

+

Christianitas  
**73/R.P.2018**



---

**Ministerstwo  
Kultury  
i Dziedzictwa  
Narodowego.**

*Dofinansowano ze środków  
Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego*

---

**redakcja:** Anna Barcikowska (biuro), Michał Barcikowski, Tomasz Dekert, Paweł Grad, Monika Grądzka-Holvoote, Antonina Karpowicz-Zbińkowska, Piotr Kaznowski, Filip Łajszczak (zastępca redaktora naczelnego), Paweł Milcarek (redaktor naczelny), Tomasz Rowiński (christianitas.org); **stale współpracują:** Łukasz Benedykt Bilski, Piotr Chrzanowski, Tomasz Glanz, Michał Gołębiowski, Artur Górecki, Marek Jurek, Jacek Kowalski, Grzegorz Kucharczyk, Paweł Skibiński; **przyjaciele:** Łukasz Bonuta (Kraków), Michał Buczkowski (Rzeszów), Monika Chomątowska (Kraków), Sławomir Dronka (Rzeszów), Juliusz Gałkowski (Warszawa), Maciej Gnyszka (Pruszków), Dawid Gospodarek (Warszawa), ks. Krzysztof Irek (Sandomierz), Michał Jędryka (Bydgoszcz), Jan Kiernicki (Dębogóra), Dominika Krupińska (Podłęże), Tadeusz Matuszkiewicz (Mielec), Justyna Melonowska (Dziekanów Leśny), Jerzy Mycka (Lublin), Michał Pełka (Warszawa), Paweł Pomianek (Rzeszów), Marek Przepiórka (Świder), Arkadiusz Robaczewski (Lublin), Kacper Szczukocki (Warszawa), ks. Jarosław Tomaszewski (Minas, Urugwaj), Paweł Woliński (Warszawa), Emilia Żochowska (Dania); **korekta:** Katarzyna Kusoń; **winieta:** Paweł Kula; **projekt layoutu:** Zofia Herbich; **grafika na okładce:** Paweł Pedrycz; **skład:** Studio F; **redaktor prowadzący numeru:** Tomasz Rowiński  
**adres redakcji:** skrytka pocztowa 101, 05-840 Brwinów, e-mail:

**redakcja@christianitas.org**  
**http://christianitas.org**  
**[facebook: Christianitas]**

**wydawca:** Fundacja Św. Benedykta, 62-006 Dębogóra, ul. Dąbrówki 7, tel./fax (061) 892 98 78, Regon: 300103720, NIP: 778-14-29-574, KRS: 0000239464

**zamówienia** na zakup naszego pisma prosimy kierować na adres redakcji. Prenumerata czterech kolejnych numerów kosztuje 89 zł. Wpłata na konto:  
Fundacja Św. Benedykta,

**20 2130 0004 2001 0493 1739 0001**

**WESPRZYJ CHRISTIANITAS!  
KUP BRAKUJĄCE NUMERY ARCHIWALNE –  
INFORMACJA NA NASZEJ STRONIE INTERNETOWEJ.**

Redakcja zastrzega sobie prawo dokonywania skrótów i zmiany tytułów.

ISSN 1508-5813

**Ut in omnibus Deus glorificetur.**

---

<i>Antonina Karpowicz-Zbińkowska</i> O fałszywej recepcji encykliki <i>Humanae vitae</i> . . . . .	<b>5</b>
<b>► pięćdziesiąt lat <i>Humanae vitae</i></b>	
<i>Kard. Robert Sarah</i> <i>Humanae vitae</i> – droga świętości . . . . .	<b>9</b>
<i>Tomasz Rowiński</i> Antykoncepcja, czyli małżeństwo, jak gdyby Boga nie było. .	<b>29</b>
<i>Kinga Wenklar</i> Sześć mitów naturalnego planowania rodziny . . . . .	<b>33</b>
<i>Paweł Milcarek</i> Czy metody naturalnego planowania rodziny zawsze rodzą dobro? . . . . .	<b>37</b>
<i>Tomasz Rowiński</i> Małżeństwo – lekarstwo na pożądliwość . . . . .	<b>39</b>
<b>► studia</b>	
<i>Dom Benedict M. Andersen OSB</i> Wybierając Dzieło Boże. Benedyktyńskie idee liturgiczne i Nowa Ewangelizacja . . . . .	<b>45</b>
<b>► rozmowy „Christianitas”</b>	
<i>Dom Antoine Forgeot OSB</i> Życie wewnętrzne klasztoru . . . . .	<b>61</b>



# O fałszywej recepcji encykliki *Humanae vitae*

Antonina Karpowicz-Zbińkowska

**P**ięćdziesiąt lat od wydania encykliki *Humanae vitae* to również, niestety, pięćdziesiąt lat błędnej recepcji tego dokumentu wśród samych katolików, a także zawartego w nim rozpoznania prawdy o ludzkiej kondycji i seksualności. Tym, co moim zdaniem rzuca się przede wszystkim w oczy, gdy obserwuje się tę recepcję, jest zjawisko, które można w skrócie określić jako „katolicką mentalność antykoncepcyjną”. Encyklika jasno określa naukę Kościoła na temat ludzkiego powołania, niestety w dużej mierze ta nauka nie została dobrze zrozumiana, a tym bardziej przyjęta.

Gdybyśmy bowiem zapytali przeciętnego katolika, czego dotyczy dokument *Humanae vitae*, odpowiedziałby prawdopodobnie, że jest to encyklika poświęcona problemowi antykoncepcji. Kościół, w powszechnym odbiorze, sformułował w tej encyklice naukę o tym, że zamiast antykoncepcji należy stosować naturalne metody planowania rodziny, za to odrzucił antykoncepcję jako sprzeczną z Bożym zamysłem odnośnie do ludzkiej seksualności.

Jest to oczywiście prawda, ale nie jest to cała prawda na ten temat. Encyklika *Humanae vitae* ma bowiem moim zdaniem dwa podstawowe aspekty, z których do świadomości publicznej przebił się tylko ten drugi. Pierwszy aspekt to afirmacja życia. Kościół przypomina tu o swojej nauce odnośnie do życia: nie lękajcie się! Życie nie może stać się dla nas ciężarem, niepotrzebnym balastem. Chrystus w ten sposób ratuje nas przed egoistycznym zamknięciem w małżeństwie, które stałoby się dla małżonków celem samym w sobie. Kościół przypomina: celem małżeństwa jest życie. Małżeństwo stanowi wzajemny dar dla siebie małżonków, a jego naturalnym skutkiem jest życie, dar dla obojga. I właśnie to życie należy przyjmować oraz traktować jako dar. Czego tu się

zatem lękać? Owszem, wiadomo, dzieci to również krzyż. Krzyż dla naszej wygody, egoizmu itd. Nie ma miłości bez krzyża.

Drugi aspekt encykliki to oczywiście również wyznaczenie jedynego godziwego rozwiązania w sytuacjach wyjątkowych, gdy zrodzenie potomstwa jest z obiektywnych powodów niemożliwe. Tym rozwiązaniem jest wstrzemięźliwość. Jest ona zadaniem ćwiczeniem także w małżeństwie, to sposób na okiełznanie pożądliwości rozumianej jako skutek grzechu pierworodnego<sup>1</sup>.

Ten właśnie aspekt został uznany w obiegowym rozumieniu jako obowiązujący i niestety przyjęty jako wyczerpujący naukę Kościoła w tym temacie. W popularnym ujęciu naukę tę przedstawia się następująco: małżonkowie w okresach płodnych powinni po prostu powstrzymać się od współżycia. Środkiem, by lepiej rozpoznawać okresy płodne, są oczywiście metody naturalnego planowania rodziny. Te zaś weszły do obligatoryjnego zestawu kościelnych nauk przedmażeńskich.

Niestety w samym kościelnym nauczaniu (zarówno z ambon, jak i na kursach przedmażeńskich) zapomniano o aspekcie pierwszym oraz o tym, że aspekt drugi, czyli dopuszczenie przez Kościół naturalnych metod planowania rodziny, jest tylko wyjątkiem. Wyjątek ten dotyczy określonych sytuacji życiowych, w których z powodów obiektywnych niemożliwe jest zrodzenie potomstwa.

Za tym poluzowaniem podejścia do kwestii seksualności i rodzicielstwa, polegającym na zapomnieniu o pierwszym aspekcie papieskiej encykliki, poszło popularne rozumienie nauki Kościoła w tej dziedzinie, które rozciągnęło ów wyjątek na całość życia małżeńskiego i uczyniło go regułą. Wyjątkiem zaś w tym rozumieniu stał się akt małżeński dokonywany specjalnie w celu spółdzenia potomstwa. Jest to oczywiście postawienie katolickiego rozumienia małżeństwa na głowie.

Bo przecież ogólna norma dotycząca małżeństwa jest taka, że przy każdym akcie małżeńskim należy zakładać możliwość poczęcia. To w świecie współczesnym oczywiście słowa takiej obrzydki i skandalon, że właściwie zupełnie nie do zaakceptowania.

Twarda to nauka – powie człowiek współczesny, przyzwyczajony do łatwego zaspokajania ludzkiej pożądliwości i w dodatku ukształtowany w kulturze zachodniej, zafiksowanej na seksual-

<sup>1</sup> Obszerne studium na temat ludzkiej pożądliwości i katolickiego małżeństwa rozumianego jako lekarstwo na tę pożądliwość, a także pozytywny wykład na temat pożycia małżeńskiego jako rozumnej służby Bożej (*logike latreia*) zawarł Piotr Kaznowski w swoim eseju (*Re*)medium *concupiscentiae? Małżeństwo chrześcijańskie a pożądliwość* („Christianitas” 60-61/2015). Wykazuje on w nim zawartą już w samym Piśmie Świętym koncepcję poddania wszystkich sfer ludzkich, w tym także kwestię realizacji ludzkiej seksualności, rozumności ludzkiej natury. Innymi słowami, człowiek ma naturę rozumną, wszystkie zatem akty dokonywane przez niego powinny być na miarę tej rozumnej natury.

ności. Ale nikt przecież nie mówił, że bycie chrześcijaninem jest proste, Pan Jezus też nie obiecywał, że małżeństwo będzie łatwe, wręcz przeciwnie, z kart samej Ewangelii wyłania się stwierdzenie Apostołów, że jeśli tak się z małżeństwem sprawy mają, to lepiej pozostać bezżennym (Mt 19, 10)<sup>2</sup>.

Tymczasem i do Kościoła przedarł się lęk przed życiem, przed tzw. „niechcianymi dziećmi”, krótko mówiąc, przedarła się mentalność antykoncepcyjna. Dzieci ograniczają, nie pozwalają „realizować się w pełni”. Po co zatem narażać się na wielodzietność (postrzeganą jako stan patologiczny), skoro można w „cywilizowany” sposób tej patologicznej sytuacji uniknąć, w dodatku „po Bożemu”, a więc stosując dozwolone przez Kościół metody unikania ciąży.

Tym samym, wbrew autentycznej nauce Kościoła, przeniknął do mentalności wielu katolików również lęk przed zbliżeniem cielesnym. Skoro bowiem nie wolno w Kościele stosować antykoncepcji, można polegać wyłącznie na naturalnych metodach, nadal zaś chce się prowadzić życie „światowe”, a więc w niczym nieróżniące się od tego, które prowadzą poganie, to ten lęk przed zbliżeniem, skutkującym możliwym ograniczeniem naszej wygody życia konsumpcyjnego, staje się czymś naturalnym<sup>3</sup>.

Tak oto zniekształcone przesłanie encykliki *Humanae vitae* funkcjonuje w Kościele. A przecież Kościół wcale nie chce, aby katolickie małżeństwa obawiały się zbliżeń. To jest fatalny, niechciany skutek błędnej recepcji tego dokumentu w łonie samego Kościoła. ■

28). Uporządkowanie życia przez cnoty stanowi tu obiektywną realizację rozumnego ładu i w ten sposób jest środkiem uśmierzenia pożądliwości. W tym świetle jasno widać, że cielesność małżonków jest również podstawowym środkiem ascezy. Oddać swoje ciało drugiemu znaczy oddać bez zastrzeżeń, również wtedy, gdy samemu nie ma się na to ochoty. Przyjęcie potomstwa jako dar Boży znaczy przyjęcie bez rezerwy, wynikającej z trudów wychowania i ewentualnej kolizji z innymi pragnieniami. W tym sensie małżonkowie, realizując pierwotny zamysł Boży, oddają swoje ciała na rozumną służbę Bożą. [...] *proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej. Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe* (Rz 12, 1-2)”, tamże, s. 85-86.

<sup>3</sup> Odłóżmy na bok osobną dyskusję na temat wyższości skuteczności naturalnych metod nad sztuczną antykoncepcją. Mentalność antykoncepcyjna związana jest nieodłącznie z lękiem, niezależnie od wybranej metody.

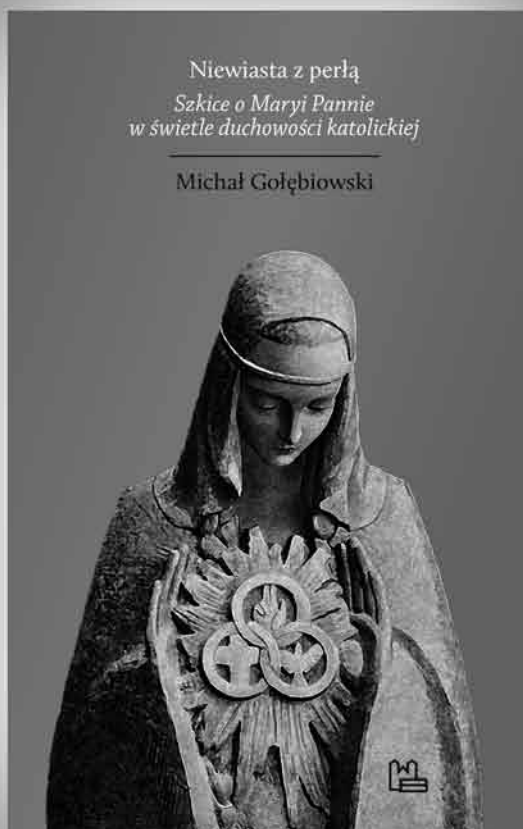
<sup>2</sup> Piotr Kaznowski tak relacjonuje ujęcie pożycia małżeńskiego przez św. Tomasza z Akwinu, który z kolei odnosi się do nauki św. Pawła: „Święty Tomasz rozumuje następująco: ponieważ każdy akt ludzki (to znaczy dobrowolny i świadomy) jest aktem moralnym, a więc aktem albo doskonalącym (zasługującym), albo wprowadzającym nieład (grzesznym), to akt małżeński, który wynikałby z samej tylko pożądliwości, wskazuje na jakiś element nieuporządkowania. Ale do istoty małżeństwa wchodzi realizowanie cnoty sprawiedliwości (oddanie małżonkowi prawa do swojego ciała, por. 1 Kor 7, 4) oraz cnoty pobożności przez płodzenie potomstwa na chwałę Bożą (por. Rdz 1,

# biblioteka christianitas poleca

Michał  
Gołębiowski

## *Niewiasta z perłą*

Szkice  
o Maryi Pannie  
w świetle duchowości  
katolickiej



[tyniec.com.pl](http://tyniec.com.pl)



# ***Humanae vitae*** **– droga świętości**

Kard. Robert Sarah

Konferencja  
wygłoszona przez kardynała Roberta Sarah,  
Prefekta Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów  
w Opactwie św. Anny w Kergonan, 4 sierpnia 2018 roku,  
w 50. rocznicę wydania encykliki *Humanae vitae*

## **Wprowadzenie**

Dokładnie pięćdziesiąt lat temu Papież Paweł VI podpisał swą ostatnią i najważniejszą encyklikę – *Humanae vitae*. Było to 25 lipca 1968 roku. Jeśli umieścimy to nauczanie bł. Pawła VI w kontekście historycznym, wyraźnie zobaczymy, jaką odwagą, jak wielką wiarą w Boga i jaką otwartością na działanie Ducha Świętego musiał wykazać się Papież, gdy ośmielił się wydać ten dokument. Chociaż liczni teologowie, niekiedy nawet biskupi, naciskali, aby Kościół dał się pociągnąć przez świat i media, Papież przypomniał z mocą, że Kościół nie może nauczać niczego innego niż to, co otrzymał od Chrystusa: prawdy objawionej, która jest jedyną drogą szczęścia i świętości dla ludzi<sup>1</sup>.

Jednak, mimo burzy, którą wywołała encyklika *Humanae vitae*, wyraźnie widać, z jaką mocą Duch Święty asystował Urzędowi Piotrowemu i wspierał go: w świecie zniewolonym i zdominowanym przez perwersję i rewolucję seksualną, opuszczony przez

Heenan, Döpfner i König. Spotkali się oni w Essen, 9 września 1968 r. podczas Katholikentag, aby w obecności legata papieskiego, kard. Gustava Testy, wspólnie zakwestionować nauczanie Papieża. Miażdżącą większością głosów przyjęli rezolucję wzywającą do poprawienia encykliki. 30 lipca 1968 r. dziennik „The New York Times” pod tytułem *Przeciw encyklice papieża Pawła VI* opublikował apel podpisany przed ponad 200 teologów, którzy zachęcali katolików do nieposłuszeństwa encyklice. Ten dokument, znany również pod nazwą „Deklaracja Currana”, od nazwiska Charlesa Currana, teologa z Katolickiego Uniwersytetu Ameryki, był czymś niespotykanym dotąd w całej historii Kościoła.

## **HV:50**

<sup>1</sup> Nieszczęściem było to, że kardynałowie i biskupi zorganizowali się, aby radykalnie i publicznie przeciwstawiać się encyklice *Humanae vitae*. Najpierw Konferencja Episkopatu Belgii, kierowana przez kardynała prymasa Leo Suenensa opublikowała 30 sierpnia 1968 r. Deklarację Episkopatu Belgii w sprawie encykliki *Humanae vitae*, aby zmanifestować swój sprzeciw. Później zebrała się liczniejsza grupa kardynałów przeciwnych tej encyklice, w której skład wchodził kardynałowie: Suenens, Alfrink,

W 1969 r. dziewięciu biskupów holenderskich, wśród nich kard. Alfrink, przegłosowało tzw. Deklarację Niepodległości, która zachęcała wiernych do odrzucenia nauczania zawartego w *Humanae vitae*.

Jak wspomina kard. Francis J. Stafford, „w 1968 r. w Kościele wydarzyło się coś strasznego. Wśród kapłanów, między przyjaciółmi, wszędzie ujawniały się podziały, które nigdy później nie zostały wyleczone. Te rany cały czas są odczuwalne w Kościele”. Paweł VI był niemal załamany całym konfliktem, który wywołały pewne bliskie mu osoby, kluczowe postaci Soboru. 7 grudnia 1968 r. w przemówieniu w Seminarium Lombardzkim w Rzymie mówił nawet o „autodestrukcji Kościoła” – procesie, który wstrząsnął Kościołem i niszczył go od wewnątrz. Ta „autodestrukcja Kościoła” trwa nadal. Prowadzą ją wysoko postawieni hierarchowie i duchowni.

wielu kardynałów, biskupów i teologów, osamotniony, Piotr jednak wytrwał i pozostał silny. Paweł VI nie tylko potwierdził stałą i apostołską naukę Kościoła, ale przede wszystkim okazał się wielkim prorokiem. Pięćdziesiąt lat po publikacji to nauczanie Magisterium promieniuje nie tylko niewzruszoną prawdą, ale także ujawnia jasność i precyzję w podejściu do problemu. Czyż niżej przytoczone fragmenty encykliki nie przepowiadały dokładnie otaczającej nas perwersji seksualnej i dyktatury liberalnych rządów północnoeuropejskich, które dekonstruuja i niszcza rodzinę, legalizują i promują antykoncepcję oraz aborcję?

Należy również obawiać się i tego, że mężczyźni, przyzwyczajwszy się do stosowania praktyk antykoncepcyjnych, zatracą szacunek dla kobiet i lekceważąc ich psychofizyczną równowagę, sprowadzą je do roli narzędzia, służącego zaspokajaniu swojej egoistycznej żądzy, a w konsekwencji przestaną je uważać za godne szacunku i miłości towarzyszy życia (HV 17).

Nie trzeba też długiego doświadczenia, by zdać sobie sprawę ze słabości ludzkiej i zrozumieć, że ludzie – zwłaszcza młodych, tak bardzo podatnych na wpływy namiętności – potrzeba raczej pobudzać do zachowania prawa moralnego, a przeto wprost niegodziwością jest ułatwiać im samo naruszanie tego prawa (HV 17).

Trzeba wreszcie pilnie rozważyć i to, jak bardzo niebezpieczne możliwości przyznałoby się w ten sposób kierownikom państw nietroszczącym się o prawa moralne. Któż mógłby wtedy obwinić władzę państwową o stosowanie w skali całego społeczeństwa takich rozwiązań, które przyznano by małżonkom jako godziwe w rozwiązywaniu problemów występujących w poszczególnych rodzinach? Któż zabroniłby rządcom państw propagować metody antykoncepcyjne, jeśli uznałoby je za skuteczniejsze, co więcej, nawet nakazywać ich stosowanie członkom społeczeństwa, ilekroć uważaliby to za konieczne? W ten sposób doszłoby do tego, że ludzie pragnący uniknąć trudności związanych z przestrzeganiem prawa Bożego w życiu indywidualnym, rodzinnym czy społecznym pozwoliliby

władzy państwowej ingerować w najbardziej osobiste i intymne sprawy małżonków (HV 17).

Paweł VI nie mógł milczeć, łaska związana z urzędem następcy św. Piotra dała mu odwagę mówienia z jasnością i mocą. Nie mógł czynić czegoś innego, gdyż jego słowa wynikały z Objawienia, z przesłania Chrystusa. Nie mógł milczeć, gdyż przedmiotem tej encykliki była – ni mniej, ni więcej – świętość małżeństw chrześcijańskich.

### I Prorockie światło

Opierając się naciskowi medialnemu i światowemu, Paweł VI wydał akt prorocki. Nie tylko dlatego, że w pewien sposób antycypował współczesne odkrycia naukowe o szkodliwości chemicznych środków antykoncepcyjnych dla zdrowia ludzkiego. W znacznie większej mierze dlatego, że kierując Boże światło na życie małżeńskie, zwrócił uwagę na wartość drogi świętości.

Chciałbym się dziś skupić na tym wymiarze *Humanae vitae*, czytając ją w szczególnym świetle wielkich tekstów św. Jana Pawła II, które są autentyczną interpretacją tego dokumentu. Musimy zdać sobie sprawę z tego, że encyklika ta nie jest zwykłym dokumentem dyscyplinarnym, nie jest prostym potępieniem antykoncepcji. Rzeczywistość jest znacznie głębsza, *Humanae vitae* jest zaproszeniem do świętości małżeńskiej<sup>2</sup>, zaproszeniem do takiego sposobu życia małżeńskiego i takiego podjęcia odpowiedzialności rodzicielskiej, które są zgodne z zamysłem Boga.

W tym Paweł VI jest prawdziwie jak prorok, który wzywa Lud Boży do nawrócenia. Wzywa nas, wzywa was, rodziny chrześcijańskie do trwania w komunii z Bogiem.

### II Błędna perspektywa

Odrzucenie *Humanae vitae* albo nieufność do tego nauczania bierze się często z przyjęcia błędnej perspektywy. Często słyszymy wypowiedzi w stylu: „prawo Kościoła jest surowe”, „Kościołowi brakuje miłosierdzia” albo też „to prawo jest niemożliwe do zachowania w praktyce”.

Tak jakby Paweł VI potępiając antykoncepcję, arbitralnie zdecydował o tym, co jest dozwolone, a co jest zabronione. To

<sup>2</sup> Podkreślenia za tekstem oryginalnym (przyp. tłum.).

podstawowy błąd! To nie jest tak, że Paweł VI miał zły dzień i z powodu kaprysu czy chcąc narzucić własną opinię, zdecydował o zakazie antykoncepcji. W rzeczywistości po czterech długich latach studiów, refleksji, konsultacji i lektury istotnych prac naukowych dotyczących tego tematu, po długiej modlitwie i po całkowitym oddaniu się Duchowi Świętemu, w poczuciu wielkiej odpowiedzialności ojca i pasterza przed Bogiem, wobec Kościoła i ludzkości, w pełnej wierności wierze katolickiej i odwiecznemu nauczaniu Kościoła – Papież podjął decyzję o wyjaśnieniu okoliczności i powodów, które skłoniły go do przypomnienia niewzruszalnej nauki Kościoła.

Oto co sam powiedział, prezentując encyklikę *Humanae vitae* podczas audiencji generalnej w dniu 31 lipca 1968 roku:

Ten dokument urzędu nauczycielskiego nie jest tylko ogłoszeniem negatywnego prawa moralnego, tzn. odrzuceniem wszelkiego aktu seksualnego, który z rozmysłem wyklucza prokreację (HV 14). Jest przede wszystkim pozytywną prezentacją moralności małżeńskiej w odniesieniu do jej celu: miłości i płodności. Prezentacja ta uwzględnia *całego człowieka i całe jego powołanie, obejmujące nie tylko porządek naturalny i doczesny, ale również nadprzyrodzony i wieczny* (HV 7).

Ten dokument rzuca światło na jeden z podstawowych aspektów życia osobistego, małżeńskiego, rodzinnego i społecznego człowieka, nie jest jednak całościowym wykładem tego, co dotyczy istoty ludzkiej w obszarze małżeństwa, rodziny, prawości obyczajów, w tym wielkim obszarze, do którego magisterium Kościoła bez wątpienia będzie mogło, a nawet będzie musiało wrócić, by ukazać go w perspektywie szerszej, organicznej i syntetycznej. Ta encyklika odpowiada na pytania, na wątpliwości, na pewne tendencje, co do których – jak wiadomo – w ostatnich czasach toczyła się szeroka i ożywiona dyskusja, którą byliśmy bardzo zainteresowani z powodu naszego urzędu pasterskiego i nauczycielskiego. Nie wypowiadamy się teraz szerzej na temat tego dokumentu, najpierw dlatego, że dotyka on delikatnej

i poważnej materii, która wydaje się nam przekraczać prostotę tej cotygodniowej wypowiedzi, a także dlatego, że nie brakuje i nie będzie brakowało publikacji, które będą do dyspozycji tych, którzy interesują się problemami podjętymi w encyklice<sup>3</sup>.

Mówimy tylko kilka słów nie tyle o samym dokumencie, ale o odczuciach, które towarzyszyły nam podczas tego długiego okresu, gdy był on przygotowywany.

*Poczucie odpowiedzialności za ukazanie prawdy dotyczącej kwestii złożonej, trudnej i poważnej*

Naszym pierwszym odczuciem było poczucie wielkiej odpowiedzialności. Ono to sprawiło, że głęboko weszliśmy w ten temat i trwaliśmy w nim przez całe cztery lata konieczne na przeprowadzenie studiów i wypracowanie tej encykliki. I możemy was zapewnić, że to poczucie odpowiedzialności było powodem naszych niemałych cierpień duchowych. Nigdy i w żadnej sytuacji nie odczuwaliśmy tak wyraźnie ciężaru naszej posługi. Studiowaliśmy, czytaliśmy, dyskutowaliśmy tak wiele, jak tylko to było możliwe. Wiele się także modliliśmy. Niektóre okoliczności związane z tym problemem są wam znane: musieliśmy odpowiedzieć na pytania Kościoła i całej ludzkości; musieliśmy z zaangażowaniem właściwym dla naszego urzędu apostołskiego, a jednocześnie w pełnej wolności, rozważyć tradycję doktrynalną, nie tylko wielowiekową, lecz świeżą, to znaczy pochodzącą od naszych trzech bezpośrednich poprzedników; byliśmy zobligowani, aby uczynić naszym nauczaniem Soboru, które sami promulgowaliśmy; staraliśmy się uwzględnić – w granicach, które, jak się nam wydawało, były nieprzekraczalne – konkluzje komisji ustanowionej przez Papieża Jana XXIII i przez nas samych powiększonej, choć miały one charakter konsultacyjny, nie tracąc przy tym z oczu naszego obowiązku roztropności; poznaliśmy kontrowersje wywołane przez ten tak ważny problem, który wzbudza tak wielkie emocje i angażuje tak wiele autorytetów; dotarły do nas mocne

<sup>3</sup> W tekście oryginalnym przykład: G. Martelet, *Amour conjugal et renouveau conciliaire*, Lyon 1967.

głosy opinii publicznej i prasy; wsłuchiwaaliśmy się też w głosy słabsze, ale bardziej wnikające w nasze serce ojca i pasterza, głosy wielu osób, w tym zwłaszcza czcigodnych niewiast, zaniepokojonych tym problemem i mających własne, niekiedy bolesne, doświadczenia; czytaliśmy raporty naukowe dotyczące alarmujących kwestii demograficznych w świecie, oparte na badaniach specjalistów i programach rządowych; otrzymywaliśmy zewsząd różne publikacje, z których jedne były inspirowane badaniami naukowymi jakiegoś aspektu problemu, inne – realistycznymi rozważaniami o licznych trudnych sytuacjach społecznych, a jeszcze inne – głębokimi przemianami, które na naszych oczach dokonują się we wszystkich sferach nowoczesnego życia.

Ileż to razy mieliśmy wrażenie, że jesteśmy wprost zalewani tą ogromną liczbą dokumentów, ileż razy, po ludzku mówiąc, zdawaliśmy sobie sprawę z niezdadności naszej nędznej osoby do wypełnienia wzniesłego obowiązku apostołskiego: konieczności wypowiedzenia się w sprawie tego problemu, ileż razy drżeliśmy przed dylematem: czy łatwo ustąpić przed dominującymi opiniami, czy też wydać rozstrzygnięcie trudno akceptowalne przez współczesne społeczeństwo, które byłoby arbitralnie uznane za zbyt ciężkie dla życia małżeńskiego.

Poświęcaliśmy czas na liczne szczegółowe konsultacje z osobami o wysokich walorach moralnych, naukowych i pasterskich; wzywając Ducha Świętego, w pełni oddawaliśmy nasze sumienie do swobodnej dyspozycji głosowi prawdy, szukając zrozumienia i wyjaśnienia Boskiej zasady, która wyłania się z wewnętrznych wymogów autentycznej ludzkiej miłości, istotnych struktur instytucji małżeństwa, godności osobistej małżonków, ich misji w służbie życia, a także ze świętości małżeństwa chrześcijańskiego. Rozważaliśmy niezmiennie elementy tradycyjnej i aktualnej doktryny Kościoła, a w szczególności nauczanie ostatniego Soboru. Wążyliśmy konsekwencje zarówno jednego, jak i drugiego rozwiązania i nie mieliśmy wątpliwości co do naszego obowiązku wypowie-

dzenia rozstrzygnięcia w słowach zawartych w ostatnio wydanej encyklice.

Tak! Dyspozycyjność wobec głosu prawdy, wierność tradycyjnej i aktualnej doktrynie Kościoła, pokorne i synowskie poddanie się Bogu, który objawia nam prawdę o miłości, o istocie ludzkiej, o znaczeniu małżeństwa.

Drodzy przyjaciele, drodzy małżonkowie, jeśli jako chrześcijanie odrzucacie antykoncepcję, to w pierwszym rzędzie nie dlatego, że „Kościół jej zabrania”. Bardziej dlatego, że dzięki nauczaniu Kościoła wiecie, że antykoncepcja jest czymś wewnątrznie złym, to znaczy niszczy prawdę o ludzkiej miłości i ludzkim małżeństwie. Redukuje ona kobietę do roli przedmiotu dającego przyjemność i rozkosz, zawsze i w każdych okolicznościach dostępnego, aby zaspokoić popęd seksualny mężczyzny.

To wydaje mi się szczególnie ważne: pierwszą zasadą moralności chrześcijańskiej nie jest przestrzeganie narzuconego z zewnątrz i biernie przyjętego obowiązku, o wiele bardziej jest nią umiłowanie dobra i prawdy o naturze ludzkiej. Paweł VI w encyklice *Humanae vitae* starał się przede wszystkim kontemplować prawdę o płciowości natury ludzkiej i o ludzkim małżeństwie. Starał się odkryć zamysł Stwórcy wpisany w naturę mężczyzny i kobiety. Paweł VI starał się, abyśmy odkryli te dobra, do których ta natura najgłębszym swoim instynktem nas kieruje. Starał się, abyśmy zapragnęli tego dobra nadprzyrodzonego – świętości, do której Bóg wzywa małżeństwa poprzez ich życie małżeńskie.

### III Prawda zgodna z rozumem i potwierdzona przez Objawienie

Należy podkreślić, że ta prawda o ludzkiej miłości dostępna jest dla ludzkiego rozumu. Święty Jan Paweł II przypomina, że twierdzenie: „konieczną jest rzeczą, aby każdy akt małżeński zachował swoje wewnętrzne przeznaczenie do przekazywania życia ludzkiego” (HV 11), opisuje „prawdę przedmiotu (ontologiczną)” i „sąmą rzeczywistą strukturę aktu małżeńskiego”<sup>4</sup>. Jest to więc w pierwszym rzędzie twierdzenie zgodne z rozumem ludzkim, osiągalne dla każdego człowieka szukającego prawdy<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Św. Jan Paweł II, wypowiedź podczas audiencji generalnej 18 lipca 1984 r., wszystkie cytaty z audiencji generalnych za: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Rzym 1986.

<sup>5</sup> Zob. tamże.

Ten rozumny charakter jest podstawą kolejnego sformułowania używanego przez Pawła VI, a potem przez Jana Pawła II: „normy moralne zawarte w *Humanae vitae* stanowią część prawa naturalnego. Każdy człowiek dobrej woli może odczuć i odkryć, że nastawienie antykonceptyjne jest sprzeczne z prawdą o człowieku i o miłości małżeńskiej”<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Św. Jan Paweł II,  
wypowiedź do uczestników  
Pierwszej Włoskiej  
Konferencji Pracowników  
Duszpasterstwa Rodziny,  
7 grudnia 1981 r.

Ale trzeba pójść dalej. Święty Jan Paweł II twierdzi z mocą, że norma moralna sformułowana w *Humanae vitae* jest także częścią Boskiego Objawienia. Kościół naucza tej normy, chociaż nie jest wprost (tj. literalnie) wyrażona w Piśmie Świętym. Czyni to w przekonaniu, że interpretacja prawa naturalnego należy do kompetencji Urzędu Nauczycielskiego. Możemy powiedzieć jeszcze coś więcej na ten temat. Nawet jeśli norma moralna, taka jak sformułowana w encyklice *Humanae vitae*, nie znajduje się literalnie w Piśmie Świętym, z faktu, że jest ona zawarta w Tradycji i – jak napisał Papież Paweł VI – była „wielokrotnie przez Nauczycielski Urząd Kościoła podana wiernym” (HV 12), wynika jej zgodność z całą nauką objawioną zawartą w źródłach biblijnych (HV 4).

Takie twierdzenie jest kluczowe, aby zrozumieć błąd tych wszystkich, którzy żądają „zmiany dyscypliny”, tych wszystkich, którzy mówią „Kościół jest zbyt surowy” albo też „Kościół powinien się dostosować”. Przez encyklikę *Humanae vitae* Kościół tylko przekazuje to, co otrzymał od samego Boga. Kościół nie ma i nigdy nie będzie miał władzy, aby w tej nauce cokolwiek zmienić. Norma moralna z *Humanae vitae* „nie tylko należy do moralnego prawa natury, ale także z punktu widzenia porządku moralnego objawionego przez Boga nie może być inna, tylko taka, jak przekazuje Tradycja i Magisterium”<sup>7</sup>. Można zatem twierdzić, że to sam Bóg zatroszczył się o to, aby objawić nam drogi szczęścia i Dobra w małżeństwie.

<sup>7</sup> Św. Jan Paweł II,  
wypowiedź podczas  
audiencji generalnej  
18 lipca 1984 r.

Przyjęcie *Humanae vitae* nie jest zatem przede wszystkim kwestią uległości i posłuszeństwa Papieżowi, ale kwestią słuchania i przyjęcia Słowa Bożego, dobroczynnego objawienia przez Boga tego, kim jesteśmy, i tego, co mamy robić, aby odpowiedzieć na Jego miłość. Stawką jest tu w rzeczywistości nasze życie teologiczne, nasze życie w więzi z Bogiem. Kardynałowie, biskupi i teologowie, którzy odrzucili *Humanae vitae* i zachęcali wiernych do buntu wobec niej, świadomie i publicznie podjęli walkę z samym



Bogiem. Najgorsze jest to, że zachęcają wiernych do przeciwstawiania się Bogu.

#### IV Trzy błędy

Te przypomnienia pozwolą nam odrzucić trzy błędy związane z *Humanae vitae*.

Pierwszy błąd jest rozpowszechniony wśród wiernych, szczególnie małżonków. Niektórzy mogą mieć wrażenie, że Kościół narzuca im ciężar nie do uniesienia, brzemień zbyt ciężkie, które może ograniczyć ich wolność.

Drodzy przyjaciele, ta idea jest fałszywa! Kościół przekazuje tylko prawdę otrzymaną od Boga i znaną rozumowi. A tylko prawda wyzwala! Drodzy przyjaciele, drogie małżeństwa, które żyjecie tą prawdą, powinniście świadczyć o tym innym! Wy także powinniście być prorokami! Trzeba powiedzieć, jak bardzo odrzucenie praktyki i mentalności antykoncepcyjnej **uwalnia** małżeństwo z obciążeń egoizmu. Życie zgodne z prawdą o ludzkiej seksualności uwalnia od lęku! Takie życie uwalnia energię miłości i uszczęśliwia! Powiedzcie to wy, którzy tak żyjecie! Napiszcie o tym! Świadczcie! To wasze powołanie jako świeckich! Kościół liczy na was, on wam tę misję powierza!

Powinniście świadczyć o tym, że encyklika *Humanae vitae* nie powinna być przyjmowana tylko z posłuszeństwa, i to wyłącznie materialnego. Powinna być przyjmowana ze zrozumieniem i zgodą serca. Rozum powinien przyswoić sobie prawdę, która w niej jest odkryta i rozważana. Serce powinno pragnąć dobra ofiarowanego naszej miłości.

Przyjęcie *Humanae vitae* nie sprowadza się do materialnego posiadania wielu dzieci. Nie! Jej przyjęcie to po prostu hojne i pełne otwarcie na życie i przyjęcie tylu dzieci, na ile pozwolą wasze zdrowie, wasza miłość i wasze możliwości finansowe, w głębokim poczuciu wdzięczności wobec Boga. Przyjęcie *Humanae vitae* to wejście w najgłębszą naturę ludzkiej miłości i zaangażowanie się w odpowiedzialne rodzicielstwo, które całkowicie odrzucając wszelką praktykę antykoncepcyjną, otwiera małżeństwo na szczodre i rozumne przyjęcie życia, nie za wszelką cenę, lecz stosownie do możliwości każdego małżeństwa. Niekiedy, „jeśli istnieją słuszne powody” (HV 16), przyjęcie *Humanae vitae* daje

wiedzę, jak uniknąć poczęcia dziecka, wykorzystując cykliczność okresów płodnych. Wszystko to po to, aby lepiej chronić miłość małżeńską i rodzinną.

Drugi błąd, którego należy unikać, można spotkać u teologów i moralistów. Chciałbym tu z mocą przywołać słowa samego Jezusa: „Strzeżcie się fałszywych proroków. Przychodzą do was w owczej skórce, ale wewnątrz są drapieżnymi wilkami” (Mt 7, 15)! A św. Paweł mówi: „Są to fałszywi apostołowie, nieuczciwi robotnicy, którzy podszywają się pod apostołów Chrystusa. Nie ma zresztą w tym nic dziwnego, bo (...) sam szatan podszywa się pod anioła światłości (...). Ich koniec będzie taki, jakie są ich czyny” (2 Kor 11, 13-15). Tak, strzeżcie się tych, którzy mówią wam, że gdy generalna intencja małżeństwa jest prawa, okoliczności mogą usprawiedliwić wybór metod antykoncepcyjnych. Drodzy przyjaciele, takie słowa to kłamstwo! A ci, którzy nauczają tych aberracji, wypaczają Słowo Boże (por. 2 Kor 4, 2). Nie mówią w imieniu Boga, mówią przeciw Bogu i przeciw nauczaniu Jezusa. Są jak jadowite węże z Księgi Liczb, których ukąszenie powoduje śmierć. Nie zwracajcie uwagi na żadne z ich słów. A wszyscy ci, których te węże doktrynalnego i moralnego zamętu ukąsiły, mogą zrobić tylko jedno: naśladować lud Izraela, biec do ocalenia ze wzrokiem utkwionym w miedzianego węża, Jezusa Chrystusa, zawieszzonego na znaku Krzyża, aby pozostać przy życiu (por. Lb 21, 4-9). Tak, patrzcie na Jezusa, słuchajcie Go i bądźcie posłuszni tylko Jemu! On sam jest Panem!

Gdy mówią wam, że są pewne konkretne sytuacje, które mogą usprawiedliwić uciekanie się do antykoncepcji, kłamią! Handlują Słowem Bożym! (por. 2 Kor 2, 17). Co więcej, czynią wam krzywdę, gdyż wskazują wam drogę, która nie prowadzi do szczęścia ani do świętości!

O takich słowach Jan Paweł II mógł powiedzieć: „Nakazom tego prawa moralnego przeciwstawia się tak zwane konkretne sytuacje i w gruncie rzeczy nie zważa się już na to, że prawo Boże zawsze pozostaje jedynym prawdziwym dobrem człowieka”<sup>8</sup>.

Jak można twierdzić, że „w pewnych sytuacjach” podejście, które sprzeciwia się najgłębszej prawdzie o ludzkiej miłości, stawiałoby się dobre albo wręcz konieczne? To niemożliwe! Jednakże „są tacy, którzy ośmielają się rozwiązywać te problemy nieuczciwie;

<sup>8</sup> Św. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 84.

co więcej, nie wzdragają się przed zabójstwem; Kościół jednak przypomina, że nie może być rzeczywistej sprzeczności między Boskimi prawami dotyczącymi z jednej strony przekazywania życia, a z drugiej pielęgnowania prawdziwej miłości małżeńskiej<sup>9</sup>. Tak! Droga do pełni szczęścia małżeńskiego zawsze prowadzi przez poszanowanie najgłębszej prawdy o seksualności, a zatem – jej otwartości na życie. Antykoncepcja jest zawsze złem moralnym, ponieważ zawsze niszczy miłość małżonków! Wyrządza im krzywdę i sprawia, że oni sami czynią zło!

Nie można tu mówić o konflikcie powinności. Dobro małżeństwa zawsze osiąga się, żyjąc zgodnie z najgłębszą naturą tego związku, z jego istotą. „Tak więc okoliczności lub intencje nie zdołają nigdy przekształcić czynu ze swej istoty niegodziwego ze względu na przedmiot w czyn „subiektywnie” godziwy lub taki, którego wybór można usprawiedliwić”<sup>10</sup>.

W konsekwencji nie istnieje żadna sytuacja, w której norma byłaby niemożliwa do stosowania. Gdyby taka sytuacja istniała, oznaczałoby to, że Stwórca jest sprzeczny sam ze sobą i domaga się od nas działania wbrew mądrymu porządkowi, który on sam wpisał w Stworzenie.

Jak przypomina Jan Paweł II, trudne sytuacje rodzą wielkie wyzwania duszpasterskie. „To, że prawo winno być «możliwe» do wykonania, należy bezpośrednio do natury samego prawa. (...) Jednakże «możliwość» jako «wykonalność» normy należy już do dziedziny praktycznej i duszpasterskiej”<sup>11</sup>. Fałszywe jest również przeciwstawianie prawdy prawa i praktycznych realizacji przeciwnych tej prawdzie. Nie powinno się nigdy przeciwstawiać praktyki duszpasterskiej uniwersalnej prawdzie prawa moralnego. Posługa duszpasterska w konkretnych sytuacjach zawsze polega na szukaniu najbardziej stosownych sposobów zastosowania nauczania powszechnego, nigdy zaś na jego uchylaniu.

Święty Jan Paweł II mówił o antykoncepcji: „Żadne okoliczności, ani osobiste, ani społeczne, nigdy nie mogły, nie mogą i nigdy nie będą mogły usprawiedliwić tego aktu”<sup>12</sup>. „Nie chodzi tu o naukę wymyśloną przez człowieka, została ona stwórczą ręką Boga wpisana w samą naturę osoby ludzkiej i potwierdzona przez Niewo w objawieniu”<sup>13</sup>.

Trzeciemu błędowi ulegają pasterze: kapłani i biskupi.

<sup>9</sup> Konstytucja Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*. O Kościele w świecie współczesnym, 51.

<sup>10</sup> Św. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 81.

<sup>11</sup> Św. Jan Paweł II, wypowiedź podczas audiencji generalnej 25 lipca 1984 r.

<sup>12</sup> Św. Jan Paweł II, przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Teologów Moralistów, 12 listopada 1988 r.

<sup>13</sup> Tamże.

Drodzy bracia kapłani, niektórzy ludzie starają się wzbudzić w nas poczucie winy, oskarżając o nakładanie na innych ciężarów, których my sami nie nosimy. Nie dajcie się zastraszyć, bądźcie posłuszni bardziej Bogu niż ludziom. Jeśli *Humanae vitae* jest naprawdę podstawowym dokumentem dla życia małżeńskiego prowadzonego w zgodzie z najgłębszą prawdą o ludzkiej seksualności, nie będziemy narzucać żadnego ciężaru! Przeciwnie, przepowiadając naukę z *Humanae vitae*, głosimy dobrą nowinę! Głosimy świętość małżeńską! Jakże nasze kapłańskie serca mogłyby zgodzić się na pozbawienie dusz tej królewskiej drogi świętości małżeńskiej? Jakże moglibyśmy proponować jakąś formę świętości „z rabatem”, niespełnionej? Nie!

Jak napisał Paweł VI, „wybitną formą miłości dla dusz jest nie pomniejszać w niczym zbawczej nauki Chrystusa” (HV 29), a zwracając się do biskupów, dodał: „ku Wam (...) kierujemy tę nagłą prośbę, abyście z wszelką gorliwością i niezwłocznie oddali się dziełu zabezpieczenia małżeństwa i obrony jego świętości tak, aby życie małżeńskie osiągało coraz wyższą ludzką i chrześcijańską doskonałość. Zadanie to uważajcie za najważniejsze dzieło i obowiązek nałożony na Was w obecnych czasach” (HV 30).

Drodzy bracia kapłani, głoszenie dobrej nowiny Ewangelii o seksualności i małżeństwie to otwieranie małżeństwu drogi życia szczęśliwego i świętego! To nasz obowiązek jako ojców, przewodników i pasterzy!

Jak powiedział św. Jan Paweł II, nasze „przemilczenia, niepewności i niejasności w tej kwestii w konsekwencji zaciemniają ludzką i chrześcijańską prawdę o miłości małżeńskiej”<sup>14</sup>. Z ojcowskiej miłości do małżonków, z gorliwości misyjnej, z hojności w ewangelizacji nie lękajmy się przepowiadać i głosić tej dobrej nowiny. Nawet jeśli musimy znosić ataki, lekceważenie, osamotnienie i drwiny, głośmy prawdę Ewangelii. Paweł VI dał nam w tej encyklice piękny przykład pełnej troski miłości duszpasterskiej, nie lękajmy się go naśladować! Nasze milczenie byłoby karygodną współwiną. Nie pozwalajmy, aby małżeństwa dały się uwieść zwodniczym syrenim śpiewom łatwizny! Zauważmy przy okazji, że nasz celibat jest świadectwem naszej wiarygodności. Jeśli prawdziwie przeżywamy radość z życia oddanego całkowitej wstrzeźliwości ze względu na królestwo niebieskie (por.

<sup>14</sup> Św. Jan Paweł II, wypowiedź do uczestników Pierwszej Włoskiej Konferencji Pracowników Duszpasterstwa Rodziny, 7 grudnia 1981 r.

Mt 19, 12), możemy głosić radość życia małżeńskiego oddanego odpowiedzialnej płodności i hojności okresowej wstrzemięźliwości, gdy jest to konieczne.

Oczywiście, z im większą mocą będziemy głosić prawdę, z tym większą „wrozumiałością i miłością” (HV 29) będziemy towarzyszyli ludziom, tak jak Pan, który „był wprawdzie nieprzejednany wobec grzechu, ale cierpliwy i miłosierny dla grzeszników” (HV 29). Ale nie ma miłosierdzia bez prawdy, gdyż Bóg jest Prawdą!

## V Droga świętości dla małżeństw

Odrzuciwszy wspomniane trzy błędy, możemy pogłębić rozumienie drogi świętości opisanej w *Humanae vitae*.

Chciałbym od razu podkreślić, że fundamentem każdej świętości musi być miłość do Boga. Ten, kto kocha, chce tego samego, co osoba kochana. Kochać Boga to chcieć tego, czego On chce. Na szczytach mistyki mówimy o zjednoczeniu woli albo o komunii woli. Ale aby dojść do tego, trzeba zacząć od szukania woli Bożej. Trzeba nam odszyfrować zamysł, który Stwórca wpisał w naszą naturę mężczyzny i kobiety, w naturę małżeństwa i stosunku małżeńskiego. To właśnie twierdzi Benedykt XVI, gdy mówi: „Natura jest wyrazem planu miłości i prawdy. Ona nas poprzedza i została nam darowana przez Boga jako środowisko życia. Mówi nam o Stwórcy (por. Rz 1, 20) i o Jego miłości względem ludzkości. (...) Środowisko naturalne to nie tylko materia, którą możemy dysponować według własnych zachcianek, ale wspaniałe dzieło Stwórcy, zawierające w sobie «gramatykę» wskazującą na celowość i kryteria dla mądrego, a nie instrumentalnego czy samowolnego korzystania z niej” (*Caritas in veritate*, 48).

Ten wysiłek mądrości, aby zrozumieć plan Boży, wolę Boga wpisana w porządek rzeczy, został zainicjowany przez Pawła VI i wspaniale wzmocniony przez św. Jana Pawła II. W ten sposób otwiera się dla małżonków droga duchowości polegająca na komunii z projektem Stwórcy. Paweł VI – a za nim Jan Paweł II – głosi, że małżonkowie winni „dostosować swoje postępowanie do planu Boga-Stwórcy” (HV 10)<sup>15</sup>. Wola poślubienia intencji stwórczych prowadzi do drogi rzeczywistego teologalnego zjednoczenia z Bogiem, a jednocześnie do słusznej samorealizacji. Prawdziwa miłość Boga polega najpierw na umiłowaniu tego, co

<sup>15</sup> Św. Jan Paweł II, wypowiedź podczas audiencji generalnej 1 sierpnia 1984 r.

Jego mądrość wpisała w moją naturę. To otwiera na właściwą i realistyczną miłość siebie samego. W rzeczywistości, jak mówi Benedykt XVI, „żyjemy we właściwy sposób, jeśli żyjemy zgodnie z prawdą naszego bytu, to znaczy zgodnie z wolą Bożą. Bo wola Boża nie jest dla człowieka prawem narzuconym z zewnątrz, które stanowi dla niego przymus, ale wewnętrzną miarą jego natury – miarą, która jest w niego wpisana i czyni go obrazem Boga, a tym samym wolnym stworzeniem. Jeżeli żyjemy wbrew miłości i wbrew prawdzie – czyli przeciw Bogu – niszczyliśmy siebie nawzajem i niszczyliśmy świat. Nie znajdujemy wówczas życia, ale działamy w interesie śmierci. To wszystko zawarte jest w nieśmiertelnych obrazach opowiadających o pierwotnym upadku i o wygnaniu człowieka z ziemskiego raju”<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Benedykt XVI,  
homilia w uroczystość  
Niepokalanego Poczęcia  
Najświętszej Maryi Panny,  
8 grudnia 2005 r.

<sup>17</sup> Franciszek, *Laudato si*,  
106.

Możemy tu znaleźć głębokie i mistyczne znaczenie tego, co Ojciec Święty Franciszek nazywa „nawróceniem ekologicznym”. Rzeczywiście, jesteśmy zaproszeni do odrzucenia koncepcji, w myśl której człowiek powinien posiadać naturę, a nawet swą własną naturę, w logice technicznego „posiadania, dominacji i przekształcania”<sup>17</sup>. Dlaczego mamy chcieć zmieniać swoją naturę, dlaczego pogwałcić ją przez manipulacje? Nie powinniśmy się okaleczać, dążąc do samorealizacji zgodnie z naszymi pragnieniami czy trendami różnymi od tego, kim Bóg nas stworzył. Stworzył nas bowiem na swój obraz i podobieństwo, stworzył nas jako mężczyznę i kobietę (por. Rdz 1, 27). Niszczymy samych siebie, jeśli chcemy zanegować albo odrzucić to, że urodziliśmy się jako mężczyzna albo kobieta, decydując się okaleczyć naszą naturę mężczyzny albo kobiety. Przeciwnie, powinniśmy wejść w logikę przyjęcia natury, naszej własnej natury, jako prezentu, darmowego daru Stwórcy, który ujawnia w ten sposób odrobinę swej nieskończonej mądrości. Nie mamy zatem dominować nad naturą, naszą własną naturą, albo ją arbitralnie przekształcać, lecz, jak mówi Ojciec Święty Franciszek, towarzyszyć jej, dostosowywać się „do możliwości, jakie dają same rzeczy”, przyjmować to, co oferuje „sama rzeczywistość naturalna, jakby wyciągając rękę w geście zaproszenia”<sup>18</sup>. Gdyż to Stwórca jest tym, który wyciąga do nas rękę i objawia się nam przez naszą naturę.

<sup>18</sup> Tamże.

Jak mówi św. Jan Paweł II: „Nie tyle wierność dla bezosobowego «prawa natury», ile dla osobowego Stwórcy, który jest Źródłem

i Panem tego prawa, stanowi o etycznym charakterze postawy wyrażającej się w *naturalnej* regulacji poczęć<sup>19</sup>. Poddając Mu nasz intelekt i nasze serce, prawdziwie wchodzimy z Nim w komuniję intencji.

To pozwala nam jeszcze powiedzieć więcej o rzeczywistości tej drogi świętości ukazanej przez *Humanae vitae*. Nie chodzi tylko o to, aby respektować wyłącznie materialnie porządek biologiczny, ale aby dostosować całe swoje życie do porządku Stworzenia. Porządek biologiczny, cykl płodności to „wyraz *porządku natury* oraz opatrnościowego planu Stwórcy, w którego wiernym wypełnianiu tkwi prawdziwe dobro osoby ludzkiej”<sup>20</sup>. Ale ten plan Stwórcy nie sprowadza się tylko do regularności biologicznej. Wierność porządkowi stworzenia zawiera w sobie o wiele więcej. Wierność planowi Bożemu zakłada praktykowanie odpowiedzialnego rodzicielstwa, które wyraża się przez inteligentne stosowanie rytmu płodności. Wierność ta zakłada współpracę małżonków, komunikację między nimi, dokonywanie wspólnych wolnych wyborów, opartych na sumieniu, wspieranych przez łaskę i wytrwałą modlitwę, wynikających z najgłębszej hojności. Przez te wybory małżonkowie decydują o tym, czy przekazać życie, czy też ze słusznych powodów<sup>21</sup> odłożyć na później narodziny kolejnych dzieci. Wierność planowi Bożemu obejmuje również prawdziwą miłość małżeńską, autentyczną cnotę wstrzemięźliwości i umiejętność panowania nad sobą, zwłaszcza wtedy, gdy trzeba ograniczyć zjednoczenia małżeńskie do okresów niepłodności. W skrócie: chodzi o całą sztukę życia, o duchowość, o właściwy dla małżeństwa sposób świętości!

Jak zauważył już Paweł VI: „Opanowanie to przynosi życiu rodzinnemu obfite owoce w postaci harmonii i pokoju oraz pomaga w przewyżczeniu innych jeszcze trudności, sprzyja trosce o współmałżonka i budzi dla niego szacunek, pomaga także małżonkom wyzbyć się egoizmu, sprzeciwiającego się prawdziwej miłości, oraz wzmacnia w nich poczucie odpowiedzialności” (HV 21).

## VI Sztuka życia

Skierowanie uwagi na ten aspekt pozwala na wyjaśnienie pewnej dwuznaczności. Mówi się niekiedy o „naturalnych metodach regulacji poczęć”. Wielu uważa, że te metody są „naturalne”, gdyż

<sup>19</sup> Św. Jan Paweł II, wypowiedź podczas audiencji generalnej 29 sierpnia 1984 r.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Zob. *Humanae vitae*, 16: „Jeśli więc istnieją słuszne powody dla wprowadzenia przerw między kolejnymi urodzeniami dzieci, wynikające bądź z warunków fizycznych czy psychicznych małżonków, bądź z okoliczności zewnętrznych, Kościół naucza, że wolno wówczas małżonkom uwzględnić naturalną cykliczność właściwą funkcjom rozrodczym i podejmować stosunki małżeńskie tylko w okresach niepłodności, regulując w ten sposób ilość poczęć, bez łamania zasad moralnych, które dopiero co wyłożyliśmy (zob. Pius XII, A.A.S. 43(195 1), s. 816)”.

nie odwołują się do sztucznego proceduru chemicznego albo mechanicznego. Nie jest to do końca prawda.

Jak podkreśla Jan Paweł II, „redukcja do samej biologicznej prawidłowości, oderwanej od «porządku natury», to znaczy od planu Stwórcy – jest wypaczeniem właściwej myśli wyrażonej w encyklice *Humanae vitae*”<sup>22</sup>. Co więcej, jak przekonuje święty Papież, którego można by nazwać Doktorem Świątoci Małżeńskiej, „określenie «etycznej» regulacji poczęć nazwą «naturalna» (w oparciu o naturalny cykl płodności) tłumaczy się tym, że odnośny sposób postępowania odpowiada tej prawdzie osoby, a zatem jej godności, jaka «z natury» przysługuje człowiekowi: istocie rozumnej i wolnej. Jako istota rozumna i wolna człowiek może i powinien wnikliwie odczytywać ową prawidłowość biologiczną, jaka należy do porządku natury. Może i powinien do niej się stosować celem praktykowania odpowiedzialnego rodzicielstwa, wpisanego wedle planu Stwórcy w naturalny porządek ludzkiej płodności”<sup>23</sup>.

Bardziej niż o „metodzie naturalnej” powinno się zatem mówić o korzystaniu z płodności zgodnie z naturą ludzką. To korzystanie zakłada, jak powiedział Benedykt XVI, „dojrzałość w miłości, która nie jest natychmiastowa, ale wymaga dialogu, wzajemnego wysłuchania i bardzo konkretnego opanowania pożądania seksualnego, które osiąga się poprzez wzrastanie w cnocie. Nie można zatem mówić o życiu zgodnie z porządkiem natury, zgodnie z zamysłem stwórczym, jeśli nie przeżywa się naturalnej metody regulacji poczęć w kontekście cnót właściwych małżeństwu.

„W myśleniu obiegowym wielokrotnie dzieje się tak, że «metoda», oderwana od właściwego sobie wymiaru etycznego, zostaje potraktowana w sposób czysto funkcjonalny, a nawet wręcz utylitarny. Odrywając «metodę naturalną» od wymiaru etycznego, przestaje się dostrzegać różnicę w stosunku do innych «metod» (sztucznych), a nawet wypowiada się takie zdania, jakby chodziło tutaj tylko o jedną z form antykoncepcji”<sup>24</sup>. Kardynał Alfonso López-Trujillo mówił, że w ten sposób naturalna metoda regulacji poczęć przekształca się w „ekologiczną antykoncepcję”<sup>25</sup>, gdyż jest używana zgodnie z mentalnością hedonistyczną, zamkniętą na przyjęcie życia.

Przeciwnie, gdy jest ona stosowana w duchu życia zgodnie z planem stwórczym, metoda naturalna otwiera małżonków na

<sup>22</sup> Św. Jan Paweł II, wypowiedź podczas audiencji generalnej 29 sierpnia 1984 r.

<sup>23</sup> Św. Jan Paweł II, wypowiedź podczas audiencji generalnej 5 września 1984 r.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Kard. A. López-Trujillo, w: „Famille Chrétienne”, 17 listopada 2001, s. 23.



cnoty właściwe dla życia małżeńskiego. Otwiera drzwi dla pełnej wolności wewnętrznej w darze z siebie samego. „Właściwy sposób rozumienia i praktykowania wstrzemięźliwości okresowej jako cnoty (czyli – wedle słów *Humanae vitae* (21) – «panowania nad sobą») decyduje też zasadniczo o «naturalności» metody, która wszak nosi również nazwę «metody naturalnej»: jest to «naturalność» na poziomie osoby. Nie można więc myśleć o jakiejś mechanicznej aplikacji prawideł biologicznych. Sama znajomość «cyklów płodności» – chociaż jest nieodzowna – nie stwarza jeszcze owej wewnętrznej wolności daru, która jest ściśle duchowej natury i zależy od dojrzałości człowieka wewnętrznego»<sup>26</sup>.

Innymi słowy, metody naturalne są fundamentem, ale mają one być włączone w kontekst cnót moralnych. Mogą być wstępem do cnót, początkiem pedagogiki zmierzającej do odkrycia pełnego życia małżeńskiego, ale mogą być też stosowane tylko materialnie, bez związku z odpowiedzialnością, hojnością i troską o drugą osobę, z którymi są jak najściślej związane.

## VII Wejść w adorację

Trzeba pójść jeszcze dalej i stwierdzić, że w istocie metody naturalne otwierają drogę, a jednocześnie wymagają prawdziwej duchowości małżeńskiej. Ta duchowość, to życie w więzi z Bogiem realizuje się w pełni pod szczególnym wpływem jednego z darów Ducha Świętego – daru pobożności, nazywanego też darem czci. Pobożność jest tym darem, który sprawia, że wszystko przyjmujemy od Boga jak od Ojca, z szacunkiem i wdzięcznością. Jan Paweł II podkreśla, że koniecznie potrzebujemy takiej duchowej identyfikacji godności ludzkiej, która „jest podstawowym owocem daru Ducha Świętego, który skłania człowieka do okazywania szacunku dziełom Boga. To z niej właśnie – a więc pośrednio z tego daru – czerpią swoje autentyczne znaczenie obłubieńcze te wszystkie «znaki miłości», które stanowią osnowę trwania w jedności małżeńskiej»<sup>27</sup>. Tak, trzeba pójść aż tak daleko. Zrozumienie planu Stwórcy, przyjęcie go w sercu, wiąże się z głęboko duchową postawą wdzięczności i adoracji, która jest efektem działania daru Ducha Świętego. Jak mówi Jan Paweł II, „dar czci przyczynia się do tego, że akt małżeński nie zostaje pomniejszony i spłycony w całokształcie małżeńskiego obcowania – że nie

<sup>26</sup> Św. Jan Paweł II, wypowiedź podczas audiencji generalnej 7 listopada 1984 r.

<sup>27</sup> Św. Jan Paweł II, wypowiedź podczas audiencji generalnej 21 listopada 1984 r.

<sup>28</sup> Tamże.

doznaje «spowszednienia», że wyraża się w nim stosowna pełnia treści osobowych i etycznych. A także treści religijnych: wzgląd na majestat Stwórcy, który jest jedynym i ostatecznym źródłem życia, wzgląd na oblubieńczą miłość Odkupiciela»<sup>28</sup>. Tak naprawdę to o to właśnie chodzi w encyklice *Humanae vitae*.

Przyjmując z wdzięcznością porządek naturalny, podejmując wysiłek zrozumienia go i ukochania, małżonkowie nie tylko przyczyniają się do rozkwitu swojej miłości poprzez wzrost cnót, które pomagają im troszczyć się o siebie wzajemnie, ale także otwierają się na kontemplacyjną adorację Stwórcy. *Humanae vitae* dobrze wyznacza drogę świętości małżeńskiej, wprowadzając pedagogikę adoracji oraz synowskiego i pełnego czci przyjęcia planu Bożego. W ten sposób sam Bóg jest kochany jako Ojciec, Jego dary są przyjmowane z wdzięcznością i szacunkiem, a małżonkowie doświadczają Jego dobrotliwego majestatu.

Można teraz zrozumieć, dlaczego Jan Paweł II mógł twierdzić, że „odrzućcie nauki zawartej w *Humanae vitae* prowadzi do zakwestionowania samej idei świętości Boga, (...) dlatego że sama świętość Boga, w której z natury swej uczestniczy każda osoba ludzka, domaga się tych norm moralnych. Dlatego też z przestrzegania tych norm nie mogą zwolnić żadne okoliczności»<sup>29</sup>.

Głoszenie, że nie w każdym przypadku należy bezwzględnie przestrzegać norm zawartych w *Humanae vitae*, prowadziło do zanegowania powołania każdego chrześcijanina do świętości, do komunii z Bogiem Trzykroć Świętym.

<sup>29</sup> Św. Jan Paweł II, przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Teologów Moralistów, 12 listopada 1988 r.

### VIII Królewska droga Krzyża

Święty Jan Paweł II dodaje, że odrzucanie *Humanae vitae* „prowadziło do uczynienia bezowocnym Krzyża Chrystusowego. Bowiem Syn Boży – Odwieczne Słowo, poprzez Wcielenie wszedł w naszą codzienność, tworzoną przez nasze konkretne akty, umarł za nasze grzechy, odnowił w nas pierwotną świętość, która winna wyrażać się w naszej codziennej aktywności»<sup>30</sup>. Tak, to przez Krzyż jesteśmy obmyci z naszych grzechów. Krzyż jest też pewną drogą, przez którą podąża się do świętości Boga. „Nic zatem dziwnego, że sakrament małżeństwa wprowadza małżonków na drogę, na której spotkają Krzyż»<sup>31</sup>. Wasza miłość małżeńska powinna wzorować się na miłości Jezusa, a miłość Jezusa to mi-

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Św. Jan Paweł II, przemówienie do członków ruchu Foyers des Equipes Notre-Dame, 23 września 1982 r.

łość, która podąża aż do końca, aż do śmierci na Krzyżu. Zaiste, iść aż do końca miłości to umrzeć za tych, których się kocha. Dlatego też niemożliwe jest wejście w Miłość bez wejścia w cierpienie, bez umierania jak Chrystus. Bóg przeznaczył nas, abyśmy byli obrazem Jego Syna, Jezusa Chrystusa, pierwotnego pośród wielu braci (Rz 8, 29).

Tak, drodzy przyjaciele, drodzy małżonkowie, nie głoszę wam łatwizny. Głoszę wam Jezusa, i to Jezusa ukrzyżowanego! Drodzy małżonkowie, zapraszam was do wstąpienia na tę królewską drogę świętości małżeńskiej. Nadejdą dni, gdy wytrwanie na tej drodze będzie wymagało od was heroizmu. Przyjdą dni, gdy znajdziecie się na Drodze Krzyżowej. Myślę tu o „krzyżu tych, których wierność wywołuje kpiny, ironię, a nawet prześladowania”<sup>32</sup>, krzyżu trosk materialnych, który związany jest z hojnością w przyjmowaniu życia, krzyżu trudności w życiu małżeńskim, krzyżu wstrzeźliwości i oczekiwania na właściwe okresy.

<sup>32</sup> Tamże.

Drodzy przyjaciele, jeśli głosiłbym wam coś innego, kłamałbym, zdradzałbym was! Nie byłbym już na służbie u Boga, aby Was zachęcać do dobrego (Rz 13, 4), ani posłańcem Jego Słowa.

Do szczęścia, do doskonałej radości w waszych małżeństwach idzie się tą drogą. Wiem, że podążanie nią nie obędzie się bez ofiary, ale „wciąż odradzające się pokusy stworzenia chrześcijaństwa bez ofiary, chrześcijaństwa wygodnego, chrześcijaństwa przypominającego perfumy, są skazane na klęskę”<sup>33</sup>. Katechizm Kościoła Katolickiego wyraża to z mocą: „Idąc za Chrystusem, wyrzekając się siebie, biorąc na siebie swój krzyż, małżonkowie będą mogli «pojąć» pierwotny sens małżeństwa i przeżywać je z pomocą Chrystusa. Łaska małżeństwa chrześcijańskiego jest owocem Krzyża Chrystusa, będącego źródłem całego życia chrześcijańskiego”<sup>34</sup>. Nie możemy oszczędzać na Krzyżu. Kalwaria jest tym miejscem, z którego możemy wszystko widzieć oczami Chrystusa i tam zrozumieć, czym jest prawdziwa miłość. Jak przypominał Jan Paweł II: „Małżonkowie są zatem stałym przypomnieniem dla Kościoła tego, co dokonało się na Krzyżu”<sup>35</sup>. To dlatego rodziny chrześcijańskie promieniują radością i szczęściem. To, co dokonało się na Krzyżu, jest bowiem zarazem pełnią cierpienia i zwycięstwem nad śmiercią, doskonałą ofiarą i największą radością, konsekwencją grzechu i wypełnieniem świętości.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> KKK, 1615.

<sup>35</sup> Św. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, 13.

Rodzina jest miejscem ogromnego szczęścia, gdyż jest miejscem miłości, miejscem, w którego centrum wznosi się Krzyż, źródło wszelkiej miłości.

Mówiąc o sakramencie małżeństwa, św. Paweł głosi z emfazą: „to wielka tajemnica, a ja mówię w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła” (Ef 5, 31). Drodzy małżonkowie chrześcijańscy, Kościół powierza wam wielki skarb: oczekuje od was bycia świadkami tej miłości, którą Jezus umiłował wszystkich ludzi. Tak, kochajcie się wzajemnie, „jak Chrystus umiłował swój Kościół i wydał za niego samego siebie” (Ef 5, 25)! To wasza misja, wasze powołanie: ukochać jak Chrystus, aż do Krzyża! Wasza misja jest piękna! Dzięki wam za to, że jesteście wśród nas! Dzięki, drogie rodziny chrześcijańskie, za świadectwo, które dajecie przez waszą radość i wasze szczęście! Uśmiech na twarzach waszych dzieci jest najlepszym sposobem świadczenia o waszym szczęściu. Jesteście najpiękniejszym zwieńczeniem korony Kościoła! Jesteście przyszłością Kościoła i waszego kraju! Kościół was kocha!

Dziękuję Wam za waszą uwagę i cierpliwość, z którą mnie wysłuchaliście. Wraz z wami dziękuję Bogu Ojcu Wszechmogącemu za to, że dał nam Ojca Świętego Pawła VI w kluczowym momencie naszej historii, za to, że go oświecał i podtrzymywał. Bóg jest zawsze wierny, nawet wtedy, gdy znaczna część hierarchii Jego Kościoła jest mu niewierna i przoduje w sianiu zamieszania i nieładu, aby uzyskać poklask wśród ludzi. Jak powiedział Benedykt XVI 10 lat temu, z okazji 40. rocznicy wydania encykliki *Humanae vitae*: „To, co było prawdą wczoraj, pozostaje nią także dzisiaj. Prawda wyrażona w tej encyklice nie zmienia się”. Niech Bóg ma w swej opiece Kościół, niech Kościół ma w swej opiece rodziny i cały świat! ■

*Tłum. Tomasz Glanz*

# Antykoncepcja, czyli małżeństwo, jak gdyby Boga nie było

*Tomasz Rowiński*

**W** roku, gdy mija pięćdziesiąt lat od ogłoszenia encykliki Pawła VI *Humanae vitae*, możemy powiedzieć, że jej aktualność zupełnie nie przemija, przynajmniej w jej najważniejszych rozpoznaniach. Trzeba natomiast powiedzieć, że w świecie nabrzmiały diagnozowane przez nią problemy, np. takie, że całe rzesze katolików nie chcą na siebie przyjmować naturalnych powinności wynikających z zaangażowania w małżeństwo. W konsekwencji przeciwnicy HV niezależnie od osobistych intencji popadają w specyficzny rodzaj pogańskiej koncepcji tego związku, który ma trwać tak, jakby Boga nie było.

Nie chodzi mi tu w żadnej mierze o stygmatyzowanie kogokolwiek, ale o to, że HV nie było w Kościele wypadkiem przy pracy czy „koncepcją mniejszości”, jak próbuje się mówić. Owszem, na Pawła VI wywierano w kręgach kościelnych i pozakościelnych silną presję, by antykoncepcję w Kościele dopuścić. Jednak nawet argument „demokratyczny” słabnie wobec pytania o „stanowisko Kościoła wszystkich czasów”. Jakie ono jest? Chrześcijanie mają powstrzymać się od pożądlivosti. Rzecz jasna tradycja chrześcijańska nie ogranicza pożądlivosti do seksualności, ale też jej z tego kręgu nie wyłącza, a taką tendencję widać w sprzeciwie wobec HV.

Lektura encykliki, a zwłaszcza rozdziału o zasadach doktrynalnych, dość bezpośrednio wskazuje, że pożądlivość, namiętność nie mogą być fundamentem małżeństwa. Paweł VI pisze, że w małżeństwie chodzi:

o tę szczególną formę przyjaźni, poprzez którą małżonkowie wielkodusznie dzielą między sobą wszystko, bez niesprawiedliwych wyjątków i egoistycznych rachub. Kto

prawdziwie kocha swego współmałżonka, nie kocha go tylko ze względu na to, co od niego otrzymuje, ale dla niego samego, szczęśliwy, że może go wzbogacić darem z samego siebie (HV, 9).

Dalej zaś czytamy, że ma to być:

miłość płodna, która nie wyczerpuje się we wspólnocie małżonków, ale zmierza również ku swemu przedłużeniu i wzbudzeniu nowego życia (tamże).

Antykoncepcja występuje przeciwko płodności – to sprawa jasna – naznacza współżycie małżonków obawą przed poczęciem, rozrywa poczucie związku pomiędzy zbliżaniem się do siebie a możliwością pojawienia się dziecka, a równocześnie uzależnia ich oboje od łatwej możliwości nieskrępowanego zaspokajania pożądania.

Zwolennicy antykoncepcji mogą powiedzieć, że właśnie przez użycie sztucznych środków wyraża się ich rozumne podejście do małżeństwa, które zaleca Papież. Co można na to odpowiedzieć?

Jest w tym myśleniu błąd, katolicki sens używania rozumu polega na opanowywaniu poprzez rozum popędów ciała, na dążeniu do zachowania tego, co godne w naturze ludzkiej i małżeńskiej, a nie na sprytnym wykorzystywaniu techniki oraz naszej skłonności do grzechu do utrzymywania dobrego samopoczucia. Zatem zgodne z naturą małżeństwa będzie powstrzymanie się od współżycia w sytuacji pewności, że nie jest się gotowym na przyjęcie potomstwa. Owszem, Paweł VI zostawił katolickim małżonkom NPR, ale wskazał, że naturalne metody rozpoznawania płodności i planowania rodziny nie powinny być traktowane jako chrześcijańska antykoncepcja, ale stosowane w określonych sytuacjach.

Jeśli więc istnieją słuszne powody dla wprowadzenia przerw między kolejnymi urodzeniami dzieci, wynikające bądź z warunków fizycznych czy psychicznych małżonków, bądź z okoliczności zewnętrznych, Kościół naucza, że wolno wówczas małżonkom uwzględnić naturalną

cykliczność właściwą funkcjom rozrodczym i podejmować stosunki małżeńskie tylko w okresach niepłodności, regulując w ten sposób ilość poczęć, bez łamania zasad moralnych, które dopiero co wyłożyliśmy – pisze Paweł VI (HV, 16).

Dziś jednak, gdy ich skuteczność bardzo się rozwinęła, trzeba zadać pytanie, czy NPR w życiu bardzo wielu małżeństw katolickich nie przypominają mojżeszowego „listu rozwodowego” danego ze względu na „zatwardziałość serc” i czy metody te nie wychowują przypadkiem także do życia bez perspektywy poczęcia. Małżeństwo staje się wtedy egoistycznym celem samym dla siebie dokładnie według logiki mentalności antykoncepcyjnej.

Zatem Kościół w HV zdaje się mówić, że sytuacja, w której nie jesteśmy gotowi przyjąć kolejnego dziecka – może po prostu z powodu własnej słabości – powinna nas tym bardziej skłaniać do ćwiczenia się w cnocie i zaprzestania lub znacznego ograniczenia bliskości seksualnej. Choćby dlatego, by do jednej słabości nie dokładać jeszcze drugiej – utrwalanej przez antykoncepcję – bliższej już wadzie rozwiązłości. Nie rodzić dzieci, współżyć, kiedy się chce, a do tego zastępować owoce miłości (czyli dzieci właśnie) mdłą mistyką mówiącą na przykład, że łożo małżeńskie podobne jest do ołtarza.

Podobnie można odpowiedzieć ludziom, którzy gromadkę dzieci już mają. Owszem, skonsumowanie małżeństwa jest konieczne do zawiązania się węzła, ale nie jest gwarantem ani warunkiem jego trwałości. Wobec rzeczywistych ograniczeń życiowych w przyjmowaniu kolejnych dzieci po prostu trzeba wybrać wstrzemięźliwość, ponieważ małżeństwo w każdej sytuacji życiowej jest kagańcem na naszą poządliwość (w sensie wąskim i szerokim), narzędziem przywracania naszemu życiu jego naturalnego i rozumnego biegu.

Tymczasem antykoncepcjonizm katolików idzie wprost za światem, w praktyce mówiąc, że seks, namiętność, poządliwość (właśnie sam „seks” jako wyjęty z natury ludzkiej element, którego się używa jako stymulatora wydzielania dopaminy) są jedynym poważnym spoiwem relacji małżeńskich, które mogą być brane pod uwagę. Zatem trzeba robić wszystko, by był możliwie najłatwiej dostępny. Wydaje się to jednak koncepcja dla ludzi przestra-

szonych nowoczesną samotnością, a nie wierzących w powołanie Boże do świętości i dążących do pełnej realizacji natury ludzkiej. Konsekwencje traktowania małżeństwa jako związku romantycznego i nade wszystko erotycznego widzimy na każdym kroku: rozwody, niewierność, bezdzietność. Dlaczego tak jest? Ponieważ następnym krokiem antykoncepcjonizmu jest zanegowanie sensowności małżeństwa jako relacji opartej na rozumnej miłości przyjacielskiej, ale sprowadzenie go do krótkotrwałych sojuszy damsko-męskich przeciwko rozpacy, od której wybawić ma satysfakcja. Trudno nazwać to inaczej niż nihilizmem.

Jeśli NPR możemy potraktować dziś w pewnej analogii do „listu rozwodowego” danego przez Mojżesza, ewentualny ruch Kościoła w kierunku antykoncepcji tym bardziej tak moglibyśmy określić. Byłoby to jednak bardzo poważne sprzeniewierzenie się misji ochrony naturalnego, rozumnego i nadprzyrodzonego charakteru rodziny oraz uznanie, że rozwiązłość – być może „po rozeznaniu” – jest czymś całkiem w porządku. Tak myśli dziś wielu biskupów katolickich o sytuacjach zatwardziałego cudzołóstwa, gdy chcą dopuszczać do Komunii osoby, które skutecznie zawiązały węzeł małżeński, ale teraz żyją w innych związkach. ■



# Sześć mitów naturalnego planowania rodziny

Kinga Wenklar

**W** kontekście debaty nad powołaniem małżonków katolickich encyklika *Humanae vitae* wskazała NPR (naturalne planowanie rodziny) jako jedyną dopuszczalną metodę kontrolowania płodności w małżeństwie. Paweł VI, kierując się zrozumieniem dla małżeństw będących w wyjątkowo trudnej sytuacji zdrowotnej czy materialnej, udziela małżonkom w tym dokumencie swojej „dyspensy” od sakramentalnego zobowiązania, że przyjmą i wychowają dzieci powierzone im przez Boga. Dokument jednocześnie wyraża i potwierdza stanowczy sprzeciw Kościoła wobec wszelkiej formy antykoncepcji, zezwalając na stosowanie NPR wyłącznie w celu wprowadzenia dłuższych odstępów między rodzącymi się dziećmi:

Jeśli więc istnieją słuszne powody dla wprowadzenia przerw między kolejnymi urodzeniami dzieci, wynikające bądź z warunków fizycznych czy psychicznych małżonków, bądź z okoliczności zewnętrznych, Kościół naucza, że wolno wówczas małżonkom uwzględnić naturalną cykliczność właściwą funkcjom rozrodczym (...) (HV, 16).

Tymczasem wprowadzenie w ramach przygotowania do małżeństwa obowiązkowego kursu NPR dla narzeczonych w następstwie rodzi w młodych małżonkach przekonanie, że powołaniem katolickiego małżeństwa nie jest hojne i wielkoduszne przyjmowanie potomstwa, lecz kontrolowanie swojej płodności poprzez okresową wstrzemięźliwość. Ustawia się tym sposobem młodych ludzi wobec nieprawdziwej skądinąd alternatywy: albo antykoncepcja, albo NPR, zapominając o tym, by formować i wspierać ich przede

wszystkim w gotowości do współpracy z Bogiem przez odważne przyjmowanie dzieci, których pragnie dla nich Bóg.

Usilna promocja NPR, prowadzona obecnie w niemal każdej parafialnej poradni rodzinnej i na wszystkich kursach przedmażeńskich, zasada się na twierdzeniach jedynie pozornie zgodnych albo wręcz sprzecznych z tym, na co wskazuje katolicka teologia małżeństwa. Narracja, która miała być duszpasterskim wyciągnięciem dłoni do tych, którzy znajdują się w szczególnie trudnej moralnie sytuacji, zdominowała zdrową naukę i odarła przygotowanie do małżeństwa z jej nadprzyrodzonego kontekstu. Oto zasadnicze i od lat niezmiennie „błędne tezy” NPR:

### **1. NPR jest drogą życia katolickich małżonków**

NPR nie jest drogą życia dla katolickich małżonków. Droga ta określona zostaje w przysiędze małżeńskiej, która mówi o przyjmowaniu dzieci powierzonych przez Boga, a nie zaplanowanych przez małżonków. Współpraca z Bogiem, o jakiej z upodobaniem mówią instruktorzy NPR, jest w rzeczywistości współpracą z naturą, a nie z Bogiem. Tam, gdzie nie pozwala się Bogu działać, stosując metodę unikania poczęć skuteczniejszą od prezerwatywy i porównywalną z farmakologiczną antykoncepcją, tam nie może być mowy o współpracy. Nie przypomina się już narzeczonym, że liczne dzieci są błogosławieństwem, a trud ich wychowania – drogą do zbawienia dla małżonków (por. *Gaudium et spes*). Być może nikt również nie ma odwagi im dzisiaj wspomnieć, że ich powinnością jako małżonków jest rozeznawać na modlitwie, czego oczekuje od nich Bóg, a nie szukać metody, która pozwoli im ograniczyć liczbę dzieci do ilości, która nie pokrzyżuje (nomen omen) ich wyobrażeń o rodzinie.

### **2. NPR to metoda polecana przez Kościół**

Niestety, tak to od lat wygląda, ale nie jest zgodne z prawdą. Kościół zaledwie ją dopuszcza, wyłącznie okresowo. Zgodę tę otrzymują jedynie ci, którzy znajdują się w sytuacji szczególnie trudnej, stawiającej w konflikcie prawo do życia już istniejącej rodziny z powołaniem małżonków do płodności. Paweł VI wymienia tu chorobę i czynniki zewnętrzne, np. ubóstwo.

### **3. Naturalne planowanie rodziny sprawia, że można czuć się bezpiecznie**

Dobrze jest budować poczucie bezpieczeństwa na czymś godniejszym niż notatki dotyczące temperatury, śluzu i szyjki macicy. Na przykład na sile sakramentu i obecności Boga w małżeńskim życiu. O wiele groźniejsze i zupełnie obce nauce katolickiej jest w tym twierdzeniu przyjmowanie za oczywiste tak powszechnej dziś wizji (nieplanowanego) dziecka jako zagrożenia. Bo to przecież przed czyhającym za rogiem dni płodnych dzieckiem ochrania nas NPR.

### **4. NPR jest drogą rozwoju duchowego małżonków**

Jeśli jesteśmy uwikłani w antykoncepcję, sięgnięcie po NPR jest rzeczywiście duchowym krokiem milowym. Jeśli jednak młodzi, praktykujący katolicy wchodzą w NPR już w narzeczeństwie, a potem modlą się o małżeńską wytrwałość w unikaniu dni płodnych, to o rozwoju duchowym nie sposób mówić. NPR może być pozytywnym narzędziem w sytuacji, gdy nie stać nas na oddanie planów życiowych Bogu, na zaryzykowanie innego niż nasz scenariusza na życie. Ale rozwój zakłada, że celem jest osiągnięcie takiej dojrzałości, by umieć odrzucić półśrodki. Czy narzeczeni usłyszą na kursach przedmałżeńskich, że skoro już sięgną po NPR, powinni zarazem modlić się o to, by ostatecznie uwolnić się od niego? By uwolnić się od lęku przed kolejnym dzieckiem?

### **5. NPR uczy cykliczności i skłania do refleksji nad pięknem ludzkiego ciała**

Życie oparte na rytmie poczęć, narodzin i karmień uczy cykliczności równie konsekwentnie. I równie przejmująco objawia piękno ludzkiego ciała. Ale dopóki przed narzeczonymi stawać będą ludzie zachwalający metodę, dzięki której przez 20 lat małżeństwa mają tylko dwoje, troje dzieci, a nie małżonkowie wielodzietni mówiący o radości i działaniu Bożym w ich niełatwym życiu, dopóty jako wspólnota tkwić będziemy w nerwowym staccato współżycia „dni płodne-niepłodne” i nie odważymy się na łagodny puls życia „poczęcie-narodziny-opieka nad małym dzieckiem”.

## **6. NPR uczy powściągliwości i widzenia ludzkiej seksualności w perspektywie duchowej**

Wszystko to prawda, o ile porównujemy NPR z antykoncepcją. To jest ten najpiękniejszy koń, którego ujeżdża NPR-owa propaganda: w porównaniu ze szkodliwą, niszczącą zdrowie kobiety antykoncepcją, która sprzyja jej uprzedmiotowieniu, naturalne metody regulacji poczęć (sic!) są propozycją zdrową, tanią i ekologiczną, opartą na wzajemnym dialogu i uczącą empatii i ofiarności wobec małżonka. Jeśli jednak porównamy NPR z postawą opartą na przekonaniu, że małżeństwo to służba Bogu, który pragnie obdarzać życiem, okaże się, że tego samego, co NPR, jeszcze lepiej i jeszcze skuteczniej uczy nas życie bez NPR. Ale tego już narzeczeni nie usłyszą na przedmałżeńskim kursie ani w poradni rodzinnej.

Arcybiskup Kazimierz Majdański, założyciel pierwszego w świecie Instytutu Studiów nad Rodziną, mawiał, że w takim „enpeero-wym” duszpasterstwie nigdy nie przyszedłby na świat. Urodził się jako trzynaste dziecko w rodzinie.

W powszechnych wypowiedziach wytrawnych instruktorów NPR – na kursach przedmałżeńskich czy w programie katechetycznym dla licealistów – nie znajdziemy słowa „antykoncepcja” użytego w odniesieniu do proponowanej metody. Padnie za to wiele zdań na temat rozwoju duchowego i dojrzałości małżonków, o wzrastaniu w cnotach, o życiu w zgodzie z naturą i własnym ciałem, o szacunku i dbałości o życie poczętego dziecka. Na koniec, niejako na marginesie, dowiemy się o wysokiej skuteczności NPR – o tym, czego dotyczy ta skuteczność, niestety już nikt się nie zająknie. A szkoda, prawda? ■

# Czy metody naturalnego planowania rodziny zawsze rodzą dobro?

*Paweł Milcarek*

**D**yskusje na temat naturalnego planowania rodziny (NPR) zawsze są pełne emocji, ale też budzą zainteresowanie, ponieważ ścierają się w nich rzeczywiste zagadnienia życia moralnego. Przekonani zwolennicy NPR mówią, że jest ono czymś zasadniczo różnym od antykoncepcji, potępionej przez Kościół. Mają rację, gdyż każde użycie antykoncepcji rodzi jakieś zło. Czy to jednak znaczy, że każde używanie NPR rodzi dobro?

Nie. Chociaż antykoncepcja jest faktycznie „czymś wewnątrznie złym”, nie znaczy to automatycznie, że NPR jest czymś z zasady i zawsze dobrym. Jest neutralną techniką, która dobra lub zła staje się dopiero w zależności od tego, w czym zostanie użyta.

Rozróżnijmy zresztą warstwy. Jest NPR jako warstwa wiedzy: znajomość zasad ludzkiej płodności, wiedza o cyklicznościach w życiu kobiety. Ta wiedza jest ważna dla każdego, ale w sposób zupełnie szczególnie ważna dla dziewczyny odkrywającej cielesny czynnik swej kobiecej tożsamości.

Trochę czymś innym jest NPR jako technika oparta na tej wiedzy. Jest to pewien regulamin postępowania (np. rygor obserwacji śluzu) i wymuszona przezeń dyscyplina zachowań (np. tworzący się nawyk unikania współżycia w dni płodne) – i powiedzmy sobie jasno, że to już nie jest natura, lecz próba wprzęgnięcia natury w swoje plany. Wewnętrzna celowość natury nie jest tu negowana (jak w antykoncepcji), ale zostaje podporządkowana zmiennym celom zdefiniowanym przez człowieka („chcę dzieci” lub „nie chcę dzieci”). Dlatego w NPR mówimy raczej o „planowaniu rodziny”, a nie o świadomym rodzicielstwie (można bowiem z całą świadomością być otwartym na potomstwo bez jego planowania).

Na kanwie NPR jako techniki planowania może powstać – i powstaje – NPR-owski styl życia. I to trzecie piętro NPR zawsze

budziło we mnie najwięcej wątpliwości: zapisany gdzieś w jego wnętrzu dogmat, że człowiek staje się wolny dopiero wtedy, gdy „zaplanuje” sobie potomstwo, wydaje mi się doskonale zaadaptowanym do mentalności tego świata stanem, w którym Bóg, jak w deizmie, znika gdzieś za obłokiem „praw cyklu”, natomiast na ziemi rządzi „plany” ludzkie. Plany jakże często zdeterminowane strachem przed życiem, obawą o karierę, zazdrością o rozkosz, obcinające zbyt bezinteresowne wydatki... odsuwające to, co trudniejsze, raczej na odległy czas „po”.

Nie ma dobrej antykoncepcji – ale jej alternatywą, alternatywą normalnego życia chrześcijańskich małżonków, jest wewnętrzna zgoda na to, że każde ze zbliżeń może być początkiem nowego życia. Jest to fundamentalna reguła tego „zakonu”, jakim jest chrześcijańskie małżeństwo. Dopiero na tym tle bywa potrzebna technika NPR: najpierw, gdy ułatwia poczęcie tym, którzy mają z nim kłopot; a następnie, na samym końcu – gdy pomaga odsunąć poczęcie w wyjątkowych sytuacjach choroby lub skrajnego ubóstwa.

Myślę, że to są właśnie takie słowa, po których Apostołowie szeptali do Pana Jezusa swoje znane obawy, że w takim razie nie warto się żenić (Mt 19, 10). W imieniu małżonków powiedziałbym (choć nie do następców Apostołów): owszem, warto – ale z myślą, że nie jest to wybór łatwiejszego życia. Gdy wybierałem swoje powołanie, pewien ksiądz powiedział mi, że jeśli chce się żyć jego pełnią, bywa ono czasami trudniejsze niż celibat. Może i tak. ■

# Małżeństwo – lekarstwo na pożądliwość\*

Tomasz Rowiński

**E**ncyklikę *Humanae vitae* zwykle sprowadza się do zakazu antykoncepcji. Przeciwnicy dokumentu starają się podkreślić, że jest on głównie opinią Pawła VI, która była sprzeczna z opiniami wielu ekspertów, a także być może nawet większości katolików. Zapominają oni przy tym, że rolą Magisterium Kościoła jest także korygować pewne błędne mniemania, nawet jeśli są one głosem większości. HV z pewnością należy do takich korygujących dokumentów. Kontynuuje ona także trwającą przez całe dzieje Kościoła tradycję mówiącą, że małżeństwo nie jest miejscem realizacji pożądliwości, ale lekarstwem na nią.

Dziś w powszechnej świadomości katolików istnienie tej tradycji jest bardzo słabe, ponieważ uważa się ją za negatywne ujęcie małżeństwa, tak jakby było ona jakiegoś rodzaju złem koniecznym. Tymczasem jest zupełnie inaczej.

Błogosławiony Paweł VI pisze:

Etycznie poprawna regulacja poczęć tego najpierw od małżonków wymaga, aby w pełni uznawali i doceniali prawdziwe wartości życia rodziny oraz by nauczyli się doskonale panować nad sobą i nad swymi popędami. Nie ulega żadnej wątpliwości, że rozumne i wolne kierowanie popędami wymaga ascezy, ażeby znaki miłości, właściwe dla życia małżeńskiego, zgodne były z etycznym porządkiem, co konieczne jest zwłaszcza dla zachowania okresowej wstrzemięźliwości. Jednakże to opanowanie, w którym przejawia się czystość małżeńska, nie tylko nie przynosi szkody miłości małżeńskiej, lecz wyposaża ją w nowe ludzkie wartości. Wymaga ono wprawdzie stałego wysiłku, ale dzięki jego dobroczynnemu wpływowi

\* Tekst ukazał się pierwotnie w internetowym piśmie „Teologia Polityczna Co Tydzień”, nr 123(2018).

małżonkowie rozwijają w sposób pełny swoją osobowość, wzbogacając się o wartości duchowe.

I jeszcze dalej Papież pisze:

Opanowanie to przynosi życiu rodzinnemu obfite owoce w postaci harmonii i pokoju oraz pomaga w przezwyciężaniu innych jeszcze trudności, sprzyja trosce o współmałżonka i budzi dla niego szacunek, pomaga także małżonkom wyzbyć się egoizmu sprzeciwiającego się prawdziwej miłości oraz wzmacnia w nich poczucie odpowiedzialności. A wreszcie dzięki opanowaniu siebie rodzice uzyskują głębszy i skuteczniejszy wpływ wychowawczy na potomstwo; wtedy dzieci i młodzież dorastając, właściwie oceniają prawdziwe, ludzkie wartości i spokojnie oraz prawidłowo rozwijają swoje duchowe i fizyczne siły (HV, 21).

Widzimy zatem, że Paweł VI wskazuje na zdolność do panowania nad pożądliwością jako na element właściwego rozwoju życia rodzinnego i małżeńskiego. Bliskość erotyczna zyskuje właściwe miejsce nie wtedy, gdy jest tylko lub głównie konsekwencją pociągu płciowego, ale wpisuje się w głębsze życie i jemu jest podporządkowana. To głębsze życie to będzie choćby wierność obowiązkom stanu, ale też zachowanie czystego podejścia do współżycia małżeńskiego.

To być może zasadnicze fragmenty pozwalające zrozumieć przesłanie HV. „Leczenie pożądliwości” nie może oznaczać – jak pisał znakomity orędownik tej encykliki kard. Carlo Caffarra – „tolerancji dla czegoś, co samo w sobie jest grzeszne”<sup>1</sup>. Oznacza to, że chrześcijańskie małżeństwa nie mogą „leczyć” żądy przez jej pozbawione odpowiedzialności zaspokajanie. Taka jest obecnie „światowa” wizja małżeństwa. Jej „wypełnieniu” służy antykoncepcja, której stosowanie traktuje się często jako synonim odpowiedzialności. Tymczasem jest ona zabezpieczeniem przed konsekwencjami braku przyjęcia nieodpowiedzialności. W „światowej” wizji małżeństwa chodzi przede wszystkim o seksualność traktowaną instrumentalnie jako narzędzie stabilizowania emocji

<sup>1</sup> Cyt. za: Augusto Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie*, Kraków 2002, s. 242.



razem żyjących ludzi. Pożycie staje się czynnością higieniczną, ale też uzależnia od doświadczeń seksualnych.

Ten rodzaj myślenia i praktykowania dominuje także dziś wśród współczesnych katolików, co pokazują dane na temat stosunku katolików do etyki Kościoła. Dowartościowanie jednoczącego charakteru bliskości cielesnej małżonków w Kościele skrzyżowane z rewolucją seksualną w świecie doprowadziło do przewartościowania samej seksualności w stronę oderwania jej od innych celów małżeństwa, czyli przede wszystkim płodności. Bliskość intymna nie powinna być dla małżonków regulatorem emocji, a co za tym idzie, stabilizatorem całego życia. Będzie to raczej droga do rozwiązłości i porzucenia osobistej suwerenności wynikającej z praktykowania cnót. Rozwiązywanie problemów i napięć, z jakimi wiąże się życie świeckie, małżeńskie i rodzinne, za pomocą zbliżeń płciowych będzie raczej kamuflowaniem rozpadu innych aspektów więzi. Fizyczny element miłości małżeńskiej, we właściwym sensie, musi być przeżywany w cnocie i do cnoty prowadzić, czyli stanowić właśnie zjednoczenie gotowe na przyjęcie potomstwa, a nie zaspokojenie popędu, moment odrzucenia norm.

Tymczasem bardzo często akcentowanie znaczenia bliskości intymnej małżonków („budowanie relacji”, „komunii”) jako pierwszego celu ich wspólnoty prowadzi do poczucia, że to płodność przeszkadza w umacnianiu małżeństwa, ponieważ nakłada ograniczenia poprzez konsekwencje w postaci możliwego poczęcia. A wtedy jakaś forma antykoncepcji – czy to poprzez fizyczną ingerencję, czy nadużywanie naturalnych metod planowania – zaczyna się jawić jako wyraz rozumnej współpracy człowieka z Bogiem.

Takie przekonanie jest jednak znakiem, że odeszliśmy już zupełnie od katolickiej i Bożej wizji małżeństwa, w której za odpowiedzialność nie uznaje się ograniczania skutków pożądania, ale leczenie pożądania przez oparcie codzienności przede wszystkim na więzi sakramentalnej, trwałej otwartości na przyjęcie prawdziwych owoców małżeństwa, czyli dzieci, ale też otwartości na sytuację dłuższej wstrzemięźliwości w razie potrzeby.

Różne dyskursy teologiczne, filozoficzne i psychologiczne mistycyzujące pożycie intymne w rzeczywistości łatwo je odcieleśniają i pozbawiają właściwej mu duchowości, czyli ukierunkowania na potomstwo. Co więcej, mistycyzowanie pożycia jeszcze

ułatwia wyrabianie nawyku niechęci do poczęcia, ponieważ sztucznie umiejscawia cel współżycia poza rzeczywistym jego celem naturalnym i nadprzyrodzonym. Współżycie jednoczy i duchowo formuje wtedy, gdy jest za każdym razem przyjmowane jako akt współtwórczy. Inaczej staje się poszukiwaniem doznań. Nie na tym polega w swojej zasadzie duchowość.

Czy to oznacza, że małżeństwo chrześcijańskie, o którym mówi Kościół, jest jakąś formą purytanizmu? Wydaje się, że nie ma podstaw, by tak sądzić. Wrażenie to może wynikać z antynatalistycznych skłonności naszej epoki, a zatem i mentalnych skłonności większości z nas. Ponieważ z wielkim trudem wyobrażamy sobie mieć więcej niż dwójkę dzieci, to i małżeństwo chrześcijańskie wydaje nam się krzyżem zaniechania pożycia. Przeważnie chcielibyśmy mieć nieograniczony dostęp do satysfakcji seksualnej i zdecydowanie ograniczoną liczbę potomstwa, a zatem i ograniczony rachunek podejmowanego wysiłku życiowego. Jednak w Kompendium Nauki Społecznej Kościoła, które niezbyt chętnie – bo zaledwie w dwóch punktach – odwołuje się do HV (a tylko raz cytuje), czytamy:

Nie można powoływać się na ciężar związany z dźwigniem (...) odpowiedzialności dla usprawiedliwienia postaw egoistycznego zamknięcia (KNSK, 232).

Trzeba jeszcze dodać, że podejście do jedności płciowej w perspektywie łaski i cnót wyklucza właśnie mechaniczne traktowanie tych spraw, ponieważ cnota jest sprawnością „działającą” w różnych okolicznościach. Obiektywne okoliczności życiowe mogą skłaniać jedno małżeństwo do otwartości na przyjęcie dzieci oraz często praktykowanej bliskości – i można nawet powiedzieć, że będzie to dotyczyło większości małżeństw – inne z powodu choćby okoliczności zdrowotnych wejdą na drogę może i nawet całkowitej wstrzemięźliwości. Dla obu będzie to okazja ćwiczenia się w otwartości na łaskę i w praktykowaniu cnót – u jednych poprzez trud wychowania dzieci, u innych przez bezpośrednie umartwienie ciała.

Zresztą nie miejmy złudzeń – pożądlivość nie sprowadza się do spraw seksualnych, to dość współczesne i ograniczone spojrzenie.

Wychowanie dzieci, a szerzej życie rodzinne jest nieustannym umartwieniem rozmaitych pożądań, w których dogadzać sobie będą bezdziejni lub małodziejni. Dotyczy to ograniczeń finansowych, dysponowania czasem itd., jakie wynikają z opieki nad potomstwem. Widzimy zatem, że ucieczka od nauczania HV jest ucieczką w jakiś rodzaj chrześcijańskiego – jeśli nie hedonizmu – to epikureizmu.

Na koniec przytoczę dłuższy fragment eseju Piotra Kaznowskiego (*(Re)medium concupiscentiae? Małżeństwo chrześcijańskie a pożądliwość* („Christianitas”, nr 60-61/2015), który będzie dobrym podsumowaniem tematu zapomnienia przez chrześcijan tradycyjnej nauki o małżeństwie:

(...) zapomnienie tradycyjnej nauki prowadzi bardzo szybko do jej przeciwieństwa. Oto małżeństwo zamiast być lekarstwem na pożądliwość, *remedium concupiscentiae*, w imię afirmacji miłości zamienia się zwyczajnie w *medium concupiscentiae* – środek wzmacniający pożądliwość. Sama siła oddziaływania publikacji zawierających nową naukę o małżeństwie jest pewnie niewielka w skali Kościoła, ale sądzę, że można je uznać za wymowny znak czasu i krystalizację niewypowiedzianych przekonań albo marzeń wielu osób wierzących. To, co określa się dziś mianem kryzysu małżeństwa i rodziny, jest bowiem głęboko zakorzenione nie tylko w pożądliwości natury zranionej przez grzech pierworodny, będącej przecież udziałem ludzi wszystkich czasów, ale również w „pożądliwości kultury”, a więc w mitach, opowieściach i języku, a nawet w samej strukturze politycznej i społecznej, które kształtują wyobrażenia o miłości, o sposobach bycia, a nawet definiują cele życia i rozumienie powołania chrześcijańskiego. Nawet jeśli odnosimy wrażenie, że chrześcijanie są dziś jak „dzieci, którymi miotają fale i porusza każdy powiew nauki, na skutek oszustwa ze strony ludzi i przebiegłości w sprowadzaniu na manowce fałszu” (Ef 4, 14), to nie wystarczy zatrzymać się z satysfakcją na wytknięciu błędów. Byłoby to tylko uleganie pożądliwości, która chce nakłonić nas do skupiania się tylko na przeszkodzie i do

podsyłania skandalu. Zresztą zaobserwować można całym ścisłą korelację, że tam, gdzie panuje duża ochota do oburzania się na Kościół i wstydzania się przed światem, tam też objawia się największy resentyment wobec świata i najmniej chrześcijańskiej samodzielności w myśleniu. Święty Paweł mówi natomiast, że „niezbędne są dla ciała te członki, które uchodzą za słabsze; a te, które uważamy za mało godne szacunku, tym większym obdarzamy poszanowaniem” (1 Kor 12, 22n).

Wniosek zupełnie końcowy jest prosty: HV nie sprowadza się jedynie do prostego i, jak wielu się zdaje, irracjonalnego zakazu antykoncepcji, ale wyprowadza człowieka żyjącego ze skazą grzechu pierwotnego, a w dodatku w kulturze pożądliwości, z niewoli tej pożądliwości. Trudna to mowa, bez wątpienia, ale jednak własna mowa chrześcijaństwa, ba, najgłębiej mądrościowa i filozoficzna, wszak filozofia to sposób życia, który ma prowadzić do doskonałości. A chrześcijaństwo to przecież filozofia prawdziwa. ■

# Wybierając Dzieło Boże Benedyktyńskie idee liturgiczne i Nowa Ewangelizacja

*Dom Benedict M. Andersen OSB*

**W** roku 988 posłowie Włodzimierza, wielkiego księcia kijowskiego, wyruszyli z niezwykle ważną misją. Ich zadaniem było znalezienie, pośród różnych ludów, nowej religii, która będzie w stanie odwieść plemiona od wiary w okrutnych bogów ich przodków i stworzyć z nich jeden naród wielbiący Stwórcę jednym głosem, jednym sercem i jednym umysłem. Po wielu miesiącach poszukiwań wewnątrz cesarskiej świątyni Hagia Sophia w Konstantynopolu znaleźli to, czego szukali. Do ojczyzny przysłali następujący raport:

Grecy zaprowadzili nas do gmachu, w którym wielbią swojego Boga, i nie wiedzieliśmy, czy znajdujemy się w niebie, czy na ziemi, gdyż na ziemi nie uświadczysz takiego splendoru i takiego piękna, którego nie da się opisać. Wiedzieliśmy jednakże, że tutaj Bóg mieszka między ludźmi i ich postuga jest bardziej oddana niż w innych krajach. Tego piękna nigdy nie zapomnimy<sup>1</sup>.

Przenieśmy się o tysiąc lat w przyszłość, do roku 1941, w prowincjonalnym Kentucky. Młody pisarz, wywodzący się z cyganerii artystycznej, niedawno nawrócony na katolicyzm, przybywa do opactwa trapistów w Gethsemani w celu rozeznania swojego powołania w życiu. Wcześniej rano, przed świtem, był świadkiem jednoczesnego sprawowania przez armię mnichów kapłanów Najświętszej Ofiary Mszy. Powyższe doświadczenie mocno oddziaływało na młodego człowieka z siłą objawienia podobnego do uniesienia zasłony oddzielającej niebo od ziemi. „Przemożna atmosfera modlitw tak żarliwych, że były prawie dotykalne”, jak pisze, „dławiły [go] miłością i czcią” tak, że „chwycił z trudem powietrze”.

## studia

<sup>1</sup> *The Russian Primary Chronicle*, w: „Medieval Russia's epics, Chronicles, and Tales”, S.A. Zenkovsky.

Tutaj nawet zwykłymi środkami przyszły do mnie łaski, które przytłoczyły mnie jak ogromna fala, prawda, która podtopiła mnie swoją mocą, wszystko przez proste, niewyszukane środki liturgiczne, użyte we właściwy sposób i z uwielbieniem przez ludzi przyzwyczajonych do poświęcenia... Elokwencja takiej liturgii była jeszcze większa: i niosła za sobą prostą, przekonującą, kolosalną prawdę: ten kościół, dwór królowej niebios, jest prawdziwą stolicą kraju, w którym żyjemy.

Jest to centrum wszelakiego życia w Ameryce. Jest to powód, dla którego naród stanowi jedność. Ci ludzie ukryci we własnej grupie, pod białymi kapturami, wykonują dla tej ziemi to, czego nie dokonała żadna armia, kongres czy prezydent. Wyprasza ją łaskę, ochronę i przyjaźń Boga<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> T. Merton,

*Siedmiopiętrowa góra,*

Spółeczny Instytut

Wydawniczy Znak, s. 389.

Rozpamiętując swoje pierwsze doświadczenie modlitwy monastycznej, Thomas Merton spostrzega:

To, czego z pewnością mnich sobie nie uświadamia, albo nawet nie może sobie uświadomić, to wrażenie, jakie te funkcje liturgiczne, wykonywane przez całe ich zgromadzenie, wywierają na patrzących z zewnątrz. Te nauki, te prawdy, te wszystkie szczegóły i wartości tak przedstawione są po prostu oszałamiające<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Tamże, s. 397.

Zaczynając od tych historii z X wieku na Rusi i XX w Stanach Zjednoczonych, chciałem zilustrować coś bardzo istotnego, jak sądzę, dla wyzwania Nowej Ewangelizacji, prowadzenie dusz przez *via pulchritudinis*, gdzie mają możliwość choćby ulotnego widzenia niebiańskiego blasku, który uwiódł kijowskich pogan ku Chrystusowi i sprawił, że młody Amerykanin zostawił wszystko i podjął swój Krzyż w klasztornej odosobnieniu. Gdzie lepiej szukać szkoły katolickiej duchowości dogłębnie przepełnionej tym blaskiem niż wśród bogactw monastycznej tradycji? Jeżeli, jak pokazuje nam historia, monastycyzm był duchowym motorem napędowym „Starej Ewangelizacji” Europy, to zasadna jest teza, że zdrowy, solidny, odnowiony monastycyzm mógłby znów stać się źródłem inspiracji i żywotności dla Kościoła. Ko-

ścioła, który zabiega o zwrócenie się wierzących i niewierzących do Chrystusa, aby za św. Ambrożym mogli powiedzieć: „Twarzą w twarz dałeś mi się poznać, o Chryste! Odnalazłem Cię w Twoich świętych misteriach”<sup>4</sup>.

Kardynał Józef Ratzinger napisał: „W obcowaniu z liturgią rozstrzygają się losy wiary i Kościoła”<sup>5</sup>. Kiedy nie możemy modlić się właściwie, to my jako Kościół nie możemy myśleć właściwie, żyć właściwie i z pewnością nie możemy właściwie ewangelizować. Jeśli jest jakieś zaburzenie w podejściu Kościoła do świętych tajemnic, zawsze będzie mu odpowiadać zakłócenie w zdolności Kościoła do ewangelizacji. Czy to nie jest poważne naruszenie pełnomocnictwa, które dał nam Kościół, żeby stać się prawdziwymi głosicielami Nowej Ewangelizacji? W tym duchu biskup Dominique Rey pisze:

Nowa Ewangelizacja nie jest ideą albo programem: jest to wymóg skierowany do każdego z nas, żeby poznawać osobę Chrystusa bardziej wnikliwie i przez to być zdolnym do przyprowadzania innych do Niego. Jedyna droga, aby zacząć to robić, prowadzi przez świętą liturgię, a jeśli ta liturgia odbiega od właściwego wzorca albo nie jestem do niej właściwie przygotowany, nasze spotkanie z Chrystusem będzie utrudnione, przez co ucierpi Nowa Ewangelizacja<sup>6</sup>.

Nowa Ewangelizacja, mówi dalej biskup Rey, nie jest intrygą czy spiskiem, ale drogą życia, przez którą wierni mogą odkryć Chrystusa w jego misteriach, a następnie opowiedzieć o nim innym. Z tego powodu istnieje głęboka potrzeba otwarcia się wszystkich wiernych na pełnię życia liturgicznego, pełnię, którą możemy znaleźć w tradycji monastycznej. Mnisi każdego dnia stoją przed tronem Boga, *in medio Ecclesiae*, jako żywy przykład tego, jak stać się czcicielem „w duchu i prawdzie (J 4, 24)”<sup>7</sup>, tego, jak docześni mężczyźni i kobiety mogą przeniknąć przez zasłonę stworzenia i „zostać porwani do umiłowania rzeczy niewidzialnych”<sup>8</sup>.

„Nic nie może być ważniejsze od Służby Bożej” (*Nihil operi Dei praepontatur*). Wielu jest znana ta maksyma z epokowej Reguły św. Benedykta<sup>9</sup>. W klasztorze, jak mówi Reguła, absolutnie nie

<sup>4</sup> *Facie ad faciem te mihi, Christe, demonstrasti, in tuis te invenio sacramentis*, św. Ambroży, *Apologia Prophetarum David*, 12, 59 (PL 14,696).

<sup>5</sup> J. Ratzinger, *Nowa Pieśń dla Pana*, Kraków 2005, s. 5.

<sup>6</sup> Bp D. Rey, *Introduction w Sacred Liturgy: The source and Summit of the Life and Mission of the Church*, red. A. Reid, San Francisco 2014.

<sup>7</sup> Tłumaczenia cytatów biblijnych, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą z Biblii Tysiąclecia.

<sup>8</sup> *Per hunc in invisibilium amorem rapiamur*, ze starożytnej, rzymskiej prefacji na Boże Narodzenie. Polskie tłum. za Mszą Rzymskim dla diecezji polskich, Warszawa 1986. Jest znaczące, że przed zmianami z 1962 r. prefacja ta była stosowana w święto Bożego Ciała i w Mszach wotywnych o Najświętszym Sakramencie.

<sup>9</sup> Reguła św. Benedykta, rozdz. 43, Tyniec 1994.

<sup>10</sup> J. Leclercq OSB, *Miłość nauki a pragnienie Boga*, Tyniec 1997, s. 277.

<sup>11</sup> Sobór Watykański II, Konstytucja o Liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 83.

<sup>12</sup> Prosper z Akwitanii, *Liber praeteritum sedis apostolicae episcoporum auctoritates de gratia dei et libero voluntatis arbitrio*, 8 (PL 51,209). Autor jest świadomy współczesnych dyskusji na temat tego powiedzenia Prospera, por. Daniel G. Van Slyke, *Lex orandi lex credendi: Liturgy as Locus Theologicus in the Fifth century?*, „Josephinum Journal of Theology”

11 (2004), s. 130-151. W każdym razie użycie go w takim znaczeniu jak w niniejszym artykule wydaje się uprawnione w świetle jego włączenia do Katechizmu Kościoła Katolickiego, p. 1124, i jego bardzo specyficznego zastosowania przez Piusa XII w Encyklice o świętej liturgii *Mediator Dei*, n. 48-49.

nie może być postawione przed Działem Bożym, czyli świętą liturgią, wielkim dziełem, jakiego Bóg dokonuje w nas poprzez rytę i ceremonie Kościoła. Dom Jean Leclercq pisze: „Całe życie monastyczne upływa pod znakiem liturgii, w rytmie jej godzin, okresów i świąt. Zdominowane jest przez troskę o to, by oddawać chwałę Bogu przez wszystko, a zwłaszcza przez celebrowanie Jego Tajemnic”<sup>10</sup>. Mnich jest *par excellence* człowiekiem liturgii i człowiekiem Eucharystii. Pierwszą czynnością mnicha jest być uczestnikiem wielkiej modlitwy Chrystusa w i poprzez Jego oblubienie Kościoł. Mnisi nigdy nie śpiewają samotnie: ich pieśń jest pieśnią Chrystusa – Głowy, zanoszoną w imieniu wszystkich członków Ciała, jest w ziemskim wygnaniu manifestacją tego, co wieczne, niebiańskim hymnem, który intonuje sam Najwyższy Kapłan, „łącząc z sobą całą społeczność ludzką, aby wspólnie śpiewać tę boską pieśń chwały”<sup>11</sup>.

Podobnie jak zdanie Prospera z Akwitanii: „O prawie wiary niech stanowi prawo modlitwy” (*Legem credendi lex statuat supplicandi*)<sup>12</sup>, zasada Reguły benedyktyńskiej (wypowiedziana prawie na marginesie, jako coś niemal zbyt oczywistego dla św. Benedykta) jest, w zakresie liturgicznym, słusznie uważana za aksjomat życia kościelnego w jego pełni. Kościół jest przede wszystkim modlącą się wspólnotą, której samo istnienie jest skupione wokół celebracji na każdym miejscu swojej wielkiej modlitwy, najświętszej Eucharystii. W Kościele właściwy porządek rzeczy jest następujący: liturgia, wiara i na końcu życie (*lex orandi, lex credendi, lex vivendi*). Nie zaczynamy od abstrakcyjnej idei tego, w co wierzymy, usiłując wcielić to w naszą liturgiczną ekspresję. Nie zaczynamy też od ustalenia, jak chcemy żyć i jak dostosować do tego nasze modlitwy i wierzenia. Nic, nawet nasza doktryna i życie moralne, nie może być postawione przed liturgią. Rozstrajając właściwy porządek, ryzykujemy zniszczenie delikatnej równowagi w życiu i misji Kościoła.

To powiedzenie św. Benedykta dotyczące pierwszeństwa modlitwy liturgicznej jest dobrze znane. Niewielu jednak jest świadomych, że Papież Benedykt XVI w swoim pożegnaniu adresowanym do rzymskiego duchowieństwa wskazał na tę łacińską sentencję (*Nihil operi Dei praeponatur*) jako na klucz hermeneutyczny, który odślania znaczenie całego Soboru Watykańskiego II. „Te słowa



Reguły (...) jawią się w ten sposób jako najwyższa reguła Soboru. Niektórzy krytykowali, że Sobór mówił o wielu sprawach, ale nie o Bogu. Przeciwnie, mówił o Bogu! Jego pierwszym aktem, tym zasadniczym, było mówienie o Bogu”<sup>13</sup>. W rzeczy samej Sobór, dość dosłownie, nie stawiał niczego przed Dziełem Bożym, decydując się zacząć swoją pracę nie od eklezjologii, ekumenizmu czy wolności religijnej, a od Konstytucji o Liturgii świętej. Jak wskazał Papież Benedykt, tytuł konstytucji nie jest przypadkowy. Zaczyna się ona od słów *Sacrosanctum Concilium*, „Ten Święty Sobór”, jakby chciał powiedzieć: na początek zajmijmy się Dziełem Bożym dokonującym się w świecie poprzez Jego misteria. Pierwszeństwo liturgii jest soczewką, przez którą Ojcowie Soboru chcieli, aby był on postrzegany. Jeśli, jak sobie tego życzyli, jest potrzeba głębokiej odnowy powołania Kościoła w nowoczesnym świecie, musi się ona zacząć nie od teologicznych czy moralnych abstrakcji, ale od rewitalizacji liturgii.

Idąc za św. Benedyktem, *Sacrosanctum Concilium* odważnie ogłasza, że święta liturgia „jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i jednocześnie jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc”<sup>14</sup>.

Papież Benedykt (którego wybór imienia jako następcy św. Piotra był, po części, uhonorowaniem św. Benedykta jako patrona Europy)<sup>15</sup>, komentując początek Konstytucji we wprowadzeniu do zbiorowego wydania swoich tekstów o liturgii, pisze tak:

Słowa Reguły św. Benedykta: „Nic nie może być ważniejsze od Służby Bożej”, odnoszą się w szczególny sposób do monastycyzmu, w hierarchii priorytetów jednak mają znaczenie także dla życia Kościoła i jednostki – dla każdej w odpowiadający jej sposób. Pożyteczną rzeczą będzie, być może, przypomnienie tutaj, że druga połowa słowa „ortodoksja” – „doksja”, nie znaczy „opinia”, lecz „chwała”. Nie chodzi tu o poprawne myślenie o Bogu, lecz o właściwy sposób oddawania Mu chwały i odpowiadania Mu. Podstawowe pytanie człowieka, który zaczyna poprawnie rozumieć siebie samego, jest następujące: Jakie powinno być moje spotkanie z Bogiem? Dlatego uczenie się poprawnego sposobu wielbienia Boga – ortodoksji

<sup>13</sup> Benedykt XVI, Przemówienie do duchowieństwa diecezji rzymskiej, 14 lutego 2013, „L’Osservatore Romano”, ed. polska nr 3-4/2013, s. 32.

<sup>14</sup> Konstytucja o Liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 10.

<sup>15</sup> Benedykt XVI, audiencja generalna, 27 kwietnia 2005, „L’Osservatore Romano”, ed. polska nr 6/2005, s. 16.

<sup>16</sup> J. Ratzinger, *Opera omnia* T. XI *Teologia liturgii, Przedmowa do wprowadzającego tomu moich pism*, Lublin 2012, s. 1-2.

<sup>17</sup> *Ex sancto nempe precationis studio vis illa solummodo hauriri potest, quae e caelestibus sedibus descendit, et quae una valet monasticam alere vitam et fructus edere in sempiternum aevum salutare. Psalterium, seu ut aptius dicamus, precum piarumque lectionum summa, quas vos cotidie alternis vocibus vel recitatis, vel canitis, peculiari modo monachorum vitam enutrit, eorumque primaria apostolatus forma sit oportet. Non enim res agendo agitandoque tantum, sed precando potissimum die nocteque, ut assoletis, ad aeternam ceterorum salutem conferre potestis, eorum praesertim, qui, externis rebus distenti, caelestia non sapiunt, et sacra tempora vel omnino desenunt, vel tantummodo ut liberalium artium monumenta invisunt*, Jan XXIII,

alokucja *Vos Paterno Animo* wygłoszona w opactwie Sant'Anselmo na Awentynie, w obecności opata prymasa, innych opatów, przełożonych i członków zakonu benedyktyńskiego, 5 września 1959; tekst łaciński opublikowano w „Acta Apostolicae Sedis” 51 (1959), s. 706-709, tłum. polskie autorstwa P. Kaznowskiego.

właśnie – jest najważniejszym darem, który otrzymujemy od wiary<sup>16</sup>.

To liturgia jest, zdaniem Ojców Soboru, źródłem i szczytem całej mocy i działalności Kościoła w świecie, włączając w to cały wysiłek misyjny. Mniszy klasztor zatem, będąc dalekim od bycia nieznaczącym czy drugoplanowym czynnikiem w dziele ewangelizacji, posiada wszystko, co może przyczynić się do Nowej Ewangelizacji. Papież, który zwołał Sobór Watykański II, św. Jan XXIII, skierował takie słowa do zgromadzenia opatów benedyktyńskich w 1959 roku:

Tylko ze świętego oddania się modlitwie może skutecznie wypłynąć ta pochodząca z niebiańskiej stolicy siła, która jako jedyna umożliwia wzrost życia monastycznego i kosztowanie owoców zbawienia w wieczności. Psalterz lub, mówiąc ściślej, owa summa modlitw i pobożnych czytań, które codziennie na przemian recytujecie i śpiewacie, jest właściwą pożywką w życiu mnichów i powinien stanowić ich podstawową formę apostołstwa. Albowiem nie tylko przez działanie i różnorodną aktywność, lecz przede wszystkim modląc się dniem i nocą, co jest naszym zwyczajem, możecie przyczynić się do wiecznego zbawienia innych, a zwłaszcza tych, którzy, rozdarci przez sprawy zewnętrzne, nie pojmują już rzeczy boskich i albo zupełnie porzucili świątynie Pańskie, albo traktują je wyłącznie jak dzieła sztuki<sup>17</sup>.

Wydawałoby się, że św. Jan XXIII mówił tu o Nowej Ewangelizacji, na wiele lat przed wprowadzeniem tego terminu do powszechnego obiegu przez Jana Pawła II (przede wszystkim w encyklice *Redemptoris Missio* z 1990 roku). Zaledwie kilka lat przed inauguracją Soboru postawił na pierwszym miejscu przykład liturgicznego uwielbienia w klasztorным odosobnieniu i jego decydującego

znaczenia w zdobywaniu dusz w szczególności tych chrześcijan, którzy zaprzestali „lubować się w rzeczach niebiańskich”. Konnuując, wezwał opatów benedyktyńskich:

Niech więc śpiew liturgiczny będzie jakby zaproszeniem i przykładem, którym będziecie pociągać obojętnych i wszystkich, których możecie, do dóbr niebiańskich i wiecznych, wyjednując im u miłosiernego Boga obfity deszcz łask<sup>18</sup>.

Według Jana XXIII mnisi ewangelizują nie tyle przez zewnętrzną pracę (która jest drugorzędna w ich powołaniu), a przez proste bycie tym, kim są: cichymi, lecz wymownymi drogowskazami zarówno dla wierzących, jak i niewierzących, wskazującymi drogę ku życiu w przyszłym świecie. „Jeśli chcesz, możesz cały stać się płomieniem”, powiedział abba Józef do abby Lota. Mnisi, składając w ofierze najczystszej adoracji całe swoje istnienie, są wezwani, jak abba Lot, do stania się „cały płomieniem”, „lampą, co płonie i świeci” (J 5, 35) pośród ciemności i zimna niewierzącego świata<sup>19</sup>. Jak napisał opat Jeremy Driscoll, „klasztor sam w sobie jest «słowem» ewangelizacji”. „Klasztory przyciągają”:

Jest to przynajmniej część instynktu, która skłania mnichów ożywionych duchem ewangelizacji do zakładania klasztorów. To, co zbudują, przyciągnie uwagę ludzi, do których skierowana jest Ewangelia. Ale nie zawsze następuje to w sposób dosłowny i bezpośredni. W rzeczywistości, w niektórych przypadkach, tym, co przyciąga, jest fakt, że wiadomość o Chrystusie nie jest głoszona bezpośrednio, ale to, że klasztor funkcjonuje na własnych prawach<sup>20</sup>.

Mnisi w swoim pełnym oddaniu dla *Opus Dei* są dla całego świata żywym przypomnieniem o prymacie Boga. Społeczność zakonna, rodzina mężczyzn lub kobiet, która jednym sercem i umysłem oddaje się Bogu<sup>21</sup>, jest dramatycznym znakiem dla Kościoła i świata potwierdzającym to, że Bóg żyje i działa, że „Bóg w Chrystusie pojednał świat ze sobą” (2 Kor 5, 39, tłum. Biblia Poznańska).

<sup>18</sup> *Sint igitur liturgici concentus, quibus vacatis, exempla ac veluti invitamenta, quibus omnes, quos potestis, ad superna perpetuoque mansura bona assequenda alliciatis, et quibus uberem gratianum imbrem a misericordissimo Deo concilietis, tamē.*  
<sup>19</sup> *The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection*, tłum. B. Ward, Kalamazoo 1975, s. 103.

<sup>20</sup> J. Driscoll OSB, *Monasticism and the New Evangelization: Part I*, w: „American Benedictine Review” 65 (2014), s. 379-380.

<sup>21</sup> Por. Reguła św. Augustyna, 1, <http://www.augustinian.pl/sw-augustyn/regula-sw-augustyna/rozdzial-1-o-celu-i-zasadach-wspolnego-zycia/>.

Jednym ze stałych tematów poruszanych przez Papieża Franciszka jest potrzeba zorientowania Kościoła na zewnątrz, uczynienia go „wychodzącym z siebie”. Według Franciszka Kościół jest zawsze w niebezpieczeństwie stania się „autoreferencyjnym”, zajęтым samym sobą i odwracającym się od misji poszukiwania Chrystusowych owiec, gdziekolwiek one mogą być. W tych słowach Papież nawiązuje do soborowego dekretu *Ad Gentes*: „Kościół pielgrzymujący jest misyjny ze swej natury”<sup>22</sup>. Niezależnie od tego, jak godna pochwały jest ta teza, wydaje się, że niesie ona niebezpieczeństwo zbytowego podkreślania zewnętrznego, tak zwanego „aktywnego” aspektu ewangelizacji, powodując uszczerbek właściwego źródła misyjnego dynamizmu, to jest świętych tajemnic wiary. Warto zaznaczyć, że ten sam dekret *Ad Gentes* sytuuje chrześcijańskie posłannictwo misyjne najpierw i przede wszystkim w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej. Zewnętrzna misja Syna i Ducha Świętego w świecie odzwierciedla ukrytą, niedostępną, niewypowiedzianą wewnętrzną misję tych dwóch Boskich Osób od niezrodzonego Ojca: odwieczne rodzenie Syna z łona Ojca oraz pochodzenie Ducha od Ojca przez Syna.

W rozumieniu Kościoła zatem misja objawia się najpierw i nade wszystko w wypływie Boskiego życia od Ojca poprzez Jego „dwie ręce”, Jego Słowo i Jego Ducha (aby posłużyć się obrazowaniem św. Ireneusza), które dosięgają nas poprzez celebrowanie świętych tajemnic. *Aktywność* misyjna jest jedynie zastosowaniem łaski, która spływa na Kościół poprzez samą liturgię. Liturgia ta, zapożyczając z uderzającej przenośni Jeana Corbona, jest niczym innym niż rozlaniem Boskiego życia w królestwie stworzenia: „przyplływem i odpływem” wody żywej, które przyciągają wszystkich ludzi i wszystkie rzeczy z powrotem do serca Ojca<sup>23</sup>. W tym sensie, jak podkreśla Corbon, „ukryte miejsce” powołania monastycznego jest w istocie rzeczy „na pierwszej linii eschatologicznej walki i wspiera całą misję Kościoła”<sup>24</sup>. Oficjalne ogłoszenie patronką misji św. Teresy od Dzieciątka Jezus, młodej, karmelitańskiej mniszki, ukrytej jako miłość głęboko w sercu Kościoła, jasno mówi o tym, jak ustawia on swoje priorytety<sup>25</sup>.

Istnieje realne niebezpieczeństwo, że odnowiony nacisk na misyjność Kościoła może przerodzić się w zwyczajny aktywizm. Jeśli, jak podkreśla Ojciec Święty, autoreferencyjność Kościoła

<sup>22</sup> Sobór Watykański II, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad Gentes*, 2.

<sup>23</sup> J. Corbon, *The Wellspring of Worship*, tłum. M.J. O'Connell, San Francisco 2005, s. 66-67.

<sup>24</sup> Tamże, s. 258.

<sup>25</sup> Niniejszy odczyt został wygłoszony po raz pierwszy na dorocznej konferencji Society for Catholic Liturgy w Los Angeles, 1 października 2016, w dniu liturgicznego wspomnienia św. Teresy w Missale Romanum z roku 2002.

jest fatalnym błędem, to podobnym jest nadmierny nacisk na zajęcie się pracą zewnętrzną, mogący nawet doprowadzić do dalszego pojawiania się wielu dysfunkcji trapiących całą Kościół, które Papież stanowczo krytykuje w *Evangelii Gaudium*<sup>26</sup>. Takie doczesne ujęcie misji właściwie przekreśla prymat Boga i odwraca właściwy porządek wyższości adoracji i kontemplacji nad rozmaitymi zewnętrznymi dziełami lub projektami „wychodzenia” oraz „sprawiedliwości socjalnej”. Wtedy, jak podkreśla Papież, Kościół staje się czymś niewiele istotniejszym od organizacji pozarządowych, staje się międzynarodową organizacją charytatywną, taką jak UNICEF, Oxfam czy Korpus Pokoju<sup>27</sup>.

Samo istnienie w całkowitej klauzurze zakonnic i zakonników poświęconych kontemplacji, z wiarą i gorliwością oddanych codziennemu rytmowi modlitwy, powstrzymuje Kościół od, cytując Papieża Franciszka, popadnięcia w rodzaj „duchowej światowości” i „antropocentrycznego immanentyzmu”<sup>28</sup>, pustego aktywizmu mającego zewnętrzną formę pobożności, ale „wyrzekającego się jej mocy” (2 Tm 3, 5). Klasztory, poprzez kontrast, są nieustannym przypomnieniem (słowami *Sacrosanctum Concilium*) tego, że w każdym aspekcie istnienia Kościoła na ziemi „to, co ludzkie, jest podporządkowane Bożemu i skierowane do Bożego, widzialne do niewidzialnego, życie czynne do kontemplacji, a to, co doczesne, do miasta przyszłego, którego szukamy”<sup>29</sup>. „Nie ma wątpliwości”, pisze Dom Claude Peifer, że:

Dla klasztoru angażowanie się w działania zewnętrzne (...), podczas gdy w tym samym czasie zaniedbywane są istotne aspekty apostołatu liturgicznego, byłoby nie tylko odwróceniem wartości, ale także skażeniem zewnętrznego apostołatu poprzez pozbawienie go prawdziwego źródła życia nadprzyrodzonego. Życie w odosobnieniu, modlitwa, ascetyzm, wypływające z liturgii i powracające do niej, są podstawowym wkładem mnichów w apostołat, wynikającym z samej natury ich życia i roli w Kościele<sup>30</sup>.

Jest to dzisiaj rzecz często niezrozumiana i niedoceniana przez katolików. Na początku może nie być zrozumiałe, jak mężczyźni i kobiety oddani życiu w odosobnieniu i „świętemu odpoczynko-

<sup>26</sup> Papież Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii Gaudium*, 94.

<sup>27</sup> Papież Franciszek, Homilia wygłoszona podczas Mszy *pro Ecclesia* z kardynałami elektorami, 14 marca 2013, „L'Osservatore Romano”, ed. polska nr 5/2013, s. 8.

<sup>28</sup> *Evangelii Gaudium*, 93 i 94.

<sup>29</sup> *Sacrosanctum Concilium*, 2.

<sup>30</sup> C.J. Peifer, OSB, *Monastic Spirituality*, Nowy Jork 1965, s. 380.

wi” są głęboko związani z ewangelizacją poza murami klasztoru. Terminy „aktywny” i „apostolski” sugerują nam całkowicie zewnętrzną pracę ewangelizacyjną lub służbę potrzebującym, podczas gdy „kontemplacyjny” jest przypisany niemal wyłącznie do grup niepełniących określonych, widzialnych posług poza klauzurą zakonną. Bez wątplenia to może być użyteczne, choć stosunkowo współczesne rozróżnienie, lecz jest obce wcześniejszej tradycji monastycznej, a zatem zawsze będzie w pewnym stopniu obce etosowi benedyktyńskiemu.

Według tego dawniejszego rozumienia ukryte życie za klauzurą jest właśnie tym apostolskim, ewangelicznym *par excellence*<sup>31</sup>. Przed powstaniem wielkich zakonów żebraczych w apogeum średniowiecza monastycyzm był uważany za pełnię życia apostolskiego w Kościele. To rozumienie, tak obce dla nowożytniej wrażliwości, wynika z faktu, że życie monastyczne jest dosłownym naśladowaniem życia Apostołów opisanego w drugim rozdziale Dziejów Apostolskich, gdzie „łamanie chleba i modlitwa” (Dz 2, 42) oraz wspólnotowe dzielenie się dobrami są ukazane jako bijące serce apostolskiej *koinonia* (wspólnoty)<sup>32</sup>.

Z tej perspektywy apostolskie, ewangeliczne życie istnieje w odosobnieniu i tylko wtedy oddziałuje ono na zewnętrzną działalność misyjną. Że tak właśnie jest, widzimy poprzez niemal wyłączny udział mnichów, zarówno prebenedyktyńskich, jak i benedyktyńskich, w nawróceniu Europy. Historia pełna jest przykładów kontemplatyków, którzy, niemal przez przypadek i nie bez oporu, zostali wciągnięci w rolę misjonarzy: święci Patryk, Augustyn z Canterbury, Bonifacy, Kolumban, Ansgar, Wilibrord, Cyryl i Metody. Stąd powiedzenie, że mnisi doprowadzili Europę do Chrystusa przez „Krzyż, księżkę i pług”. Księżką tą był Psalterz, który, jak widzieliśmy, Jan XXIII rozpoznaje jako główną formę monastycznego apostołatu. Dom Mark Daniel Kirby, podając przykład wczesnego irlandzkiego mnicha, w Homilii na dzień św. Patryka stwierdza: „misjonarz rodzi się w klasztorze”. Czerpiąc z historii Irlandii, a w istocie całego zachodniego chrześcijaństwa, Dom Kirby sugeruje:

Tworzenie centrów monastycznych, pełnych serc gorejących uwielbieniem Boga i promieniujących świętą na-

<sup>31</sup> Dla wczesnych autorów monastycznych, takich jak Ewagriusz z Pontu, życie aktywne i życie kontemplacyjne były w pełni rozumiane jako ascetyczna walka: przykładami czynnego działania w życiu chrześcijańskim są osobiste zasady modlitwy, postu, jałmużny, czuwania itd. Stąd patrystyczny aksjomat: „Działanie prowadzi do kontemplacji”. Por. G. Bunge, *Gliniane naczynia: praktyka osobistej modlitwy według tradycji świętych Ojców*, Tyniec 2008, s. 27-34.

<sup>32</sup> Znakomite rozumienie monastycyzmu jako życia apostolskiego w: Dom G. Morin, *The Ideal of the Monastic Life Found in the Apostolic Age*, tłum. C. Gunning, Nowy Jork 1914.

uką, zawsze prowadziło do zdradzania i odradzania kultur kształtowanych przez Ewangelię. Gdziekolwiek, za dnia i w nocy, wyśpiewywane jest uwielbienie Boga, tam rozsiewane jest ziarno Słowa Bożego, które wzrasta i przynosi obfite plony<sup>33</sup>.

Chrześcijańskie tradycje monastyczne Wschodu i Zachodu rodziły w każdej epoce wymownych świadków Boskiego prymatu poprzez modlitwę i liturgię. Jednak to właśnie wśród benedyktynów, by pozostać tylko przy chrześcijaństwie łacińskim, ten związek liturgii i ducha monastycznego jest najbardziej rozpoznawalny. Jak już wspomniano, Reguła św. Benedykta uznaje za pewnik prymat Dzieła Bożego, to jest dzieła, jakiego Bóg dokonuje w nas dzień po dniu, godzinę po godzinie, poprzez celebrację ośmiu składowych Boskiego Oficjum i Mszę świętą. Mnich, tak jak dzieciątko Jezus, jest kimś, kto zawsze jest „zajęty sprawami swego Ojca”, szukającym go w Jego Świątyni (Łk 2, 49, Biblia Warszawsko-Praska). Według Dom Paula Delatte’a *Opus Dei* jest to:

dzieło, które ma Boga i tylko Boga za swój bezpośredni przedmiot; dzieło, które wysławia Boga; dzieło, które urzeczywistnia sprawy Boże; dzieło, którym Bóg interesuje się wyjątkowo, którego jest pierwszym sprawcą, ale zechciał, aby dokonywało się ono przez ręce i wargi ludzkie<sup>34</sup>.

Święty Benedykt, kontynuuje Delatte:

umieścić na początku swego prawa dla mnichów to, co dotyczy liturgii, uporządkował modlitwę oficjalną bardziej szczegółowo i z większą troską niż wszystkie inne kwestie, pozostawiając swobodnej inicjatywie dusz miarę i sposób modlitwy prywatnej, zalecił wreszcie, aby „nic nie było ważniejsze od Służby Bożej”. W rzeczywistości to do niej odnoszą się wszystkie inne prace monastyczne, to ona wyznacza cały porządek naszego dnia, zajmuje prawie wszystkie godziny, i to godziny najlepsze<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> M.D. Kirby OSB,

*All Saints of Ireland:*

*All Flame*, „Vultus

Christi”, 6 listopada 2015,

vultuschristi.org.

<sup>34</sup> P. Delatte OSB,

*Komentarz do Reguły*

*św. Benedykta*, tłum.

T. Glanz. Jest

to tłumaczenie

przygotowywane do

publikacji w kwartalniku

„Christianitas”.

<sup>35</sup> Tamże.

Nie jest tajemnicą, że benedyktyni od dawna są uważani, a także sami o sobie tak myślą, za *propter chorum* (dla modlitwy w chórze): jak pisze Delatte, „liturgia jest dziełem własnym benedyktyna, dziełem, które go wyróżnia, jego przeznaczeniem, jego misją”. Dla mnicha liturgia jest „jednocześnie sposobem uświęcenia i celem. Przede wszystkim jednak jest celem”<sup>36</sup>. Ta postawa jest zakorzeniona w Regule i była rozwijana w trakcie średniowiecza, w szczególności pod rządami Karolingów i w epoce kluniackiej, w konsekwencji doprowadziła benedyktynów do wyjątkowej i opatrnościowej roli pionierów Ruchu Liturgicznego<sup>37</sup>.

W odróżnieniu od wcześniejszych form monastycyzmu (egipskich czy palestyńskich) św. Benedykt umieszcza liturgię w centrum. Pokazuje to zakorzenienie Patriarchy w nurcie miejskiego monastycyzmu na Zachodzie, praktyce liturgicznej rzymskich bazylik, którą św. Benedykt uważa za normatywną<sup>38</sup>, oraz w pewnych ambrożyjskich zwyczajach Kościoła mediolańskiego. *Opus Dei* w rozumieniu Patriarchy jest całkowicie utożsamione ze wspólnotową modlitwą zgromadzenia mnichów. Nic nie może z nią konkurować: praca, czytanie czy prywatne akty pobożności. Praca jest zorganizowana wokół niej; *lectio divina* jest jej podporządkowana, a osobista modlitwa jest rozumiana jako z niej wypływająca. Nawet posiłki mają posmak liturgiczny, a narzędzia pracy mają być traktowane tak jak „naczynia święte ołtarza”<sup>39</sup>.

Dla św. Benedykta również modlitwa, prywatna i publiczna, ma być autentycznym wyrazem tego, co jest (lub powinno być) w sercu i umyśle każdego mnicha: szczerłość, skrucza, zwartość, czystość, pokora. Kiedy kładzie on nacisk na zgodność umysłów ze śpiewanymi tekstami, podobnie jak na dostosowanie ciała, widzimy wyraźnie, że jest to wczesne określenie później ukształtowanego terminu *participatio actuosa*, „pełnego, świadomego i skutecznego\* uczestnictwa”, tak pożądanego przez Ojców *Vaticanum II* i dwudziestowiecznych Papieży. *Participatio actuosa* w liturgii stanowi formę nawrócenia, skierowania się w stronę ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa. Mnisi, uczniowie św. Benedykta, mogą zaoferować wiernym katolikom liczne przykłady takiego uczestnictwa.

Dla św. Benedykta nasze *participatio actuosa* na ziemi jest związane z *participatio actuosa* wszystkich zastępów niebieskich

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> Ruch ten w czasach przedsoborowych był zdominowany przez postaci takie jak Prosper Guéranger, bracia Wolter, bł. Kolumba Marmion, Lambert Beauduin, Gaspar Lefebvre i Odo Casel. Należy także wspomnieć anglikańskiego benedyktyna Gregory’ego Dix’a.

<sup>38</sup> Por. Reguła św. Benedykta, rozdz. 13.

<sup>39</sup> Tamże, rozdz. 31.

\* Tłumacz jest świadomy rozmaitych przekładów słowa *actuosa* w tekście soborowej Konstytucji *Sacrosanctum Concilium* i związanych z tym polemik (przyp. tłum.).



w wiecznym uwielbieniu Baranka, które zostało złożone w ofierze (por. Ap 5, 12).

„Wobec aniołów (*in conspectu angelorum*) grać Ci będę i śpiewać” (Ps 138, 1, Biblia Warszawsko-Praska). Wers ten jest zapożyczony w regule jako wezwanie do *reverentia*: trwogi, zdumienia, bojaźni Bożej, swego rodzaju samouniżenia, uczynienia siebie bardzo małym w obliczu żyjącego Boga<sup>40</sup>. „W roku śmierci króla Ozjasza”, prorok Izajasz, porwany do tronu niebieskiego, widzi nad nim mnóstwo serafinów („spalających się”), którzy w akcie najgłębszego uniżenia skryli się za swoimi skrzydłami przed budzącym trwogę obliczem trzykroć świętego Boga. Nie dziwi, że Izajasz zapłakał: „Biada mi! Jestem zgubiony! Wszak jestem mężem o nieczystych wargach i mieszkam pośród ludu o nieczystych wargach, (...) a oczy moje oglądały Króla, Pana Zastępów!” (Iz 6, 5). Mnisi, zgodnie z uwagą św. Hieronima, czynią na ziemi to samo, co anioły w niebie<sup>41</sup>, i to samo odnosi się do całego Ludu Bożego w jego kapłaństwie powszechnym. W Hymnie Cherubinów z bizantyjskiej *Boskiej Liturgii* łączymy się z tymi istotami w mistyczny, lecz prawdziwy sposób, razem z nimi „życiodajnej Trójcy śpiewając po trzykroć święty hymn”, pieśń, która pozwala nam „oddalić teraz wszystkie troski doczesnego życia, aby urządzić przyjęcie Królowi wszechświata przychodzącemu w otoczeniu niewidzialnych zastępów anielskich”<sup>42</sup>.

Pomimo wielkich oczekiwań na głęboką liturgiczną odnowę, mającą być wynikiem zmian w rytuałach zarządzonych przez Sobór, w okresie posoborowym wierni, nie wspominając o osobach poszukujących duchowo, zbyt często mogli napotkać takie sposoby liturgicznej ekspresji, które są sprzeczne nie tylko z *Sacro-sanctum Concilium*, ale także z odwieczną tradycją chrześcijańskiego kultu. Spotykali celebracje, które w swojej banalności, niemal świeckości, horyzontalności wyobcowywały wiele dusz, w szczególności tych, które były dogłębnie poruszone przez to, co kard. Ratzinger nazwał „strzałą Piękną, która rani”<sup>43</sup>. Poczucie mistyczności, uduchowienia, transcendencji w modlitwie (*Mysterium tremendum et fascinans* u Rudolfa Otto) przyciąga, wzywa, a nawet uwodzi – *Seduxisti me, domine, et seductus sum* – jak mówi łaciński tekst Wulgaty w Księdze Jeremiasza (20, 7). Dusze, które pragną dobra, prawdy i piękna, poszukują na próżno, jeśli

<sup>40</sup> Tamże, rozdz. 19.

<sup>41</sup> Cytowane w: M. de Dreuille OSB, *Seeking the Absolute Love: the Founders of Christian Monasticism*, Nowy Jork 1999, s. 92.

<sup>42</sup> *Boska Liturgia* św. Jana Złotoustego, cytowana za: <http://unici.pl/content/view/1115.html>.

<sup>43</sup> J. Ratzinger, *Zraniony strzałą piękna. Krzyż i nowa „estetyka” wiary*, w: *W drodze do Jezusa Chrystusa*, Kraków 2004, s. 38. Na myśl przychodzi na przykład postać francuskiego poety Paula Claudela, który pozostawał wcześniej obojętny wobec racjonalnych argumentów na rzecz wiary chrześcijańskiej, niemal w jednej chwili nawrócił się do Chrystusa, słuchając śpiewu *Magnificat*, podczas Nieszporów w dzień Bożego Narodzenia roku 1886.

mają do czynienia z kultem, który jedynie odzwierciedla „ducha czasu”.

Ratzinger apeluje do chrześcijańskich artystów (a co za tym idzie, do wszystkich zaangażowanych w liturgię) do przeciwstawienia się „kultowi brzydoty, który mówi, że wszystko inne, wszelkie piękno jest oszustwem”<sup>44</sup>. Troska o piękno w Kościele, *pax in pulchritudine*, nie jest jedynie romantyczną próbą ucieczki czy płytkim estetyzmem. Katolicy zawsze utrzymywali, że istnieją obiektywne, metafizyczne standardy piękna (jednego z trzech transcendentaliów), odpowiadające prawdzie i pięknu samego Chrystusa. „Z izolowanej subiektywności”, utrzymuje Ratzinger, „nie powstanie żadna sztuka sakralna”<sup>45</sup>. „Bogu, który od samego początku i w każdym życiu jest stwórczym i nadającym sens słowem, odpowiada sztuka, nad którą prymat sprawuje Logos”<sup>46</sup>. To samo, *mutatis mutandis*, musi odnosić się do praktyki liturgicznej, która przychodzi z góry – *non ex voluntate viri, sed ex Deo* (J 1, 13) – i jest nam przekazywana przez świętą Tradycję, która naturalnie rośnie z pokolenia na pokolenie dzięki inspiracji Ducha Świętego. W świecie, a w wielu przypadkach także w Kościele niepomnym czy nawet wrogim idei „zachowywania tradycji”, w swej najlepszej i najbardziej autentycznej formie, daje świadectwo żywej tradycji liturgii, „zawsze dawnej i zawsze nowej”.

Tego rodzaju monastycyzm może być bastionem przeciwko subtelnej, ale zgubnej inwazji do naszych sanktuariów przez ducha tego przemijającego świata, w którym wspólnota koncentruje się na sobie samej w „festiwalu samouwielbienia”, odtwarzając w sobie, by użyć słów Ratzingera, „samodzielnie inicjowane, samolubne praktyki religijne”, „samorodny kult”, przez który dzieci Izraela „zamieniły swą Chwałę na wizerunek cielca jedzącego siano” (Ps 105, 20). „W tym przypadku”, cytując Ratzingera, „nie chodzi o Boga, lecz o to, by z tego, co własne, stworzyć sobie swój mały, alternatywny świat. W takim wypadku liturgia rzeczywiście staje się pustą grą lub, co gorsza, może prowadzić do odejścia od Boga żywego (...), na końcu zostawiając tylko frustrację, poczucie pustki (...), brak poczucia wyzwolenia, które zawsze ma miejsce, kiedy człowiek spotyka Boga”<sup>47</sup>. Dla kontrastu św. Benedykt, jak nowy Mojżesz czy Jozjasz, pochłonięty przez ewangeliczną gorliwość, wspina się na Monte Cassino, gdzie burzy

<sup>44</sup> Tamże, s. 42.

<sup>45</sup> J. Ratzinger, *Duch Liturgii*, Poznań 2002, s. 150.

<sup>46</sup> J. Ratzinger, *Nowa Pieśń dla Pana*, dz. cyt., s. 163.

<sup>47</sup> J. Ratzinger, *Duch Liturgii*, dz. cyt., s. 22.

starożytny posąg Apollina, miejsce działania demonów trzymających ludzi w duchowej niewoli, aby w tym miejscu wznieść świątynię przeznaczoną na kult jedyne go, prawdziwego Boga<sup>48</sup>. Mnisi jedynie poprzez praktykowanie *laus perennis* w danym miejscu nabywają „moc burzenia, dla Boga, twierdz warownych. Udaremniają ukryte knowania i wszelką wyniosłość przeciwną poznaniu Boga i wszelki umysł poddają w posłuszeństwo Chrystusowi” (2 Kor 10, 4-6).

Autor tego tekstu jest benedyktyнем. Nic dziwnego więc, że pisze z entuzjazmem dla swojego duchowego dziedzictwa, z silnym przekonaniem, że jest ono mocnym antidotum przeciwko duchowej chorobie trawiącej Kościół w dzisiejszych czasach, chorobie, która zaciemnia Oblicze Chrystusa w oczach świata i tym samym utrudnia dzieło Nowej Ewangelizacji. Jednak autor jest także świadomy, że benedyktyni pomimo swojej bogatej historii i tradycji nie zawsze byli przykładem zdrowych zasad liturgicznych, a nawet w dużym stopniu przyczynili się do zdemolowania katolickiego życia liturgicznego w okresie posoborowym. Zdrada zaufania jest tym poważniejsza, że Kościół często zwracał się do zakonu św. Benedykta z prośbą o radę i wzorowy przykład praktyki liturgicznej.

Święty Paweł VI w swoim zaiste proroczym liście z 1966 roku, *Sacrificium Laudis*, adresowanym do opatów Konfederacji Benedyktyńskiej, zidentyfikował pewne „fałszywe praktyki, które zostały wprowadzone do świętej liturgii” w niektórych „wspólnotach lub prowincjach” benedyktyńskich. Papież odnosi się w szczególności do masowego porzucenia łaciny i niemal ikonoklastycznego odrzucenia całego, starożytnego repertuaru gregoriańskiego na rzecz „nowszych melodii”. Paweł VI (bez wątpienia żaden liturgiczny tradycjonalista) przyznaje się do bycia „nieco zaniepokojonym i zasmuconym” przez lekkomyślny i karkołomny pośpiech w dołączaniu do liturgicznej awangardy przez niektóre klasztory benedyktyńskie. Dlatego błaga opatów, żeby „zastanowili się nad tym, czego chcą się wyrzec, i nie dali wyschnąć źródłu, z którego do dziś dnia sami głęboko czerpali”. Niemal bezskutecznie Papież Paweł próbował wprowadzić oficjalne normy, których należało przestrzegać w klasztorach, między innymi zachowanie łaciny i chorału gregoriańskiego. „Nie chcielibyśmy zezwolić na

<sup>48</sup> Por. św. Grzegorz Wielki, *Żywot św. Benedykta*. *Dialogi*, ks. 2, rozdz. 8.

to, co pogorszyłyby waszą sytuację, spowodowało niemałe straty i sprowadziło na cały Kościół chorobę i smutek”. „Pozwólcie nam”, prosi Papież, „chronić wasze interesy, nawet wbrew waszej woli”, nie dopuszczając do tego, żeby chór zakonny stał się „zgaszoną świecą, która nie daje światła, nie przyciąga oka i umysłu człowieka”<sup>49</sup>.

<sup>49</sup> Paweł VI, List Apostolski *Sacrificium Laudis* z 15 sierpnia 1966, „Notitiae” 2 (1966), s. 252-255.

<sup>50</sup> *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Edycja Świętego Pawła, 2005. Cytowane za wykładem wygłoszonym 1 kwietnia 2005 w klasztorze św. Scholastyki w Subiaco.

Nie jest za późno, aby benedyktyni podjęli wyjątkową rolę w Kościele powszechnym, tak wymownie opisaną przez przez dwóch Papieży Soboru Watykańskiego II. Kardynał Ratzinger, zwracając się do mnichów z Subiaco, niemal w przededniu swojego wyboru na Następcę św. Piotra, dodał do tej pontyfikalnej nauki swoje własne oczekiwania wobec benedyktynów: „Potrzebujemy ludzi, którzy mają swój wzrok skierowany ku Bogu (...). Tylko przez osoby dotknięte przez Boga Bóg może zwracać się do ludzi”<sup>50</sup>. Nawet w dzisiejszych czasach istnieją klasztory, w których liturgia święta jest celebrowana wzorowo, pełna blasku, niezależnie, czy w Zwyczajnej, czy Nadzwyczajnej Formie Rytu Rzymskiego. Nawet jeśli benedyktyni nie zawsze dorastali do swojego powołania w Kościele powszechnym, to jednak posiadają oni zasoby, głębokie pokłady tradycji, z których mogą korzystać, i swoją własną, kluczową rolę do odegrania w Nowej Ewangelizacji: bycia osobami, które całkowicie oddały się uwielbieniu Boga „w duchu i prawdzie” (J 4, 24). Tym samym dają przekonujące świadectwo wobec wszystkich, ochrzczonych i nieochrzczonych, spotkania, *facie ad faciem*, z Chrystusem, który objawia się w Swoich misteriach. ■

Tłum. Maciej Chrzanowski

# Życie wewnętrzne klasztoru

Rozmowa z Dom Antoine'em Forgeotem OSB,  
opatem seniorem Fontgombault

**Paweł Milcarek:** *Ile czasu jest przewidziane na modlitwę mnichów w Ojca opactwie?*

**Dom Antoine Forgeot OSB:** Trochę ponad pięć godzin. Zaczynamy od Matutinum i Jutrznii, które trwają średnio godzinę i trzy kwadranse.

**P.M.:** *To najdłuższa część codziennej służby Bożej?*

**A.F.:** Tak, najdłuższa. Następnie każdy kapłan odprawia Mszę prywatną, do której służy brat zakonnik. Msza, po niej dziękczynienie – to zabiera około godziny. Potem Pryma, na którą trzeba liczyć mniej więcej pół godziny. Msza konwentualna poprzedzona Tercją zajmuje trochę ponad godzinę. Następnie dwie inne małe godziny: Seksta i Nona – każda po kwadransie. Nieszpory trwają mniej więcej pół godziny, zależnie od długości psalmów. Dzień kończy się Kompletą, która zajmuje pół godziny.

**P.M.:** *Gdy podsumujemy, wychodzi mniej więcej pięć godzin i trzy kwadranse. Ale to tylko oficjum publiczne.*

**A.F.:** Tak, to oficjum publiczne, do którego trzeba dodać czas modlitwy prywatnej: mamy odbyć półgodzinne rozmyślanie i odmówić Różaniec.

**P.M.:** *Rozmyślanie jest czymś odrębnym od Różańca?*

**A.F.:** Tak, to oddzielne modlitwy. Rozmyślanie odprawia się albo bezpośrednio przed Nieszporami, albo bezpośrednio po nich. Natomiast Różaniec – często po kolacji, przed Kompletą. Jednak to już są modlitwy prywatne.

**P.M.:** *Są one przewidziane w konstytucjach Kongregacji Solesmeńskiej?*

**A.F.:** Rozmyślanie jest nakazane przez nasze konstytucje. Chociaż nie wspominają one o Różańcu, ta modlitwa jest prawdziwą potrzebą dzieci Najświętszej Panny, które są szczęśliwe, modląc się do Niej i pozostając przy Niej. Ojciec Święty Franciszek powiedział, że ludzie, którzy w swym życiu nie miałiby miejsca dla Najświętszej Panny, byłiby „sierotami”, gdyż Ona jest naprawdę naszą Matką.

\* Wywiad ten ukazał się także jako rozdział książki: Dom Antoine Forgeot OSB, *Z całą prostotą*.

**P.M.:** *Sfery modlitwy liturgicznej, publicznej, i modlitwy prywatnej przeplatają się więc i dopełniają. Według jakiejś hierarchii?*

**A.F.:** Modlitwa publiczna, czyli oficjum, ma pierwszeństwo; jest to oficjalna modlitwa Kościoła, tak jak to przypomniiał Sobór w Konstytucji o Liturgii Świętej *Sacrosanctum Concilium* (84). Służba Boża powinna się normalnie przedłużać w modlitwie prywatnej. Ojcowie Pustyni pragnęli osiągnąć *stan oratio continuata*, modlitwy ciągłej, która niekoniecznie polega na nieustannym modleniu się na klęczkach, lecz jest pamięcią o Bogu, pamiętaniem w myślach o Bogu, powracaniem do Niego tak często, jak to tylko jest możliwe dla naszej ułomnej natury. „Należy wspominać o Bogu częściej, niż się oddycha” – powiedział św. Grzegorz z Nazjanzu.

**P.M.:** *W odniesieniu do modlitwy liturgicznej czytamy w komentarzu Dom Delatte’a, że wymaga ona pewnych wstępnych warunków – przede wszystkim poważania dla służby Bożej. Powszechnie wiadomo, że benedyktyni od wieków uchodzą za strażników tego poważania liturgii w całym Kościele.*

**A.F.:** Święty Benedykt mówi, że mistrz nowicjuszy powinien się przede wszystkim upewnić, czy kandydat do życia monastycznego jest „gorliwy w Służbie Bożej”, *si sollicitus est ad Opus Dei* (58, 7). Chodzi tu o nasze główne dzieło i nasze pole apostołatu, któremu poświęcamy – jak Pan widzi – najpiękniejsze godziny naszych dni.

**P.M.:** *Jest to coś, co ma wartość dla całego Kościoła...*

**A.F.:** Jest to coś doskonale benedyktyńskiego, coś, co wynika wprost z myśli św. Benedykta, który układa porządek służby Bożej w długim ciągu rozdziałów, od 8 do 20. Dwa ostatnie (19 i 20) są szczególnie ważne, gdyż dotyczą sposobu celebrowania liturgii i modlenia się. Święty Benedykt chce, żeby oratorium było „tym, na co wskazuje jego nazwa”, *oratorium hoc sit quod dicitur* (52, 1) – ze swej istoty miejscem modlitwy.

**P.M.:** *W soborowej Konstytucji o Liturgii Świętej czytamy, że liturgia jest „szczytem i źródłem” życia chrześcijańskiego. Czy Ojciec sądzi, że ta zasada zdążyła się już upowszechnić w praktyce życia Kościoła? Z przekonania, że liturgia jest jakby prawdziwym centrum życia każdego chrześcijanina, powinien wynikać najwyższy szacunek dla kultu Bożego we wspólnocie kościelnej.*

**A.F.:** Być może nie zawsze tak się to formułuje, ale myślę, że jest to zasada o najwyższym znaczeniu, sięgająca początków Kościoła. Pierwsi chrześcijanie „trwali w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach” (Dz 2, 42). Szczytem liturgii jest Najświętsza Ofiara Mszy, która jest rzeczywiście niewyczerpanym źródłem życia Kościoła. Papież Benedykt XVI powiedział, że od początku jego studiów teologicznych myśl o kwestii liturgicznej zawsze mu towarzyszyła, ponieważ – jak mówi – liturgia wy-

raża drogę duszy do Boga, co jest rzeczą zasadniczą: jesteśmy na ziemi, aby iść do Boga: *fecisti nos ad Te Deus* („Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie, Boże”<sup>1</sup>).

**P.M.:** *Tak, we wstępie do swoich pism liturgicznych Benedykt XVI mówi, że to jest prawdziwa ortodoksja. Często pojmuję się ortodoksję jako zbiór przekonań, prawd – i słusznie. Jednak Ojciec Święty podkreśla, że ortodoksję stanowi przede wszystkim rzeczywistość, prawda człowieka sprawującego kult przed Bogiem.*

**A.F.:** *Lex orandi, lex credendi!* Tak. Można do tego odnieść to, co jasno mówi w swojej książce *Duch liturgii o participatio actuosa*<sup>2</sup>. Są tam trzy czy cztery strony, na których wspaniale zostało wyjaśnione, czym jest to *participatio* i w czym uczestniczymy. Otóż uczestniczymy w dziele Boga, w Jego działaniu. To Bóg działa w liturgii i przez liturgię. To wymaga od wiernych pewnych dyspozycji: skupienia, uwagi, ducha modlitwy i adoracji, aby przybliżyć się choć trochę do tego Bożego dzieła.

**P.M.:** *Gdy mówimy o uczestnictwie, najważniejszy jest cel naszego działania. Zbyt*

<sup>1</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, ks. 1, 1, cyt. za: [www.iwanicki.edu.pl](http://www.iwanicki.edu.pl).

<sup>2</sup> Wyrażenie użyte w soborowej Konstytucji o Liturgii Świętej (50). W tłumaczeniu umieszczonym na stronie internetowej Komisji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski tłumaczone: „czynny udział”.

*często mówi się o uczestnictwie jako o sposobie robienia czegoś.*

**A.F.:** Tak, Ojciec Święty też o tym mówi. Ludzkie działanie odgrywa rolę, ale powinno pozostać na swoim miejscu, z umiarem, z rozumnym wyczuciem. Wielki kard. Journet napisał kiedyś: „Chociaż wyrażenie «uczestnictwo aktywne» jest powszechnie rozumiane jako uczestnictwo manifestowane zewnątrz, należy zauważyć, że z punktu widzenia uczestnictwa w życiu liturgicznym Kościoła słuchanie, czy uchem, czy sercem, jest naprawdę tak samo aktywne jak mówienie”.

**P.M.:** *No tak, można to aktywne uczestnictwo doprowadzić aż do płasów wokół ołtarza...*

**A.F.:** Tak, wielkim niebezpieczeństwem jest uczynienie z liturgii przedstawienia, podczas gdy celebrowanie liturgiczne powinna być bardzo skupiona i wewnętrzna. Chrześcijanie wschodni celebrowają misteria wiary za ikonostasem, w świętej ciszy.

**P.M.:** *Od czasu do czasu mam wrażenie, że w tej części liturgii, która rzeczywiście przewiduje participatio actuosa wiernych, robi się wiele dobrych rzeczy, które jednak stają się substytutem liturgii.*

**A.F.:** Wtedy ryzykuje się przejście obok tego, co istotne.

**P.M.:** *Dom Delatte w swoim komentarzu do Reguły, we fragmencie dotyczącym 19*

*rozdziału, zaleca, aby przygotowania do modlitwy, zwłaszcza do modlitwy liturgicznej, uczynić czymś stałym. Jak wy przygotowujecie się do modlitwy?*

**A.F.:** Weźmy na przykład Mszę konwen-tualną. Godzina, która ją poprzedza, jest godziną przeznaczoną na czytanie duchowe, *lectio divina*. Ale tak w ogóle całe nasze życie jest stałym przygotowaniem do liturgii. Jest również przygotowanie bezpośrednie przed ważniejszymi oficjami, takimi jak Msza konwentualna i Nieszpo-ry, które nazywamy stacją – pozostajemy przez trzy, cztery minuty w klasztorze, czekając, aż dźwięk dzwonka ogłosi wejście do chóru. To cenna dla nas chwila, rodzaj służby pomiędzy poprzednio wyko-nywanymi czynnościami a wejściem do kościoła.

**P.M.:** *Jest jeszcze krótki moment cichej modlitwy bezpośrednio przed każdym oficjum...*

**A.F.:** Tak, modlitwa cicha, która tak na-prawdę jest modlitwą ustną, którą nazy-wamy *Aperi*. Można ją łatwo znaleźć na pierwszych stronach brewiarza albo diur-nału: „Otwórz, Panie, usta moje do wy-sławiania Świętego Imienia Twego, oczyść także serce moje ze wszystkich próżnych, przewrotnych i obcych myśli, oświeć mój rozum, rozpal uczucie, abym mógł godnie, z uwagą i pobożnością odmówić to oficjum i zasłużyć na wysłuchanie przed obliczem Boskiego Majestatu Twego, przez Chrystusa Pana Naszego.

Panie Jezu, w zjednoczeniu z tą Boską in-tencją, w jakiej Ty sam na Ziemi składałeś chwałę Bogu, odmawiać pragnę tę godzi-nę. Amen”.

Obecnie ta modlitwa nie jest obowiązkowa, ale pozostaje w zwyczaju, zachowując całą swą wartość.

**P.M.:** *Zatem cały człowiek modli się w liturgii?*

**A.F.:** Tak, ciało i dusza. Dusza, oczywiście, w pierwszym rzędzie; dusza z intelektem, sercem, również z wolą, która ma się starać, aby zachować skupienie. Ciało także ma swoje zadania w gestach, pokłonach i w całym przebiegu ceremonii. Jest to bardzo ważne, ponieważ jesteśmy ciałem i duszą, nie jesteśmy aniołami.

**P.M.:** *Czy nie tworzycie z liturgii swoistej filozofii?*

**A.F.:** Nie, z pewnością nie.

**P.M.:** *Mam wrażenie, że w liturgii wszystko jest zaczerpnięte z ludzkiego ziemskiego życia, ale wszystko też nabiera nowego znaczenia: postawy, gesty, przemieszczanie się, używanie konkretnych przedmiotów, wszystko tak precyzyjnie określone...*

**A.F.:** Wszystko to jest przeżywane w świetle wiary, która pozwala dostrzec coś z misterium, które celebруемy. To z kolei sprawia, że jesteśmy bardziej skupieni na tym, co wykonujemy.



**P.M.:** *To trochę tak jak z monstrancją: wiele promieni koncentruje naszą uwagę...*

**A.F.:** Na *unum necessarium*, na tym jednym, co jest najważniejsze.

**P.M.:** *Tak, unum necessarium. Ale tę sakralizację, to skumulowanie rzeczy i gestów świętych, często uznawano za obcą duchowości prostoty Nowego Testamentu.*

**A.F.:** To prawda, że w historii Kościoła i liturgii były reformy albo adaptacje i często, gdy było zbyt wiele kwiecistości, trzeba było nieco ją przyciąć. Robił to np. św. Pius X. Jasne jest, że po Soborze Watykańskim II chciano uczynić to samo, ale zrobiono to w zupełnie innej manierze, która w żadnej mierze nie jest zgodna z tradycją. Dom Guéranger napisał kiedyś, że gdy zdarzały się modyfikacje w liturgii, były one takie, że można było je nanieść na używane księgi liturgiczne: coś wykreślano albo coś dodawano, tak jak np. Jan XXIII dodał św. Józefa do kanonu Mszy świętej, ale księgi pozostawały te same.

**P.M.:** *Tak, wiele się o tym ostatnio mówi. To była jakby hermeneutyka...*

**A.F.:** ...zerwania.

**P.M.:** *Mam wrażenie, że zanurzenie w liturgii i szerzej – w całej tradycji monastycznej, która przecież w zasadniczy sposób wpłynęła na liturgię Kościoła i jej rytuały, powoduje zmianę perspektywy, zmianę hierarchii ważności spraw, o które*

*toczy się spór. Okazuje się, że ważne jest nie tylko to, co się słyszy, i język, jaki się słyszy. Może nawet ważniejsze jest to, co się widzi, ogląda, czuje. Przypominam sobie słowa Romana Guardiniego, które napisał do uczestników Trzeciego Kongresu Liturgicznego w Moguncji w 1964 r., że prawdziwego uczestnictwa w liturgii doświadczył kiedyś w katedrze w Palermo, gdzie ludzie „tylko” w sposób zaangażowany patrzyli na to, co się działo. To było według Guardiniego rzeczywiście aktywne uczestnictwo.*

**A.F.:** Właśnie tak. Trzeba dodać, że patrzenie na ołtarz to patrzenie na Pana, który wyznacza orientację celebracji do tego stopnia, że w starożytności, gdy kościoły nie były orientowane, a tak było np. w przypadku kościoła św. Piotra w Rzymie, w momencie rozpoczynania kanonu wszyscy zwracali się w kierunku wschodnim. Wierni obracali się plecami do kapłana...

**P.M.:** *Ale za to versus Dominum, w kierunku Pana. Wy także jesteście wierni tej starożytnej i cennej tradycji liturgicznej. W ogóle w dawniejszej formie rytu rzymskiego, która dziś często nazywana jest formą nadzwyczajną, całe bogactwo liturgii jest bardziej widoczne niż w formie nowszej.*

**A.F.:** Przede wszystkim nie należy przeciwstawiać sobie tych dwóch form. Obie są dobre, chociaż jedna z nich, nie można temu zaprzeczyć, jest nieporównanie bogatsza w wyrażaniu doktryny i pobożności.

Ale w tym, co należy do istoty, w obu formach jest to Msza katolicka, jest to Ofiara Chrystusa, która jest uobecniata na ołtarzu. Oczywiście, wokół tej istoty przez lata i wieki nagromadziły się skarby tradycji...

**P.M.:** *Czasami bez pilnowania proporcji.*

**A.F.:** Niekiedy tak, to prawda. Jednak w liturgii widać pewne elementy stałe, jak to podkreślał Dom Guéranger w swoich *Instytucjach liturgicznych (Institutions liturgiques)*, do których przed chwilą się odwoływałem. Tradycja jest jak wielka rzeka, która wciąż płynie swoim korytem.

**P.M.:** *To samo powiedział prof. Robert Spaemann. Według niego liturgia się zmienia, ale w jednym pokoleniu nie zdajemy sobie z tego sprawy, nie powinniśmy tego zauważać. Widać tę zmianę dopiero z perspektywy następnego pokolenia.*

**A.F.:** Tak. W posoborowej reformie liturgii wyraźnie widać, że nie była to zmiana, ale raczej zerwanie, zupełnie nowy sposób patrzenia na liturgię i jej pojmowania. To prawda, często reformy liturgiczne były dość głębokie, ale nigdy nie były zerwaniem. Gdy św. Pius X reformował kalendarz, usunął z niego wielu świętych...

**P.M.:** *Jego reformy dotyczyły przede wszystkim brewiarza...*

**A.F.:** Tak, brewiarza. Ale wtedy widać było, że tradycja jest żywą rzeczywistością. Miejsce po usuniętych świętych wypełnili

nowi... Tak jak w naturze. Gdy przyczyna się drzewo, pojawiają się nowe pędy, które bardzo szybko rosną. Widać, że jest to to samo życie, te same siły witalne, które odnawiają wszystko. Jesteśmy świadomi tego, że strzeżemy skarbu tradycji liturgicznej jako skarbu Kościoła. Kardynał Journet mówił, że tradycja jest jak rzeka, która płynie nieprzerwanie; niekiedy zamiast rzeki są tylko wątle strumyczki, ale to wystarczy, aby zapewnić ciągłość. Myślę, że na naszym klasztorze w momencie reformy spoczywała szczególna odpowiedzialność. Na przykład w kwestii języka liturgicznego. Jak stwierdził Sobór, łacina jest oficjalnym językiem Kościoła w jego liturgii. Ale bardzo szybko po Soborze niektóre klasztory prosiły o zgodę na wprowadzenie do liturgii języków narodowych. Na początku Papież Paweł VI mówił: „Nie, ponieważ liturgia powinna być dostosowana do zgromadzenia, które ją celebruje, a dla was, mnichów, łacina nie stanowi problemu. A jeśli przybywają do was wierni, to właśnie dlatego, że chcą ją znaleźć”.

**P.M.:** *Tak, przypominam sobie. Był taki znany list Pawła VI do przełożonych wspólnot monastycznych.*

**A.F.:** Zapewne chodzi Panu o List apostołski *Sacrificium laudis* z 15 sierpnia 1966 r., list surowy, w którym Ojciec Święty pisał: „Pozwólcie nam, niejako wbrew wam, wziąć w obronę wasze tradycje”. Sam Paweł VI chciał, aby zachowano wszystkie te skarby, ale, oczywiście, był pod wielką presją sił przeciwnych.

**P.M.:** *Ale generalnie nie posłuchano go po wydaniu tego listu...*

**A.F.:** Rzeczywiście, nie posłuchano.

**P.M.:** *Były klasztory, w których w liturgii nie uczestniczyli wierni z zewnątrz, a i tak liturgia została w nich zmieniona...*

*W waszym opactwie preferujecie, co łatwo można zauważyć, liturgię w formie nadzwyczajnej, czyli inaczej mówiąc, starożytną liturgię rytu rzymskiego. Czy mógłby Ojciec wyjaśnić powody tej decyzji, zarówno te istotne dla życia duchowego mnichów, jak i te ważne dla całego Kościoła?*

**A.F.:** Sądzę, że w Mszałe z 1962 r. są bogactwa, których nie znajdujemy w Mszałe z roku 1969, jest w nim także cały ciężar tradycji. Liturgia kształtowała się stopniowo i jest żywą rzeczywistością. Gdy został opublikowany Mszał z 1969 r., nasz ojciec opat udał się do Rzymu, aby przedstawić swoje stanowisko. Było dla niego jasne, że nowy Mszał powstał przede wszystkim z myślą o parafiach i świeckich. W tym celu rozbudowano lekcjonarz i ograniczono część ofiarną. Takie zmiany są mniej uzasadnione w odniesieniu do zakonów kontemplacyjnych. Rano, gdy odprawiamy Mszę, jesteśmy już po recytacji około dwudziestu psalmów i nie odczuwamy potrzeby obfitszych czytań z Pisma Świętego. Część ofiarna, taka, jaka jest w starym Mszałe, wychodzi naprzeciw naszym pragnieniom. Myślę, że to jest naprawdę ważne dla naszego życia kontemplacyjne-

go. Z podobnych powodów zachowaliśmy Msze ciche odprawiane indywidualnie i nie mamy Mszy konwentualnej koncelebrowanej. Przed Mszą mamy już wiele modlitwy wspólnej. Dla mnichów kapłanów jest bardzo ważne i owocne, aby mieć osobisty i bardziej intymny kontakt z Panem Jezusem w Mszy, którą sam odprawia. Teraz, dzięki Benedyktowi XVI, jest oczywiste, że użycie Mszału z 1962 r. jest w pełni dozwolone, a nawet nigdy nie było prawomocnie zakazane. Ojciec Święty powiedział to jasno.

**P.M.:** *Tak. A przez lata było tyle wątpliwości...*

**A.F.:** Tak, to prawda.

**P.M.:** *Jeśli Ojciec pozwoli, zapytam teraz o to, co jest nazywane „sprawą Mszy w Fontgombault”, od Soboru do naszych czasów.*

**A.F.:** To delikatny temat, gdyż nie chciałbym dawać powodów do formułowania sądów pochopnych albo krzywdzących ocen w stosunku do osób, które były aktywne w tej „sprawie”. W takich sytuacjach trzeba zawsze zakładać, że inni działają w dobrej wierze, i sądzić, że każdy działał zgodnie ze swoim sumieniem w trosce o dobro.

Zatem w 1969 r. ogłoszono nowy Mszał. Jak już mówiłem, nasz ojciec opat natychmiast udał się do Rzymu, gdzie spotkał się z prefektem Kongregacji ds. Kultu Bożego,

kard. Gutem, benedyktyнем i byłym prymasem benedyktyнów. Jego zastępcą był ks. Bugnini. Ojciec opat powiedział im: „Widzę wyraźnie, że ta reforma Mszy została przeprowadzona przede wszystkim z myślą o parafiach, ale nikt nie zatroszczył się o mnichów”. I zapytał, czy przewidywana jest nowa monastyczna liturgia Mszy świętej. Nie usłyszał „nie”, a ks. Bugnini nawet powiedział: „Przygotujcie ją. Jak ją przygotujecie, to my ją zatwierdzimy”. Ojciec opat poprosił o pozwolenie zachowania tego, co mieliśmy, na okres przejściowy. Kardynał dał ojcu opatowi małą, odręcznie napisaną kartkę, pozwalając zachować status quo. I w ten sposób pokojowo, bez wojen zachowaliśmy starą Mszę aż do 1974 r.

**P.M.:** *Ale, jak sądzę, nie bez trudności?*

**A.F.:** Nie bez trudności dla ojca opata, gdyż wywierano na niego bardzo silną presję. Szczególnie wtedy, gdy został wezwany do nuncjatury w Paryżu. Najwyraźniej nuncjusz otrzymał polecenie skłonienia ojca opata do ustępstw, ale on nie ustąpił, wiedząc, że był w prawdzie, w prawie, jak już to powiedziałem.

Na dwa lub trzy dni przed pierwszą niedzielą Adwentu w 1974 r. otrzymaliśmy diecezjalny okólnik, w którym zostało ogłoszone, że na ostatnim zebraniu plenarnym Konferencji Episkopatu Francji w Lourdes biskupi przegłosowali obojętny odprawiania Mszy według nowego Mszału, gdyż właśnie wtedy zostały spełnione warunki ustalone przez Rzym:

przekłady zostały dokonane i zatwierdzone przez Stolicę Apostolską. Zatem episkopat wskazał datę wejścia w życie tego rozporządzenia. Biskupi ustalili datę na pierwszą niedzielę Adwentu. Ojciec opat powiedział nam, że skoro używanie nowego Mszału jest obowiązkowe, należy być posłusznym. Nakazał wywieszenie na drzwiach kościoła informacji wyjaśniającej, że jesteśmy „synami posłuszeństwa” i nie możemy uczynić niczego innego, jak tylko się podporządkować. Przyjęliśmy zatem Mszę Pawła VI, przynajmniej jako Mszę konwentualną. Jeśli chodzi o Msze ciche, to mieliśmy tylko dwa egzemplarze nowego Mszału. O ile pamiętam, były one używane przez ojca opata i przez mistrza nowicjuszy. Pozostali ojcowie dalej odprawiali według starego Mszału. Nie było innej możliwości. Ojciec opat był w tej sprawie bardzo uczciwy. Ilekroć bywał w Rzymie po roku 1974, zaglądał do księgarni watykańskiej, gdzie zawsze mu mówiono: „Nie ma. Nie ma. Niestety, nakład jest wyczerpany”. Gdy jednak wyszło nowe wydanie, wrócił do opactwa samochodem wypełnionym Mszałami na wszystkie ołtarze...

**P.M.:** *Rozumiem, że chodziło o nowe Mszały w wersji łacińskiej.*

**A.F.:** Tak.

**P.M.:** *Żadnych tłumaczeń?*

**A.F.:** Tylko wersja w całości łacińska. To wydanie podobno było finansowane przez Opus Dei.

Od tego momentu zasadniczo przyjęliśmy nowy Mszał. Trwało to aż do roku 1984. Jednak ojciec opat, jak już wspomniałem, powiedział nam: „Należy odprawiać nową Mszę w duchu starej, aby zachować zmysł świętości i pobożności starej Mszy. Trzeba mieć nadzieję, że pewnego dnia stara Msza powróci”. Ojciec opat rozmawiał o tym z Martą Robin, a jego sekretarz wprost zapytał Martę: „Czy stara Msza powróci?”. Odpowiedziała po prostu: „Później, później!”. I wróciła w 1984 r.!

Wtedy wszedł w życie pierwszy indult Jana Pawła II. Przeciwno indultowi mocno występowała Kongregacja Kultu Bożego. Ojciec Święty musiał pokonać jej sprzeciw i z mocą wprowadzić swoją wolę. Dochodziły słuchy, że dokument był gotowy od dawna, ale że był „blokowany”. Został w końcu opublikowany w październiku. Odpowiedzialność za jego wprowadzenie w diecezjach została przekazana poszczególnym biskupom ordynariuszom. Już w listopadzie zwróciłem się w tej sprawie do naszego arcybiskupa, który wyjaśnił: „Ależ niech ojciec zrozumie, to nie jest dla was. To dla sympatyków abp. Lefebvre’a, aby przywieść ich z powrotem do owczarni”. Zatem otrzymaliśmy odmowę, której się podporządkowaliśmy. W styczniu 1985 r. byłem w Rzymie, gdzie mogłem koncelebrować Mszę prywatną z Ojcem Świętym. Po Mszy podziękowałem mu za indult, a on zapytał: „Czy korzystacie z niego?”. Odpowiedziałem: „Nie”. Wyglądał na zdziwionego i zapytał mnie: „Dlaczego?”.

Powiedziałem: „Ponieważ nasz arcybiskup się nie zgadza”. Myślałem przy tym, że jeśli myśl Ojca Świętego była dokładnie taka, jak ją przedstawił nasz arcybiskup, to miał on wtedy doskonałą okazję, aby to potwierdzić. Niedługo potem arcybiskup zadzwonił do mnie i powiedział: „Z tą sprawą Mszy to zrobimy tak: wydam wam zgodę na rok, a pod koniec roku ojciec dokładnie zda mi sprawę, jak się rzeczy mają”. Podziękowałem pięknie i ponownie zaczęliśmy odprawiać według starego Mszału. W pełnej wolności, tzn. ci, którzy pragnęli używać nowego Mszału, mogli to bez żadnych przeszkód robić. Pod koniec roku przygotowałem tabelkę, która wskazywała tych mnichów, którzy codziennie odprawiali Mszę św. Piusa V, tych, którzy codziennie odprawiali Mszę Pawła VI, i tych nielicznych, którzy zmieniali Mszały. Gdy pokazałem rezultaty, arcybiskup nie był zadowolony i powiedział mi: „Ależ przekroczyliście moją zgodę. Wyszło nie to, czego oczekiwałem. Koniec z tym. Odtąd będzie zgoda tylko na jeden raz w tygodniu”. Odpowiedziałem: „Dziękuję, Ekscelencjo”. Jakiś czas później zadzwonił do mnie ponownie, aby powiedzieć: „Och, wciąż was męczę... Pójdziemy nieco dalej. Teraz będzie po połowie!”. Odpowiedziałem z lekką ironią: „Jest pewien problem: tydzień ma siedem dni”. Odrzekł: „Nie będziemy się o to kłócić”. Zaczęliśmy zatem odprawiać Mszę trydencką przez cztery dni, a nową – przez trzy dni w tygodniu. Dodam jeszcze, że zawsze mówiłem arcybiskupowi, iż wtedy, gdy Stolica Święta da nam więcej,

będziemy z tego korzystać. Uważaliśmy bowiem, że jest to z większą korzyścią dla naszych dusz.

W ten sposób doszliśmy do nieszczęsnych sakr biskupich z Ecône i powstania Komisji Ecclesia Dei w lipcu 1988 r. Promulgowano wtedy nowy indult, którego wykonanie zostało powierzone już nie biskupom diecezjalnym, ale samej Komisji. I już na początku 1989 r., będąc w Rzymie, poprosiłem o zgodę na całkowity powrót do starej Mszy. I tam Komisja okazała się bardzo szczodra. Jej przewodniczącym był kard. Mayer, benedyktyn. Wykonał naprawdę wielkie dzieło. Chociaż Msza trydencka nie była jego pierwszym wyborem, zachowywał się jak ojciec, jak dobry ojciec opat, z wielką miłością, z wielkim zrozumieniem i z wielką troską o dusze i o pokój w Kościele. Cierpiał, gdy okazało się, że był niezrozumiany i upokarzany przez niektóre episkopaty. Kardynał Deskur powiedział mi, że do wykonania tego zadania Papież wybrał najbardziej świętego z członków Kolegium Kardynalskiego. Zatem gdy poprosiłem o tę zgodę, było to w lutym 1989 r., poprosiłem również o zgodę na wprowadzenie do Mszy św. Piusa V pewnych elementów Mszy Pawła VI. Wie Pan, co mam na myśli: kalendarz, kilka nowych prefacji, Modlitwę powszechną w niektórych sytuacjach, śpiew *Per ipsum* na zakończenie kanonu, odśpiewanie *Pater noster* przez całą wspólnotę. Tych rzeczy kiedyś nie było.

Na pewno zna Pan list kard. Ratzingera, napisany 23 czerwca 2003 r. do prof. Bar-

tha z Uniwersytetu w Bonn i dotyczący tematu, którym się zajmujemy. Kardynał napisał: „Sądzę, że w przyszłości Kościół rzymski powinien znowu mieć tylko jeden ryt. Koegzystencja dwóch rytów oficjalnych jest w praktyce trudna do zarządzania i dla biskupów, i dla księży. Przyszły ryt rzymski powinien być jeden. Obrzędy winny być sprawowane po łacinie albo w języku narodowym, ale cały ryt powinien być głęboko zakorzeniony w tradycji starego rytu. Powinien on przyjąć kilka nowych elementów, które się sprawdziły, takich jak nowe święta, kilka nowych prefacji, powiększony lekcjonarz – nieco większy wybór czytań z Pisma Świętego, ale niezbyt dużo, modlitwę wiernych, to znaczy litanie modlitw wstawienniczych po *Oremus* w Ofertorium, gdzie niegdyś miała swoje miejsce”.

**P.M.:** *A jakiego wyboru dokonaliście, jeśli chodzi o prefacje?*

**A.F.:** Gdy chodzi o prefacje wspólne, wybrałem dwie, które wydawały mi się najbardziej odpowiednie. Mszał Pawła VI zawiera też inne prefacje, które szczęśliwie wkomponowaliśmy w starą liturgię: prefację o Eucharystii, na poświęcenie kościoła, o św. Benedykcie, na czas Adwentu. Niektóre z tych „nowych” prefacji to starożytne prefacje przywrócone do użytku.

**P.M.:** *Obawiam się, że w latach 1974–1977 straciliście niektórych tradycjonalistycznych przyjaciół?*

**A.F.:** Tak, to prawda, niektórych. Myślę, że właśnie w takich okolicznościach pozna się prawdziwych przyjaciół.

**P.M.:** *Rzeczywiście. Myślę, że wprowadzanie w życie ducha prawdziwej odnowy, którą postulował Sobór w Konstytucji o Liturgii. W liturgii sprawowanej w opactwie są wszystkie elementy wymienione w konstytucji z pewnymi adaptacjami odpowiednimi ze względu na specyfikę życia monastycznego.*

**A.F.:** Tak. Mała reforma została wprowadzona już w 1965 r. i ojciec opat Roy uważał ją za bardzo udaną. Mówił, że to, czego potrzeba, aby przeprowadzić reformę, to lekkie „odkurzenie”. Pewien biskup francuski powiedział: „Gdybyśmy poprzestali na tym, na tych zmianach wprowadzonych w 1965 r., uniknęlibyśmy wielu kłopotów”. Sądzę, że małe modyfikacje, które wprowadziliśmy do Mszału z 1962 r., przyczynią się do upragnionego przez Benedykta XVI wzajemnego ubogacania się dwóch form Mszy.

**P.M.:** *Czy wszyscy mnisi z waszej wspólnoty przyjęli te zmiany ze spokojem?*

**A.F.:** Tak, nie było żadnych problemów. Od momentu, gdy zostałem opatem, i później od 1984 r. mnisi wiedzieli wszystko o dyskusjach, w których uczestniczyłem, i o decyzjach, które podejmowa-

łem. Czytałem im listy, które wysyłałem do arcybiskupa, i odpowiedzi, które otrzymywałem. Wszystko było zupełnie jasne i transparentne.

**P.M.:** *Czy zechciałby Ojciec przybliżyć nam okoliczności, w których odbyły się dni liturgiczne w Fontgombault w 2001 r.?*

**A.F.:** Inicjatywa ich zorganizowania wyszła od ojca opata z Barroux, który rozmawiał o tym z kard. Ratzingerem. Ten ostatni nie miał nic przeciwko temu projektowi i powiedział: „Z chęcią przyjadę, pod warunkiem że będą reprezentanci wszystkich środowisk”. Nie wiem, dlaczego wybrano Fontgombault na miejsce tego spotkania. Być może dlatego, że mamy możliwości przyjęcia większej liczby gości. I dokonano się to zupełnie prosto. (Widzi Pan, wszędzie ta prostota!) Rzeczywiście, był reprezentowany cały wachlarz środowisk. Było kilku świeckich, było dwóch biskupów: bp André-Joseph Léonard<sup>3</sup>, wówczas ordynariusz diecezji Namur, a także ordynariusz diecezji w Wersalu, był reprezentant opata z Solesmes, opat z Kergonan, który potem został arcybiskupem Tuluzy. Byli też zakonnicy i księża świeccy, proboszczowie, przełożeni kilku wspólnot podległych Komisji Ecclesia Dei.

**P.M.:** *Gdy czyta się motu proprio Summorum Pontificum i odczytuje myśl przewodnią tego dokumentu oraz użytą*

<sup>3</sup> Biskup diecezji Namur w latach 1991–2010, arcybiskup metropolita Brukseli, prymas i biskup połowy Królestwa Belgii w latach 2010–2015, arcybiskup senior od 2015 r.

*w nim argumentację, to widać daleko idącą zbieżność z tym, co można przeczytać w materiałach z dni liturgicznych w Fontgombault. Było to poniekąd wydarzenie profetyczne...*

**A.F.:** Tak, tak, taka właśnie była myśl kard. Ratzingera.

**P.M.:** *Zachowanie starej formy liturgii jest też postugą dla całego Kościoła, świadectwem jego bogactwa...*

**A.F.:** Tak właśnie myślę. Gdy jeszcze był kardynałem, Ojciec Święty Benedykt XVI mówił, że jest ważne, aby ryt z 1962 r. przetrwał, aby – jeśli chciano by wprowadzić reformę – można było odwoływać się do niego jako do żywej rzeczywistości, a nie do czegoś, czego trzeba by poszukiwać w archiwach.

**P.M.:** *Rzeczywiście, spotkałem wielu liturgistów, którzy nigdy nie widzieli celebracji starej liturgii. Znali ją tylko z książek.*

**A.F.:** Właśnie o to chodzi, by tej sytuacji uniknąć.

**P.M.:** *Teraz to się zmienia.*

**A.F.:** Tak, powoli się zmienia. Widać to szczególnie wśród młodych księży. Są oni bardzo zainteresowani starą formą Mszy. Młodzi kapłani nie uczestniczyli we wszystkich tych kłótniach, które towarzyszyły zmianom posoborowym. Są w pewien sposób świeży i gdy widzą róż-

nice między dwoma Mszałami, ich wybór często pada na stary Mszał.

**P.M.:** *Sądzę też, że gdy mają wolność wyboru, potrafią połączyć w pracy duszpasterskiej walory obu form rytu rzymskiego. Jest przecież wielu ludzi, którzy są ukształtowani przez nową formę...*

**A.F.:** Tak.

**P.M.:** *I ci ludzie często poszukują tradycji liturgicznej. Czują się oni nieco wykrzeleni w nowej formie rytu, ale niekiedy trudno im odnaleźć się w starej...*

**A.F.:** Tak. To, co można teraz zrobić, to wprowadzić do nowej formy więcej świętości, więcej zmysłu tajemnicy, więcej skupienia. Tego właśnie pragnął Papież Benedykt XVI. Od czasu słynnego motu proprio, które – jak pamiętamy – było wydane 7 lipca 2007 r., przyjęliśmy około 60–70 księży, którzy chcieli nauczyć się starej formy i którzy niejednokrotnie później mówili, że znajomość starego rytu pomaga im w lepszym odprawianiu Mszy w nowej formie.

**P.M.:** *Tak jak mówiliśmy, wielu ludzi obecnie odkrywa Mszę w starej formie rytu rzymskiego. Wiemy, że pierwsze spotkania mogą być trudne. Co Ojciec radziłby komuś, kto po raz pierwszy będzie uczestniczył w tak zwanej Mszy trydenckiej?*

**A.F.:** Radziłbym być otwartym, bez ducha krytyki, *apertis oculis ad deificum lumen*, „z oczami otwartymi na przebóstwiają-



ce światło”, jak powiedział św. Benedykt (Prolog, 9). Przypominam sobie Mszę celebrowaną przez kard. Oddiego podczas Kongresu św. Benedykta Patrona Europy. Znalazł się ktoś, kto policzył liczbę przyklęknięć podczas Mszy i uznał, że było to nieco śmieszne... To z pewnością bardzo zła dyspozycja do pierwszego uczestniczenia we Mszy trydenckiej.

Trzeba przyjść z sercem otwartym i ze świadomością zbliżania się do misterium.

**P.M.:** *Niekoniecznie z książką...*

**A.F.:** Tak, niekoniecznie. Z oczami, uszami i przede wszystkim z sercem, w duchu wiary.

**P.M.:** *Śpiew chorałowy jest czymś zawsze obecnym w liturgii monastycznej. Każdego dnia. Jaka jest rola tego śpiewu? Jaka jest rola śpiewu sakralnego w liturgii?*

**A.F.:** Tak, śpiew i muzyka są w liturgii, aby podkreślić wagę słów, aby odziać słowa w piękno i abyśmy, w pewien sposób, mogli je smakować.

**P.M.:** *Słowa Ojca można jednak rozumieć w dwojaki sposób: albo tak, że śpiew jest tylko upiększeniem i ma znaczenie wyłącznie estetyczne, które jest dodatkiem do słów, albo tak, że jest on doskonałym sposobem pogłębienia uczestnictwa w liturgii...*

**A.F.:** Ten drugi sposób jest lepszy. Źródłem naszego śpiewu nie jest estetyzm.

Widzi Pan, gdyby tak było, mijalibyśmy się z rzeczywistością. To jest sposób na wnikanie w głąb rzeczywistości misterium.

**P.M.:** *Myszę o tym często, gdy uczestniczę we Mszy, podczas której celebrans nie śpiewa ani prefacji, ani innych części stałych. Mszał przewiduje, że celebransi będą śpiewali podczas Mszy niedzielnych, ale oni tego nie robią. Sądzę, że jest to związane z koncepcją, że śpiew jest tylko dodatkiem.*

**A.F.:** Tak, to jest błąd. Trzeba jednak pamiętać o sytuacjach szczególnych. Tak jest w przypadku Ojca Świętego Franciszka, który nie może śpiewać. Być może jest to związane z niewydolnością oddechową, czyli ze stanem jego zdrowia.

**P.M.:** *Tak, to możliwe.*

**A.F.:** Ale jednak generalnie jest to błąd, gdyż śpiew pomaga modlitwie. Święty Augustyn mówi: *qui bene cantat, bis orat*, kto dobrze śpiewa, dwa razy się modli. Śpiew jest również wyrazem miłości: *cantare amantis est*.

**P.M.:** *Przypominam sobie, jak św. Hildgarda z Bingen, Doktor Kościoła, w wyniku ostrego sporu kościelnego nie miała prawa wstępu do swojego klasztoru w czasie śpiewania oficjum. Napisała przy tej okazji, że niemożność śpiewania podczas modlitwy jest czymś nieludzkim, że jest to coś przeciwnego naturze.*

**A.F.:** Tak, śpiew jest częścią modlitwy. W pierwszej homilii o Księdze Ezechiela św. Grzegorz Wielki mówi, że śpiew psalmów, jeśli jest wykonywany z intencją serca, przygotowuje Bogu Wszechmogącemu drogę do tegoż serca, aby wlał On w duszę uwrażliwioną zrozumienie tajemnicy prorocstwa albo łaskę żalu z powodu obrażania Boga. Z kolei św. Tomasz z Akwinu pisze w swoim wstępie do komentarza do psalmów: „Hymn jest pochwałą Boga, której towarzyszy śpiew. Śpiew jest rozradowaniem ducha z powodu rzeczy wiecznych, wytryskującym i promieniującym poprzez głos”.

**P.M.:** *W liturgii jesteście zawsze prowadzeni przez ryt, jesteście jakby niesieni na skrzydłach słów świętych. Jaka jest sytuacja człowieka, czy wchodzi on w liturgię, czy ją tworzy?*

**A.F.:** Nie tworzy się liturgii, dostaje się ją od Matki Kościoła. Liturgia jest nam dana, wchodzimy w nią, aby za nią podążać, aby ją celebrować i przez to otrzymywać owoce łaski.

**P.M.:** *Wierny taki jak ja, gdy uczestniczy w waszych oficjach, zawsze ma to mocne wrażenie, że wchodzi w liturgię, że jest to rzeczywistość, że jest to ciągły śpiew Oblubienicy dla jej Oblubieńca.*

**A.F.:** Tak, to właśnie o to chodzi.

**P.M.:** *Ale w takiej sytuacji nie jesteście zbyt...*

**A.F.:** Aktywni?

**P.M.:** *Właśnie. Aktywni...*

**A.F.:** No, nie jesteśmy...

**P.M.:** *Znajdujemy w Regule te znane słowa, które zresztą weszły do Magisterium Kościoła: ut mens nostra concordet voci nostrae, aby nasze serce było w zgodzie z tym, co głoszą nasze usta (19, 7). Znajdujemy to wyrażenie również w soborowej Konstytucji o Liturgii Świętej, w części poświęconej Bożemu oficjum, ale, o dziwo, w niektórych publikacjach, w tłumaczeniach jego sens jest odwracany, tak że wychodzi: „aby nasz głos przekazywał to, co jest w naszym sercu”. Takie wyrażenie ma inny sens, może sugerować koncepcję modlitwy jako jakiejś autoekspresji.*

**A.F.:** Ojciec Święty Benedykt XVI mówił o tym wielokrotnie. Wyjaśniał, że chodzi o to, aby umysł dostrajał się do wypowiedzianych słów. Nasze zwykłe doświadczenie jest odmienne – to słowa powinny dostosowywać się do umysłu: myślimy, a potem mówimy. Tymczasem tu, w liturgii, słowa są nam dane. To słowa Boga i trzeba, abyśmy z nimi uzgodnili nasz umysł. Ta sytuacja jest zatem zupełnie inna, co od razu wskazuje właściwy sposób celebracji liturgii i odpowiednie dyspozycje do jej sprawowania – uległość i pokorę. Powinniśmy cały czas pamiętać, że liturgia jest działaniem samego Chrystusa, który raczy włączać nas w swoją modlitwę, jak o tym mówi soborowa Konstytucja o Liturgii

Świętej (83): „Jezus Chrystus, Najwyższy Kapłan Nowego i Wiecznego Testamentu, przyjmując ludzką naturę, wniósł w to ziemskie wygnanie ów hymn, który w niebiańskich przybytkach rozbrzmiewa po wszystkie wieki. Całą społeczność ludzi łączy On ze sobą i przez ten śpiew Bożej pieśni pochwalnej ze sobą ją zespała.

To kapłańskie zadanie wykonuje nadal przez swój Kościół, który nieustannie wielbi Pana i wstawia się za zbawienie całego świata nie tylko przez celebrowanie Eucharystii, lecz także innymi sposobami, zwłaszcza przez modlitwę godzin<sup>4</sup>.

**P.M.:** *Porozmawiajmy teraz o modlitwie nieliturgicznej, o modlitwie prywatnej. Często mówi się, że naszą nieustanną modlitwą mają być wszystkie nasze prace i wszystkie działania, wszystkie myśli związane z wykonywaniem codziennych obowiązków. Czy powinno się mieszać te różne obszary aktywności?*

**A.F.:** To oczywiste, że nie możemy bez przerwy zajmować się modlitwą. To, co jest możliwe i przynosi wielką korzyść duchową, to mieć intencję czynienia wszystkich rzeczy tak, jak chce Bóg, w obecności Boga, dla Niego, z pomocą Jego łaski. I w ten sposób całe nasze życie może przebiegać w klimacie modlitwy. Zgodnie z porównaniem, którego autorką jest ksieni Cecylia Bruyère, nasze dusze powinny być bezustannie skierowane do

Boga i „naśladować giętkość gałęzi, która wraca na swoje miejsce, gdy tylko przestaje być obciążona jakimś niezwykłym ciężarem”.

**P.M.:** *Ale jednak trzeba każdego dnia przeznaczać jakiś czas wyłącznie na modlitwę.*

**A.F.:** Oczywiście, gdyż w przeciwnym razie można łatwo zwodzić samego siebie: „Przecież moja praca jest modlitwą” czy w podobny sposób. Trzeba mieć czas przeznaczony wyłącznie na modlitwę. Praca powinna być w duchu modlitwy, ale nie jest modlitwą w sensie ścisłym.

**P.M.:** *Trzeba zaplanować sobie „stratę czasu” z Bogiem.*

**A.F.:** Tak. Ojciec Święty Benedykt XVI powiedział do kapłanów, że każdego dnia powinni przeznaczać około godziny na lekturę i modlitwę, i dodał: „Jest to bardzo ważna część waszego apostołatu, waszej posługi, gdyż aby móc dawać innym, trzeba mieć coś, co może być dane”. I to właśnie naprawdę wymaga dyscypliny życia, ważnej, jeśli chce się zawsze pilnować określonego czasu. To prawda, że księża mają bardzo wiele obowiązków, ale Papież mówi im: „Zachowajcie określony czas na modlitwę i gdy tylko się wypełni, zajmijcie się najpilniejszymi obowiązkami. Nigdy nie uda wam się zrobić wszystkiego, co jest do zrobienia, zróbcie to, co najpilniejsze. Pan wie, że nie możecie zrobić więcej, i zaradzi temu w inny sposób”.

<sup>4</sup> Cyt. za: [www.kkbids.episkopat.pl](http://www.kkbids.episkopat.pl).

**P.M.:** *Tak, ten przytłaczający kapłanów nawał pracy, o którym Ojciec wspomina, to prawdziwy problem.*

**A.F.:** No właśnie.

**P.M.:** *Księża, którzy dają się pochłonać obowiązkom, licznym zajęciom, tracą coś, co można by nazwać klauzurą duchową, która jest konieczna.*

**A.F.:** Tak, tak, klauzura duchowa wymaga od kapłanów dyscypliny życia, dobrej organizacji, umiejętności przekazywania świeckim tego wszystkiego, co oni mogą zrobić. Kapłani nigdy nie zrobią tego wszystkiego, co jest do zrobienia, ale zawsze powinni dawać priorytet temu, co jest właściwe dla ich posługi: sprawowaniu sakramentów i nauczaniu wiary, nie zapominając o swoim własnym życiu duchowym.

**P.M.:** *Ale św. Benedykt pisze w Regule o modlitwie prywatnej: non in multiloquio, sed in puritate cordis et conjunctione lacrimarum, nie wielomówstwo, lecz tylko czystość serca i łzy sknuchy (20, 3). Czy łzy sknuchy są właściwym owocem autentycznej modlitwy?*

**A.F.:** Jak wiadomo, jest wiele form modlitwy, wśród nich cenna jest też modlitwa grzesznika, który widzi swoją grzeszność. „Boże, bądź miłościw mnie grzesznemu”, tak modlił się ewangeliczny celnik (Łk 18, 13).

**P.M.:** *Dom Paul Delatte przypomina, że św. Benedykt zdumiewał tym, że chociaż*

*nie wylewał wielu łez, emanował z niego prawdziwy smutek z powodu popełnionych grzechów, będący owocem nawrócenia...*

**A.F.:** Dar łez jest darem Boga, to Bóg daje łzy. Ale można też płakać w swoim sercu, jako pokutujący grzesznik. Można też płakać ze szczęścia, gdy zdamy sobie sprawę, że Bóg tak nas umiłował, że dał swojego jedyne Syna za nas.

**P.M.:** *W starym Mszałe rzymskim jest nawet formularz Mszy wotywnej...*

**A.F.:** O uproszenie łez, tak, *Pro petitione lacrimarum.*

**P.M.:** *Dom Delatte napisał, że dar łez jest najmniejszym z charyzmatów, ale być może jednym z tych, które najskuteczniej chronią przed pychą.*

**A.F.:** Napisał też, że ten dar zatapia wszystkie rozproszenia.

**P.M.:** *A tego akurat nie pamiętałem... Często, choć nie zawsze, łzy oczyszczają serce. Święty Benedykt kładzie szczególny nacisk na czystość serca, która jest wymagana do modlitwy, jest jednym z jej warunków. Ta czystość otwiera nasze spojrzenie na rzeczy wieczne, na obecność Boga. Wiemy, że Bóg jest zawsze i wszędzie obecny, semper et ubique, ale szukamy uchwycenia tej obecności tam, gdzie Pan chce być widziany, słuchany i wielbiony. Czy mnichom udaje się uchwycić tę obecność w paradisus claustralis, w „raju klauzury”?*

**A.F.:** Tę obecność Boga?

**P.M.:** *Tak.*

**A.F.:** Udaje się. Przede wszystkim przed tabernakulum, ale także w kościele, poza tym w życiu wspólnotowym, w praktykowaniu miłości braterskiej, synowskiej uległości, zwłaszcza wobec opata...

**P.M.:** *Opat, czyli Abbas, ojciec, jest przedstawiony w Regule jako uosobienie Chrystusa dla mnichów. Czy należy to rozumieć jako metaforę, jako sakralną legitymizację władzy opata, czy jako sacramentum, a więc tajemnicę?*

**A.F.:** Jako *sacramentum*, nie tylko w znaczeniu tajemnicy, ale również, i przynajmniej, jako sakramentale. Święty Benedykt mówi o opacie, że mnisi wierzą, iż zajmuje on miejsce Chrystusa, *vices Christi creditur*, „wiara widzi w nim zastępcę Chrystusa” (63, 13). Tak więc jest to kwestia przynależna do wiary teologicznej.

**P.M.:** *Ciekawe skądinąd, że dla świata, dla ludzi żyjących w świecie słowo „wierzę” oznacza jednak mniej niż słowo „wiem”.*

**A.F.:** Tak, tymczasem pewność wiary jest dużo silniejsza niż pewność prawdy poznanej na drodze naukowej.

**P.M.:** *Poszukajmy innych sytuacji, w których obecność Boga jest „uchwytna”. Święta Reguła wskazuje, że opieka nad braćmi chorymi jest troszczeniem się o samego Chrystusa...*

**A.F.:** Tak, to bardzo prawdziwe. Zawsze w życiu wspólnotowym, we wszystkich braciach możemy i powinniśmy widzieć Chrystusa, rozpoznawać Jego obecność. Piszząc o miłości braterskiej w swoim komentarzu do Reguły, Dom Delatte zauważył: „Kochamy, gdyż w bliźnim jest coś z Boga. Tak jak Eucharystia jest przedłużeniem Wcielenia, tak bliźni jest przedłużeniem Eucharystii”. Jest to szczególnie prawdziwe w odniesieniu do chorych. Świętemu Benedyktowi bardzo zależało na tym, aby chorzy byli pod troskliwą opieką, aby dobrze się nimi zajmowano. Święty Bernard mówił, że chory powinien być traktowany w ten sposób, żeby nigdy nie musiał żałować nieobecności swojej matki. To w nich przede wszystkim służymy Chrystusowi, i to Chrystusowi cierpiącemu. To bardzo uderzające w słowach Matki Teresy: „ubodzy... w ubogich widzę Chrystusa”.

**P.M.:** *Przypominam sobie wizję św. Faustyny Kowalskiej: podała wynędziałemu młodzieńcowi zupę, a później okazało się, że był to sam Pan nieba i ziemi, który przyszedł, „aby skosztować owocu miłosierdzia”.*

**A.F.:** Tak, właśnie o to chodzi. Chociaż wydaje mi się, że było to tak, że siostra Faustyna była chora i chciała pójść do siebie, aby odpocząć, ale przełożona powiedziała jej: „Nie, pójdzie siostra na furkę. Bardzo pada, a siostra i tak jest już mokra”. A tam sam Chrystus ją oczekiwał. Przypomina to znane wydarzenie z życia św. Marcina, który podzielił swój płaszcz,

aby okryć ubogiego, a ubogim okazał się sam Chrystus. Powinniśmy umieć rozpoznawać Go we wszystkich ludziach, naszych braciach, a szczególnie, jak mówi św. Benedykt, w chorych, pielgrzymach, biednych i gościach.

**P.M.:** „Wszystkich przychodzących do klasztoru gości należy przyjmować jak Chrystusa” (53, 1). Czy zatem należy dostrzegać obecność Chrystusa przede wszystkim w tych, którzy w świecie najbardziej przeszkadzają: biednych, upośledzonych, pogardzanych...?

**A.F.:** Tak. Święty Benedykt mówi w innym miejscu, że w nich przede wszystkim przyjmujemy Chrystusa (53, 15).

**P.M.:** *Przed wszystkim...*

**A.F.:** Tak, przede wszystkim. Są to sytuacje, w których jesteśmy wezwani, aby jeszcze bardziej praktykować wiarę, miłość i... cierpliwość. Wtedy to właśnie Pan nas oczekuje i pyta: „Czy mnie miłujesz?”.

**P.M.:** *Tak, ale obecność niektórych gości może być niekiedy źródłem problemów...*

**A.F.:** Niekiedy tak. Ale to ostatecznie od roztropności opata zależy, czy wpuści ich, czy nie, do klasztoru.

**P.M.:** *Opactwo, tak jak niegdyś, może być swoistym azylem dla tych, którzy w świecie*

*zewnątrznym, często antychrześcijańskim, stają się obiektem pogardy, agresji, prześladowań. Zdarzają się różne przypadki. Myślę tu o ludziach takich jak wasz przyjaciel admirał Aupahn, którzy doświadczali fałszywych oskarżeń i wrogich działań ze strony władz cywilnych. Wpuszczenie takich osób do opactwa natychmiast rodzi napięcie w relacjach z tymi władzami.*

**A.F.:** Tak, to prawda. Niegdyś klasztory cieszyły się prawem azylu, mogły dawać schronienie złoczyńcom. To w niektórych przypadkach trwa do dziś, choć teraz nie jest już zgodne z prawem.

**P.M.:** *A zatem Najświętszy Sakrament, osoba opata, służba chorym i gościom. Obecność Pana w klasztorze objawia się wielorako. To bardzo proste, ale dostrzegalne tylko dla oczu oświeconych wiarą nadprzyrodzoną. Są to jakby znaki czy ślady rozproszone na drodze do naszej prawdziwej niebieskiej Ojczyzny. Jakby światła wskazujące nam drogę...*

**A.F.:** Tak, klasztor powinien być przed-sionkiem nieba. Mamy starać się żyć w nim tak, jak będziemy żyli w niebie, to znaczy w obecności Boga. To poczucie obecności Boga nadaje nową wartość wszystkim naszym działaniom, wszystkim aktywnościom życiowym. *Fecisti nos ad Te, Domine.* ■

*Tłum. Tomasz Glanz*

# Nadużycia seksualne: „Nie odwracajmy się od Kościoła”

*Dom Jean Pateau OSB, opat benedyktyńskiego Opactwa Matki Bożej w Fontgombault, w wywiadzie dla czasopisma „Famille Chrétienne”.*

*Wywiad przeprowadził Antoine Pasquier*

*Wierni, zdezorientowani przez ostatnie afery seksualne, mocno wyrażają swoje uczucia wstydu i bólu. Niektórzy mają nawet pokusę odwrócenia się od Kościoła. Czy to właściwa reakcja w czasie kryzysu? Jak człowiek wierzący ma stawić czoła takiej sytuacji? Na te pytania odpowiada Dom Jean Pateau, opat w Fontgombault.*

**„Famille Chrétienne”:** *Niektórzy odczuwają wielką pokusę do opuszczenia Kościoła po ostatnich doniesieniach o aktach pedofilskich i milczeniu hierarchów. Jak wierni mogą duchowo przejść przez to doświadczenie?*

**O. Jean Pateau:** Najpierw, jak to często powtarza Papież Franciszek, nie o to chodzi, aby patrzeć na Kościół z balkonu albo jak na jakieś dobro konsumpcyjne, które bierze się z półki lub na niej zostawia. Nie, to nie o to chodzi; to my jesteśmy Kościołem. Kościół jest święty i czysty w swej istocie, ale składa się z grzeszników w swoich członkach. Zatem nie o to chodzi, aby odwracać się plecami do Kościoła, ale odwracać się od grzechów, popełnianych niekiedy nawet przez wysoko postawionych ludzi Kościoła, takich

jak pedofilia, aktywny homoseksualizm. Trzeba tym grzechom mówić „nie”. Jak ci, którzy powinni byli prowadzić swych braci do Chrystusa, mogli odwrócić się od Niego do tego stopnia, żeby wykorzystywać owce powierzone ich pasterskiej straż? Jakże można było zachować milczenie, bezczynność w obliczu tych cierpień nie do zniesienia?

Gdy takie afery wychodzą na światło dzienne, pierwszą myślą wiernych powinno być zwrócenie się do ofiar. Cierpienie w sercach wierzących powinien także wzbudzić zniekształcony obraz Kościoła w oczach świata. Gdzież podział się blask Chrystusa jaśniejący na obliczu Kościoła, ta światłość narodów, *Lumen gentium*? Mamy wielkie powinności względem Kościoła. Kochać go to cierpieć wraz z nim i dla niego, czasami także z powodu winy jego własnych członków.

Zatem te wydarzenia są sprawdzianem jakości naszej wiary i zaproszeniem do jej pogłębiania. Chrystus pozostaje Głową ciała, którym jest Kościół. Oczyszcmy naszą niekiedy zbyt ludzką, utylitarną wizję Kościoła i skoncentrujmy się na Chrystu-

sie. To prawdziwy paradoks: mimo tego, że Sobór Watykański II dał chrześcijanom bogate nauczanie o Kościele, Kościół wydaje się być mniej kochany niż kiedyś.

**F.Ch.:** *Czy w swojej historii Kościół doświadczył już podobnych kryzysów?*

**J.P.:** Skupmy się tylko na ostatnim tysiącleciu. Od 904 do 1049 roku Papieże i antypapieże następowali po sobie! Dziewięciu zostało zabitych, tyłuż usunięto z urzędu, siedmiu wygnano. Reforma gregoriańska (od imienia Papieża Grzegorza VII), przeprowadzona w drugiej połowie XI wieku, musiała zmierzyć się z symonią (kupowaniem urzędów kościelnych), świecką inwestyturą (mianowaniem dostojników kościelnych przez władców świeckich), z konkubinatem księży...

Dwa wieki później św. Dominik (1170–1221) i św. Franciszek (1182–1226) walczyli z zeświecczeniem duchownych, zabieganiem przez nich o beneficja kościelne, z duchem pazerności i pożądlivosti, a także z herezjami katarów.

Wielka schizma zachodnia (1378–1417) podzieliła chrześcijaństwo. Dwóch, a nawet trzech Papieży pretendowało do kierowania osłabionym Kościołem w podzielonej Europie.

Wraz z renesansem nadeszli Papieże mecenasi sztuki, wojownicy, rozpustnicy.

Reformacja i późniejsze rewolucje oddaliły od Kościoła katolickiego wielkie części Europy.

W imię złudnego postępu, ignorując kryteria prawdy, dobra i piękna, współczesne społeczeństwo oddala się coraz bardziej od tradycyjnego nauczania moralnego, od nauki Ewangelii. Cnoty takie jak powściągliwość czy roztropność wydają się staroświeckie, niemodne.

Czyż nie można się zastanawiać nad konsekwencjami tego klimatu kulturowego, w którym wzrastali i formowali się seminarzyści i księża? Czyż sam lud chrześcijański nie powinien zadać sobie pytania, jak żyje i czy na tyle, na ile zdoła, promieniuje wokół siebie czystością serca, ciała, spojrzenia? Czyż widząc przerażające widowisko, które urządzili niektórzy księża i biskupi, każdy z nas nie powinien zacząć od rachunku sumienia z własnych kompromisów z otaczającymi nas permisywizmem i relatywizmem, na przykład w sposobie ubierania się?

Do tego dołącza się dziś, w subtelny sposób, kryzys myśli. Wielu czyni się promotorami różnych ideologii i zapomina o tym, żeby dać się nauczać Chrystusowi. Zamęt rządzi w duszach.

Tymczasem psalmy często przypominają stały związek miłosierdzia i prawdy. Nie oddzielają ani nie przeciwstawiają sobie tych dwóch pojęć. Zarówno pobłażliwość, jak i przesadna surowość są niegodziwo-



ściami: niegodziwością wobec Boga albo niegodziwością wobec ludzi. Łatwo jest mówić tak, jak mówi świat. Trudno jest natomiast znaleźć słowa, aby świat nauczać. To jest brzemię, które ma wziąć na siebie głosiciel Ewangelii, człowiek przynoszący Dobrą Nowinę.

Może zabrzmiał to szokująco, ale myśląc o historii Kościoła, powiedziałbym, że zwykłym stanem pielgrzymowania Kościoła na ziemi jest kryzys. Kościół podąża od kryzysu do kryzysu!

Doświadczył tego sam Pan. Przed zgromadzonymi Apostołami zapowiada Piotrowi, że ten trzykrotnie się Go wyprze. Piotr odrzuca tę zapowiedź, jest pewny siebie: „Choćbym miał zginąć z Tobą, nigdy nie wyprę się Ciebie” (Mt 26, 35). I Piotr wyparł się. Oto świadectwo tego, którego Pan wybrał na zwierzchnika Apostołów!

A potem nadchodzi Wielki Piątek – powszechna panika, uczniowie porzucają swojego mistrza. Oto przykład ludzkiej wierności!

Trzy pożądliwości zbierają swe żniwo także w Kościele: „pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha ze spraw doczesnych” (1 J 2, 16).

**F.Ch.:** *Jak Kościół podnosił się z tych różnych kryzysów?*

**J.P.:** Porównajmy Piotra i Judasza. Ten, który sprzedał swego mistrza, przejęty wy-

rzutami sumienia oddaje pieniądze, które otrzymał za swą zbrodnię. Ma nadzieję, że w ten sposób sam jakoś zadośćuczyni za popełnione zło. Jednak samodzielnie, bez pomocy, nie może wyjść z tej sytuacji i wiesza się. Opisując zdradę Piotra, św. Łukasz zauważa: „A Pan odwrócił się i spojrzął na Piotra. Przypomniał sobie Piotr słowo Pana (...). Wyszedł na zewnątrz i gorzko zapłakał” (Łk 22, 61-62). W ten sposób ujawnia się delikatność Jezusa. Jego wzrok objawia, ale nie potępia. Łzy Apostoła wymywają z już oczyszczonego serca pył pozostały po rozbitej miłości własnej. Tak powinno się dziać z każdym człowiekiem. Aby się podnieść, powinien przyjąć oczyszczające spojrzenie Chrystusa na swoje życie, uznać i opłakać swoje winy, i czynić pokutę.

A zatem sytuacja obecna, trzeba to mocno podkreślać, powinna być przyjmowana jako zaproszenie do tego, aby ponownie skoncentrować się na Chrystusie, aby się nawrócić. Jeśli chodzi o pasterzy, Benedykt XVI już streścił ich powołanie: „pokorny sługa w winnicy Pańskiej”.

Pokora i chęć służenia są pierwszymi warunkami uniknięcia kryzysów i przewycięzania ich, gdy nadejdą.

**F.Ch.:** *Czy można mieć jeszcze zaufanie do Kościoła i do tych, którzy nim rządzą?*

**J.P.:** Rozgłoszono wokół tych skandali przez media, zarówno gdy chodzi o jego trwałość (mówi się o nich często),

jak i zasięg (dotyczą wielu krajów), a także to, że w afery wmieszani są przedstawiciele hierarchii, robią wielkie wrażenie.

Niektórzy wyciągnęli już z tego taki wniosek, że prawie wszyscy księża są pedofilami i homoseksualistami, a ich przełożeni z zasady ukrywają te sprawy.

Takie mniemanie, w żaden sposób nieuzasadnione, podważa zaufanie między biskupami, kapłanami i ludem chrześcijańskim. Podejrzewani z jednej strony przez swojego biskupa, z drugiej zaś przez wiernych, księża wcześniej czy później mogą poczuć się przymuszeni do porzucenia posługi, która zawsze jest ciężka, a teraz stała się przytłaczająca.

Pasterze i chrześcijanie powinni stanąć twarzą w twarz z rzeczywistością. „Poznacie prawdę, a prawda uczyni was wolnymi” (J 8, 32). Jest bardzo wielu świętych księży i świętych biskupów, jest także wielu takich, którzy chcą nimi zostać. Oby wierni umieli towarzyszyć im w drodze do świętości!

Z chęcią zaproponuję wiernym kryterium rozeznawania: szukajcie pasterzy, którzy słuchają wszystkich owiec ze stada, które zostało im powierzone, i troszczą się o nie. Oni są zdolni do kochania w prawdzie. To nie są ideolodzy. Miejcie do nich zaufanie. Bardzo tego potrzebują.

Biskupi, często osamotnieni i bezsilni w obliczu ogromnego zadania, odnajdują

w modlitwie siłę łaski. W prawdziwej bliskości ze swoimi kapłanami smakują także słodczy ojcostwa i kapłańskiego braterstwa, nawet w ciężkich doświadczeniach. Pasterze słuchający, idący przed, w środku i za trzodą, doświadczają w końcu pocieszenia płynącego z pełnego miłości posłuszeństwa swoich księży i wiernych.

**F.Ch.:** *Czy te grzechy mogą mieć jakiś opatrnościowy sens?*

**J.P.:** W paroksyzmie triumfu zła, którym pozornie był Wielki Piątek, Autor miłości został ukrzyżowany przez tych, których przyszedł do końca umiłować. Odtąd nie można już podawać w wątpliwość wierności i miłości Boga. On nie daje się zwyciężyć złu. Miłość i wierność zwyciężają w poranek Wielkanocy. A zatem podążanie od kryzysu do kryzysu to dla Kościoła przede wszystkim podążanie od Wielkanocy do Wielkanocy. Bóg ma zawsze pierwsze i ostatnie słowo. Wykorzystuje grzech do oczyszczenia Kościoła.

**F.Ch.:** *Czy możliwy jest Kościół doskonały?*

**J.P.:** Tak, ale w Niebie! Na ziemi, z Bożą pomocą możemy do tego dążyć, ale nie udawać, że ten stan osiągnęliśmy.

**F.Ch.:** *Rozmiar skandalu jest taki, że można się zastanawiać, czy nie ziszcza się tu jakiś plan diabła. Czy myślenie w ten sposób nie jest uproszczeniem?*

**J.P.:** To, że diabeł jest w to zaangażowany, nie ulega żadnej wątpliwości. Wszystko, co złe, dzieje się z jego podszeptu albo przynajmniej jest przez niego wspierane. Rozmiar skandalu jest skutkiem jego zwożenia i jego intryg. Ale jednocześnie jest równie pewne, że wszystko, co się dzieje, jest dopuszczone przez Boga w celu osiągnięcia większego dobra. Pozwolę sobie na porównanie: pierwsze informacje o skandalach seksualnych wywołanych przez księży pojawiły się w latach 2009–2010, czyli w roku kapłańskim ogłoszonym przez Benedykta XVI. Podobnie aktualny kryzys przychodzi kilka miesięcy po tym, jak Papież Franciszek zarządził, aby Maryja była czczona w całym Kościele jako Matka Kościoła. Prawdziwa matka, a taką jest Maryja, zabiega o oczyszczenie swoich dzieci. Ważniejsze jest zatem rozważanie dzieł Boga niż diabła. Bóg jest zaangażowany w to oczyszczenie, które jest tym bardziej pilne, że zbliża się synod poświęcony młodzieży.

**F.Ch.:** *W liście do ludu Bożego Papież Franciszek wzywa wiernych, aby uciekali się do modlitwy i postu. Jak ta broń duchowa może nam pomóc w walce z nadużyciami?*

**J.P.:** Zacznijmy od tego, że Ojciec Święty przypominając konieczność modlitwy i postu dla wypędzenia najbardziej złośliwych złych duchów, tylko powtarza nauczanie Pana (Mt 17, 21; Mk 9, 29). Modlitwa jest skierowana do Boga, który jest Wszemogący. Prosimy w niej, aby Bóg uleczył serca tych, którzy zostali

ciężko skrzywdzeni przez winy ludzi Kościoła, aby także odnowił ich w miłości Bożej, w miłości Kościoła, bliźniego i siebie samego. W społeczeństwie naznaczonym pogonią za przyjemnościami pokuta – która obecnie nawet w Kościele nie jest w modzie – jest sposobem zrównoważenia, przez dobrowolne wyrzeczenie, nadmiaru w używaniu dóbr ziemskich.

Modlitwa i pokuta istotnie przyczyniają się także do przemiany sposobu postrzegania stworzonego świata przez człowieka. Człowiek skłania się do patrzenia na stworzony świat nie jak na swoją własność, lecz jak na miejsce swojej drogi do Boga.

**F.Ch.:** *Czy zatem wystarczy modlić się i pościć?*

**J.P.:** To odnowione spojrzenie na świat, a tym samym też na społeczeństwo, będzie miało swoje konsekwencje praktyczne. Trzeba, aby Kościół, wytrwale modląc się i poszcząc, wprowadził w życie środki służące wykryciu sprawców, a następnie odsunięciu ich od apostołatu i wszelkiej władzy w Kościele. Trzeba także, aby Kościół bardzo konkretnie nauczał swoich seminarzystów i kapłanów o sposobach stawiania czoła perwersyjnemu i prowadzącemu do perwersji światu. Kapłani, którzy zawinili, są przecież najpierw ludźmi i członkami ludzkiej społeczności.

Czyż Kościół, przechodząc przez to doświadczenie, nie ma obowiązku zwracać społeczeństwu uwagę na jego wewnętrz-

ne niespójności? Jak można promować prawie bezgraniczną wolność seksualną, narzucać wszystkim wyzywające obrazy w mediach i na murach, a potem dziwić się, że niektórzy upadają? Te bolesne wydarzenia, które dotyczą nie tylko Kościoła, zwracają uwagę na poważną odpowiedzialność za wychowanie do odpowiedzialnego korzystania z wolności. Gdy buduje się wraki, trzeba być przygotowanym na liczne zatonięcia...

Z drugiej strony przykład rodziców chrześcijańskich, przykłady rodzin trwających w jedności są dla dzieci wymownymi świadectwami. Zachęcanie rodziców, aby spędzali czas ze swoimi dziećmi, aby ich słuchali, to także sposób zapobiegania nadużyciom.

**F.Ch.:** *Wielu katolików wzywa do oczyszczenia Kościoła. Czy to oczyszczenie polega tylko na reformach instytucjonalnych?*

**J.P.:** Nie, reforma Kościoła nie polega na reformach instytucjonalnych. Polega ona przede wszystkim na reformie serc.

Wydarzenia, wśród których żyjemy, zachęcają każdego z nas do ponownego wsłuchania się w pytanie, które Jezus zadał Piotrowi: „Szymonie, synu Jana, czy miłujesz Mnie bardziej niż oni?” (J 21, 15), i do odkrycia osobistych konsekwencji odpowiedzi, której Piotr udzielił.

To w osobistym dialogu z Chrystusem pasterz odnajdzie siłę do codziennego wypełniania swojej misji w prawdzie i wierności. I wtedy będzie mógł myśleć o reformowaniu instytucji, które nigdy nie otrzymały obietnicy życia wiecznego. Wreszcie jedno słowo na koniec: NADZIEJA, a także zaufanie do Maryi, Matki Kościoła. ■

*Tłum. Tomasz Glanz*

# Święte znaki i aktywne uczestnictwo we Mszy św.\*

Dom Cassian Folsom OSB



## 1. Co oznaczają te wszystkie gesty i dlaczego są tak ważne?

Mniej więcej dziesięć lat temu miałem rzadko spotykane szczęście spędzić dwa tygodnie w Grecji na górze Athos, nazywanej też Świętą Górą. Pamiętam, że gdy modliłem się, stojąc z tyłu jednego z kościołów, zobaczyłem młodego mężczyznę z małym synkiem, trzy- czy czteroletnim. Najwyraźniej przybyli na Świętą Górę z pielgrzymką.

W kościele, jak to zawsze bywa, znajdowała się ikona Matki Bożej. Była to ikona [M]aryjna szczególnego rodzaju, nazywana „Matką Bożą Piękną Miłości”, na której przedstawiono Jezusa wyciągającego ręce do Matki i przytulającego się do Niej czule.

Mężczyzna podszedł do niej, pokłonił się zgodnie ze zwyczajem (na znak pokory tak głęboko, że mógłby dotknąć podłogi palcami u rąk), a potem podniósł synka, by ten ucałował obraz.

Maluch potrafił dawać buziaki swoim bliskim, nie delikatne, ciche pocałunki, ale duże, naprawdę głośne buziaki. I w ten sam sposób uczcił ikonę. Najpierw głośno cmoknął Chrystusa – Mądrość i Moc Bożą, a potem tak samo pocałował Matkę Bożą – Tę, która trzyma Boga w ramionach. Gdy chłopiec przyłączył swój pocałunek do pocałunku, który Dziecię Jezus składa na twarzy Matki, Duch Boży zstąpił z mocą na ten kościół, a ja wielbiłem Boga pełen czci i zachwyty.

*Adoremus*: uwielbiamy Pana, który nas stworzył! W oficjum monastycznym to antyfony rozpoczynająca niedzielną Jutrznie: *Adoremus Dominum, qui fecit nos*. Moją konferencję chciałbym poświęcić postawie miłości i czci, która jest niezbędna do adoracji. Dokładniej zaś zamierzam skupić się na świętych znakach i gestach, których używamy podczas Najświętszej Ofiary.

## ducho- wość

\* Artykuł ten równoległe ukazał się w książce Dom Cassiana Folsoma OSB, *Człowiek współczesny a liturgia. Diagnoza, skutki i leczenie choroby toczącej liturgię rzymską*, Modlitwa Kościoła, t. 24, Kraków 2018, s. 109–137.

## 2. Co oznacza „aktywny udział” we Mszy św.?

Nim jednak zacznę zajmować się samą Mszą, poruszę temat szerszy, by zarysować tło dla moich dalszych rozważań. Temat ten dotyczy dobrze znanego określenia: „aktywny udział” we Mszy św. Co ono oznacza?

Przede wszystkim chodzi o to, by wszystkimi władzami duszy angażować się w tajemnicę ofiarnej miłości Chrystusa. Udział we Mszy dotyczy głównie sfery wewnętrznej: rozbudzenia, czujności i zaangażowania umysłu i serca.

W drugiej kolejności udział wiąże się z działaniem – mówieniem i robieniem czegoś. To, na czym chciałbym się dzisiaj skupić, to gesty i święte znaki, których używamy podczas liturgii. Będziemy zatem mówić o relacji między duszą a ciałem w modlitwie liturgicznej.

Jest to ważny temat, bowiem współczesny człowiek, jak mi się zdaje, utracił poczucie jedności swojego bytu: jedności ciała i duszy, człowieka wewnętrznego i zewnętrznego.

Słynny teolog Romano Guardini, żyjący w pierwszej połowie XX w., zwracał uwagę na ten problem już w latach dwudziestych. Pisał:

Tym, kto bierze udział w liturgii, kto modli się i składa ofiarę, nie jest „dusza” ani „duchowe wnętrze”, ale człowiek. To człowiek w pełni swej istoty wykonuje czynności liturgiczne. Owszem, dusza odgrywa tu ważną rolę, ale tylko dlatego, że daje życie ciału. Tak, duchowe wnętrze jest na pewno istotne, ale tylko wówczas, gdy przejawia się w ciele<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Autor nie podaje źródła. Prawdopodobnie cytat ten pochodzi z książki Romana Guardiniego *Liturgische Bildung* (przyp. red.).

Z ogromnym trudem przychodzi nam zrozumienie tej prawdy. Postępujemy albo tak, jakby ciało było wszystkim (co jest jedną z największych pokus współczesności), albo tak, jakby nie miało żadnego znaczenia i funkcjonowało oddzielnie od duszy. Pamiętajmy, że ostatecznym celem chrześcijanina nie jest nieśmiertelna dusza, ale zmartwychwstałe ciało! Pozostaje zatem problem relacji między ciałem a duszą. Możemy podśmiewać się z naszych przodków, że nie zawsze potrafili na niego odpowiedzieć w prawidłowy sposób, ale człowiek współczesny wcale nie jest pod tym

względem lepszemu; tak naprawdę jest znacznie gorszy. Szczyci się on bowiem potęgą swojego rozumu, rozpaczliwie szuka uciech zmysłowych i całkowicie zapomina o duszy. Rzadko udaje się mu osiągnąć jedność rozumu, duszy i ciała, do której jest powołany; stać się „człowiekiem żyjącym” (jak określał to św. Ireneusz)<sup>2</sup>.

Dlaczego jednak mówię o tym wszystkim? Otóż problemy te uwidaczniają się w liturgii. Według Romana Guardiniego rozwiązanie stanowi formacja liturgiczna. Pisał:

Jako że ulegliśmy bardzo negatywnemu wpływowi naszych czasów, musimy od nowa nauczyć się przeżywać wiarę jak „ludzie prawdziwie żyjący”. Oznacza to, że musimy nauczyć się także modlić za pomocą ciała. Nasza postawa, gesty i działania muszą stać się spontanicznie religijne w swej istocie. Musimy nauczyć się dawać wyraz temu, co wewnątrz nas, za pomocą tego, co na zewnątrz; musimy ponownie posiadać umiejętność życia w świecie symboli<sup>3</sup>.

Jestem przekonany, że możemy to na nowo odkryć w tradycji katolickiej. Jeśli zdołamy się tego nauczyć i stosować to w praktyce, wniesiemy naprawdę istotny wkład w nową ewangelizację. Ilu młodych ludzi na Zachodzie sięga do tradycji religijnych Dalekiego Wschodu, szukając jakichś duchowych doświadczeń? Są oni gotowi podporządkować się ścisłej dyscyplinie, siedzieć godzinami z wyprostowanymi plecami, w bezruchu, a wszystko po to, by oddać się medytacji. A przecież katolicy nie są pozbawieni swojego dziedzictwa – bogactwa modlitwy, i to nawet modlitwy mistycznej. Jednak dziedzictwo to przypomina skrzynię wypełnioną cudownymi i drogocennymi kamieniami, która zamknięta i zapomniana kurzy się w kącie, a klucz od niej rdzewieje na kołku.

Wciąż jednak go mamy! Daje nam go święta Matka Kościoła. Zaś częścią skarbu, który odnajdziemy w tradycji Kościoła, jest rola ciała w modlitwie prywatnej i liturgicznej.

Przyjrzyjmy się po kolei tym świętym znakom i gestom towarzyszącym nam od rozpoczęcia Mszy do jej zakończenia.

<sup>2</sup> Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* IV, 20, 7, w: tenże, *Bóg w Ciele i Krwi*, red. H.U. von Balthasar, Kraków 2001, s. 57.

<sup>3</sup> Autor nie podaje źródła. Prawdopodobnie cytat ten pochodzi z książki Romana Guardiniego pt. *Liturgische Bildung* (przyp. red.).

<sup>4</sup> Różnica w numeracji Psalmów bierze się stąd, że istnieją różnice między hebrajskim (tekst masorecki) sposobem dzielenia psalmów i ich numeracją a sposobem greckim (Septuaginta), za którym idzie łacińskie tłumaczenie (Wulgata). W niektórych wydaniach (m.in. w księgach liturgicznych Kościoła katolickiego) obok w nawiasie umieszcza się numerację hebrajską. Zasada ogólna czytania numeracji: gdy mamy dwie liczby 51 (50) lub 50 (51), liczba wyższa zazwyczaj odnosi się do numeracji hebrajskiej, a niższa – do grecko-łacińskiej (przyp. red.).

<sup>5</sup> Tłum. tekstu łacińskiego, który można znaleźć w: *Rituale Romanum Pauli V Pontificis Maximi iussu editum, aliorumque Pontificum cura recognitum, atque auctoritate Ss.mi D. N. Pii Papæ XI ad normam Codicis Iuris Canonici accomodatum Ecclesiis Poloniae adaptatum et ab eodem Ss.mo D. N. Pio Papa XI approbatum*, Editio typica, Katoviciis 1927, s. 38o (przyp. red.).

### 3. Zanurzanie palców w wodzie pobłogosławionej

Gdy wchodzimy do kościoła, co robimy najpierw? Czy nie zanurzamy palców w wodzie pobłogosławionej i nie robimy znaku krzyża? A czemu to robimy? Otóż robimy to z trzech powodów:

- a) by okazać żal za grzechy;
  - b) by zyskać ochronę przed Złym;
  - c) by przypomnieć sobie własny chrzest.
- a) Woda pobłogosławiona przypomina nam o żalu za grzechy. Podczas obrzędu pokropienia w trakcie liturgii zawsze śpiewamy *Asperges*, co oznacza „Pokrop mnie” lub „Obmyj”. *Asperges me hysoppo et mundabor; lavabis me et super nivem dealbabor*. Słowa te pochodzą ze wspaniałego psalmu pokutnego, Psalmu 50: *Pokrop mnie hizopem, abym stał się czysty, obmyj mnie, bym nad śnieg był bielszy* (Ps 51[50], 9)<sup>4</sup>.
- b) Woda pobłogosławiona jest jednym z sakramentaliów stanowiących ochronę przeciw zakusom diabła. Dawna modlitwa towarzysząca poświęceniu wody brzmiała następująco:

Boże, Twórczo niepokonanej mocy, Królu niezłomnej potęgi i zawsze wspaniały Zwycięzco, Ty ujarzmiasz siły wrogiego panowania, Ty poskramiasz okrucieństwo srożącego się nieprzyjaciela, Ty z mocą odpierasz wrogie zakusy. Ciebie przeto, Panie, z bojaźnią i pokorą błagamy, abyś łaskawie wejrzał na tę sól i wodę, przez Ciebie stworzone, opromienił je Swą łaskawością i poświęcił rosą Swej ojcowskiej dobroci. Gdziekolwiek zaś dokona się pokropienia tą wodą święconą, tam przez wezwanie świętego imienia Twojego niech ustąpią wszelkie napaści ducha nieczystego, niech pierzchnie daleko groza jadowitego węża, a nam, którzy błagamy o Twoje miłosierdzie, niech wszędzie raczy pomagać obecność Ducha Świętego<sup>5</sup>.

- c) Woda święcona przypomina nam o naszym chrzcie; o tym wielkim dniu, gdy osobiście lub ustami naszych rodziców czy chrzestnych wyrzekliśmy się Szatana, wyznaliśmy wiarę w Chrystusa i zostaliśmy włączeni w tajemnicę Trójcy Świętej. W tamtej chwili darowane zostały nam wszystkie grzechy –



grzech pierworodny i grzechy uczynkowe, a my staliśmy się dziećmi Bożymi, *fili in Filio*, dziedzicami obietnicy, mogącymi zwracać się do Boga Ojciec nasz.

Gdy sięgacie dłonią do wody święconej, miejcie to wszystko przed oczami i jak Maryja zachowujcie to w swoim sercu.

#### 4. Znak krzyża

Następnie czynicie znak krzyża. Róbcie go uważnie. Nie w pośpiechu, nie byle jak, ale ze starannością i szacunkiem. Ukryte są w nim najgłębsze tajemnice naszej wiary.

Pozwólcie, że powrócę do mojego pobytu na górze Athos, o którym opowiadałem na początku. Miałem tam okazję rozmawiać z pewnym świeckim. Ów młody Grek zwrócił mi uwagę, że katolicy czynią znak krzyża od tyłu. Nie było to sformułowane zbyt ekumenicznie! Jednak te słowa mają drugie dno. Wiemy, że w tradycji bizantyńskiej znak krzyża wykonuje się kciukiem złożonym razem z palcem wskazującym i środkowym, podczas gdy dwa ostatnie palce zagięte są na wewnątrz dłoni. Trzy palce symbolizują Trójcę, a dwa pozostałe podwójną naturę Chrystusa: Boską i ludzką. Uczynienie znaku krzyża jest zatem małą katechezą, przypomnieniem samemu sobie najbardziej podstawowych tajemnic wiary.

Jednak różnica tkwi nie tylko w ułożeniu palców. W tradycji wschodniej znak krzyża czyni się od prawej do lewej, zaś u nas od lewej do prawej. Dlaczego?

Warto zauważyć, że w XIII w. Papież Innocenty III (współczesny św. Franciszkowi z Asyżu) pouczał wiernych na temat znaczenia znaku krzyża tymi słowami:

Znak krzyża czynimy trzema palcami, ponieważ wykonując go, przywołujemy Trójcę Świętą [...]. Oto jak się go czyni: z góry na dół i z prawej na lewą stronę, ponieważ Chrystus zstąpił z nieba na ziemię i od Żydów (strona prawa) przeszedł do pogan (strona lewa).

Proszę zauważyć, że Papież opisuje zwyczaj obowiązujący na Zachodzie. W XIII w. na Wschodzie i na Zachodzie znak krzyża czyniono tak samo. Papież mówił dalej:

Inni jednakże czynią znak krzyża z lewej na prawą stronę, ponieważ z marności (strona lewa) musimy przejść do chwały (strona prawa), tak jak Chrystus przeszedł ze śmierci do życia i z Piekieł do Raju. [Niektórzy księża] czynią znak krzyża w taki sposób, by i oni, i wierni poruszali ręką w tym samym kierunku.

Łatwo to sprawdzić – wystarczy wyobrazić sobie kapłana zwróconego twarzą do ludu podczas udzielania błogosławieństwa. Natomiast, jak pisze dalej, „gdy czynimy znak krzyża nad wiernymi, czynimy go z lewej strony na prawą”<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Innocenty III, *De sacro altaris mysterio*, lib. II, c. XLV (PL 217, 825).

Zatem ludzie, naśladowując ruchy kapłana, zaczęli żegnać się w przeciwnym kierunku. Tak czy inaczej, od tego czasu minęły wieki, a my na Zachodzie robimy znak krzyża otwartą dłonią z lewej strony na prawą.

Przy okazji warto przypomnieć ważną liturgiczną zasadę: zawsze trudne i zazwyczaj niewłaściwe jest powracanie do jakichś idealnych praktyk liturgicznych sprzed setek lat. Papież Pius XII w encyklice *Mediator Dei* nazwał takie postępowanie archeologizmem. Nie da się wymazać stuleci, które odcisnęły swoje piętno. Podstawową zasadą powinno być raczej utrzymywanie ciągłości z tradycją (ale zwróćmy uwagę, że nie tradycją skostniałą, ale żywą). Zatem zachodni sposób czynienia znaku krzyża należy uznać za obowiązujące nas rozwinięcie tradycji liturgicznej.

Czy robiąc ten znak, jesteśmy świadomi jego znaczenia? Posłuchajmy, co na ten temat mówi Guardini:

Oto czynisz znak krzyża, czynisz go w sposób właściwy. Nie jest to jakiś tam gest niezdarny i pospieszny, nie wiadomo co oznaczający. Nie! Czynisz należyty znak krzyża, powolny, duży, od czoła do piersi, od jednego ramienia do drugiego. Czy czujesz, jak on obejmuje ciebie całkowicie? Zechciej skupić się, jak należy; wszystkie swe myśli i całe swe serce zbierz w jedno w tym znaku, co idzie od czoła do piersi, od ramienia do ramienia. A wtedy odczujesz, iż znak ten opasuje ciebie całego, ciało twe i duszę, iż cię ogarnia, udostojnia, uświęca. Czemuż to? Bo jest on znakiem wszystkiego i jest znakiem zbawienia. Na krzyżu Pan

nasz odkupił wszystkich ludzi. Przez krzyż uświęca człowieka aż do najmniejszej tkanki jego istoty<sup>7</sup>.

Podczas liturgii znak krzyża czyni się wielokrotnie:

- a) pobłogosławioną wodą przed rozpoczęciem Mszy;
- b) na początku samej Mszy;
- c) przed Ewangelią na słowa: „Racz oczyścić, Panie, mój rozum, moją mowę i moje serce, abym przyjął słowa Ewangelii”;
- d) znak krzyża czynimy podczas obrzędu chrztu, namaszczenia chorych, egzorcyzmów, a także przy codziennej modlitwie;
- e) w trakcie odmawiania Oficjum żegnamy się na początku *Benedictus* i *Magnificat*, ponieważ są to kantyki ewangeliczne, a Ewangelia jest symbolem samego Chrystusa<sup>8</sup>.

W bibliotece Papieskiego Ateneum św. Anzelma w Rzymie, gdzie spędzam bardzo dużo czasu, na podłodze znajduje się wspaniała mozaika przedstawiająca krzyż Chrystusa otoczony napisem: *Ave Crux, Spes Unica* – „Bądź pozdrowiony, Krzyżu, nasza jedyna nadziejo”! Rzeczywiście nadzieję możemy pokładać jedynie w Krzyżu Chrystusa – poza Nim nie ma zbawienia. Zatem gdy czynimy znak krzyża, co ma miejsce przecież wielokrotnie każdego dnia, róbmy to dobrze!

## 5. Przyklęknięcie przed Najświętszym Sakramentem i kłanianie się przed ołtarzem

Co zatem robimy dalej po wejściu do kościoła? Idziemy do ławki i jeśli w ołtarzu jest przechowywany Najświętszy Sakrament, klękamy. Jeśli zaś znajduje się On gdzie indziej, kłaniamy się nisko przed ołtarzem. Do klęknięcia jeszcze później wrócę. Teraz mówimy o geście pozdrowienia, swego rodzaju powitania. Wspomniałem zarówno o przyklękaniu, jak i o pokłonie. Na czym polega różnica?

Przywołajmy tu bardzo przydatne tradycyjne rozróżnienie, mianowicie podział z użyciem trzech greckich słów: *latria*, *hiperdulia*, *dulia*. Te trzy kategorie oznaczają różne poziomy czci należnej Bogu i świętym:

- a) *Latria* oznacza adorację i jest zarezerwowana wyłącznie dla Boga.
- b) *Dulia* oznacza cześć. Czczymy świętych i święte przedmioty.

<sup>7</sup> R. Guardini, *Znaki święte*, przeł. J. Birkenmajer, Wrocław 1982, s. 25.

<sup>8</sup> Trudno stwierdzić, dlaczego Autor pominął w tym wyliczeniu znak krzyża czyniony na końcu Mszy św. podczas błogosławieństwa (przyp. red.).

c) *Hiperdulia* oznacza większą cześć. W tej kategorii znajduje się tylko jedna osoba: Maria, Matka Boża, ponieważ zgodnie z chwalebny planem Opatrzności Bożej przewyższa Ona pozostałych świętych.

*Latria, hiperdulia, dulia*. Gdy oddajemy cześć ołtarzowi – a ołtarz zawsze symbolizuje Chrystusa – okazujemy szacunek świętemu przedmiotowi, czyli jest to *dulia*. Zatem należy się pokłonić. Jednak gdy oddajemy cześć Najświętszemu Sakramentowi, adorujemy samego Boga, ponieważ jest On tam prawdziwie obecny, czyli w tym wypadku to *latria*. Zatem przykłąkamy.

Pozwólcie, że powiem coś na temat obu tych gestów.

### 5.1. Pokłon

Istnieją trzy rodzaje pokłonów (mam nadzieję, że wszystkie te podziały nie są mylące. W rzeczywistości są dość przydatne).

a) Pierwszy to proste skinienie głową na dźwięk imienia Jezus. Podczas Mszy tak samo kłaniamy się w momencie wypowiedzenia imienia Maryi i Boga Ojca<sup>9</sup>.

b) Drugi pokłon jest głębszy – skłaniamy nie tylko głowę, ale też ramiona. W klasztorach kłaniamy się tak innym mnichom, by uczcić obecność Chrystusa w naszych braciach. Dokładnie dzieje się to wtedy, gdy wszedłszy na chór i rozdzieliwszy się, by wejść w stalle, kłaniamy się najpierw ołtarzowi, a potem sobie nawzajem. I jest to właśnie taki głębszy pokłon.

c) Trzeci pokłon jest naprawdę głęboki. Kłaniamy się całym tułowiem, zginając się w pasie, a dłonie kładąc na kolanach. Wykonywany jest wówczas, gdy diakon prosi kapłana o błogosławieństwo przed odczytaniem Ewangelii, gdy mnich prosi o błogosławieństwo opata, a także podczas Liturgii godzin, gdy mówimy: „Chwała Ojcu i Synowi, i Duchowi Świętemu”. Przy doksolologii, która następuje po każdym psalmie, mnisi w chórze wykonują głęboki ukłon na cześć Trójcy Świętej. Zalecał to w Regule św. Benedykt:

Dwa responsoria powinny być śpiewane bez *Chwała Ojcu*, po trzeciej zaś lekcji śpiewający niech ją doda. Gdy tylko kantor zacznie *Chwała Ojcu*, niech zaraz wszyscy wstaną z ławek, by okazać cześć i szacunek Trójcy Świętej<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego* podaje w nr 275a: „Pochylenie głowy czyni się, wymawiając razem imiona Trzech Osób Boskich, imię Jezusa, Najświętszej Maryi Panny i Świętego, na cześć którego sprawuje się Mszę” (przyp. red.).

<sup>10</sup> Reguła św. Benedykta (dalej: RB), 9,6–7, [https://opoka.org.pl/biblioteka/TS/regula\\_osb\\_oo.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/TS/regula_osb_oo.html) (dostęp: 13.09.2018).

Na gościach, którzy nie znają dobrze monastycznego ceremoniału, robi to wielkie wrażenie, bowiem nagle wszyscy mnisi znikają z widoku, pochylając się głęboko w stallach przy każdej doksolonii. Jak już wspominałem, w ten sam sposób kłaniamy się za każdym razem, gdy przechodzimy przed ołtarzem. Pozdrawiamy tym samym naszego Pana Jezusa Chrystusa, którego symbolizuje ołtarz.

Następnym razem, gdy będziecie mijać ołtarz, w którym nie ma Najświętszego Sakramentu, spróbujcie to zrobić. Pokłońcie się nisko, zginając się w pół. Powoli, z czcią. Pozdrawiacie tak samego Pana.

## 5.2. Przyklękanie na jedno kolano

Gest ten ma wiele wspólnego z klękaniem, ale jest szybszy, ponieważ zginamy jedno kolano, a nie dwa, i od razu wstajemy. Jeśli używam określenia „szybszy”, to nie znaczy, że chcę, byśmy wykonywali go w pośpiechu! Czasami widać, jak ludzie idący do ławek wykonują niedbałe przyklęknięcie w powietrzu. Nie o to chodzi. Kolano powinno dotknąć podłogi i pozostać tam przez chwilę. Plecy należy trzymać prosto, a dla równowagi obie dłonie można położyć na drugim kolanie. Można poćwiczyć w domu i przy okazji nauczyć dzieci, jak wykonywać ten gest poprawnie.

Wiem, że propozycja ćwiczeń może wydawać się głupia. Pamiętajmy jednak, że te gesty stały się dla nas czymś obcym i musimy podjąć trud, by się ich na nowo nauczyć. Trzeba być świadomym tego, co się robi, by robić to dobrze. Lekcja nam się przyda.

Wiemy, że po konsekracji Hostii i kielicha kapłan przyklęka, adorując Jezusa. Dla Ojca Świętego<sup>11</sup>, podobnie jak dla wielu starszych ludzi, jest to teraz bardzo trudne, ponieważ cierpi na reumatyzm, dokuczają mu niegdyś złamana kość udowa i ma inne dolegliwości. Papieżowi Janowi Pawłowi II nie jest łatwo przyklęknąć. Chwyta się jednak dzielnie ołtarza i zmusza obolałe nogi, by zgięły się i dotknęły podłogi. Następnie mistrz ceremonii pomaga mu wstać. Dlaczego Papież tak czyni, choć kosztuje go to tyle trudu i bólu? Robi to z miłości. Kocha Pana obecnego w Najświętszym Sakramencie. Skoro Ojciec Święty przyklęka, mimo że jest to dla niego taki wysiłek, czemu my, którym nic nie dolega, nie możemy robić tak samo?

<sup>11</sup> Konferencja została wygłoszona w 1997 r., jeszcze w czasie pontyfikatu św. Jana Pawła II (przyp. red.).

## 6. Wstawanie na początku Mszy

Gdy już przygotowaliśmy się do Mszy i klęczymy lub siedzimy w ławce, dzwoni dzwonek na znak rozpoczęcia Eucharystii, a my wstawamy. Co to powstanie oznacza?

Pozwólcie, że zacytuję znowu Guardiniego. Opisuje on tę sytuację w swojej książce pt. *Znaki święte*:

Dajmy na to, że siedziałeś właśnie, spoczywałeś lub zabawiałeś się rozmową, aż tu przychodzi ktoś wielce szanowny i czcigodny – i zwraca się do ciebie. Cóż byś uczynił wtedy? Zerwałbyś się natychmiast na równe nogi i w wyprostowanej postawie słuchałbyś słów jego lub dawał odpowiedzi. Co to oznacza? Stanie oznacza przede wszystkim, że bierzemy w karby samych siebie. Zamiast niedbałej, swobodnej postawy siedzącej przybieramy inną, znamionującą karność i opanowanie. Jest to znak, że uważamy. W staniu wyraża się naprężenie i czujność. Jest ono też oznaką gotowości: bo kto stoi, może natychmiast wyruszyć w drogę, może bez zwłoki wykonać polecenie, przystąpić zaraz do roboty, jaką mu wyznaczono<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> R. Guardini, *Znaki święte*, s. 31.

A zatem stojąc, okazujemy Bogu cześć i szacunek. Dajemy także do zrozumienia, że jesteśmy gotowi odpowiedzieć Mu *subito, sempre, e con gioia*, jak ujęła to Chiara Lubich, założycielka ruchu Focolari. Słowa te znaczą: „natychmiast, zawsze i z radością”. Wstawamy na rozpoczęcie Mszy. Wstawamy na Ewangelię. Podczas Świętego Oficjum wstawamy na *Benedictus* i na *Magnificat*, ponieważ są to kantyki ewangeliczne, które mocniej przypominają nam o obecności Pana.

Pozycja stojąca była typowa dla modlitw żydowskich, a także charakterystyczna dla modlitw chrześcijańskich. W katakumbach św. Pryscylii zachowało się, mimo upływu wieków, słynne malowidło przedstawiające człowieka w pozycji modlitwnej (*orans*), w długiej układającej się w eleganckie fałdy szacie i z rozpostartymi ramionami. Jest to także godło Papieskiego Ateneum św. Anzelma, w którym mieszkam i pracuję: *Ecclesia Orans* – Kościół modlący się.

Pewnie wielu z was wie, że postawa stojąca jest charakterystyczna dla okresu wielkanocnego – symbolizuje bowiem zmarłych wstanie. Według dawnych tradycji wschodnich w niedzielę i w okresie wielkanocnym nie wolno było klękać. Warto mieć tego świadomość. Ma tu jednak zastosowanie ta sama zasada, o której wspominałem podczas omawiania znaku krzyża. Znajomość tradycji liturgicznych zawsze się przydaje, jednak nie oznacza to, że powinniśmy ignorować prawomocne zmiany naszej własnej tradycji.

Słyszałem, że w niektórych kościołach w tym kraju mówi się ludziom, że nie wolno klękać podczas Modlitwy eucharystycznej. Można zrozumieć to z punktu widzenia liturgiki porównawczej czy historii liturgii, ale nasza tradycja zachodnia rozwinęła się w innym kierunku i zmiany, które w niej zaszły, mają swoją własną wartość.

Według rubryk *editio typica* – oficjalnego łacińskiego wydania Mszału – klęczenie jest właściwą postawą podczas konsekracji. Gdy po raz pierwszy ukazywał się angielski sakramentarz, Konferencja Episkopatu Stanów Zjednoczonych zdecydowała, że w kościołach amerykańskich należy klęczeć przez całą Modlitwę eucharystyczną. I rubryki tej nigdy potem nie zmieniono.

Zanadto się jednak pospieszyłem. Wróćmy do omawiania postawy stojącej.

Gdy stoimy na Mszy, nie garbmy się i nie wierćmy. Stójmy prosto i nieruchomo. *Złóżcie broń, uznajcie, że Ja jestem Bogiem* (Ps 46[47], 11), czytamy w Psalmie. Jakiś czas temu, podczas Niedzieli Palmowej, gdy w kościele przez dziesięć czy piętnaście minut czytano długą Ewangelię opisującą Mękę Pańską, obserwowałem w prezbiterium jednego z księży. Przez cały czas stał całkowicie nieruchomo, nawet nie drgnął. Jego pełna szacunku postawa zrobiła na mnie wrażenie. Ćwiczmy się w staniu prosto bez niepotrzebnego wiercenia się. Tak, to nie jest łatwe! Ale właśnie w ten sposób możemy okazać cześć Panu!

## 7. Bicie się w pierś

Dochodzimy teraz do *Confiteor* – chociaż niestety ta wersja rytu pokutnego nie zawsze jest używana. Gdy wypowiadamy słowa: „Mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa”, powinniśmy bić

się w pierś. To znak skruchy, pokory, jak w ewangelicznej przypowieści o faryzeuszu i celniku: *Celnik natomiast stał z daleka i nie śmiał nawet oczu podnieść ku niebu, ale bił się w pierś, mówiąc: „Boże, bądź miłosierny dla mnie, grzesznego”* (Łk 18, 14).

W Mszałe Piusa V rubryka sformułowana jest precyzyjnie: „Uderza się w pierś trzykrotnie, mówiąc: »Mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa«”. W Mszałe Pawła VI jest bardziej ogólna: „Bijąc się w pierś, mówią: »Mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa«”. Zaś w tłumaczeniu angielskim formuły *Spowiadam się Bogu Wszchemogącemu* słowa „Moja wina” wypowiada się tylko raz, a nie trzy, co jest dodatkowo mylące. Gest bicia się w pierś nadal jest obecny, ale podobnie jak wypowiedane słowa, został skrócony. Gdy mówimy: „Spowiadam się...”, wyrażamy naszą skruchę słowami. Gdy wykonujemy wspomniany gest, wyrażamy ją fizycznie, w języku ciała.

Guardini także i o tym geście ma coś do powiedzenia. Zadaje pytanie:

Czegóż to jest znakiem, że ktoś bije się w pierś? Zastanówmy się nad tym. Ale w tym celu musimy odprawić należycie sam obrzęd. A więc nie poprzestaniemy na lekkim dotknięciu odzieży koniuszkami palców. Nie! Zamkniętą pięścią trzeba się w pierś uderzyć! Może widziałeś kiedy na starych obrazach świętego Hieronima klęczącego na pustyni i bijącego się w pierś kamieniem potrząsanym w rękę. Jest to naprawdę uderzenie, nie jakiś tam wytworny geściek. Jest to cios, który powinien ugodzić we wrota naszego świata wewnętrznego i wstrząsnąć nimi. Gdy już to uczynimy, możemy dociekać, co oznacza to uderzenie<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Tamże, s. 36.

Być może powinniśmy podchodzić do tego gestu poważniej, niż zazwyczaj to czynimy. W duchowości monastycznej istnieje stara tradycja zwana po grecku *penthos*, a *compunctio* po łacinie: to głęboka skrucha za grzechy nie tylko nasze, ale całego świata. Święty Benedykt tak pisał: „A i to należy wiedzieć, że nie wielomówstwo, lecz tylko czystość serca i łzy skruchy zasługują w oczach Boga na wysłuchanie”<sup>14</sup>. W innym zaś miejscu: „Uczynimy to wówczas

<sup>14</sup> RB, 20,3.



w sposób godny, jeśli będziemy wystrzegać się wszelkich błędów, oddamy się zaś modlitwie zmieszanej ze łzami, czytaniu, skrusze serca i wyrzeczeniu”<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> RB, 49,4.

Ktoś mógłby zaprotestować: to bardzo piękne, ale nieaktualne, tamta duchowość już przeminęła, nie sprawdza się w teraźniejszości! Pius XII powiedział kiedyś, że głównym grzechem wieku XX jest utrata poczucia grzechu. Papież Jan Paweł II cytuje te słowa swojego poprzednika w adhortacji apostołskiej *Reconciliatio et paenitentia*.

To prawda. My jako ludzie i my jako katolicy straciliśmy poczucie grzechu. Bijąc się w pierś, z uwagą i pełną świadomością tego, co robimy, wyraźniej niż samymi słowami komunikujemy sobie i innym, że zdajemy sobie sprawę z naszej grzeszności, i publicznie wyrażamy skruchę za nasze występki.

Nie tak dawno odwiedzałem pewien tradycyjny klasztor, w którym wszyscy mnisi, którzy nie są księżmi, klękali w chórze tuż przed Komunią. Diakon śpiewał *Confiteor*, a gdy doszedł do słów „Mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa”, wszyscy mnisi zaczęli jednocześnie bić się w pierś. Dźwięk tych uderzeń złał się w potężny grzmot, który wyrwał mnie ze stanu błęgiego spokoju. Spróbujcie sami. Klatka piersiowa jest niczym puste pomieszczenie, w którym odbija się echo. Gdy bijecie się w pierś tak, jak należy, słyszycie dźwięk tego uderzenia, przypominający dudnienie grzmotu.

## 8. Siedzenie

Po rycie pokutnym siadamy. To także coś oznacza. „Postawa siedząca jest odpowiednia dla biskupa, który naucza, i dla zwierzchnika danej społeczności, który jej przewodniczy”. Dlatego biskup czy opat ma swój tron (*cathedra*). Kościół katedralny to dosłownie miejsce, w którym znajduje się tron biskupa.

Gdy byłem jeszcze młodym mnichem, pewnego dnia przechodziłem przez kościół opactwa i natknąłem się na grupę turystów. Zobaczyłem kilku młodych ludzi, którzy dla zabawy siadali na zmianę na tronie opata. Przyglądałem się temu z daleka, ale pamiętam, że mocno to mną wstrząsnęło. Oczywiście ta młodzież nie miała złych zamiarów i nie rozumiała, jakie znaczenie ma tron opata. Symbolizuje on jego władzę, jego osobę. Podobnie jest

z tronem biskupim. W przypadku zwierzchnika postawa siedząca wyraża władzę nauczania.

Opisywał to św. Augustyn w jednym z kazań. Święty siedział na swojej katedrze, a wierni słuchali go na stojąco. Pamiętajmy, że ławki czy krzesła w kościołach to późniejszy wynalazek. Wierni stali, podobnie jak nadal stoją w kościołach tradycji bizantyńskiej. Jednak stanie przez długi czas jest bardzo męczące i wymaga ogromnej samodyscypliny. Pod koniec średniowiecza zwyczaj siadania podczas niektórych części Mszy stawał się coraz powszechniejszy. Gdy zakładano państwo, w którym obecnie się znajdujemy, praktyka ta była już standardem, dlatego wszystkie amerykańskie kościoły zaprojektowano tak, by mieściły się w nich ławki czy krzesła. Jeśli jednak będziecie mieć okazję odwiedzać różne katedry czy kościoły w Europie, przekonacie się, że nie zawsze było to normą.

Obecnie, gdy siadamy na czytania, postawa ta oznacza uważne słuchanie, gotowość do przyjęcia nauk. Gdy siedzimy na Mszy, pamiętajmy, że nie jesteśmy w salonie, na szezlongu czy w fotelu z podnóżkiem. Siedzmy prosto, cicho, wyrażając naszą postawą szacunek. Nie kręćmy się, bądźmy nieruchomi. Słuchanie z uwagą Pisma Świętego wymaga sił i skupienia, a nasza postawa powinna odzwierciedlać wewnętrzną postawę czujności – nasłuchiwanie „uchem serca”, jak określał to św. Benedykt<sup>16</sup>.

Jeśli napomnienie to dotyczy wiernych w ławkach, to o ilez bardziej powinni się temu podporządkować ci, którzy stoją w prezbiterium. W ceremoniale biskupim czytamy: „Kiedy biskup siedzi, ubrany w szaty liturgiczne, a nie trzyma pastorału, ma dłonie złożone na kolanach”<sup>17</sup>. I tu napotyka my na kolejną zasadę, którą należy mieć w pamięci: to, co dotyczy zwierzchnika, zazwyczaj odnosi się także do podwładnego. Starajmy się tak właśnie siedzieć: prosto, w milczeniu, w modlitewnym skupieniu. Jeśli nie trzymacie książki (lub nie przywołujecie do porządku małych dzieci), połóżcie ręce na kolanach, tak by spód dłoni był niewidoczny. Przekonacie się, że to robi różnicę.

## 9. Składanie rąk

Dotarliśmy wreszcie do Ewangelii. Jak wspominałem wcześniej, na Ewangelię wstajemy. Kciukiem wykonujemy potrójny znak

<sup>16</sup> RB, Prolog, 1.

<sup>17</sup> *Ceremoniał liturgicznej postługi biskupów odnowiony zgodnie z postanowieniem świętego Soboru Watykańskiego II wydany z upoważnienia Papieża Jana Pawła II. Dostosowany do zwyczajów diecezji polskich*, 109, Katowice 2010.

krzyża. A potem co? Co zrobić z rękami? A może dobrze byłoby trzymać je złożone?

Po soborze, w duchu sprzeciwu wobec rubryk, które były może trochę przesadnie szczegółowe, wahadło wychyliło się w przeciwną stronę i na rubryki przestano niemal całkiem zwracać uwagę. Od liturgii bardzo sformalizowanej przeszliśmy do takiej, w której panuje duża dowolność. Pasuje to zapewne do ogólnego stylu Amerykanów, którzy są na co dzień dość swobodni. Ludzie przykładają dużą wagę do tego, by także ich ubiór nie wyglądał zbyt formalnie. Nieformalny strój rządzi się szeregiem sztywnych niepisanych zasad – czy to nie paradoks? Tak czy inaczej, swoboda ta wpływa także na to, jak składamy ręce.

Robi się to na dwa sposoby: splatając palce obu rąk lub z palcami wyprostowanymi i wnętrzem jednej dłoni przylegającym do wnętrza drugiej. A oto co w *Ceremoniale liturgicznej postęgi biskupów* wydanym w roku 1985 napisano o składaniu rąk. Znajdziemy tam akapit zatytułowany *De manibus iunctis* (*O złożonych rękach*) oraz następujące wyjaśnienie w przypisie u dołu strony:

Kiedy mówimy o trzymaniu złożonych rąk, rozumiemy ten gest następująco: dłonie wyprostowane i złączone trzyma się na wysokości piersi; kciuk prawej dłoni spoczywa na kształt krzyża na kciuku lewej<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> *Ceremoniał liturgicznej postęgi biskupów*, 107, przyp. 81.

Gdy byliśmy w szkole podstawowej, siostry zakonne uczyły nas prawidłowo układać kciuki, powtarzając przesłanie Nowego Testamentu: „Miłosierdzie przed sprawiedliwością”. To bardzo dobra duchowa interpretacja tego prostego gestu.

Guardini ma coś do powiedzenia o geście złożonych rąk, opisując dwa sposoby, na które możemy to robić. Gdy wchodzimy w głąb samych siebie, a dusza jest sam na sam z Bogiem, dłonie są ściśle splecione, palec zaczepiony o palec. To gest, który pokazuje duży wysiłek, którego wymaga taka modlitwa. Trzymając ręce splecione, pokazujemy, że prowadzimy ukrytą i osobistą rozmowę z Bogiem.

Podobnie układamy ręce w sytuacji, gdy czujemy się przytłoczeni jakąś nagłą koniecznością lub bólem. Dłoń zaciska się na dłoni, a dusza mocuje się sama ze sobą, nim nie odzyska kontroli i nie odzyska spokoju.

Dlatego gest ten może oznaczać intensywność i zapal modlitwy osobistej. Jednak w liturgii używamy innego gestu. Guardini pisze:

Natomiast gdy ktoś staje w kornej, pełnej szacunku postawie przed Bogiem, wówczas wyprostowana dłoń spoczywa płasko na drugiej dłoni. Gest ten jest świadectwem silnego rygoru, opanowanego szacunku. Jest to korny, harmonijny sposób wypowiedzania słów własnych oraz obojętnego i uważnego słuchania słów Bożych<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> R. Guardini, *Znaki święte*, s. 28.

Guardini opisuje inne modlitewne gesty, które wykonujemy rękoma (na przykład wznoszenie rąk), i nalega, by czytelnicy zrozumieli ich głębsze znaczenie. Pisze:

Kościół mówi o ręce, iż dał nam ją Bóg, byśmy „nieśli w niej duszę”. Bierz więc poważnie tę świętą mowę. Sam Bóg jej słucha. Ona przemawia z głębi duszy. Ona też może mówić o lenistwie serca, o roztargnieniu i o innych wadach. Trzymaj ręce, jak należy, i staraj się, żeby wewnątrz twoje było naprawdę zgodne z tą zewnętrzną postawą<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Tamże.

Czy widzicie, ile znaczeń kryje się w prostym geście złożonych rąk? Następnym razem pomyślcie o tym, gdy będziecie go wykonywać. I nauczcie tego samego swoje dzieci. Takie okazywanie czci wejdzie wam w nawyk. Jeśli będziecie mieć ręce prawidłowo złożone do modlitwy, wasza zewnętrzna postawa wpłynie na wasze wewnątrz i pokieruje was ku prawdziwej głębi modlitwy.

### **10. Klęknięcie na Modlitwę eucharystyczną**

Po Ewangelii i kazaniu (o ile jest tego dnia głoszone), po przygotowaniu darów, zaczyna się wielka modlitwa kapłańska, zwana Kanonem lub Modlitwą eucharystyczną. Podczas jej odmawiania klęczymy. Ponieważ klęczenie ma nieco skomplikowaną historię, warto poświęcić mu trochę czasu.

Znaczenie postawy klęczącej jest wielorakie:

- a) pokorne uniżenie się przed majestatem Boga;
- b) skrucha i duch pokuty;
- c) adoracja i okazanie czci w modlitwie.

Użycie tego gestu we Mszy stopniowo się zmieniało.

- a) W *Ordo Romanus*, dokumencie pochodzącym z VII w., czytamy, że podczas Kanonu Papież stał wyprostowany, zaś wszyscy inni, którzy byli z nim w prezbiterium na czas Modlitwy eucharystycznej, zgięci byli w pokłonie. Wyprostowywali się ponownie na słowa: „Nobis quoque peccatoribus” pod koniec Kanonu. Dokładnie w tym samym momencie diakon i subdiakon rozpoczęli przygotowania do Komunii. W starej Mszy został nawet ślad tego dawnego zwyczaju kłaniania się w czasie Modlitwy eucharystycznej: wspomniane przed chwilą słowa nadal wypowiedane są na głos, podczas gdy reszta Kanonu recytowana jest po cichu.
- b) Począwszy natomiast od wieku IX, w źródłach historycznych pojawia się postawa klęcząca w czasie Kanonu. Na Synodzie w Tours (813 r.) opisywano ją jako typową postawę wiernych, chociaż w niedziele i w święta nadal obowiązywał zwyczaj stania.
- c) W XIII w., wskutek rozwoju teologii eucharystycznej i pojawienia się licznych ruchów pobożności eucharystycznej, praktyka klęczenia podczas konsekracji stała się normą.
- d) W *Ordo Missae* Johna Burckharda z 1502 r. postawa klęcząca zalecana jest na czas modlitw u stopni ołtarza i na czas konsekracji. Współczesne rubryki, za pośrednictwem potrydenckich ksiąg liturgicznych, sięgają korzeniami do wyżej wspomnianego dzieła. Historia tego gestu, czy to w modlitwie liturgicznej, czy prywatnej, jest dość skomplikowana. Na nasze dzisiejsze potrzeby wystarczy, jeśli skupimy się tylko na jego prawidłowym wykonaniu. Guardini pisał:

Gdy zginasz kolano, niechże to nie będzie czynność jakaś pospieszna i niedbała. Włóż w nią całą duszę! Ale duszą klękania jest warunek, by i serce w czci głębokiej skłoniło się przed Bogiem<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Tamże, s. 30.

Postawa klęcząca jest przede wszystkim objawem czci dla obecnego w Eucharystii Chrystusa.

To przypomina mi pewną historię, którą muszę wam opowiedzieć. W roku 1993 zastępowałem kapelana małej uczelni kato-

lickiej w Nowej Anglii. Zimy w tej okolicy są bardzo śnieżne, a wówczas było śniegu wyjątkowo dużo. Najświętszy Sakrament jest tam przechowywany nie tylko w głównym kościele, ale też w kaplicach w dwóch akademikach. Jednak na czas ferii bożonarodzeniowych, ponieważ akademiki stoją puste, jest zabierany z kaplic, a gdy studenci wracają, przenoszony jest tam ponownie. Szedłem więc z kościoła do akademika żeńskiego, nakrywając puszkę kapą, ponieważ było zimno i wietrznie. Najświętszemu Sakramentowi towarzyszył ministrant ze świecą.

Gdy zbliżyliśmy się do drzwi, dokładnie w tym samym momencie z budynku wyszły dwie studentki. Nie spodziewały się nas, lecz gdy tylko zobaczyły, że niosę Najświętszy Sakrament, bez chwili wahania uklęknęły w śniegu, by uczcić Chrystusa obecnego w Eucharystii. Zrobiło to na mnie silne wrażenie.

W dzisiejszych czasach, gdy katolickie rozumienie Eucharystii jest tak słabe, gdy wielu ludzi nawet nie wie, co przyjmuje, musimy koniecznie za pomocą gestów dawać świadectwo temu, w co wierzymy. Czyny mówią głośniejsz niż słowa! Klękajmy więc. *Flectamus genua*. Z uwagą, z namysłem, z czcią. Wzmocni to naszą wiarę w realną obecność Chrystusa, da dobry przykład naszym dzieciom, będzie inspiracją dla innych katolików i zgorszy niewierzący świat.

### 11. Podchodzenie do Komunii

Po Modlitwie eucharystycznej i wielkiej doksológii czas na Komunię. Jak przemieścić się z ławki do prezbiterium? Trzeba iść. Jednak to nie takie oczywiste, jak się wydaje. Jak iść z godnością, jak kroczyć? Guardini omawia także i to zagadnienie:

Pochód. Ilu ludzi umie kroczyć w pochodzie? Pochód to nie bieganie i nie pośpiech, lecz ruch powolny i spokojny. I nie powłóczenie nogami, ale mocne, zdecydowane posuwanie się naprzód. Kto kroczy, ten nie wlecze się, tylko idzie sprężysto, nie przygięty, lecz, owszem, wyprostowany swobodnie. Nie okazuje niepewności, przeciwnie, posuwa się jednomiernie, stanowczo, rytmicznie<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> Tamże, s. 33.

Gdy byłem w nowicjacie, uczono nas, jak iść w procesji równymi dwójkami, tak by cały układ pozostawał niezaburzony. Było to

szczególne trudne na zakrętach, ponieważ aby nadążyć, mnich idący po zewnętrznej musiał iść szybciej od tego, który szedł wewnątrz. Wie to każdy, kto kiedyś musiał gdzieś maszerować w szyku: w orkiestrze marszowej, w służbach mundurowych, na paradzie.

Jako nowicjusz uważałem uczenie nas prawidłowego chodu za śmieszne. „Dorośli ludzie chyba umieją chodzić!” – wykrzyknęliśmy powodowani pychą i ignorancją. A jednak prawda była taka, że nie wiedzieliśmy, jak robić to prawidłowo. Mistrz nowicjatu miał rację – musieliśmy się nauczyć.

Gdy podchodzimy do Komunii, nie rozglądamy się na wszystkie strony. Skupiamy się na tym, co ma się zaraz wydarzyć. Tym sposobem zbliżamy się do obecnego w Eucharystii Boga. Bądźmy świadomi tego, co robimy, i podchodźmy pełni spokojnego uwielbienia, w skupieniu i modlitwie.

## 12. Przyjmowanie Komunii

A co dzieje się, gdy dochodzimy do prezbiterium? To oczywiście zależy od tego, jak zaprojektowany jest kościół i czy Komunię przyjmujemy, klękając przy balaskach, czy na stojąco. Chciałbym też kilka słów powiedzieć o przyjmowaniu Komunii do ust i na rękę.

Prawdą jest, że na samym początku przyjmowano Ją na rękę. Posłuchajmy, co ma na ten temat do powiedzenia św. Cyryl Jerozolimski (IV w.):

Następnie usłyszeliście głos boskiej melodii zapraszającej was do udziału w świętych tajemnicach: *Skosztujcie i zobaczcie, jak słodki jest Pan!* Nie podniebieniem należy o tym sąd wydawać, nie, ale wiarą wykluczającą wszelkie wątpliwości. Ci, którzy kosztują, mają kosztować nie chleba i wina, ale znak Ciała i Krwi Chrystusowej. Pójdź dalej. Nie wyciągaj przy tym płasko ręki i nie rozłączaj palców. Podstaw dłoń lewą pod prawą niby tron, gdyż masz przyjąć Króla. Do wklęsłej ręki przyjmij Ciało Chrystusa i powiedz: „Amen”. Uświęć też ostrożnie oczy swoje przez zetknięcie ich ze świętym Ciałem, bacząc, byś zeń nic nie uрониł. To bowiem, co by spadło na ziemię,

byłoby utratą jakby części twych członków. Bo czyż nie niósłbyś złotych ziarenek z najwyższą uwagą, by ci żadne nie zginęło i byś nie poniósł szkody? Tym bardziej zatem winienesz uważać, żebyś nawet okruszyny nie zgubił z tego, co jest o wiele droższe od złota i innych szlachetnych kamieni<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Cyryl Jerozolimski,  
*Katecheza 23, 20-21*,  
w: tenże, *Katechezy*  
*przedchrzcielne*  
*i mistagogiczne*, przeł.  
W. Kania, Kraków 2000,  
s. 343-344.

<sup>24</sup> Ta modlitwa odmawiana  
przed przyjęciem Komunii  
św. jest parafrazą słów  
setnika wypowiedzianych  
do Jezusa: „Panie, nie  
jestem godny, abys wszedł  
do mojego domu, ale  
powiedz tylko słowo, a mój  
sługa odzyska zdrowie”  
(Mt 8, 8) – (przyp. red.).

Pomyślmy o tym! Mamy przyjąć samego Boga! Pilnujmy się zatem, by w niczym nie uchybić czci.

Zasada jest bardzo prosta. Ci, którzy otrzymali święcenia, mogą samodzielnie przyjmować Komunię św. Ci, którzy nie mają święceń, mogą Ją tylko otrzymać, nigdy brać samodzielnie. Nie sięgamy po Ciało Chrystusa, póki nie jest nam Ono dane. I weźmy do serca słowa centuriona: „Panie, nie jestem godzien, abys przyszedł do mnie, ale powiedz tylko słowo, a będzie uzdrowiona dusza moja”<sup>24</sup>.

Jednak poczuciu niegodności powinno towarzyszyć także poczucie radości i szczęścia. Powtarzając za psalmistą: *Jak cenna jest, Boże, Twa łaska! Ludzie chronią się w cieniu Twoich skrzydeł. Sycą się obfitością Twego domu, poisz ich z potoku Twoich rozkoszy* (Ps 35[36], 8–9).

Wobec zdarzających się nadużyć dawny zwyczaj przyjmowania Komunii na rękę stopniowo ulegał zmianom. Gdy przyjmuje się Ją inaczej niż do ust, łatwo jest wsunąć Hostię do kieszeni lub portfela i czy to świadomie, czy nieświadomie popełnić świętokradztwo.

Już we wczesnym średniowieczu zwyczaj się zmieniły i Komunia do ust stała się normą. Przy tej okazji też warto, byśmy czegoś się nauczyli. Niektórzy ludzie niemal nie otwierają ust, tak że księdzu jest trudno położyć Hostię na języku. Inni otwierają je zbyt szeroko, a język wysuwają bardzo daleko, przez co pojawia się ryzyko, że Ciało Pańskie spadnie na patenę lub, nie daj Boże, na podłogę.

Unikajmy obu skrajności! Otwierajmy usta na tyle szeroko i wysuwajmy język na tyle daleko, by ksiądz mógł bez trudu położyć Hostię na języku. Bądźmy świadomi tego, co robimy. Pamiętajmy o wizji proroka Izajasza:



W roku śmierci króla Ozjasza ujrzałem mojego Pana siedzącego na wysokim i wyniosłym tronie. Kraj Jego szaty wypełniał świątynię. Nad Nim unosiły się serafiny. Każdy miał po sześć skrzydeł: dwoma zasłaniał sobie twarz, dwoma zasłaniał swoje nogi, a dwoma unosił się w górze. I wołał jeden do drugiego: „Święty, Święty, Święty Pan, Bóg Zastępów! Cała ziemia jest pełna Jego chwały!”. Fundamenty zadrżały od wołającego głosu, a świątynia napełniła się dymem. Wtedy rzekłem: „Biada mi! Jestem zgubiony, bo jestem człowiekiem o nieczystych wargach i mieszkam wśród ludu o nieczystych wargach, a Króla, Pana Zastępów, widziały moje oczy”. Wówczas przyleciał do mnie jeden z serafinów, trzymał on w ręku rozżarzony węgiel, który wziął szczypcami z ołtarza i dotknął moich ust, mówiąc: „Oto dotknęło to warg twoich i zmazana jest twoja wina, twój grzech odpuszczony” (Iz 6, 1–7).

Komunia św. jest rozżarzonego węglem, który serafin kładzie wam na języku. Ogrzeje on wasze serca swoim żarem i rozpali was ogniem Boskiej Miłości.

### 13. Gwoli przypomnienia

Nie powiedziałem tu nic nowego. Wszystko to już kiedyś słyszeliście. Mówiłem tylko, by przypomnieć, zarówno sobie, który tu przemawiałem, jak i wam, którzy słuchaliście, że święte znaki i gesty używane podczas Mszy św. mają moc, by otworzyć nas na świętość Boga.

Ponieważ z woli Opatrzności konferencja ta odbywa się w Mieście Aniołów – Los Angeles – może od aniołów właśnie moglibyśmy nauczyć się, jak przywrócić liturgii należną powagę. Chciałbym na koniec oddać znowu głos św. Benedyktowi. Posłuchajmy, co mówi o modlitwie z czcią i o świętych aniołach:

Wierzmy, że Bóg jest wszędzie obecny i że oczy Pana patrzą na dobrych i na złych na każdym miejscu (Prz 15, 3). Przede wszystkim jednak powinniśmy być tego niewzruszenie pewni wówczas, gdy uczestniczymy w Służbie Bożej. Dlatego też pamiętajmy zawsze, co mówi Prorok:

<sup>25</sup> RB, 19,1-5.

*Służcie Panu z bojaźnią (Ps 2, 22), a również na innym miejscu: Śpiewajcie mądrze (Ps 46, 8 Wlg) i: Będę śpiewał Ci psalm wobec aniołów (Ps 138[137], 1)<sup>25</sup>. ■*

*Tłum. Natalia Łajszczak*



**Tradycyjnie oferujemy:**

- + Ikony, obrazy i figury
- + Krzyże i ryngrafy
- + Nakrycia głowy: mantylki, chusty, szale, kapelusze
- + Świece i szatki chrzcielne
- + Szkaplerze i różańce
- + Kropielniczki i zestawy kolędowe
- + Pamiątki przyjęcia Sakramentów św.
- + Papeterię

# Komentarz do Reguły św. Benedykta\* Rozdział czwarty: Jakie są „narzędzia” dobrych uczynków

Dom Paul Delatte OSB

**To** co zostało powiedziane dotychczas, pozwoliło nam poznać organiczną konstytucję społeczności monastycznej. W kolejnych rozdziałach Reguły, aż do ósmego, będzie mowa o mnichu i jego programie doskonałości nadprzyrodzonej. Ta część Reguły określa to, co można by nazwać duchowością św. Benedykta. To duchowa konstytucja mnichów. Pamiętamy, z jakim naciskiem Nasz Święty Ojciec pisał w Prologu, że rozwój życia chrześcijańskiego dokonuje się przez praktykę dobrych uczynków i ciągłe ćwiczenie się we wszystkich cnotach. Teraz opisuje szczegółowo to uporządkowane działanie. Długie wyliczenie zawarte w czwartym rozdziale stanowić będzie katalog najważniejszych form, w których realizuje się życie chrześcijańskie. W kolejnych rozdziałach znajdziemy małe traktaty poświęcone kolejno podstawowym dyspozycjom mnicha: posłuszeństwu, skupieniu i pokorze.

*Narzędzia dobrych uczynków* – mądrość komentatorów starała się doprecyzować znaczenie tych trzech słów. Święty Paweł Apostoł dwukrotnie mówił o zbroi chrześcijanina. Czy Nasz Święty Ojciec chciał tu wskazać na pozytywne dyspozycje wewnętrzne (*habitus activi quibus instruimur*), w które powinniśmy być wyposażeni, aby rzeczywiście spełniać dobre uczynki? Czy też św. Benedykt uważa cytaty z Pisma Świętego, z których prawie w całości utkany jest ten rozdział, za prawdziwe narzędzia, gotowe metody o potwierdzonej skuteczności, dane nam po to, aby skłonić nas do pełnienia dobrych uczynków? Jeśli tak, to aby czynić dobro, nie potrzebujemy niczego prócz wsłuchania się w Boskie napomnienia. Nie wchodząc w te subtelnosci, moglibyśmy rozumieć słowo *instrumenta* tak, jak było rozumiane w autentycznych tekstach, które miały walor prawny, i przetłumaczyć: zasady postępowania, praktyczne formuły dobra. Słowo to oznacza także narzędzia,

\* Kolejne rozdziały książki drukujemy w „Christianitas” od nr 69.

<sup>1</sup> W polskim przekładzie oficjalnym, który cały czas wykorzystujemy, zwrot ten jest przetłumaczony „środkami postępu duchowego” (przyp. tłum.).

<sup>2</sup> Prawdopodobnie jest to echo Kasjana piszącego o postach i wigiliach, że są *perfectionis instrumenta* (*Collationes Patrum*, I, VII). W innym miejscu Kasjan wspomina o *instrumenta virtutum* (*Collationes Patrum*, VI, X) i św. Benedykt powtórzy to wyrażenie w ostatnim rozdziale Reguły. Słowo *instrumenta* oznacza też dokumenty, archiwa.

<sup>3</sup> PG I, 480.

<sup>4</sup> J. Mabillon, *Vetera Analecta*, t. II, s. 94, przypis c (wydanie z 1723 r.).

<sup>5</sup> S. Benedict and the „*duae viae*”, w: „The Journal of Theological Studies”, styczeń 1910, s. 282.

Zobacz także w tym samym

czasopiśmie artykuł ze stycznia 1911, s. 261, w którym Dom Butler mówi o źródłach 4 rozdziału. Wykazuje tam, że dzieło *Syntagma doctrinae* przypisywane św. Atanazemu (PG, XXVIII, 835) nie powinno być zaliczane do źródeł myśli św. Benedykta.

<sup>6</sup> *Analecta sacra et classica*, 1883, s. 117.

<sup>7</sup> Opublikowane w: „Revue Bénédictine”, październik 1909. Zobacz także starożytne tłumaczenie *Admonitio ad monachos* św. Bazylego, opublikowane w tym samym czasopiśmie, kwiecień 1910.

<sup>8</sup> B. Pez, *Thesaurus Anecdotorum novissimus*, t. IV, p. II, col. 1-4 albo J.A. Fabricius, *Bibliotheca Latina mediae et infimae aetatis*, t. II (*ad calcem*).

<sup>9</sup> F. Mullach, *Fragmenta philosophorum graecorum*, t. I, s. 212 sq.

przybory, aparaturę, zasoby, a zatem w tym konkretnym kontekście – narzędzia, którymi wykonuje się dobro, wszystkie metody postępowania, cały aparat cnót i oczywiście – same cnoty i dobre uczynki. Takie jest, jak się wydaje, znaczenie tego sformułowania w myśli św. Benedykta. Pod koniec tego rozdziału powie on o „narzędziach sztuki duchowej”<sup>1</sup>, *instrumenta artis spiritualis*, i przedstawi klasztor jako pracownię, w której uczymy się nimi posługiwać<sup>2</sup>. Mówi tak, gdyż chodzi tu o rzeczywiste dobre uczynki, które mamy „nieustannie wypełniać”, *incessabiliter adimpleta*.

Powiedzmy w kilku słowach o źródłach czwartego rozdziału Reguły. Prawie cała lista „narzędzi” znajduje się w drugiej części pierwszego Listu dekretowego św. Klemensa Rzymskiego<sup>3</sup>, ale wiadomo już od dawna<sup>4</sup>, że ta druga część listu jest apokryfem i dziełem Izzydora Mercatora. Istnieją oczywiście analogie pomiędzy tym rozdziałem Reguły a początkiem *Nauki Dwunastu Apostołów* (*Didaché*) (powtórzonym w siódmej księdze *Konstytucji apostołskich* z 380 r.). Zarówno jeden tekst, jak i drugi, na przykład, zaczynają się od przywołania dwóch przykazań miłości. Dom Butler uważa jednak, że nie można znaleźć pewnego dowodu zapożyczenia<sup>5</sup>. Można także porównywać ten fragment Świętej Reguły z czterdziestoma dziewięcioma sentencjami opublikowanymi przez kard. Pitrę pod tytułem *Doctrina Hosii episcopi* († 397)<sup>6</sup> albo z *Monita* Porcariusza, opata Lérins (koniec V w.)<sup>7</sup>, a także z *Doctrina* biskupa Seweryna, którego, o ile wiemy, dotąd nie udało się zidentyfikować<sup>8</sup>. Podobne zbiory znajdujemy także u filozofów pogańskich, na przykład *Przykazania* przypisywane Siedmiu Mędrcom Greckim<sup>9</sup>, spisane prozą *Sentencie* poprzedza-

jące *Dystychy Katona* (*Disticha Catonis*), a także *Sentencje* Sekstusa, których fragment św. Benedykt zacytuje w siódmym rozdziale<sup>10</sup>. Wszystkie cywilizacje zostawiły nam przykłady literatury gnomicznej; do tego rodzaju literatury zalicza się Księga Przysłów i Księga Mądrości Syracha. Z natury skłaniamy się do zebrania naszego życia moralnego w sentencjach, do przełożenia go na praktyczne aksjomaty. Wydaje się nam, że czynienie dobra stanie się znacznie prostsze, gdy sformułujemy krótką, pełną, trafną zasadę, która samą swoją doskonałością będzie wdzięcznie zapraszać do tego, aby ją stosować. Stare reguły monastyczne zwykle przybierały zwięzłą formę sentencji<sup>11</sup>. I wydaje się, że to właśnie z nich, z Pisma Świętego i z wielu innych dzieł św. Benedykt zebrał swoje 72 narzędzia dobrych uczynków. Dotychczas nie wykazano, że jego dzieło polegało tylko na skopiowaniu i zmodyfikowaniu, w mniejszym lub większym stopniu, jednego bądź kilku zbiorów wcześniejszych.

Wszelka próba zebrania tych narzędzi w metodycznie uporządkowany zbiór, wskazania, że są one ułożone według jednego przemyślanego planu, byłaby zbędna. Święty Benedykt nigdy nie myślał o czymś takim. Owszem, stara się umieścić na czele to, co jest najważniejsze i najbardziej podstawowe, grupuje te sentencje, które odnoszą się do tego samego celu i są powiązane przez jakieś analogie. W dalszej części tekstu zwrócimy uwagę, że maksymy dotyczące doskonałości nadprzyrodzonej sąsiadują z podstawowymi przykazaniami chrześcijaństwa, a to dlatego, że te ostatnie zawierają, mimo swojej prostoty, całą naukę moralną i w tym rozdziale, podobnie jak w Prologu, jak i w następnych rozdziałach, Nasz Święty Ojciec postrzega świętość monastyczną jako zgodne z Regułą, harmonijne, spokojne rozkwitnięcie łaski chrztu św.

Przede wszystkim kochać Boga z całego serca, z całej duszy i z całej mocy<sup>12</sup>.

„Przede wszystkim”, *in primis* – tak, z każdego punktu widzenia jest to pierwsze narzędzie dobrych uczynków. Najpierw to przykazanie jest uniwersalne. Znajdujemy je już w Prawie Mojżeszowym (Pwt 6, 5) i Pan Jezus tylko je przypomina (Mk 12, 30). Trzeba jed-

<sup>10</sup> Tamże, s. 523 sq, por. C. Weyman, *Wochenschrift für klass. Philologie*, 1896, s. 209.

<sup>11</sup> Zob. np. Reguły św. Makarego i św. Pachomiusza (CLIX) i in.

<sup>12</sup> *QUAE SUNT INSTRUMENTA BONORUM OPERUM. In primis Dominum Deum diligere ex toto corde, tota anima, tota virtute.*

nak zawsze pamiętać, że Nowy Testament umieścił to przykazanie na najbardziej zaszczytnym miejscu. Pod nowym prawem dokonuje się obfitsze i bardziej wewnętrzne wylanie Ducha Bożego: „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który jest nam dany” (Rz 5, 5), a miłość synowska, jest – zgodnie z nauką Apostoła, cechą charakterystyczną nowego przymierza.

Jest to przykazanie wszechogarniające i kompletne. Z radością dostrzegamy w nim zespolenie w jednej zasadzie wszystkich obowiązków życia chrześcijańskiego. Duch nasz jest bardziej skupiony, gdy wnikać ma tylko w jedną sprawę, a wola – bardziej zdecydowana, gdy ma dążyć ku jednemu tylko celowi. Cała dusza jest spokojniejsza i radośniej wytrwała, gdy wszystko zgromadziła w jednym. Nie oczekuje się od nas niczego oprócz miłości. Skupia się w niej całe życie moralne. „Kochaj i czyn, co chcesz”, *dilige, et quod vis fac*, powiedział św. Augustyn, a przed nim Apostoł, przypisując miłości akty wszystkich cnót szczegółowych i głosząc, że miłość sama w sobie wystarczy, a poza nią nic nie jest wystarczające (1 Kor 13).

Jest to przykazanie łatwe, tak ze strony aktu, jak i ze strony przedmiotu. Nie ma potrzeby ani być wielkim, ani bogatym, ani w dobrym zdrowiu, ani inteligentnym, aby kochać. Akt miłości jest najbardziej spontaniczny i najprostszy, to akt pierwszy, do którego jesteśmy przygotowywani od naszych urodzin, dzięki uśmiechom i czułościom, które witały nasze życie. Sam Bóg wywołał niejako akt miłości w ten sposób, że zagwarantował w naszej naturze zdolność i skłonność do niego. Ten akt jest łatwy także ze strony swego przedmiotu, gdyż jest równie naturalne kochać Boga, jak Go poznawać, a wystarczą do tego same władze ludzkiej duszy. Bez wątpienia taka miłość, jeśli nie wynika ze zdolności nadprzyrodzonych, nie doprowadzi nas do Boga Osobowego, prawdą jednak pozostaje, że Bóg może stać się przedmiotem miłości naturalnej. Przede wszystkim jednak jest przedmiotem miłości nadprzyrodzonej z wielu powodów. Dał się nam poznać przez hojne dobrodziejstwa chrześcijaństwa i przez to objawienie swojej dobroci, które wpisane jest w każde życie ludzkie. Dał nam wszystko, co potrzeba, aby Go kochać miłością nadprzyrodzoną, abyśmy odpłacali Mu czułością równą tej, z którą On zwraca się do nas. Dodał jeszcze przykazanie: „Kochaj!”, które ma wystarczającą skuteczność, aby

skłonić nas do poznawania i umiłowania Boga. Gdyż w istocie tylko ten, kto kocha, tylko ten, kto jest dobry i piękny, ma prawo domagać się bycia kochanym; tylko ten, kto kocha niepodzielnie, ma prawo domagania się miłości niepodzielnej. Zatem zaprawdę łatwą i słodką rzeczą jest kochać naszego Boga, Ojca, Syna i Ducha Świętego – czułość, piękno i czystość nieskończoną.

Jedyne zastrzeżenie, które można by podnieść, jest takie: „Tak, miłość jest konieczna i wystarczająca, chcę kochać, ale czy miłowanie jest tak proste? Nigdy bezpośrednio nie spotkałem Boga. Co więcej, długo żyłem jako człowiek Mu obcy i niewrażliwy na Niego. Nie odrzucam wcale ani Jego realności, ani piękna, ani Jego miłości do mnie, ale to wszystko wysublimowany świat duchowy, do którego nie mam dostępu. Zresztą, mam praktyczne podejście do świata, raczej suche i chłodne, i nadprzyrodzoność nie wzbudza we mnie żadnych emocji”. U podstaw tego zastrzeżenia leży fałszywa definicja miłości. Miłość to – według św. Tomasza – przyjaźń między człowiekiem a Bogiem. Już Arystoteles, myśliciel przedchrześcijański, mówił, że prawdziwa przyjaźń polega na wspólnym pragnieniu i odrzucaniu tych samych rzeczy: *Eadem velle, eadem nolle, ea demum firma amicitia est*. Kochać Boga to chcieć tego, co On chce, i czynić to, czego On wymaga, to praktycznie zjednoczyć naszą wolę z Jego wolą. Czyż nie taka jest nauka samego naszego Pana podana u św. Mateusza: „A przeto z owoców ich poznacie ich. Nie każdy, który mi mówi: Panie, Panie, wejdzie do królestwa niebieskiego, ale ten, co czyni wolę Ojca mego, który jest w niebiosach, ten wejdzie do królestwa niebieskiego” (Mt 7, 20-21)? Ani egzaltacja początków życia duchowego, ani nawet oczyszczona i bardzo szlachetna przyjemność, wynikająca z rozlewania się na wszystkie stworzenia miłości już doświadczonej, nie są konieczne i nie stanowią pewnych wskaźników naszej bliskości z Panem. Wszystkie te formy radości są po prostu dodane do miłości jako zachęta albo jako zadatek zapłaty i dziedzictwa. Pewną jest rzeczą, że aby dojść nawet jeśli nie do świętości, to przynajmniej do pewnego stopnia prawdziwej miłości, trzeba wytrwać w wierności bez przyjemności, w oschłości, pośród wewnętrznych burz, które wstrząsają całą sferą zmysłową.

Wystarczy, że będziemy kontynuować lekturę opisu tego *primum instrumentum*, aby poznać charakter i miarę naszej miłości. Trzeba

więc kochać „z całego serca”, tzn. niekoniecznie miłością uczuciową i odczuwalną, ale płynącą z samej głębi naszego jestestwa. Żadna trudność, jak mogłoby się wydawać. Zawsze jednak w życiu klasztornym i liturgicznym grozi niebezpieczeństwo kochania Boga tylko wargami, w rutynie czysto materialnych posług. To tendencja judaistyczna, wielokrotnie obnażana i piętnowana przez Proroków i przez Pana. Może się ona rodzić z jakiegoś bardzo dla nas cennego zajęcia, które przyciąga najlepszą część naszej uwagi, nie pozostawiając Bogu nic poza wątlym hołdem rytualizmu, do którego jesteśmy zobowiązani. Kochać „z całego serca” to pozwolić miłości, aby w nas promieniowała, skierować do Boga intelekt i wolę, a przez nie także nasze niższe władze. Tak orientujemy nasze działania, aby miłość stała się centrum naszego życia, abyśmy jak najlepiej dostosowywali się do jej wymogów: „Pragnę wypełniać wolę Twoją, Boże mój, a prawo Twoje jest w moim wnętrzu”, *Deus meus, volui, et legem tuam in medio cordis mei* (Ps 40(39), 9).

„Z całej duszy”, *tota anima*. Nie pretendujemy do tego, aby nasza egzegeza miała charakter pełny i wyczerpujący. Wystarczy może, jeśli uznamy duszę za źródło życia i zasadę jego trwania, gdyż kiedy dusza oddziela się od ciała, życie ustaje. Kochanie Boga z całej duszy wskazywałoby zatem na prawo ciągłości w dążeniu do przyłgnięcia do Boga. Prawo to powinno rządzić naszymi działaniami nadprzyrodzonymi. Ta ciągłość ma swoje stopnie. Oczywiście, zdarzają się nadzwyczajne łaski, łaski intelektualnego doświadczania obecności Boga i wlanej kontemplacji, ale są one najczęściej udzielane tym, którzy dobrze wykorzystują łaskę dostępną dla wszystkich. To normalne, że nasza myśl wytrwale zwraca się do Tego, któremu ślubowaliśmy, że będziemy do Niego należeli. Bez wątpienia nie możemy w każdej chwili formułować aktu miłości, ale możemy żyć w trwałej dyspozycji, działać pod jej stałym wpływem. Bóg jest prosty, wszystko przenika jak zapach perfum, może więc przeniknąć całe nasze życie. Czyż najlepszą pracą intelektualną nie będzie ta, która dokonuje się pod Jego spojrzeniem? Po pewnym wyćwiczeniu kontakt z Bogiem staje się serdeczny. „Albowiem gdzie jest skarb twój, tam jest i serce twoje” (Mt 6, 21), a nasz duch wraca do Niego z całą swą uwagą, gdy tylko ustanie jakaś inna czynność, która tej uwagi wymagała.



Każde żywe stworzenie dostosowuje się do warunków środowiska, w którym żyje. Miłość pełna pokoju i nieustanna uwaga zwrócona na Pana tworzą atmosferę, w której rozwija się całe życie nadprzyrodzone.

Winniśmy kochać „z całej mocy”, *tota virtute*, to znaczy ze wszystkich sił, w ten sposób, aby te siły były bez zastrzeżeń zaangażowane na korzyść miłości i Boga. To warunek miłości: wszelka prawdziwa miłość jest całkowita i bez granic. Gdy kochamy, nie dyskutujemy, oddajemy się w całości; jeśli trzeba, porywamy się na rzeczy niemożliwe. Miłość niczego w nas nie pomija. Chce rządzić każdą naszą chwilą, kierować wszystkimi naszymi poczynaniami, podporządkować sobie wszystkie uczucia. I gdy już zmęczyliśmy się długą serią ofiar, które uczyniliśmy, gdy odważnie odrzuciliśmy jednego po drugim bożki, które obciążały naszą duszę, zwykle pozostaje jeszcze jeden ostatni bożek, może nie największy ani nie najbardziej umiłowany, bożek niekiedy malutki i śmieszny, ale jednak pozostaje. To do niego w całości ucieka się nasze wypędzone zewsząd „ja”. Jeśli nie chcemy na zawsze utknąć w miejscu, trzeba uzbroić się w wiele determinacji i misterności, aby przeciążyć tę ostatnią cumę.

Następnie bliźniego jak siebie samego<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> *Deinde proximum  
tamquam seipsum.*

Wraz z miłością Boga idzie miłość bliźniego: „Na tych dwóch przykazaniach zawisł cały Zakon i prorocy” (Mt 22, 40). Możemy teraz zatrzymać się także nad przykazaniem miłości braterskiej. Jest to przykazanie, którego stale należy przestrzegać, połowa „narzędzi dobrych uczynków” dotyczy różnych form realizacji tego przykazania, jest jego uszczegółowieniem.

Przedmiotem naszej miłości jest bliźni, to znaczy nasz brat, kimkolwiek by był. Zgodnie z definicją samego Pana bliźnim jest każdy człowiek, któremu możemy wyświadczyć dobro, czego ilustracją był miłosierny Samarytanin. Gdy wyłączamy kogoś ze wspólnoty, gdy któregoś z naszych braci nie dostrzegamy, gdy widząc go, przyjmujemy postawę nadąsaną, irytujemy się, a nawet okazujemy gwałtowną wrogość, jesteśmy dezerterami albo herezykami miłości. Sami siebie w ten sposób ekskomunikujemy. Jeśli kultuwujecie nieprzyjaźń do jednego tylko z waszych braci, nie ma

w was już miłości, a tym, co skłania was do trwania w dobrych relacjach z pozostałymi, jest wasza miłość własna, naturalne przyciąganie, ludzka, a niekiedy nawet „podludzka”, być może czysto zwierzęca, sympatia. Dlaczego regularne przystępowanie do Komunii św. przynosi niekiedy tak małe owoce? Otóż dlatego, że sami stwarzamy przeszkody, a zwykle dotyczą one właśnie miłości bliźniego. Skąd biorą się niektóre apostazje? Z pogardy dla braterstwa. Jest rzeczą pewną, że wśród zakonników grzechy przeciw miłości bliźniego, dokonywane przez oddalenie się od niej albo jej umniejszenie, są tymi, wśród których najłatwiej znaleźć poważną materię.

Motywy naszej miłości jest Bóg. Kochamy, ponieważ Bóg pragnie, abyśmy kochali. Kochamy, gdyż bliźni jest dla Boga, a miłość, którą mamy do Boga, w sposób naturalny obejmuje wszystko, co jest z Nim związane. Kochamy, ponieważ Bóg kocha, wygaszamy jakieś nasze osobiste animozje ze względu na wszechogarniającą akceptację Boga. Kochamy, ponieważ jest coś z Boga w bliźnim, tak jak Eucharystia jest przedłużeniem Wcielenia, tak bliźni jest przedłużeniem Eucharystii. Bóg jest zazdrosny, gdy nie spotykamy tylko Jego na wszystkich drogach naszego życia. Pan sam uważa się za rzeczywistego beneficjenta naszej miłości: „Zaprawdę powiadam wam, cokolwiek uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, mnieście uczynili” (Mt 25, 40). Tak naprawdę jest tylko jeden akt miłości, który w niewidzialny sposób ogarnia Boga, nas samych i bliźniego: Boga ze względu na Niego samego, nas dla Niego i bliźniego, gdyż jest dla Boga i w Nim.

Z obawy, abyśmy nie pozostali z wątpliwościami co do zakresu naszej miłości, dostajemy proste kryterium – miłość nadprzyrodzoną, którą mamy do siebie samych: „jak siebie samego”, *tamquam seipsum*. Wszelkiego dobra, którego sami sobie życzymy, które staramy się naszą pracą osiągnąć, powinniśmy udzielić bliźniemu przez nasze pragnienie, naszą modlitwę i nasze wysiłki. Jak głosi dziewiąte narzędzie dobrych uczynków, ilekroć mamy jakąś sprawę do brata, a zwłaszcza gdy domagamy się od niego jakiejś posługi albo wypełniamy w stosunku do niego obowiązek napominania, dokonajmy w myśli współczującego rozdwojenia się – jak mówi popularne, ale bardzo trafne wyrażenie: postawmy się na jego miejscu.

Święty Jan Ewangelista wciąż mówił o miłości. Ale w czwartym rozdziale swojego pierwszego Listu wykląda doktrynalnie, jakie miejsce zajmuje miłość w ekonomii życia nadprzyrodzonego. Jak pisze, Bóg jest miłością. Udowodnił to przez Wcielenie i Odkupienie; ci, którzy Go prawdziwie znają, znają Go właśnie jako takiego. A ci, którzy rzeczywiście narodzili się z Niego, którzy są Jego prawowitymi synami, nie mogą być inni niż On, mogą być tylko miłością. Miłość jest bytem, naturą, charakterem. Z tego tytułu jest dyspozycją wszechogarniającą – ci, którzy narodzili się z Boga, mogą tylko kochać, a miłość ta powinna spontanicznie ogarniać dwa przedmioty Boskiej miłości: Boga i bliźniego. Ale nasze uczestnictwo w życiu Bożym pozostaje w porządku spraw ukrytych, tak jak sam Bóg. Zatem dowód na to, że narodziliśmy się z Boga, nie może być dostarczony inaczej, jak tylko ze strony widzialnego kresu naszej miłości. Tylko bliźni zatem daje nam okazję pokazania tego, że kochamy Boga, należymy do grona Jego dzieci. Gdy nasza miłość nie rozciąga się na bliźniego, można uznać, że nie istnieje. „Albowiem ten, co nie miłuje brata swego, którego widzi, jakże może miłować Boga, którego nie widzi?” (1 J 4, 20). Ta głęboka teologia św. Jana jest tylko rozwinięciem słów Pana: „Po tym poznają wszyscy, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie mieć miłość wzajemną” (J 13, 35).

Następnie: nie zabijać (Wj 20, 13-17; Mt 19, 18; Rz 13, 9).

Nie cudzołożyć (tamże).

Nie kraść (tamże).

Nie pożądać (tamże).

Nie świadczyć fałszywie (tamże).

Szanować wszystkich ludzi (1 P 2, 17).

Nie czynić nikomu tego, co tobie niemiłe<sup>14</sup>.

„Narzędzia” od trzeciego do siódmego dają nam negatywną analizę przykazania miłości. Kochać bliźniego to szanować go w jego osobie, w jego życiu, w osobie, która jest z nim zjednoczona przez małżeństwo, to wreszcie szanować go w jego dobrach. Zakazane jest nawet pragnienie szkodenia mu, nie jest także usprawiedliwione poruszanie innych do działania przeciwko niemu poprzez fałszywe świadectwa. Można by się zastanawiać, w jaki sposób

<sup>14</sup> *Deinde non occidere.*

*Non adulterare. Non facere futum. Non concupiscere. Non falsum testimonium dicere. Honorare omnes homines. Et quod sibi quis fieri non vult, alio ne faciat.*

te ostrzeżenia mogą odnosić się do mnichów. Trzeba jednak przypomnieć sobie, że św. Benedykt po prostu wylicza najważniejsze zasady moralności chrześcijańskiej, że mnich nigdy nie jest zwolniony z czujności w tym względzie, że nawet w klasztorze można spotkać złagodzone formy tych ohydnych wad, że w końcu historia monastycyzmu zanotowała przypadki przestępstw tego rodzaju, a sam Nasz Święty Ojciec był ofiarą jednego z nich w Vicovaro.

„Narzędzia” ósme i dziewiąte dają nam pozytywną analizę tego przykazania. I chociaż Prawo Mojżeszowe i Ewangelia, z których zaczerpnięto poprzednie pięć „narzędzi”, dodają zaraz nakaz czci swojego ojca i matki, św. Benedykt, który zwraca się do mnichów żyjących z dala od swoich rodziców, powtarza za św. Piotrem (1 P 2, 17) bardziej ogólną formułę szanowania wszystkich ludzi. Następnie przypomina nam, jaka powinna być miara naszej miłości. To tak zwana „złota zasada”, którą przywoła ponownie w rozdziałach 61 i 70, zawsze w formie negatywnej. Znajdujemy ją w formie pozytywnej u św. Mateusza (7, 12) i u św. Łukasza (6, 31), a w formie negatywnej w Księdze Tobiasza (4, 15) i w niektórych starych manuskryptach Dziejów Apostolskich (15, 20 i 29), w *Nauce Dwunastu Apostołów* i u wielu Ojców Kościoła. Wydaje się, że św. Benedykt idzie raczej za Dziejami albo za Ojcami niż za Tobiaszem, chociaż być może przytacza maksymę głęboko wyrytą w pamięci wszystkich i będącą w powszechnym użyciu<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Zob. artykuł

D. Butlera, w: „The Journal of Theological Studies”, styczeń 1910.

<sup>16</sup> Nie trzeba za wszelką cenę znajdować źródła biblijnego. Jednakże najczęściej dostosowujemy się do zwyczaju

wskazywania odwołania do Pisma Św.

<sup>17</sup> *Abnegare semetipsum sibi ut sequatur Christum. Corpus castigare. Delicias non amplecti. Ieiunium amare.*

Wyrzekać się samego siebie, aby iść za Chrystusem

(Mt 16, 24; 19, 16 i nast.).

Ciało poskramiać (1 Kor 9, 27).

Nie szukać przyjemności<sup>16</sup>.

Kochać post<sup>17</sup>.

Wypowiedziawszy się o miłości do Boga i bliźniego, św. Benedykt mógł powiedzieć kilka słów o miłości siebie samego. W stanie pierwotnej sprawiedliwości człowiek wspierał się na Bogu w sposób świadomy i chciany, jego godność i moc polegały na odnośzeniu do Boga tego Boskiego obrazu, którym był cały jego byt. Odcinając się od Boga w szalonej nadziei na większe upodobnienie się do Niego i stanie się Mu równym, człowiek najpierw

upadł do poziomu samego siebie, a potem jeszcze poniżej siebie, wpadając aż w podobieństwo do bezrozumnych stworzeń. Taka jest nauka św. Augustyna<sup>18</sup>. Zostaliśmy trafieni w samo serce, to pierwotne przywiązanie do Boga, ta początkowa miłość została zerwana. Od tego momentu dominuje kult samego siebie, egoizm w najróżniejszych formach: adoracja swego ciała przez pożądliwość, łakomstwo, próżność; adoracja swojej myśli, swojej woli. I jeśli kochamy, czy to osoby, czy rzeczy, kochamy tylko dla siebie. Egoizm jest jednym i powszechnym znakiem naszego upadku. Jest głównym przeciwnikiem naszej miłości i naszego zbawienia.

Rozumiemy teraz, dlaczego Pan żąda od tych, którzy chcą do Niego powracać, aby wyrzekli się rzeczy zewnętrznych, rzeczy osobistych, aby wyszli ze wszystkiego, co stworzone, zgodnie z pełną ekspresji formułą ewangeliczną, w zapisie takim, jak czytał św. Benedykt<sup>19</sup>, aby wyrzec się samego siebie dla siebie samego. To jest zasada ogólna, której następne „narzędzia” wskazują trojaki uszczegółowienie. Mają one na celu walkę ze zwierzęcością, która jest u podstaw wszelkiego egoizmu. Mamy zatem poskramiać ciało i zmuszać je, aby było tylko posłusznym sługą, nie szukać łączywie dobrobytu, przyjemności życia zmysłowego, mieć praktyczny szacunek dla postu, klasycznego sposobu chrześcijańskiego umartwienia.

Ubogich wspierać (Iz 58, 7; Mt 25, 35-36)<sup>20</sup>.

Nagich przyodziewać (tamże)<sup>21</sup>.

Chorych nawiedzać (Syr 7, 35; Mt 25, 35-36).

Zmarłych grzebać (Tb 1, 17-18; 2, 7-8).

Cierpiącym pomagać (Iz 1, 17).

Smutnych pocieszać (Syr 7, 34; 1 Tes 5, 14)<sup>22</sup>.

*Historia monachorum* Rufina, r. XXXI (Rosweyde, s. 484): *Docebat beatus Antonius quod si quis velit ad perfectionem velociter pervenire, non sibi ipse fieret magister, nec propriis voluntatibus obediret, etiamsi rectum videatur esse quod vellet; sed secundum mandatum Salvatoris observandum esse, ut ante omnia unusquisque abnegat semetipsum sibi et renuntiet propriis voluntatibus, quia et Saluator ipse dixit: Ego veni non ut faciam voluntatem meam sed eius qui misit me.*

<sup>20</sup> „Wspierać”, *recreare*, to nie tylko dawać jałmużnę, ale także ofiarować jedzenie, odbudowywać siły, zdrowie itp.

<sup>21</sup> „Narzędzia” 15, 16, 22, 23, 25, 26, 27 i 41 są wymienione w kazaniu opublikowanym jako *spuria* św. Ambrożego (*Sermo* XXIV, 11. P.L., XVII, 654).

<sup>22</sup> *Pauperes recreare. Nudum vestire. Infirmum visitare. Mortuum sepelire. In tribulatione subvenire. Dolentem consolari.*

<sup>18</sup> *Incipiens a peruerso appetitu similitudinis dei peruenit ad similitudinem pecorum. Inde est quod nudati stola prima pelliceas tunicas mortalitate meruerunt. Honor enim hominis uerus est imago et similitudo dei quae non custoditur nisi ad ipsum a quo imprimitur. Tanto magis itaque inhaeretur deo quanto minus diligitur proprium. Cupiditate uero experiendae potestatis suae quodam nutu suo ad se ipsum tamquam ad medium pronit. Ita cum uult esse sicut ille sub nullo, et ab ipsa sui medietate poenaliter ad ima propellitur, id est ad ea quibus pecora laetantur* (*De Trinitate*, ks. XII, r. 11. P.L., XLII, 1006-1007).

<sup>19</sup> Znajdujemy ją też u św. Ambrożego, *De Poenit.*, ks. II, 96, 97. P.L. XVI, 520-521. *Epist.* II, 26. P.L. XVI, 886. Święty Benedykt miał w pamięci fragment

W miarę jak ograniczamy nasze egoistyczne pragnienia, coraz bardziej możemy wyjść naprzeciw różnym potrzebom bliźnich. Okazję do praktykowania dwóch pierwszych uczynków miłosierdzia, tj. wspierania ubogich, mają tylko opat i szafarz, inni mnisi niekiedy mogą nawiedzać chorych i grzebać zmarłych. Wszyscy natomiast mogą pomagać cierpiącym i pocieszać smutnych.

Zerwać ze sposobem postępowania tego świata.  
Niczego nie przedkładać nad miłość Chrystusa<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> *Saeculi actibus se facere alienum. Nihil amori Christi praeponere.*

Być może umieszczając to „narzędzie” w bezpośrednim sąsiedztwie poprzedzających, św. Benedykt zasugerował się fragmentem Listu św. Jakuba: „Pobożność czysta i niepokalana u Boga i Ojca ta jest: Nawiedzać sieroty i wdowy w ich ucisku, a siebie zachować nieskalanym od tego świata” (1, 27). Pewne jest natomiast, że „narzędzia” 20 i 21 mają znaczenie uniwersalne, są ze sobą ściśle związane i wzajemnie się uzupełniają. Mają one na celu zorientowanie całego życia, wskazując, od czego należy się odwrócić, a w którą stronę należy się kierować. Znajdujemy tu alternatywę wskazywaną już w Prologu: świat albo Jezus Chrystus, są to rzeczywistości całkowicie sobie przeciwstawne. Nie można wobec nich pozostać neutralnym, trzeba całkowicie przynależć do jednej albo do drugiej. Słowa św. Benedykta są stanowcze: „Zerwać ze sposobem postępowania tego świata”. Sposób postępowania tego świata to różnorakie zło: psuć i być zepsutym, oto ten świat, *corrumpere et corrumpi saeculum vocatur*<sup>24</sup>. Skoro weszliśmy w Chrystusa przez chrzest i przez profesję monastyczną, powinniśmy trzymać się jak najdalej od świata, nie mieć z nim nic do czynienia. Między nami a światem relacje powinny być takie, jakie są między ciałami dwóch zmarłych: „świat jest mi ukrzyżowany, a ja światu” (Ga 6, 14). Strzeżmy się myśli, że niekiedy byłoby korzystne zacierać różnice i zmniejszać dystans, który nas dzieli od świata. Apostoł ostrzegał nas, że możemy podobać się Bogu tylko pod warunkiem zachowania integralności tego, kim jesteśmy: „Pracuj jak dobry żołnierz Chrystusa Jezusa. Służąc jak żołnierz Bogu, nikt nie wikła się w sprawy świeckie, aby się podobał temu, któremu się odda” (2 Tm 2, 4). Świat zawsze gorszy się tym, że nim wzgardziliśmy, i zawsze aktualne

<sup>24</sup> P.K. Tacyt, *Germania* 19.

pozostają słowa z dzieła *O naśladowaniu Chrystusa*: „Nieraz wy-daje nam się, że staniemy się ludziom miłsi w bliskiej zażyłości, a tymczasem jeszcze bardziej odwracają się od nas, gdy poznają z bliska nasze wady” (I, 8).

Jednak nie jesteśmy powołani do osamotnienia: jeśli oddalamy się od świata, to po to, aby zbliżyć się do Boga. Żadna miłość stworzona do jakiegokolwiek piękna stworzonego nie może przewyższać miłości, która łączy nas z Chrystusem. Widać ta myśl podobała się Naszemu Świętemu Ojcu, skoro powtórzył ją w rozdziale 72. Komentatorzy wskazują tu jako źródło fragment Ewangelii św. Mateusza (10, 37-38), ale bezpośrednie źródło jest raczej patrystyczne. W *Żywocie św. Antoniego* napisano: „Pan udzielił także Antoniemu daru słowa, tak że pocieszał smutnych, zwaśnionych doprowadzał do przyjaźni, wszystkich zaś wzywał, aby żadnej rzeczy świeckiej nie przedkładali nad miłość do Chrystusa”<sup>25</sup>. A św. Cyprian jeszcze wcześniej napisał: *Christo nihil omnino praeponere*<sup>26</sup>.

Nie działać pod wpływem gniewu (Mt 5, 22).

Nie zachowywać urazy.

Nie kryć w sercu podstęp (Prz 12, 20)<sup>27</sup>.

Nie dawać fałszywego znaku pokoju (Ps 28(27), 3).

Nie schodzić z drogi miłości (1 P 4, 8).

Nie przysięgać, aby przypadkiem nie dopuścić się krzy-woprzysięstwa (Mt 5, 33 i nast.)<sup>28</sup>.

Prawdę wyznawać sercem i ustami (Ps 14, 3).

Złem za zło nie odpłacać (1 P 3, 9).

<sup>25</sup> Cyt. za: św. Atanazy Aleksandryjski, *Żywot świętego Antoniego*, ks. XIV, tłum. Z.

Brzostowska, Warszawa 1987.

<sup>26</sup> Oto cały fragment ze św. Cypriana, który, jak się wydaje, był dobrze znany św. Benedyktowi: *Humilitas in conversatione, stabilitas in fide, verecundia in verbis, in factis justitia, in operibus misericordia, in moribus disciplina, injuriam facere non nosse, et factam posse tolerare* (to jest 30 „narzędzie”), *cum fratribus pacem tenere, Deum toto corde diligere, amare in illo quod pater est, timere quod Deus est, Christo nihil omnino praeponere, quia nec nobis quidquam ille praeposuit, caritati ejus inseparabiliter adhaerere* (*De Oratione Dominica*, XV. P.L. IV, 529).

<sup>27</sup> „Narzędzia” 22-28 odwołują się do Księgi Przysłów 12, 16-20.

<sup>28</sup> Tę maksymę znajdujemy w wielu miejscach u św. Augustyna, np. *Epist.* CLVII, 40. P.L. XXXIII, 693. Flawiusz cytuję ją w nieco zmienionej postaci, jako dobrze znaną Esseńczykom: *De Bello Jud.*, ks. II, r. VIII(VII). Warto zauważyć, że część wyliczenia cnót Esseńczyków dokonana przez Flawiusza dobrze odpowiada „narzędziom dobrych uczynków” wymienionych w wierszach od 13 do 28: trzeźwość, dzieła miłosierdzia, powstrzymanie się od czynów gniewu, prawdziwy pokój, wierność danemu słowu, powstrzymywanie się od przysięg. Nie chcemy przez to sugerować, że dzieło Flawiusza jakoś wpłynęło na myśl św. Benedykta, chociaż najprawdopodobniej znał on *Wojnę żydowską*, która w przekładzie łacińskim krążyła w jego czasach. Kasjodor (*De Institut. div. litt.*, r. XVII, P.L. LXX, 1133) przypisuje to tłumaczenie św. Ambrożemu, św. Hieronimowi albo Rufinowi.

<sup>29</sup> Św. Benedykt powtarza

św. Cypriana albo Regułę

św. Makarego (XXI).

<sup>30</sup> *Iram non perficere.*

*Iracundiæ tempus non*

*reservare. Dolum in corde*

*non tenere. Pacem falsam*

*non dare. Caritatem*

*non derelinquere. Non*

*iurare ne forte periuret.*

*Veritatem ex corde et ore*

*proferre. Malum pro malo*

*non reddere. Iniuriam*

*non facere, sed et factas*

*patienter sufferre. Inimicos*

*diligere. Maledicentes se*

*non remaledicere, sed magis*

*benedicere. Persecutionem*

*pro iustitia sustinere.*

Krzywdy nie wyrządzać, a wyrządzone cierpliwie znosić  
(1 Kor 6, 7)<sup>29</sup>.

Miłować nieprzyjaciół (Mt 5, 44).

Złorzeczącym nie złorzeczyć, ale raczej ich błogosławić  
(1 P 3, 9).

Dla sprawiedliwości znosić prześladowanie  
(Mt 5, 10)<sup>30</sup>.

W tych „narzędziach” nadal chodzi o miłość bliźniego, ale o miłość realizującą się w trudnych okolicznościach, gdy bliźni jest dla nas trudnym doświadczeniem albo nawet staje się nieprzyjacielem lub prześladowcą. Są takie sytuacje, w których sama wewnętrzna dobra wola nie wystarcza, gdy miłość musi być wsparta odwagą i wielkodusznością. To, czego Pan żąda, to niekiedy heroizm. Nie tylko nie można nigdy porzucić wewnętrznego pokoju ani szukać zemsty, każdy chrześcijanin powinien zachowywać w sercu to Boskie nastawienie do odpowiadania dobrem na zło. Dla dzieci Bożych największym błogosławieństwem jest znoszenie prześladowań dla sprawiedliwości.

Ta grupa rad jest interesująca także z tego powodu, że do cnoty miłości dodaje cnotę prawości. Honorem życia monastycznego jest trwanie w całkowitej lojalności i szczerości oraz bycie wyzwolonym ze wszystkich światowych konwenansów i pozorów. Szczęśliwi są ci, którzy niczego nie muszą udawać, którzy nie znają tych wszystkich podstępnych knozań i pokrętnych manewrów, którzy żyją w pełnym świetle! Szczęśliwi są ci, którzy wszystkie rzeczy i sprawy doprowadzili w sobie do doskonałej prostoty, którzy przed Bogiem i przed ludźmi są prawdziwie sobą, bez rozdwójenia, bez wywyższania się, bez wysiłków, ze swobodą i elastycznością.

<sup>31</sup> *Non esse superbum.*

*Non vinolentum. Non*

*multum edacem. Non*

*somnulentum. Non pigrum.*

*Non murmuriosum. Non*

*detractorem.*

Nie być pysznym (Tt 1, 7).

Ani pijącym zbyt dużo (Tt 1, 7).

Ani żarłokiem (Syr 37, 31).

Ani ospałym (Prz 20, 13).

Ani leniwym (Rz 12, 11; Prz 24, 30 i nast.).

Nie szemrać (Mdr 1, 11).

Nie obmawiać (Mdr 1, 11)<sup>31</sup>.



Te „narzędzia”, aż do 63, mają, jak się wydaje, za cel moralne uporządkowanie bardziej życia osobistego, własnego niż relacji z innymi ludźmi. Najpierw mamy całą serię rad negatywnych. Powyższe „narzędzia” przestrzegają nas przed obyczajami światowymi, które wzniesają niezgodę między ludźmi. Rady te zachęcają mnicha do powstrzymywania się od różnych działań światowych, które są nie do pogodzenia z godnością chrześcijanina. Po zakazaniu gniewu i całego orszaku wad, które za nim podążają, należało napiętnować pychę, łakomstwo, lenistwo; pożądlivość zostanie do nich dołączona w „narzędziach” 59 i 63, a zazdrość – w 66. Święty Benedykt szczególnie potępia szemranie – znak osobowości trudnej, krytycznej, oszczerczej, dyspozycję często spotykaną u próżniaków i leniuchów.

Nadzieję swoją w Bogu pokładać (Ps 73(72), 28).

Widząc w sobie jakieś dobro, przypisywać je Bogu, nie sobie.

Zło zaś uznawać zawsze za własne dzieło i sobie je przypisywać<sup>32</sup>.

Te przykazania mają nas uchronić przed ukrytą pychą, która rodzi się w nas, gdy uda się nam zrobić coś dobrego albo uniknąć złego. Trzeba wiedzieć, komu, w ostatecznym rozrachunku, należy się cześć za nasze cnoty i wstyd za nasze wady. Zbyt często człowiek ma skłonność do przypisywania sobie odpowiedzialności za dobro, które w nim jest, i chlubienia się nim. Ponadto w epoce bliskiej pelagianizmowi albo quasi-pelagianizmowi trzeba było krótko przypomnieć naukę o łasce i wolnej woli. Święty Benedykt uczynił to już w Prologu. Tu głosi, że cała moc człowieka jest w Bogu, a nie w nim samym, i Bogu samemu człowiek powinien ufać: „Mnie zaś dobrze jest przyłączyć do Boga, w Panu złożyć nadzieję” (Ps 73(72), 28). Zaś upadły człowiek nie może przypisywać sobie niczego innego niż zło i grzech<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> *Spem suam Deo*

*committere. Bonum aliquid in se cum viderit, Deo adplicet, non sibi. Malum vero semper a se factum sciat et sibi reputet.*

<sup>33</sup> Nasz Święty Ojciec

zgadza się tu ze

św. Augustynem: *Non praesumat de se, sentiat se hominem, et respiciat dictum propheticum: Maledictus omnis qui spem suam ponit in homine. Subducatur se sibi, sed non deorsum versus. Subducatur se sibi, ut haereat Deo. Quidquid boni habet, illi tribuat a quo factus est: quidquid mali habet, ipse sibi fecit. Deus quod in illo malum est, non fecit (Serm. XCVI, 2, P.L. XXXVIII, 386). Podobną formułę znajdujemy u filozofa neoplatońskiego Porfiriusza (zob. *List do Marcelli*, XII). Można także wiązać naukę św. Benedykta z nauką Synodu w Orange z 529 r.: „Każdy człowiek ma z siebie tylko kłamstwo i grzech. Jeśli jednak jakiś człowiek posiada coś z prawdy lub sprawiedliwości, to pochodzi to z tryskającego*

Źródła, którego musimy pragnąć na tej pustyni, aby odświeżyć się nim jakby kroplami wody i nie zasłabnąć w drodze” (kanon 22).

Lękać się dnia sądu (Łk 12).

Drżeć przed piekłem (Łk 12).

Całą duszą pragnąc życia wiecznego (Ps 74(73), Flp 1, 23).

Śmierć nadchodzącą mieć codziennie przed oczyma<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> Ta praktyka, zalecana przez Pismo Św. (Syr 7, 36; Mt 24, 42 i nast.), była dobrze znana starożytnym mnichom: *Cogita apud teipsum et dicit: Utique non manebo in hoc mundo nisi praesenti hac die; et non peccabis Deo (...). Ponatque sibi mortem ante oculos* (Reg. S. Antonii, XLI, XLV). *Oportet monachum ut semper luceat, semper suorum sit memor peccatorum et omni hora ponat sibi mortem ante oculos suos* (Verba Seniorum; Vitae Patrum, III, 196, Rosweyde, s. 529).  
Tekst oryginału Reguty: *Diem iudicii timere. Gehennam expavescere. Vitam aeternam omni concupiscentia spirituali desiderare. Mortem cotidie ante oculos suspectam habere.*

<sup>35</sup> Chodzi o słowo *spirituali*, które w polskim przekładzie oddane jest przez sformułowanie „całą duszą” (przyp. tłum).

Tak jak rozsądne jest rozpoznanie źródła, z którego wypływają nasze działania, tak konieczne jest również rozeznanie, dokąd one nas wiodą. W tych czterech zdaniach Nasz Święty Ojciec przypomina nam, abyśmy myśleli o naszych rzeczach ostatecznych: śmierci, sądzie, niebie albo piekle. Całe nasze życie przyjmie inną fizjonomię, zależnie od tego, czy uznamy je za spacer, czy za podróż. W pierwszym przypadku tylko od nas zależy, jak będziemy wyglądać i jak będziemy się poruszać. Jeśli jednak jest to podróż, jeśli mamy określony cel, do którego zmierzamy, jeśli okoliczności tej podróży są takie, że niedługo się ona kończy, być może w sposób nieoczekiwany, byłoby czymś po prostu strasznym nie dotrzeć do celu, a głupim – bezcelowo przechadzać się tu i tam. Nie mamy prawa zapominać o czekającym nas Sądzie Bożym. Nie mamy prawa oddalać od siebie wizji przerażającego piekła, jakby ona nas nie dotyczyła! Chrześcijaństwo nie jest rozdwojone; skoro stworzenie raz już upadło ze stopni tronu Bożego aż do najgłębszej otchłani, nie możemy czuć się bezpieczni, jeśli wciąż nie troszczymy się o osiągnięcie przeznaczonego nam celu. Zdążamy do niego. Nasz Pan sam nazwał się Tym, „który przyjdzie (Ap 1, 4); ci, którzy mają duszę zwróconą ku Niemu przez wiarę, nadzieję i miłość, czynią swoimi słowa Ducha i Oblubienicy: „Przyjdź, Panie Jezu!” (Ap 22, 20).

Jest jednak coś o wiele lepszego niż strach przed Sądem Bożym – to pragnienie wieczności, stały głód widzenia Pana i bycia z Nim na zawsze. Święty Benedykt wskazuje jednym słowem prawdziwy charakter tego pragnienia: ma ono być duchowe, nadprzyrodzone<sup>35</sup>. Niekiedy ludzie młodzi, gdy się nawrócą, gdy buzuje w nich pierwsza gorliwość, gorąco pożądamy wieczności ze zmysłową wręcz łapczywością, z ciekawością, która może być sama w sobie usprawiedliwiona, ale jednak zmieszana jest z niedoskonałością. U niektórych pragnienie to rodzi się z nadwrażliwego sumienia, które wciąż wyrzuca im zdarzające się codzienne sytuacje, w których zasmucają Boga. Inne dusze z kolei są znużone,

bojaźliwe, pragnące już skończyć z trudami życia duchowego. Ale pragnienie nieba ma większą wartość, gdy budzi się przy końcu naszych dni. Przywiązanie do uroków tego życia nigdy nie rośnie bardziej niż wtedy, gdy życie to zmierza do końca. Jakże niewielu jest tych, którzy, gdy namiot ich życia jest już zużyty, proszą Boga, aby szybko go zwinął.

Trzeba rozmyślać o śmierci. Nie ma w niej nic strasznego dla mnicha. To pogaństwo, to nasza wyobraźnia i nasza zmysłowość przyzwyczały nas do łączenia tego ostatniego momentu ze strachem. Ideę albo raczej wyobrażenie śmierci nieodmiennie łączymy ze scenami pożegnania i łez, z żałobnymi śpiewami, z odstrasżającymi zwłokami i grobami. Nasze oczy dziecka widziały śmierć w postaci szkieletu dzierżącego wielką kosę w dłoni albo trupiej czaszki nad skrzyżowanymi piszczelami. Bez wątpienia śmierć jest znakiem grzechu i kary za grzech. Ale jest również prawdą, że sam Pan spróbował tego gorzkiego napoju i uwolnił nas od wielkiego strachu, jaki śmierć wzbudzała wśród starożytnych. „Skoro więc dzieci były uczestnikami ciała i krwi i on podobnie przyjął w nich udział, aby przez śmierć zniszczyć tego, który miał władzę śmierci, to jest diabła, i żeby wyzwolić tych, co bojąc się śmierci, przez całe życie podlegli byli niewoli” (Hbr 2, 14-15). Jeśli patrzymy na śmierć jako na ostateczne spotkanie z Tym, którego szukaliśmy i kochaliśmy tak długo w wierze, nie jest możliwe, abyśmy odczuwali jakiś zabobonny lęk wtedy, gdy ona się zbliża. Jest ona dla nas prawdziwym zjednoczeniem, uroczystym ślubem, rzeczywistym początkiem wszystkiego. „Tak, ale czyż nie ma słabości w moim życiu?” – można by zapytać. Odpowiemy na to: pracuj, aby je pokonać i za nie zadośćuczynić. Należy kochać Boga we wszystkim, także w Jego sprawiedliwości i w Jego czyścicu. Trzeba już teraz zgadzać się na kary, które będzie musiał wobec nas zastosować, i z zamkniętymi oczami zanurzać się w Jego nieskończonym miłosierdziu. Czyż nie podążamy ku śmierci z duszą całkowicie obmytą we Krwi Pana i całą przenikniętą Jego pięknem? Czyż Bóg nie zechce rozpoznać w nas tylko swego własnego Syna?

Zupełnie łatwo przychodzi nam rozważać śmierć w ogóle albo śmierć kogoś innego i te rozważania nie są pozbawione użyteczności. Ale przede wszystkim dobrze jest rozważać naszą własną śmierć, śmierć tego konkretnego i jednostkowego bytu, którym

jesteśmy. Może nie po to, aby przewidzieć jej formę, raczej po to, aby zczasu zgodzić się na wszystkie gorycze z nią związane, na wszelkie warunki, w jakich nastąpi, na wszystkie okoliczności szczególne: „Śmierć nadchodzącą mieć przed oczyma”. W tym stałym powracaniu do śmierci powinien być zawarty akt miłości doskonałej. Doświadczenie dobrze wskazuje, że śmierci się nie improwizuje. Jeśli nie jest dobrze przygotowana, wyćwiczona, nie wychodzi dobrze. Nie chodzi o to, aby przygotowywać sobie na tę okoliczność jakiś sceniczny makijaż, przewidywać pozy, szykować wielkie przemowy i patetyczne pożegnania, śmierć powinna być naturalna. Ale właśnie po to, by była naturalna (przecież umiera się tylko raz, „postanowiono ludziom umrzeć raz” [Hbr 9, 27]), wypracujmy w nas takie dyspozycje, które uczynią ją „cenną wobec Pana” (por. Ps 116(115), 15). Święty Benedykt chciałby, aby ta myśl i ten wysiłek towarzyszyły nam codziennie po to, abyśmy mogli oswoić się ze śmiercią, zanim nadejdzie, aby nas nie zaskoczyła, być może także po to, by nieco ukrócić przesadną radość z życia ziemskiego.

W każdej chwili strzec swego postępowania.

Uważać za rzecz pewną, że Bóg patrzy na nas na każdym miejscu<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> *Actus vitæ suæ omni hora custodire. In omni loco Deum se respicere, pro certo scire.*

<sup>37</sup> Przypomnijmy sobie modlitwę z prymy: „Panie, Boże Wszechmogący, któryś dozwolił nam doczekać początku tego dnia, ochraniaj nas dzisiaj swoją mocą, abyśmy się nie skłonili do żadnego grzechu, lecz w swoich słowach, myślach i uczynkach pełnili Twoją wolę”.

Znamy już cel naszego życia. Teraz św. Benedykt wskazuje nam niektóre praktyki, które pomogą nam do niego dotrzeć. Częste wspomnianie śmierci prowadzi nas do dobrego wykorzystania życia. Jest bezpośredni i konieczny związek między tym, czym jesteśmy, a tym, czym będziemy – to przez dzieła tego życia komponujemy naszą wieczność. „W każdej chwili strzec swego postępowania” to znaczy nie żyć w stanie zamroczenia, to znaczy być osobą, a nie rozbitkiem, bytem, który sam sobą rządzi, a nie zwierzęciem pozbawionym rozumu, to miarkować swoje postępowanie i uzgadniać je z prawem, to nie zostawiać próżnym i bezowocnym żadnego z tych dni, które Pan dał nam ze względu na Siebie: „Nie trać dnia dobrego i cząstka dobrego daru niechaj cię nie mija” (Syr 14, 14)<sup>37</sup>. „Strzec swego postępowania” to także chętnie przykładać się do nadprzyrodzonego wychowania siebie samego, przez świadomą zgodę na to wszystko, czego Bóg od nas

żąda. Dwa pierwsze rodzaje wychowania: to, które odbieramy w rodzinie, i to, które odbieramy od naszych nauczycieli, choćby nie było w nich żadnych braków, choćby były konsekwentne i niesprzeczne, nie wystarczyłyby jednak do ukształtowania całego człowieka. Musi on nie tylko przyjąć te oddziaływania, ale także samodzielnie podjąć tę pracę bez wytchnienia. Łaska jest zasadą naszego działania, a jest nam ona przeobficie dawana właśnie po to, aby z dnia na dzień udoskonalać nasze postępowanie i zabezpieczyć je przed wszelkimi nękającymi nawrotami egoizmu.

„Uważać za rzecz pewną, że Bóg patrzy na nas na każdym miejscu”. To zalecenie musiało być bardzo ważne dla św. Benedykta, skoro ustawicznie je powtarza: w Prologu, w opisie pierwszego i ostatniego stopnia pokory, w rozdziale 19 zatytułowanym *Jak należy śpiewać psalmy*. Tę samą myśl znajdujemy w liturgii Kościoła:

Z niebiosów Bóg nasz spogląda,  
Co bada wszystkie dni nasze:  
Przenika dusze i czyny  
Od rana aż do wieczora<sup>38</sup>.

Ta przestroga jest tak naturalna, że może być skierowana do wszystkich: do każdego chrześcijanina i do mnicha, do dziecka i do człowieka dojrzałego: „Bóg na ciebie patrzy!”. Nie wydaje się, by ci giganci ducha, którymi byli patriarchowie, podążali do doskonałości z przekonaniem innym od tego. Pismo Święte wydaje się mówić wszystko o ich świętości, gdy opisuje ją w tych kilku słowach: „I chodził z Bogiem” (Rdz 5, 24), „a czynił, co się podobało przed Panem” (2 Krl 22, 2). Pan nie daje też innego programu Abrahamowi: „Chodź przede mną i bądź doskonały” (Rdz 17, 2).

Przykazanie to ma najwyższą skuteczność. Imperatyw prawa moralnego jest prawdziwie kategoryczny tylko wtedy, gdy widzimy w nim coś więcej niż tylko normę estetyczną, gdy wiemy, że Bóg jest tego prawa nie tylko autorem, ale także gwarantem i stróżem. Nasze życie moralne potrzebuje świadka, rolę tę zarówno poganie, jak i świeccy kierownicy sumień przypisują przyjaźni. Czyniąc

<sup>38</sup> Zwrotka hymnu

z czwartkowych laudesów:

*Speculator adstat desuper,  
Qui nos diebus omnibus,  
Actusque nostros prospicit  
A luce prima in vespenum.*

swoją maksymę Epikura i Platona, Seneka napisał w Liście XI do Lucyliusza: „Winniśmy obrać sobie jakiegoś prawego człowieka i mieć go zawsze przed oczami, aby żyć tak, jakby on się nam przyglądał, i wszystko czynić, jakby on widział. (...) Odpada znaczna część występków, gdy mają być popełnione w obecności jakiegoś świadka”<sup>39</sup>. Dla nas to nie jest fikcja, to żywa rzeczywistość; i nie chodzi tu o zwykłego świadka, ale o osobę, która jest jednocześnie świadkiem i podmiotem działającym, nie chodzi o człowieka, ale o Boga. Jako chrześcijanie mówimy: „Nikt nie grzeszy, widząc Boga”, *nemo peccat videns Deum*. Niemożność grzeszenia przez wybranych pochodzi stąd, że są na zawsze utwierdzeni w dobru przez nieprzerwaną kontemplację piękna. Nasza wiara może w pewien sposób uczestniczyć w tym przywileju wizji uszczęśliwiającej, wytrwałe ćwiczenie się w „życiu w obecności Bożej” może doprowadzić do stałej dyspozycji, do stanu podobnego do świadomości siebie samego.

<sup>39</sup> Cyt. za: <http://biblioteka.kijowski.pl>.

<sup>40</sup> Dom Butler wskazuje jako źródła: *Ingenio malo pravoque* (Sallust. *Catil.*), *Malo pravoque consilio* (Lucifer Calig., *Mor. esse pro Dei fil.*, VI. P.L., XIII, 1019).

<sup>41</sup> *Cogitationes malas cordi suo advenientes mox ad Christum adlidere et seniori spirituali patefacere. Os suum a malo vel pravo eloquio custodire. Multum loqui non amare. Verba vana aut risui apta non loqui. Risum multum aut excussum non amare.*

Złe myśli przychodzące do serca natychmiast rozbijając o Chrystusa i wyjawiać je ojcu duchownemu.  
Strzec ust swoich od złej i przewrotnej mowy (Ps 34(33), 14)<sup>40</sup>.  
Nie mieć upodobania w wielomówstwie (Prz 10, 19).  
Nie wypowiadać słów czczych lub pobudzających do śmiechu (Mt 12, 36; 2 Tm 2, 16).  
Nie lubować się w nadmiernym lub głośnym śmiechu (Syr 21, 20)<sup>41</sup>.

Sentencje 48 i 49 miały charakter ogólny. Zapraszały nas do czuwania nad swoim postępowaniem, podając jednocześnie motywy tego czuwania, którym jest czuwanie samego Boga. Teraz Święta Reguła wchodzi w szczegóły. Nasze akty to najpierw akty wewnętrzne: myśli, dyspozycje. Widzieliśmy już w Prologu, w tekście podobnym do instrumentu 50, że powinniśmy sprawować skrupulatną kontrolę nad uczuciami i myślami, które się w nas pojawiają. Gdy uznamy je za złe i niebezpieczne, powinniśmy roztrząsać je o tę skałę, którą jest Chrystus. Takie postępowanie daje mocną gwarancję odrzucenia każdego nieuporządkowanego poruszenia w samym jego początku, gdy ono nie nabrało

jeszcze wigoru, a nasze siły pozostają nienadwątłone. Łatwiej jest ugasić iskrę niż pożar. Autor *O naśladowaniu Chrystusa* (I, 13) przypomina w tym kontekście wers Owidiusza: „Przeszkadzaj początkom, za późno przygotowywać lekarstwo, gdy choroby przez długie opóźnienia nabrały mocy”.

Innym doskonałym zabezpieczeniem jest wyciągnięcie Kakusa z jego groty, pełne prostoty otwarcie swej duszy nie tylko przed spowiednikiem, ale też przed swoim opatem, swoim mistrzem nowicjuszy, przed przełożonym, który wzbudza w nas złe myśli. Nasz Święty Ojciec uczyni z tego sposobu postępowania oddzielny stopień pokory<sup>42</sup>. Dlatego też poświęćmy tej sprawie więcej uwagi w komentarzu do rozdziału siódmego.

Nasze akty to jednak nie tylko ukryte myśli i dyspozycje, ale także słowa i zachowania zewnętrzne, które te myśli i dyspozycje wyrażają. Święty Benedykt radzi nam, abyśmy ich także pilnowali i czuwali nad nimi. Rozmowy powinny być monastyczne, trzeba zatem zakazać tego wszystkiego, co byłoby niestosowne albo wątpliwe. Gdy wiele mówimy, pojawia się niebezpieczeństwo powiedzenia tego, o czym lepiej byłoby zamilczeć, a także zawsze niebezpieczeństwo rozproszenia, zgódźmy się więc na unikanie wielomówstwa. Nasz Święty Ojciec dodaje: „Nie wypowiadać słów czczych lub pobudzających do śmiechu”. Nie chodzi mu tu w żadnym razie o wprowadzenie zakazu nadprzyrodzonej radości ani zabronienie tego rozradowania, które jest niekiedy znakiem i narzędziem doskonałości<sup>43</sup>. Chodzi o rubaszną wesołkowatość, o temperament nieopanowany i hałaśliwy, o śmiech prostacki i wstrząsający. Święty Benedykt rozwinie jeszcze tę myśl w innym miejscu Reguły.

Słuchać chętnie czytania duchownego.

Często znajdować czas na modlitwę (Łk 18, 1; Kol 4, 2).

Dawne swoje grzechy codziennie ze łzami i wzdychaniem na modlitwie wyznawać Bogu (Ps 6, 7).

A na przyszłość poprawić się z tych grzechów.

Nie spełniać zachcianek ciała. Nienawidzić własnej chęci (Gal 5, 16; Syr 18, 30).

Poleceń opata we wszystkim słuchać, nawet jeśliby on, co nie daj Boże, sam inaczej postępował, mając wówczas w pamięci ten nakaz Pana: Czyńcie więc i zachowujcie

<sup>42</sup> Już Kasjan wypowiedział na ten temat niezwykle ważne słowa: *Nullas penitus cogitationes prurientes in corde perniciose confusione celare, sed confestim ut exortae fuerint eas suo patefacere seniori, nec super earum iudicio quicquam suae discretioni committere, sed illud credere malum esse vel bonum, quod discussert ac pronuntauit senioribus examen. (...) Generale et evidens indicium diabolicae cogitationis esse pronuntiant, si eam seniori confundamur aperire (Inst., IV, IX).*

<sup>43</sup> Zob. św. Bazyli, *Reg. fus.*, XVII.

<sup>44</sup> *Lectiones sanctas libenter audire. Orationi frequenter incumbere. Mala sua præterita cum lacrimis vel gemitu cotidie in oratione Deo confiteri. De ipsis malis de cetero emendare. Desideria carnis non efficere. Voluntatem propriam odire. Præceptis abbatis in omnibus oboedire, etiam si ipse aliter – quod absit – agat, memores illud dominicum præceptum: Quæ dicunt facite, quæ autem faciunt facere nolite. Non velle dici sanctum antequam sit, sed prius esse quod verius dicatur. Præcepta Dei factis cotidie adimplere.*

<sup>45</sup> *Vita B. Martini, XXVI, cyt. za: Sulpicjusz Sewer, Pisma o św. Marcinie z Tours, Kraków 2012, s. 96.*

<sup>46</sup> Te same wskazania znajdujemy w Regule przypisywanej św. Antoniemu (XXV, XXX, XLIV).

wszystko, co wam polecą, lecz uczynków ich nie naśladowujcie (Mt 23, 3).

Nie pragnąc, by nas nazywano świętymi, zanim nimi zostaniemy; lecz najpierw świętym zostać, by nazwa ta odpowiadała prawdzie.

Przykazania Boże codziennie w czynach wypełniać (Syr 6, 37)<sup>44</sup>.

Dwie pierwsze sentencje wskazują na środki praktyczne, które najskuteczniej zwalczają każdy zły zwyczaj i zapewniają życiu monastycznemu właściwy charakter i powagę. Zamiast narażać się na popadnięcie w gadulstwo i rozproszenie, mnich oddaje się studiowaniu spraw nadprzyrodzonych i modlitwie. Ma poleczone ukochanie ksiąg świętych i zasmakowanie w słowie Bożym: „błogosławieni, którzy słuchają słowa Bożego i strzegą go” (Łk 11, 28). Wiara przychodzi do nas przez słuch: „błogosławieni, którzy słuchają słowa Bożego i strzegą go” (Rz 10, 17), i być może dlatego Reguła mówi o słuchaniu, a nie o czytaniu. Równie dobrze można to wytłumaczyć, wskazując, że słowo „słuchać” sprawiało, że 55 „narzędzie” stawało się dostępne dla wszystkich mnichów, także dla tych, którzy nie umieli czytać. Modlitwa staje się łatwa dla tych dusz, które wciąż obcuja z nauką Pisma Świętego i świętych. Można sądzić, że św. Benedykt pamiętał to, co Sulpicjusz Sewer napisał o św. Marcinie: „Nigdy nie minęła ani jedna godzina, ani jedna chwila, w której by nie oddawał się modlitwie lub nie zajmował się lekturą duchową. Lecz także podczas czytania, albo jeśli robił przypadkiem coś innego, nigdy nie odrywał ducha od modlitwy”<sup>45</sup>.

Z medytacją i modlitwą mnich złączy ducha pokuty. Jego wewnętrzna bliska zażyłość z Bogiem nie uwalnia go od ciągłego przypominania sobie, że jest grzesznikiem. Zastąpi więc światową wesołkowatość płynącymi z serca „łzami i wzdychaniem”. I na ile ten żal jest szczerzy, na tyle będzie czuwał, aby ponownie nie popełniać starych błędów, będzie się też usilnie starał zmienić swoje obyczaje<sup>46</sup>.

Nasza czujność powinna obejmować dwa źródła zła, które są w nas: ducha i ciało, gdyż to cały człowiek został zraniony. I choć wydaje się, że zachcianki ciała są najbardziej niebezpieczne,



te, które związane są z „własnymi chęciami”, są dużo bardziej podstępne i z całą pewnością zasługują na nienawiść, której domaga się św. Benedykt. Jak czytamy w Księdze Mądrości Syracha: „Nie chodź za pożądanymi twymi i odwracaj się od twej woli” (18, 30).

Właśnie po to, aby pomóc nam zwyciężać egoizm we wszystkich postaciach, Pan chce zamienić naszą wolę własną na swoją wolę Boską. Wola Boska objawia się za pośrednictwem władzy stworzonej, tj. w naszym przypadku – przez opata. Nasz Święty Ojciec wskazuje nam zatem program doskonałości i bezpieczeństwa, gdy pisze: „Poleceń opata we wszystkim słuchać, nawet jeśliby on, co nie daj Boże, sam inaczej postępował, mając wówczas w pamięci ten nakaz Pana: Czyńcie więc i zachowujcie wszystko, co wam poleca, lecz uczynków ich nie naśladowajcie”.

Następnie św. Benedykt przestrzega nas żartobliwie przed subtelną pokusą, która może narodzić się w duszach zakonnych. Nie wypada zbyt szybko sądzić, że doszło się do zjednoczenia przemieniającego. Jeśli mnich podziwia samego siebie i stara się, aby współbracia go kanonizowali, jest to znak nieomylny, że jest jeszcze daleko od świętości. W Liście do Celancji, który przypisywany jest św. Hieronimowi, znajdujemy tę samą przestrożę dla adresatki: „Strzeż się, abyś gdy zaczniesz pościć i umartwiać się, nie uważała się już za świętą”<sup>47</sup>. Zacznijmy od tego, żeby zostać świętymi, jeśli chcemy, aby tak nas nazywano i aby nazwa ta odpowiadała prawdzie. A w tym celu starajmy się każdego dnia budować całkowitą zgodność między naszymi uczynkami a przykazaniami Bożymi.

Kochać czystość.

Nikogo nie nienawidzić (Kpł 19, 17; Mt 5, 43 i nast.).

Nie zazdrościć. Nie czynić niczego z zawiści (Jk 3, 14;

Ga 5, 19 i nast.).

Nie lubić kłótni (2 Tm 2, 14).

Unikać wyniosłości.

Starszych szanować (Kpł 19, 32).

Młodszych miłować (1 Tm 5, 1)<sup>48</sup>.

W duchu miłości Chrystusowej modlić się za nieprzyjaciół (Mt 5, 44).

<sup>47</sup> List 148, 22, P.L., XXII, 1214.

<sup>48</sup> Weyman zauważył, że „narzędzia” dotyczące relacji do starszych i młodszych można znaleźć w *Florilegium* greckiego kompilatora Jana Stobajosa (III, 80). Weyman proponuje, aby u św. Benedykta słowo *diligere* czytać jako *dirigere*, ale Traube i Butler utrzymują, że zapis jest właściwy. Stobajos, poganin, żył prawdopodobnie w tym samym czasie, co św. Benedykt (koniec V-VI w.). Jeśli chodzi o Sosjadesa, który zebrał Przykazania Siedmiu Mędrców (Maksymy Delfickie), to jest wszystko, co o nim wiemy.

<sup>49</sup> *Castitatem amare.*

*Nullum odire. Zelum non habere. Invidiam non exercere. Contentionem non amare. Elationem fugere. Et seniores venerare. Iuniores diligere. In Christi amore pro inimicis orare. Cum discordante ante solis occasum in pacem redire.*

<sup>50</sup> Zob. Martène

w komentarzu do tego fragmentu Reguły.

<sup>51</sup> W Wulgacie, której używał Dom Delatte, ostatnie dwa dary Ducha były nazwane: *continentia, castitas*. Współczesna Wulgata podaje: *mansuetudo, continentia*. Polskie przekłady Pisma Św. idą w tym samym kierunku (przyp. tłum.).

Jeśli zdarzy się jakaś kłótnia, pojednać się przed zachodem słońca (Ef 4, 26)<sup>49</sup>.

Kochać czystość, *castitatem amare*. Jest to jedyne miejsce w Regule, gdzie wprost mówi się o czystości, być może dlatego, że cnota ta jest w sposób tak naturalny wpisana w ideę życia zakonnego, że było rzeczą zbyt naturalną szerzej się nad nią rozwodzić. Jednak starożytni prawodawcy monastyczni są zwykle bardziej dosadni i gdy św. Benedykt skupia się w swej Regule na zachętach do czujności w stosunku do przewrotnych myśli i pożądań ciała, jego poprzednicy nie wzdragają się przed szczegółowym niekiedy opisywaniem sytuacji, których należy unikać, i wad, które należy karać<sup>50</sup>. Kochać czystość, mówi po prostu Nasz Święty Ojciec, tak jak wyżej powiedział „kochać post”. Ale podczas gdy post mamy kochać tylko miłością opartą na pożytku, jako użyteczne narzędzie, czystość trzeba kochać ze względu na nią samą, prawdziwą miłością upodobania. U kapłana, u mnicha czystość jest częścią miłości, jest wysubtelnieniem i doskonałością miłości. Wraz z nią całopalna ofiara jest pełna i nasze ciało całkowicie współpracuje w dziele uwielbienia Boga i zjednoczenia z Nim: „Proszę was tedy usilnie (...), abyście wydawali ciała wasze na ofiarę żyjącą, świętą, przyjemną Bogu, na rozumną służbę waszą” (Rz 12, 1). Apostoł radził wytrwanie w stanie wstrzemięźliwości, dlatego że jest on piękny i dobry, a także dlatego, że zapewnia swobodę stałego obcowania z Boską Czystością, „mówię ku pożytkowi waszemu, nie żebym na was zastawiał sidło, ale pobudzając ku temu, co jest szlachetne i co by dawało możność do modlenia się Panu bez przeszkody” (1 Kor 7, 35). Przy wyliczaniu owoców Ducha, miłość jest pierwsza, a czystość<sup>51</sup> zamyka to wyliczenie i zdaje się wszystko w sobie zawierać: „miłość, wesele, pokój (...), wstrzemięźliwość, czystość” (Ga 5, 22-23). Praktykowanie miłości według św. Tomasza jest bardziej spontaniczne, gdyż w jej przypadku, bardziej niż w przypadku innych cnót, jesteśmy bardziej skłonni do wykonania aktu wypływającego z cnoty. To właśnie z miłości jak ze skarbcza inne cnoty czerpią swoją łatwość. Zachowanie czystości staje się sprawą łatwą i upragnioną, gdy czystość zostanie powiązana z miłością. Czyż konieczne jest codzienne prowadzenie heroicznej walki, aby pozostać czystym,

gdy jest się daleko od świata, w stałym kontakcie z Bogiem, gdy trwa się w modlitwie, w studiach, gdy roztropnie dba się o szczegóły, wciąż badając ich relacje z wartością tego dobra, które chce się ustrzec?

Sentencje dotyczące wyrzeczenia się nienawiści i pojednania przed nocą kierują nas znów ku miłości braterskiej. Nie mamy prawa wprowadzać w nasze relacje ani oddalenia się od kogoś, ani niechęci do kogokolwiek. Wszelkie animozje, uprzedzenia i zazdrości są zakazane. Również kłótnia wskazana jest jako coś, co rzadko przynosi korzyść: nie lubić kłótni, unikać wyniosłości, *contentionem non amare, elationem fugere*. W kłótnie albo w bardzo gorące spory zwykle wkrada się przesadna ocena naszej własnej myśli i troska o to, jak się wypadnie przed „publicznością”. Kłótnia często trwa bez końca i jest zwykłą stratą czasu, gdyż chodzi w niej głównie nie o zasady, lecz o błahostki.

Miłość braterska obejmuje także sprawy szczegółowe. W każdej wspólnoty są w jednym szeregu starzy i młodzi. Ci pierwsi mają doświadczenie płynące z wieku, ci drudzy mają wigor i dynamizm. Pierwsi miłują spokój, drudzy są ruchliwi, nierzadko tworzą więc dwa obozy o przeciwnych dążeniach. Zamysłem Naszego Świętego Ojca jest zapobieżenie rywalizacjom i małym smutkom, zjednoczenie mnichów będących w różnym wieku jednym wzajemnym uczuciem, zgromadzenie wszystkich dusz wokół opata i, przez niego, przed Bogiem. Mamy zatem okazywać cześć i szacunek starszym; ci zaś mają miłować i łaskawie traktować najmłodszych. Ta sama myśl zostanie powtórzona w rozdziale 63<sup>52</sup>.

Jeśli pomimo wszelkich wysiłków miłości braterskiej z naszej strony są jacyś bracia, którzy uważają się za naszych nieprzyjaciół, naszą ostatnią deską ratunku jest modlitwa za nich w zjednoczeniu z Chrystusem, który takie postępowanie sam wskazał jako doskonałość ewangeliczną i osobiście praktykował je na krzyżu. Trzeba także starać się o powrót do dobrych relacji z tymi, którzy są z nami w jakiejś niezgodzie. Pojednania przez czyny i gesty, przez zmianę zachowania, niekoniecznie wprost wypowiedziane, często wystarczą i są najlepsze. Wprowadzajmy pokój od razu, a najpóźniej „przed zachodem słońca”, *ante solis occasum*, to ostateczna granica. Chyba lepiej trochę uważniej słuchać Pana, niż odkładać pojednanie: „zostaw tam dar swój przed ołtarzem

<sup>52</sup> Jak w pięknych słowach mówi Reguła Pawła i Stefana: *Seniores junioribus affectum paternum impendant et cum imperandi necessarium fuerit, non tument animositate et clamoris vocibus, sed fiducialiter, tranquilla simplicitate et auctoritate bonae vitae ad peragendam communem utilitatem quae fuerit opportuna injungant* (r. II).

i idź pierwiej pojednać się z bratem swoim: a wtedy przyszedłszy, ofiarujesz dar swój” (Mt 5, 24).

<sup>53</sup> *Et de Dei misericordia  
numquam desperare.*

I nigdy nie tracić ufności w miłosierdzie Boże<sup>53</sup>.

Ta ostatnia rekomendacja jest w życiu chrześcijańskim prawie tak samo ważna jak pierwsza, której zresztą wydaje się być echem. Czyż bowiem nie jest prawdziwym miłowaniem Boga bycie zawsze przekonany o Jego litościwej opiece we wszystkim, co nas spotyka? „Zaufałem miłosierdziu Bożemu na zawsze i na wieki wieków” (Ps 52(51), 10). Umieszczając to „narzędzie” jako ostatnie ze wszystkich, św. Benedykt zdaje się nam mówić: nawet gdybyście zapomnieli o pozostałych, w tym jednym utwierdźcie waszą duszę, postawcie się przed Bożym miłosierdziem. Każda wina, każdy drobny nawet błąd powinny wyzwać w nas podwójne poruszenie: żalu i ufności. Pierwsze jest bezwarunkowo konieczne, ma też być szybkie, ale nigdy jedyne. Tym, co jest najgorsze w naszych codziennych niedociągnięciach, jest być może nie sama wina, lecz raczej poczucie znużenia, przeciążenia, zniechęcenia i rozczarowania, które w nas pozostawia. Ślubowaliśmy doskonałą wierność, a oto brakuje nam i doskonałości, i wierności! Szczęście przysło, to już koniec, wszystko minęło, tak jak szklana kropla, która rozpryskuje się na drobne kawałki, gdy stłucze się czubek. I aż do następnej spowiedzi albo do szczególnego poruszenia łaski dusza pozostaje w ponurej kontemplacji swojej słabości.

To prawda, nie codziennie potykamy się o ten sam kamień, nie codziennie brudzimy się tym samym błotem. Oczywiście, byłoby milej raz na zawsze przyłgnąć do Pana, tak jak aniołowie, jednym aktem. Jednak nasze upadki, ta ciągła oscylacja, mają też dobrą stronę. Gdyż powrót do Boga po tym, jak zdarzyło się coś niespodziewanego, ponowne przyłgnięcie do Niego, otwarcie przed Nim całej naszej duszy, staje się okazją do aktu miłości doskonałej. Te upadki mogą dać nam szansę na ciągłe wzrastanie. Zawsze zaś prowadzą nas do większej czujności i uczą nas, że jesteśmy prochem i niczym. Jakaż by nie była nasza słabość, Bóg nigdy się nie zmienia, Jego ramiona są dla nas zawsze otwarte. Przypomnijmy sobie przypowieści o ojcu syna marnotrawnego i o miłosiernym

Samarytaninie, a także inne przypowieści ewangeliczne, w których na zawsze zapisane są obrazy ukazujące Boże miłosierdzie.

Oto są środki postępu duchowego. Jeżeli zasady te będziemy nieustannie, we dnie i w nocy, wypełniać i jeżeli w dzień sądu zyskają one uznanie, wówczas otrzymamy od Pana nagrodę, którą On sam obiecał: Czego oko nie widziało ani ucho nie słyszało... jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują (1 Kor 2, 9).

Naszą zaś pracownią, w której mamy się posługiwać pilnie tymi wszystkimi [narzędziami dobrych uczynków], jest stałe życie we wspólnocie w ramach klauzury klasztornej<sup>54</sup>.

Ta konkluzja zawiera obietnicę i warunki jej osiągnięcia. Obietnicą jest to, że Pan da swemu robotnikowi odpowiednią zapłatę, nagrodę opisaną słowami: „czego oko nie widziało ani ucho nie słyszało, ani w serce ludzkie nie wstąpiło, co zgotował Bóg tym, którzy Go miłują” (por. Iz 64, 4; Kor 2, 9). Tą nagrodą będzie sam Bóg. Kupujemy Boga, zdobywamy odwieczne Piękno za cenę tych paru dobrych uczynków. Nie będziemy się trudzić na próżno! Trzeba nam jeszcze popracować i używać, jak należy, „narzędzi sztuki duchowej”<sup>55</sup>. Ojciec rodziny powierzył nam je wszystkie i w dobrym stanie. Zachowuje je wszystkie w swej niewzruszonej pamięci. Wie, że każde z nich jest gotowe do użycia. W dniu sądu, gdy oddamy je w Jego ręce, będzie od nas wymagał szczegółowego zdania sprawy z tego, jak je wykorzystywaliśmy. „Jeżeli w dzień sądu zyskają one uznanie”, *in die iudicii reconsignata*. Być może św. Benedykt czyni tu aluzję do zwyczaju, który panował w wielkich posiadłościach rzymskich, gdzie rolnik otrzymywał wszystkie narzędzia konieczne do uprawy roli, a zarządca prowadził dokładny inwentarz tych sprzętów<sup>56</sup>. Praca, która jest od nas oczekiwana, ma być wytrwała i bez niedbałości: „nieustannie, we dnie i w nocy, (...) posługiwać się pilnie tymi wszystkimi narzędziami”, *die noctuque incessabiliter adimpleta (...) haec omnia diligenter operemur*, gdyż sztuka duchowa jest najbardziej wymagająca ze wszystkich i nie znosi robotników gnuśnych i kapryśnych.

Ta sztuka, jak każdy zawód i każda sztuka, może być dobrze wykonywana tylko w specjalnym warsztacie, w miejscu określo-

<sup>54</sup> *Ecce haec sunt instrumenta artis spiritualis. Quae cum fuerint a nobis die noctuque incessabiliter adimpleta et in die iudicii reconsignata, illa merces nobis a Domino recompensabitur quam ipse promisit: Quod oculus non vidit nec auris audivit, quae praeparavit Deus his qui diligunt eum. Officina vero ubi haec omnia diligenter operemur claustra sunt monasterii et stabilitas in congregatione.*

<sup>55</sup> W oficjalnym tłumaczeniu: „środków postępu duchowego” (przyyp. tłum.). Zob. św. Jan Kasjan, *Conlat.*, I, VII. <sup>56</sup> M.T. Warron, *De re rustica*, ks. I, r. XXII, L.I.M. Columella, *De re rust.*, ks. I, r. VIII. W rozdziałach 32 i 35 św. Benedykt mówiąc o narzędziach i innych przedmiotach należących do klasztoru, używa prawie dokładnie tych samych terminów, co wspomniani wyżej autorzy.

nym i przystosowanym. Najlepsze nawet narzędzia stają się bezużyteczne, gdy dzierżawca wciąż krąży gdzieś w świecie. Jak mówi Columella: „dzierżawca nie powinien być włóczęgą i nie powinien przekraczać granic swojej dzierżawy, chyba że w celu nauczenia się czegoś związanego z uprawą roli, a i to w bliskiej odległości, aby mógł szybko wrócić do siebie”<sup>57</sup>. Zdaniem Naszego Świętego Ojca podobnie rzecz się ma z dziełem doskonałości religijnej. Może się ono szczęśliwie dokonywać tylko wewnątrz klasztoru, gdzie jest się u siebie, w swojej rodzinie, której nigdy się nie porzuca: „stałe życie we wspólnocie w ramach klauzury klasztornej”, *claustra monasterii et stabilitas in congregatione*. Klauzura i stałość urzeczywistniają nasze oddzielenie od świata: dzięki klauzurze świat nie wnika do nas, dzięki stałości my nie wychodzimy do niego. Aż do VI w. największą chorobą życia monastycznego była niestałość i kontakty ze światem; widać wyraźnie, że św. Benedykt nieustannie myślał o tym, jak wykorzenić te niebezpieczne zwyczaje<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> L.I.M. Columella, tamże.

<sup>58</sup> Zob. koniec Prologu, potępienie gyrowagów w rozdziale 1, koniec rozdziału 53 i rozdziały 58, 61, 66, 67.

Stałość jest charakterystyczną cechą Reguły św. Benedykta; strzeżmy jej jak rodzinnego dobra. Możemy być wolni i szczęśliwi tylko w naszej klauzurze, strzeżmy jej jako zabezpieczenia samego naszego powołania. Czyż nie najdoskonalszą byłaby taka klauzura, jaką zachowują siostry klauzurowe? To one mają przywilej zachowywania jej w całej integralności. Możemy im tego zazdrościć i zamiast znajdować usprawiedliwienia dla wyjścia, szukać sposobów, aby nie wychodzić. Bez wątplenia interpretacja reguły stałości, podobnie jak ubóstwa, należy do opata. Z kolei synowskie posłuszeństwo daje miarę i sens wszystkim obowiązkom monastycznym. Ale powinniśmy czuwać nad sobą i zachowywać w sercu miłość do klauzury, nawet jeśli posłuszeństwo zmusza nas do jej fizycznego opuszczania. Są pewne dzieła zewnętrzne, które pozostają w zgodzie z koniecznymi wymogami stałości. Jednak im bardziej wyrwywają nas one z normalnych warunków naszego życia, tym bardziej musimy być do nich zobowiązani świadomym i formalnym poleceniem opata. Z wyjątkiem sytuacji koniecznych, które dzięki roztroprnym staraniom przełożonych powinny być maksymalnie ograniczone, nie mamy tytułu do angażowania się w prace apostołskie, w sprawy społeczne, w politykę. Święty Benedykt przykazał nam tylko, abyśmy wewnątrz naszego klasztoru wykorzystywali narzędzia sztuki duchowej. ■

*Tłum. Tomasz Glanz*

# Życie duchowe i modlitwa\*

## Rozdział osiemnasty: O kolejnych utrapieniach życia w zjednoczeniu

M. Cécile Bruyère OSB

**D**usza nie może dokonać postępu na drodze zjednoczenia z Bogiem, jeżeli z każdym dniem nie będzie się coraz bardziej oczyszczała. Już gdy mówiliśmy o zjednoczeniu ekstatycznym, mogliśmy zauważyć, że im bardziej dusza postępuje, tym mniej Bóg ją oszczędza. Miłość Boża jest bez wątpienia wspaiałym i silnym winem, które utrzymuje duszę ponad nią samą; ale oznacza również zasadę całkowitego wyrzeczenia. Gdyby osoby, które innym zazdroszczą nadzwyczajnych względów, musiały choćby tylko przez jeden dzień znosić ciężary dusz żyjących najbliżej Boga, bardzo szybko wyzdrowiałyby ze swojego zarozumiałstwa.

Albowiem na początku życia duchowego Bóg ogranicza się tylko do możliwości duszy, tak jak robili to Eliasz i Elizeusz, żeby wskrzesić martwe dzieci; ale kiedy dusza żyje prawdziwym życiem, Bóg ją do Siebie dostosowuje i wszystko, co nie jest w niej zdatne do życia w zjednoczeniu, musi zostać nieodwołalnie odrzucone.

Zjednoczenie proste było dla duszy jakby pierwszym spotkaniem z Bogiem; zjednoczenie ekstatyczne pozwoliło jej cieszyć się wzniosłymi zaręczynami duchowymi; ale nie mogłaby ona dojść do Boskich zaślubin, czyli do zjednoczenia doskonałej przemiany, bez ofiarowania Bogu całego swojego bytu poprzez dobrowolną śmierć. Ta śmierć to nie śmierć fizyczna i naturalna, ale moralna i mistyczna, dobrze znana starożytnym. Już święty Maksym tak mówił w VII wieku: „Gdy ciało umiera, odłącza się od wszystkich rzeczy ziemskich. Podobnie dusza umiera, kiedy dochodzi do doskonałej kontemplacji i odwraca swoje myśli od wszystkich rzeczy światowych”<sup>1</sup>. W tym samym duchu wcześniej mówił święty Grzegorz: *Quid enim sepulchri nomine nisi contemplativa vita signatur, quæ nos quasi ab hoc mundo mortuos sepelit.* „Cóż bowiem oznaczone zostało mianem grobu, jeśli nie życie

\* Kolejne rozdziały książki drukujemy w „Christianitas” od nr 45/46.

<sup>1</sup> Max., *de Carit.*, 62.

- <sup>2</sup> *Moral.*, lib. VI, cap. XXXVII. Św. Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, tłum. K. Nastał, ks. L. Gładyszewski, A. Wójcik, E. Buszewicz, t. 2, Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2006, s. 65.
- <sup>3</sup> J 12, 24-25 (odniesienia biblijne za Wulgatą, jak w tekście autorki).
- <sup>4</sup> Bern., Sermon. LII in Cant.

kontemplacyjne, które chowa nas jak umarłych przed tym światem”<sup>2</sup> i pozwala spocząć w Bogu? Święty Dionizy, a także Klemens Aleksandryjski mówią o tej śmierci, którą Pan Nasz dobrze opisał w Ewangelii, kiedy mówił: *Nisi granum frumenti cadens in terram, mortuum fuerit, ipsum solum manet... Qui amat animam suam, perdet eam; et qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam æternam custodit eam*<sup>3</sup>.

Żaden stan nie jest lepiej wytłumaczony w Piśmie Świętym ani u Ojców. Hiob i Jeremiasz szczególnie wyróżniają się akcentem cudownej głębi, gdy opisują, czego doświadcza dusza w momencie tej śmierci, która daje jej przystęp do prawdziwego zmartwychwstania. Otóż śmierć ta nie następuje nagle, tak jak śmierć naturalna; dokonuje się zawsze poprzez pewien ciąg utrapień, których zakończenia pragnął święty Bernard, kiedy wołał: *Unitam hoc morte ego frequenter cadam!* „Błogosławieni ci, którzy kosztują tej śmierci!”<sup>4</sup>.

W pierwszych próbach, jakie opisaliśmy, Bóg dotyka zmysłów, które chciał oczyścić i podnieść; chodziło wtedy tylko o to, by sfera zmysłowa z pomocą łaski podporządkowana została władzy rozumu; ale tutaj chodzi już o podporządkowanie rozumu Bogu. O wiele więcej dzieli bowiem Boga i stworzenie niż część wyższą duszy od jej części niższej: wynika z tego, że jeżeli w pierwszych utrapieniach naturalne władze ogarnięte są bolesnym wysiłkiem, to w tych próbach ostatecznych dotknięte są teraz władze nadprzyrodzone, żeby – po udręce oczyszczenia tym bardziej bolesnego, żeby było wewnętrzne – otrzymać doskonalsze życie.

Święty Paweł żywo opisuje ten groźny rachunek poprzedzający wejście w spoczynek w Bogu: *Vivus est sermo Dei, et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti; ac pertiugens usque ad divisionem animæ et spiritus, compagum quoque ac medullarum, et discretor cogitationum et intentionum cordis. Et non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus; omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus ad quem nobis sermo.* „Żywe bowiem jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca. Nie ma stworzenia, które by było przed Nim niewidzialne, przeciwnie, wszystko odkryte i odsłonięte jest przed oczami Tego, któremu musimy zdać rachunek”<sup>5</sup>. Jest to dokładny

<sup>5</sup> Hbr 4, 12-13.



obraz tego, jak następuje śmierć, o której tu mówimy: to sam Bóg działa bez pośrednictwa; przenika do tajemnych głębin, aż po dno duszy, w której może mieszkać tylko On sam w celu dokonania w niej naprawę podziwu godnego oczyszczenia. Wszystko w umyśle i w sercu ludzkim jest wtedy poddane najdokładniejszemu rozrachunkowi.

Ta śmierć, lub oczyszczenie, nie mogłaby się dokonać bez cierpienia, a – jak wyznają ci, którzy go doświadczyli – żadne cierpienie nie może mu się równać, pomimo iż nie ma w nim nic zmysłowego. Oto jak można wytłumaczyć przyczynę takiego stanu: najczystsze światło przenika duszę aż po jej największe głębinę, żeby z jednej strony ukazać jej nędzę, a z drugiej wielkość Boga; każda inna rzeczywistość pozostaje jakby w głębokiej nocy. Albowiem im bardziej rzeczy Boskie stają się jasne i wyraźne same w sobie, tym bardziej są niejasne i ukryte przed duszą. Dlatego światło Boga, spływające na duszę jeszcze niezdolną, żeby je wytrzymać, rozlewa w niej bardzo groźną ciemność duchową.

Ta sama Mądrość, *Sermo vivus et efficax*, która nieustannie oczyszcza i oświeca dusze będące w chwale zbawienia, oczyszcza duszę i rozświeca ją w tej próbie. Lecz to, co jest szczęśliwością duchów już oczyszczonych, jest nieznośnym bólem dla tych, które pełne są jeszcze niezliczonej nędzy. Tak samo chore oczy ogromnie cierpią z powodu tego samego światła, które cieszy oczy zdrowe. „Otóż, powiada wielki Areopagita, piękność niestworzona przez to, że jest niezłożona, dobra i zasadą doskonałości, jest zarazem czysta od wszelkich niskich przymieszek; udziela ona ludziom światła, według osobistego uzdolnienia każdego, i w boskiej tajemnicy przekształca ich na wzór swojej najwyższej i niewzruszonej doskonałości”<sup>6</sup>. Bardzo to głębokie spostrzeżenie, dokładnie opisujące naturę biernego oczyszczenia duszy.

Źródło cierpienia nie pochodzi więc od Boga, chociaż światło pochodzi od Niego, ale powoduje je naturalna i duchowa ułomność duszy. Duch zostaje całkowicie zanurzony w poznaniu swojej nędzy i swoich chorób; Boskie światło wyraźnie je przed nią odsłania i daje jej do zrozumienia, że z samej siebie nie byłaby zdolna do niczego więcej. Dusza widzi, że jest tak nieczysta i tak nędzna, że aż sądzi, iż Bóg się od niej odwraca, a ona od Boga: stąd praktykowanie cnoty nadziei wymaga heroicznego podpo-

<sup>6</sup> *De Hier cæl.* Cap. III.

*Dzieła świętego Dionizyusza Areopagity*, tłum. E. Bułhak, Kraków 1932, s. 132-133.

rządkowania swojego sądu. To, co pozostaje z dawnego światła i dawnych radości, jest już tylko udręką; gdyż pamięć zachowuje tylko to, co Bogu spodoba się z nich zachować. Światło przemawia do niej w tajemniczym języku: *Sub arbore malo sucitavi te; ibi corrupta est mater tua; ibi violata est genitrix tua*<sup>7</sup>. Odczuwa wtedy cały ciężar swojego dziedzictwa i nie wie już, czy godna jest miłości, czy też nienawiści.

<sup>7</sup> PnP 8, 5.

Niemniej jednak zauważmy jedną rzecz, która jest niewątpliwą oznaką biernego oczyszczenia ducha: dusza ma pewność, że żadne przewinienie jej nie umknęło; nie znalazłaby w sobie żadnego złego czynu, żadnej złej skłonności, której by się nie wyrzekła; wie, że Bóg wielokrotnie okazał jej wielką miłość i dał jej nawet zapewnienie najpełniejszego przebaczenia; ale nowe światło, które dręczy jej ułomność, w tak oczywisty sposób odkrywa przed nią jej nędzę, że z tych zapewnień dusza nie potrafi wyciągnąć choćby najmniejszego pocieszenia lub pomocy. Wydaje się jej, że nigdy nie zrobiła ani niczego dobrego, ani niczego dobrze, że jest jakby przesiąknięta niedoskonałością i złem. A byłaby przecież gotowa poświęcić wszystko, aż do szpiku swojego jestestwa, na najmniejsze skinienie Pana. Zdarza się nawet, że dusza, sprowadzona do tak dziwnej biedy duchowej i wydana na tak niezrozumiałą samotność przed Bogiem, doświadcza pełnego lęku przerażenia; gdyż zdaje sobie sprawę, że żadne inne stworzenie nie mogłoby jej dopomóc.

Takim lękiem Bóg zechciał doświadczać przez dwanaście lat świętą Różę z Limy, przy czym podczas tego długiego okresu tylko połowę dnia ta święta dziewica spędzała w ciemnej nocy, a w drugiej połowie pocieszało ją Boskie światło w ekstazy modlitwie. Święta Maria Magdalena de' Pazzi przeciwnie, poddana została tym wewnętrznym udrękom przez pięć lat bez przerwy. U świętej Teresy próby te były krótsze i mniej wyraźne lub może mniej o nich mówiła; a może też dlatego, że doświadczenie prowadzących ją teologów pomogło jej szybciej je pokonać, ukazując jej właściwy sposób postępowania.

Tak naprawdę to Bóg wyznacza ich proporcję i miesza je z innymi stanami zgodnie ze Swoim upodobaniem, z celem, jaki Sobie postawi, oraz z sytuacją, w jakiej umieścił duszę, którą w ten sposób doświadcza. Wydaje się, że Jego zamiarem jest wzmoc-

nienie w duszy cnót teologalnych w bardzo specjalny sposób, dokonując jej duchowego oczyszczenia. I rzeczywiście, wiara wyznawana jest z niezwykłą energią, jest prosta, naga, odarta z wszelkich „przymieszek”, wszelkiego widocznego oparcia i nieugięta jak skała. Nadzieja szczególnie poddana jest próbie; gdyż, jak powiedzieliśmy, wszystko to, co dusza jasno widzi, wszystko to, co pokazuje jej wiara, zdaje się narzucać jej wnioski całkiem odmienne od tych, które sugeruje jej cnota nadziei. Ale dusza żywi nadzieję w pewnym sensie wbrew wszelkiej nadziei, ponieważ opiera się tylko na obietnicach Naszego Pana Jezusa Chrystusa. Składa w ofierze swój własny osąd, wzgardza protestami i żądaniami samego rozumu, żeby związać się wyłącznie z pewnością Boskiej obietnicy, zagwarantowanej przez wszechmoc i miłosierdzie Boga.

A któż zdoła ocenić, jak bardzo w takiej atmosferze miłości oczyszcza się i uwalnia od wszelkiej miłości własnej? Z jaką czystością dusza zaczyna pragnąć chwały Bożej, zachwycać się Boską doskonałością, pomimo że zdaje się uzbrajać przeciwko niej! Miłość bliźniego szczególnie wzrasta i zaczyna odznaczać się tym szczególnym oddaniem, które kierowało Mojżeszem, gdy prosił Pana, by raczej wymazał go z księgi życia, zamiast odrzucać Swoją lud, oraz oddaniem, przez które święty Paweł pragnął zostać odrzuconym przez swoich.

Gdyż to również jest cechą charakterystyczną tego rodzaju cierpień. Ból jest zbyt wielki, by przyczynić się do zgorzknienia duszy, która jest zresztą spokojna, pokorna i gibka; i nawet jeśli napawa samą siebie przerażeniem, to pozostaje cierpliwa i pogodzona ze sobą. Poza tym trzeba powiedzieć, że cierpienia te nie narażają jej tak jak cierpienia na początku jej drogi, ponieważ teraz jest już silna i pełna poświęcenia.

Święta Pieśń opisuje, jednym słowem, te udręki, jakimi owładnięta zostaje Oblubienica w samym środku zamkniętego ogrodu, radośnie i ze świętą dumą podziwiająca jego piękno zrodzone z Boskiego tchnienia akwilonu i austeru, w ożywczych promieniach słońca sprawiedliwości: *Nescevi*, mówi po prostu; *anima mea conturbavit me propter quadrigas Aminadab*<sup>8</sup>. Te wozy powodujące niezwykle hałas są pokusami i obsesjami, przez które demon chce przekonać duszę, że odciągnie ją od jej Boskiego

<sup>8</sup> PnP 6, 11.

Oblubieńca. Albowiem gdy światło, o którym mówiliśmy, pograża ją w nocy i w lęku, Bóg pozwala, by została osaczona różnymi pokusami przeciwko wierze, lękiem potępienia, pozbawieniem najsluszniejszego pocieszenia, żywym i głębokim poczuciem opuszczenia i gniewu Boga, podszeptami, buntem, niezwykłonym obrzydzeniem wszystkimi rzeczami.

Święty Paweł chyba myślał o takim utrapieniu, kiedy pisał do Koryntian: *In omnibus tribulationem patimur, sed non angustiamur; aporiamur, sed non destituimur; persecutionem patimur, sed non derelinquimur; dejicimur, sed non perimus: semper mortificationem Jesu in corpore nostro circumferentes, ut et vita Jesu manifestetur in corporis nostris. Semper enim nos qui vivimus, in mortem tradimus propter Jesum; ut et vita Jesu manifestetur, vita autem in vobis.* „Zewsząd znosimy cierpienia, lecz nie poddajemy się zwątpieniu; żyjemy w niedostatku, lecz nie rozpaczamy; znosimy prześladowania, lecz nie czujemy się osamotnieni, obalają nas na ziemię, lecz nie ginimy. Nosimy nieustannie w ciele naszym konanie Jezusa, aby życie Jezusa objawiło się w naszym 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”<sup>9</sup>.

To piękne nauczanie wyjawia skutki biernego oczyszczenia duchowego lub śmierci mistycznej, dwa rodzaje tych skutków: jedne oddalają przeszkody uniemożliwiające przemieniające zjednoczenie z Bogiem; inne pokazują zjednoczenie z Bogiem, które już ma miejsce. Apostoł jasno wskazuje na to, że wszystkie cierpienia, jakie znosi, nie biorą się z niczego innego niż z powiększającej się bliskości z ukrzyżowanym Jezusem. Wszędzie nosi w sobie śmierć Pana; ta śmierć właśnie nieustannie w nim działa i przekazuje życie tym wszystkim, którzy zostali mu dani. Jest zatem współpracownikiem odkupieńczego dzieła Zbawiciela poprzez tę mistyczną śmierć.

I czyż takie nie jest również nauczanie wielkiego Apostoła w programie życia duchowego, który przytaczamy wyżej: *In caritate radicati et fundati, ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis, quæ sit latitudo, et longitudo, et sublimitas et profundum, scire etiam supremamentem scientiæ caritatem Christi.* „Niech Chrystus zamieszka przez wiarę w waszych sercach; abyście w miłości

<sup>9</sup> 2 Kor 4, 8-12.

wkorzenienu i ugruntowani, wraz ze wszystkimi świętymi zdołali ogarnąć duchem, czym jest Szerokość, Długość, Wysokość i Głębokość, i poznać miłość Chrystusa, przewyższającą wszelką wiedzę<sup>10</sup>. Wszyscy święci zgłębili tę szeroką tajemnicę odkupienia; nie tylko poznali ją w teorii, ale uchwycili ją także w doświadczeniu i w jakimś sensie ją zmierzyl, tak jak to potrafili. Należą oni do elity podwładnych odkupicieli, w których Bóg może nadal krzyżować Swojego Syna dla zbawienia świata i kontynuować Swe dzieło w nich i przez nich.

<sup>10</sup> Ef 3, 17-19.

Wszystkie te lęki, pokusy, utrapienia mają jeden cel: *Scimus autem quoniam diligentibus Deum omnia cooperatur in bonum, iis qui secundum propositum vocati sunt sancti. Nam quos præsavit, et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* „Wiemy też, że Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra, z tymi, którzy są powołani według [Jego] zamiaru. Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi<sup>11</sup>. Kto zaprzeczy wielkości takiego przeznaczenia? Rozumiemy jednak także to, że musi ona być okupiona bliskim udziałem w cierpieniach Boga-Człowieka przez realne doświadczenie, które może nawet spowodować taki okrzyk: *Deus, Deus meus, quare me dereliquisti?*<sup>12</sup> Sam Syn Boży nie ograniczył się do praktykowania nauk Boskich i wiedzy wlanej, która dała Mu poznać konieczność odpokutowania i dług, jaki zaciągnął u Boga z powodu grzechów ludzkich: „A chociaż był Synem, mówi święty Paweł, nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał<sup>13</sup>. Podanie się woli Swojego Niebieskiego Ojca było heroiczne. Dlaczego dla nas miałyby być inaczej? *In hoc enim vocati estis, quia et Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum ut sequamini vestigia ejus.* „Do tego bowiem jesteście powołani. Chrystus przecież również cierpiał za was i zostawił wam wzór, abyście szli za Nim Jego śladami<sup>14</sup>. Pan chce pociągnąć nas po Swoich śladach, chce z dumą ukazywać dusze święte niczym wielkie wojowniczk: *Quid videbis in Sulamite, nisi chorus castrorum?*<sup>15</sup> Te doświadczenia naprawdę dają duszy pełne zwycięstwo z powodu, który pięknie opisuje święty Jan od Krzyża: „Zazwyczaj, powiada, dusza błądzi jedynie przez swe pożądania, upodobania, rozumowania, przez

<sup>11</sup> Rz 8, 28-29.

<sup>12</sup> Ps 21.

<sup>13</sup> Hbr 5, 8.

<sup>14</sup> 2 P 2, 21.

<sup>15</sup> PnP 7, 1.

poznanie i przez swe odczucia. Bo też często przekracza tu lub nie zachowuje właściwej miary, błądzi i zachowuje się niewłaściwie, skłaniając się do tego, do czego nie powinna. Wyzbywszy się zaś tych wszystkich swoich działań i dążeń, zabezpiecza się tym samym od błędów. Nadto uwalnia się nie tylko sama od siebie, lecz [także] od innych nieprzyjaciół, tj. od świata i szatana. Gdy bowiem zostaną zgaszone jej odczucia i działania, ani świat, ani szatan nie znajduje już środka, za pomocą którego [miałby do niej przystęp...]. O, człowieku duchowy, gdy ujrzysz swe pożądania zaciemnione, swe odczucia oschłe i uśpione, swe władze niezdolne do żadnego ćwiczenia wewnętrznego, nie martw się tym, lecz uważaj to za szczęście! Bóg ująwszy twe ręce, prowadzi cię jak ślepcę wśród ciemności. Doprowadzi cię bowiem tam, gdzie byś ty nigdy nie doszedł z pomocą twych oczu i nóg, choćbyś się najwięcej wysiłał”<sup>16</sup>. Duch Święty, mówi Tauler, „dokonuje (...) w człowieku dwóch rzeczy: po pierwsze, opróżnia go, po drugie, wypełnia tę próżnię w tej mierze, do tego stopnia, ile jej znajdzie. Opróżnienie to jest pierwszym i najważniejszym przygotowaniem (...). W jakim bowiem stopniu człowiek zostanie opróżniony, w takim też zdolny jest przyjąć [mować]... Z miejsca, gdzie ma być ogień, trzeba usunąć wodę... Jeśli [do wejścia człowieka] ma wejść Bóg, musi je bezwarunkowo opuścić stworzenie... Trzeba usunąć duszę zwierzęcą, nierozumną, żeby ukazała się w człowieku dusza rozumna... Po dokonaniu tego przygotowania Duch Święty przystępuje od razu do swego drugiego dzieła [i] napełnia [duszę] dokładnie w takiej mierze, w jakiej zdoln[a] jest do przyjmowania”<sup>17</sup>.

Dodajmy jeszcze, że kiedy sama dusza rozumna została dotknięta, kiedy dokonała się w niej śmierć mistyczna, Bóg daje tej duszy życie wyższe, które jest jej prawdziwym przemianiem, ostatnim etapem przed niebem, prawdziwym triumfem łaski i spełnieniem miłości, ponieważ dusza praktykuje wtedy cnoty, które święty Tomasz umieszcza w oddzielnej kategorii: *Quaedam vero sunt virtutes jam assequentium divinam similitudinem; quae vocantur virtutes jam purgati animi... virtutes dicimus esse beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectissimorum*. „Pośród cnót są jeszcze takie, które są zwane cnotami dusz oczyszczonych. Są to cnoty błogosławionych w niebie lub niektórych bardzo doskona-

<sup>16</sup> Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, tłum. B. Smyrak OCD, ks. II, r. XVI, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2001, s. 152-153; 155.

<sup>17</sup> Jan Tauler, *Kazania*, tłum. W. Szymona OP, t. I, Pierwsze Kazanie na Ześłanie Ducha Św. (kazanie 25), W drodze, Poznań 2016, s. 243-244.

łych ludzi żyjących jeszcze na tej ziemi”<sup>18</sup>. Pan przychodzi i cudownie wzbogaca duszę, prowadząc ją do rzeczywistego doświadczenia dóbr wiecznych.

Niemniej jednak sądzimy, iż trzeba powiedzieć jeszcze jedno słowo o utrapieniach, które mogą mieć związek ze zjednoczeniem afektywnym, ale które – jako pewna droga oczyszczenia – również tutaj mogą mieć miejsce. Ta Boska operacja zawsze poprzedza trzeci stopień zjednoczenia. Polega na bardzo głębokim i jak najbardziej duchowym zranieniu, jakie Boża miłość zadaje sercu, oraz na tak gwałtownym pragnieniu oglądania Boga i posiadania Go, że stworzenie cierpi, według wyznania świętej Teresy, prawdziwe męczeństwo. Z tego powodu nawet najostrzejsza strzała nie byłaby dobrym zobrazowaniem tego, co w sposób nagły przeszywa duszę na najmniejszą myśl o jakichś małych rzeczach, które jeszcze mogłyby ją trzymać z dala od jej Pana.

Rana ta oczywiście wbija w sam środek duszy żelazo i ogień oraz przyżęga w niej wszystko to, co jeszcze ma jakiś ślad światowości. Sprawia ból niewysłowiony i tak intensywny, że gdybyśmy się nie powstrzymywali – wydawalibyśmy głośne krzyki. Cały organizm zdaje się pękać; a ogień duszy jest tak wielki, że zdaje się ją trawić. Pragnienie śmierci jest tak żywe, że dusza staje się jakby głucha na argumenty, które mogłyby jej pomóc w znoszeniu życia, gdyż jej wola, gwałtownie przyciągnięta przez suwerenne piękno, wydaje się już niezdolna do przewyciężenia tego przyciągania. Można by jej ofiarować wszystkie dobra nieba i ziemi, a ona pozostałaby obojętna, a odczuwa tak wielką samotność w nieobecności swojego Pana, że wszystkie stworzenia tylko zwiększają jej ból. Nie potrafi jej uspokoić żadna radość, bo z całą swoją energią dąży do zerwania wreszcie swoich kajdan; łatwo się również domyślić, że w tych nagłych chwilach jej życie znajduje się w wielkim niebezpieczeństwie.

Starożytni dobrze znali to zranienie zadane Bożą miłością. Święty Bazyli tak wyjaśnia pragnienia, skutki i cudowne wrażenia, jakie wywołuje w duszy: „Cóż jednak jest bardziej godne podziwu od piękna Bożego? Jaka myśl bardziej wdzięczna od myśli o wspaniałości Boga? Jakie pragnienie duszy jest tak mocne i nieprzewyciężone jak to, którego Bóg udziela duszy oczyszczonej z wszelkiego zła i wołającej w szczerym uniesie-

<sup>18</sup> I-II., quaest. LXI, ar. 5.

Tłum. na podst.:

Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, red. S. Belch, 34 tomy, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1962–1983; t. 11, *O sprawnościach*, tłum. o. F. W. Bednarski OP, s. 94.

<sup>19</sup> PnP 2, 5.

<sup>20</sup> Ps 120, 5

<sup>21</sup> Ps 42, 3.

<sup>22</sup> Flp 1, 23.

<sup>23</sup> Ps 42, 3.

<sup>24</sup> Łk 2, 29.

<sup>25</sup> *In lib. Regul. fusius tract.*, inter. II. Św. Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, tłum. ks. J. Naumowicz, t. 2, *Reguły dłuższe, Pytanie 2*, Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1995, s. 59-60.

<sup>26</sup> *Conf.*, lib. IX, cap. II. Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Znak, Kraków 2018, s. 244-245.

<sup>27</sup> *Scala parad.*, Grad XXX. Św. Jan Klimak, *Drabina Raju*, tłum. W. Polanowski, rozdz. 30, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011, s. 325-326.

niu: *Zraniona jestem miłością*<sup>19</sup>... To piękno jest niewidzialne dla oczu cielesnych, można je ogarnąć jedynie duszą i umysłem. Gdy zaś jego promień spotkał któregoś ze świętych, pozostawił w nim nieugaszone zarzewie gorącego pragnienia, oni zaś, mając dosyć obecnego życia, mówili: *Biada mi, że się moje wygnanie przedłużyło*<sup>20</sup>. *Kiedyż przyjdę i ukażę się przed obliczem Bożym?*<sup>21</sup>, i: *Odejść i być z Chrystusem to o wiele lepsze*<sup>22</sup>, i: *Pragnęła dusza moja Boga mocnego, żywego*<sup>23</sup>, i: *Teraz, o Władco, pozwól odejść słudze twemu*<sup>24</sup>. Ponieważ czuli się przytłoczeni tym życiem, które stało się dla nich więzieniem, nie mogli powstrzymać porywów miłości, gdyż dusze ich dotknęło pragnienie Boga. Nienasyceni oglądaniem Bożego piękna, modlili się, aby na całe życie wieczne rozciągało się oglądanie wspaniałości Pana<sup>25</sup>.

Święty Ambroży również wspomina o tej spowodowanej przez miłość ranie w swoim traktacie *Exhortatio virginitatis*. Święty Augustyn mówi o sobie w jednym ze swoich uniesień: „Przeszyłem moje serce, jak strzałą, Twoją nadziemską miłością. Wszędzie niosłem groty Twoich słów, wbite we mnie jakże głęboko”<sup>26</sup>. Wreszcie święty Jan Klimak, na XXX stopniu swojej Drabiny, tak pięknie przemawia: „Zraniony miłością wypowiedział te zadziwiające słowa: «Śpię z potrzeby natury, lecz serce moje czuwa z bezmiaru miłości» [PnP 5, 2]. Powinieneś zauważyć, wierny [bracie], że łania, czyli dusza, która przynosi zagładę gadom, pragnie Pana [por. Ps 42(41), 2] i słabnie, rażona ogniem miłości niczym zatrutą strzałą. Efekt głodówki nie zawsze jest zauważalny. Natomiast pragnienie ma widoczny i ewidentny symptom, mianowicie gorączkę [miłości]. Dlatego spragniony Boga mówi tak: «Pragnęła dusza moja Boga, Boga potężnego, Boga żywego» [por. Ps 42(41), 3]... Święta miłość pożera [niektóre dusze] wedle słów: «Zraniłaś moje serce, zraniłaś» [Pnp 4, 9]”<sup>27</sup>.

Można by bez trudu mnożyć cytaty zaczerpnięte z tych potężnych mężów, którym Bóg wyjawiał wszystkie sekrety świętości. Wszyscy oni potwierdzają tajemnicze operacje miłości, jej działanie oczyszczające i słodko bolesne, tak że jej ogień nie zdołał całkowicie zniszczyć tego wszystkiego, co mógłby strawić. Bóg nawiedza duszę; ale nie po to, by leczyć, ale żeby zranić, żeby drażnić raczej, niż zadowolić. Dlatego surowość Bożej miłości zdaje się nie do zniesienia i pozostawia duszę w niewytłumaczalnej nie-



mocy: *Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo*<sup>28</sup>,  
mówi Pieśń nad Pieśniami. Albowiem dusza nie znajduje ulgi  
nigdzie poza praktykowaniem najsilniejszych i najheroicniejszych  
cnót oraz w służeniu bliźnim, jeżeli Bogu spodoba się zatrzymać  
w niej jeszcze trochę mocy fizycznej w jej utrapieniach. Jednak  
to nie dlatego Bóg kazał jej przejść przez ten czyściec miłości, by  
potem ją pozostawić w takim stanie; wszystkie te zróżnicowane  
działania mają za cel pragnienie Apostoła: *ut impleamini in omnem  
plenitudinem Dei*<sup>29</sup>. ■

<sup>28</sup> PnP 2, 5.

<sup>29</sup> Ef 3, 19.

Tłum. Jan Kaznowski

# Czy muzyce kościelnej potrzebna jest „inkulturacja”?

Antonina Karpowicz-Zbińkowska

**szkice** **P**rzyglądałam się niedawno dyskusji, w której zestawiono wypowiedzi dwóch Papieży poświęcone muzyce kościelnej. Pierwszą były słowa Piusa X:

Ponieważ jednak muzyka nowoczesna wyrosła na służbie u świata, dlatego tym bardziej trzeba uważać na to, by kompozycje, na których wykonywanie w kościele się pozwala, nie były przesiąknięte duchem tego świata ani też przeplatane reminiscencjami z teatru i nie wzorowały się, nawet w zewnętrznych swych formach, na światowych kompozycjach<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Motu proprio

*Tra le sollecitudini* 5.

Druga zaś to wypowiedź Papieża Franciszka:

Chodzi, z jednej strony, aby chronić i waloryzować bogate i różnorodne wielowiekowe dziedzictwo; korzystając z niego współcześnie z umiarem i unikając ryzyka wizji nostalgicznej lub „archeologicznej”. Z drugiej strony koniecznym jest sprawiać, aby muzyka kościelna i śpiew liturgiczny były „inkulturowane” we współczesne języki artystyczne i muzyczne; muszą zatem potrafić ucieleśniać i tłumaczyć Słowo Boże w pieśniach, dźwiękach, harmoniach, które poruszają serca nam współczesnych, tworząc również odpowiedni nastrój emocjonalny, który otwierał będzie na wiarę oraz pobudzał do przyjęcia i pełnego uczestnictwa w odprawianych tajemnicach<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Przemówienie Papieża

Franciszka o muzyce

liturgicznej z 9 marca

2017 r. podczas

spotkania z uczestnikami

międzynarodowego

kongresu pt. „Muzyka

a Kościół: Kult a kultura

w 50 lat od *Musicam*

*sacram*”.

Warto już tu na wstępie zaznaczyć, że mówiąc o inkulturacji, Papież Franciszek nie ma na myśli tego pojęcia w rozumieniu Kon-

stytucji o Liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*<sup>3</sup> oraz Instrukcji Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów pt. *Liturgia rzymska i inkulturacja*<sup>4</sup>. Wyżej wymienione dokumenty określają inkulturację jako dostosowanie śpiewów liturgicznych do tradycji i ducha tych ludów, plemion i narodów, które mają swoje własne, odrębne tradycje muzyki religijnej.

Co Papież Franciszek rozumie przez inkulturację? Wyraźnie mówi o stosowaniu inkulturacji wobec nas wszystkich, dla których śpiew Kościoła rzymskiego jest własną tradycją, a nie do tych narodów i plemion, które wykształciły tradycje muzyki religijnej poza tradycją rzymską lub w ogóle poza chrześcijaństwem. Co zatem ma na myśli? Do jakiej to tradycji Kościół ma się dostosowywać? Najwyraźniej Papież ma tu na myśli powszechny obowiązek nadążania śpiewów Kościoła powszechnego za panującymi obecnie, acz zmieniającymi się jak w kalejdoskopie, prądami muzycznymi w świecie. Krótko mówiąc: mamy dostosować muzykę kościelną do świata, a zatem znieść całkowicie podział na muzykę świecką i kościelną.

Pomijając kwestię obsesyjnego powracania w dzisiejszej duchowości do budowania relacji z Bogiem na najbardziej kruchych i nietrwałych fundamentach, jakimi są emocje, przeżycia i nastroje, do którego wzywa tutaj także na gruncie muzyki kościelnej Papież Franciszek, najbardziej zdumiało mnie przekonanie części dyskutantów, że obie te wypowiedzi – Piusa X i Franciszka – wzajemnie się dopełniają i, co więcej, potwierdzają.

Przyjrzyjmy się jednak najpierw wypowiedzi Piusa X. Była ona próbą ratowania katolickiej muzyki kościelnej, liturgicznej, niestety ratowania w sytuacji, gdy pozostały z niej już tylko gruzy jej dawnej świetności.

Kiedy zaś rozpoczęło się to dzieło zniszczenia i upadek muzyki kościelnej? Różni uczeni wskazują rozmaite momenty, sama byłabym jednak skłonna wskazać jako ten moment narodziny baroku w muzyce.

Do czasów baroku Kościół nie dążył do inkulturacji w muzyce, ale wręcz przeciwnie, szukał odpowiedniego języka muzycznego, godnego

muzycznej misjonarzy trzeba pilnie troszczyć się o to, aby w miarę możliwości potrafili oni pielęgnować tradycyjną muzykę tych ludów, tak w szkołach, jak i w liturgii”, KL 119.

<sup>4</sup> [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kkultu/de\\_liturgia\\_romana\\_25011994.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kkultu/de_liturgia_romana_25011994.html).

<sup>3</sup> „Zachowując istotną jedność obrządku rzymskiego, także przy reformowaniu ksiąg liturgicznych, należy uwzględnić uprawnione różnice oraz dostosowanie do rozmaitych ugrupowań, regionów i narodów, zwłaszcza na misjach. Zasadę tę należy brać pod uwagę przy układaniu obrzędów i formułowaniu przepisów rubryk”, KL 38. W odniesieniu do spraw związanych z muzyką liturgiczną dokument ten określa, że: „W niektórych krajach, zwłaszcza na misjach, żyją ludy posiadające własną tradycję muzyczną, która ma doniosłe znaczenie dla ich życia religijnego i społecznego. Dlatego należy odnosić się do tej muzyki z szacunkiem i przyznawać jej odpowiednie miejsce w kształtowaniu zmysłu religijnego tych ludów oraz w dostosowywaniu kultu do ich charakteru, w myśl art. 39 i 40. Z tego też powodu w formacji

do wyrażania tajemnic wiary podczas liturgii, a wykształciwszy go, narzucał ton całej muzyce zachodniej. Ta hegemonia muzyki Kościoła na tyle zawładnęła wyobraźnią muzyczną swoich czasów, że to właśnie świat próbował wybić się na odrębność i szukał swojego własnego języka muzycznego. Słysząc to np. w średniowiecznej monodii akompaniowanej trubadurów czy pierwszych świeckich *chansons*, które stanowiły dzieła pionierskie w dziedzinie poszukiwań innych środków wyrazu niż te w „poważnym” świecie muzyki sakralnej.

Owe dwa, całkowicie różne światy muzyki świeckiej i kościelnej w jakimś stopniu przenikały się, to oczywiste. Przykładem może być krótki epizod *travestimento spirituale* w ramach dekadencejki stylu *ars subtilior* z okresu jesieni średniowiecza czy renesansowa maniera komponowania mszy opartych na *cantus firmus* zaczerpniętego ze świeckich melodii. Niemniej jednak siłą katolickiej muzyki kościelnej był właśnie ten jego własny, niepodrabialny i rozpoznawalny styl muzyczny. Niezależnie od tego, czy mówimy tu o języku muzycznym chorału gregoriańskiego, wczesnej polifonii średniowiecznej, czy dojrzalej polifonii renesansowej, z małymi wyjątkami, niemożliwością było pomylić muzykę kościelną ze świecką.

Nieszczęśliwie barok rozpoczął proces, w założeniach chwilowego, romansu z językiem muzyki świeckiej. Proces ten jednak doprowadził do całkowitego i bezpowrotnego opanowania muzyki kościelnej przez język muzyki świeckiej.

Kompozytorem, którego najłatwiej wskazać jako luminarza nowego stylu barokowego, wprowadzonego do muzyki kościelnej, w jakimś sensie odpowiedzialnego za ten „romans” ze światem, jest oczywiście Claudio Monteverdi (1567–1643). O jego muzyce śmiało można powiedzieć, że świetnie realizuje ona sens powiedzenia „miłe złego początki”, bo nie sposób nie przyznać, że jest to muzyka skończenie piękna.

O tym, że romans z muzyką świecką miał być początkowo – w założeniach – tylko przelotny, świadczy chociażby to, że Monteverdi nazwał ten styl uprawiania muzyki kościelnej *seconda prattica*. Pierwszą i podstawową praktyką muzyki kościelnej (*prima prattica*) miał być nadal styl palestrinowski, utwierdzony przez Sobór Trydencki jako oficjalny i własny styl muzyki polifonicznej Kościoła. Nie miał zatem Monteverdi planów na rewolucję w muzyce kościelnej, a jedynie właśnie na przelotny romans. Chodziło o eksperyment mający przenieść

na grunt muzyki sakralnej zdobył z dziedziny języka muzycznego i jego rozwinięć w zakresie precyzji oraz wyrażania wszelkich ludzkich afektów.

Dla współczesnego, a zwłaszcza niewyrobionego słuchacza w muzyce tej nie słyhać zresztą nic zdroźnego. Dopiero wprawny odbiorca dostrzeże, że kompozytor używa tu np. w *Nieszporach Maryjnych* czy drobniejszych utworach religijnych dokładnie tych samych środków wyrazu, których wcześniej używał w świeckich madrygałach i operach, do świeckiej poezji, często miłosnej czy nawet erotycznej, autorstwa Petrarci, Tassa, Striggia czy Rinucciniego.

I samo używanie świeckiego języka muzycznego do arcydzieł przecież muzyki sakralnej wczesnego baroku może nie byłoby jeszcze takim problemem, gdyby nie stało się początkiem całkowitego wyparcia tradycyjnej techniki polifonicznej, kojarzonej dotąd z muzyką kościelną, z praktyki kompozytorskiej Kościoła. Doprowadziło to ostatecznie do utracenia z nią kontaktu, gdyż porzucona i nierozwijana, stała się w następnych epokach – w powszechnym odbiorze – anachroniczna i nieatrakcyjna. Sztuka kontrapunktu, zwanego palestrinowskim, przetrwała, jako smutny odbłask dawnej chwały zachodniej liturgii, jedynie jako styl akademicki.

Barok tymczasem rozwijał się dalej, w ramach logiki form wokalnoinstrumentalnych, w których prym wiodła jednak partia solowa, nadal kształtowana na wzór świeckiej arii operowej<sup>5</sup>.

Dało to efekt taki, że gdy słyszy się obecnie jakąkolwiek muzykę barokową (może z wyjątkiem Bacha) i nie słyszemy śpiewanych słów, to mamy statystycznie pięćdziesiąt procent szans, że trafimy na muzykę sakralną, a pięćdziesiąt, że będzie to jakieś świeckie oratorium, opera, kantata czy motet. Muzyka świecka i sakralna stają się nie do rozróżnienia.

Wobec tego zatarcia różnic okazało się, że w romantyzmie nie bardzo już potrafiono komponować muzykę sakralną nadającą się do użytku liturgicznego. Usiłowania powrotu do stylu palestrinowskiego, jako remedium na tę bolączkę sztuki kościelnej (np. w twórczości Liszta), dały bardzo mizerny efekt w postaci dzieł przesłodzonych, cikliwych i egzaltowanych. Kościół faktycznie wobec zalewu nowej, świeckiej muzyki stał się niemy. Mógł zaoferować właściwie tylko to, co wypracował w dziedzinie muzyki kościelnej w dawniejszych epokach.

<sup>5</sup> Zauważmy, że Pius X podkreśla konieczność powrotu do muzyki chóralnej, która nie ma tak bardzo subiektywnego charakteru jak aria solowa, zatem w służbie Bożej to właśnie śpiew chóralny powinien mieć przewagę nad śpiewem solowym. Por. *Tra le sollicitudini* 12.

Ta sytuacja ma miejsce aż do dnia dzisiejszego. Karą za tamten, rozpoczęty w epoce baroku romans ze światem jest utracenie przez Kościół własnego języka muzyki liturgicznej. Czy istnieje bowiem współcześnie język muzyczny, który nadawałby się do użytku liturgicznego? Właściwie wskazać tu moglibyśmy tylko te utwory współczesne, które nawiązują w jakiś sposób do muzyki dawnej.

Dodatkowo w romantyzmie dokonał się jeszcze inny proces, mianowicie proces rozszczepienia się muzyki sakralnej na dwa rodzaje: użytkową i nieużytkową. Wielkie formy wokalnie-instrumentalne sakralne, właściwie od czasu *Missa solemnis* Beethovena, nie są już dziełami przeznaczonymi do użytku liturgicznego, a jedynie do użytku świeckiego kultu sztuki, który rozgrywał się w świeckich świątyniach, jakimi były sale koncertowe. Ten kult, całkowicie odrębny wobec kultu chrześcijańskiego, katolickiego, nie ma z nim nic wspólnego, a nawet był zamierzony jako konkurencyjny wobec niego.

Nie zawsze zdawały sobie z tego sprawę rzesze poczciwych katolików, zwiedzionych narracją romantyczną o wyzwoleniu ducha, o zbawieniu przez sztukę, o pokrewieństwie dusz wrażliwych na piękno itd., itp., wreszcie zwiedzionych narracją heglowską (a później także nietscheańską) o duchu absolutnym przejawiającym się w sztuce. Zatem o jakimś konkurencyjnym wobec Kościoła zbawieniu możliwym do uzyskania za pośrednictwem sztuki. Za pośrednictwem sztuki to znaczy o własnych siłach człowieczych, poprzez pośrednictwo istoty półboskiej, którą jest artysta. Sale koncertowe były zatem miejscem autentycznego misterium, liturgii niemalże, podczas której człowiek wyrывał się ze swojej doczesnej kondycji i jednoczył z duchem absolutnym.

W bardziej przyziemnej narracji obcowanie ze sztuką „wysoką” stało się elementem nobilitującym. Nawet jeżeli adept takiego misterium wcale nie gustował w tego rodzaju muzyce, samo „bywanie” stało się świeckim rytuałem, mieszczańskim snobizmem, w pewnym sensie obowiązkiem każdego przyzwoitego człowieka, który chciał się liczyć w towarzystwie; sposobem potwierdzania swojej tożsamości człowieka „na poziomie”.

Resztki obu tych sposobów funkcjonowania muzyki widać do dziś zarówno w sposobie komponowania, jak i w społecznym odbiorze współczesnych wielkich form wokalnie-instrumentalnych sakralnych, nienadających się do użytku liturgicznego, bo pisanych od razu z zało-

żeniem, że będą wykonywane w salach koncertowych. One nadal komponowane są w kluczu dzieła romantycznego.

Nieszczęśliwym zbiegiem okoliczności, w dobie całkowitego opowania współczesnej duchowości przez emocjonalizm, to właśnie takie dzieła spełniają oczekiwania współczesnych słuchaczy jako utwory wyrażające „nastrojenie emocjonalne”, które, w powszechnym wyobrażeniu, powinno towarzyszyć liturgii, a w każdym razie przeżyciu religijnemu.

Wracając do kontekstu historycznego powstania instrukcji *Tra le sollecitudini* i sytuacji muzycznej, w której znalazł się Kościół za czasów św. Piusa X, łatwiej możemy zrozumieć, czym Papież się kierował, opracowując swoje reguły dotyczące muzyki kościelnej. Były to bowiem czasy, gdy muzykę kościelną zdominował wszechobecny styl operowy i maniera bel canto, z gruntu nienadające się do użytku w świętych rytuałach.

Zaskakujące może dla nas dzisiaj stwierdzenie z *Tra le sollecitudini*, że „muzyka jest tylko częścią liturgii”<sup>6</sup>, staje się jasne, gdy zobaczymy, że święty Papież bronił w ten sposób liturgii przed emancypacją muzyki wobec niej i przed popadnięciem w świecki kult sztuki, będący konkurencją dla samej świętej liturgii<sup>7</sup>.

Święty Pius X był zdecydowanie przeciwny podążaniu przez muzykę kościelną za zmiennymi modami panującymi w muzyce świeckiej<sup>8</sup>. Sztuka i muzyka Kościoła powinna wyrażać przede wszystkim to, co wieczne, niezmienne. Tak Papież pisze we wstępie *Tra le sollecitudini* o muzyce, która ze względu na swój świecki charakter wnosi subiektywizm do liturgii, a więc też zamiast skierowywać ludzkie oczy ku temu, co wieczne, przeciwnie, kieruje je na to, co w ludzkiej naturze najbardziej płocze i zmienne:

Przyczyną tego to sama natura tej tak zmiennej i różnorodnej dziedziny sztuki, ponadto zmieniające się z biegiem czasu zapatrywania, zgubny wreszcie wpływ, jaki wywiera na tę zaiste świętą sztukę sztuka świecka i teatralna, nie mniej zapatrywania subiektywne, które muzyka bezpośrednio przynosi, a które trudno powstrzymać godziwymi sposobami, w końcu liczne błędne zapatrywania, w tej sztuce rozpowszechnione, znajdujące nawet posłuch u niektórych osób wpływowych i religijnych. I zaprawdę

<sup>6</sup> Tamże, 23.

<sup>7</sup> Warto tu dodać, że z Konstytucja o liturgii Soboru Watykańskiego II nazywa muzykę „integralną częścią liturgii”, co ma wydzźwięk taki, iż jest to „aż część liturgii”, bo broni z kolei tę muzykę przed pomniejszaniem jej znaczenia.

<sup>8</sup> Znane jest powiedzenie abpa Fultona Sheena, że Kościół, który by poślubił jedną epokę, w następnej by wdowiiał.

<sup>9</sup> *Tra le sollecitudini*, wstęp.

grzeszy się tu przeciwko prawu zasadniczemu, które chce, by sztuka podporządkowała się świętym obrządkom<sup>9</sup>.

Dalej zaś pisze o tym, czym ma się charakteryzować muzyka kościelna:

Muzyka kościelna winna przeto posiadać w wyższym stopniu własności przysługujące liturgii, zwłaszcza zaś świętość, dobroć form i wypływający z tych ostatnich dalszy jej charakter, tj. powszechność.

Muzyka kościelna winna być świętą, tj. wykluczać wszystko, co jest światowe, i to nie tylko z istoty swojej, ale i ze sposobu wykonywania.

Winna posiadać dobroć form, czyli być prawdziwą sztuką, bo inaczej nie pozostawi w duszy słuchacza tego wrażenia, jakie kościół, wprowadzając sztukę muzyczną do liturgii, zamierza.

Winna być powszechną w tym sensie, że chociaż pozostawia każdemu narodowi swobodę w kompozycji kościelnej, stanowiącą jakoby charakter właściwy własnej jego muzyki, to jednak o tyle uwzględnić winna charakter powszechny muzyki kościelnej, iżby każdy obcoplemieniec, słuchając jej, dodatnie odniósł wrażenie<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Tamże, 2.

Warto tu przypomnieć, że Pius X powtarza tutaj naukę sformułowaną już na Soborze Trydenckim, który odrzucił wszelką światowość, nakazując, by „z kościołów były usunięte takie rodzaje muzyki, w których tkwi domieszka czegoś swawolnego albo nieczystego, czy to wykonywanej na organach, czy też śpiewanej, jak również wszelkie świeckie sprawy”<sup>11</sup>.

Nawoływanie przez Papieża Franciszka do inkulturacji oraz do coraz mocniejszego osadzenia muzyki kościelnej w języku muzycznym współczesnego świata jest co najmniej bardzo nieprzemyślanym posunięciem, sprzecznym z dotychczasową nauką Kościoła w tej dziedzinie, wpychającym muzykę kościelną w jeszcze głębszy kryzys.

Znany argument, że dawna muzyka Kościoła jest niezrozumiała dla współczesnego odbiorcy, bo nie ma on z nią na co dzień do czynienia,

<sup>11</sup> Sobór Trydencki, Sesja 22 (17.09.1562), Dekret o tym, co należy zachować, a czego unikać podczas odprawiania Mszy, 6. Naukę Piusa X na temat światowości w muzyce kościelnej kontynuował potem w tym samym duchu Pius XII w encyklikach *Mediator Dei* oraz *Musicae sacrae disciplina*.



jest nietrafiony. Po pierwsze, ta muzyka porusza serca współczesnych wiernych, jeśli tylko mają do niej dostęp, a mają niestety najczęściej poza kościołem lub poza liturgią. Po drugie, im częściej wierni będą mieli do niej dostęp podczas liturgii, tym szybciej się z nią oswoją i docenią jej wartość. Tak jak doceniają ją już teraz w zupełnie nieliturgicznym kontekście.

Papież Pius X w motu proprio *Tra le sollecitudini* sformułował ponadczasowe zasady dotyczące muzyki kościelnej. To nie tylko doraźna recepta, ale reguły, którymi zawsze powinna się rządzić każda muzyka kościelna. Ponieważ zaś już w czasach powstawania tego dokumentu nie istniała żadna nowa muzyka realizująca w pełni te zasady, a przeciwnie, panował zalew egzaltowanej twórczości wzorowanej na operze, Papież zaaplikował Kościołowi w ramach lekarstwa powrót do chorału gregoriańskiego oraz, jako ostatniego zdrowego stylu muzyki kościelnej, zachodniej – polifonii palestrinowskiej, cieszącej się poparciem Soboru Trydenckiego.

Niestety z powodu wskazania przez Piusa X konkretnych, tzn. dawnych repertuarów muzycznych jako realizujących zasady dobrej muzyki kościelnej niemalże natychmiast wśród wiernych pojawiła się postawa archeologizująca, czyli uznająca tylko to, co dawne, i to ze względu właśnie na tę dawność. Współczesna odmiana archeologizmu dodatkowo akcentuje jeszcze konieczność wykonywania dawnej kościelnej muzyki w formie możliwie najbardziej wiernej historycznie, czyli zbliżonej do tej, w jakiej była wykonywana w czasach swego powstawania.

Należy więc przyznać, że zarzut takiej postawy „archeologicznej” w ustach Papieża Franciszka nie jest bezpodstawny. Niestety problem polega na tym, że wydaje się, iż nie ma obecnie współczesnego stylu muzycznego godnego liturgii. Jak to próbowałam opisać wyżej, w wyniku procesu wypierania własnego stylu muzycznego (może z wyjątkiem śpiewu ludowego) Kościół utracił własny język muzyczny. Póki co może się więc posiłkować jedynie tym, co pozostawiły mu ze swego skarbca poprzednie epoki.

Jak można zatem zareagować, by uniknąć z jednej strony postawy archeologizowania<sup>12</sup>, nie zamykać się wyłącznie w tym, co jest słuszne wyłącznie dlatego, że jest dawne, a z drugiej jednak przy poszukiwaniu nowych środków muzycznego wyrazu unikać zalewającej nas zewsząd światowości, przed którą przestrzegą Pius X?

<sup>12</sup> Przy jednoczesnym pamiętaniu o wypełnieniu zalecenia z Konstytucji o Liturgii świętej, by „z największą troskliwością (...) zachowywać i otaczać opieką skarbiec muzyki kościelnej”, KL 114, oczywiście by zachowywać ten skarbiec muzyki kościelnej w ramach liturgii.

W rozwiązywaniu tego dylematu pomagają nam jak zwykle Papież Benedykt XVI – wielki teolog muzyki. W swoim przemówieniu z 12 września 2008 roku w Kolegium Bernardynów w Paryżu do przedstawicieli świata kultury analizuje on początki teologii zachodniej i korzenie kultury zachodniej, których upatruje w kulturze monastycznej. To w niej znajduje swe źródło wielka zachodnia muzyka kościelna:

Patrząc na historyczne owoce życia monastycznego, możemy stwierdzić, że w okresie gwałtownych przemian kulturowych, spowodowanych przez migracje ludów i tworzenie się nowych struktur państwowych, klasztory były miejscami, w których przechowywały się skarby kultury antycznej i gdzie – czerpiąc z nich – stopniowo ukształtowała się nowa kultura. Jak to się odbywało? Jaka była motywacja osób gromadzących się w tych miejscach? Jakie mieli pragnienia? Jak żyli?

Przede wszystkim trzeba przyznać z dużą dozą realizmu, że ich pragnieniem nie było budowanie nowej kultury ani też przechowywanie kultury przeszłości. Motywacja była o wiele prostsza. Ich celem było poszukiwanie Boga, *quaerere Deum*. W zamieszaniu tamtych czasów, gdy zdawało się, że nic nie może się ostać, mnisi pragnęli rzeczy najważniejszej: poświęcić się temu, co wartościowe, nieprzemijalne, znalezieniu samego Życia. Poszukiwali Boga. Od spraw drugorzędnych pragnęli przechodzić do rzeczywistości zasadniczej, do jedynej rzeczy naprawdę ważnej i pewnej. Mówi się, że ich życie miało nastawienie „eschatologiczne”. Nie należy jednak pojmować tego w sensie czasowym, tak jakby żyli oni, wyczekując końca świata czy własnej śmierci, ale w sensie egzystencjalnym: za tym, co przemijające, szukali tego, co ostateczne<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Przemówienie Ojca Świętego Benedykta XVI do przedstawicieli świata kultury, Paryż, Kolegium Bernardynów, 12 września 2008 r.

Zatem możemy powiedzieć, że zgodnie ze słowami Pana Jezusa: „Starajcie się naprzód o królestwo i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane” (Mt 6, 33), poszukiwanie nowych środków wyrazu w muzyce nie może się stać celem samym w sobie. Pierwszym i podstawowym celem ma być poszukiwanie Boga,

a dopiero temu celowi ma być podporządkowana muzyka i cała kultura. Jaka zaś była ta muzyka, którą tworzyli mnisi średnio-wieczni, a także jaka ma być ta muzyka dzisiaj, Papież Benedykt XVI opisuje w taki sposób:

Z tej zasadniczej potrzeby rozmawiania z Bogiem i opiewania Go słowami danymi przez Niego zrodziła się wielka muzyka zachodnia. Nie była to twórczość indywidualna, poprzez którą człowiek sam sobie stawia pomnik, stosując jako podstawowe kryterium ukazanie własnego „ja”. Było to uważne rozpoznawanie „uszami serca” podstawowych praw muzycznej harmonii stworzenia, zasadniczych form muzyki, jaką Stworzyciel napełnił świat i człowieka, i poszukiwanie muzyki, która będąc godna Boga, jest zarazem naprawdę godna człowieka i we wzniosły sposób tę godność głosi<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Tamże.

To takiej muzyki powinniśmy poszukiwać, a nie „świętego grała” muzyki autentycznej, jedynie słusznego wykonania, najlepiej oddającego sposób wykonywania muzyki w dawnych czasach. ■

# Tyrania i przemoc seksualna w Kościele katolickim: Tragedia Jezuitów\*

John R.T. Lamont

\* Artykuł pierwotnie ukazał się na blogu „Rorate Caeli”, 27 października 2018 roku.

**W** świetle nowych informacji na temat nadużyć seksualnych w Kościele wielu katolików zadaje sobie pytanie, jak te ujawnione fakty w ogóle mogły się zdarzyć.

Pierwsze pytanie, które się pojawia – pytanie stawiane od lat – jest następujące: dlaczego biskupi załatwiali sprawy osób winnych przestępstw seksualnych poprzez ukrywanie ich przewinień i przydzielanie im nowych zadań, a nie przez usuwanie ich z duszpasterstwa? Na to pytanie nie uzyskaliśmy dotychczas satysfakcjonującej odpowiedzi. Sprawa staje się tym bardziej intrygująca, kiedy zadamy następne pytanie: jakim sposobem Theodore McCarrick mógł zostać arcybiskupem Waszyngtonu i kardynałem, a co więcej, w 2002 roku stać się główną osobą odpowiedzialną za politykę amerykańskich biskupów dotyczącą przestępstw na tle seksualnym? Przecież jego uwikłanie w wykorzystywanie seksualne było powszechnie znane w kręgach duchowieństwa i informacje o tym docierały do Stolicy Apostolskiej!

Powodem, dla którego zdarzały się takie sytuacje, nie było prawo kościelne. Do 27 listopada 1983 roku obowiązującym prawem w Kościele łacińskim był Kodeks Prawa Kanonicznego z roku 1917. Kanon 2359 § 2 tego kodeksu mówi, że jeśli duchowny złamie szóste przykazanie Dekalogu z osobą poniżej szesnastego roku życia, ma on zostać suspendowany, ogłoszony zhańbionym, pozbawiony urzędu, przywilejów, godności i pozycji, którą zajmuje, a w najbardziej poważnych przypadkach wydalony ze stanu duchownego.

Ten kanon został zastąpiony przez kanon 1395 § 2 w Kodeksie z 1983 roku, który odnosi się właśnie do przestępstw popełnionych przez kardynała McCarricka i który stanowi, że *duchowny, który w inny sposób wykroczył przeciwko szóstemu przykazaniu*

*Dekalogu, jeśli jest to połączone z użyciem przymusu lub gróźb, albo publicznie lub z osobą małoletnią poniżej lat szesnastu, powinien być ukarany sprawiedliwymi karami, nie wyłączając w razie potrzeby wydalenia ze stanu duchownego.* Kanony te nie prezentują wyżej wymienionych sankcji jako opcji, a wymagają, żeby władze kościelne karały za tego typu przewinienia. Tak więc pytanie, które należy teraz postawić, brzmi: dlaczego władze Kościoła łamały prawo, nie egzekwując tych kanonów?

Bez wątplenia na tę fatalną sytuację złożyło się wiele czynników. Jednakże istnieje jeden, który nie był powszechnie omawiany i zrozumiany, a posiadał niemający sobie równych wpływ na skandaliczną sytuację, która pochłania teraz naszą uwagę. Jest nim szeroko rozpowszechniona w Kościele koncepcja władzy jako formy tyranii zamiast władzy opartej na prawie i przez nie ukonstytuowanej. W niniejszym eseju postaram się przedstawić naturę tej koncepcji, opiszę proces, za pośrednictwem którego zyskała szerokie oddziaływanie, oraz zbadam jej najbardziej znaczące rezultaty.

Intelektualne źródła idei władzy i posłuszeństwa łatwo znaleźć w nominalistycznej teologii i filozofii. William Ockham trwale stanął po jednej stronie dylematu z dialogu Platona pt. *Eutyfron*, utrzymując, że czyny dobre są takie, ponieważ zostały nakazane przez Boga, i że Bóg może uczynić bałwochwalstwo, morderstwo i sodomię czymś dobrym, a powstrzymanie się od tych czynów czymś złym, jeżeli nakazałby ich spełnianie. Ta koncepcja Boskiej władzy usprawiedliwia postrzeganie wszelkiej władzy jako tyranii opartej nie na prawie, a na arbitralnej woli osoby posiadającej władzę.

W przeciwieństwie do tego postrzeganie władzy jako wypływającej z prawa zakłada, że prawo wywodzące się z dobra jest źródłem autorytetu władcy i ogranicza sferę, w której władca może wydawać rozkazy. Uczeni od dawna wiedzieli, że dominacja nominalizmu w XIV wieku pozostawiła trwałe znamię na katolicyzmie poprzez jego kluczowe tezy, obecne nawet u myślicieli, którzy lubili o sobie myśleć jako o ostoi tradycji antynominalistycznych. Jedną z owych tez była właśnie ta o naturze władzy. Katolicki teologowie i filozofowie w czasach kontrreformacji utrzymywali, że prawo i obowiązek moralny winny być rozumiane jako wyni-

kające z polecenia przełożonego. Suárez podaje charakterystyczny opis prawa jako „aktu, przez który przełożony chce zobowiązać podwładnego do wykonania określonej czynności”.

Przywrócenie dyscypliny wśród duchownych było jednym z głównych celów kontrreformacji. Teorie prawa i władzy, które kierowały tą odbudową, różniły się od czysto nominalistycznej postawy, ale te różnice zostały utracone, kiedy wdrażano praktyczne zasady szkolenia w posłuszeństwie. Te ostatnie wcielały tyrańskie pojmowanie władzy i niewolnicze rozumienie prawowitego posłuszeństwa, polegające na zupełnym poddaniu się woli przełożonego. Najbardziej wpływowe sformułowanie tych zasad znajduje się w pismach autorstwa św. Ignacego Loyoli. Kluczowymi elementami jego wyobrażenia władzy są następujące przekonania:

- zwykle wykonanie polecenia przełożonego jest najniższym stopniem posłuszeństwa i nie zasługuje na to miano oraz nie stanowi ćwiczenia cnoty posłuszeństwa;
- żeby zasłużyć na miano cnoty, ćwiczenie posłuszeństwa powinno osiągnąć jego drugi poziom, który zawiera nie tylko wykonywanie poleceń, ale także uzgodnienie własnej woli z wolą przełożonego, tak aby podwładny nie tylko był posłuszny poleceniu, ale aby pragnął wydania określonego nakazu tylko dlatego, że przełożony tego sobie życzył;
- trzeci i najwyższy stopień posłuszeństwa polega na dostosowaniu nie tylko woli, ale także rozumu do polecenia przełożonego po to, aby podwładny nie tylko chciał, żeby polecenie zostało wydane, ale naprawdę wierzył, że rozkaz był właściwy, tylko na podstawie tego, że przełożony po prostu go wydał. *Ten, który dąży do pełnego i doskonałego ofiarowania siebie, oprócz swojej woli, musi ofiarować także swój rozum, co jest kolejnym i najwyższym stopniem posłuszeństwa. Musi nie tylko chcieć, ale też myśleć tak jak przełożony, przekładając osąd przełożonego nad swój własny tak dalece, jak pobożna wola może naginać rozum;*
- w najwyższym i najbardziej chwalebny stopniu posłuszeństwa wyznawca posiada nie więcej swojej własnej woli niż obiekt nieożywiony. *Każdy z tych, którzy żyją w posłuszeństwie, powinien pozwolić sobie na bycie niesionym i kierowanym przez Opatrzność Bożą działającą poprzez przełożonego, tak jakby był martwym ciałem, które pozwala nieść się w dowolne miejsce i być trakto-*

*wanym w dowolny sposób, lub jakby był laską starego człowieka, która służy gdziekolwiek i jakkolwiek sobie jej posiadacz zażyczy;*  
– poświęcenie woli i rozumu zawarte w tej formie posłuszeństwa jest najwyższą możliwą formą oddania, ponieważ ofiaruje Bogu najważniejsze ludzkie cechy: rozum i wolną wolę.

Powinniśmy zauważyć, że praktyczne wykonywanie władzy przez św. Ignacego zaprzeczało jego własnym tekstom. Wysyłał jezuitów na niezależne misje, gdzie musieli używać własnej inicjatywy. Jego pisma na temat posłuszeństwa, rozumiane dosłownie, nie mogły mieć zastosowania w tych sytuacjach, ponieważ przełożony nie znajdował się na miejscu, żeby wydawać polecenia, na których opiera się posłuszeństwo.

Różnice między jego teorią a praktyką możemy wyjaśnić wpływem powszechnych w tamtych czasach idei filozoficznych i teologicznych oraz celami, którym nauczanie o posłuszeństwie miało służyć. Miało ono wspomóc początkowe kształcenie w dyscyplinie, zbliżone do szkolenia wojskowego, które kiedyś sam przeszedł. Zamierzeniem takiego kształcenia było zapewnienie, aby jezuiti na niezależnych placówkach realizowali zadania, które zlecił im przełożony, aby mogli właściwie i całym sercem wykonywać misję, która została im zlecona. Święty Ignacy nie zamierzał dać zakonnym przełożonym totalitarnej kontroli nad myślami i czynami swoich podwładnych.

Niestety, interpretujący jego dzieła odczytali je dosłownie, przypisując mu propagowanie takiej totalitarnej kontroli jako wzoru władzy duchownej. Niektóre przedstawienia jego nauk opisują posłuszeństwo poleceniu, które ktoś podejrzewa o niemoralność, ale nie ma co do tego pewności, jako wysoce chwalebny formę posłuszeństwa. To stwierdzenie o wyjątkowej zasłudze posłuszeństwa rozkazom, które są moralnie dwuznaczne, znajduje się w 150 liście św. Ignacego. List ten napisał jego sekretarz, o. Polanco, ale ponieważ jest pod nim podpis św. Ignacego, korzysta z jego autorytetu.

Pełny rozwój tyrańskiej koncepcji władzy religijnej i niewolniczej koncepcji posłuszeństwa możemy znaleźć w książce *O postępowaniu w doskonałości i cnotach chrześcijańskich* autorstwa ks. Alfonsa Rodrigueza SI [w Polsce znany także pod nazwiskiem Rodrycjusz – przyp. tłum.]. To dzieło, najszerzej znany pod-

ręcznik teologii ascetycznej z czasów kontrreformacji, zostało opublikowane w 1609 roku. Była to obowiązkowa lektura dla nowicjuszy jezuickich aż do Soboru Watykańskiego II. Jego treść była uważana za poprawną interpretację nauk św. Ignacego na temat posłuszeństwa.

W zaproponowanym przez siebie rachunku sumienia ks. Rodriguez (nie mylić ze św. Alfonsem Rodriguezem) wymaga, aby penitent:

- był posłuszny w swojej woli i sercu, mając jedno i to samo pragnienie i wolę, co jego przełożony;
- był posłusznym w rozumieniu i osądzie, przyjmując ten sam punkt widzenia i uczucia jak przełożony, nie dając miejsca na osąd i rozumowanie przeciwne;
- przyjmował głos przełożonego za głos Boga i był posłuszny przełożonemu, niezależnie od tego, kim on jest, jak samemu Chrystusowi Panu;
- podążał w ślepych posłuszeństwie, to jest posłuszeństwie bez wglądu czy badania, bez poszukiwania odpowiedzi na pytanie: jak i dlaczego; rozkaz przełożonego i posłuszeństwo winny być wystarczającymi powodami.

Rodriguez chwali posłuszeństwo, tak jak on je rozumie, w bardzo pouczający sposób. Jedną z większych pociech, które znajdujemy w religii, jest to, że jesteśmy bezpieczni w robieniu tego, co nakazuje posłuszeństwo. Przełożony może być w błędzie, nakazując to lub tamto, ale podwładny jest pewny, że nie popełnia błędu, wykonując to, co zostało nakazane. Jedyną rzeczą, której Bóg wymaga od podwładnego, jest wykonywanie tego, co zostało mu polecone, i z tego tylko będzie go Bóg rozliczał. Nie do niego należy odpowiedzialność za to, czy polecenie było dobre, czy coś innego nie byłoby lepsze. To nie należy do niego, ale do przełożonego. Jeżeli działa w posłuszeństwie, Bóg wymazuje to z jego konta i umieszcza na koncie przełożonego.

Podobnie jak inni autorzy, Rodriguez zostawia zwyczajowy wyjątek dla posłuszeństwa rozkazom, które są wyraźnie sprzeczne z prawem Boskim. Trzeba jednak odnotować, że jezuicka doktryna probabilizmu zmierza do unieważnienia tego wyjątku. Według tej doktryny nie ma grzechu w dokonaniu czynu, który uznany autorytet uważa za dozwolony, a religijny przełożony zazwyczaj



jest uważany za taki autorytet. Istnieje także czynnik psychologiczny, który może unieważnić ten wyjątek. Uwewnętrznianie i praktykowanie posłuszeństwa jest trudne, wymaga czasu, motywacji i wysiłku. Kiedy się skutecznie dokona, ma długotrwały efekt. Kiedy zdolność człowieka do krytyki działań przełożonego zostanie zniszczona, nie jest on w stanie jej przywrócić i podjąć odpowiedniego działania na żądanie, od ręki. Złamanie posłuszeństwa w stosunku do przełożonego, kiedy nakaz jest jawnie grzeszny, jest z psychologicznego punktu widzenia bardzo trudne lub praktycznie niemożliwe – z wyjątkiem najbardziej ekstremalnych sytuacji, takich jak nakaz popełnienia morderstwa, który wszak nie jest zwyczajowym rozporządzeniem, jakie możemy usłyszeć od kościelnego przełożonego.

Ta koncepcja posłuszeństwa nie pozostała cechą wyłączną Towarzystwa Jezusowego, ale została zaadaptowana przez cały Kościół kontrreformacyjny. Stała się szeroko rozpowszechniona w instytucji stworzonej przez kontrreformację – seminarium. W *Traktacie o posłuszeństwie* sulpicianin Ludwik Tronson uznaje nauki św. Ignacego za szczyt katolickiej nauki na temat posłuszeństwa. Sulpiciańska adaptacja tej idei była szczególnie ważna ze względu na ich centralną rolę w kształceniu księży, poczynając od XVII wieku. Niewolnicza koncepcja posłuszeństwa pozostała powszechną aż do XX wieku. Adolf Tanquerey w swoim szeroko znanym (i w wielu miejscach znakomitym) dziele *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej* napisał, że doskonałe dusze, które osiągnęły najwyższy stopień posłuszeństwa, poddają swój osąd osądowi swojego przełożonego bez najmniejszego zastanowienia nad powodami wydania przez niego nakazu.

Jezuickie podejście do tzw. zdawania sprawy z sumienia przyczyniło się do zaszczepienia totalitarnego rozumienia władzy. Święty Ignacy nie tylko zachęcał, ale wymagał zdawania sprawy z sumienia swojemu zakonnemu przełożonemu. To zdawanie sprawy winno zawierać „predyspozycje i pragnienia w spełnianiu dobra, napotkane przeszkody i trudności, namiętności i pokusy, które poruszają i nękają duszę, grzechy, które są najczęściej popełniane (...) zwyczajową formę postępowania, uczucia, skłonności, słabości, pokusy”. Wymagał on, aby takie zdawanie sprawy odbywało się co sześć miesięcy, i nakazał, aby wszyscy przełożeni, a nawet

ich delegaci, byli przygotowani, żeby je przyjąć. Zamiast ograniczyć przeznaczenie zdawania sprawy do dbałości o kondycję duchową podwładnego, nie tylko przyzwolił, ale wręcz wymagał od przełożonych, aby wiedzę uzyskaną o podwładnych w jego trakcie wykorzystywali do celów wykonywania urzędu.

Władza, jaką ta praktyka dawała przełożonym zakonnym, jest oczywista. Dawniejsze zakony opierały się wprowadzeniu zdawania sprawy z sumienia według modelu św. Ignacego, lecz wiele nowożytnych wspólnot zaadaptowało ten pomysł. Nadużycia tej praktyki były tak ciężkie, że w końcu Papież musiał jej zabronić. Została ona zakazana w odniesieniu do wszystkich zakonników przez kanon 530 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku (jezuici jednakże mieli pozwolenie na jej zachowanie dzięki specjalnemu dekretowi Piusa XI). Kilka stuleci trwania tej praktyki pozwoliło jej jednak zostawić ślad na sposobie rozumienia władzy, formach zachowania, psychologii przełożonych i podwładnych w Kościele katolickim.

Nowatorskie rozumienie posłuszeństwa w tym ujęciu kontrastuje ze stanowiskiem św. Tomasza z Akwinu. Rozważa on nakaz przełożonego jako właściwy cel posłuszeństwa (*Summa theologiae*, 2a2ae q. 104 a. 2 co., a. 2 ad 3). Najniższy stopień posłuszeństwa, który przez św. Ignacego nie jest uważany za cnotę, św. Tomasz uznaje za jego jedyną formę. Uważa on, że rzekome wyższe formy posłuszeństwa (tak jak rozumiał je później św. Ignacy) w ogóle nie należą do zakresu cnoty posłuszeństwa:

Seneka twierdzi (*De Beneficiis* iii): „Jest złym przypuszczać, że niewolnictwo rzutuje na całego człowieka: jego lepsza część jest wyłączona”. Jego ciało jest przypisane i poddane jego panu, ale dusza jest jego własnością. Rozważając wewnętrzną stronę woli człowieka, jest on związany posłuszeństwem wyłącznie względem Boga, a nie względem innego człowieka (2a2ae q. 104 a. 5 co.).

Święty Tomasz nie rozpatruje posłuszeństwa w kontekście wyrzeczenia się własnej wolnej woli. Cnota posłuszeństwa w jego rozumieniu dotyczy tylko poświęcenia samowoli, która jest definiowana jako przyłgnięcie do celów będących przeciwnymi

naszemu ostatecznemu szczęściu. Rodriguez jednakże stanowczo twierdzi, że to nie samowola, a cały ludzki dar wolnej woli winien zostać poświęcony. Jest to poświęcenie w rozumieniu porzucenia i destrukcji, gdyż zawiera wyzbycie się wolnej woli i oddanie jej innemu człowiekowi. Święty Tomasz nie uważa, że posłuszeństwo jest cnotliwą formą osobistego ascetyzmu. Nie twierdzi on, że poddanie się nakazowi, który jest nam niemiły, jest lepsze od poddania się nakazowi, który spełniamy z radością.

Osoba dobra z radością wypełni odpowiednie polecenie, skoro takie polecenie może się przyczynić do wspólnego dobra. Święty Tomasz nie uważa, że wszystkie dobre czyny są motywowane posłuszeństwem Bogu, ponieważ istnieją cnoty, takie jak wiara, które poprzedzają posłuszeństwo. Nie twierdzi też, że istotą grzechu jest nieposłuszeństwo Bogu czy że wszystkie grzechy zawierają w sobie grzech nieposłuszeństwa. W rzeczy samej wszystkie grzechy zawierają nieposłuszeństwo Bogu, lecz jest ono nieintencjonalne, chyba że grzech zawiera chęć nieposłuszeństwa jako dodatek do czynu zakazanego (2a2ae q. 104 a. 7 ad 3). Posłuszeństwo jest po prostu aktem cnoty sprawiedliwości, który jest motywowany miłością do Boga w kontekście Boskich przykazań i miłością do bliźniego w kontekście nakazów ludzkich przełożonych. Ta miłość jest zarazem bardziej fundamentalna i szersza niż samo posłuszeństwo.

Koncepcja władzy religijnej i posłuszeństwa, która stała się dominująca w Kościele, począwszy od XVI wieku, była zatem zasadniczą innowacją, powodującą oddalenie się od dawniejszego stanowiska Kościoła. Zaczęła ona oddziaływać na niego poprzez nauki udzielane w seminariach diecezjalnych oraz podejście do dyscypliny w kongregacjach zakonnych. Codzienne życie w seminariach i klasztorach było ukształtowane przez szereg zasad zarządzających najdrobniejszymi szczegółami zachowania, a czynności, które wychodziły poza rutynę, mogły być wykonywane tylko za przyzwoleniem przełożonego. Takiego pozwolenia od czasu do czasu arbitralnie odmawiano w celu zachęcenia do uległości. Uzasadnienia poleceń nie były udzielane, a pytania o nie zostawały bez odpowiedzi.

To podejście do władzy miało wyniszczające skutki dla duchowieństwa i zakonników. Wymuszanie niewolniczego postu-

szeństwa na podwładnych niszczyło siłę charakteru i zdolność do samodzielnego myślenia. Przejawy tyrańskiej władzy wśród przełożonych prowadziły do przesadnej dumy i niezdolności do samokrytyki. Fakt, że wszyscy przełożeni zaczynali w pozycji podwładnych, oznaczał, że ewentualny awans był możliwy dla tych obytych w sztuce służalczości – pochlebstwa, udawania i manipulacji.

Świeccy nie mogli liczyć na awans w eklezjalnej hierarchii, zatem efektem promowania niewolniczego rozumienia posłuszeństwa była ich infantylicyzacja w sferze religijnej. Ta infantylicyzacja może być obserwowana w sztuce i pobożności, począwszy od XIX wieku, oraz w ślepych posłuszeństwie wobec kleru. Rozróżnienie pomiędzy dojrzałością dorosłych i religijnymi wierzeniami podważyło wiarę i zaangażowanie wśród świeckich oraz przyczyniło się do stałej sekularyzacji katolickich społeczeństw.

Rezultaty tej koncepcji posłuszeństwa zostały złagodzone przez przeciwdziałające czynniki. Prawo kanoniczne, dyscyplina liturgiczna i reguły zakonne dostarczały szczegółowej recepty, która ograniczała tyraniczne nadużycia władzy przez przełożonych. Filozofia i teologia scholastyczna, klasyczna edukacja, wymóg biegłości w łacinie narzuciły obiektywne standardy wiedzy i zdolności intelektualnych wymaganych od duchownych. Jezuickie szkoły średnie, największy sukces ich apostołatu, były zarządzane według doskonale zaprojektowanego *ratio studiorum*, które szczegółowo określiło, co ma być wykładane i w jaki sposób. Tak długo jak tyrańska koncepcja władzy była ograniczona przez te czynniki, sytuacja Kościoła była krytyczna, ale nie śmiertelna.

Podstępną cechą tej koncepcji władzy jest to, że z zewnątrz wszystko wyglądało na sukces. Została ona użyta, żeby położyć kres finansowym i seksualnym nadużyciom kleru, które wywoływały reformację. Przyczyniła się do wybitnych osiągnięć kontrreformacji. Sytuacja Kościoła była podobna do sytuacji Rzymu za panowania Augusta lub sytuacji Francji za Ludwika XIV; pokój i porządek utrzymywany za pomocą władzy absolutnej zezwalały na rozkwit talentów wytwarzanych przez wolne społeczeństwo, które istniało wcześniej. Kiedy dziedzictwo wolności zostało roztrwonione i można było odczuć pełne rezultaty absolutyzmu, talenty te zwiędły. Wybitna konstelacja świętych i geniuszy, która

rozświetliła XVII-wieczną Francję, została zastąpiona wiekiem XVIII, pełnym porażek i częstych kapitulacji wobec antychrześcijańskich ataków „oświeconych”.

To przedstawienie historii i natury tyrańskiej koncepcji władzy w Kościele wyjaśnia wiele aspektów kryzysu związanego z nadużyciami seksualnymi. Psychologiczna dojrzałość jest konieczna, aby oprzeć się pokusom natury seksualnej. Ciągłe atakowanie dojrzałości, wpajanie niewolniczego rozumienia władzy czyni czystość bardzo trudną. Wypaczone i niespójne osobowości tych, którzy odczuwają pociąg do perwersyjnych czynności seksualnych, nie zostaną zidentyfikowane w systemie kształcenia, który opiera się na wpajaniu niewolniczego posłuszeństwa. Takie osoby są często mistrzami obłudy i manipulacji. Będą one dobrze prosperować w systemie opartym na bezgranicznym posłuszeństwie, podczas gdy ludzie charakteru i krytycznej inteligencji będą mu się przeciwstawiać.

W ramach tego systemu przełożeni nie będą myśleć o własnej władzy jako powiązanej z prawem i nie będą skłonni tego prawa respektować. Będą mieli silną pokusę, żeby ukryć nadużycia seksualne, ponieważ władza duchownych nad świeckimi będzie opierać się na infantylnej koncepcji księży jako podobnych Bogu, którzy nie mogą uczynić nic złego. Taka koncepcja ulegnie zniszczeniu w momencie, kiedy poważne wykroczenie duchownego ujrzy światło dzienne. Świeckich, którzy trzymają się tej koncepcji, będzie można łatwo zastraszyć lub przekonać do milczenia na temat nadużyć seksualnych, które napotkali. Zarówno przełożeni, jak i podwładni są bowiem nauczeni, żeby wielbić władzę i tych, którzy ją posiadają, oraz pogardzać podległymi, słabymi i skrzywdzonymi. W rezultacie nie będą skłonni do odczuwania sympatii względem ofiar przemocy seksualnej, w szczególności dzieci. Ich sympatia skieruje się do sprawców, którzy wykorzystywali tyrańską władzę w sposób ekstremalny. Wszystkie powyższe fenomeny zostały wielokrotnie zaobserwowane przy okazji tych przypadków przemocy seksualnej, które ujrzały światło dzienne.

Infantylizacja wytworzona przez to rozumienie władzy przyczyniła się do nadużyć seksualnych w kilku aspektach. Zinfantylizowane osoby nie są w stanie wykształcić własnego osądu oraz stanąć w obronie siebie lub innych. Nie są w stanie zrozumieć zła,

przyznać, a nawet zrozumieć, że osoby, które uważały za „ojców”, są złe. Księża, którzy w dobrej wierze przyjęli tyrańską koncepcję władzy, nie czyniąc tego z konformizmu pozwalającego zaspokoić swoje ambicje i czerpać przyjemność z posiadanego wpływu, psychologicznie nie zdołali przeciwstawić się przemocy seksualnej i ponieść ryzyka, próbując naprawić sytuację. Księża karierowicze nie zrobili tego, ponieważ nie widzieli w tym dla siebie zysku.

Jeśli chodzi o świeckich, brutalna prawda jest taka, że wiele przypadków przemocy seksualnej wobec dzieci było powiązanych ze swego rodzaju zaślepieniem ich rodziców. Bez niego wykorzystywanie seksualne dzieci i nastolatków nie miałyby aż takiego zasięgu. Oto zeznanie „Jamesa”, chłopca wielokrotnie molestowanego przez kardynała McCarricka:

James zeznał, że kiedy miał 15–16 lat, próbował powiedzieć swojemu ojcu o przemocy seksualnej, jakiej doświadczył, ale McCarrick był tak uwielbiany w jego rodzinie, uważany za świętego, że sam pomysł był nie do przyjęcia (...). James powiedział, że jako chłopiec nie miał nikogo, komu mógłby się zwierzyć z tego, czego doświadczył. „Nikogo. Nikogo. Mój ojciec nie miał zamiaru tego słuchać. (...) Próbowałem kilka razy rozmawiać z moją matką, ale za każdym razem odpowiadała: «Myślę, że coś ci się pomyliło». Mój ojciec urodził się w 1918 r., a moja matka w 1920. Kościół katolicki był dla nich wszystkim. Mój ojciec był świętobliwym człowiekiem. Całe dni chodził z różańcem w rękach. Moi rodzice byli świętobliwi, tak samo ich rodzice. Całe życie toczyło się w ten sposób”<sup>1</sup>.

Ta błędna koncepcja świętości nie była rezultatem głupoty rodziców tego człowieka. Została im wpojona przez kler – hołdujący tyrańskiej koncepcji władzy. To znaczyło, że byli niezdolni pojąć, że ksiądz może być zły, i myśleli, że ta niezdolność była cnotą i chrześcijańskim obowiązkiem.

<sup>1</sup> <https://www.theamericanconservative.com/dreher/uncle-ted-mccarrick-special-boy/>.

Chaos, który ogarnął Kościół w latach 60. i 70., był w dużej części wynikiem rebelii przeciwko tyrańskiemu użyciu władzy, które zainfekowało duchowieństwo w latach poprzedzających rok 1960. Jednakże, tak jak inne rewolucje, nie doprowadziła ona do triumfu wolności. Zamiast tego wyprodukowała o wiele szerszej zakrojoną, głębszą tyranię, niszcząc elementy *ancien régime*u, które ograniczały władzę przełożonych. Pozbyła się wcześniej wymienionych czynników, które zmniejszały wpływ tyrańskiej koncepcji władzy w kontrreformacyjnym Kościele.

Środowiska progresywne, które zagarnęły władzę w seminariach i zakonach, miały swój własny program i ideologię, która wymagała totalnego przyłgnięcia i która usprawiedliwiała bezwzględne tłumienie opozycji. Narzędzia psychologicznej kontroli i opresji nabyte przez progresistów podczas ich własnej edukacji zostały użyte w najbardziej efektywny sposób i zastosowane w sposób bardziej przytłaczający niż w przeszłości. Różnica pomiędzy tymi dwoma reżimami kształcenia w Kościele jawi się jak różnica pomiędzy ochraną i NKWD.

Częścią progresywnej ideologii był fałsz i szkodliwość tradycyjnego katolickiego nauczania o seksualności. Skutki tej tezy dla kryzysu związanego z nadużyciami seksualnymi są bezdyskusyjne. Byłoby jednak błędem zakładać, że progresywizm sam w sobie jest odpowiedzialny za ten kryzys i jego porażka rozwiązałaby problem. Korzenie tego kryzysu sięgają daleko w przeszłość i wymagają reformy w podejściu do prawa i władzy w Kościele. ■

*Tłum. Maciej Chrzanowski*

---

## Benedykt zbuntowany

Rod Dreher, *Opcja Benedykta. Jak przetrwać czas neopogaństwa*, tłum. Małgorzata Samborska, Kraków 2017, s. 320.

Będzie też podobnie jak z człowiekiem, który wybierał się w podróż. Zawołał swoje sługi i powierzył im swój majątek. Jednemu dał pięć talentów, drugiemu dwa, a trzeciemu jeden; każdemu według jego zdolności. I wyjechał. Ten, który otrzymał pięć talentów, natychmiast puścił je w obieg i zyskał drugie pięć. Podobnie i ten, który otrzymał dwa, zyskał drugie dwa. Ten zaś, który otrzymał jeden, wykopał dół w ziemi i ukrył pieniądze swego pana. Po dłuższym czasie pan powrócił i zaczął rozliczać się ze sługami. Najpierw przyszedł ten, który otrzymał pięć talentów. Przyniósł drugie pięć i powiedział: „Panie! Dałeś mi pięć talentów. Oto zyskałem pięć następnych”. Pan powiedział do niego: „Dobrze, sługo dobry i wierny. Byłeś wierny w drobnych sprawach, nad wieloma cię postawię. Wejdz, aby radować się ze swoim panem”. Przyszedł następnie ten, który otrzymał dwa talenty, i powiedział: „Panie! Dałeś mi dwa talenty. Oto zyskałem dwa następne”. Pan powiedział do niego: „Dobrze, sługo dobry i wierny. Byłeś wierny w drobnych sprawach, nad wieloma cię postawię. Wejdz, aby radować się ze swoim panem”. Przyszedł wreszcie ten, który otrzymał jeden talent, i powiedział: „Panie! Wiedziałem, że jesteś człowiekiem wymagającym. Chcesz żąć tam, gdzie nie posiałeś, i zbierać tam, gdzie nie rozsypałeś. Bałem się ciebie i dla-

tego ukryłem talent w ziemi. Oto masz, co twoje”. Wtedy pan mu odpowiedział: „Sługo zły i leniwy. Wiedziałeś, że chcę żąć tam, gdzie nie posiałeś, i zbierać tam, gdzie nie rozsypałem. Powinieneś być więc przekazać pieniądze bankierom, a ja po powrocie odebrałbym je z zyskiem. Dlatego zabierzcie mu talent i dajcie temu, który ma dziesięć talentów. Każdemu bowiem, kto ma, będzie dodane i będzie miał w nadmiarze. Temu zaś, kto nie ma, zostanie zabrane nawet to, co ma. A nieużytecznego sługę wyrzucicie na zewnątrz, w ciemności. Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów” (Mt 25, 14-30, Biblia Paulistów).

Każda sprawa ma dwa końce: jeden jest słuszny, a drugi niesłuszny. To, co pośrodku, jest jednak zawsze złe (Ayn Rand, *Atlas zbuntowany*, tłum. I. Michałowska).

Relacje między Kościołem a światem rozdziły napięcia w każdej epoce. Zmieniający się kształt polityki, społeczeństwa i duchowości zawsze stawia przed Ciałem Chrystusa kolejne wyzwania *in hac lacrimarum valle*. Nowa książka Roda Drehera, *Opcja Benedykta*, która ukazała się niedawno w wydawnictwie Sentinel [a w Polsce w wydawnictwie AA – przyp. tłum.], jest próbą odpowiedzi na wyzwania naszych czasów.

Rod Dreher mówi, że chce „zaalarmować konserwatywnych chrześcijan na Zachodzie”, aby przetrwali „największe niebezpieczeństwo” współczesności, jakim jest „liberalny świecki porządek” (*Opcja Benedykta*, tłum. M. Samborska, s. 298–299). Według jego wizji chrześcijaństwo



powinni tworzyć kontrkulturowe wspólnoty, by podtrzymać życie wiary w obliczu „współczesnego powrotu do pogaństwa” (s. 251). Dreherowi udało się rozpocząć dyskusję. Pod tym względem książka odniosła miążdzący sukces: chwalono ją i złośliwie krytykowano zarówno w blogosferze chrześcijańskiej, jak i poza nią.

W ciągu ostatnich kilku lat Dreher doczekał się nawet rywali, takich jak Chad Pecknold („Dominican Option”), Michael Martin („Sophia Option”), John Mark Reynolds („Constantine Project”), dr Carrie Gress („Marian Option”). Nie będę specjalnie odnosił się do aktywności Drehera, który wokół swojej osoby wywołał niemało zamieszania, chociażby poprzez obsesyjną i niezwykle gwałtowną reakcję na recenzje, które mu się nie spodobały. Wystarczy wspomnieć, że on sam bierze udział w dyskusji, którą pragnął otworzyć. *Opcja Benedykta* z powodzeniem zainicjowała ważne rozmowy o miejscu Kościoła w świecie zachodnim, zarówno w czasach współczesnych, jak i w przyszłości.

Książek jednak nie należy sprowadzać li tylko do dyskusji, które zostały przez nie zainspirowane. Książka to tekst, dlatego należy ją oceniać przede wszystkim jako tekst. Patrząc pod tym kątem, dzieło Drehera nie wygląda już tak dobrze. *Opcja Benedykta* ma wprawdzie wiele zalet, ale też wiele poważnych wad. Jej pisaniu przyświecał szlachetny cel. Niemniej efekt końcowy psuje słaby styl, nieścisłości i wyczuwalne w narracji strach i zwątpienie autora. Mimo wszystko zacznijmy od kilku pozytywów.

Dreher celnie wskazuje na właściwe problemy, a więc indywidualizm, hedonizm, konsumpcjonizm, liberalizm, sekularyzm, relatywizm itd., czyli – mówiąc krótko – cały ten toksyczny koktajl kapitalistycznej współczesności. Oczywiście Dreher nie próbuje nawet zauważyć, że te problemy są ściśle powiązane z obecnym systemem ekonomicznym jako takim. Wróćmy jednak do tematu.

Dreher czerpie z prac poważniejszych myślicieli, takich jak Alasdair MacIntyre i Charles Taylor. Jego interpretacja myśli MacIntyre’a budziła co prawda trochę kontrowersji, ale ostatecznie wydaje mi się, że nie ma to znaczenia. Drehera zainspirował fragment z *Dziedziectwa Cnoty*, na bazie którego rozwinął swój własny projekt (a raczej: tak jakby własny... Gabriel Sanchez nie jest odosobniony, kiedy twierdzi, że wizja Drehera nie jest ani trochę oryginalna). Zostawmy to jednak. Nas interesuje fakt, że polemika Drehera została wymierzona we właściwych przeciwników obecnych w naszej kulturze. Pomocne jest także to, że Dreher pisze tylko na temat Zachodu. Próby wzięcia pod uwagę doświadczeń kulturowych chrześcijan w – powiedzmy – Afryce Subsaharyjskiej czy na Dalekim Wschodzie bez wątpienia doprowadziłyby do skrajnie odmiennych wniosków aniżeli te, do których dochodzi Dreher. Trzeba przyznać, że w materii nauk społecznych i etnografii (choć historiografii już nie) autor porusza się ze zdumiewającą wprawą.

Dreher słusznie czerpie również z mądrości tradycji monastycznej. Prawidłowo

praktykowany monastycyzm jest znakiem sprzeciwu wobec banalności, występkom i rozproszeniom świata. Toteż autor *Opcji Benedykta* próbuje nakreślić coś na kształt doktryny społecznej na bazie Reguły św. Benedykta, tworząc projekt, który – jeśli by podejść do niego bardziej systematycznie – przez długi czas wydawał mi się sensowny. Pisze: „Reguła jest polityczna, bo narzuca sposób praktykowania benedyktyńskich cnót we wspólnotach monastycznych”, a jednocześnie zauważa, że „telos (...) życia monastycznego nie jest tożsamy z telos życia w stanie świeckim” (s. 120). Rozdział trzeci, w którym Dreher opisuje życie i duchowość mnichów z Nursji, jest hymnem pochwalnym na cześć tej młodej, inspirującej wspólnoty. Dreher wzywa także rodziny chrześcijańskie, by zmieniły domy w „domowe klasztory” i podjęły próbę życia prawdziwie ascetycznego (s. 166). Tak naprawdę cel, który stawia na pierwszym miejscu (wychować kolejne pokolenie wiernych chrześcijan i w ten sposób zachować chrześcijaństwo jako takie), jest bezdyskusyjnie godny uznania. Dodałbym jeszcze, że część przemyśleń na temat edukacji brzmi bardzo sensownie. Chociaż do edukacji klasycznej, a w szczególności do kanonu lektur obowiązkowych, podchodzę z większym sceptycyzmem, sądzę, że model ten mógłby sprawdzić się w nauczaniu na poziomie podstawowym i średnim, przynajmniej w takim kształcie, w jakim wyobraża go sobie Dreher. Nie sądzę jednak, by miał on rację, spisując na straty świeckie szkolnictwo wyższe, chociaż na podstawie do-

świadczenia przyjaciół wiem, że uniwersytet może stać się miejscem, w którym praktykujący chrześcijanie są traktowani niesprawiedliwie. Dla mnie jest to sygnał, że chrześcijanie powinni być bardziej obecni w życiu intelektualnym Ameryki. Rowan Williams ma rację, gdy mówi:

*Opcja Benedykta* (...) przekracza powszechnie akceptowane granice, w których większość jest gotowa dopuścić do dyskusji buntującą się w imię wartości mniejszość. Jednocześnie jej autor zdaje się nie wierzyć w skuteczność takich publicznych debat.

Potrafię zrozumieć, dlaczego Dreher i jego zwolennicy nie żywią specjalnych nadziei względem amerykańskiego systemu edukacji. Uważam jednak, że rezygnacja z naszej obecności na uniwersytetach będzie mieć katastrofalne skutki.

W książce Drehera można natknąć się na naprawdę spory fragment wychwalający Center for Christian Study w Charlottesville. Jako że sam spędziłem w tym miejscu znaczną część niedzielnych popołudni, uczestnicząc w spotkaniach G.K. Chesterton Society, mogę potwierdzić, że centrum jest naprawdę wspaniałe. Znam ludzi, którzy tam mieszkali, i wiem, że miało ono cudowny wpływ na rozwój ich wiary. Nawet Drehera zobaczyłem po raz pierwszy na prelekcji, jaką przygotował w centrum w lutym (a może w styczniu?) 2016 roku. Wypadł całkiem niezłe. Sala była pełna, a wystąpienie na temat tego, co już wtedy nazywał „opcją Benedykta”, okazało się dość przekonujące.

Zarazem pamiętam dręczące mnie wątpliwości wobec całej sprawy; wątpliwości, których wówczas nie umiałem jeszcze zidentyfikować, a tym bardziej dać im wyraz. Teraz, gdy przeczytałem książkę, mogłem sprecyzować swoje zastrzeżenia. Wróćmy jednak do głównego tematu. Mianowicie chciałem zacząć od tego, co w książce uważam za zdecydowanie godne pochwały. Antypolityczne przemyslenia Drehera uważam za bardzo aktualne i rozsądne. Autor dobrze wykorzystuje przykłady pozostawione nam przez czeskich dysydentów z epoki komunizmu. Chociaż mam pewne zastrzeżenia co do niektórych jego propozycji, na przykład do tej, by chrześcijanie wykorzystywali całą swoją energię na propagowanie wolności religijnej i wzmacnianie jej odpowiednim prawodawstwem, podzielał jego rozczarowanie zorganizowanymi ruchami politycznymi zarówno na prawicy, jak i lewicy.

Pochwalam także jego lekceważący stosunek wobec Donalda Trumpa. Dreher pisze:

Chociaż Donald Trump wygrał wybory prezydenckie częściowo dzięki mocnemu poparciu katolików i ewangelików, (...) do kategorii urojeń trzeba zaliczyć sam pomysł, żeby ktoś tak rubaszenie wulgarny, tak zawzięcie napastliwy, moralnie kompromisowy jak on był wcieleniem odnowy moralności chrześcijańskiej i społecznej jedności. Trump nie podniesie kultury amerykańskiej z upadku, bo jest jego objawem (s. 109).

Amen. Jako ktoś, kto nie głosował na Donalda Trumpa i ma nadzieję, że nigdy tego nie zrobi, darzę Drehera uznaniem za to, że powyższe słowa umieścił w książce. Zbyt wielu konserwatystów, którzy niegdyś stawiali przywódcom politycznym znacznie wyższe wymagania w kwestii moralności, pokłoniło się temu złotemu cielcowi.

Są i inne pozytywy. Cały pomysł wzmocnienia społeczności chrześcijańskiej w obliczu opozycji kulturowej i politycznej jest wart realizacji, ale niesie przy tym zaskakująco duże ryzyko. Każdy projekt wspólnotowy jest narażony na pewne zagrożenia, szczególnie w świecie już i tak zdefiniowanym przez ostre podziały społeczne na tle rasowym, klasowym i innym. Czytając książkę Drehera, regularnie i z satysfakcją formułowałem kolejne zastrzeżenia, które on z wprawą odpyślał.

Autor wyraża nadzieję, że zbliżenie się wspólnot opcji Benedykta może nastąpić w poprzek podziałów etnicznych czy rasowych, i dostrzega niebezpieczne tendencje zwartych społeczności do zamykania się, stosowania przymusu i funkcjonowania na wzór sekt (s. 111; 181–187). Podaje też naprawdę trafne przykłady z doświadczenia mormonów (s. 174; 54–55).

Rozdział o etyce seksualnej jest jednym z mądrzejszych fragmentów książki. W dniu, w którym skończyłem go czytać, natknąłem się na pewien artykuł o możliwości wprowadzenia nowego obrzędu, który byłby wyrazem akceptacji przez Kościół anglikański zmiany płci wiernego (rozważano nawet ponowny chrzest). Dre-

her nie myli się, gdy twierdzi, że nauczanie na temat seksualności jest znacznie bliżej istoty wiary, niż mogłoby się to wydawać liberałom. W końcu muszę powiedzieć, że autor ma rację, gdy pokłada nadzieje w pięknie. Opierając się na Josephie Ratzingerze i Matthew Crawfordzie, pisze:

(...) udzielenie pomocy ludziom pragnącym doświadczyć piękna i dobra będzie najskuteczniejszym sposobem ewangelizacji. Na samym początku powinniśmy im pomóc zrozumieć prawdę, że wszelkie dobro i piękno pochodzą od Boga, który nas kocha i pragnie wejść z nami w relację osobową. Chrześcijaństwo mogą to zrobić, składając świadectwo wiary poprzez muzykę, teatr lub jakąś inną formę sztuki [o ile potrafią oni stworzyć coś, co nie jest głęboko, nieznośnie żenujące, jednak nie jest to problem wart rozwijania w tym miejscu – przyp. autora]. Głównie jednak będzie to oznaczało okazywanie miłości innym poprzez budowanie i podtrzymywanie autentycznej przyjaźni i poprzez służbę biednym, słabym i głodnym (s. 158).

Nie ma w książce innych słów, z którymi zgadzałbym się bardziej. Dreher ma po prostu rację, argumentując, że powinniśmy brać „udział w czynnościach, które sprawiają (...) przyjemność”, a nie kierować się „wyłącznie poczuciem obowiązku” (s. 186). Pełna zgoda.

Pomimo wymienionych przed chwilą dobrych stron pozostają jednak sceptycznie nastawiony do *Opcji Benedykta*. Książka nie jest przekonująca i aż roi się w niej od problemów. Dreher nie potrafi uwolnić

się od gawędziarskiego, a czasami awanturniczego tonu, który charakteryzuje jego wypowiedzi w internecie. Brakuje mu przy tym dowcipu, który widoczny jest w jego felietonach dla „American Conservative”. Darowałbym mu tę niedoskonałość, gdyby dotyczyła ona jedynie stylu wypowiedzi, a nie także treści. Dreher jest poważnie uczulony na to, co mogłoby uchronić jego tekst przed wewnętrznymi sprzecznościami: na niuansy. Ich brak jest widoczny w większym lub mniejszym stopniu w każdym rozdziale książki.

Religia słynie z tego, że jest tematem drażliwym i wielowarstwowym. Pisarzowi religijnemu, który tworzy dla przeciętnego odbiorcy, można co prawda wybaczyć upraszczanie skomplikowanych idei, by dotrzeć do szerszego grona czytelników. Jednak podejście Drehera odbiega od edukacyjnego uproszczenia i zmierza w kierunku jawnego redukcjonizmu.

### **Zła historiografia**

Zacznę od nieco pedantycznej uwagi.

Brak niuansów razi najmocniej w narracji historycznej obecnej przede wszystkim w rozdziale drugim, ale sporadycznie także i w pozostałych. Autor twierdzi, że średniowiecze było epoką ładu i pobożności; epoką, w której Europejczycy chrześcijanie wierzyli w prawdy obiektywne pod szczęśliwą egidą realizmu scholastycznego. Każdy znał swoje miejsce i każdy znał istotne prawdy o zbawieniu pod wszechmocnym panowaniem Boga. W to sięliście *capriccio* wpadli jak burza podstępni nominaliści z Williamem Ockhamem (1285–1347) na

cele. Sugerując, że uniwersalia nie są realne, ale są jedynie pojęciami, nominaliści w nieunikniony sposób doprowadzili do trwającego wiele wieków upadku światopoglądu sakramentalnego, a razem z nim całego chrześcijańskiego świata. Następnie przyszła reformacja, która była zła, ponieważ „zniszczyła (...) jedność, a tych, których przekabaciła, pozbawiła wielu symboli, rytuałów i koncepcji porządkujących życie wewnętrzne chrześcijan” (s. 51). Co prawda Dreher nic nie wspomina o teologicznych brakach u protestantów ani o takim historycznym fakcie, że świat chrześcijański był podzielony od 1054 roku, a nawet jeszcze wcześniej, od Soboru Chalcedońskiego.

Dreher zabiera nas w błyskawiczną podróż po historii myśli Zachodu, przeskakując od jednego okresu do drugiego, nie podając przekonującego uzasadnienia omawianych związków przyczynowo-skutkowych. Pobieżnie wspomina o takich zjawiskach politycznych jak wojny religijne, rewolucja francuska i amerykańska oraz wojny światowe. Jednak, co ciekawe, nie zajmuje się wcale imperializmem, kolonializmem, angloamerykańskimi wysiłkami, by położyć kres niewolnictwu, oraz Holocaustem. A przecież zjawiska te miały znaczący wpływ na kształt zachodniej religii i podmiotowości.

W końcu czytelnik ląduje w wypalonym i zbezczeszczonej krajobrazie „płynnej nowoczesności” socjologa Zygmunta Baumana, w naszym własnym bezbożnym świecie, nadal toczonym przez rewolucję seksualną.

Innymi słowy, mamy tu nieco odgrzewane poglądy Richarda Weavera, historię odartą ze wszystkiego poza ideami i rozlewem krwi. Otóż takie podejście stwarza kilka problemów.

Po pierwsze, nie jest w stanie oddać złożoności prawdziwej historii. Nawet historyk idei nie zajmuje się jedynie samymi ideami. Idee nie latają w powietrzu ani też nie przechodzą od jednego myśliciela do drugiego siłą osmozy. Przekazywane są w książkach, a poprzez te książki do różnych grup czytelników. Historia myśli jest zdecydowanie niekompletna bez towarzyszących jej nauk, takich jak: historia środków społecznego przekazu, historia piśmiennictwa, historia gospodarki, historia polityczna, historia sztuki i historia kultury. Oczywiście nie wszystko powinno się znaleźć w książce, skoro przeznaczono ją dla przeciętnego czytelnika. A jednak nie możemy pozwolić Dreherowi przejść nad tym zupełnie do porządku dziennego.

On wie, że „idee nie pojawiają się w próżni” (s. 47), a jednak jego niechlujna metoda prowadzi do odkrywania związków przyczynowo-skutkowych wątpliwej jakości. Nie podając nawet najsłabszego dowodu, Dreher zuchwale zapewnia, że „większość liderów rewolucji naukowej wyznawała chrześcijaństwo, ale niewątpliwie jej fundamentem był nominalizm” (s. 53). Trzeba by zapytać: co oni czytali? Czy główny prąd w metafizyce scholastycznej był zdecydowanie bardziej nominalistyczny w wieku XVII w porównaniu z wiekami poprzednimi? Czy był obecny w całej Europie, czy tylko w niektórych ważnych

ośrodkach kultury? A jeśli tak, to dlaczego powinniśmy sądzić, że wpływał na prace filozofów przyrody?

Weźmy też inny przykład: „Termin [renesans] kryje w sobie świecki postępowy pogląd, że średniowieczny okres skupienia się na religii był czasem intelektualnej i artystycznej bezpłodności, co było *osądem śmiesznym*, lecz bardzo sugestywnym” (s. 49, wyszczególnienie moje). Dreher nie robi niczego, by uzasadnić swoją tezę. Właściwie nic, co dotąd powiedział, nie przekonuje, że autor ma rację. O średniowiecznej sztuce czy literaturze nie przeczytaliśmy ani słowa. Dowiedzieliśmy się tylko o dysputach scholastyków na bardzo szczegółowy temat i usłyszeliśmy, jak wspaniale przedstawiał się wówczas światopogląd większości ludzi.

Przyjrzyjmy się więc temu domniemaniu światopoglądowi. W akapicie, który (prawidłowo!) zaczyna się słowami: „Europa średniowieczna nie była chrześcijańską utopią”, Dreher pisze dalej, że „pomimo głębokiego zepsucia obyczajów ludzie średniowiecza przechowywali w wyobraźni wyraźną wizję zjednoczenia z Bogiem. W średniowieczu, za powszechną zgodą, ludzie rozumieli rzeczywistość w taki sposób, że stanowiła ona dla nich harmonijną całość, a dzięki temu odnajdywali porządek w chaosie” (s. 43–44). Kim dokładnie byli owi „ludzie średniowiecza”? Czy to po prostu uczeni prowadzący spory w Paryżu czy Oksfordzie, czy rycerstwo, czy biskupi, czy mnisi, czy wreszcie ogromne i często zdemoralizowane rzesze niepiśmiennych chłopów? I o którą kultu-

rę chodzi? Anglosaską, frankijską, andega-weńską, normańską, iberyjską czy kulturę mieszkańców niezliczonych lenn niemieckich, włoskich czy celtyckich? Jak daleko sięgał wpływ światopoglądu zachodniego? Czy obejmował Słowian? I o których wiekach właściwie rozmawiamy? Mamy przecież do czynienia z niemal tysiącem lat dzielącym św. Benedykta i podłych nominalistów. Skoro rzeczywiście światopogląd tamtej cywilizacji chrześcijańskiej był niezmienny i jednorodny, mimo upływu czasu i mimo różnic między poszczególnymi społecznościami, to czy nie jest to argument za słusznością zarzutu, który Dreher tak wytrwale odrzuca, że średniowiecze było „czasem intelektualnej i artystycznej bezpłodności” (s. 49)?

Ten punkt ma znaczenie, skoro Dreher wychwala (czytaj: „idealizuje”) średniowiecze jako wzór kulturowy. Autor *Opcji Benedykta* skupia się przede wszystkim na wspólnotcie. Ale jakiej wspólnotcie? Jakiej są jej granice?

Co na przykład z Żydami? Z pewnością musieli oni zakłócać tę „wyraźną wizję zjednoczenia z Bogiem”, która stanowczo nigdy ich nie uwzględniała. Od czasu do czasu Dreher wspomina o współczesnych ortodoksyjnych Żydach, podając ich za wspaniałą przykład wspólnoty zbudowanej w opozycji do nowoczesności (i pod tym względem ma rację). Posuwa się nawet do nazywania ich „naszymi (...) starszymi braćmi w wierze” (s. 165).

Jednakże te pochwały kłóć się z uprawianą przez niego historiografią. Zaledwie dwukrotnie jest bliski przyznania, że

przetrawanie żydowskiej wspólnoty, a właściwie przetrwanie judaizmu jako całości, miało miejsce nie dzięki Epoce Wiary, ale pomimo niej. Nie wystarczy stwierdzić, że Żydzi „przez tysiąclecia stawali wobec budzących grozę prób zniszczenia ich rodzin i wspólnot” (s. 165). Trzeba jasno powiedzieć, że przynajmniej w epoce średniowiecza głównym prześladowcą był właśnie ów chrześcijański porządek, który Dreher uznaje za modelowy. Jedyny raz, gdy Dreher właściwie wspomina, że prześladowcami byli chrześcijanie, ma miejsce wtedy, gdy omawia powody, które zmusiły Żydów do trudnienia się lichwą. Jest to zatem kolejna historyczna nieścisłość, której Dreher nie zdołał dostrzec ani też pogodzić ze swoją szerszą narracją.

Oczywiście autor nie musi odpowiadać na wszystkie te pytania, ponieważ nie pisze pracy naukowej z historii na temat tego, jak wyłoniła się nowoczesność, czy raczej – nowoczesności. Chodzi mi tylko o to, że z powodu ograniczeń, które narzuca forma i odbiorca książki, narracja historyczna jest w naturalny sposób napisana z pominięciem istotnych niuansów. A w nich kryje się prawda. Projekt, który w dużej części opiera się na szczególnym rozumieniu naszego momentu historycznego, powinien przynajmniej być oparty na prawidłowym wykładzie historycznym.

Na marginesie dodam, że teza Drehera da się obronić tylko wówczas, gdy czytelnik zaakceptuje porównanie naszej epoki do wczesnego średniowiecza. Stąd cała koncepcja benedyktyńska. Ja nie mam przekonania, czy można go dokonać,

i nawet nie będę tego próbował. Wystarczy powiedzieć – jak celnie zauważa Sam Rocha – że wizja średniowiecza prezentowana przez Drehera jest w najlepszym razie niespójna:

Z jednej strony postrzega on tę epokę jako czas, w którym wobec upadku Rzymu konieczny był zdecydowany odwrót. Z drugiej widzi w średniowieczu epokę zaczarowaną i epokę głębokiej wiary. Obie te narracje są znacznym uproszczeniem, ale żadnej nie da się obronić, jeśli założymy, że mają być równocześnie prawdziwe. Jak to się mogło stać, że gdy upadł Rzym, benedyktyjni prowadzeni swoją Regułą przetrwali średniowiecze, a jednocześnie że upadek chrześcijaństwa nastąpił po końcu średniowiecza? Niespójność logiczna jest widoczna gołym okiem. Pod względem historycznym jest to jeszcze bardziej pozbawione sensu.

Nie sugeruję, że różne oceny Drehera muszą być błędne. Być może ma on rację, kiedy oskarża nominalistów o swoiste kulturowe bogobójstwo. Niejeden większy od niego myśliciel twierdził podobnie. Niemniej nie mam powodu, by wierzyć w napisaną przez Drehera historię myśli. Dreher wpięty zaproponował tezę, która dałaby się obronić, a następnie zrezygnował z jej obrony. Nie zaszczylił czytelników przedstawieniem argumentów.

Przywołane cytaty są żałośnie nieadekwatne. Dreher korzysta z myśli MacIntyre’a i Taylora, mądrych i godnych szacunku filozofów. Nie są oni jednak historykami. Owszem, trzeba go pochwa-

lić za korzystanie z *Odrzuconego obrazu* C.S. Lewisa, z dzieł Davida Bentleya Harta (choć nie z książki poświęconej historii Kościoła, a raczej filozofii religijnej) i z publikacji Brada Gregory'ego, poważnego historyka pracującego w oparciu o solidną metodologię. Jednak Dreher wykorzystuje Gregory'ego, by powiedzieć coś nieistotnego, a mianowicie że różne podejścia do chrześcijaństwa zaowocowały różnymi sposobami jego przeżywania. Czy naprawdę trzeba powoływać się na autorytet historyka, by stwierdzić coś tak wysoce oczywistego? Co więcej, wszystkie cytaty pojawiają się w pierwszych dwóch częściach historii: tych poświęconych średniowieczu oraz tych, które poświęcono renesansowi/reformacji. A gdzie Eamon Duffy? Gdzie Richard Rex czy Alexandra Walsham?

Dreher nie tylko fetyszyzuje średniowiecze, ale popełnia ten sam grzech w stosunku do współczesności. Widzi w niej tylko to, co negatywne. Czytelnikom Drehera zostanie wybaczone, jeśli zapomną, że Kościół tak naprawdę od 500 lat znosi i udoskonala życie w nowożytności i że dał w tym czasie światu niezliczonych świętych. Wspomniałem już, że Dreher pomija liczne ruchy emancypacyjne XIX i XX wieku. Dlaczego? Być może dlatego, że stawiałoby to pod znakiem zapytania jego tezę, że oto nadeszły dla Kościoła wyjątkowo złe czasy, w których obecna kultura właściwie nic nie ma już do zaoferowania. Znowu brakuje niuansów i dowodów. Spójrzmy, jak Dreher opisał Freuda:

Twórca psychoanalizy Zygmunt Freud był prawdziwym geniuszem nie jako uczonec, lecz jako pseudoreligijna postać, która wyróżniła i mianowała istotą boską „JA” po to, by zastąpić religię chrześcijańską (s. 62).

Odważna interpretacja, której Dreher nigdzie nie uzasadnia. Ani trochę. Po prostu stwierdza, jakby to był fakt, a nie wysoce kontekstowa ocena skomplikowanej postaci historycznej, której dorobek jest bardzo zróżnicowany. W żadnym z dwóch następujących potem akapitów nie ma wzmianki o żadnym z dzieł Freuda.

Podobnie niejasna jest opinia Drehera na współczesną technikę. W tym przypadku problem nie polega na tym, że neguje on wszystko, ale że neguje nie to, co trzeba. Książkę zamyka dziwnie skarłowaciały rozdział zawierający histeryczną krytykę smartfonów, mediów społecznościowych i internetu jako takiego bez ani jednej wzmianki o transhumanizmie, sztucznym życiu, automatyzacji i jakichkolwiek innych możliwych niebezpieczeństwach pojawiających się na horyzoncie. Nie ma też ani słowa o zagrożeniach wywołanych zanieczyszczeniem środowiska. Tu także niezdolność Drehera do brania pod uwagę niuansów i do dostarczania argumentów prowadzi do zdań takich jak to: „Ziarno zasiane w czternastym wieku wraz z triumfem nominalizmu zyskuje pełną dojrzałość w Człowieku Technologicznym” (s. 284). Albo dalej: „Internet jest najbardziej radykalną, niszczytelką i przekształcającą świat technologią stworzoną w historii ludzkości” (s. 284). Nie



podając żadnych historycznych dowodów na poparcie któregoś z tych stwierdzeń, Dreher łączy historyczne akapity z fragmentami takimi jak ten: „I wiecie co? To jest cudowne! Nie potrafię opisać, jak bardzo internet polepszył moje życie. Wystarczy choćby fakt, iż mogę mieszkać tam, gdzie chcę, bo pracuję w domu. Internet wiele mi dał i codziennie wiele mi daje” (s. 285).

Brzmi to niczym stylistyczne smagnięcie biczem, ale nie jak przemyślane niuansowanie własnego zdania.

Wspomniałem wcześniej, że moja krytyka jest nieco pedantyczna. Otwarcie się do tego przyznaję. Nie sądzę jednak, by to miało większe znaczenie. Dreher opiera swój projekt na diagnozie historycznej naszych czasów. Aby nas przekonać, że trzeba go szybko wcielić w życie, opowiada dzieje chrześcijaństwa na Zachodzie. Ponieważ nie przedstawia dostatecznej liczby argumentów i ignoruje istotną złożoność historii, jego narracja jest całkowicie nieprzekonująca.

### **Zła teologia**

Koniec z krytyką historiografii. Głębszy problem książki leży w brakach duchowych i teologicznych.

Otóż jest kilka drobnych problemów teologicznych, jak na przykład godne pożałowania stwierdzenie, że Reguła św. Benedykta jest „po prostu zbiorem ćwiczeń. Gdy sięgną po nią współcześni czytelnicy szukający mistycznej nauki o nieprzeniknionej głębi duchowej, poczują się zawiedzeni” (s. 32). Choć nie znoszę domy-

słów, muszę stwierdzić, że takie zdanie zszokowałoby zapewne kogoś takiego jak Dom Mark Daniel Kirby, którego komentarze do Reguły wydobywają z niej głęboki wymiar mistyczny. Ostatecznie jednak taki błąd można wybaczyć. Gdyby był jedynym w tej książce, przeszedłbym nad nim do porządku dziennego.

Niestety są i problemy poważniejsze.

W *Opcji Benedykta* Rod Dreher przyjmuje postawę głęboko ekumeniczną. Samo w sobie nie jest to błędem. Jeśli książka ma służyć jako etnograficzny przewodnik po konserwatywnym chrześcijaństwie amerykańskim, pomysł jest prawdopodobnie całkiem dobry. W praktyce ekumenizm może być pomocny, gdy wykorzystuje się go do pokonywania granic w celach strategicznych, intelektualnych lub dla budowania pokoju. Grupy takie jak wspomniane wyżej Towarzystwo G.K. Chestertona czy Eighth Day Books Drehera dobrze wcielają w życie oparty na wspólnocie ekumenizm na drobnej skale. Chuck Colson i ojciec Richard John Neuhaus nakreślili model ekumenizmu politycznego w „*Evangelicals and Catholics Together*”, wywołując tym gniew fundamentalistów. Równie skuteczne mogą być fora intelektualne, dające możliwość spotkania różnych tradycji. Taki typ ekumenizmu wspaniale wykorzystują czasopisma, jak chociażby „*First Things*”. Jednak ekumenizm ignorujący niewralgiczne, merytoryczne lub normatywne różnice może być niebezpieczny. Kościoły funkcjonują odrębnie nie bez powodu, a historie i argumenty, które wykorzystują, by uzasadnić te różnice, nie mogą być

lekceważone. Dla projektu Drehera różnice te powinny mieć kluczowe znaczenie. Nie można współpracować z kimś dla zachowania wspólnych wartości, opierając się na fałszywej jedności. Co więcej, każda wspólnota kościelna z konieczności będzie mieć inną odpowiedź na wyzwania (post)nowoczesności. Będzie czerpać z własnych niepowtarzalnych zasobów i tradycji. Strategie będą się różnić w zależności od rozumienia, czym jest Kościół. Wszyscy możemy się zgodzić, że Kościół – właściwie rozumiany – ma swoją własną nadrzędną misję, jaką jest zbawienie i uświęcenie dusz. Jednak na pytanie, jak powinien ją realizować, każda wspólnota religijna udzieli innej odpowiedzi. We wszystkich dziełach ekumenicznych największym zagrożeniem jest utrata z pola widzenia wyjątkowości Kościoła oraz pilności jego zbawczej misji. Miałem nadzieję znaleźć w książce Drehera ekumenizm spotkania. I chwilami udawało mu się zachować tę perspektywę. Autor wspina się czasem na wyżyny dziennikarstwa i nauk społecznych, portretując wszystkie odłamy amerykańskich konserwatywnych chrześcijan. Niestety w tekście pełno jest przy tym ekumenizmu fałszywego.

Dreher bardzo lubi mówić o „ortodoksji przez małe o”, tak jakby coś takiego mogło być czymś więcej niż konstruktem poznawczym czy w najlepszym razie sytuacyjnym. Sam Rocha znów dobrze to ujmuje:

Druga trudność to wyabstrahowane chrześcijaństwo Drehera. W książce pojawiają się

źródła i postaci katolickie, ale także powierzchownie potraktowani protestanci i kilku prawosławnych. Pod koniec książki Dreher zaczyna brzmieć, jakby pisał manifest, nazywając swój nowy zakon „chrześcijanami opcji Benedykta”. Wcześniej używa określeń „kościóły opcji Benedykta” i „wierni opcji Benedykta”. Ale czym są te kościoły? I jakie są zasady tej wiary? Czy można je znaleźć tylko w tej książce, za którą nie stoi żaden autorytet kościelny i która jest naukowo niewiarygodna? To zdecydowanie zbyt abstrakcyjne, szczególnie że istnieje przecież prawdziwy zakon benedyktyński, który pozostaje wierny prawdziwej Regule św. Benedykta, a nawet przyjmuje w szeregi swoich świętych oblatów ludzi takich jak Dreher.

Choć Rocha nie omawia wyczerpująco wszystkich skutków takiego podejścia autora *Opcji Benedykta*, należy przyznać, że idzie zdecydowanie w dobrym kierunku.

Dreher już na samym wstępie daje do zrozumienia, że jego eklezjologia jest tak naprawdę heretycka. Chciałby wypowiadać się w imieniu i do „wierzących, ortodoksyjnych chrześcijan, to znaczy teologicznych konserwatystów z trzech głównych *odłamów* chrześcijaństwa historycznego” (s. 35, podkreślenie moje). Ile można z tych słów wyczytać. Roboczy model projektu Drehera opiera się w gruncie rzeczy na teorii odgałęzień, heretyckim poglądzie, że prawosławie, katolicyzm i anglikanizm to różne, ale równe sobie wcielenia „jednego, świętego, katolickiego i apostołskiego Kościoła”, założonego przez Chrystusa. Dreher w istocie posuwa

się dalej niż anglikolicy, którzy byli i są najzagorzalszymi obrońcami teorii odgałęzień. Bez oporów wrzuca do jednego worka szereg denominacji protestanckich, wliczając w to między innymi ludzi takich jak pastor „fundamentalistycznego kościoła w Minnesocie” (s. 149). Żaden katolik nie może podpisać się pod taką eklezjologią.

Jeśli Dreher zamierzał po prostu wykorzystać tę teorię jako skrót obejmujący „doktrynalnie i kulturowo konserwatywnych chrześcijan”, to znacznie lepszym określeniem są „chrześcijanie dysydency”. Ono powinno pojawiać się w książce Drehera. Jest związane, polityczne i celnie ujmujące postawę wobec współczesnej kultury leżącą u podstaw całego projektu. Jest również we właściwy sposób ekumeniczne (coś na kształt „ekumenizmu krwi” opisanego przez Papieża Franciszka), nie prowadząc przy tym do rozmycia ważnych teologicznych i eklezjologicznych różnic.

Prawdą jest, że Dreher używa tu pojęcia „chrześcijaństwo”, a nie „kościół”, ale w jego książce teoria odgałęzień pojawia się także w wielu innych miejscach. Przycząta cytata z tekstu Leah Libresco Sargeant podsumowujący opcję Benedykta: „To kościół, który jest taki, jaki powinien być. Jeśli właściwie go nazwiesz, ludziom zaczniesz na nim zależeć” (s. 187). Czym jest ten kościół przez małe „k”? Co kryje się za określeniem „jaki powinien być”? W kontekście ekumenicznego podejścia Drehera nie możemy odpowiedzieć na to pytanie z żadną dozą pewności.

Zobaczmy też, w jaki sposób Dreher broni ewangelików przyjmujących „tradycyjne liturgie” (pytanie, co to w tym kontekście może oznaczać?) na stronach 149–151, gdzie zdaje się sugerować, że protestanci mogą mieć „komunię z Panem w Słowie i Sakramencie”, pozostając jednocześnie protestantami (kwestię wspólnej konsekracji biskupów przez anglikanów i starokatolików zostawiam na boku, gdyż jest to coś zupełnie innego, zob. s. 149–151). Teraz stajemy wobec problemu znacznie głębszego. Eklezjologia jest zawsze nierozdzielnie związana z sakramentologią.

W *Opcji Benedykta* zbyt mało miejsca zajmują sakramenty. Trudności pojawiają się już na samym początku. Weźmy taki fragment rozdziału pierwszego:

[Moralistyczny terapeutyczny deizm] niewiele ma wspólnego z chrześcijaństwem Pisma Świętego i z tradycją, która uczy pokory, miłości zdolnej do poświęcenia, czystości serca, a także wskazuje na cierpienie – Drogę Krzyża – jako na ścieżkę prowadzącą do Boga (s. 27).

Czego na tej liście brakuje? Sakramentów, a przede wszystkim Eucharystii. Tak, Najświętszy Sakrament wspomniany jest dopiero na stronie 42, w drugim rozdziale, przy okazji opisu światopoglądu średniowiecznego. Jednak obecność Chrystusa w Eucharystii pozostaje niezauważona (s. 42). Także w długiej na cały rozdział charakterystyce mnichów z Nursji nie ma wzmianki o Mszy świętej. Mnisi ci stali się

sławni w świecie katolickim, po pierwsze i przede wszystkim, dlatego, że z wielką pieczołowitością oddawali się uroczystej celebracji tradycyjnej Mszy świętej. Dlaczego więc Dreher pomija tę najważniejszą cechę ich wspólnego życia?

W całej książce Eucharystia niemal się nie pojawia, jeśli nie liczyć dłuższego fragmentu w rozdziale piątym, w którym Dreher przekonuje, że „współcześni chrześcijanie” powinni „ponownie odkryć liturgię” (s. 141). Z tym nie będę się spierał. Póki Dreher wypowiada się przeciw „obcemu ogniewi” pokazów świetlnych, ekranów i wszelkiego rodzaju współczesnych instrumentów, od gitar po tamburyna, ma moje pełne uznanie. Zwraca także celnie uwagę, że liturgia nie może się obyć bez postawy szacunku. Posuwa się nawet do następującego stwierdzenia:

Jezus jest tak samo obecny w Eucharystii w kościele Matki Bożej od Pizza Hut, jak i u świętego Patryka. Jednak całkiem możliwe, że w kościele na przedmieściach musiałeś bardziej się starać niż w katedrze, by wywołać w sobie poczucie świętości Mszy (s. 142–143).

Cóż za świeży powiew sakramentalnego realizmu! Wreszcie na stronie 142 słyszemy słodką prawdę, że w Sakramencie Ołtarza Chrystus jest prawdziwie obecny wśród nas. Kilka stron dalej autor dodaje taki piękny akapit:

Współczesny teolog reformowany Hans Boersma wskazuje na zagubienie sakramen-

talności jako na główną przyczynę rozpadu Kościoła współczesnego. Skoro nie ma rzeczywistego uczestnictwa w wieczności, to znaczy jeśli nie uważamy materii, a nawet samego czasu za mocno ugruntowane w Bożej istocie, wtedy życie Kościoła z trudem znosi prądy płynnej nowoczesności (s. 144).

Fragment ten zawiera w sobie załączek tego, co powinno było stać się główną tezą książki, a mianowicie że uratuje nas powrót do sprawowania z czcią sakramentów, a w szczególności sakramentu Eucharystii. Chociaż słowa te padły z ust teologa reformowanego (acz bardzo uznanego), opinia ta jest bliższa prawdy niż spora część książki. Dreher trafia także w sedno, kiedy pisze:

W pewnym sensie każdy kult jest liturgiczny, ale liturgie sakramentalne zarówno ukazują obecność Chrystusa w boskim porządku, jak i ucieleśniają ją w konkretnej formie dostępnej dla wiernych (144).

Brawo! Gdyby autor dalej rozwijał ten temat, miałby moje uznanie. Jednak zamiast tego czytamy:

Liturgia, oczywiście, nie jest magią, ale jeśli jest wyrażona i przyjmowana sakramentalnie, wówczas budzi poczucie, że za pośrednictwem rytuału i jego elementów wierni obcuja z rzeczywistością wieczną. Liturgia podsyca wyobraźnię sakramentalną, splatając na nowo więź ciała z duchem (s. 144).

Wyrażenie: „wyrażona i przyjmowana sakramentalnie” jest zbyt niejednoznaczne, by czuć się z nim komfortowo. Kto wyraża i przyjmuje sakrament? Na mocy jakiej władzy wyrażają lub przyjmują: na mocy prawowitej sukcesji apostoelskiej czy na mocy samego pisma? Znowu widzimy ścisły związek między sakramentologią a eklezjologią. Słowa Drehera co innego znaczą dla czytelników katolickich, prawosławnych i protestantów, a jeszcze co innego sugerują. Brak stylistycznej precyzji tworzy głębsze dziwactwa teologiczne.

A przecież Dreher powinien to rozumieć. Czytał Benedykta XVI. Wie, że „bez Eucharystii nie ma Kościoła”. Jeden z głównych myślicieli jego własnego wyznania, metropolita Jan Ziziulas, poświęcił wszystkie swoje dzieła na pieczołowite objaśnianie podobieństw w eucharystycznej eklezjologii. Teolodzy, tacy jak Vigen Guroian z ormiańskiego Kościoła prawosławnego, a także katolik Bill Kavanaugh, chociaż w kilku innych ważnych punktach nie zgadzają się ze sobą, w tej konkretnej sprawie są jednomyślni. Z ich przemyśleń wynika, że istotą Kościoła jest Eucharystia. Jeśli mają rację, to nie da się obronić podejścia Drehera do ekumenizmu i liturgii.

W swoim projekcie Dreher uwzględniła wspólnoty siłą rzeczy niesakramentalne, a robi to w imię ekumenizmu i (jak sądzę) lepszych wyników sprzedaży jego książki. W końcu posuwa się do tego, by stwierdzić wprost: „Przekracza ramy tej książki udzielanie wskazówek innym wyznaniom chrześcijańskim, jak powinny celebrować

swoje liturgie, aby jednocześnie pozostać wiernym swojej tradycji liturgicznej” (s. 150). A przecież takie podejście oznacza zlekceważenie centralnych dogmatów wiary. Cóż zatem Dreher robi w zamian? Przechodzi do filozofii Jamesa K.A. Smitha i jego *Liturgii kulturowych*, koncepcji bardzo przydatnej w analizie antropologicznej. Dreher wykorzystuje ją jako główną metodę, by zachęcić do liturgii ewangelików.

Niestety w rękach Drehera koncepcja „liturgii kulturowych” staje się narzędziem relatywizmu, z którym on sam próbuje walczyć (tak się składa, że Smith zdążył już skrytykować *Opcję Benedykta*). W narracji Drehera liturgia jest dobra przede wszystkim ze względu na to, co z nami robi. Oczywiście żaden poważny teolog katolicki czy prawosławny nie zaprzeczy, że liturgia jest praktycznie najważniejszym środkiem naszego uświęcenia, jednak podejście Drehera jest za bardzo antropocentryczne. Jest, pozwolę sobie określić, uderzająco emotywnie i subiektywistyczne. Kładzie nacisk na to, jak powtarzalność, śpiew, kadzidło i wspólnota mogą skierować nasze pragnienia ku porządkowi transcendentnemu. Instrumentalizuje Mszę w skrajnym stopniu. W jednym z fragmentów, który mocno przypomina myśl Charles’a Maurrasa, stwierdza, że „stosowana forma praktyk religijnych” ma znaczenie przede wszystkim dlatego, że buduje „szaniec przeciw siłom rozkładu” (s. 151). Po raz kolejny pisze, że w dobrej liturgii „za pośrednictwem rytuału i jego elementów wierni ob-

cją z rzeczywistością wieczną, bo transcendentną” (s. 144).

Zredukowanie liturgii do quasi-konfucjańskiej społecznej teurgii to skandal. Nigdzie nie znajdziemy informacji, że Msza jest najświętszą i najważniejszą ceremonią na świecie, nawet wtedy, gdy w kościele obecny jest tylko kapłan i nikt więcej. Nie przeczytamy także o świętej ofierze Chrystusa urzeczywistnianej w Mszy ani o tym, jak liturgia odświeża eschaton zwykłym śmiertelnikom, którzy biorą w niej udział. Wreszcie nigdzie nie znajdziemy wyrażenia „realna obecność”, które choć luterzańskie z pochodzenia, zadomowiło się wśród katolików i prawosławnych. Aby to uwzględnić, nie trzeba naukowych analiz. Większość da się doskonale wkomponować w nauki społeczne, które Dreher próbuje wykorzystywać. Nie zdoławszy jednak wznieść się ponad metody antropologiczne, Dreher tym samym przedstawia swój temat fałszywie.

Skutek? Autor *Opcji Benedykta* protestantyzuje Mszę. Jednak nie tak, jak zrobiliby to Luter, Cranmer czy nawet Kalwin, ludzie, którzy mieli dobrze przemyślany temat udziału Boga w naszych praktykach liturgicznych. Dreher celuje niżej. Pisze: „liturgia jest przede wszystkim, o ile nie wyłącznie, tym, co Bóg ma nam do przekazania” (s. 144). Bądźmy precyzyjni. Wcale tak nie jest. Liturgia jest przede wszystkim o tym, co Bóg robi dla nas poprzez Eucharystię. Nie chodzimy na Msze, by się uczyć, choć jest to oczywiście jedna z najważniejszych korzyści. Chodzimy na Mszę, by złożyć ofiarę Chrystusa

i by otrzymać nadprzyrodzone życie Boga w Najświętszym Sakramencie. Pedagogiczny model Drehera nie jest sam w sobie zły, jednak pozbawiony solidnego realizmu sakramentalnego stacza się w stronę zwینگlianizmu. Liturgia staje się narzędziem zachowania „pamięci kulturowej”, a nie miejscem rzeczywistego spotkania z żywym i niewysłowionym Bogiem (s. 146). Dreher pisze: „Liturgia nie tylko pomaga nam zapamiętać postać Chrystusa, przypomina nam również, że chrześcijaństwo jest nie tylko filozofią, lecz także wymagającym sposobem na życie” (s. 146). To nie jest nieprawda. To po prostu banał.

Kilka stron dalej Dreher znów podejmuje temat: „Powinniśmy odczuwać, że dołączenie do zgromadzonej w kościele społeczności po to, by oddać chwałę naszemu Bogu, jest wydarzeniem odległym od codziennego życia. Właśnie to nadaje moc bogatym liturgiom” (s. 151). Brzmi to jak słowa wyjęte z ust Dom Anthony’ego Ruffa. Chrystus, kapłan i ofiara, jest tym – a raczej tym Kimś – kto nadaje moc bogatym liturgiom. Działania wiernych są absolutnie drugorzędne. Jest to jeden z powodów, dla których nie istnieją rubryki dla wiernych uczestniczących w Mszy.

Jednak żadne z tych rodzających trudności twierdzeń nie może się równać akapitowi znajdującemu się pod koniec podrozdziału mówiącego o odkrywaniu liturgii na nowo:

Warto nadmienić, że wierni ewangelikalnych kościołów niskich mają absolutną rację, twierdząc, że żadna liturgia nas nie zbawi.

Uczynić to może jedynie przemiana serca. Liturgia jest konieczna w praktykach religijnych, aby maksymalnie wykorzystać ich potencjał, ale sama nie wystarczy. Tak jak odegranie koncertu Bacha nic nie da głuchemu. Jeśli ciało wyznawcy oddaje cześć Bogu, ale jego serce i myśli są gdzie indziej, czy wyniknie z jego modlitwy coś dobrego? Chrześcijanin ma wyznawać wiarę całym sobą. Potrzeba wiary i rozumu, by go właściwie uformować i uczynić z niego ucznia (s. 151).

Pierwsze dwa zdania są niebezpiecznie bliskie jawnej herezji (konkretnie donatyzmu). Zgodnie z tradycją Kościoła powszechnego jesteśmy zbawiani właśnie poprzez liturgię, ponieważ zbawia nas wieczna i obejmująca wszystkich eucharystyczna liturgia Chrystusa. Jeśli Dreherowi chodziło o to, że człowiek w grzechu śmiertelnym nie może otrzymać sakramentu bez popełniania tym samym grzechu świętokradztwa, to miał rację. Jednak w pozostałych zdaniach tego akapitu nie ma mowy o grzechu. Jest mowa o zwykłym rozproszeniu, które co najwyżej może być grzechem powszednim. Dreher zdaje się twierdzić, że nasze nastawienie jest ważniejsze od obiektywnego dzieła Trójcy Świętej w Sakramencie. Gdyby Dreher był znacznie bardziej precyzyjny, ułatwiłoby to poprawną interpretację jego słów.

Nie muszę odwoływać się do dogmatów katolickich, by uznać Drehera winnym tandetnej sakramentologii. W końcu Dreher przeszedł na prawosławie. I nawet według standardów jego własnego

wyznania jego książka jest wyraźnie hereetycka. Trudno sobie wyobrazić, że poważny myśliciel prawosławny podpisałby się pod tymi niespójnymi propozycjami liturgicznymi, które Dreher przedstawia. Widać także rozdźwięk między poglądami Drehera a podejściem jego wyznania do ekumenizmu.

Prawosławni znacznie zazdrośniej pilnują czystości doktrynalnej niż katolicy. Mają nawet kanoniczny zakaz modlitwy z heretykami. Taka polityka ochronna jest godna podziwu, chociaż zapłacono za nią wysoką cenę: niemal 1000 lat schizmy, która rozdzieliła wschodnie i zachodnie chrześcijaństwo. Przywołajmy tu słowa Marka z Efezu, którego krytyczne wypowiedzi przyczyniły się do tego, że na Soborze Florenckim (1438–1445) nie udało się doprowadzić do ponownego zjednoczenia Kościołów. Oto kilka z jego ekumenicznych perełek:

Łacinnicy są nie tylko schizmatykami, ale też heretykami... Oddzieliliśmy się od nich jedynie z powodu ich herezji. Właśnie dlatego nie wolno nam się z nimi z powrotem jednoczyć, póki nie usuną z Credo *filioque* i nie przyjmą naszego wyznania wiary.

Niemożliwym jest przywrócenie pokoju bez usunięcia przyczyn schizmy – prymatu papieża, który wywyższa się na podobieństwo Boga.

Symbol wiary musi zostać zachowany nienaruszony, podobnie jej źródła. Skoro wszyscy święci doktorzy Kościoła, wszystkie sobory i wszystkie Pisma każą nam strzec się heterodoksji, jakże miałbym czelność, wbrew

wszystkim tym autorytetom, iść za tymi, którzy pragną fałszywej jedności i do niej nas nakłaniają, którzy zniszczyli święty i Boski Znak Wiary, wprowadzając Syna jako drugą przyczynę Ducha Świętego.

Trzeba przyznać, że nie jest to dobry wzór dla ekumenicznych zapędów Drehera. A weźmy teraz inny, bardziej współczesny przykład szanowanych na całym świecie mnichów z góry Athos. Kanonizowany ostatnio Paisjusz, jeden z najsłynniejszych pod koniec XX wieku mieszkańców Świętej Góry, powiedział kiedyś:

Nie ma potrzeby, byśmy mówili chrześcijanom nieprawosławnym, że pójdą do piekła lub że są antychrystami. Nie wolno nam jednak mówić im, że będą zbawieni, ponieważ byłyby to fałszywe zapewnienia, za które spotkałaby nas kara. Trzeba wprowadzić w ich serca niepokój, mówiąc, że są w błędzie.

I tak jak wielu innych mnichów z góry Athos, starzec Paisjusz przestał wymieniać Patriarchę podczas sprawowania liturgii z powodu jego „niebezpiecznych kontaktów” z Rzymem.

Nie chcę powiedzieć, że zgadzam się z Markiem z Efezu, Paisjuszem czy mnichami z góry Athos. Uważam, że bardzo się mylą. Przywołuję ich słowa tylko dlatego, by pokazać, że podejście Drehera w świetle jego własnej tradycji wygląda naprawdę dziwnie. Być może dlatego autor tak mało wspomina o prawosławiu, zarówno w podrozdziale o liturgii, jak i w pozostałej części tekstu.

Wschodnie chrześcijaństwo jest pełne bogactw. Dla mnie samego lektura autorów takich jak Jan Ziziulas, Sergiusz Bułgakow, Paweł Jewdokimow i Władimir Łoski była ważnym punktem w mojej własnej wędrówce teologicznej i duchowej. Początkiem mojego nawrócenia była wizyta w prawosławnym klasztorze w Rumunii i podziwianie tamtejszych ikon. Wielokrotnie prosta mądrość starców pomagała mi walczyć z moim egoizmem i pychą, zaś liturgia św. Jana Chryzostoma okazała się naprawdę pięknym przykładem modlitwy Kościoła apostołskiego.

Podjeżdżałem, że Dreher powie coś podobnego. Ale jednak nie mówi. Jeśli nie liczyć wzmianki o ojcu Alexandrze Schmemmannie pod koniec książki, Dreher przywołuje prawosławie tylko w kontekście swojej własnej drogi wiary. Bardzo rozczarowało mnie, że to wyznanie nie zostało w książce szerzej omówione. Z Kościołami wschodnimi wiąże się cała historia radzenia sobie z wrogością kulturową. Weźmy Greków czy Ormian pod rządami Ottomanów i Turków albo Rosjan pod jarzmem komunizmu. Czemu Dreher nie przywołuje tych przykładów? Pasowałyby one przecież do jego projektu.

Dreher wspomina natomiast wprost o innej postaci prawosławia, która paradoksalnie udowadnia, że wizja ekumenizmu autora *Opcji Benedykta* jest również niespójna, jak i jego narracja historyczna i teologia liturgiczna. Na stronie 179, w rozdziale szóstym, znajduje się następujący fragment:



Czasy się zmieniły, tak jak wyzwania, przed którymi stają konserwatywni ewangelicy i katolicy. Potrzeba ekumenizmu w okopach jest jeszcze większa niż przedtem (...). Wprawdzie kościoły nie powinny odstępować od swoich odmiennych doktryn, ale byłoby dobrze, gdyby korzystały z każdej okazji, by nawiązywać przyjaźnie i strategiczne sojusze w obronie wiary i wiernych (s. 179–180).

Póki co brzmi to całkiem dobrze. Dreher wspina się tu na wyżyny swojej myśli ekumenicznej. Dostrzega strategiczną naturę ekumenizmu, nie próbuje zamazać wyrazistych sakramentalnych różnic i kieruje spojrzenie czytelnika ku pozytywnej współpracy. W porównaniu z rozdziałem piątym to miła, diametralna odmiana. Problem jednak leży we fragmencie, który został tu przeze mnie pominięty. Między zacytowanymi zdaniem Drehera umieszcza pewne toksyczne stwierdzenie:

Metropolita Hilarion Alfiejew, starszy biskup w rosyjskim kościele prawosławnym, przy kilku okazjach apelował do tradycjonalistów na Zachodzie o stworzenie „wspólnego frontu” przeciwko ateizmowi i sekularyzmowi (s. 179).

Czysta bezczelność.

Dreher jednym zdaniem niszczy szanse na to, by jego zagmatwany i chybiony ekumenizm został przyjęty wśród katolików. Metropolita Hilarion Alfiejew jest jednym z wielkich prześladowców Kościoła w dzisiejszych czasach, człowiekiem, który wie-

lokrotnie, kłamliwie i zjadliwie atakował ukraiński Kościół greckokatolicki, a nawet sam Watykan. Jego kłamstwa służące interesom patriarchatu moskiewskiego dyskwalifikują go jako autorytet ekumenizmu. Dreher o tym wie, pisał o tym wcześniej, a jednak nie usunął tego zdania z ostatecznej wersji książki. Uważam ten fragment za najbardziej skandaliczny w całym tekście. W jego świetle wszystkie ekumeniczne frazesy Drehera brzmią niewiarygodnie.

W *Opcji Benedykta* zaprezentowany został model ekumenizmu, który z jednej strony zostałby wyklęty przez zagorzałych strażników prawosławnej ortodoksji, a z drugiej – wspiera się na cytacie jednego z najbardziej agresywnych współczesnych bojowników prawosławia. W efekcie powstaje niezadowolająca i niesakramentalna chimera, quasi-Kościół, a nie jedno, święte, powszechne Ciało Chrystusa.

### **Zły etos**

Mój ostatni zarzut wobec Drehera jest mniej pedantyczny i mniej wyznaniowy niż dwa poprzednie. Zdaję sobie sprawę, że tematy, które tu podnosiłem, mogą nie wydawać się wcale istotne dla tych, którzy a) nie są katolikami lub prawosławnymi albo b) nie znają historii myśli i historii Kościoła, albo po prostu się nimi nie przejmują. Tamte zarzuty były bardzo specyficzne i domyślam się, że można mi wypomnieć, że zbyt wiele wymagam od książki napisanej dla zwykłego czytelnika. Ale jest jeszcze trzeci problem i leży on w etosie książki.

Krytycyzm kulturowy jest – jak wskazuje jego nazwa – z samej swej istoty krytyczny. Byłoby czymś nierozsądnym patrzeć na książkę taką jak *Opcja Benedykta*, oczekując przy tym łagodności i słodyczy, szczególnie w polemicznym klimacie naszych czasów. Jednak na chrześcijanach angażujących się w krytycyzm kulturowy spoczywa pewna odpowiedzialność. Szczególnie gdy uprawiają kaznodziejstwo i prorokowanie. Po pierwsze i przede wszystkim, muszą mówić prawdę. Pomijając różne niuanse, o których wystarczająco już wspominałem wyżej, uważam, że Dreher jest w tym naprawdę dobry. Często ucieka w osobisty ton, co potęguje wrażenie szczerości. Nie sądzę, by ktokolwiek, z wyjątkiem szczególnie podejrzliwych czytelników, mógł czuć się po lekturze tej książki oszukany. Trzeba przyznać, że *Opcja Benedykta* jest zbiorem szczerych opinii Roda Drehera.

Chrześcijański krytyk kulturowy musi jednocześnie ze wszystkich sił starać się trwać w wierze, nadziei i miłości. Dreher sobie z tym (w sposób wręcz skandaliczny) nie radzi. Chwilami nawet popada w rozpacz. I oto możemy wyróżnić dwa podstawowe rodzaje rozpacz. Pierwsza to rozpacz dotycząca własnej sytuacji człowieka, smutny, spenglerowski pesymizm i ból istnienia. Na nią Dreher umie odpowiedzieć. W chwilach poetyckich uniesień widzi światło w tunelu. W podsumowaniu książki zawarł kilka mistrzowsko skonstruowanych fragmentów dających nadzieję.

Druga odmiana rozpacz jest jednak subtelniejsza i bardziej kusząca. To brak wiary w zbawienie wrogów. Nasz system kulturowy i polityczny oszalał na punkcie takiej rozpacz. Rozpacz, która polaryzuje i dehumanizuje. Dlaczego? Ponieważ ostatecznie oznacza ona zwątpienie w Boże miłosierdzie. Dreher grzeszy właśnie taką rozpacz. Jego wizja ma jedynie barwę czarną i białą. W odróżnieniu do świata, w którym żyjemy, świat Drehera jest sceną manichejskiego dramatu duchowego i kulturowego. Bohaterowie negatywni narracji Drehera nie są ludźmi, których dusze potrzebują zbawienia, ale ciemnymi, bezosobowymi siłami, które osaczają mizerną grupę Prawdziwych Wierzących. Najważniejszym z tych ruchów demonicznych jest polityczny ruch homoseksualny. Dreher powtarza to aż do znudzenia. Żadne inne zagrożenie dla Kościoła czy dla ludzkości na Zachodzie, ani wojna, ani dżihad, ani zanieczyszczenie środowiska, ani kryzys ekonomiczny, ani sekularyzm jako taki, ani konsumeryzm, ani transhumanizm, ani eutanazja, ani nawet aborcja, nie stanowią w wyobraźni Drehera groźby tak potężnej i strasznej. Z każdego kąta wзира Widmo Homoseksualizmu.

Rowan Williams słusznie wytknął obsesję autora na tym punkcie. Napisał o tym w „New Statesman”:

Pewne aspekty retoryki [Drehera] wywołują głęboki niesmak. Wyrażenie „program LGBT” pojawia się na trzeciej stronie pierwszego rozdziału, zaś znaczenie przydawane przez autora relacjom seksualnym ludzi tej

samej płci wzmacnia powszechne przekonanie, że tradycyjnych chrześcijan interesują jedynie te spośród zagadnień etycznych, które wiążą się z seksem. W ostatnich wywiadach Dreher nie wypowiada się już tak głośno przeciwko związkom jedнопłciowym, jak to wydaje się czynić w tej książce, ale frazeologia (jak w przypadku poniżającego stosowania terminu „transpłciowość”) w wielu miejscach zdaje się być wyrazem gniewnego lęku i pogardy, typowych dla niektórych osób znanych w konserwatywnych kręgach religijnych Ameryki i jako kłócących się z benedyktyńską cnotą umiaru i gościnności.

Rzeczywiście niektórzy z liberalnych oponentów Drehera rozpisywali się na ten temat. Alan Levinovitz nazywa *Opcję Benedykta*, podobnie jak *Out of Ashes* („Z popiołów”) Anthony’ego Esolena, „duchową pornografią” i definiuje jako literaturę, która „(...) jest tak pisana, by wywołać okrzyk uniesienia u czytelników, zadowolając najciemniejsze zakamarki ich duszy, wymieniając puste fantazje o cieleśnym zjednoczeniu na równie puste fantazje o moralnej wojnie (...) wojnie toczonej przez garstkę cnotliwych przeciw całemu światu (...). Nazywając pornografię duchową fantazją, podkreślamy jej psychologiczną atrakcyjność, jednak świat w niej przedstawiony bliższy jest światu przedstawionemu baśni. Oba te gatunki mają tę samą strukturę dramatyczną: od Ładu przechodzą do Chaosu, a potem znowu do Ładu. Bohaterowie mają zdefiniowane role, zawsze tylko dobre albo tylko złe. To świat archetypów, a nie ludzi, uprosz-

czeń zamiast niuansów, uporządkowanych wektorów mitu zamiast zaplątanej nici historii, jeśli jednak jesteś po stronie dobra, żyje ci się w tym świecie naprawdę dobrze”.

Nie posunąłbym się tak daleko jak Levinovitz, którego retoryka polemiczna ocierała się w przeszłości o illiberalizm. Jednak przyznam, że udaje mu się wyłapać nierzadko historyczny strach Drehera przed aktywizmem środowisk homoseksualnych i ogólnie przed liberalną współczesnością. Levinovitz pisze: „w centrum tych książek nie stoi miłość Boga, ale gorzka nienawiść wobec tych, którzy jej nie dzielają”. I trzeba powiedzieć, że sporo w tym racji.

Jednakże liberałowie, którzy widzą w Dreherze jedynie zrzedliwego homofoba, wyrządzają jemu i jego książce wielką niesprawiedliwość. Aby zrozumieć wizję Drehera, trzeba zauważyć także jego mocne strony. Pod koniec książki autor opisuje ruch Duchowa Przyjaźń i postać Rona Belgaua. Część tego, co pisze o doświadczeniach homoseksualnych chrześcijan, starających się żyć w czystości, jest przepełnione szczerą empatią. Dreher nie przywoływałby ich jako inspirującego wzoru ascetyzmu, gdyby za jego poglądami kryła się bigoteria. Nie jest więc tak naprawdę homofobem. W żadnym wypadku nie nawołuje do nienawiści wobec ludzi o skłonnościach homoseksualnych ani nie chce wywołać przed nimi strachu.

To, czego boi się naprawdę (a dokładniej to, przed czym w jego książce obecny jest strach), to wyabstrahowani homoseksualiści i liberałowie. Lęk ten jest dodac-

kowo potęgowany przez wygodny chwyt retoryczny. Dreher mianowicie przesłania i zaciera jednostkowy wymiar przeciwników ideologicznych, dzięki czemu może ich wysłać wszystkich *en masse* w ciemność, poza granice świata. Wszak gdyby ich tam nie było, znaleźlibyśmy się tam my, my nieliczni, my wierni! Tym sposobem z kart książki wieje grozą.

Dreher pisze na przykład, że „współczesny Zachód żyje już w stanie barbarzyństwa, choć jeszcze sobie tego nie uświadamia” (s. 34). Polityczny ruch homoseksualny postrzegany jest przy tym jako stale czyhające na nas niebezpieczeństwo. Autor sugeruje wreszcie, że:

W następstwie sprawy Obergefell kontra Hodges chrześcijański pogląd na seksualną komplementarność małżeństwa jest traktowany jak obrzydliwe uprzedzenie, które coraz częściej zasługuje na karę (...); straciliśmy głos w debacie publicznej (s. 25).

Czytamy też:

(...) zbliża się dzień, kiedy to, co już się przydarzyło chrześcijańskim piekarzom, cukiernikom, kwiaciarzom i fotografom ślubnym, znacznie się nasili, a wielu z nas nie jest gotowych cierpieć dla wiary (s. 88).

Przywołajmy też taki oto fragment z rozdziału o chrześcijańskiej pracy:

Być może nie jesteśmy (jeszcze) w sytuacji, w której chrześcijanom zabrania się w ogóle kupować i sprzedawać bez specjalnego ze-

zwolenia państwa [!], ale znajdujemy się coraz bliżej okoliczności, w których wierzący będą mieli zakaz wstępu do całych obszarów życia zawodowego, gdyż sumienie nie będzie im pozwalało palić kadzidła przed bożkami naszej epoki (s. 230–231).

A nieco dalej czytamy, że „jedyną rzeczą, która dzieli pracodawcę lub pracownika od pozwu sądowego, jest wyobraźnia skarżących członków środowisk LGBT oraz ich adwokatów” (s. 233).

Czytelnik niech sam dokona oceny tych słów. Ja widzę w pogardzie Drehera poważny, choć zrozumiały, brak miłości chrześcijańskiej. W Wielkanoc jego własny Kościół modli się: „Będziemy nazywać braćmi nawet tych, którzy nas nienawidzą, i przebaczać wszystkim w imię Zmartwychwstania”. Duch tej modlitwy nigdy na dłużej nie gości w *Opcji Benedykta*. Niektórzy dostrzegają w tym brak benedyktyńskiej gościnności. Levinovitz dostrzeże w tym pewne podobieństwo do „traktatów” Jacka Chicka. Choć akurat to jest chyba przesadą. Pogarda Drehera nie jest sekciarska ani też dostatecznie złośliwa. Jego książce znacznie bliżej do *Atlasy zbuntowanego*. W obu tych tytułach znajdziemy garstkę bohaterów odpierających ataki nacierających mrocznych postaci rodem z komiksów. W obu zetkniemy się ze skrajnie dwubiegunową wizją świata, opartą nie na odcieniach szarości prawdziwego świata, ale na czarno-białych imperatywach abstrakcji. W obu bohaterowie muszą dokonać pewnego odwrotu (czy aby stroniąca od ludzi wspólnota *Opcji*

*Benedykta* nie kojarzy się z osadą Galta?). Autorzy obu książek wydają się absolutnie przekonani, że mają słuszność. U obu także spotykamy tę samą pogardę dla świata, „obcą duchowi Chrystusowemu” (że pozwolę sobie użyć określenia z deklaracji *Nostra aetate*). W słynnej recenzji książki *Atlas zbuntowany* opublikowanej w „National Review” Whittaker Chambers napisał:

Niezgoda na tak bezapelacyjną prawdę (wszakże, zdaniem samej autorki, doskonale uzasadnioną) nie może być inna, jak tylko umyślnie niegodziwa. Są sposoby, by sobie z taką podłością poradzić. Podpowiada je rozum. Niemal z każdej strony *Atlasa zbuntowanego* dobiega głos bolesnej konieczności, który rozkazuje: „Do komory gazowej z nimi!”.

Chambers wcale się nie mylił. Natomiast John Galt deklaruje:

Wszyscy ludzie, którzy znikli, ludzie, których nienawidziliście, lecz baliście się utracić, odeszli za moją sprawą. Nie próbujcie nas znaleźć. Nie chcemy zostać znalezieni. Nie krzyczcie, że naszym obowiązkiem jest wam służyć. Nie poczuwamy się do takiego obowiązku. Nie krzyczcie, że nas potrzebujecie. Nie uważamy potrzeby za wystarczający powód. Nie krzyczcie, że do was należymy. Tak nie jest. Nie błagajcie nas o powrót: strajkujemy. My – ludzie umysłu (*Atlas zbuntowany*, tłum. I. Michałowska).

To *Opcja Benedykta* w najgorszej wersji. Jeśli są gdzieś wspólnoty, które próbują

budować na tych bardziej pozytywnych i konstruktywnych propozycjach Drehera, dobrze im życzę. Jednak modłę się również o to, aby umiały odrzucić całą jego jadowitość. Bo jest ona ostatecznym, toksycznym owocem zapomnienia o eucharystycznej miłości Chrystusa.

### **Zakończenie**

Na zakończenie chciałbym Rodowi Dreherowi za coś podziękować.

W swojej recenzji *Opcji Benedykta* Elizabeth Stoker Bruenig wskazuje na fundamentalny błąd kulturowy obecny w książce Drehera. Jego projekt nie uwzględnia faktu, że każdy z nas jest uformowany przez współczesność i nie da się tego już zmienić. Bruenig zauważa:

Nigdy nie pojawi się nowy człowiek średniowieczny. My, wszyscy mieszkańcy świata anglojęzycznego, patrzymy liberalnymi oczami i słuchami liberalnymi uszami, a także do pewnego stopnia myślimy liberalnymi umysłami. Zaiste lament, że nie jesteśmy już średniowieczni, ma komicznie liberalny wydźwięk (proszę przypomnieć sobie romantyków z ich wiarą w odrodzenie gotyku czy prerafaelitów z ich rycerzami w błyszczących zbrojach). Chęć powrotu do średniowiecza jest pragnieniem powrotu do epoki wiary, ale taka droga nie istnieje.

Wydaje mi się, że to właśnie dlatego (tu pozwolę sobie sparafrazować mojego przyjaciela) *Opcja Benedykta* jest tak wspaniałym, a jednocześnie tak słabym punktem wyjścia do rozmowy. Dla mnie

była dodatkowo poważnym przyczynkiem do autorefleksji. I za to właśnie muszę Rodowi Dreherowi podziękować.

Czytając *Opcję Benedykta* i rozmyślając nad nią, musiałem skonfrontować się z kilkoma moimi pretensjami, z którymi obnosiłem się przez długi czas: ostentacyjnym antymodernizmem, wiarą w fundamentalne znaczenie wspólnoty i tradycjonalizmem. Nie znaczy to, że wszystko to jako takie porzuciłem. Dostrzegłem tylko ich ograniczenia, wydobyte i ukazane w powiększeniu przez problematyczny projekt Drehera.

Dzięki *Opcji Benedykta* zdałem sobie sprawę, że tak naprawdę wcale nie uważam, iż przed nowoczesnością świat był lepszy. Każda epoka ma swoich tyranów czy heretyków, ludobójstwa i cuda, bohaterów i historie. Jednocześnie żadna z epok nie jest realnie lepsza od innych, bo na czym jedna traci, na tym druga może nieprzewidzianie zyskiwać. Natura ludzka pozostaje ta sama. Jedynie Wcielenie Chrystusa było od niej odejściem, Boską interwencją, która radykalnie przeobraziła bieg historii. Jednak od tamtego momentu Bóg pozwala nam żyć z problemami naszej konkretnej epoki historycznej z powodów, które pozostają przysłonięte płaszczem tajemnicy. Być może mamy wykorzystać *okazję, bo dni są złe* (Ef 5, 16). Ukrytą zasadą nadającą bieg historii jest działanie Ducha Świętego w Kościele. Zaufajmy Opatrzności. Skoro obecny czas, ze wszystkimi jego wyzwaniem, został nam zadany, uwielbiamy Boga za ten dar. Jestem dziełem nowoczesności. Tak jak każ-

dy, kto czyta ten tekst. Tego faktu nie da się zmienić. T.S. Eliot pisze o chrześcijańskim spojrzeniu na historię, że:

Nie jest to bicie w dzwon dawnych wieków  
Ani magiczne zaklęcie,  
Aby wywołać widmo Róży.  
Nie możemy wskrzesić dawnych stron-  
nictw,  
Nie możemy przywrócić dawnej polityki  
Lub maszerować w rytmie antycznego  
bębna.

(*Cztery kwartety*, „Little Gidding”,  
tłum. K. Boczkowski)

To właśnie z tych powodów nie mogę udać się tam, gdzie idzie Dreher. Zgadzam się, że znalezienie „punktu przecięcia się wieczności z czasem jednego człowieka” jest zawsze trudne (T.S. Eliot, *Dry Salvages*, tłum. K. Boczkowski). Jednak niech nigdy nie ogarnia nas strach! *Oto dzień, który Pan uczynił, radujmy się nim i weselmy* (Ps 118, 24). Mając wśród nas Eucharystię, możemy i musimy żyć *za życie świata* (J 6, 51). Tylko przyłgnąwszy do Jezusa Eucharystycznego, możemy wypełnić nasz obowiązek, by być jak „Słowo wewnątrz świata/ I dla świata”, że znów posłużę się słowami T.S. Eliota (*Środa popielcowa*, tłum. K. Boczkowski). Nauczmy się kochać świat – taki tragiczny, grzeszny, złamany – u stóp eucharystycznego Boga. Nigdy nie zdołamy kochać go mocniej niż On. ■

Rick Yoder  
Tłum. Natalia Łajszczak

## „Atakuję Kościół, a nie ludzi wierzących”

O pewnej formule, *Klerze*  
i paru innych sprawach

**Z**astrzeżenie to pada za każdym razem, ilekroć na ekrany kin, deski teatru czy ściany galerii trafia dzieło sztuki, które – słusznie czy niesłusznie – zostaje odebrane jako obraźliwe dla katolików. Zwolennicy kolejnych obrazoburczych utworów usprawiedliwiają się wówczas słowami: „Atakuję Kościół, a nie ludzi wierzących”. A więc można odetchnąć z ulgą. Poddawana krytyce jest przecież nie sama wiara ani tym bardziej my, „porządni katolicy”, ale oni, odpowiedzialni za instytucjonalny wymiar społeczności wiernych (czasem, nie ma co ukrywać, dość niekomfortowy dla samych katolików). Ten zaś *przemija* wraz z *kształtem obecnego świata* (por. 1 Kor 7, 31), podczas gdy to, co najważniejsze, czyli miłość, *nigdy nie ustaje* (1 Kor 13, 8). I o ile intencje osób stosujących tę porządkującą formułę mogą być rzeczywiście jak najszersze, to wciąż pozostaje pytanie, czy takie ustawienie dyskusji wypada uczciwie i czy katolik powinien na nie przystać.

### My wszyscy jesteśmy Kościołem

Pan Jezus wyznaczył każdemu jego własne, indywidualne powołanie życiowe, a następnie ściśle związał je ze społecznością Kościoła. Innymi słowy: aby móc zacieśniać relację z Bogiem, zostają po-

stawiony we wspólnocie osób takich samych jak ja, ochrzczonych, w różnym stopniu chcących się uświęcić i korzystających z sakramentów. Nikt nie powinien izolować się od innych w swojej wierze. Pan jest Trójcą Osób, która tworzy jedno, a więc również wiara powinna rozwijać się trynitarnie, na podobieństwo Trójcy, czyli w szczerzej otwartości na innych. Wynika z tego szereg podstawowych nauk Zbawiciela: *królestwo Boże pośród was jest* (Łk 17, 21), dlatego *miłujcie się wzajemnie, tak jak Ja was umiłowalem* (J 13, 34), a *którym odpuszcicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane* (J 20, 23). Można przytoczyć całkiem sporo tekstów ewangelicznych na ten temat, a ich przekaz jest na ogół jasny: stajemy przed sobą jako osoby, a zarazem jako „naczynia”, czyli pośrednicy łaski Bożej, nawet jeżeli dalece niedoskonali czy wręcz kompromitujący Prawdę, która nas posyła. Tak zwani „zwykli wierni” potrzebują kapłanów sprawujących Najświętszą Ofiarę „na pożytek nasz i całego Kościoła”. Z kolei kapłani potrzebują „zwykłych wiernych”, aby posługa była pełna Chrystusowej miłości pasterza do owiec i owiec do pasterza. Tak samo ważne jest dobro braci i siostr zakonnych, małżonków, jak i osób stanu wolnego. Cokolwiek dotyka jednego z powołań, oddziałuje również na całą wspólnotę. Ponieważ jednak nie żyjemy jeszcze *jak aniołowie Boży w niebie* (Mt 22, 30), ramy instytucjonalne mają dopomóc w budowaniu tej jedności w wymiarze życia społecznego.

Oczywiście ksiądz, który sprawuje Mszę świętą albo oczekuje wiernych w konfesjonale, na co dzień sam może stać się powodem zgorzienia. W kontekście posługi kapłańskiej ważny jest sakrament (zawsze tak samo *peten łaski*), a nie stan sumienia duchownego. Zarazem jednak sam Pan Jezus pouczył uczniów o obowiązku reagowania na każdy akt niesprawiedliwości, który wydarza się w założonej przez Niego wspólnocie, czy to na wysokich, czy też na niższych szczeblach hierarchii:

Gdy brat twój zgrzeszy, idź i upomnij go w cztery oczy. Jeśli cię usłucha, pozyskasz swego brata. Jeśli zaś nie usłucha, weź z sobą jeszcze jednego albo dwóch, żeby na słowie dwóch albo trzech świadków oparła się cała sprawa. Jeśli i tych nie usłucha, donieś Kościołowi! A jeśli nawet Kościoła nie usłucha, niech ci będzie jak poganin i celnik! (Mt 18, 15-17).

Oto na władzach kościelnych spoczywa odpowiedzialność stworzenia takich struktur, dzięki którym będzie można skutecznie wdrażać w życie jednoznaczne polecenie Zbawiciela, zwłaszcza w przypadku najcięższych grzechów. To prawda, że świadome zaniedbania w tym zakresie stają się po prostu udziałem w *ohydzie spustoszenia* (zob. Dn 9, 27; Mt 24, 25). Słowa Ewangelii jasno przecież pokazują, że nie należy być beczynnym, ślepym czy głuchym na zło, skądkolwiek przychodzi, a wymaga tego przykazanie miłości. Tak czy inaczej: jest to sprawa nieobojęt-

na dla wszystkich wierzących. Pomijając przypadki wyjątkowo bolesne i skrajne, jak chociażby nadużycia seksualne, warto pamiętać, że wciąż pozostajemy we wspólnocie osób najróżniejszych, bardziej lub mniej upadłych, świętych czy nieświętych, a co za tym idzie – potrzebujemy siebie nawzajem, i to nie na podstawie naszej własnej doskonałości, lecz raczej na podstawie różnych powołań, jakie nałożył na nas Chrystus. *Jeden drugiego brzemiona noście* (Ga 6, 2). Im większe zadanie, tym większa potrzeba „porzucenia”, zaparcia się siebie dla dobra innych (oczywiście w ramach przykazania, aby *miłować bliźniego* tak jak *siebie samego*, a *siebie samego* kochać tak jak *bliźniego*).

„Trzeba, żebyśmy we wszystkich modlitwach i prośbach do Boga nie tylko za siebie samych się modlili, ale za wszystkich, jak nas tego uczy Chrystus Pan w swojej modlitwie, w której nie ma ani *meo*, ani *ja*”<sup>1</sup> – pisał o Kościele jeden z jego najwybitniejszych nauczycieli w dziejach, św. Franciszek Salezy. A więc podstawową regułą katolickiego życia duchowego jest „my”. W jej obrębie ksiądz, siostra zakonna czy biskup staje się tak samo moim bratem czy siostrą jak osoba świecka, która siedzi w ławce obok. Rzeczywiście, w modlitwie *Ojcze nasz* oraz *Zdrowaś Maryjo* prośby zanoszone są w trynitarnej jedności osób ochrzczonych. Modlą się wszystkie członki Ciała Pańskiego,

<sup>1</sup> Cyt. za: *Modlitwa. Mądrość doktorów Kościoła*, oprac. K. Pacyga, M. Paczyńska, Kraków 2016, s. 22-23.



współdziałające ze sobą na mocy tego, co Pius XII nazwał *wspólnotą dóbr duchowych*<sup>2</sup>. Stąd też sformułowanie: „Atakuję Kościół, a nie ludzi wierzących” zawiera w sobie pewną polaryzację, której nie da się pogodzić z istotą katolicyzmu. Konsekwentnie wprowadza ono podział na „nas”, uczciwie wierzących, i „tamtych”, którzy w Ciele Chrystusa sprawują szereg funkcji, ale kompromitują nauki Ewangelii. Oni są od „robienia sobie Kościoła”, a my – od „prawdziwej wiary”. W takim postawieniu sprawy tkwi oczywiście krzywdząca generalizacja. Wzbudzający odrazę „kler” to nie tylko księża upadli i zepsuci, ale również osoby zakonne i kapłani, tacy jak św. Maksymilian Maria Kolbe czy bł. Jerzy Popiełuszko (przykładów jest całe mnóstwo), którzy zaświadczyli o godności człowieka w najcięższych możliwych warunkach. Mało tego: „kler” to przeważnie *zwyczajni* księża, tak samo potrzebujący nauki pokory, tak samo głodni miłości Chrystusa, tak samo potrzebujący nawrócenia i tak samo zdolni do wspaniałych gestów jak wszyscy inni zebrani na Mszy świętej. Interesujące, że tuż po zacytowanych wyżej słowach Pana Jezusa na temat upominania oraz oczyszczania Kościoła z grzechu i zła następuje nauka o wartości wspólnoty:

Dalej, zaprawdę, powiadam wam: Jeśli dwaj z was na ziemi zgodnie o coś prosić będą, to wszystkiego użyczy im mój Ojciec, który jest w niebie. Bo gdzie są dwaj albo trzej ze-

brani w imię moje, tam jestem pośród nich (Mt 18, 19-20).

Słowa te znajdują swoje przełożenie zarówno na życie parafii, jak i na funkcjonowanie całych społeczeństw. Kościół nie generuje li tylko patologii, i to tylko z racji tego, że oprócz Ciała Chrystusa jest także ziemską instytucją. Przeciż dzięki takiemu zorganizowaniu katolicy przez wieki budowali wielką kulturę, inspirowali i wspierali obronę praw człowieka, nieśli pomoc i wsparcie najbardziej potrzebującym. A więc struktura kościelna jest niedoskonałym (to prawda), ulepionym z ograniczeń obecnego świata „naczyniem” niosącym miłość Ukrzyżowanego Pana. Tej zaś potrzebują wszyscy bez wyjątku.

### **Co ma wspólnego Kler z Diderotem**

Wydaje się, że powiedzenie „atakuję Kościół, a nie ludzi wierzących” zawiera w sobie jeszcze jedną subtelnie sformułowaną dezyderatę. Jest nią – jeżeli można tak się wyrazić – *zindywidualizowanie* całego życia chrześcijańskiego. Chodzi o to, aby sami katolicy – udobruchani zapewnieniem, że przeciż nikt bezpośrednio nie atakuje wiary – odcięli się czy wręcz nabrali wrogości do instytucji Kościoła. Z miłością do Chrystusa ma ona przeciż niewiele wspólnego. Na pewno nie jest nikomu potrzebna do tego, aby szczerze wierzyć. Zresztą wiara w Boga i Kościół – to dwie różne sprawy. To pierwsze jest moim prywatnym odczuciem, osobliwym, bo osobliwym, ale do którego mam prawo,

<sup>2</sup> Zob. Pius XII, *Mystici Corporis*, par. 82-92.

jeżeli go zbyt nie eksponuję, natomiast to drugie – zawsze pozostanie narzędziem społecznego nacisku. Najlepiej czcić Boga w zaciszu własnego domu, a w towarzystwie przyznawać się do swojej religijności z odrobiną zażenowania jako do fanaberii, do czegoś, co pozbawione jest zewnętrznej reprezentacji, a stanowi tylko mój osobisty pogląd na życie.

Kiedy zostanie przyjęta taka optyka, to katolicy będą zdani wyłącznie na jakiś rodzaj prywatnej religijności. Nie będzie pożytku ze skarbów posługi kapłańskiej, nie będzie jedności Ciała Chrystusa, który „jak ten kielich łączy kropel wiele”<sup>3</sup>, nie będzie *noszenia* nawzajem *swoich brzemion*. W to miejsce każdy stanie się samotną wyspą. W argumentie o „atakowaniu Kościoła, a nie ludzi wierzących” ostatecznie chodzi o wykorzenie katolików ze wspólnoty łaski i sakramentów, a więc także o wrzucenie w jakąś indywidualistyczną duchowość, która stanie się jak najdalsza od tego, czym jest katolicyzm. Nie da się w nim wyczytać jakiegos wezwania do tego, aby katolicy podjęli krytyczną refleksję nad stanem swojej wiary.

Atak na duchowieństwo, wszystkich księży i biskupów jako na jakąś patologiczną *massam damnatam* („masę przeklętych”) zawsze dotykał zwykłych wiernych: *Uderzę pasterza, a rozproszą się owce stada* (Mt 26, 31). Zdawali sobie z tego

sprawę pisarze francuskiego oświecenia. Ich deklaracje pełne były zapewnień, że przecież nowy obywatel, ów człowiek wieku świateł, widzi wśród osób religijnych wiele poczciwych, prawych, a nawet szlachetnych jednostek. Ale kiedy tylko luminarze postanowili otwarcie uderzyć w Kościół, w jego zbytek i wyuzdanie, zawsze między wierszami wplatali mniej lub bardziej subtelny zachętę do demontażu wiary katolickiej. Dobitnie pokazuje to chociażby struktura fabularna słynnej niegdyś powieści *Zakonnica* Denisa Diderota (prawdopodobnie dużo głośniejszej od wyświeczonego niedawno *Kleu*). Zasadniczą część utworu zajmuje ciągnący się w nieskończoność, powtarzalny aż do znudzenia opis intryg, jakich względem siebie dopuszczają się demoniczne, acz przy pierwszym kontakcie ociekające słodyczą i miłosierdziem, siostry klaryski. Można by sądzić, że Diderot atakuje wyłącznie patologiczną, zepsutą do cna strukturę zakonu żeńskiego. Analiza wątków pobocznych powieści pokazuje jednak całą skomplikowaną sieć wzajemnych napięć i zależności pomiędzy Kościołem a ludźmi wierzącymi. Zdeprawowanie duchowieństwa naznacza wszakże zwykłych ludzi. Ryba psuje się od głowy. Rozkład jest nieuchronny i całościowy, a towarzyszy mu koszmarny, trudny do zniesienia swąd. Wciąż jednak nie wiadomo, czy to kler, czy też zwykli katolicy pełnią rolę gnijącej rybiej głowy.

Przy dalszej lekturze *Zakonnicy* okazuje się, że zasadniczy problem tkwi nie tyle w rozpasaniu duchowieństwa, co w samej

<sup>3</sup> *Jeden Chleb, co zmienia się w Chrystusa Ciało*, w: *Droga do nieba. Katolicki modlitewnik i śpiewnik*, Opole 2017, s. 528.

wierze katolickiej, w tej toksycznej mentalności wpojonej przez chorą instytucję. Żółć i hipokryzja rodziców wtrąca córkę do zakonu. Z kolei zakony stają się bastionem i kuźnią podwójnej moralności. Koło się zamyka. Diderot zdawał sobie bowiem sprawę, że Kościół jest wspólnotą. Dlatego rzeczywistym tematem *jego powieści* nie jest krytyka instytucji, ale raz po raz pojawiająca się konstatacja: „Okropności tak mnogie, tak różnorodne, tak nieustanne. Tyle okrucieństwa tak wyszukanego w duszach religijnych”<sup>4</sup>. No właśnie: „dusza religijna” – oto źródło zła.

### **Zwiastun Kleru, czyli reżyserowanie pogardy**

Z filmem *Kler* było trochę tak jak z osławioną *Klątwą* Olivera Frljića. Kwestia wartości artystycznej dzieła zrazu zeszyła na dalszy plan, a nawet całkowicie znikła. Twórcom zwiastuna wyraźnie chodziło o wykreowanie społecznego performansu, w który zostaliby zaangażowani wszyscy, niezależnie od tego, czy udadzą się do teatru, czy też odmówią sobie tej przyjemności. Każdy musi ustosunkować się do dzieła. Inaczej zrobi to wielbiciel tego typu spektakli, inaczej osoba całkowicie im obojętna, a jeszcze inaczej ktoś, komu nie odpowiada ta treść i ta forma. Jedno jest pewne: eksperyment najlepiej udaje się na takich uczuciach jak niechęć czy pogarda. Słowem: nienawiść dobrze się sprzedaje.

<sup>4</sup> D. Diderot, *Zakonnica*, tłum. W. Rogowicz, Warszawa 1985, s. 78.

Na długo przed premierą filmu Smarzowskiego na jednym z portali dla kinomanów sukcesywnie ukazywały się komentarze w stylu: „w Polsce katotaliby cię zadźgają widłami i przypalą pochodniami” albo „mnie już cieszy ból d\*py tych wszystkich ślepych fanatyków, którzy wzrastali w nietykalności cynizmu, zachłanności, kabotyństwa i dominacji KRK między Bugiem a Odrą”. Atmosfera tych wypowiedzi jest raczej niezdrowa (półżartem można powiedzieć, że trochę jak na socrealistycznych plakatach, gdzie *zgrzybiata starucha* z innej epoki ciągnie do kościoła, natomiast młoda, rezolutna wnuczka odwraca odeń głowę i patrzy na samolot, ów symbol postępu). Nie uświadczyłem przy tym jakiegoś sensownego namysłu nad poziomem artystycznym ostatnich poczynań Smarzowskiego ani w ogóle nad wciąż udoskonalanym profilem twórczym tego reżysera. Albo inaczej: takowe się pojawiały, choć raczej nie ze strony entuzjastów albo osób rozsmakowanych w zwiastunie najnowszego filmu, za który „katotaliby” mieliby dźgać niewinnych ludzi widłami, a następnie przypalać otwarte rany żywym płomieniem.

Tak czy inaczej, odbiór zwiastuna *Kleru*, z którym zetknąłem się na wspomnianym portalu filmowym, dobitnie pokazuje, jakie jest właściwie rezonowanie tego dzieła. Odnoszę wrażenie, że oddziaływanie to karmi się przeważnie niskimi instynktami. Podobnie zresztą jak w przypadku niegdysiejszego medialnego piętnowania polskich nauczycieli, których kreowano na

grupę społeczną wyjątkowo leniwą, wierającą zły wpływ na uczniów (aż po incydent, w którym grupa bodajże gimnazjalistów włożyła na głowę swojego nauczyciela kubek ze śmieciami). Oczywiście zawsze można powiedzieć, że świadczy to o sukcesie filmu, skoro już przed premierą wzbudza on tak skrajne reakcje. Jest to wszakże kino zaangażowane społecznie. Burza społeczna (po której powietrze stanie się nieco czystsze) jest więc jak najbardziej pożądana. Tyle że sam *Kler* zdaje się tu pełnić rolę zaledwie pretekstową. Zwiastun, owszem, wywołał zamierzone reakcje, ale nie sam film – jako dzieło poruszające ważny problem – jest tutaj istotny. *Kler* dał jedynie wygodny pretekst do wyraźnego sformułowania niechęci. Ta zaś istniała wcześniej, niezależnie od dzieła Smarzowskiego, a nawet – bez związku ze scenariuszem, który jeszcze nie był w ogóle znany. Tłumaczy to, dlaczego sam film okazał się do bólu tendencyjny i właściwie niewarty drobiazgowej interpretacji. Jego treść musiała wszakże odpowiedzieć na tak wykreowane oczekiwania, nawet jeżeli efekt końcowy nie był tak satyryczny, jak sugerował to zwiastun.

Niedługo później na Facebooku naktknąłem się na wydarzenie o dość osobliwym tytule: „Masowe oglądanie filmu *Kler* w celu jego popularyzacji”. Popularyzacja filmu, który jeszcze nie wszedł na ekrany kin? A może popularyzacja wspomnianej wyżej pogardy? W każdym razie organizatorzy zareklamowali tę inicjatywę jako „otworzenie się na prawdę”. W końcu. Nareszcie. Tak jakbyśmy nie byli

atakowani antyklerykalnymi treściami na długo przed wyreżyserowaniem *Kleru* i dopiero teraz mieli się zderzyć z brutalną rzeczywistością. A jednak nie ulega wątpliwości, że działa tu jedynie popyt na nienawiść (która sprzedaje się niewiele słabiej niż seks). Nie obrażając nikogo personalnie, mam również wrażenie, że w grę wchodzi tu ślepy, bezmyślny instynkt stadny, ponoć właściwy tylko „katolom i ich klechom”. *Kler* to nie jest film, który wypędziłby z narodu demony. On raczej zaprasza kolejne, próbując wstrząsnąć i zmusić do pokuty tanimi środkami, sprzedając wejściówki do „naszych polskich sumień” po nieprzyzwoicie niskiej cenie. Kompleksy nie zostaną zaleczone, nikt się nie pojedna, na pewno nie z powodu *Kleru* – wydaje się to niemal pewne. Ale wspomniane wydarzenie na Facebooku to także dobry papierek lakmusowy, który pokazuje, ile są warte deklaracje oczyszczenia atmosfery, rozdarcia zasłony, przerwania milczenia. Nawiasem mówiąc, nie spotkałem się z podobną promocją – nomen omen – *Milczenia* Martina Scorsese, obrazu, który stawia bądź co bądź niewygodne pytania wierze i Kościołowi.

Dlaczego uważam, że *Kler* jest filmem tanim? Także dlatego, że zionie olbrzymia przepaść pomiędzy wizją Smarzowskiego a dziełami takich reżyserów (dodajmy: niezwykle krytycznych wobec Kościoła katolickiego, a nawet samej wiary w Boga) jak Luis Buñuel, Ken Russell czy Peter Greenaway. *Droga mleczna* czy *Dzieciątka z Macon* to znacznie potężniejszy „antyklerykalny” pocisk aniżeli *Kler*, a jed-

nocześnie – trzeba to przyznać – prawdziwe perły europejskiego kina. Pomimo iż trafiły do kanonu sztuki filmowej, ich premiera na srebrnych ekranach nie spotkała się z „masowym oglądaniem w celu popularyzacji”, a to dlatego, że sam odbiór tych arcydzieł wymagał i wciąż wymaga twórczego wysiłku. Ani Buñuel, ani tym bardziej Greenaway nie chcieli stworzyć czegoś tabloidowego, zdatnego zaledwie do szybkiego, jednorazowego użytku. Ich krytyka katolicyzmu (a więc nie tylko duchowieństwa albo instytucji Kościoła) sięgała bez wątpienia wyższych, kulturotwórczych rejestrów. Była znacznie ostrzejsza i brutalna, niż niejeden polski widz by się spodziewał, ale była także dogłębnie przemyślana, stawiająca rzeczywiste pytania, doskonała artystycznie. Tego nie można powiedzieć o *Klerze*. Z tego też powodu nie bardzo ufam zapewnieniom Smarzowskiego, jakoby w najnowszym filmie chodziło o to, aby grzeszni księża trzykrotnie uderzyli się w pierś na znak pokuty. Jeżeli tak, to dlaczego sięgnął po stylistykę tabloidu? Można wprawdzie odnaleźć pewną ciągłość pomiędzy oświeceniową satyrą w stylu Diderota czy Woltera a *Klerem*, jednakże to wciąż za mało.

Będąc świadomym katolikiem, nieostałem wcale pozbawiony zmysłu krytycznego. Mam własne zastrzeżenia co do części duchowieństwa, nie mówiąc już o nadużyciach seksualnych, które miały miejsce. Ale w przypadku *Kleru* nie wierzę w całe to antyklerykalne *apostolstwo prawdy*. Nie wierzę w dobre intencje, bo wyszło

bardzo tanio. Osobiście sędzę, że chodzi tu w gruncie rzeczy o bardzo prostą sprawę: o wyżycie się. Tak po stronie reżysera, jak i po stronie widowni. I cóż, jest w kulturze miejsce na takie zjawisko, które nazywa się kinem eksploatacji. To filmy, które pokazują wszystkich ludzi albo grupy społeczne jako zbiorowisko bestii, pijanych wódką i krwią, bezwzględnych, pozbawionych sumienia, biegnących w amoku prosto w przepaść. W Stanach Zjednoczonych od początku było jasne, że oglądanie tych twórców to tylko niskich lotów rozrywka<sup>5</sup>, natomiast w Polsce tego typu kino chętnie podcina się pod spadkobiercę nurtu *moralnego niepokoju*. Toteż mieliśmy niedawno *Drogówkę*, później *Botoks* Patryka Vegi, stylistycznie bliski tej części twórczości Smarzowskiego, którą można określić jako „eksploatację”, a jednocześnie doprowadzający ją do ekstremum, aż po auto-parodię. Teraz mamy *Kler*. Mniej więcej od przełomu lat 60. i 70. sztuka filmowa wypracowała niszę, dzięki której można także rozładowywać agresję. Grunt, żeby tego rodzaju emocjonalnej pornografii nie uwnioślać. ■

Michał Gołębiowski

<sup>5</sup> Należy przyznać, że ta „niskich lotów rozrywka” zainspirowała wielu wybitnych twórców postmodernizmu filmowego. Traktowana bez wątpienia jako „kino śmieciowe” (w pewien sposób bliskie pojęciu *pulp*), często amatorskie i kręcone niewielkimi środkami, okazała się w rękach utalentowanych filmowców ciekawym materiałem, narzędziem dekonstrukcji szeregu klisz kulturowych.

## o autorach

**Dom Benedict Maria Andersen OSB**

(1980), jest mnichem benedyktynem, podprzeorem przeoratu Silverstream w Irlandii.

**Cécile Bruyère OSB** (1845–1909), mniszka benedyktyńska, duchowa córka Dom Prospera Guérangera. Od 1891 r. ksieni opactwa św. Cecylii w Solesmes. *Requiescat in pace!*

**Dom Paul Delatte OSB** (1848–1937), mnich benedyktyński, drugi następca Dom Prospera Guérangera w benedyktyńskim opactwie św. Piotra w Solesmes, któremu przewodził w latach 1890–1921. *Requiescat in pace!*

**Cassian Folsom OSB** (1955), jest mnichem benedyktyńskim; w latach był 1997–2000 prorektorem Pontyfikalnego Instytutu św. Anzelma, do 2016 r. przeor wspólnoty benedyktyńskiej w Nursji.

**Dom Antoine Forgeot OSB** (1933), mnich benedyktyński, trzeci opat Fontgombault (1977–2011), od 2011 r. opat senior.

**Michał Gołębiowski** (1989), historyk literatury dawnej, filolog, historyk idei, doktorant UJ. Zajmuje się również patrystyką. Autor książek *Małżeństwo Józefa i Maryi w literaturze*

*i piśmiennictwie staropolskim doby potrydenckiej oraz Niewiasta z perłą. Szkice o Najświętszej Maryi Pannie w świetle duchowości katolickiej.*

**Antonina Karpowicz-Zbińkowska**

(1975), doktor nauk teologicznych, muzykolog, redaktor „Christianitas”. Publikowała w „Studia Theologica Varsaviensia”, „Christianitas”, na portalu „Teologii Politycznej” oraz we „Frondzie LUX”. Autorka książek *Teologia muzyki w dialogach filozoficznych św. Augustyna* (Kraków, 2013) i *Zwierciadło muzyki* (Tyniec/ Biblioteka Christianitas, 2016). Mieszka w Warszawie.

**John R.T. Lamont**, kanadyjski filozof i teolog publikujący na portalu onepeterfive.com.

**Paweł Milcarek** (1966), filozof, historyk, publicysta, freelancer. W latach 1992–2009 wykładowca ATK/UKSW. Współautor programu nauczania historii w gimnazjum i serii podręczników *Przez tysiąclecia i wieki*. Ostatnio wydał *Historię Mszy* (2009) i *Według Boga czy według świata* (2011). Mieszka w Brwinowie k. Warszawy.

**Dom Jean Pateau OSB** (1969), mnich benedyktyński, opat Opactwa Najświętszej Maryi Panny w Fontgombault.

**Tomasz Rowiński** (1981), historyk idei, publicysta, redaktor prowadzący portalu Christianitas.org, felietonista „Tygodnika Bydgoskiego”, autor książek. Ostatnio wydał razem z ks. prof. Waldemarem Chrostowskim *Kamyk z procy Dawida. Jak czytać Pismo Święte* (Kraków 2018) oraz *PL 2118* (jako redaktor merytoryczny i współautor, Warszawa 2018). Mieszka w Czarnym Lesie koło Grodziska.

**Kard. Robert Sarah** (1945), prefekt Kongregacji Kultu Bożego i Sakramentów

Świętych. W latach 1979–2001 biskup Konakry.

**Kinga Wenklar** (1977), żona i matka, obecnie zajmuje się głównie domem oraz wychowaniem i kształceniem swoich dzieci. Z wykształcenia etnolingwista, bywa redaktorem książek i publicystką.

**Rick Yoder** (1995), student studiów podyplomowych na Uniwersytecie Oksfordzkim, autor bloga „Amish Catholic”.

