

+

Christianitas
75-76/R.P.2019



**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 Łajszczyk (zastępca redaktora naczelnego), Paweł Milcarek (redaktor naczelnny), 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, Kinga Wenklar; **przyjaciele:** Łukasz Boruta (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 Kusojeć; **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 99 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>Paweł Grad</i>	
Sprawa Boża w Polsce późnej nowoczesności	6
<i>Joseph Ratzinger</i>	
Kościół i skandal nadużyć seksualnych	15
▶ Kościół po trzydziestu latach nowej Polski	
▶ ankieta	
Wstęp	31
Ankieta: Kościół po trzydziestu latach nowej Polski (Jacek Dziejna, Roman Graczyk, Marcin Kędziński, Ks. Dariusz Kowalczyk, Łukasz Kozuchowski, Tomasz Krzyżak, Piotr Sikora, Tomasz P. Terlikowski, Ks. Jarosław Tomaszewski, Ks. Mirosław Tykfer, Elżbieta Wiater)	32
▶ zabójstwo i demokracja	
Wstęp	71
<i>Michał Barcikowski</i>	
Szaleńcy	75
<i>Tomasz Rowiński</i>	
Rozkosze złudnej jedności. Uwagi na śmierć prezydenta Adamowicza	77
<i>Tomasz Rowiński</i>	
Kościół sam siebie pacyfikuje. Uwagi po pogrzebie prezydenta	81

<i>Piotr Chrzanowski</i>	
Prawa mają moc ograniczania zła. Komentarz do apelu o uchwalenie „lex Adamowicz”	83
<i>Paweł Grad</i>	
„Mowa nienawiści” i „przestępstwa z nienawiści”.	85
<i>Tomasz Rowiński</i>	
Kościół w Polsce i opcja preferencyjna na rzecz establishmentu	91
► zabójstwo i demokracja: polemika	
<i>Artur Zawisza</i>	
Gdańsk wart Mszy	95
<i>Tomasz Rowiński</i>	
Kościół to nie urząd ds. państwowego kultu. W odpowiedzi Arturowi Zawiszy	99
► autorzy	
<i>Bartłomiej Krzych</i>	
Ryt rzymski czy ryt rzymskie? Klaus Gamber o <i>ritus romanus</i> i <i>ritus modernus</i>	102
<i>Klaus Gamber</i>	
<i>Ritus romanus</i> a <i>ritus modernus</i> . Czy można mówić o reformie liturgicznej przed Pawłem VI?	110
► studia	
<i>Dom Benedict Maria Andersen OSB</i>	
„Spełnione to, co wyśpiewał Król Dawid w psalmie swym”. Przywrócić do życia chrześcijański Psalterz	116
<i>Paweł Milcarek</i>	
Duchowy świat motetu.	136

► **szkice***Tomasz Dekert*

Od Kościoła tradycji do Kościoła relacji,
czyli o teologizacji socjologii **152**

Antonina Karpowicz-Zbińkowska

Logika rozwoju muzyki. **157**

► **duchowość***Michał Gołębiowski*

Czy Kościół odrzucił „przesadną maryjność”. **165**

Dom Paul Delatte OSB

Komentarz do Reguły św. Benedykta:

Rozdział szósty: O cnocie milczenia **177**

Rozdział siódmy: O pokorze. **188**

Rozdział ósmy: O nocnym oficjum. **229**

M. Cécile Bruyère OSB

Życie duchowe i modlitwa. Rozdział dwudziesty:

Prawdziwi czciciele. **247**

► **rozmowy „Christianitas”***O. Tomasz Grabowski OP*

Większe uszanowanie Prawdy **259**

► **hyperteksty**

Temperacja a „muzyka prawdziwa”

(*Antonina Karpowicz-Zbińkowska*) **265**

► **dyskusja***Paweł Grad*

Porzucenie nowoczesności. Wokół awangardowego

konserwatyzmu Pawła Rojka **273**

o autorach **295**

Sprawa Boża w Polsce późnej nowoczesności

Paweł Grad

Wybory czerwcowe, powołanie rządu Tadeusza Mazowieckiego i uchwalenie noweli grudniowej – wszystkie te rzeczy wydarzyły się w roku 1989 i właśnie z ich powodu przyjęło się uważać ten rok za początek III Rzeczypospolitej. Mamy więc dziś, w roku 2019, okrągłą, trzydziestą rocznicę jej istnienia. Uznaliśmy w redakcji „Christianitas”, że to dobra okazja, żeby zastanowić się nad przeszłością i przyszłością sprawy Bożej i Kościoła katolickiego w Polsce.

Cezura roku 1989 jest, jak cała postkomunistyczna transformacja w Polsce, procesem o nieostrych granicach ekonomicznych i instytucjonalnych, ale ma wyraźny sens symboliczny: to granica, za którą „skończył się w Polsce komunizm”. Dlatego również rocznicowa refleksja na temat Kościoła w III RP jest częściowo refleksją o „Kościele po komunizmie”. Gdy Jarosław Gowin publikował swoją książkę pod tym tytułem w 1995 roku, był przede wszystkim naczelnym miesięcznika „Znak” i krakowskim liberalnym inteligentem katolickim. Jego książka była więc „wizją” – dotyczyła tego, co będzie, a to, co będzie, było właśnie liberalno-konserwatywnym wyobrażeniem o demokratycznym państwie prawa, z wolnym rynkiem i chrześcijańskim „ethosem” jako ukrytym fundamentem moralności publicznej. Był to po prostu znany dobrze z Europy Zachodniej projekt chadecki. W 1995 roku można było marzyć, ponieważ „wolna Polska” dopiero się zaczynała, a „Zachód” i „Europa” były dla inteligentów przede wszystkim wyobrażoną ziemią obiecaną, zaś kompromitacja chadecji jako partii „chrześcijańskiej” nie była jeszcze tak jawna. Główny problem Gowina polegał na tym, jak polski katolicyzm odnajdzie się w tym liberalnym porządku, nie rozsadzając go od środka, a zarazem zachowując swoją substancję

Gowin był tu uczniem księdza Tischnera, który pisał o „trudnym darze wolności”. Co istotne, w optyce krakowskich katolickich liberałów to raczej Kościół i katolicyzm niż wolność i liberalizm były „trudne”. Ksiądz Tischner i Gowin pouczali oczywiście obie strony: liberalizm, aby nie zapomniał o konieczności moralnego fundamentu, a Kościół, aby chciał zrozumieć nowoczesną wolność. Jednakże ten pierwszy raczej łagodnie prosili, a ten drugi napominali z lękiem, że odżyją w nim duchy „homo sovieticus”, „integryzmu” albo nawet „faszyzmu” (np. w postaci ZChN-u).

Dziś mamy rok 2019, a Jarosław Gowin został dwa lata temu wyrzucony z rady wydawnictwa „Znak” w związku z objęciem stanowiska ministra w rządzie Prawa i Sprawiedliwości, który to rząd środowiska uznające ks. Tischnera za autorytet uznały za wielkiego zbiorowego „człowieka sowieckiego”, peerelowskiego „Lewiatana” – najdoskonalsze od 1989 roku wcielenie demonów, przed którymi przestrzegał nas ks. Tischner. Z zupełnie innych powodów, ale rządy PiS-u są dla polskiego Kościoła rzeczywiście „trudnym darem”. Na łamach naszego pisma wielokrotnie analizowaliśmy¹ tę trudność, polegającą w skrócie na tym, że PiS daje katolickiemu elektoratowi wątłą gratyfikację „symboliczną”, całkowicie zaniedbując rzeczywisty interes polityczny *sprawy Bożej* w Polsce, a jednocześnie czerpie korzyści polityczne z mobilizacji katolickiego elektoratu. Sytuacja ta jest najnowszą odsłoną zjawiska, które ma miejsce w Polsce od trzydziestu lat i którego inną częścią były wizje liberalnych katolików początku lat 90. Zjawisko to polega na tym, że katolicyzm w III RP pozbawiony jest rzeczywistej politycznej reprezentacji. W związku z tym *katolicka polityka* jest domeną fantomową, w której zdarzenia mają charakter wyobrażony, choć czasem realne konsekwencje. Zagrożenie „państwem wyznaniowym”, przed którym przestrzegał nas w „Gazecie Wyborczej” Czesław Miłosz w roku 1991, było i jest równie nierzeczywiste i fantomowe jak zagrożenie antypolskimi siłami stojącymi za obywatelskim projektem „Stop Aborcji”², przed którymi przestrzegał Polaków Antoni Macierewicz na antenie Telewizji Trwam. Polski katolicyzm jest od trzydziestu lat rozgrywany w polityce przez liberałów i prawicę laicką.

Wiemy dzisiaj, że „wolna Polska” to sytuacja szansy dla Kościoła, aby żyć w państwie, którego aparat nie postrze

¹ Chodzi przede wszystkim o teksty Pawła Milcarka *Czego chcemy i czego chcą od nas* oraz Tomasza Rowińskiego *Filozofia publiczna radykalnej centroprawicy*, („Christianitas” nr 71, s. 7-20) i *O fałszywej pokusie prawnicowego antyklerykalizmu*, christianitas.org, 09.06.2017.

² „Wielki polski pisarz polityczny, Stanisław Cat Mackiewicz, pisał tak: «prowokacja polityczna to jest taka sytuacja, gdy najświętsze uczucia narodu wykorzystuje się do działania przeciwko podstawowym, najważniejszym interesom

narodu». To jest właśnie sytuacja, w którą Platforma Obywatelska i szereg innych ugrupowań, lewackich, często po prostu antypolskich, często mających nadzieję, że uda się jak najszybciej zniszczyć i obalić rząd Prawa i Sprawiedliwości (...) – ten właśnie front nienawistników taką właśnie prowokację chciał przygotować i w taką prowokację schwytać Prawo i Sprawiedliwość. Nie ma cienia wątpliwości (...), że dla olbrzymiej części (...) postów, parlamentarzystów Prawa i Sprawiedliwości ochrona życia jest najważniejszą (...) kwestią ich misji społecznej i politycznej. (...) Ale nie o deklamacje chodzi, nie o deklaracje, nie o same dobre intencje, ale o skuteczne działanie” (Antoni Macierewicz, *Głos Polski*, opublikowano 6 października 2016 na oficjalnym kanale Radia Maryja na serwisie youtube.com).

³ Pius XI, *Divini redemptoris. O ateistycznym komunizmie*, „Christianitas” nr 74, s. 45-78.

Kościola jako systemowego wroga. Z drugiej strony mamy bardziej techniczny i mniej romantyczny stosunek do „daru” wolności: wiemy, że demokratyczne państwo liberalne to też sytuacja nowych zagrożeń i trudności dla sprawy Bożej. Nie są one tak skoncentrowane jak w ustroju państwa opartego na „ateistycznym komunizmie”³, ale mają charakter bardziej rozproszony, związany z wewnętrznymi wadami liberalizmu: relatywizmem, obojętnością i oddziaływaniem niejawnych grup wpływu obdarzonych finansowym lub kulturowym kapitałem. W tych warunkach sprawa Boża, reprezentowana jawnie i publicznie przez Kościół katolicki, napotyka nowe trudności związane z tą charakterystyczną dla liberalizmu „niejawnością”. W Polsce, kraju o zakumulowanym (na jak długo?) kapitale katolickiego życia pozbawionego jawnej reprezentacji, warunki te są dla Kościoła szczególnie dotkliwe. Problem Kościoła w Polsce dziś i w najbliższej przyszłości polega właśnie na tym, że nie wiadomo, jak oszacować ten zakumulowany kapitał, jak nim skutecznie zarządzać i go pomnażać. Mówiąc krótko: głównym problemem jest widmo bankructwa „potężnego” (np. w oczach katolików z Europy Zachodniej) Kościoła polskiego.

W tej sytuacji katolicka „substancja” społeczeństwa, jeśli jeszcze istnieje, jest pozbawiona politycznej reprezentacji, a więc ukryta. W konsekwencji jej siłę raczej się „czuje”, niż „widzi”, trudno zatem być jej pewnym. Trudność „daru”, jakim jest III RP, polega więc z dzisiejszej perspektywy nie na tym, w jaki sposób katolicyzm ma odnaleźć się w liberalnej demokracji, nie rozsadzając jej, ale raczej na tym, czy w ogóle może on w niej przetrwać, nie tracąc swojej substancji. Ktoś mógłby zapewne zgryźliwie skomentować, że to refleksje autora, którego intelektualne środowisko ma więcej wspólnego z „integrystami” i ZChN-em niż Jarosławem Gowinem i ks. Tischnerem, nic więc dziwnego, że ów autor widzi sprawy inaczej niż naczelny „Znak” w 1995 roku. Wydaje mi się jednak, że to nie tylko moja refleksja. O odpowiedź na ankietę dotyczącą przeszłości i przyszłości Kościoła w III RP poprosiliśmy autorów z bardzo różnych środowisk. Zapewne większość z nich nie podziela wszystkich moich „integrystycznych” obaw ani spojrzenia na rzeczywistość kościelną, a jednak niemal wszyscy zgadzają się, że Kościół w Polsce czeka wielkie wyzwanie (niektórzy uważają nawet, że jest to raczej pewna katastrofa

związana z kruszeniem się katolickiej substancji społeczeństwa polskiego). Jednym słowem, wszyscy przewidują, że zasadniczym problemem jest nie tyle zbyt duża polityczna ekspansja Kościoła, ale raczej konsekwencje stagnacji i nieumiejętności przeciwdziałania sekularyzacji.

Mówiąc ściślej, zapytaliśmy naszych respondentów o trzy zagadnienia związane z sytuacją Kościoła w Polsce dziś: Czy Kościół czeka opóźniona rewolucja, która na Zachodzie miała miejsce w latach 60. i 70., czy początek ery stabilności w zmienionych warunkach? Czy trzydzieści lat wolnej Polski to była walka o byt Kościoła, czy stan cieplarnianego bezpieczeństwa? Czy Kościół hierarchiczny będzie potrafił zareagować na kryzys, czy czeka nas bolesna i długotrwała „wymiana elit” oraz kurczenie się i wymieranie Kościoła?

Pierwsze pytanie związane jest z powracaniem w dyskusji o sytuacji Kościoła w Polsce argumentu z „przeczekanej” sekularyzacji. Podstawowa intuicja stojąca za tym argumentem jest następująca: fala rewolucji kulturowej i społecznej oraz sekularyzacji wznosiła się w Europie najwyżej w drugiej połowie XX wieku, a jej apogeum przypadło na lata 60. i 70. W tym samym czasie Polska była nie tylko izolowana od Zachodu za sprawą żelaznej kurtyny, ale również od sekularyzacji dzięki temu, że Kościół był miejscem pozapolitycznej mobilizacji społecznej w PRL. Ikoną tych czasów w Polsce jest kard. Wyszyński, a najbardziej symbolicznym wydarzeniem Jasnogórskie Śluby 1956. „Opatrznościowe” wydarzenia lat 80. i skutki pontyfikatu Jana Pawła II w Polsce to już raczej okres zbierania plonów tych działań podjętych w czasie, gdy przez kraje Europy Zachodniej przetaczała się rewolucja kulturowa lat 60. W rezultacie, biegnie dalej to rozumowanie, Polska została szczęśliwie odizolowana od tych niszczących prądów i z epoki dyscyplinarnego albo „przedsoborowego” katolicyzmu weszła bezpośrednio w fazę ponowoczesną, bardziej płynną i mającą swoje zagrożenia, ale pozbawioną agresywnego i dogmatycznego laicyzmu przesilenia nowoczesności w połowie XX wieku.

Jak sądzę, jest to w znacznym stopniu prawda, ale nie oznacza to, że burza już przeszła i teraz czekają nas lata stabilności. Jak wiadomo, układ immunologiczny wzmacnia się dzięki przejściu choroby. To, że Polsce oszczędzono największych ekscesów i sza-

leństw lat 60., nie oznacza, że jest odporna na bardziej zmutowane i może słabsze wirusy kulturowej rewolucji. Zastanówmy się jednak, na czym właściwie polega ta, widoczna zwłaszcza z zewnątrz, „siła” polskiego katolicyzmu. Przecież nie po prostu na tym, że znajdowaliśmy się, z różnych powodów, na uboczu antyreligijnej zawieruchy, że zwyczajnie nas ona ominęła. Zarówno okoliczności katolickiego życia w PRL, jak i wielka praca polskiego Kościoła tamtych lat miały ten zasadniczy skutek: katolicka „normalność” codziennego życia, udział w sakramentach i częstotliwość, z jaką spotykamy się z religią w codziennym życiu, przetrwały w stopniu, który rzadko widzimy we współczesnych społeczeństwach zachodnich. Oczywiście: znane są statystyki dotyczące *dominicanes*, znane są badania deklaracji młodzieży, widać, że wymiana pokoleniowa polskich katolików nie jest „zupełna”, że obecnie młodzi mniej chętnie chrzczą swoje dzieci i biorą katolickie śluby. Co więcej, katolicyzm nie posiada wyrazistej i szerokiej reprezentacji politycznej, a kilka spraw zasadniczych dla przetrwania „cywilizacji życia” nie zostało uregulowanych. Wszystko to wiemy. Jednakże ze „statystycznego” punktu widzenia obszary katolickiej normalności są w polskim, codziennym, przedpolitycznym życiu wciąż szeroko obecne.

Teraz chodzi o to, by dobrze to zrozumieć. Oczywiście nie w tym rzecz, że ta „katolicka normalność” oznacza „głębokie życie wiarą”. Zresztą takich recenzentów „głębi polskiej duszy” Polacy mieli wielu: w ilu to inteligentkich pismach katolickich ubolewano nad „poziomem katolickiego życia”, „zrozumieniem prawd wiary” itp.? Który zresztą katolicki kraj nie znał takiego inteligentkiego narzekania? Większość tych jeremiad łączyła się jednocześnie z niedocenieniem istotnej roli, jaką odgrywają zewnętrzne, widzialne, społeczne struktury katolickiego życia: przede wszystkim sakramenty, pielgrzymki, kółka różańcowe, duszpasterstwa. Ktoś może powie, że przywiązanie do „zewnętrznych form” to „rytualizm”. Dobrze, niech tak będzie, mogą być rytualistą. Oczywiście nawet ja, rytualista, przyznam, że wiara powinna być żywa, że za naszymi działaniami i gestami powinna stać „osobista więź” z Jezusem. Niemniej powiem też, że o wiele łatwiej odnaleźć pojedynczej duszy taką więź w sytuacji, w której otacza ją katolicka „normalność”, niż gdy musi szukać jej

na pustyni, po omacku. Wysławiać zalety „świadomej” wiary w zsekularyzowanej pustyni *kosztem* katolickiej normalności może tylko ktoś, kto nigdy nie doświadczył prawdziwego duchowego opuszczenia. Pojedynczy piewcy „pogłębionej” religijności rodzą się właśnie w tym kraju, ubezpieczeni „płytką” wiarą dziesiątek tysięcy babć, które codziennie „klepią” w kościele swój różaniec, podczas gdy oni przeżywają swoje kierkegaardowskie dylematy gdzie indziej.

Oczywiście jeśli szukamy diagnozy socjologicznej i orientacji w obecnej sytuacji, nie możemy liczyć na to, że ta katolicka „normalność” po prostu ocali, siłą swojego istnienia, polski Kościół. Widzimy, że również ona – na poziomie uchwytnym statystycznie – zdaje się powoli kruszeć. Instytucje i ramy mają wielką siłę jako drogowskazy dla jednostek, ale nie potrafią bronić się same, bez udziału odpowiedzialnych za nie ludzi, przed zmianą i rozpadem. Tym bardziej jeśli, jak powiedziałem, brakuje publicznej reprezentacji tej katolickiej normalności i ludzi zdolnych wziąć za nią odpowiedzialność. Jest to najbardziej widoczne, gdy zamiast powolnego kruszenia przychodzi gwałtowny kryzys. Naszą ankietę wysłaliśmy do autorów w gorącym czasie dyskusji po emisji dokumentu braci Sekielskich na temat ofiar księży pedofilów. Pojawieniu się tego materiału towarzyszyła spekulacja, czy Polska podąży ścieżką irlandzką: czy w wyniku ujawnionej rzekomej korupcji moralnej Kościoła stoczy się z pozycji „katolickiego narodu” do stanu obojętności lub sceptycyzmu względem katolicyzmu. Jedni bardzo na to liczyli, drudzy bardzo się tego bali, ale wszyscy wskazywali na bierność, opieszałość i brak zdecydowanej reakcji ze strony osób odpowiedzialnych w Kościele, zwłaszcza biskupów. Wiele słusznych i niesłusznych rzeczy powiedziano o tej bierności, nie będę tu już ich powtarzał. Chciałbym zwrócić uwagę tylko na jeden aspekt tej sprawy.

W „sądzie”, jakiego oburzona moralnie publiczność dokonuje nad Kościołem, żadna wina nie będzie Kościołowi zapomniana. Co z tego, że większość znanych przypadków molestowania skończyła się procesem karnym i sankcjami prawnymi dla winnych? Wystarczy kilka niezafatwionych – w filmie Sekielskich opisanych jest osiem – przypadków, aby rozkręcić publiczny proces, w którym oskarżonym jest cała instytucja, a stawką jej cały autorytet

reprezentanta sprawy Bożej. Oczywiście skala zjawiska, o którym traktuje film Sekielskich, wykracza daleko poza to, co w nim pokazano. Swoją drogą wydaje się, że żadnego tąpnięcia nie było: dwa tygodnie intensywnej dyskusji, ale nic więcej, żadnego masowego odpływu wiernych. Katolicka normalność okazała się silna. Trudno jednak przewidzieć, jakie będą długofalowe skutki: czasami osunięcia się całych, wydawałoby się, niewzruszonych skał poprzedzają lata powolnego, niewidzialnego kruszenia. Płyną z tego dwa wnioski dotyczące odpowiedzialności katolików, a przede wszystkim ich pasterzy, za dalsze losy „katolickiej normalności”. Po pierwsze, nie ma możliwości, żeby wymówić się przed zarzutem zaniedbań i przyzwolenia na grzech „znikomą skalą” problemu. Ten rodzaj problemów nigdy nie jest znikomy – i jest to nie tylko prawda opinii publicznej żadnej „krwi” kleru, ale też prawda samej nauki, którą głosi Kościół: „Kto by zaś zgorzszyl jednego z tych małych, którzy we mnie wierzą, lepiej by mu było, aby zawieszono kamień młyński u szyi jego i zatopiono go w głębokościach morskich” (Mt 18, 6). Kościół potrzebuje ludzi zdolnych wziąć za niego odpowiedzialność: biskupów zdolnych ścigać przestępstwa swoich księży, katolików zdolnych walczyć ze strukturalnym grzechem swoich pasterzy. Po drugie, wobec opinii publicznej Kościół potrzebuje świadków zdolnych demaskować niesprawiedliwość stawianych przed nim oczekiwań, ale nie kosztem przyznania się do winy. Trzeba mówić głośno o tym, że kryzys Kościoła i jego skandale, w którym stawką jest rzeczywista krzywda konkretnych osób, są jednocześnie narzędziem rozgrywki, w której celem jest nie po prostu ukaranie sprawców, ale pozbawienie Kościoła jego znaczenia i roli w polskim społeczeństwie.

Obie te rzeczy wymagają wzięcia odpowiedzialności za Kościół – woli, aby go reprezentować i dbać o jego doczesne i duchowe interesy. Diagnoza dotycząca problemu polskiego katolicyzmu, jakim jest brak reprezentacji, ma też zastosowanie i tutaj. Ostatnie trzydzieści lat nie było ani wielką walką o byt, ani czasem cieplarnianego bezpieczeństwa. Jeśli toczono jakąś walkę, to w życiu codziennym, siłami milionów polskich katolików i tysięcy księży oraz osób duchownych. Z pewnością natomiast niedostatecznie i nie dość skutecznie walczono publicznie. Na „cieplarniane bez-

pieczeństwo” być może ktoś liczył, zwiedziony siłą „katolickiej normalności”, natomiast z pewnością nie było to rzeczywiste bezpieczeństwo. To ostatnie jest właśnie wynikiem pracy i walki, a nie po prostu dziedzictwem, którym możemy się beczynnie cieszyć.

Inercja i brak odpowiedzialności wielu ludzi Kościoła w połączeniu ze spadającymi statystykami katolickiego życia skłaniają wielu obserwatorów do pesymizmu w sprawie przyszłości Kościoła w Polsce. Udziela się on również kilku naszym respondentom. Taki pesymizm jest bardzo kuszący, ponieważ łatwo pomylić go z trzeźwością i brakiem złudzeń. W tej perspektywie, wobec braku „przełomowych” pozytywnych wydarzeń, sekularyzacja w Polsce zaczyna jawić się jako proces nieuchronny. Niepewny zaczyna wydawać się nie koniec katolickiej normalności, ale raczej tempo i charakter tego procesu. Taka perspektywa grzeszy jednak tym samym brakiem odpowiedzialności, co praktyczna postawa typowa dla polskiego katolicyzmu w ostatnich trzydziestu latach. Nie jest to jednakże praktyczny brak odpowiedzialności (nieodpowiedzialność), ale raczej nieuwzględnianie ludzkiej odpowiedzialności, wagi konkretnych działań, zmienności tego typu procesów. W konsekwencji traktuje się sekularyzację jak proces quasi-przyrodniczy, nieuchronne prawo rozwoju (albo upadku) chrześcijaństwa w „świecie współczesnym”. Tymczasem rzeczywistość jest inna, choć niekoniecznie „bardziej optymistyczna”. Tego typu procesy jak sekularyzacja nie są ani nieodwracalne, ani zupełnie liniowe: światło może rozbłysnąć zupełnie nagle, spośród ciemności, a długie okresy powodzenia często skrywają ukryte głębiej procesy rozkładu. Najważniejsze jest jednak to, że bieg tego typu spraw nie jest określony przez prawa przyrody, ale sumę ludzkich wyborów i działań.

Trudno uznać to za zadowalającą prognozę, ale w tych sprawach bardziej niż na prognozach powinno nam zależeć na orientacji w sytuacji bieżącej. Pod tym względem wnioski wydają się następujące: powinniśmy zrozumieć rzeczywiste znaczenie i ograniczenia faktu, że Polska pod wieloma względami jest krajem katolickiej normalności (nawet jeśli normalność ta oznacza czasem „przeciętność”). Powinniśmy zrozumieć, że konstatacja tego faktu nie zwalnia polskiego Kościoła z obowiązku odpowiedzialności, ale wręcz obliuguje go do wzięcia odpowiedzialności za katolickie życie

i sprawę Bożą w naszym kraju. Znaczenie katolickiej substancji w polskim społeczeństwie polega na tym, że stwarza ona lepsze warunki do katolickiego życia, a nie że rozwiązuje problemy, które mogą rozwiązać tylko działania ludzi. Wreszcie powinniśmy powstrzymać się od oscylacji między lekkomyślnym spokojem a mającym pozory rozsądku pesymizmem w sprawie przyszłości polskiego Kościoła. Zawsze powinniśmy poprzestać na diagnozie problemów i szukaniu ich rozwiązań – w ramach naszej odpowiedzialności – zamiast snucia jedynie wyobrażonych wizji zagrożeń i sukcesów. ■

Kościół i skandal nadużyć seksualnych

Joseph Ratzinger

Na zaproszenie Papieża Franciszka w dniach od 21 do 24 lutego przewodniczący światowej konferencji biskupów zebrałi się w Watykanie, by obradować w sprawie aktualnego kryzysu wiary i Kościoła; kryzysu doświadczanego na całym świecie, który nadszedł po ujawnieniu szokujących wiadomości na temat nadużyć seksualnych poczynionych przez duchownych wobec najmłodszych.

Zakres i powaga zgłaszanych przypadków głęboko zasmuciły zarówno księży, jak i świeckich oraz spowodowały, że wielu zaczęło wątpić w wiarę Kościoła jako taką. Konieczne stało się więc wysłanie czytelnego sygnału i poszukiwanie nowego początku, by na powrót uczynić Kościół prawdziwie wiarygodnym jako światłość wśród narodów i jako moc w służbie przeciwko siłom zniszczenia.

Ponieważ pełniłem funkcję pasterza Kościoła w czasach wybuchu tego kryzysu i w okresie go poprzedzającym, musiałem zadać sobie pytanie – mimo że jako emeryt nie odpowiadam już za te sprawy bezpośrednio – jaki mógłbym mieć wkład w ten nowy początek? Dlatego po ogłoszeniu spotkania przewodniczących Konferencji Episkopatów zebrałem na piśmie trochę myśli, które mogą dostarczyć pewnych pomocnych wskazówek w tej trudnej godzinie. Po skontaktowaniu się z sekretarzem stanu kardynałem Parolinem i samym Ojcem Świętym uznałem za odpowiednie opublikowanie tego tekstu w „Klerusblatt” [miesięcznik dla kapłanów wydawany w Bawarii – przyp. tłum.].

Moją odpowiedź podzieliłem na trzy części. W pierwszej zamierzam przedstawić w skrócie szerszy, społeczny kontekst omawianej kwestii, bez czego problem trudno byłoby zrozumieć. Postaram się wskazać, że w latach 60. XX w. miały miejsce skandaliczne wyda-

zenia na niespotykaną dotąd w historii skalę. Można powiedzieć, że w ciągu dwudziestu lat, od roku 1960 do 1980, wcześniej obowiązujące zasady w kwestii seksualności przestały obowiązywać. Nad tą sytuacją starano się w międzyczasie zapanować.

W drugim punkcie ukazę wpływ tej nowej rzeczywistości na formację kapłańską i życie księży.

Na końcu, w części trzeciej, chciałbym naszkicować pewne perspektywy pozwalające Kościołowi odpowiednio zareagować na zaistniałą sytuację.

I

(1) Problem rozpoczął się wraz z zarządną i wspieraną przez państwo edukacją seksualną dzieci i młodzieży. W Niemczech ówczesna minister zdrowia pani (Käte) Strobel zamówiła film, w którym celem wyjaśnienia przedstawiono to wszystko, co wcześniej nie mogło być pokazywane publicznie, włącznie z aktem seksualnym. Następnie sposób prezentacji tych zagadnień, pierwotnie stosowany wyłącznie w celach edukacyjnych, upowszechnił się i został uznany za pewną oczywistą formę.

Podobne efekty osiągnięte zostały przez tzw. *Sexkoffer*, inicjatywę wprowadzoną przez austriacki rząd [kontrowersyjna „walizka”, używana w austriackich szkołach pod koniec lat 80. XX w., która zawierała materiały edukacyjne na temat seksu – przyp. tłum.]. Filmy erotyczne i pornograficzne stały się wtedy czymś na tyle powszechnym, że były puszczane w dworcowych kinach. Wciąż pamiętam, jak idąc pewnego dnia przez Ratyzbone, zobaczyłem tłum ludzi stojących przed dużym kinem. Był to obraz, który wcześniej widywałem tylko w trudnych czasach wojny, gdy stojąc pod sklepem, oczekiwano na jakiś specjalny przydział. Pamiętam także, że kiedy przybyłem do tego miasta w Wielki Piątek w 1970 r., ujrzałem wszystkie słupy reklamowe obklejone dużymi plakatami dwóch obejmujących się nagich osób.

Jedną ze swobód, o które rewolucja 1968 zamierzała walczyć, była owa totalna seksualna wolność, która nie uznawała już żadnych norm. Z katastrofą duchową ściśle związana była skłonność do stosowania przemocy, z czym w tamtych czasach się zetknęliśmy. To z obawy przed nią na pokładach samolotów zakazano emisji filmów erotycznych, gdyż w niewielkich grupach pasażerów

wywoływały one agresję. Podobny efekt miały ówczesne ekscesy w kwestii ubioru, dlatego dyrektorzy szkół próbowali wprowadzić mundurki, co miało na celu utrzymanie w szkołach atmosfery sprzyjającej nauce.

Jednym z elementów rewolucji '68 było uznanie pedofilii za coś dozwolonego i odpowiedniego. Dla młodych ludzi w Kościele, ale nie tylko dla nich, był to pod wieloma względami trudny czas. Zawsze zastanawiałem się, w jaki sposób młodzież mogła w tej sytuacji podchodzić do kapłaństwa i przyjmować je wraz ze wszystkimi jego konsekwencjami. Pokłósiem tej zmiany zasad stały się w tych latach upadek wchodzącego w kapłaństwo pokolenia księży oraz postępująca laicyzacja.

(2) W tym samym czasie, niezależnie od wspomnianych zjawisk, katolicka teologia moralna doznała kryzysu, który uczynił Kościół bezbronnym wobec zmian społecznych. Postaram się zarysować w skrócie ten proces. Przed Soborem Watykańskim II katolicka teologia moralna opierała się głównie na prawie naturalnym, a Pismo Święte było przytaczane jako tło lub dla wzmocnienia wyводу. Sobór postawił sobie za cel zrozumienie na nowo Objawienia. Dlatego w znacznej mierze zarzucono podejście wpływające z prawa naturalnego i domagano się teologii moralnej opartej wyłącznie na Biblii.

Wciąż pamiętam bardzo utalentowanego ojca Schüllera, którego wykształcił jezuicki wydział na Uniwersytecie we Frankfurcie. Wspaniała dysertacja ojca Schüllera, który miał zamiar rozwinąć koncepcję moralności wpływającą wyłącznie z Pisma Świętego, stanowiła pierwszy krok w kierunku jej stworzenia. Ojciec Schüller został wówczas wysłany do Ameryki na dalsze studia, z których to jednak wrócił z przekonaniem, że z tekstu biblijnego nie sposób wyciągnąć kompletnej koncepcji moralności. Nie mogąc znaleźć odpowiedzi na kryzys moralności, próbował wówczas bardziej pragmatycznego podejścia do teologii moralnej.

Ostatecznie jednak wygrało przekonanie, że jedynie cele ludzkiego działania określają moralność. Chociaż stara fraza „cel uświęca środki” nie została powszechnie uznana za obowiązującą normę, to właśnie ten sposób myślenia stał się dominujący. Nic już nie mogło stanowić absolutnego dobra, jak i absolutnego zła; zostały tylko relatywne sądy. Nie było już Dobra, ale

tylko dobro względne, czyli to, co lepsze w zależności od chwili i okoliczności.

Kryzys podstaw i sposobu prezentacji katolickiej teologii moralnej stał się dramatyczny w późnych latach 80. i potem w latach 90. Piątego stycznia 1989 r. opublikowano Deklarację Kolońską podpisaną przez piętnastu katolickich profesorów teologii. Dotyczyła ona różnych punktów sporu między biskupim urzędem nauczycielskim a zadaniami teologii. Tekst ten, który zrazu wywołał umiarkowane spory, szybko stał się powodem odrzucenia Magisterium Kościoła i zarzewiem globalnego sprzeciwu wobec planowanych tekstów doktrynalnych Jana Pawła II (por. D. Mieth, *Kölner Erklärung*, LThK, VI3, s. 196).

Papież Jan Paweł II, który znał bardzo dobrze sytuację teologii moralnej i dokładnie jej się przyglądał, zlecił pracę nad encykliką, której zadaniem było skierowanie spraw na właściwe tory. Opublikowana 6 kwietnia 1993 r., pod tytułem *Veritatis Splendor*, wywołała gwałtowną reakcję ze strony teologów moralnych. Wcześniej wykładnia nauki o moralności została przedstawiona w przekonujący i usystematyzowany sposób w Katechizmie Kościoła Katolickiego.

Nigdy nie zapomnę, jak czołowy w tamtych latach niemiecki teolog moralny Franz Böckle, który na emeryturę powrócił do swej ojczyzny Szwajcarii, ogłosił, że jeśli w encyklice *Veritatis Splendor* znajdą się rozstrzygnięcia, które definiowałyby czynny jako z natury złe niezależnie od okoliczności, to wykorzysta on wszystkie dostępne mu sposoby, by sprzeciwić się takiemu postawieniu sprawy. Na szczęście Miłosierny Bóg zachował go przed wprowadzeniem tego zamiaru w czyn – Böckle zmarł 8 lipca 1991 r.

Encyklika została opublikowana 6 sierpnia 1993 r. i rzeczywiście zawierała sformułowania, że istnieją takie ludzkie działania, które nigdy nie mogą być uznane za dobre. Papież w pełni zdawał sobie wówczas sprawę z wagi tych rozstrzygnięć i ten fragment swojego tekstu konsultował z czołowymi specjalistami, którzy nie uczestniczyli w redakcji całej encykliki. Wiedział bowiem, że nie może pozostawić żadnych wątpliwości co do faktu, iż wynik dociekań moralnych musi respektować pewne nieprzekraczalne granice. Są dobra, które nigdy nie będą przedmiotem kompromisów. Są wartości, które nigdy nie mogą zostać porzucone dla większej war-

tości, nawet takiej jak zachowanie życia. Mamy wtedy do czynienia z męczeństwem. Bóg jest ważniejszy niż przetrwanie fizyczne. Życie, które byłoby okupione zaparciem się Boga, życie, które jest oparte na ostatecznym kłamstwie, jest nieżyciem. Męczeństwo jest podstawową kategorią chrześcijańskiej egzystencji. Fakt, że zdaniem Böckla i wielu innych nie jest już ono konieczne, pokazuje, że sama istota chrześcijaństwa stanęła w ich teoriach pod znakiem zapytania.

Tymczasem w teologii moralnej pojawił się inny naglący problem: popularne stało się twierdzenie, że nauczanie kościelne powinno być ostateczne („nieomyślność”) tylko w kwestiach samej wiary, ponieważ zagadnienia dotyczące moralności nie mogą się stać przedmiotem nieomylnych decyzji Magisterium. Teza ta jest do pewnego stopnia słuszna i zasługuje na dalszą dyskusję. Niemniej istnieje pewne moralne minimum nierozzerwalnie związane z fundamentalnymi zasadami wiary, które musi być zachowane, jeśli wiara nie ma być zredukowana do teorii, lecz ma znajdować zastosowanie w konkretnym życiu. Wszystko to pokazuje, na jak fundamentalnym poziomie kwestionowany jest autorytet Kościoła w kwestiach moralności. Kto odmawia Kościołowi kompetencji do głoszenia nauki w tych sprawach, zmusza go do milczenia właśnie tam, gdzie spór toczy się o granicę pomiędzy prawdą a kłamstwem.

Niezależnie od tej kwestii w wielu kręgach teologów forsowana była teza, że Kościół nie ma i nie może mieć własnej moralności. Argumentem było to, że wszystkie elementy nauczania dotyczącego moralności mają również swoje odpowiedniki w innych religiach, a zatem nie może istnieć żadne chrześcijańskie *proprium* w tych sprawach. Jednakże obserwacja, że dla każdego zdania Pisma można znaleźć odpowiednik gdzieś w nauczaniu innych religii, nie może być podstawą do zanegowania tezy o unikatowości natury biblijnej moralności. Moralność biblijną należy bowiem traktować w sposób całościowy – jako taka jest ona czymś zupełnie nowym i różnym od swoich poszczególnych części.

Wyjątkowość nauczania moralnego zawartego w Piśmie Świętym ostatecznie wynika bowiem z jego zakotwiczenia w obrazie Boga oraz w wierze w jednego Boga, który objawił się w Jezusie Chrystusie i który żył jako człowiek. Dekalog to sposób na wprowadzenie biblijnej wiary w Boga do ludzkiego życia. Obraz Boga

i moralność stanowią tu całość, stąd też chrześcijańskie podejście do świata i życia ludzkiego jest czymś unikatowym.

Zresztą chrześcijaństwo było opisywane od początku poprzez słowo *hodós* [gr. droga – przyp. tłum.]. Wiara jest drogą i sposobem życia. Katechumenat w starożytnym Kościele był właśnie środowiskiem chroniącym przed coraz bardziej zdemoralizowaną kulturą, w którym ten wyjątkowy i nowy chrześcijański sposób życia mógł być realizowany, a zarazem chroniony przed światowym stylem życia. Myślę, że także dziś coś takiego jak wspólnoty katechumenalne jest koniecznością, by życie chrześcijańskie mogło umacniać się w swojej unikatowości.

II

(1) Długo przygotowywany i wciąż trwający proces rozpadu chrześcijańskiej koncepcji moralności, jak starałem się pokazać, naznaczony został przez wcześniej nieznaną radykalizm lat 60. Ten rozpad autorytetu nauczania moralnego Kościoła musiał prędzej czy później wpłynąć na różne sfery jego życia i działalności. W kontekście spotkania przewodniczących Konferencji Episkopatów z całego świata z Papieżem Franciszkiem szczególnie istotne są pytania o sposób życia, zarówno kapłańskiego, jak i w seminariach duchownych. W dyskusji nad problemem przygotowania do posługi kapłańskiej w seminariach nie da się pominąć faktu załamania się dotychczasowych metod formacji kapłanów.

W rozmaitych seminariach powstały homoseksualne kliki, które działały mniej lub bardziej jawnie i znacząco zmieniły klimat tych miejsc. W jednym z seminariów w południowych Niemczech kandydaci na kapłanów i kandydaci do świeckiej służby duszpasterskiej żyli wspólnie. Seminarzyści i świeccy wspólnie spożywali posiłki, ci ostatni czasem w towarzystwie swoich żon i dzieci, a niektórzy także swoich dziewczyn. Klimat w tym seminarium nie sprzyjał przygotowaniu do powołania kapłańskiego. Stolica Apostolska wiedziała o takich zjawiskach, choć nie była o nich dokładnie informowana. Pierwszym krokiem, jaki poczyniono, było zorganizowanie wizytacji apostolskiej w seminariach w Stanach Zjednoczonych.

W wyniku zmian kryteriów wyboru i mianowania biskupów wprowadzonych po Soborze Watykańskim II relacje panujące

między poszczególnymi biskupami i seminarzystami zaczęły się różnić w zależności od miejsca. Jednym z głównych kryteriów wyboru nowych biskupów miała stać się ich „soborowość”, która oczywiście mogła być rozumiana w bardzo różny sposób. W rzeczy samej, w różnych miejscach w Kościele, „soborowy” sposób myślenia rozumiany był jako krytyczne lub negatywne podejście w stosunku do dotychczasowej tradycji, która miała być zastąpiona teraz przez nowy, radykalnie otwarty stosunek do świata.

Jeden biskup, który wcześniej był rektorem seminarium, pozwolił klerikom zorganizować pokaz filmów pornograficznych, aby nauczyć ich przeciwstawiania się zachowaniom sprzecznym z wiarą. Zdarzali się biskupi, i to nie tylko w Stanach Zjednoczonych, którzy odrzucili w całości katolicką tradycję i starali się w swoich diecezjach stworzyć nowy rodzaj nowoczesnej „katolicyzacji”. Może warto wspomnieć, że w nie tak wcale znikomej liczbie seminariów studenci przyłapani na czytaniu moich książek byli uważani za nienadających się do kapłaństwa. Moje publikacje były ukrywane, niczym zakazana literatura, i czytane tylko pod biurkiem.

Wizytacja, która się wówczas odbyła, nie wyjaśniła sytuacji, najwyraźniej dlatego, że różne siły połączyły się, by ukryć jej prawdziwy obraz. I choć druga wizytacja pozwoliła zebrać więcej informacji, nie zakończyła się żadnymi konkluzjami. Niemniej od lat 70. sytuacja w seminariach poprawiła się w sposób zasadniczy. Mimo to tylko w niektórych miejscach nastąpił wzrost liczby powołań kapłańskich, gdyż rzeczywistość rozwijała się już w zupełnie innym kierunku.

(2) Kwestia pedofilii, o ile dobrze pamiętam, stała się palącą dopiero w drugiej połowie lat 80. Zjawisko to w międzyczasie urosło do rangi problemu publicznego, stąd też amerykańscy biskupi zaczęli szukać pomocy w Rzymie, gdyż prawo kanoniczne, w kształcie, jaki przyjęło w nowym (1983) Kodeksie, wydawało się uniemożliwiać poczynienie stosownych kroków. Rzym i rzymscy prawnicy kanoniczni na początku nie potrafili odpowiedzieć na prośbę amerykańskich biskupów. Zdaniem kurialistów tymczasowe zawieszenie w posłudze kapłańskiej było wystarczające, by doprowadzić do potrzebnego oczyszczenia i wyjaśnienia. Takie rozwiązanie nie mogło być jednak zaakceptowane przez episkopat

amerykański, ponieważ oskarżony ksiądz pozostawał w służbie biskupa, który z tego tytułu także mógł zostać poddany oskarżeniom. Odnowa, polegająca także na doprecyzowaniu sformułowań prawa karnego, które celowo zostało zbyt luźno skodyfikowane w nowym Kodeksie Kanonicznym, dopiero powoli się zaczynała.

Przy tworzeniu nowego prawa karnego pojawił się jednak fundamentalny problem. Wciąż za jedyną doktrynę prawniczą zgodną z Soborem uznawany był gwarancjonizm [rodzaj proceduralnego protekcjonizmu – przyp. tłum.]. Pogląd ten oznaczał przede wszystkim to, że ochrona praw oskarżonego musiała być zagwarantowana w stopniu uniemożliwiającym w praktyce wydawanie wyroków. Wcześniej możliwości obrony teologów w procesach kościelnych były niewystarczające. W reakcji na tę sytuację, właśnie za sprawą gwarancjonizmu, ich prawo do obrony zostało tak rozszerzone, że wyroki skazujące okazały się właściwie niemożliwe.

W tym momencie pozwolę sobie na drobną uwagę na marginesie. Wobec skali pedofilskich wykroczeń na nowo przypomniano sobie słowa Jezusa: „Kto by się stał powodem grzechu dla jednego z tych małych, którzy wierzą, temu byłoby lepiej uwiązać kamień młyński u szyi i wrzucić go w morze” (Mk 9, 42). Słowa te w pierwotnym sensie nie dotyczyły seksualnego wykorzystywania dzieci. Wyrażenie „mali” w języku Jezusa oznaczało prostych wierzących, których wiara mogła zostać narażona na uszczerbek z powodu intelektualnej arogancji ludzi uważających się za mądrych. Te słowa Jezusa są potwierdzeniem, że konieczne jest zagwarantowanie ochrony dobra, jakim jest wiara, poprzez stanowcze sformułowanie sankcji za jego naruszenie.

Współczesna interpretacja tego zdania nie jest sama w sobie błędna, ale nie może zaciemniać jego oryginalnego znaczenia. Zgodnie z tym oryginalnym znaczeniem, a wbrew wszelkiemu gwarancjonizmowi, nie tylko prawo oskarżonego do obrony jest ważne i musi być chronione. Wielkie dobra takie jak wiara są równie ważne. Stąd zrównoważone prawo kanoniczne, zgodnie z całością orędzia Jezusa, nie może zapewniać tylko gwarancji oskarżonemu, którego godność jest dobrem prawnym. Musi ono również bronić wiary, będącej także ważnym dobrem prawnym.

Odpowiednio ukształtowane prawo kanoniczne musi zatem zawierać podwójną gwarancję – prawną ochronę oskarżonego

i prawną ochronę dobra, o którym tu mowa. Jeśli ktoś dzisiaj formułuje taką, wydawałoby się, zrozumiałą koncepcję, to jego rozmówcy pozostają głusi, gdy żąda się od nich odpowiedzi na pytanie o sposób ochrony wiary jako dobra prawnego. Według powszechnego rozumienia prawa wiara nie wydaje się już dobrem wymagającym ochrony. Jest to niepokojąca sytuacja, nad którą pasterze Kościoła muszą się poważnie zastanowić.

Do tych kilku niewielkich uwag na temat warunków formacji kapłańskiej w czasach publicznego wybuchu kryzysu chciałbym dodać jeszcze parę spostrzeżeń na temat rozwoju prawa kanonicznego dotyczącego tej materii. Zasadniczo za zajmowanie się przestępstwami popełnianymi przez księży odpowiedzialna jest Kongregacja ds. Duchowieństwa. Mając jednak na względzie fakt, że w tamtym czasie „gwarancjonizm” w dużej mierze stał się poglądem dominującym, zgodziłem się z Janem Pawłem II, że właściwe będzie przekazanie kompetencji w zakresie tych przestępstw Kongregacji Nauki Wiary. Miały być one rozpatrywane przez nią jako *delicta maiora contra fidem*. Takie ustalenie pozwoliło także na nakładanie najwyższej kary, tj. wydalenie ze stanu kapłańskiego, która nie mogłaby być nałożona na mocy innych przepisów prawnych. Nie był to jedynie wybieg mający na celu umożliwienie nakładania jak najsurowszych kar, ale decyzja odpowiadająca wartości, jaką ma wiara Kościoła.

Przed wszystkim bowiem trzeba uznać, że nadużycia seksualne dokonane przez kapłanów ostatecznie szkodziły Wierze. Do takich przestępstw człowiek zdolny jest tylko wtedy, gdy wiara nie ma już wpływu na jego postępowanie. Ciężka kara wymaga jednak przedstawienia niezbitego dowodu popełnienia przestępstwa – pod tym względem „gwarancjonizm” pozostaje wciąż istotnym sposobem postępowania. Innymi słowy, by móc nałożyć maksymalną karę zgodnie z prawem, wymagany byłby prawdziwy proces karny. Przekraczało to jednak ówczesne możliwości tak diecezji, jak i Stolicy Apostolskiej.

Przygotowaliśmy więc podstawową reformę postępowania karnego, w wyniku której Stolica Apostolska mogła przejąć procesy w tych wypadkach, gdy diecezje czy metropolie nie były w stanie ich przeprowadzić. Zgodnie z przyjętymi zasadami w każdym przypadku proces musiał zostać zrewidowany przez

Kongregację Nauki Wiary, tak by zapewnić ochronę oskarżonego. Ponadto w Ferii V (tj. w zgromadzeniu członków Kongregacji) utworzyliśmy instancję odwoławczą, by umożliwić odwołanie się od wyroku. Wszystkie te procedury przekraczały jednak możliwości organizacyjne Kongregacji Nauki Wiary, co skutkowało opóźnieniami, które nie powinny mieć miejsca ze względu na naturę spraw, którymi się zajmowano. Dlatego Papież Franciszek podjął się dalszych reform.

III

(1) **Co musimy zrobić? Może powinniśmy stworzyć nowy Kościół, by wszystko naprawić?** No cóż, ten eksperyment został już przeprowadzony i zakończył się niepowodzeniem. Tylko posłuszeństwo i miłość do naszego Pana Jezusa Chrystusa może wskazać nam właściwą drogę. Spróbujmy zatem sami w Kościele na nowo zrozumieć to, czego chciał i chce od nas Pan.

Chciałbym zacząć od rzeczy następującej: gdybyśmy naprawdę chcieli krótko streścić podstawowy przekaz wiary przedstawiony w Biblii, moglibyśmy powiedzieć: Pan rozpoczął z nami opowieść o miłości i chce w nią włączyć całe stworzenie. Nasze zanurzenie w tę miłość jest właśnie źródłem sił do walki ze złem, które zagraża nam i całemu światu. To jest prawdziwa siła przeciwstawiająca się złu. Siła zła pochodzi z naszego odrzucenia miłości do Boga. Odkupiony jest ten, kto zawierza siebie Bożej miłości. Potępienie jest konsekwencją naszej niezdolności do pokochania Boga. Nauczenie się miłowania Boga jest zatem drogą ku odkupieniu człowieka.

Spróbujmy nieco głębiej zastanowić się nad tą zasadniczą treścią Bożego Objawienia. Możemy powiedzieć, że pierwszym i fundamentalnym darem ofiarowanym nam przez Wiarę jest pewność, że Bóg istnieje. Świat bez Boga jest z konieczności światem pozbawionym znaczenia. Skąd bowiem pochodzi wszystko to, co istnieje? Powiedzmy, że nie ma on żadnej duchowej przyczyny. Po prostu istnieje i nie ma ani celu, ani sensu. Nie ma zatem żadnych wzorców dobra i zła. W takim świecie zwycięża to, co jest silniejsze od innych. Siła jest wtedy jedyną zasadą. Prawda się nie liczy, a właściwie nawet nie istnieje. Tylko wtedy, gdy rzeczy mają duchową przyczynę, są chciane i przemyślane – tylko kiedy

istnieje Bóg Stwórcy, który jest dobry i chce dobra – życie człowieka również może mieć sens.

Istnienie Boga – stwórcy i miary wszystkich rzeczy – jest pierwotnym pragnieniem człowieka. Jednak Bóg, który by w ogóle siebie nie wyraził, który by nie dał siebie poznać, pozostałby jedynie domniemaniem i nie mógłby określać formy naszego życia. Aby Bóg był naprawdę Bogiem świadomych stworzeń, musimy oczekiwać od Niego, aby wyraził siebie w jakiejś formie. Czynił tak co prawda na wiele sposobów, ale definitywnie zrobił to, powołując Abrahama i kierując szukającymi Go ludźmi w sposób przekraczający ich oczekiwania: sam Bóg staje się stworzeniem, mówi do nas jako człowiek.

W ten sposób zdanie „Bóg istnieje” ostatecznie zmienia się w naprawdę radosną nowinę właśnie dlatego, że jest czymś więcej niż tylko samym uznaniem faktu. Nowina ta mówi, że Bóg tworzy miłość i Sam nią jest. Uświadomienie na nowo ludziom tej prawdy jest pierwszym i podstawowym zadaniem powierzonym nam przez Pana.

Społeczeństwo, w którym Bóg jest nieobecny – społeczeństwo, które nie zna Go i traktuje jako nieistniejącego – jest społeczeństwem, które traci swą miarę. Powtarza się dziś slogan o śmierci Boga. Gdy Bóg umiera w społeczeństwie, staje się ono wolne – tak nas zapewniano. W rzeczywistości śmierć Boga w społeczeństwie oznacza również koniec wolności tego ostatniego, ponieważ znika sens stanowiący punkt odniesienia. Znika miara wskazująca nam drogę postępowania i umożliwiającą nam rozróżnianie dobra i zła.

W społeczeństwach Zachodu Bóg jest nieobecny w sferze publicznej. Nic w niej nie znaczy. To dlatego w tych społeczeństwach miara ludzkiego istnienia staje się coraz mniej czytelna. Niezwykle rzadko, w niektórych, wyjątkowych sytuacjach nagle okazuje się, zazwyczaj w sposób oczywisty, że coś jest złem i niszczy człowieka. Tak jest właśnie w przypadku pedofilii. Tymczasem całkiem niedawno teoretyzowano na temat jej całkowitej stosowności, co zresztą było przyczyną nasilenia się ekscesów pedofilskich. Zszokowani odkryliśmy, że nasze dzieci i naszą młodzież dotyczą rzeczy, które stanowią dla nich wielkie zagrożenie. Fakt, że mogło do nich dojść w Kościele i pośród księży, powinien nas szczególnie niepokoić.

Jak to możliwe, że zjawisko pedofilii osiągnęło takie rozmiary? W ostatecznym rozrachunku przyczyną jest nieobecność Boga. My, chrześcijanie i księża, również wolimy nie mówić o Bogu, bo to wydaje się niepraktyczne. Jeszcze po katastrofie II wojny światowej w Niemczech potrafiliśmy zawrzeć w Konstytucji wyraźne odniesienie do Boga jako do nadrzędnej siły. Pół wieku później odwołanie się w europejskiej Konstytucji do odpowiedzialności przed Bogiem jako do zasady przewodniej było już niemożliwe. Bóg zaczął być postrzegany jako element programu politycznego wąskiej grupy i jako taki nie mógł już stać się fundamentem całej wspólnoty. To zjawisko odzwierciedla proces zmiany powszechnych przekonań społeczeństw zachodnich, w wyniku którego Bóg stał się prywatną sprawą mniejszości.

Pierwsze zadanie, które musi wynikać z moralnego kryzysu naszych czasów, polega na tym, abyśmy sami raz jeszcze zaczęli żyć z Bogiem i skierowali się ku Niemu. Musimy ponad wszystko nauczyć się jeszcze raz rozpoznawać Boga jako fundament naszego życia, a nie odstawiać Go na bok jako niepraktyczny przeżytek. Nigdy nie zapomnę ostrzeżenia, które napisał kiedyś do mnie na jednej ze swych kartek pocztowych wielki teolog Hans Urs von Balthasar: „Nie zakładaj istnienia Trójjedynego Boga, Ojca, Syna i Ducha Świętego, ale ukazuj Go!”. W rzeczy samej także w teologii Bóg jest często brany za pewnik, ale specjalnie nikt się Nim nie zajmuje. Zagadnienie Boga wydaje się tak niereczywiste, tak bardzo oddalone od spraw, które nas zajmują. A jednak wszystko staje się inne, kiedy nie zakłada się istnienia Boga, ale ukazuje się Go. Kiedy nie spycha się Boga na drugi plan, ale uznaje się Go za centralny punkt odniesienia naszych myśli, słów i działań.

(2) **Bóg stał się dla nas człowiekiem.** Człowiek jako istota stworzona przez Boga leży mu tak bardzo na sercu, że zjednoczył się z nim i w tak bardzo konkretny sposób wszedł w ludzką historię. Rozmawia z nami, żyje z nami, cierpi z nami i przyjmuje na siebie naszą śmierć. Debatuje się o tym w szczegółach za pomocą uczonych słów i myśli. Jednak właśnie wtedy pojawia się niebezpieczeństwo, że uczynimy się „panami” wiary, zamiast się jej poddać i dać się jej przemienić.

Rozważmy to w odniesieniu do kwestii zasadniczej, czyli celebracji Najświętszego Sakramentu. Sposób, w jaki zazwyczaj

obchodzimy się z Eucharystią, musi budzić nasz niepokój. Sobór Watykański II słusznie postawił ten sakrament obecności Ciała i Krwi Chrystusa, obecności Jego osoby, Jego męczeństwa, śmierci i Zmartwychwstania, w centrum chrześcijańskiego życia i samego istnienia Kościoła. Ten proces w jakimś stopniu naprawdę się dokonał i powinniśmy być za niego szczerze wdzięczni Panu.

Powszechnie przeważa jednak inne podejście. Nie dominuje odnowiona cześć dla obecności śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa, ale raczej taki sposób obchodzenia się z Nim, który umniejsza wielkość tej Tajemnicy. Spadająca liczba uczestników niedzielnej celebracji Eucharystii pokazuje, jak bardzo my, współczesni chrześcijanie, nie potrafimy docenić wielkości daru, jakim jest Jego Prawdziwa Obecność. Eucharystia jest dewaluowana i staje się pustym gestem. Jako oczywistość przyjmuje się, że kurtuazyjnie udziela się jej wszystkim zaproszonym na rodzinne uroczystości i podczas takich wydarzeń jak wesela czy pogrzeby. Bezrefleksyjność, z jaką w wielu przypadkach ludzie uczestniczący we Mszy świętej przyjmują Najświętszy Sakrament, w gruncie rzeczy pokazuje, że Komunię postrzega się jako pustą ceremonię. Kiedy zastanowimy się, jak poradzić sobie z tym problemem, dojdziemy do wniosku, że nie potrzebujemy innego Kościoła, stworzonego według własnego projektu. Niezbędna jest raczej odnowa wiary w realną obecność Jezusa Chrystusa, ofiarowaną nam w Najświętszym Sakramencie.

Rozmowy z ofiarami pedofilii jeszcze bardziej uświadomiły mi tę konieczność. Młoda kobieta, która była kiedyś ministrantką, powiedziała mi, że ksiądz opiekun liturgicznej służby ołtarza, wymuszając czynności seksualne, używał słów: „To jest ciało moje, które za ciebie będzie wydane”. To oczywiste, że kobieta ta, słuchając słów konsekracji, doświadcza za każdym razem na nowo potwornej męki wykorzystania seksualnego. Tak, musimy pilnie błagać Pana o wybaczenie, a ponad wszystko musimy Bogu zawierzyć i błagać Go, by nauczył nas na nowo rozumieć wielkość Jego cierpienia, Jego ofiary. Musimy zrobić wszystko, by obronić dar, jakim jest Najświętsza Eucharystia, przed nadużyciami.

(3) Na koniec trzeba wspomnieć o misterium Kościoła. Wciąż żywe pozostają słowa, które prawie 100 lat temu wypowiedział Romano Guardini z pełną radości nadzieją, wypełniającą

wówczas go i wielu innych: „Rozpoczął się proces o nieprzewidywanych skutkach; Kościół budzi się w duszach”. Guardini chciał przez to powiedzieć, że Kościół przestał być odczuwany i postrzegany jedynie jako zewnętrzna instytucja biurokratyczna czy autorytet wchodzący w nasze życie, a zaczął być doświadczany jako rzeczywistość obecna w ludzkich sercach – jako coś już nie tylko zewnętrznego, ale poruszającego nas od wewnątrz.

Jakieś pół wieku później, ponownie rozważając ten proces i patrząc na to, co właśnie wtedy działo się naokoło, poczułem pokusę odwrócenia tego zdania: „Kościół umiera w naszych duszach”. Rzeczywiście, dzisiejszy Kościół jest jeszcze bardziej powszechnie postrzegany wyłącznie jako jakaś instytucja polityczna. W praktyce mówi się o nim niemal wyłącznie w kategoriach politycznych – dotyczy to również biskupów, którzy formułują swe koncepcje Kościoła jutra niemal wyłącznie w kategoriach politycznych. Kryzys wywołany przez liczne przypadki przestępstw seksualnych dokonywanych przez duchownych skłania nas do postrzegania Kościoła jako jakiegoś nieudanego przedsięwzięcia, którym powinniśmy się jeszcze gruntowniej zająć i ukształtować na nowo. Kościół uczyniony przez nas samych nie może być jednak źródłem nadziei.

Sam Jezus porównał Kościół do sieci rybackiej, w którą złapano dobre i złe ryby. Bóg na końcu oddzieli je od siebie. Do tego porównania podobna jest przypowieść o Kościele jako polu, na którym dobre ziarno zasiane przez Boga rośnie wraz z chwastami zasianymi potajemnie przez „nieprzyjaciela”. W rzeczy samej chwasty na Bożym polu, w Kościele, wydają się bardzo wybujałe, a złe ryby w sieci są najbardziej widoczne. Nie zmienia to jednak faktu, że to pole uprawne pozostaje Bożym polem, a sieć – Bożą siecią rybacką. W każdym czasie mamy do czynienia nie tylko z chwastami i złymi rybami, ale także Bożym posiewem i dobrymi rybami. Przypominanie z takim samym akcentem o obydwu tych rzeczywistościach nie jest fałszywą apologetyką, ale koniecznym oddaniem sprawiedliwości prawdzie.

W tym kontekście należy odnieść się do ważnego fragmentu z Apokalipsy św. Jana. Diabeł przedstawiony jest w niej jako oskarżyciel, który oskarża naszych braci przed Bogiem dniem i nocą (Ap 12, 10). Apokalipsa odwołuje się zatem do myśli

znajdującej się w centrum kompozycji narracyjnej Księgi Hioba (Hi 1 i 2, 10; 42, 7-16). Napisano w niej, że diabeł próbował fałszywie przedstawić sprawiedliwość Hioba przed Bogiem jako powierzchowną i fasadową. Chodziło tam dokładnie o to samo, o czym pisze Apokalipsa: diabeł chce udowodnić, że nie ma ludzi prawych; że wszelka sprawiedliwość ludzi jest tylko na pokaz. Gdyby tylko uderzyć w człowieka, w jego czuły punkt, blask jego sprawiedliwości szybko gaśnie.

Opowieść w Księdze Hioba zaczyna się od sporu pomiędzy Bogiem i diabłem, w którym Bóg pokazuje Hioba jako naprawdę sprawiedliwego człowieka. Miał on zostać poddany próbie, aby sprawdzić, kto w tym sporze ma rację. Zabierz wszystkie jego dobra i zobaczysz, że nic nie zostanie z jego pobożności, twierdzi diabeł. Bóg pozwala mu na tę próbę, a Hiob wychodzi z niej zwycięsko. Diabeł nie daje za wygraną i mówi: „Skóra za skórę. Wszystko, co człowiek posiada, odda za swoje życie. Wyciągnij, proszę, rękę i dotknij jego kości i ciała. Na pewno Ci w twarz będzie zlorzeczył” (Hi 2, 4-5). Bóg daje zatem diabłu drugą szansę. Może również dotknąć skóry Hioba. Nie może go tylko zabić.

Dla chrześcijan oczywiste jest, że Hiob, który stoi przed Bogiem jako wzór dla całej ludzkości, jest Jezusem Chrystusem. W Apokalipsie dramat ludzkości przedstawiony jest w pełni. Bóg Stwórca staje naprzeciw diabła, który oczernia całą ludzkość i całe stworzenie. Diabeł nie mówi tylko do Boga, ale przede wszystkim do wszystkich ludzi: zobaczcie, cóż ten Bóg uczynił. To pozornie dobre stworzenie w rzeczywistości jest pełne nędzy i odrazy. Jednakże oczernianie stworzenia jest tak naprawdę oczernianiem Boga. Diabeł próbuje dowieść, że Bóg nie jest dobry, i chce odwrócić nas od Niego.

Aktualność tego przesłania Apokalipsy jest oczywista. Obecnie w oskarżeniach kierowanych wobec Boga chodzi przede wszystkim o to, aby ukazać Kościół jako coś zupełnie zepsutego. Ostatecznie zaś celem tych oskarżeń jest to, byśmy odwrócili się od Kościoła. Idea, że sami możemy stworzyć lepszy Kościół, jest w rzeczywistości propozycją diabła, który za pomocą swej pokrętej logiki, której zbyt łatwo ulegamy, stara się nas odwieść od żywego Boga. Nie, Kościół także i dziś nie jest złożony z samych złych ryb i chwastów. Kościół Boży nadal istnieje i nadal jest narzędziem, za pomocą

którego Bóg nas zbawia. To bardzo ważne, by przeciwstawiać się kłamstwu i półprawdom diabła, mówiąc całą prawdę: Tak, grzech i zło są obecne w Kościele. Jednak nadal istnieje święty Kościół, który nie podlega zniszczeniu. Nadal jest wielu pokornie wierzących, cierpiących i kochających ludzi, w których ukazuje się nam prawdziwy, kochający Bóg. Nadal Bóg ma Swoich świadków (*martyres*) w świecie. Musimy być tylko czujni, by ich zobaczyć i usłyszeć.

Słowo męczennik wywodzi się z prawa procesowego. W rozprawie przeciwko diabłu Jezus Chrystus jest pierwszym i jedynym świadkiem wobec Boga, pierwszym męczennikiem, za którym jak dotąd poszła niezliczona liczba osób. Dzisiejszy Kościół jest bardziej niż kiedykolwiek Kościołem męczenników, a przeto świadkiem żywego Boga. Jeśli z uważnym sercem rozejrzemy się i wsłuchamy w otaczającą nas rzeczywistość, będziemy mogli dzisiaj wszędzie pośród zwykłych ludzi, w tym również wśród osób piastujących ważne stanowiska w Kościele, znaleźć takich świadków, którzy reprezentują Boga całym swoim życiem i cierpieniem. To znak oziębłości naszych serc, że nie chcemy ich rozpoznawać. Do jednego z największych i najistotniejszych zadań naszego przepowiadania, o ile tylko mamy taką możliwość, należy tworzenie przestrzeni wiary, a przede wszystkim znajdowanie i rozpoznawanie ich.

Żyję w niewielkiej wspólnotce ludzi, którzy wciąż odkrywają takich świadków żywego Boga w życiu codziennym i chętnie zwracają mi na to uwagę. Dostrzeganie i odkrywanie żywego Kościoła jest cudownym zadaniem, które wzmacnia nas i sprawia, że na nowo cieszymy się ze swej wiary.

Na koniec moich rozważań chciałbym podziękować Papieżowi Franciszkowi za wszystko, co czyni, by pokazać nam, wciąż na nowo, światło Boga, które nie zniknęło, nawet dzisiaj. Dziękuję Ci, Ojcze Święty! ■

Benedykt XVI, Papież senior

*Tłumaczyli Piotr Popiołek i Paweł Grad.
Redakcja wersji polskiej – Marcin Kędzierski*

Ankieta

Kościół po trzydziestu latach nowej Polski

Poprosiliśmy szereg osób o odpowiedź na podane niżej trzy pytania. Część z nich przygotowała teksty z refleksją na temat tych zagadnień. Wszystkie nadesłane odpowiedzi prezentujemy w „Christianitas”.

ankie-
ta

1. Czy Kościół czeka opóźniona rewolucja, która na Zachodzie miała miejsce w latach 60. i 70., czy początek ery stabilności w zmienionych warunkach?
 2. Czy trzydzieści lat wolnej Polski to była walka o byt Kościoła, czy stan cieplarnianego bezpieczeństwa?
 3. Czy Kościół hierarchiczny będzie potrafił zareagować na kryzys, czy czeka nas bolesna i długotrwała „wymiana elit” oraz kurczenie się i wymieranie Kościoła?
-

Jacek Dzedzina

1

Przy tak zdefiniowanych alternatywach – albo rewolucja, albo era stabilności – zawsze mam nadzieję, że możliwa jest jednak trzecia droga – nawrócenie. Przy czym chodzi również i przede wszystkim o własne nawrócenie niżej podpisanego. Ani rewolucja sama w sobie, ani nadmierna stabilizacja niczego dobrego dla Kościoła nie oznaczają. Inna sprawa, że ta pierwsza często okazuje się wstrząsem koniecznym do tego, by nastąpiło przebudzenie i nawrócenie. Tak bywa i w osobistym życiu duchowym, i w doświadczeniu całej wspólnoty lokalnego Kościoła. Czy tak musi być również w przypadku Polski? Jeśli już szukać jakichś analogii, to na pewno nie w krajach takich jak Francja, Holandia czy nawet Hiszpania. Do laicyzacji doprowadziły tam procesy, które są jednak zupełnie różne od procesów dokonujących się w Polsce. Jedynym potencjalnym – ale wcale nieoczywistym – punktem odniesienia może być Irlandia. Irlandczyk katolik. To hasło chyba jeszcze bardziej niż polski odpowiednik oddawało rolę wiary i miejsce Kościoła w życiu społecznym Irlandii. Katolicki naród, niepodważalny autorytet moralny Kościoła w społeczeństwie. Tak postrzegana była przez długi czas Zielona Wyspa. I wydawało się, że tak będzie już zawsze. Tym większy szok wywołało w latach 90. ujawnienie przez media podwójnego życia cieszących się zaufaniem duchownych i serii skandali seksualnych z ich udziałem oraz cały system tuszowania i zamiatania

pod dywan przez biskupów. Niespodziewany kryzys odsłonił narastające tak naprawdę od lat 60. stopniowe załamywanie się wizerunku kraju jako nieskazitelnej przestrzeni żywej wiary. Kryzys okazał się wprawdzie okazją do oczyszczenia ze złudzeń, hipokryzji i niezdrowego samozadowolenia, ale kosztem pustoszejących kościołów. Czy taka musi być zawsze cena przebudzenia we wspólnocie chrześcijan? Od odpowiedzi na to pytanie zależy też po części odpowiedź na pytanie, czy tak samo musi być w Polsce. Warto podkreślić, że wierni w Irlandii zaczęli tracić zaufanie do duchownych nie tyle ze względu na same przypadki nadużyć, ale dlatego, że nie widzieli właściwej reakcji na skandale. – Starano się bronić instytucji, a nie prawdy. Później Kościół hierarchiczny przyznał się, ale stracił już wiarygodność – mówił mi przed laty o. David Sullivan. I chociaż w Polsce daleko nam jeszcze do ideału, tzn. takiego podejścia do ofiar nadużyć, które nie pozostawiałoby żadnych wątpliwości co do jasności intencji, mimo wszystko jesteśmy przynajmniej krok dalej niż Kościół irlandzki w latach 90. To ciągle za mało, by uniknąć katastrofy, ale zarazem na tyle dużo, by mieć chociaż nadzieję na uratowanie wiarygodności Kościoła. I nie chodzi o tzw. dobro instytucji – ale o wiarygodność tego, co jest jedyną racją istnienia Kościoła, czyli głoszenia Jezusa Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego. Dla tej wiarygodności warto stracić wszystko, co może i daje jakieś czasowe poczucie stabilizacji, ale co w rzeczywistości przeszkadza w tej podstawowej misji. Dłate-

go też mam nadzieję bardziej na ożywcze nawrócenie pastoralne (o którym więcej w dalszej części) niż na rewolucję, która wszystko niszczy, czy na stabilizację, która usypia czujność i daje złudne poczucie bezpieczeństwa.

2

Zapewne po części jedno i drugie. Walka o byt spowodowana zmianą sytuacji społeczno-politycznej w kraju i zarazem stan bezpieczeństwa betonowany kolejnymi uspokajającymi statystykami (mityczne „ponad 95 proc. wierzących”). Znowu jednak wolę wskazać na trzecią opcję: między walką o byt a poczuciem bezpieczeństwa jako Kościół dojrzewaliśmy – owszem, powoli – również do zrozumienia (i uznania, że dotyczy to także Polski), że wiara staje się coraz częściej świadomym wyborem, a nie tylko przywiązaniem do tradycji. W języku socjologicznym określa się to jako przejście od „Kościółu ludu” do „Kościółu wyboru”. W takim ujęciu kryzys może okazać się szansą na oczyszczenie. I skończenie z zabawą w „sympatyków chrześcijaństwa” (to słynne określenie ks. Franciszka Blachnickiego, twórcy Ruchu Światło-Życie). Kiedy ks. Joseph Ratzinger w latach 60. XX wieku prorokował: „Z obecnego kryzysu wyłoni się Kościół jutra – Kościół, który stracił wiele. Będzie niewielki i będzie musiał zacząć od nowa, mniej więcej od początku. Ponieważ liczba jego zwolenników maleje, więc straci wiele ze swoich przywilejów społecznych” – nie rozumiano tego jeszcze w pełni ani na Zachodzie, ani tym bardziej w Polsce. Do dziś wydaje się to

czymś niemalże obrazoburczym dla osób przywiązanych do status quo (a raczej wierzących, że status quo nie uległo zmianie). Kościół w Polsce chyba zbyt późno – o ile w ogóle – zaczął przejmować się i rozumieć inne słowa z tego samego proroctwa Ratzingera: „Kościół będzie wspólnotą bardziej uduchowioną, nie wykorzystującą mandatu politycznego, nie flirtującą ani z lewicą, ani z prawicą. To będzie trudne dla Kościoła, bo ów proces krystalizacji i oczyszczenia będzie kosztować go wiele cennej energii. To sprawi, że będzie ubogi i stanie się Kościołem cichych”. Niezyskując już klasyk polskiej socjologii religii, ks. prof. Władysław Piwowarski, charakteryzując cechy „Kościółu wyboru”, mówił, że – w największym skrócie – model ten sprowadza się do przekonania, że do przeszłości należy już czas, gdy wiarę się „dziedziczyło”, a nastały czasy, gdy znowu staje się ona kwestią osobistego przeżycia i wyboru. Możliwe, że Kościół w Polsce, skupiając się raczej na uspokajających do czasu statystykach, zbyt późno się zorientował, że czasy „Kościółu ludu” należą już raczej do przeszłości – najczęściej w środowiskach większych ośrodków miejskich, ale i coraz bardziej w wiejskich. Odkrycie tego „przeoczenia” to pierwszy krok do tego, co nazywamy dzisiaj nawróceniem pastoralnym.

3

Próbując sformułować odpowiedź na to pytanie, pora chyba rozwinąć pojęcie „nawrócenia pastoralnego”, które uparcie powtarzam od początku i które uważam za kluczowe dla zrozumienia przy-

szłości Kościoła. Przypomnijmy najpierw, że pojęcie to wypracowali w 2007 roku w brazylijskiej Aparecidzie biskupi Ameryki Łacińskiej – głównie za sprawą kard. Jorge Bergoglia, dzisiejszego Papieża Franciszka, a przy pełnej akceptacji i poparciu ówczesnego, Benedykta XVI (Papież Ratzinger już wtedy „Dokument z Aparecidy” nazwał programem reform dla całego Kościoła). W skrócie „nawrócenie pastoralne” sprowadza się do odkrycia i przyjęcia na nowo prawdy, że każdy ochrzczony musi być misjonarzem oraz że dla Kościoła ważny jest nie tylko wzrost liczebny, ale przede wszystkim jakość świadectwa. Bo to autentyczność świadków Chrystusa przyciąga tych, którzy stoją z boku, lub zniechęca i oddala tych, którzy stoją na jego progu. Papież Franciszek pod tym pojęciem rozumie „porzucenie wszelkich działań o charakterze konserwującym i zachowawczym na rzecz działań o charakterze zdecydowanie misyjnym”. Kiedy w 2014 roku prezentowano polskie wydanie „Dokumentu z Aparecidy”, obecny na prezentacji abp Rino Fisichella, kierujący Papieską Radą ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, mówił, że nawrócenie pastoralne rozumie także jako odwrócenie się od biurokracji, przez której pryzmat często postrzegany jest Kościół, aby „stać się znakiem żywej wspólnoty, która głosi Jezusa Chrystusa i żyje Nim wewnątrz wspólnoty”. I powiedzmy sobie szczerze – to jest ciągle zadanie, przed którym Kościół w Polsce stoi. Nie tyle lejące choćby na łeb na szyję statystyki – one mogą być owocem braku „nawró-

cenia pastoralnego” – tylko właśnie istniejące ciągle, w różnych miejscach, w różnym stopniu, skostniałe, biurokratyczne, a czasem i dworskie zwyczaje, które może zapewniają klimat lodówki lub w najlepszym wypadku atmosferę pałacową, ale z pewnością nie dają poczucia wspólnoty wiary. I jest to problem, który w różnym stopniu dotyka różne diecezje czy parafie – podobnie jak poszczególne diecezje się różnią, nieraz skrajnie, statystykami dotyczącymi praktyk religijnych. I żeby było jasne – w „nawróceniu pastoralnym” nie chodzi wyłącznie o biskupów i księży, ale również o grupy parafialne, a przede wszystkim o rodziny. To chyba trochę pomijany w rozmaitych diagnozach wątek, ale przecież to rodzina jest pierwszym i podstawowym środowiskiem, w którym powinna (o ile mowa o rodzinie wierzącej) dojrzewać wiara dzieci. Owszem, wspólnota parafialna może uformować młodych, dojrzewających ludzi, ale to na rodzicach spoczywa pierwszy obowiązek przekazu wiary. Zanim więc ktokolwiek wyciągnie oskarżycielski palec, warto, by zadał sobie uczciwie pytanie, co sam zrobił, by jego dziecko, być może już dzisiaj dorosłe, odkryło w Kościele to, co w nim najważniejsze: wspólnotę wiary oraz przestrzeń łaski i spotkania grzesznika z miłością Boga.

Z jednej strony w Kościele nie obejdzie się bez „wymiany elit”. Jak to dosadnie ujął ostatnio rzecznik prasowy jednej z kurii diecezjalnych, „to pokolenie musi wymrzeć”, żeby cokolwiek się zmieniło. Jednocześnie – i to jest podstawą mojego

optymizmu – trudno nie mówić o odnowie życia dokonującej się już dzisiaj na wielu płaszczyznach, choć nie są to informacje z pierwszych stron gazet ani czołówki z portali internetowych. To dziesiątki, a właściwie już setki tysięcy ludzi, którzy na co dzień działają w przeróżnych grupach formacyjnych, wspólnotach modlitewnych i podejmują setki inicjatyw ewangelizacyjnych. I znowu chodzi nie tyle o same procenty, ile o skalę oddziaływania i zarażania dobrym poruszeniem kolejnych osób i wspólnot. To zarówno tradycyjne ruchy odnowy Kościoła, jak i powstające jak grzyby po deszczu nowe wspólnoty o charakterze modlitewnym lub mocno ewangelizacyjnym. Według Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego mamy 60 tys. wspólnot, organizacji, które działają przy parafiach. Liczba osób zaangażowanych w tych wspólnotach to ok. 2,5 mln. Jest to istotna część społeczeństwa obywatelskiego. Nawrócenie pastoralne musi polegać też na tym, by nie zgasić tego potencjału. Bo to głównie te środowiska tworzą przestrzeń, w której ludzie doświadczają (nierzadko po raz pierwszy w życiu) osobistej, ale przeżywanej we wspólnocie Kościoła i w jedności z nim, wiary w Chrystusa („Kościół wyboru”). Brak takich wspólnot właśnie w Irlandii przyspieszył proces laicyzacji. „Katolicyzm kulturowy” nie był w stanie zatrzymać zbiorowej apostazji wywołanej całą serią ujawnianych nadużyć i przestępstw, jakie przez dekady były w tamtejszym Kościele zamiatane pod dywan. Tąpnięcie nie byłoby tak bolesne, gdyby

irlandzka mapa katolicyzmu miała choć połowę z tych źródeł życia, jakie w Polsce tworzą wspólnoty wiary. Czyli grupy osób, które po obejrzeniu kolejnych filmów o nadużyciach czy przeczytaniu o kolejnych skandalach z udziałem duchownych nie odwrócą się na pięcie i nie wyjdą z kościoła, trzaskając drzwiami, tylko tym mocniej ścisną w rękach różańce, tym częściej przyjmą Komunię św., tym więcej będą modlić się za Kościół i tym mocniej będą głosić Ewangelię w „kato-lickich kulturowo”, choć nierzadko martwych duchowo środowiskach.

I to moim zdaniem jest kluczowe w próbie odpowiedzi na pytanie o przyszłość Kościoła w ogóle, także w Polsce: tylko wyjście z Ewangelią, tylko głoszenie kerygmatu, pierwszego i podstawowego przekazu Dobrej Nowiny, daje gwarancję, że Kościół, także w Polsce, będzie się rozwijał. Doświadczył tego każdy, kto choć raz podzielił się swoją wiarą, opowiedział koledze, sąsiadowi, komuś z rodziny o tym, co jest jedynym i pewnym światłem w jego życiu. Doświadczają tego wspólnoty Kościoła działające przy parafiach, a także te, które mają zasięg ponadparafialny: dopóki skupiają się tylko na sobie, na swoich problemach, rozczarowaniach, personaliach, ambicjach, zaszczytach itp., z czasem obumierają, usychają; w momencie, gdy wychodzą na zewnątrz, gdy idą z Ewangelią do ludzi, którzy poza metryką chrztu z Kościołem od dawna nie mają nic wspólnego, widzą, jak ich wspólnota zaczyna żyć, rozwijać się, nie tylko liczebnie, ale przede wszystkim duchowo.

Kościół w Polsce będzie silny, jeśli silne będą wspólnoty, które postawią na ewangelizację, a także na dalszą formację tych, którzy w Kościele odnajdą sens życia oraz – *last but not least* – które postawią na piękno liturgii. Człowiek potrzebuje zachwycić się Bogiem, który w Jezusie Chrystusie jeszcze mocniej objawił się jako Bóg zachwycający. A zachwyty jest początkiem poznania. ■

Roman Graczyk

1

Przewidywanie przyszłości jest zawsze obciążone znaczną dozą ryzyka. Nie wiem, jak będzie. Z pewnością jednak powstały przesłanki do zmiany w postrzeganiu Kościoła przez Polaków. Do zmiany na gorsze. Punkt wyjścia (rok 1989) to tryumf Kościoła i niemal powszechne uznanie jego roli w Polsce. Dzisiaj widzimy wielki kryzys zaufania, a niekiedy eskcesy brutalnej antykatolickości, która trzydzieści lat temu byłaby nie do pomyślenia (i byłaby powszechnie odrzucona jako eskces, a dziś ubiega się o status uprawnionej obecności). Wydaje mi się, że ta tendencja utrzyma się albo nawet się wzmocni. Ale nic pewnego na ten temat nie potrafię powiedzieć.

2

Odnosząc się do przedstawionej alternatywy – odpowiadam, że stan cieplarnianego bezpieczeństwa. Piszę to jako autor, który w pierwszej dekadzie III RP sprzeciwiał się kolejnym uregulowaniom, które wprowadzały prawne uprzywilejowanie Kościoła.

Mówiąc dużym skrótem, już w momencie samego przełomu ustrojowego, na wiosnę 1989 roku, nie tylko przywrócono wolność religijną (co się Kościołowi oczywiście należało i było prostą konsekwencją likwidacji ustroju totalitarnego), ale i zaczęto budować system przywilejów (Komisja Majątkowa), a potem było już tylko gorzej: przywrócenie nauczania religii w szkołach publicznych (najpierw rozporządzeniem ministra, potem ustawowo, ale zawsze z naruszeniem praw Kościołów mniejszościowych i osób bezwyznaniowych), ustawy (np. o radiofonii i telewizji) wprowadzające prawny obowiązek ochrony wartości chrześcijańskich, potem konkordat, potem Konstytucja.

Zawsze te nowe regulacje były uzasadniane potrzebą naprawienia krzywd wyrażonych Kościołowi w okresie rządów komunistycznych. Moim zdaniem krzywdy naprawiono już wcześniej, a nowe regulacje pisane były w duchu nadrzędności Kościoła katolickiego nad innymi i były przejawem pewnego rodzaju sojuszu ołtarza z tronem. Symbolicznym obrazem stanowiska Kościoła w tych sporach może być debata konstytucyjna z lat 1994–1997. Przypominam uporczywy sprzeciw Kościoła wobec użycia terminów: „świeckość państwa” oraz „neutralność światopoglądowa państwa”. Pod pozorem, że terminy te wywodzą się z epoki PRL-u, biskupi konsekwentnie je odrzucali, chociaż treści projektowanych przepisów nie miała nic wspólnego z PRL-em, raczej była doktrynalnym odrzuceniem PRL-u jako państwa wyznaniowego *à rebours*. Nie ma

tu miejsca na streszczanie tamtej debaty. W każdym razie stanowisko kościelne wyrażające się w gotowości przyjęcia jedynie formuły „tolerancji” dla przekonań innych niż katolickie dobrze oddawało rzeczywistą świadomość eklezjalną biskupów. W tym myśleniu pomyłono teologiczne roszczenie do Prawdy z prawnym roszczeniem do uprzywilejowania w państwie. Rozumowano więc na zasadzie, że nie ma równych praw dla Prawdy i dla błędu.

W swoim czasie poświęciłem dużo energii na polemiki z tym poglądem, twierdząc, że owszem, w ustroju demokratycznym muszą być równe prawa dla Prawdy i dla błędu, ponieważ państwo nie ma żadnych poglądów religijnych. Moi opo- nenci często wpisywali mnie do obozu postkomunistów, wrogów Kościoła itp. Odpowiadałem, że moja motywacja jest dokładnie odwrotna. Twierdziłem, że komunizm był swego rodzaju państwem wyznaniowym zbudowanym na dominacji światopoglądu ateistycznego nad innymi i że państwo demokratyczne nie może głosić żadnych przekonań światopoglądowych, musi zatem być neutralne, co wymaga zbudowania odpowiedniej normy konstytucyjnej, dalej odpowiedniego ustawodawstwa, a w końcu stosownej do tego praktyki życia publicznego. Naturalnie każde państwo działa w pewnej tradycji, w pewnym otoczeniu kulturowym i w tym sensie Polska po 1989 roku, zbudowana jako państwo neutralne światopoglądowo, i tak zachowałaby swoją odmienność od zlaicyzowanych społeczeństw Zachodu.

Ale ta odmienność mogła być tylko wynikiem consensusu moralnego wszystkich Polaków, nigdy skutkiem uprzywilejowania Kościoła.

W tamtych polemikach dodawałem – czemu, zdaje się, nie dowierzano po stronie katolickiej, a już na pewno na poziomie Kościoła instytucjonalnego – że model, który proponuję, służyć ma dobru Kościoła. Chodziło w nim o to, że Kościół zachowywałby swoją posturę moralną jako „znak sprzeciwu wobec świata”, ale korzystając jedynie z prawa do wolności religijnej, a co do reszty posługując się „środkami ubogimi”. Moja argumentacja była podwójna: na planie ustrojowym wywodziłem ją z konceptu państwa jako gwaranta praw wszystkich swoich obywateli; na planie eklezjalnym – z konceptu „Kościoła-świadka”, którym on był w czasach komunistycznych i powinien być utrzymać ten przekaz w nowych warunkach demokracji politycznej i pluralizmu ideowego.

Moje koncepcje całkowicie przegrały. Kiedy jednak przestrzegałem, że linia Kościoła tryumfalistycznego, Kościoła korzystającego z przywilejów przyniesie gorzkie owoce za kilkanaście lat, miałem na myśli właśnie taki mniej więcej stan Kościoła i stan recepcji Kościoła przez polskie społeczeństwo, z jakim mamy obecnie do czynienia.

3

To znowu pytanie o przyszłość, stąd ryzyko błędu przewidywania. Odpowiem więc tylko, co w stanowisku Kościoła hierarchicznego wydaje mi się niedostateczne,

by zapobiec scenariuszowi „kurczenia się i wymierania Kościoła”. A także co wydaje mi się naiwnością i brakiem rozeznania co do „światowych” wypowiedzi kierunku reformowania Kościoła.

Zakładam, że w pytaniu chodzi głównie o kryzys wywołany sprawą pedofilii w Kościele w Polsce. Odnosząc się do tej kwestii, uważam, że problem jest tego rodzaju, iż jedyną wiarygodną odpowiedzią nań mogą być teraz działania radykalne ze strony Kościoła instytucjonalnego. List biskupów z 22 maja miał na ogół odpowiedni ton, ale zawierał jeden poważny zgrzyt. Biskupi napisali: „Będziemy też nadal [podkreślenie moje – RG] zgłaszać przestępstwa państwowym organom ścigania”, gdy tymczasem istota problemu polega na tym, że przestępstwa te były często ukrywane przez przełożonych sprawców. Słowo „nadal” po prostu kłóci się z prawdą i – jeszcze raz – wystawia na szwank wiarygodność Kościoła.

Według mnie gestem, który pokazałby, że Kościół traktuje problem poważnie, byłaby zbiorowa dymisja biskupów (tzw. wariant chilijski), po której Papież zdecydowałby, których biskupów utrzymuje na ich stanowiskach, a których dymisje przyjmuje.

Ale na tym problem się nie kończy. Niezależnie od kryzysu pedofilskiego i niezależnie od innych poważnych niedomagań Kościoła w Polsce, których wspólnym korzeniem jest w moim przekonaniu poczucie prawa do specjalnego traktowania, a w pewnych wypadkach nawet poczucie bezkarności, obecny kryzys chrześcijań-

stwa ma wymiar cywilizacyjny. Kościół zderza się ze światem współczesnym na tle różnicy ideałów. Chodzi o zanik poczucia sacrum w świecie zachodnim, o upowszechnianie się postaw ceniących nade wszystko indywidualne spełnienie w wymiarze czysto doczesnym, niekiedy w postaci bliskiej hedonizmowi.

Ponieważ ten, mający głębsze podstawy, kryzys spleta się w czasie z kryzysem zaufania na tle przestępstw seksualnych w Kościele, można pomylić się co do natury obu kryzysów i wyprowadzić stąd błędne propozycje naprawcze.

Chociaż więc wszelki klerykalizm jest do wykorzenia w Kościele, to nie wszystko, co podpowiada „świat” w zakresie odnowy Kościoła, trzeba brać za dobrą monetę. Nie jest tak, że Kościół stawiałby czoło kryzysom, które go trawia, dopiero wtedy, gdy podążając za sugestiami „światowymi”, stopniowo zarzucałby swoją katolicką tożsamość. A taką w gruncie rzeczy jest linia krytyki Kościoła z pozycji nowoczesności wyzbytej poczucia sacrum. W jej optyce człowiek spełnia się dopiero wtedy, gdy przekracza ograniczenia narzucone mu przez tradycję, obyczaj czy religię. Gdy tymczasem Kościół stoi na straży tych ograniczeń. I musi tu stać. Nie dlatego, żeby niewolić człowieka, lecz dlatego, żeby go moralnie doskonalić. A moralne doskonalenie człowieka nie prowa-

¹ Benedykt XVI, *Kościół i skandal nadużyć seksualnych*, tłum. P. Popiołek, P. Grad, M. Kędzierski, christianitas.org, 17.04.2019.

dzi przez szukanie ułatwień, lecz tylko przez przekraczanie własnych słabości.

Dlatego odpowiedzią na kryzys pedofilski musi być „zero tolerancji” tak wobec sprawców, jak i wobec przełożonych, którzy te przestępstwa ukrywali. Zaś odpowiedzią na kryzys zderzenia się ze współczesnością musi być utwierdzenie własnej tożsamości. Kościół nie może pod pozorem zwalczania zła we własnych szeregach przyłączać się do tych, którzy chcą zwalczyć chrześcijaństwo. ■

Marcin Kędzierski

Ocenę sytuacji Kościoła w Polsce trzydzieści lat po transformacji i perspektyw jego dalszego rozwoju należy zacząć od małego rachunku sumienia. Piszę te słowa kilka dni po premierze filmu braci Sekielskich *Tylko nie mów nikomu*, więc pierwszym, co się narzuca, jest próba zmierzenia się z tym, co złe. Jak słusznie jednak w swoim niedawnym tekście wskazał Papież Benedykt XVI¹, nie jest to właściwa logika. W pierwszej kolejności, jak w dobrym rachunku sumienia, należy bowiem dostrzec to, co dobre. Dostrzec, podziękować i uwielbić Boga, który jest dawcą wszelkiego dobra. W ciągu ostatnich trzydziestu lat rozwinęło się wiele ruchów, wspólnot i inicjatyw religijnych – „modlitewno-charyzmatycznych”, formacyjnych, charytatywnych etc. Miliony ludzi wzięło udział w różnego rodzaju rekolekcjach. Rośnie odsetek *communicantes*, czyli osób regularnie przyjmujących Komunię Świętą. W wielu parafiach po-

wstają złożone ze świeckich Rady Duszpasterskie. Dynamicznie rozwija się „katolicki” rynek wydawniczy i medialny z ofertą dla każdego. Kwitnie katolicka edukacja, która przyciąga nie tylko osoby wierzące. Na tym fundamencie wciąż rodzą się powołania do małżeństwa i kapłaństwa, które stanowią znak obecności Boga w żyjącym Kościele.

Tak, jesteśmy Bogu winni wdzięczność za przeogromny dar wiary, którego udzielił i nieustannie udziela Kościołowi w Polsce. Wdzięczność ta powinna zaprowadzić nas jednak na kolana, bo tylko z tej perspektywy będziemy mogli zauważyć, jak bardzo tę łaskę marnotrawimy, ulegając złu w przeróżnej postaci.

Co zatem można zarzucić Kościołowi w Polsce? Po pierwsze, większość ze wspomnianych wyżej dzieł dzieje się często bez udziału Kościoła hierarchicznego. Polscy biskupi, nawet jeśli nie oczekują kultu wobec samych siebie (choć i takie przypadki się niestety zdarzają), to pozwalają na sytuacje, w których takim kultem są otaczani. Efekt jest łatwy do przewidzenia – wyniesieni ponad ziemię bardzo szybko tracą oni kontakt z rzeczywistością. Usłyszałem niedawno historię, która świetnie obrazuje tę patologię. Sercanin Józef Wróbel, który został biskupem pomocniczym w Lublinie, miał usłyszeć od swojego współbrata: „Józek, ja to ci nie zazdroścę. Teraz to ci już nikt prawdy nie powie”. Tylko nieliczni hierarchowie potrafią wyrwać się z tego klerykalnego, było nie było, sztafażu. Mniejsza o to, czy i na ile ten horrendalny klerykalizm wypływa ze szczegó-

nej roli, jaką Kościół odgrywał w latach PRL. Ważniejsze jest, i tu trzeba przyznać całkowitą rację Papieżowi Franciszkowi, aby przebić tę klerykalną skorupę, która skrywa Kościół w Polsce w ciemnościach grzechu.

Po drugie, choć większości ze wspomnianych dzieł towarzyszą księża, nawet jeśli nie robią tego z łaski (a niestety tak się nierzadko zdarza), to często zatrzymują się tylko na tym, co absolutnie konieczne. Msza, dziesięć minut w konfesjonale, kilkanaście godzin katechezy, jakiś pogrzeb, godzinny dyżur w kancelarii parafialnej, dwa kazania w miesiącu, nie daj Boże opieka nad jakąś grupą przyparafialną. I ta nieszczęsna kolęda, kiedy ksiądz, zmęczony po kilku lekcjach w szkole, musi iść do ludzi i wraca na plebanię dopiero po dziewiętnastej (!). Oczywiście są księża, którzy wyłamują się z tego schematu, ale czyż nigdy się z nim nie spotkaliśmy? Znowu, podobnie jak w przypadku biskupów, nie jest to tylko ich wina. Tak zostali uformowani. Taki model został im przekazany przez starszych kolegów w trakcie formacji seminarystycznej czy w pierwszych latach posługi kapłańskiej na parafii. Kultura, którą można nazwać „należy mi się odrobina luksusu”, ma się doskonale. Wielu księży nie zdaje sobie nawet sprawy, że życie ich owieczek wygląda diametralnie różnie. Funkcjonują jak w serialu, w którym smakują życia – samochody, kosmetyki, modne ciuchy, elektronika, wykwinzione alkohole, zagraniczne wczasy. Nie chodzi o to, aby wszyscy księża stali się pustelnikami. Nie chodzi też o to, aby zatopili

się w pustym aktywizmie. Chodzi raczej o to, że w kapłańskim życiu często brakuje modlitwy, postu i jałmużny, czyli w praktyce – nawrócenia. Jestem niesprawiedliwy i krzywdzący? Może, ale nie jestem w tym osamotniony. Nie zapomnę wywiadu, którego zaraz po swej nominacji na biskupa opolskiego udzielił „Gościowi Niedzielnemu” bp Andrzej Czaja, jeden z nielicznych hierarchów, który potrafił wyrwać się z klerykalnych kajdan. Stwierdził on wówczas, że jego podstawowym zadaniem jako nowego biskupa jest... ewangelizacja proboszczów.

Dochodzimy wreszcie do wiernych świeckich. Wymieniam ich (nas!) na końcu, co nie oznacza, że nasze winy i odpowiedzialność są mniejsze. Łatwo jest oskarżać innych – pysznych biskupów czy leniwych księży. Musimy jednak stanąć w prawdzie – nawet jeśli nie tworzymy klerykalnej kultury (choć niestety niektórzy obficie ją podlewają), to dajemy na nią ciche przyzwolenie. Wbrew pozorom nie dotyczy to wyłącznie tzw. „świętecznych” katolików, którzy traktują Kościół jak butik z dobrami ekskluzywnymi (chrzest, komunie, ślub, pogrzeb). Odpowiedzialność ponoszą też ci najbardziej zaangażowani, którzy wołają „robić” Kościół w rzeczywistości równoległej, obok parafii, w której trzeba się użerać z księżmi. Świetnie pokusę tę opisał Papież Benedykt XVI we wspomnianym już artykule – łatwiej jest budować nowy kościół, niż podjąć się trudu uzdrowienia Kościoła „założonego na fundamencie Apostołów i proroków”. Wystarczy zobaczyć, jak w Polsce kwitnie

ruch pentekostalny, który uciekając przed klerykalizacją, wyprowadza swoich członków na obrzeża, a nieraz nawet całkowicie poza strukturę Kościoła.

Powyższa diagnoza jest z natury rzeczy bardzo wycinkowa. Katalog naszych win jest znacznie dłuższy. Chciałbym jednak wyraźnie podkreślić, że klerykalizm, nawet jeśli jawi się na pierwszy rzut oka jako źródło wszelkiego zła, jest jedynie opakowaniem, pod którym skrywają się znacznie poważniejsze problemy. Co więcej, klerykalizm jest też wygodną wymówką – „chciałbym, ale biskup”, „chciałbym, ale ksiądz proboszcz” etc. Gdybym miał wybrać najważniejsze źródła słabości Kościoła skrywane pod płaszczykiem klerykalizmu, wskazałbym dwa zjawiska: przyzwolenie na liturgiczne dziadostwo i zgoda na funkcjonowanie parafii w modelu przedsoborowym.

W przypadku liturgicznego dziadostwa znów muszę odwołać się artykułu Benedykta XVI. Wskazuje on, że głównym źródłem kryzysu Kościoła jest brak wiary. Jaki jest związek między brakiem liturgicznej wrażliwości a kryzysem wiary? W tradycji Kościoła istniało powiedzenie *lex orandi, lex credendi*, które mówi nam, że sposób przeżywania naszej wiary wpływa ze sposobu, w jaki celebруем liturgię. Co więcej, liturgia, jak wskazuje soborowa konstytucja *Sacrosanctum concilium*, to źródło i szczyt życia chrześcijańskiego. Jeśli wierzyć tym dwóm zasadom, obojętność wobec liturgii i sposobu jej sprawowania musi prędzej czy później prowadzić do ztracenia właściwej miary w życiu. Widać

to wyraźnie w Europie Zachodniej, ale nie pocieszajmy się – widać to także u nas. Formacja liturgiczna zarówno księży, jak i świeckich kuleje. Liturgia staje się coraz częściej pustym i niezrozumiałym rytuałem, na dodatek dowolnie przekształcanym przez niektórych „postępowych” kapłanów. I nie jest to wyłącznie głos liturgicznego fundamentalisty – jeden z, moim zdaniem, największych współczesnych świętych polskiego Kościoła, ksiądz Jan Kaczkowski, który dał się poznać za sprawą heroicznych czynów miłości, wyraźnie wskazywał na znaczenie liturgii w swoim życiu. Jeśli nie troszczymy się o sposób sprawowania liturgii w naszych parafiach, jeśli nie przeszkadza nam liturgiczna wolna amerykanka, jeśli obojętna jest nam własna formacja liturgiczna, jeśli nie napominamy naszych kapłanów łamiących przepisy liturgiczne, nie dziwnym się potem, że Kościół popada w kryzys.

Ktoś powie: „No dobrze, ale to ksiądz sprawuje liturgię, nie mam na to żadnego wpływu, bo nawet jak mu coś powiem, to i tak nie posłucha”. Tu przechodzimy do drugiego problemu, czyli przyzwolenia na funkcjonowanie parafii w modelu przedsoborowym. Model ten bazuje na założeniu, że parafia jest własnością proboszcza, a wierni zwróceni są ku niemu i są od niego całkowicie uzależnieni. Narzekamy na to, ale w gruncie rzeczy układ taki jest wygodny, bo realnie ściąga z nas jakąkolwiek odpowiedzialność. Od Soboru Watykańskiego II, a co najmniej od 1972 roku, kiedy opublikowano obrzęd

chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych (*Ordo initiationis christianae adultorum*, OICA), mamy jednak do dyspozycji nowy model funkcjonowania parafii, który można zobrazować terminem „wspólnota wspólnot”. Podstawową zmianą jest modyfikacja logiki funkcjonowania parafii z dośrodkowej na odśrodkową (misyjną), co samo w sobie stanowi uderzenie w koncepcję Kościoła jako obłączonej twierdzy wymagającej obrony. Co więcej, na co słusznie zwraca uwagę Papież Franciszek, wspólnota parafialna w tym modelu zarządzana jest w sposób kolegialny, nie tylko włączający wiernych świeckich, ale także „wymuszający” na księżach i osobach konsekrowanych prawdziwe życie wspólnotowe. Taki sposób życia Kościoła zwiększa jego przejrzystość i szansę na przeciwdziałanie złu w jego zarodku. Film braci Sekielskich wyraźnie pokazał bowiem, że „bracia w kapłaństwie” takiej wspólnoty nie tworzyli i między innymi dlatego nie podjęli działań, które mogłyby uchronić zarówno ofiary przestępstw pedofilskich, jak i ich sprawców. W rzeczywistości mieliśmy bowiem do czynienia z działaniami o charakterze mafijnym, których intencją było bardziej egoistyczne (i wygodne) ratowanie wizerunku instytucji niż wymagająca ofiary troska o zbawienie drugiego człowieka.

Czy da się zmusić proboszczów do zmiany modelu funkcjonowania „podstawowych komórek” Kościoła? Zapewne jest to niezwykle trudne – zresztą nie znam parafii, która funkcjonowałaby w pełni w oparciu o ten nowy model (na margine-

sie – chętnie poznam!). Trudne nie oznacza jednak niemożliwe. Prymas Wyszyński, sprzeciwiając się zcentralizowanemu modelowi finansowania Kościoła, mawiał, że tak długo, jak wierni utrzymują finansowo księży, tak długo będą mieć na nich wpływ. Kupujmy sobie przyjaciół niegodziwą mamoną. Pokażmy kapłanom, że ich byt ekonomiczny zależy od wspólnoty, że nic im się nie należy „z góry”. Jeśli my, wierni świeccy, na poważnie zmienimy swoje podejście do Kościoła i zadbamy zarówno o nasze parafie, jak i liturgię, wiele problemów rozwiąże się samych. Zgoda, pozostaną zasklepieni w klerikalizmie biskupi, ale prędzej czy później odejdą oni na emeryturę, a ich miejsca zajmą księża rozumiejący istotę swojego powołania.

Podsumowując, powyższe rozważania prowadzą mnie do krótkiej odpowiedzi na pytania zadane przez redakcję „*Christianitas*”.

Tak, jeśli nie pójdziemy zarysowaną wyżej drogą, czeka nas jeszcze poważniejszy kryzys. Czy powtórzymy scenariusz irlandzki? Szczerze mówiąc, wątpię w to, bo funkcjonujemy w zdecydowanie innym kontekście, co jednak szczególnie mnie nie pociesza.

Nie, ostatnie trzydzieści lat nie były ani walką o byt, ani czasem cieplarnianego bezpieczeństwa, co jednak spowodowało kryzys życia liturgicznego i parafialnego, a na dodatek ryzyko utraty młodego pokolenia kobiet dla Kościoła.

Nie, Kościół hierarchiczny nie będzie w stanie zareagować na kryzys i zreformować Kościoła w Polsce. Co prawda cze-

ka nas długotrwała „wymiana elit”, ale los Kościoła będzie zależeć od tego, na ile my, wierni świeccy, kobiety i mężczyźni, będziemy zdeterminowani, aby wziąć za niego odpowiedzialność. ■

Ks. Dariusz Kowalczyk

1

Kościół w ciągu dwóch tysięcy lat przeżył różne „rewolucje”. Dlatego nie podoba mi się retoryka, która sugeruje, że oto mieliśmy wieki rozkwitu i stabilności Kościoła, a teraz, po Soborze Watykańskim II, mamy straszliwy kryzys, sekularyzację i pedofilię. Nasuwa się pytanie: Skoro jest tak źle, to kiedy było tak świetnie? Czy w drugiej połowie I tysiąclecia, kiedy narodził się, a potem rozprzestrzenił islam, niszcząc kwitnące niegdyś ośrodki chrześcijaństwa? Czy może na początku II tysiąclecia, kiedy dokonywał się rozłam pomiędzy Wschodem i Zachodem Kościoła? A co działo się w wiekach poprzedzających reformację?

W XIII wieku Wilhelm z Auvergne wołał wzburzony: „Któż by nie zadrzał ze strachu na widok Kościoła będącego w stanie takiego zdziczenia i okropności, że każdy, kto na to patrzy, martwieje z przerażenia. Widząc tak straszliwe jego zeszpecenia, każdy nazwałby go prędzej Babilonem niż Kościołem Chrystusa”. A spalony przez inkwizycję w XV wieku Savonarola rzucał gromy na duchownych: „Wszystko w Kościele jest zrujnowane. Prałaci nie odróżniają dobra od zła, prawdy od kłamstwa. Dziś w kościołach

wszystko robi się dla pieniędzy”. Spójrzmy na pierwszą połowę XX wieku. Rewolucja bolszewicka, I i II wojna światowa ze wszystkimi ich okropieństwami w masowej skali. Czy można stwierdzić, że wtedy Kościół się liczył, a teraz został zepchnięty na margines? Czy Kościół w Polsce był naprawdę taki mocny w czasach PRL-u? Miliony dokonywanych aborcji i plaga alkoholizmu z jednej strony, a z drugiej wielka ilość księży uwikłanych w różne formy współpracy z esbecją – raczej o tym nie świadczą. A że myśleliśmy wtedy, iż tacy szlachetni bohaterowie jak Wałęsa z Matką Boską w klapie i ks. Jankowski prowadzą nas do zwycięstwa, nie świadczy, że było świetnie, tylko że byliśmy dosyć naiwni. Nie przypominam tego wszystkiego, by bagatelizować zagrożenia, jakie pojawiły się po 1968 roku, w tym rewolucję seksualną z ruchem LGBTQ na czele, która niszczy społeczeństwa i Kościół. Mógłbym się nawet zgodzić z tym, co powiedział francuski dziennikarz Geoffroy Lejeune, a mianowicie, że „historię ostatniego stulecia można by streścić: masowa dechrystianizacja prawie całego Zachodu, głównie w Europie, gdzie w ciągu kilkudziesięciu lat zniszczono to, co budowane było przez piętnaście wieków”. Takie skrótkowe wypowiedzi wymagają jednak doprecyzowania, a zarazem szerszej perspektywy. A w szerszej perspektywie nie były przesadą słowa, z jakimi zwrócił się do Benedykta XVI dziennikarz Peter Seewald: „Wasza Świątobliwość jest najpotężniejszym papieżem wszystkich czasów. Nigdy wcześniej Kościół katolicki nie miał

więcej wiernych, nigdy nie rozszerzył się aż tak bardzo, dosłownie aż do krańców świata”.

Wygląda na to, że prawie w każdym pokoleniu wydawało się, iż Kościół znajduje się w kryzysie, w jakim jeszcze się nie znajdował. Ale dziś dochodzi pewien istotny czynnik: mass media, internet. Każda zła wiadomość szybko obiega świat, docierając wszędzie. Stąd wrażenie, że żyjemy w czasach jakiegoś niebываłego chaosu i kryzysu Kościoła. Jaka jest przyszłość Kościoła w Polsce? Pustoszące seminaria i nowicjaty? Coraz mniej ludzi w świątyniach? Burzenie lub sprzedawanie kościołów? Brak małżeństw katolickich otwartych na potomstwo, a coraz więcej związków homoseksualnych? Być może tak, być może nie. Kto jest w stanie odpowiedzieć jednoznacznie na tak postawione pytanie? O to, co będzie, pytali niejednokrotnie Apostołowie. Odpowiedzi Jezusa są różne. Z jednej strony nadzieją napawa nas obietnica dana Piotrowi: „Ty jesteś Piotr [czyli Skała], i na tej Skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą” (Mt 16, 18). Ale z drugiej strony trzeba pamiętać retoryczne pytanie: „Czy jednak Syn Człowieczy znajdzie wiarę na ziemi, gdy przyjdzie?” (Mt 18, 8). Upadek Kościoła w Polsce jest przepowiadany od trzydziestu lat. Sformułowano wiele recept, jak go uzdrowić, od powrotu do tzw. liturgii trydenckiej po rady, aby Kościół się unowocześnił i otworzył bardziej na świat. Na szczęście to Duch prowadzi Chrystusowy Kościół, a nie publicyści.

2

Ani jedno, ani drugie. Kościół był atakowany od początku lat 90. Wystarczy wspomnieć Urbana i jego tygodnik „Nie”, który w swoim czasie osiągnął nakład przekraczający 700 tysięcy egzemplarzy. Rzecznik stanu wojennego wbijał ludziom do głów, że rządzą w Polsce czerwoni, ale teraz władzę mogą przechwycić czarni, którzy są jeszcze gorsi. Inni się jeszcze krygowali, gdyż im nie wypadało „mówić Urbanem”, ale po śmierci Jana Pawła II dość szybko okazało się, że wielu „Urbanem myślało”. Dziś, gdy popatrzymy na ostatnią paradę LGBT Plus w Warszawie, na drwiny z Mszy świętej, to Urban wydaje się przy tym być w sumie niegroźnym cynikiem. Jego rolę dużo skuteczniej odgrywają prezydenci niektórych miast. Z drugiej jednak strony Kościół w Polsce wyszedł z komunizmu dość mocny. Mocny pobożnością ludu. Pomimo różnych ukrytych i jawnych słabości jest to wciąż, w porównaniu z Kościołami na Zachodzie, bardzo żywotna wspólnota wiernych.

Patrząc na te trzydzieści lat, zwróciłbym uwagę na kilka elementów. Mieliliśmy Jana Pawła II, który umacniał katolicyzm nad Wisłą. Ale z drugiej strony – choć to nie jego wina – postać Papieża Polaka jakby uspiła wielu. Przez tyle lat wystarczyło cytować Jana Pawła II, by jakoś iść do przodu. Dobry cytat nie jest zły, ale przecież nie o cytowanie chodziło, ale o wewnętrzne wzrastanie do odpowiedzialności za Kościół. Każdy rok dzielący nas od śmierci Papieża Polaka pokazuje, że częstotli-

wości cytowania nie odpowiadała głębia recepcji jego nauczania i dojrzewanie do mówienia własnym głosem. Strukturalnie na polskim Kościele zaciążyła reforma administracyjna 1992 roku. Powołano trzynaście nowych diecezji. Mówiono między innymi, że w mniejszych diecezjach biskupi będą bliżej ludzi. To się raczej nie sprawdziło. Mamy za to rozdrobnienie. Trudno jest utrzymać materialnie i personalnie tak wiele seminariów. Prawie każda diecezja miała ambicje, by posiadać kadre wykładowców, rozgłośnie radiową, tytuł prasowy itd. Symbolem słabości owej reformy administracyjnej pozostaje podział Warszawy na dwie diecezje.

W ostatnich trzydziestu latach Kościołem w Polsce wstrząsnęły dwie kwestie: lustracja i problem duchownych dopuszczających się nadużyć seksualnych wobec nieletnich. W obydwu sprawach Kościół dał zrobić z siebie kozła ofiarnego, czemu sprzyjała zarówno chęć uciekania od rzeczywistości, jak i jakaś, niekiedy histeryczna, nadgorliwość.

Pomysł, że księża powinni „dać dobry przykład” i zlustrować się nawzajem, ogłaszając wyniki w mediach, zawsze uważałem za absurdalny. Hierarchia kościelna powinna być częścią lustracji robionej fachowo, systematycznie, siłami powołanych do tego struktur państwowych. Tymczasem doszliśmy do sytuacji, że lustracja polityków, sędziów, dziennikarzy itd. nazywana była nienawistnym polowaniem na czarownice, a autolustracja duchownych miałyby być wspianiałym oczyszczeniem.

Tak samo czas skończyć z powtarzaniem, że Kościół musi rozwiązać problem pedofilii. Od rozwiązywania tego problemu są różne instytucje, w tym policja, prokuratura, sędziowie, a także wychowawcy, psychologowie, media. Kościół ma tutaj swoją rolę do odegrania, ale biskupi mają pozostać biskupami, a nie stać się śledczymi. Analogicznie jak nauczyciel muzyki zostaje oskarżony o molestowanie dzieci, to śledztwem nie zajmuje się dyrektor albo kurator, lecz powołane do tego instytucje. W przeciwnym razie „gonieniu króliczka” nie będzie końca, a społeczeństwo wciąż będzie poddawane diabolicznej manipulacji pt. Kościół nie uporał się z problemem pedofilii, ale za to w „nowoczesnych” szkołach dobrzy geje ucżą nasze dzieci.

3

Na różne kryzysy w historii Kościoła reagowali raczej święci mężowie Boży, a nie hierarchia. Oczywiście, zdarzało się, że mąż Boży był biskupem, ale najczęściej nie. Święty Benedykt, św. Franciszek, św. Dominik, św. Ignacy – by wymienić tylko niektórych. Przyznam, że nie rozumiem tego nawoływania, by hierarchia coś zrobiła. A co niby miałyby zrobić? Wprowadzić lepsze procedury? Procedur mamy aż nadto. Po Soborze Watykańskim II zrodziły się przede wszystkim nowe wspólnoty, których liderami są zazwyczaj świeccy. Popatrzmy, ile dobrych powołań kapłańskich na całym świecie zrodziło się na Drodze Neokatechumenalnej. Hierarchia ma w tym wszystkim swoją rolę i nikt nie będzie negował, że od dobrych pasterzy sporo zależy, ale nie przesadzaj-

my. Ignacy Loyola nie patrzył na biskupów, ale sam rozpoczął drogę nawrócenia. Jest w Kościele olbrzymia przestrzeń dla oddolnej odpowiedzialności. Liczę na katolików wypełniających kościoły w niedziele i święta, na katolickie rodziny... Że w nich będzie przekazywana wiara, że w nich będą dojrzewać nowe powołania kapłańskie i zakonne. Liczę, że ten polski Boży lud nie dopuści, by w życiu społeczno-politycznym przeważała liberalna lewica, marsze LGBT Plus i genderowa seksedukacja w szkołach. Liczę też na polskich kapłanów – setki, tysiące duszpasterzy, którzy wykonują swą zwyczajną duszpasterską pracę z gorliwością i rozważą. Na tak zwane elity raczej nie liczę.

Trwa walka, ale ma ona wiele frontów, często ukrytych, duchowych, przebiegających przez serca i umysły ludzi. To tam dokonują się wybory za Chrystusem i Jego Kościołem albo przeciwko. W Polsce nie musi się stać to, co w Irlandii. A i na Zachodzie może się pojawić, i to szybciej, niż przypuszczamy, zdrowy bunt przeciwko współczesnym ideologiom i modom. Możemy rozważać sytuację Kościoła od różnych stron, ale nie zapominajmy o tym, co tak celnie wyraził Jan Paweł II w *Novo millennio ineunte*: „Nie, nie zbawi nas żadna formuła, ale konkretna Osoba, oraz pewność, jaką Ona nas napełnia: *Ja jestem z Wami!*” . ■

Łukasz Kożuchowski

1

„Czy Kościół czeka opóźniona rewolucja?” W mojej opinii „czy?” jest niewłaściwym pytaniem. Właściwym pytaniem jest „kiedy?”. A odpowiedzią na nie jest: „już”.

Obecnie jesteśmy w fazie przejściowej. Wiele z zewnętrznych oznak niegdysiejszego znaczenia katolicyzmu w społeczeństwie jeszcze trwa. Jest to jednak trwanie coraz bardziej (a może od dawna już tak było?) kurtuazyjne i pozbawione treści, trwanie z rozpędu. Kościół instytucjonalny stanowił silny autorytet moralny dla wielu obywateli w czasach PRL i wcześniejszych. Teraz upada, by przez swoje ułomności stać się słabą, nieznaczącą mniejszością. Przejście z dzisiejszych realiów do społeczeństwa zlaicyzowanego nie jest więc kwestią jakichś sporów czy kampanii pomiędzy wiarą a niewiarą. To sprawa nieubłaganego upływu czasu. Od przytłaczająco większościowej apostazji oddziela nas już nie jakaś kwestia czy idea, a zwykła przemiana pokoleniowa.

Powyższy dramatyczny opis może wydawać się przesadzony. Przecież wciąż kościoły są pełne w niedziele, tarcia na linii Kościół–państwo są nieduże, a w sferze publicznej nie doświadczamy zmasowanych ataków na wiarę. Owszem, ale to już ostatnie godziny takiego stanu rzeczy. Polska z żelazną konsekwencją kroczy ścieżką wyznaczoną przez Irlandię: gwałtownego upadku do poziomu prymusa laickości.

Spójrzmy w statystyki: wedle zeszłorocznych badań renomowanego amerykańskiego ośrodka Pew Research Center, które dotyczyły pozycji religii w globalnym społeczeństwie, 30 proc. Polaków można uznać za przywiązanych do wiary. Nie jest to zły wynik, choć on sam już wyraźnie pokazuje, że katolicy tak naprawdę stanowią w Polsce mniejszość. Gorzej robi się jednak, gdy przyjrzymy się strukturze wiekowej tych 30 proc. O ile wśród osób powyżej czterdziestego roku życia 40 proc. uznaje istotność wiary, to wśród grupy wiekowej poniżej czterdziestu lat jest to już tylko 16 proc. Brutalnie mówiąc – polski katolicyzm wymiera. Jeśli chodzi o tempo laicyzacji, Polska jest nie europejskim, a światowym liderem!

Nie ma się wobec tego co łudzić, że Polska pójdzie inną drogą niż zlaicyzowane kraje Zachodu. Ze zdumiewającą precyzją powtarzamy scenariusze innych krajów europejskich. Wiele przykładów już ukażało, jak banalnie prosty jest taki upadek. Wkrótce radykalnie zlaicyzowane społeczeństwo konsekwentnie wymiecie polski Kościół z przestrzeni publicznej, tak jak to miało miejsce i w innych miejscach.

2

Okres wolności Kościół przespał. Przespał, choć czekały na niego liczne odpowiedzialne prace. Komunizm był dla Kościoła pożytecznym wrogiem – dzięki niemu wokół katolicyzmu jednoczyły się szerokie środowiska oporu wobec władzy. Jednak gdy pokonano wroga, zniknęła i podstawa konsolidacji. W ponowoczesnym społeczeństwie III RP pojawiło się zaś wiele

innych kwestii, które niegdysiejszą jedność zaczęły poważnie rozbić. Kościół zaś nie reagował na nie adekwatnie, a przyjmował raczej postawę osiadania na laurach. W początkach istnienia III RP Kościół nie był jeszcze poważnie atakowany. Sam jednak zaczął sprawnie produkować realne powody, by ataki rozpoczęto.

Przykłady takich powodów można mnożyć. Jest wśród nich toksyczna relacja między władzą państwową a hierarchiami kościelnymi. Dojrzeć można zarówno kokietowanie obecnego rządu (np. wspólne obchody urodzin Radia Maryja z udziałem hierarchów Kościoła i polityków), ale i działania zwrócone w zupełnie inną stronę (choćbyby absurdalne peany na cześć ustępującej z urzędu w fatalnym stylu Hanny Gronkiewicz-Waltz, które można było usłyszeć z ambony kościoła ss. Wizytek w Warszawie podczas Mszy na zakończenie jej kadencji). Hierarchowie, zamiast stać ponad podziałami, wybierają degradację do poziomu nieporadnych akolitów świata polityki. Obecny rząd często zaś tak szafuje hasłami religijnymi, że w umysłach wielu niemal zespaja się z Kościołem. Przez to w umysłach wielu osób błędy Prawa i Sprawiedliwości obciążają i katolicyzm.

Nietrudno doszukać się również pławienia się w luksusach, takich jak pompacyjna biskupia willa we wsi Bobrówka, którą wystawił sobie ordynariusz Gdańska. Wzbudza to słuszne pytania o realizację ewangelicznego ubóstwa. Rzadko można usłyszeć głos hierarchów w sprawach związanych z Katolicką Nauką Społeczną.

Kościół mógłby chociażby wiele zyskać, propagując encyklikę *Laudato Si'*. Kwestia przeciwdziałania kryzysowi klimatycznemu mogłaby stanowić płaszczyznę częściowego porozumienia ze środowiskami lewicowymi, którym często do katolicyzmu daleko. W kwestii nieubłagane nadchodzącej katastrofy klimatycznej polski Kościół wykazuje jednak niemal pełną ignorancję (choć są chlubne wyjątki, jak np. abp Wiktor Skworec). Głos podnoszony jest tu zbyt rzadko i w niedostatecznie stanowczy sposób.

Przerażająco nieudolnie instytucjonalny Kościół podejmuje też kwestię pedofilii wśród kleru. Niekiedy hierarchowie migają się od odpowiedzialności. Skandaliczne wypowiedzi, świadczące o pełnym niezrozumieniu powagi sprawy i nastrojów społecznych, można było usłyszeć z ust abp. Głódzia czy też abp. Jędraszewskiego po opublikowaniu filmu *Tylko nie mów nikomu*. W innych wypadkach biskupi i księża (poza chwalebnyymi wyjątkami, jak np. o. Adam Żak SI) nieustannie rączą nas jałową i bałamutną nowomową o „wysłuchaniu ofiar” czy „walce z klerikalizmem”. Opinia publiczna słusznie żąda jednak stanowczych czynów, i to bardzo stanowczych.

Wspomnianą zaś już laicyzującą się młodzież Kościół wypycha, oferując często żenujący poziom katechezy oraz dysfunkcyjne duszpasterstwa młodzieży. Troskę duchową o nowe pokolenia degraduje się zazwyczaj do organizowania hermetycznych kółek towarzyskich czy wydarzeń w istocie rozrywkowych. Zamiast szcze-

rze dociekać realnych potrzeb i gustów młodzieży, przedstawia się rzeczy banalne i nieraz odstręczające estetykę. Przyciągają one niewielu. Nie zauważa się, że w sferze duchowości ludzie nie potrzebują papki podobnej do serwowanej im na co dzień (na gruncie religijnym będzie to np. *prosperity gospel*), a raczej pociągającego szoku kulturowego prawdziwej głębi i niecodziennego piękna. Oferta duszpasterska jest też zadziwiająco niezróżnicowana. Właściwie jedyne, co się proponuje, to bardzo emocjonalna i specyficzna „pobożność charyzmatyczna” w różnych odcieniach. Odnajduje się w niej mniejszość. Oczywiście gusta są różne i sam Kościół dopuszcza też różnorodność form kultu. Niedopuszczalne jest jednak, gdy niemal zupełnie nie pomaga się młodzieży budować solidnych podstaw swojej wiary. Co chwilę można jednak usłyszeć zachwyty nad frekwencją podczas „Mszy akademickich” tudzież „spotkań charyzmatycznych”. Niemniej to, co na oko może cieszyć, w zestawieniu z ogółem i statystykami okazuje się być ułamkiem procentu. Entuzjaści łudzą się więc pozorami. W rzeczywistości, jak już wskazałem, przytłaczająca większość młodzieży w Polsce jest indyferentna religijnie. Kościół nie podejmuje rzetelnych działań na rzecz przezwyciężenia tego stanu rzeczy.

Przykłady oczywiście można by mnożyć i poddawać je głębszej analizie. Wszystkie jednak wyraźnie pokazują, jak bezsensownie Kościół roztrwonił swój autorytet, jak beznadziejnie rozmija się ze społecznymi oczekiwaniami i jak fatalnie

porzucił niemal całe młode pokolenie Polaków, a i wiele osób w wieku średnim czy starszych. Można to podsumować zwięźle: Kościół upada, bo nie naśladuje Chrystusa w sposób radykalny i rozumny. Problemem jest tu przede wszystkim odstawanie od głoszonych ideałów oraz nieumiejętność komunikowania ich nowym grupom osób.

Arcybiskup Fulton Sheen napisał kiedyś: „Nie ma nawet stu osób, które nienawidzą Kościoła katolickiego, ale są miliony, które nienawidzą tego, co błędnie odbiera się jako Kościół katolicki”. I rzeczywiście, polski Kościół wiele robi, by nie myślaro o nim jako o Mistycznym Ciele Chrystusa. Zamiast tego Kościół niemal nieustannie puszcza w eter wizerunek bandy upadłych, zatwardziałych i konformistycznych hipokrytów.

Krytycznie obserwowano tenże Kościół, wyczekując nawrócenia. Wtedy jeszcze być może był czas, by się zmienić. Teraz jednak już coraz częściej od Kościoła już niczego się nie oczekuje, zniechęcone społeczeństwo odeszło już za daleko. Choćby Kościół zwrócił się ku odchodzącym od niego, nie zostanie już wysłuchany.

3

Kryzys już mamy i już widać, że Kościół absolutnie sobie z nim nie radzi. Brak nawet spóźnionych planów na jego przewycięzenie. Wielu nawet nie zdaje sobie sprawy z powagi sytuacji, myśląc, że sekularyzacja to jeszcze domena Zachodu, albo bezrozumnie zasłaniając się hasłem postsekularyzmu. To wszystko jednak łudzenie się.

Niektórzy, idący już krok dalej ku zmierzaniu się z przykrą prawdą, wzywają (ogólnikowo) do dialogu, do otwarcia na innych. A i na to często za późno, bo coraz mniej jest chętnych na ten dialog. Wielu zaś jest już tak daleko od Kościoła, że niektóre z katolickich prawd nie stanowią dla nich jakiegokolwiek wartości. Problemem też nie jest nawet agnostycyzm czy ateizm. Problemem jest apateizm – zupełna indyferentność i relatywizm. Tu już nawet nie ma miejsca na żarliwą dysputę. Kluczowe chrześcijańskie hasła typu „Jezus Cię kocha” nie tyle padają na niepodatny grunt, co w ogóle istnieją w kompletnie innym, niekompatybilnym z większością społeczeństwa wymiarze myślenia.

Kościół nie budzi już nawet konstruktywnego sprzeciwu. Jeśli cokolwiek wzbudza, to pogardę, irytację lub znużenie. Wobec topnienia społecznej podstawy Kościoła proces laicyzacji przestrzeni publicznej nabiera tempa. Akty wrogości stają się częstsze i radykalniejsze. Wystarczy wspomnieć chociażby fanatyczny szturm demonstrantów na warszawską kurię podczas „czarnego protestu”. Podczas kampanii wyborczej do Europarlamentu swoje słynne antykościelne przemówienie na Uniwersytecie Warszawskim wygłosił zaś Leszek Jażdżewski. To nie pojedyncze wybryki – to forpoczta nowych czasów. To, co jeszcze kilka lat temu wydawało się niewyobrażalne, dziś już przestaje budzić zdziwienie.

Wobec brawury, radykalizmu i determinacji szeroko rozumianych środowisk laickich katolicy zazwyczaj pozostają bier-

ni i bezradni. Nie mają pomysłu ani determinacji na replikę. Nie organizują się w skuteczny sposób, nie przeciwdziałają stanowczo w przestrzeni publicznej, nie wchodzą (tam, gdzie się jeszcze da) w realny i wartościowy dialog. W grze o sumie zerowej, jaką jest walka o dyskurs publiczny, katolicyzm bezwiednie oddał pola hasłom zupełnie z nim sprzecznym. Popularne są zaś strategie obłąconej twierdzy, zgrywania autorytetu tudzież błogiego udawania, że nie jest źle – te postawy nie odwrócą jednak tendencji agresywnie laicyzacyjnej.

Nie jeden podnosi się na duchu znanym cytatem z Josepha Ratzingera: „Z dzisiejszego kryzysu wyłoni się Kościół, który straci wiele. Będzie Kościołem bardziej duchowym (...). Wtedy ludzie zobaczą tę małą trzódkę wierzących jako coś kompletnie nowego: odkryją ją jako nadzieję dla nich, odpowiedź, której zawsze w tajemnicy szukali”. Przyjęto tu jednak założenie, na które nie mogę przystać: że katolicyzm zacznie od zera, na nowo stanie się czymś nowym. W historii nie ma jednak powrotu do stanu pierwotnego; czas nigdy się nie cofa. Gdy Kościół spróbuje się podnieść z upadku, znów wypomną mu jego liczne grzechy. I nierzadko wypomną, słusznie wskazując, ile to razy wzbudziłyśmy sprawiedliwe oburzenie. Na hasło „katolicyzm – tak, wypaczenia – nie” raczej nikt się nie da nabrać.

Jest więc we mnie jedno bardzo dojmujące, ale szczere przekonanie. Upadek, który dzieje się na naszych oczach, nie może być już odwrócony. Stawka, o jaką teraz

się staramy, to już tylko wielkość marginesu społecznego, na jakim się znajdziemy; tych kilku (może kilkunastu) procent, które zostaną w kraju, który kiedyś puszył się jako ponoć arcykatolicki. I o ten margines warto się starać, pomimo trudów i przeciwności. Takie jest zadanie dane nam przez Chrystusa. Takie są też najgłębsze potrzeby ludzi, z których każdy przecież w głębi serca pragnie Boga. ■

Tomasz Krzyżak

W trzydzieści lat po upadku komunizmu Kościół w Polsce znalazł się na ostrym wirażu i musi poważnie zastanowić się nad tym, jak jego przekaz – w tym nauczanie papieskie – jest odbierany. Mamy kryzys i widoczny jest on na wielu poziomach. Można byłoby nawet powiedzieć, że mamy do czynienia z wieloma kryzysami. Z jednej strony będzie on dotyczył duszpasterstwa na poziomie parafialnym, z drugiej – kwestii powołań do kapłaństwa i życia zakonnego, z trzeciej zaś niewątpliwie widzimy dziś kryzys instytucjonalny. We wszystkie weszliśmy niejako z opóźnieniem. Procesy sekularyzacyjne, przez które przeszły Kościoły np. we Francji, Austrii czy Niemczech, dopiero niedawno do nas dotarły, ale owa „pełzająca” czy też „powolna” sekularyzacja w ostatnim czasie zaczęła mocno przyspieszać. Kościół powszechny przechodzi obecnie przez drugi kryzys posoborowy. Kościół w Polsce stoi jednak przed pierwszym kryzysem. Niepokojów z lat 70., które „rozsadziły” Kościoły lokalne we Fran-

cji, Holandii czy Niemczech, udało nam się dzięki dalekowzroczności kardynałów Stefana Wyszyńskiego i Karola Wojtyły uniknąć. Paradoksalnie nasz Kościół przed rozmontowaniem go od wewnątrz uchroniła też komuna. Przez żelazną kurtynę nie przedzierały się do nas posoborowe nowinki, a lud trwał przy wierze ojców. Dziś jednak jesteśmy na zakręcie i Kościół musi poważnie zastanowić się nad tym, czy jego przekaz trafia tam, gdzie trafić powinien. Posługując się językiem Ewangelii, musi się zastanowić, czy ziarno, które rzuca siewca, trafi na glebę żyzną i da „plon obfity”, czy też trafi między ciernie, gdzie obumrze.

Oznak tego, że Kościół w Polsce wchodzi w jakiś kryzys, jest sporo. Weźmy chociażby statystyki dotyczące uczestnictwa w niedzielnych mszach świętych (*dominantes*). Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego (ISKK) prowadzi je od początku lat 80. W roku 1981 co tydzień do kościoła chodziło 51 proc. zobowiązanych. Taki stan utrzymywał się z niewielkimi wahaniami, mieszczącymi się w granicach błędu statystycznego, do początku lat 90. Od roku 1991 liczba katolików chodzących do kościoła systematycznie spadała co roku o 1–2 proc. (z 50,3 proc. w 1990 do 38,3 proc. w 2017).

Podobne – rok do roku pozornie niewielkie – spadki obserwuje się w odniesieniu do osób, które zaczynają naukę w seminariach duchownych. Od początku pontyfikatu Jana Pawła II liczba kleryków pierwszego roku w seminariach diecezjalnych szła w górę. Rekordową liczbę (1145

osób) przyjęto w 2005 – roku śmierci Jana Pawła II. Od tamtego czasu obserwujemy spadki. W roku 2007 było ich już 786, w 2008 – 695, w 2013 – 589, w 2014 – 586, w 2015 – 538, a w 2016 roku – poniżej 500. To oznacza, że w ciągu dekady (między 2007 a 2016 rokiem) liczba alumnów pierwszego roku spadła aż o 39 proc. W porównaniu zaś do rekordowego 2015 roku była niższa aż o 58 proc. Średnia alumnów na pierwszym roku jest jedną z najniższych w całej powojennej historii Kościoła w Polsce! W ciągu pierwszych pięciu lat po II wojnie światowej do seminariów przyjmowano średnio 563 kandydatów, a w pierwszej połowie lat 60. – 507. W poprzednim roku liczba przyjętych na pierwszy rok była wprawdzie nieco wyższa, ale o stabilizacji nie możemy na razie mówić.

Zmniejszająca się liczba powołanych to także mniejsza liczba nowych księży. Ktoś powie, że się mylę, bo statystyki podają, że liczba księży z roku na rok rośnie. To prawda. Ale wzrost ten bierze się z wydłużającej się średniej długości życia Polaków – według danych GUS przeciętny mężczyzna w Polsce żył w roku 2005 niespełna 71 lat, w 2010 72 lata, a w 2015 roku prawie 74 lata. Tendencję widać w statystyce. Według rocznika „Kościół katolicki w Polsce 1991–2011” w roku 2005 księży niespełna 30-letnich było 2081, między 31 a 40 rokiem życia – 6360, a powyżej sześćdziesiątki – 5435. Pięć lat później duchownych przed trzydziestką było 2065, w grupie wiekowej 31–40 lat – 5161, a mających ponad 60 lat – już 5888. Innymi słowy:

przybywa emerytów, ale ubywa księży młodych.

Na marginesie trzeba dodać, że z roku na rok rośnie liczba kapłanów, którzy porzucają kapłaństwo. Oficjalnych statystyk nikt w tym zakresie nie prowadzi, ale dość wspomnieć, że tylko jednego roku w jednej z największych polskich diecezji sutanny zrzuciło prawie 20 duchownych ze stażem niższym niż pięć lat! W ostatnim czasie obserwowaliśmy zaś wszyscy publiczne zrzucenie sukni duchownych przez kilku znanych kapłanów.

Inną oznaką kryzysu może być fakt zmniejszającej się systematycznie od kilku lat liczby uczestników pieszych pielgrzymek na Jasną Górę. Nie ma co zaklinać tu rzeczywistości, ale topnieją one w oczach. W 2004 roku na dwa najważniejsze święta na Jasnej Górze: Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny (15 sierpnia) i Matki Boskiej Częstochowskiej (26 sierpnia), pieszo do Częstochowy przyszło łącznie ok. 145,5 tys. pielgrzymów. W roku 2016 było ich jedynie 97,3 tys., a w 2004 tylko na 15 sierpnia przyszło 103 tys. pątników!

Ktoś powie, że mniejsza ilość pątników pieszych w Częstochowie to skutek tzw. wygodnictwa. Bo przecież dziś przy ogromnym postępie cywilizacyjnym Polacy jadą na Jasną Górę samochodem, by nie męczyć się pieszo. Ale znów średnia liczba wszystkich pielgrzymów w Częstochowie spadła w ciągu kilku lat z 6 mln rocznie do ok. 4,5 mln. I ten odpływ pątników z najważniejszego w Polsce sanktuarium również powinien dawać do myślenia.

Nie bądźmy jednak pesymistami. Kościół w Polsce jest mocny w działalności charytatywnej. Jest największą instytucją charytatywną w naszym kraju. Z raportu ISKK na ten temat wynika, że w 272 instytucjach kościelnych (poszczególne diecezje oraz żeńskie i męskie zgromadzenia zakonne) działa ponad 800 podmiotów świadczących pomoc charytatywną. Prowadzą one ok. 5 tys. dzieł, a korzysta z nich prawie 3 mln beneficjentów (liczba udzielanych świadczeń, z których mogą kilkakrotnie korzystać te same osoby). Charytatywne organizacje kościelne to także dość duży pracodawca. Według danych ISKK na koniec 2014 roku zatrudnionych na umowę o pracę było w nich ok. 33 tys. osób. A liczba wolontariuszy wynosiła 88 tys. osób. Z kolei w poszczególnych parafiach w działalność charytatywną włącza się ok. 665 tys. osób – w tym ok. 454 tys. w sposób aktywny. Ale w Niemczech tamtejszy Kościół też jest potęgą charytatywną...

Do całości obrazu wypadałoby jeszcze dodać postawy Polaków w odniesieniu do nauczania Kościoła. Mam przed sobą badanie ISKK dotyczące akceptacji Polaków dla współżycia przed ślubem. Jedynie 30,9 proc. badanych uznało, że jest ono niedopuszczalne; 43,8 proc. stwierdziło, że jest dopuszczalne, a 15,7 proc. uznało, że zależy to od sytuacji. W tym samym badaniu zapytano także o stosowanie środków antykoncepcyjnych. Za dopuszczalne uznało je 46,7 proc. respondentów. Odmiennego zdania było 27,1 proc., a 20 proc. orzekło, że zależy to od

sytuacji. Tego typu odpowiedzi udzieliły osoby, które w 60,8 proc. uznawały się za wierzące, 20,1 proc. za głęboko wierzące, pozostali (19,1 proc.) byli niewierzący, obojętni lub niezdecydowani! Niestety podobne postawy mamy w odniesieniu np. do kwestii aborcji czy zapłodnienia pozaustrojowego *in vitro*.

Jak tłumaczyć opisane tu zjawiska? Czy faktycznie Kościół w Polsce wkroczył na drogę, którą przeszły przed laty Kościoły lokalne w Europie Zachodniej? Kto za to odpowiada? Jaki los czeka chrześcijaństwo w Polsce?

Jednoznacznych odpowiedzi na te pytania nie da się chyba znaleźć, bo przyczyny każdego kryzysu są wielopłaszczyznowe. Wedle obowiązującej obecnie w środowiskach naukowych, które badają przyczyny sekularyzacji, narracji Kościół na Zachodzie znalazł się w kryzysie, bo jego wierni są coraz lepiej wyedukowani i zamożniejsi, a w związku z tym z coraz większym sceptycyzmem podchodzą do wiary, a religia nie jest im do niczego w życiu potrzebna. Chrześcijaństwo – zgodnie z zapowiedziami Maxa Webera, Zygmunta Freuda, Karola Marksa i innych modernistów – prędzej czy później z pewnością upadnie. Socjolog Philip S. Gorski swego czasu ułożył kilka scenariuszy przyszłości religii w ramach paradygmatu sekularyzacji: transformacja, prywatyzacja, zanik i upadek. Obserwatorzy polskiego Kościoła powiedzą, że opisane przez Gorskiego procesy są już u nas widoczne. Religia w dużym stopniu została zepchnięta do sfery prywatnej i powoli

zaczyna zanikać. Postępującego upadku nie da się zatrzymać.

Szukający winnych polskiego kryzysu w pierwszej kolejności wskazują na biskupów. Wedle ich argumentacji hierarchów uśpiły najpierw trudne czasy PRL, w których Kościół jawił się jako ostoja wolności i przyciągał tłumy. W drugiej kolejności czujność osłabił długi pontyfikat św. Jana Pawła II, który był swego rodzaju magnesem trzymającym wiernych w kościołach.

Trudno się z tym nie zgodzić. W pierwszych latach po roku 1989 Kościół bardziej zajął się walką o odzyskanie posiadania, nie zaś troską o dusze. Biskupi zabiegali o zwrot majątków, podpisanie konkordatu, przywrócenie religii do szkół. Błyskawicznie przeprowadzono reformę administracyjną i zwiększono liczbę diecezji. A dziś coraz częściej mówi się o tym, że trzeba ją zmniejszyć. Kolejna kwestia to zbyt bliskie związki hierarchii z polityką. Na początku lat 90. wielu biskupom wydawało się, że mogą, a nawet powinni zająć się jej kreowaniem. Za tamte błędy – brak odczytania znaków czasu – Kościół płaci do dziś. A obecnie dochodzi do tego jeszcze kwestia wykorzystywania małoletnich przez niektórych duchownych. Sprawa wstydliva, przez lata skrzętnie ukrywana, a dziś przez wielu niechętnie rozliczana.

Z całą pewnością za wcześniej jest na to, by Kościołowi w Polsce pisać nekrolog, ale wydaje się, że – zarówno biskupi, kapłani, jak i my wierni powinniśmy zacząć poważną debatę o stanie Kościoła. Póki nie jest na nią jeszcze za późno. Nie będzie ona łatwa ani krótka, ale czas ją wreszcie

zacząć i przestać udawać, że wszystko jest dobrze. ■

Piotr Sikora

1

Zanim spróbuję odpowiedzieć, chciałbym przywołać kilka danych z socjologicznych badań religijności Polaków (wszystkie badania autorstwa CBOS). W badaniu z 2006 roku pytano o znaczenie wiary w życiu codziennym i wtedy 77 proc. badanych uważało wiarę za ważną lub bardzo ważną w swoim życiu. Jednak gdy – w tym samym badaniu – respondenci zostali poproszeni o wymienienie pięciu najważniejszych komponentów życia, wiarę wymieniło tylko 28 proc. respondentów. W innych badaniach, niepoświęconych wprost wierze, gdy przedstawiono ludziom listę wartości ważnych w życiu i proszono o wybranie z tej listy kilku dla nich osobiście najważniejszych, wiara była wybierana (jako jedna z kilku) przez 19 proc. respondentów w 2005 roku, zaś przez 12 proc. w 2013. Jeszcze bardziej znamienne są badania, w których Polacy mieli sami nazwać, co jest w ich życiu najważniejsze oraz do czego w życiu dążą. W tych badaniach (oba z 2006 roku) sprawy dające się powiązać z wiarą religijną wymieniał ok. 1 proc. (słownie: jeden procent) respondentów.

Gdy porównamy te dane z wynikami badań, w których respondenci mieli zadeklarować się jako wierzący bądź niewierzący oraz określić, jak często biorą udział w praktykach religijnych (tu wiarę

deklaruje ok. 90 proc. respondentów, zaś co najmniej cotygodniowe praktyki ok. 40 proc. – choć i te liczby maleją), nasuwa się wniosek, że wiara Polaków (czyli wiara większości członków Kościoła w Polsce) jest zasadniczo deklaratorywna i rytualistyczna. W perspektywie, w której autentyczna wiara jest podstawowym, fundamentalnym dążeniem życiowym, tym, co nadaje sens całej egzystencji i nią kieruje – a sądzę, że jest to perspektywa biblijna – trzeba powiedzieć, że tylko kilka procent polskich katolików to ludzie wierzący. Z badań socjologicznych wynika więc, że większość polskiego katolicyzmu to raczej kulturowy folklor.

Na powyższy obraz nakłada się obraz drugi – tym razem bardziej hipotetyczny, bo zbudowany w oparciu nie o badania socjologiczne, lecz moją osobistą obserwację rzeczywistości: miejsc w Kościele, z którymi mam kontakt, a także „katolickiego internetu”. Ów drugi obraz sugeruje, że wiara ludzi z wielu (a może i większości) bardziej zaangażowanych środowisk ma charakter „defensywny”, podszyty „teologią lęku”, która niemal wszędzie widzi zagrożenia: magiczne „zagrożenia duchowe” książkami o Harrym Potterze i ozdobami przywiezionymi z egzotycznych krajów; albo zagrożenie (nieprzyjeżdżającymi do Polski) islamskimi imigrantami, którzy zniszczą naszą tysiącletnią cywilizację chrześcijańską; lub zagrożenie osobami LGBT+, które (nawet żyjąc w kochających się, trwałych związkach) niszczą zdrową, silną, tradycyjną polską rodzinę.

Nie sędzę więc, by Kościół w Polsce czekała opóźniona rewolucja jak na Zachodzie ani też początek ery stabilności w zmienionych warunkach. Obawiam się, że Kościół – rozumiany w swoim podstawowym znaczeniu jako wspólnota ochrzczonych – czeka stopniowa erozja (opóźniana przez działania polityczne), a w pewnym momencie kolaps wydmuszek kulturowego katolicyzmu. Zostaną wówczas nieliczne i sekciarsko zamknięte grupy zaangażowanych, ale i zależnionych katolików oraz pewne, jeszcze mniej od tych pierwszych liczne środowiska wierzących bardziej otwartych na dialog z tymi, którzy wreszcie otwarcie rozpoznają, że nie są tak naprawdę chrześcijanami. Owszem, Duch Pański dalej będzie napełniał okrąg ziemi (także tej, polskiej, ziemi) – i wzbudzał w ludziach egzystencjalny ruch ku Sobie; lecz ruch ów nie będzie raczej *explicite* chrześcijański.

2

Przez trzydzieści lat wolnej Polski Kościół cieszył się nie tylko wolnością działania, ale i pewnym wsparciem prawnym (wyrażonym m.in. w konkordacie). Od strony prawnej żył więc w warunkach cieplarnianego bezpieczeństwa. Oczywiście, w tym czasie docierały do Polski rozmaite nowe procesy kulturowe, także takie, które stanowią dla autentycznej wiary wyzwanie. Nie sędzę jednak, by bilans procesów wspierających i utrudniających rozwój wiary był jakoś szczególnie niekorzystny w porównaniu do innych czasów. Pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia – są (w swoich rozmaitych

kulturowych wyrazach) na świecie od zawsze i zawsze będą. W tym sensie ostatnie trzydzieści lat to też walka o byt Kościoła – ale, jak to jest od początku, była to walka duchowa o autentyczną wiarę, która działa przez miłość. Walka ta trwała, trwa i będzie trwać. Nie mnie jednak sądzić, jaki jest jej wynik.

3

Tak zwany Kościół hierarchiczny jest moim zdaniem sam w tak głębokim kryzysie, że nie spodziewam się, by był w stanie – poza, statystycznie rzecz ujmując, nielicznymi wyjątkami – przyczynić się pozytywnie do odnowy chrześcijaństwa w Polsce.

Hierarchiczne instytucje kościelne postrzegam jako dość autorytarną strukturę, której funkcjonowanie jest zasadniczo nakierowane na zachowanie pewnych kulturowych, politycznych i finansowych przywilejów. Strukturę, która jest wyobcowana z życia ludzi „świeckich” i która raczej utrudnia rozwój autentycznej wiary swoich członków. Istnieją tu pewne wyjątki: niektóre zakony i klasztory, pojedyncze diecezje.

Patrząc od strony osób – jest kilku (może kilkunastu) naprawdę głęboko wierzących biskupów, jest trochę autentycznie zaangażowanych księży. Ale – statystycznie rzecz ujmując – to mniejszość.

Badania socjologów (CBOS) pokazują, że hierarchia coraz bardziej traci autorytet. O ile w roku 2005 odpowiedź „jestem wierzący i stosuję się do wskazań Kościoła” dawało 66 proc. respondentów, zaś „jestem wierzący na swój własny sposób”

– 32 proc., to w roku 2014 proporcje się niemal odwróciły: pierwszą podało 39 proc., zaś drugą – 52 proc. Zauważmy, że w tym badaniu Kościół został utożsamiony z hierarchiczną instytucją! Podobna sytuacja ma miejsce w obszarze moralności: osób, które za źródło moralności uznają prawa Boże (których wyrazicielem jest instytucja kościelna), było 27 proc. w roku 2005, a 19 proc. – w 2013. Podejrzewam, że trend się utrzymuje i teraz takich odpowiedzi byłoby jeszcze mniej.

Myślowy teologiczny ferment, niebałnalne analizy dotyczące sytuacji chrześcijaństwa, próby sformułowania jakichś odpowiedzi – nie znajdziemy tego raczej na sklerykalizowanych wydziałach teologicznych. Jeśli już, to w czasopiśmie i na portalach internetowych tworzonych zasadniczo przez środowiska „świeckich” (umieszczam ten termin w cudzysłowie, by zaznaczyć swój dystans do tej kategorii – według mnie jest ona adekwatną kategorią socjologiczną, traktowana zaś jako kategoria teologiczna zafałszowuje ewangeliczną wizję wspólnoty uczniów Jezusa).

Jeśli zatem gdzieś szukać nadziei na ożywienie chrześcijaństwa w Polsce, to – moim zdaniem – nie w instytucjach hierarchicznych, lecz w rozmaitych środowiskach ludzi „świeckich”. W pewnym sensie oznacza to „wymianę elit” – gdyż elitą Kościoła w Polsce w dającej się przewidzieć przyszłości nie będą raczej hierarchowie (albo bardziej dokładnie: w elicie polskich katolików nie będzie zbyt wielu hierarchów). ■

Tomasz P. Terlikowski

Uwielbiam czytać, a zdarzało mi się także pisać, wielkie teksty o szczególnej roli, jaką Bóg przewidział dla Polski w historii świata i Kościoła. Mesjanizm jako postawa duchowa i tradycja polskości jest mi bliski i naprawdę lubię postrzegać naszą historię przez ten pryzmat. Publicysta jednak, poza własnymi ulubionymi postawami światopoglądowymi czy filozoficznymi (a może lepiej powiedzieć religijno-mistycznymi), musi analizować rzeczywistość taką, jaka ona jest, a nie przedstawiać ją taką, jaką powinna/mogłaby być czy jaką chciałby on ją postrzegać. A rzeczywistość jest taka, że wszystkie obietnice, jakie składa Bóg, są zawsze warunkowe, a ich wypełnienie zależy od decyzji ludzi. W Polsce zaś wiele wskazuje na to, że takiej decyzji ani nawet świadomej woli jej podjęcia – przynajmniej na razie – nie ma.

To właśnie dlatego niewiele wskazuje na to, byśmy mieli uniknąć zjawisk, jakie dotknęły i zniszczyły Kościół w krajach zachodnich. Laicyzacja, choć odłożona w czasie i wyraźnie opóźniona w stosunku do innych krajów, dotarła także do Polski i nie wydaje się, byśmy mieli dobry pomysł na jej zatrzymanie. Młodzież odchodzi od Kościoła, rezygnuje z praktyk, coraz częściej także z sakramentów, zanikają zwyczaje związane z religią (nawet jeśli wcześniej były one wypełniane jedynie z przyczyn kulturowych, to i tak pozostawały nośnikiem pewnych postaw religijnych i życiowych). Małżeństwo nie

jest już oczywistym wyborem, chrzest dzieci coraz częściej staje się kwestią osobistej decyzji, a ich religijne wychowanie – nawet w rodzinach nominalnie katolickich – wcale nie jest kwestią priorytetową. Jeszcze gorzej jest, jeśli chodzi o postawy życiowe. Nie, nie chodzi mi o to, że ludzie grzeszą czy łamią nauczanie Kościoła – tak było zawsze – ale o to, że obecnie uznają, że mają do tego prawo, że sami decydują o tym, co jest, a co nie jest moralne, i że Kościół jest tylko jednym z wielu głosów, które biorą pod uwagę, gdy podejmują decyzje. Jego stanowisko jest kwestionowane i odrzucane, a miejsce spójnej moralności czy modelu życia katolickiego zajmują aktualne mody, porady psychologów czy prosty antykatolicki resentyment. Dobryt, który wykończył chrześcijaństwo w Irlandii, dociera także do Polski, a liberalno-postępowy model życia prezentowany przez media zastępuje ten przekazywany w domu. Naiwną pozostaje obecnie wiara w moc ludowego katolicyzmu, ten ostatni bowiem przestaje istnieć, wypierany przez mody promowane w telewizjach i kolorowych czasopismach. Owszem, są jeszcze miejsca, gdzie istnieje nacisk na chodzenie do kościoła, ale nie przekłada się on na życiowe decyzje, a co gorsza, nie wytrzymuje próby przeprowadzki do innego ośrodka. Efektem jest coraz szybsza laicyzacja.

Błędy Kościoła (mowa tu zarówno o komunikacji, jak i o uleganiu „duchowi czasu” w kwestii seksualności czy formacji kapłanów), ale także zmasowana, międzynarodowa medialna akcja osłabia-

nia jego autorytetu poprzez nagłaśnianie i jednostronne przedstawianie skandali seksualnych (a dokładniej uznania, że jedyną instytucją za nie odpowiedzialną jest Kościół) jeszcze przyspieszają ten proces. Dostarczają one – co ważne w Polsce – argumentów tym, którzy już nie praktykują, ale brakuje im odwagi, by jasno określić się jako niewierzący. Afery pedofilskie, krycie księży homoseksualistów, a także siła homolobby, również w polskim Kościele, osłabiają świadectwo wiary i sprawiają, że słabsi w wierze znajdują dobre usprawiedliwienie swoich decyzji. A obraz Kościoła sprawia, że wcale nie jest łatwo szukać w nim strawy duchowej. Wszystko to, mimo że widać także symptomy nadziei (pełne konfesjonały, adoracje Najświętszego Sakramentu, w których można uczestniczyć w coraz większej liczbie świątyń, rozwój wspólnot i ruchów, nawrócenia celebrytów itd.), pozwala formułować tezę, że polski Kościół już jest na drodze do laicyzacji na wzór irlandzki czy hiszpański. Powolnej, ale trwałej, a do tego połączonej z coraz ostrzejszym antyklerykalizmem, który będzie istotnym faktorem na naszej scenie politycznej.

Procesy te wzmacnia niestety postawa Kościoła w minionych trzydziestu latach. Ciepłarniane warunki (a tak je trzeba określić), wsparcie otrzymywane także od partii nominalnie antyklerykalnych czy antychrześcijańskich, zastąpienie rodzimego duszpasterstwa i własnej ewangelizacji działaniami św. Jana Pawła II, jak również zablokowanie (będące skutkiem komunizmu i pierwszych lat wolnej Pol-

ski) wewnętrznej debaty, która uchodzi za pranie brudów na zewnątrz, sprawiły, że wspólnota katolicka w Polsce nie nauczyła się walczyć o przetrwanie w trudnych warunkach laicyzującego się, coraz częściej wrogiego chrześcijaństwu świata. Normalnym modelem działania ogromnej większości pasterzy jest konformizm, ustępowanie w kwestiach kontrowersyjnych, a także wtórność w działaniu. Jeśli dodać do tego kolonizację mentalną katolicyzmu przez polityczność, to obraz stanie się pełny. Efektem jest to, że nie istnieje własna agenda tematyczna, każda próba narzucania własnych problemów do rozwiązania jest uznawana za radykalizm, ewentualnie niepotrzebne jątrzenie, a katolicyzm sprowadzany jest do deklaracji, względnie bycia przeciw pewnym nurtom ideologicznym (ale już bez potrzeby realnego im przeciwdziałania). Brak natomiast własnych propozycji, budowania społeczeństwa alternatywnego, nonkonformizmu także w polityce. W najlepszym wypadku za taki nonkonformizm uchodzą patriotyzm i prawicowość, a ich agenda staje się agendą katolicką. Ma to oczywiście także pozytywny wymiar, bowiem w efekcie w Polsce istnieją jednak różne nurty debaty, ale niszczy odrębność intelektualną i duchową katolicyzmu.

Groźne jest także dla przyszłości Kościoła skupienie na uzyskiwaniu wsparcia państwa dla pewnych działań i instytucji. Katecheza może, warto o tym pamiętać, wylecieć ze szkół, uniwersytety coraz szybciej się laicyzują, a procesom tym podlega również szkolnictwo kościelne.

Dlatego bez zbudowania własnych instytucji, i to opartych na finansowaniu spoza budżetu państwa, niewiele da się zbudować na trwałych fundamentach. To jednak wymaga odwagi, a niekiedy przeciwstawienia się także kościelnemu mainstreamowi. W Polsce aż się prosi o budowanie instytucji św. Jana Pawła II, pism, think tanków czy instytucji badawczych, które zgłębiałyby dziedzictwo papieskie. I co? I nic, bo biskupi polscy boją się nawet zorganizować oficjalne obchody stulecia narodzin Karola Wojtyły, by nie narazić się Watykanowi. Jeśli zaś coś budują świeccy, to często ostatecznie zostaje to odrzucone jako niepodlegające pełnej kontroli albo zbyt niezależne od obecnej linii.

I nic nie wskazuje na to, by w najbliższym czasie miało się to zmienić. Kościół hierarchiczny jest podzielony, zaskoczony tym, co dzieje się w Stolicy Apostolskiej, niezdolny do spójnej i jednoznacznej reakcji. Nawet jeśli wśród biskupów znajdują się jednostki wybitne, to grupowy model działania pozbawia ich możliwości samodzielnego działania, a brak zaplecza intelektualnego i duchowego nie daje fundamentów. Świeccy zaangażowani katolicy zbyt często skupieni są (prymat bycia nad zaangażowaniem) na zdobywaniu środków koniecznych do życia i funkcjonowania, a brak jest instytucji, które mogłyby wykorzystać ich potencjał. Jeśli coś ich wchłania, to życie polityczne, ale to w Polsce jest na tyle mocno plemiennie określone, że jasne świadectwo katolickie jest bardzo utrudnione. W najbliższym

czasie nic się raczej nie zmieni, a zatem czeka nas najpierw coraz szybszy upadek marzeń o potęgę, a potem... powolne odbudowywanie katolickiego stylu życia i działania. Nic to dla nas nowego. Już tak było w XIX wieku. Jeśli teraz też pojawią się świeccy i duchowni na miarę bł. Edmunda Bojanowskiego, Bohdana Jańskiego, Cypriana Kamila Norwida, ks. Piotra Semenki, bł. Marceliny Darowskiej i wielu, wielu innych, to jest nadzieja na wyjście z kryzysu. Warto pamiętać, że laicyzacja nie jest procesem nieuchronnym, bo „duch dziejów” nie istnieje. ■

Ks. Jarosław Tomaszewski

1

Jeśli chcemy żyć w Kościele pochodzącym z Chrystusa, to z gruntu trzeba zapomnieć o etapach stabilności, czyli bezruchu, świętego spokoju. Ale o jakiej rewolucji jest tu mowa? Można stwierdzić, że Kościół na Zachodzie dotknęła podwójna fala rewolucji. Po pierwsze, Kościół stanął wobec powszechnej w wymiarze życia publicznego rewolucji antywartości: poczynając od legendarnego ruchu hipisowskiego, przez modę na zmianę znaczenia seksualności, wyniszczenie rodziny, zwariowane tempo pracy i kariery aż do eksperymentów z nałogami oraz inżynierię w przestrzeni płciowości. Po drugie, do jakiejś też rewolucji doszło na Zachodzie w wymiarze dyscypliny wewnątrzkościelnego życia: od lekceważenia sakralności kultu przez dążenie do coraz

większego luzowania sposobu funkcjonowania apostołatu osób poświęconych Bogu, protestantyzację katolicyzmu, ekstrawagancję w myśleniu teologicznym, etycznym, biblijnym czy filozoficznym, nabywanie ducha światowości, modernizm aż do teologii wyzwolenia. W tak zwanych latach posoborowych te dwie quasi-rewolucje przeszły obok, wszereż, wzdłuż i chyba w poprzek Kościoła na Zachodzie. Ośmielię się powiedzieć, że w konfrontacji tak z rewoltą zewnętrzną, jak i wewnętrzną Kościół nie zdobył się na skuteczną reakcję ani nie znalazł powszechnego modelu udzielania odpowiedzi czy reagowania. Raczej poniósł szereg porażek. Kościół miał co najmniej dwóch gigantycznej wagi przywódców, którzy na poziomie myślenia i apostołatu zmierzyli się z rewolucyjną falą zachodniej kultury. Mam na myśli Jana Pawła II i Benedykta XVI. W przypadku pierwszego giganta katolicy skupili się jednak raczej na happeningu jego barwnej osobowości, nie zagłębiając się w Wojtyliańskie przesłanie – znów wygrała ponowoczesna rewolucja, bo kremówek nie starczyło za argumenty. W przypadku drugiego reakcja jakby następowała z opóźnieniem: musiał odejść do klasztoru, żeby wszyscy postukali się w głowy, mówiąc: jaki to był mądry człowiek...

Uważam, że Kościół katolicki w Polsce nie musiał stawić czoła żadnej z tych dwóch opisanych wyżej rewolucji. Katolicyzmu polskiego nie dosięgnęła ani etyczna degrengolada kultury, ani umyślne psucie formacji kleru i osób konsekrowa-

nych. Owszem, w tym drugim wymiarze mieliśmy kilka nieznaczących konfrontacji. Znane są nazwiska byłego jezuita Stanisława Obirka, byłego dominikanina Tadeusza Bartosia czy byłego księdza Tomasza Węclawskiego, którzy usiłowali tendencyjnie zrewolucjonizować klerykalną część Kościoła katolickiego w Polsce. Próby te zakończyły się smutną tragedią ich osobistego życia. Dziś wszyscy ci, już świeccy, panowie funkcjonują gdzieś poza dalekim marginesem polskiej wspólnoty religijnej. A mam wrażenie, że wyszli nawet z mody w mediach głównego nurtu. Widoczne były też pewne próby masowego psucia formacji kleryckiej. Mam tu na myśli psychologizację formacji kandydatów do życia kapłańskiego i zakonnego czy nadmierną demonizację życia duchowego katolików, która dosięgnęła nawet szeregi osób świeckich w Kościele, szczególnie za przyczyną skrajnie pobudzonych grup charyzmatycznych. Problem jednak moim zdaniem został zażegnany, pozostawiając nieznaczne, indywidualne rany poszczególnych osób, które uwierzyły tym widmom jak prorocctwom. Co ciekawe, w zakresie sfery moralnej wewnątrz Kościoła katolickiego w Polsce jest w zasadzie nieknięte – naucza się wciąż zdrowej, prawdziwej, ewangelicznej moralności. Teologia moralna w Polsce, poza naprawdę nielicznymi i nieznaczącymi wyjątkami, jest wykładana prawidłowo i nie przeszła przez kryzys, o którym wspomina choćby Papież emeryt w opublikowanym niedawno tekście z czasopisma „Klerusblatt”. Trzeba jednak być tu szczerym – uniknię-

cie fali zachodnioeuropejskiego zepsucia to nie jest zasługa przemyślanej taktyki duszpasterskiej Kościoła. Mieliśmy opatrnościowe szczęście, pozostając po drugiej wojnie światowej na znacznie dłużej po ciemnej, komunistycznej stronie mocy. To było trudne w kontekście całej historii nowożytnej, a jednocześnie wyzwalającej w aspekcie zjawiska galopującego postmodernizmu na Zachodzie. W Polsce zatem nie głosi się herezji nie dlatego, że nasz Kościół wychował genialnego i świętego Papieża, lub dlatego, że reagowaliśmy szybciej od znanych inżynierów dusz i sumień odpowiedzialnych za wszystkie eksperymenty etyczne na człowieku, poczynając od lat 60. Nic z tego. Postmodernistyczna fala z zewnątrz i wewnątrz Kościoła przeszła nam nad głowami z dwóch powodów: ocalił nas całkiem złowrogi kontekst historii oraz chrystianizm – czyli oczywista, spontanicznie czerpana z pierwszym oddechem i mlekiem matki, solidnie zakorzeniona w pobożności polskich mas kultura chrześcijańska.

Ośmielę się więc zauważyć, że Kościół w Polsce nie będzie musiał mierzyć się z opóźnionym w swoim kulturowym pochodzie przez Europę, ospałym już nieco i ocięzałym widmem dwubiegunowego upadku z lat 60. i 70. Owo widmo już nie oddycha. Pozostały zgłiszczca społeczne i puste kościoły na Zachodzie. Możemy analizować te zjawiska jako smutny koszt historycznej metamorfozy świata. Natomiast nie oznacza to równocześnie, że Kościół katolicki nad Wisłą czeka cieplarniana epopeja. Eksperymenty lat postmo-

dernizmu zakończyły się klęską, wyrodziły jednak specyficzny typ nowej generacji człowieka, który nawet w Polsce nie jest już katolikiem. Myślę tu o obecnych nastolatkach, a nawet o pokoleniu wiekowo starszym od nastolatków. Tę grupę osób ochrzczonych cechuje przede wszystkim niezdolność do tworzenia relacji. To ludzie, którzy myślą, że relację buduje się na ekranie komputera. Takie właśnie osoby przyjmują dziś sakramenty inicjacji chrześcijańskiej w polskim Kościele. Tymczasem chrześcijaninem można być tylko dzięki podjęciu relacji z Bogiem. Obawiam się, że socjologicznie Kościół nad Wisłą odnotował zmianę pokoleniową, ale – obarczony koniecznością dźwignia do przodu ogromnej, przystosowanej jeszcze do starych czasów struktury – jest przyciężki w reakcji, spóźniony duszpasterstwo. Ludziom młodym, którzy już nawet nie są postmodernistami, a są po prostu post..., wciąż masowo proponuje się duszpasterstwo w stylu tryumfalnej sakramentalizacji wszystkich. Jeśli ktoś zaprasza innych do poważniejszej formacji, patrzy się na to we wspólnotach Kościoła w Polsce jako na nieszkodliwe hobby. Taki mistyczny jogging po godzinach normalnej pracy, w trakcie których trzeba odprawiać, budować nowe sanktuaria i chodzić piętro po kolędach. Inni szukają sprytnego kontaktu z młodym pokoleniem przez internet, wypełniając wprost wirtualny świat biblijnymi komentarzami, kazaniem, konferencjami, pogadankami. Michał Ziolo, jedyny polski trapista, z odwagą nazywa to duchowym

zgiełkiem. Coś podobnego nie zadziała. Nowi ludzie zbliżający się do Kościoła potrzebują małego środowiska duchowego, które odbuduje w nich zdolność do relacji, jaką odebrało im banalnie technologiczne społeczeństwo. Świętego spokoju więc w Kościele polskim nie będzie. Nadchodzi ogromne wyzwanie wobec pracy, jaką trzeba przemyśleć i wykonać, aby głębię duchowej Tradycji podać ludziom w odpowiedniej strukturze.

2

Szczerze mówiąc, uważam, że katolikom w Polsce żyło się bardzo wygodnie. Jeśli postawimy się choćby obok wiernych z Kościoła Ameryki Północnej, wspominając ich morderczą wprost walkę, aby wspólnotę wiary odnowić i przywrócić do życia po całej serii upokarzających skandali. Podziwiam odwagę George’a Weigela i środowiska, które inspiruje ten myśliciel. Jeśli pomyślimy o radykalnych postawach katolików w Chinach, Indiach, Syrii czy Iraku, zrozumiemy, że nam te trzydzieści lat podarowano za darmo. Pełne seminaria i pełne ławki w świątyniach, rytm rekolekcji od Adwentu po Wielki Post, niepodważalna pozycja kapłana w społeczeństwie, przyjęty odwiecznie i bez dyskusji autorytet biskupa, katolickie wydawnictwa i prawnie publiczne tworzone w zasadzie albo w doskonałej syntonii z moralnością katolicką, albo przynajmniej w ogromnym respekcie wobec postulatów katolicyzmu. To wszystko naprawdę w zestawieniu z powszechnym krajobrazem dominującego w świecie antychrześcijaństwa – od postsowieckiej Rosji aż do masonskiego

Urugwaju – było jakimś zjawiskiem unikalnym. Nie zachwiali tym monolitem przez trzydzieści lat ani zewnętrzni harcownicy w stylu Janusza Palikota, ani wewnętrzne potknięcia, takie jak smutny casus arcybiskupów Paetza czy Wielgusa. Trzeba też uczciwie zauważyć, że ta jedyna w swoim rodzaju pozycja Kościoła katolickiego w Polsce nie wzięła się z powietrza. To są wieki znakomitej ewangelizacji, poważnej obecności katolicyzmu w życiu publicznym, monumentalnego wkładu w edukację narodu czy heroicznej ofiary i służby w chwilach, w których naród polski przechodził dolinę cierpienia – Kościół był zawsze bardzo dobrze obecny, nie może więc dziwić, że po upadku komunizmu po prostu zbierał owoce. To był Kościół, który dzięki swej płodności wydał jednego z najwybitniejszych Papieży w historii powszechnego katolicyzmu. Można powiedzieć, że miał on prawo cieszyć się zasłużoną pozycją w łonie polskiej kultury.

Z drugiej strony ta wysłużona historycznie stabilność jakoś w moim odczuciu odseparowała katolicyzm polski od reszty kościelnego świata. Przyzwyczailiśmy się do sytości przywilejów. To dlatego obecnie hierarchowie reagują tak nieumiejętnie lub nerwowo na ideologiczne upokorzenia, które przecież musiały dojść i nad Wisłę. Sytość sprowokowała pewnego rodzaju wygodną konsumpcję imponujących statystyk. Jest dla mnie czymś niewyobrażalnym, że tak zewnętrznie potężny Kościół jak ten w Polsce tak naprawdę nie stworzył liczącej się na scenie

światowej szkoły teologicznej ani egzegezy biblijnej, ani poważnej drogi duchowej. Ruch Światło-Życie skazany został na działalność tylko w granicach polskiego terytorium. Na arenę międzynarodowego katolicyzmu usiłował wkroczyć nasz Ruch Rodzin Nazaretańskich, ale skończyło się dramatem, do którego lepiej nie powracać. Wreszcie potęga administracyjna Kościoła nad Wisłą doprowadziła do bezmyślnej korupcji wewnątrz duchowieństwa. Przez to nie wzięliśmy w porę czynnego udziału w błogosławionej reformie kleru, jaką usiłuje się wprowadzać od czasu pontyfikatu Benedykta XVI. Duchowni zastygli w postawie, którą poprzedni Papież nazywał fałszywą lojalnością, za cenę nieszczeroci chroniąc przypadki wypaczeń i nadużyć, nie tylko tych seksualnych. To dlatego tak boleśnie kosztuje nas obecnie czas oczyszczenia wśród księży i biskupów, nie przygotowany przez nawrócenie i refleksję, ale wymuszony przez pana Smarzewskiego czy braci Sekielskich.

Osobiście jestem jednak dobrej myśli. Chce tego większość czy nie, historia pisze samą siebie i w Polsce dobiega końca era katolickich przywilejów. Jestem przekonany, że tak bogaty duchowo Kościół nad Wisłą będzie w stanie przejść od sytej stagnacji do aktywnej misji. O rozwoju ewangelizacji w Polsce moim zdaniem zadecyduje bowiem jedno – ekspansja misyjna. Polski katolicyzm musi nie tylko formować dobrze tych, którzy siedzą w kościelnych ławkach podczas niezliczonych nabożeństw, ale jeszcze bardziej musi zmusić się do wysiłku pomnażania wier-

nych przez dotarcie do tych, którzy wiarę stracili lub po prostu jej nie znają.

3

Ośmielę się na odpowiedź być może prowokacyjną, ale kilka lat misyjnego życia zdecydowanie zmieniło moje myślenie na temat: czym są kościelne elity. Proszę mi wierzyć, że elita katolicyzmu nie zasiada przy kurialnych biurkach. Wiem, że tak utarło się mówić w Polsce: nasz syn, ksiądz, to diecezjalna elita, bo powołano go na stołek w tak zwanych urzędach centralnych. I być może awansuje na biskupa. To nieporozumienie. W wymiarze uniwersalnym – i jest to jeden z najlepszych akcentów tego pontyfikatu – Papież Franciszek stanowczo przyciął tę mentalność. Elitą są siostry Misjonarki od Matki Teresy z Kalkuty. Elitą są duszpasterze akademicy. Elitą są znakomici parafialni duszpasterze, mnisi i mniszki, profesoro- wie wierni rzetelnemu wykładowi teologii, świeccy małżonkowie wychowujący do wiary swoje dzieci w tym zwariowanym świecie oraz redaktorzy katolickich czasopism, podnoszący na wysoki poziom stan katolickiej refleksji. To z tej elity pochodzi ewangeliczna odnowa Kościoła. I tylko takie elity będą w stanie wyłaniać z własnego, radykalnego w wierze łona prawdziwie ewangelicznych biskupów. Nie umiem powiedzieć, czy w Polsce długo jeszcze potrwa ten stan totalnie niezrozumiałego mianowania nam biskupów. Jak mówi się już o tym powszechnie, w ostatnich trzydziestu latach uparcie powoływano do stanu episkopalnego nad Wisłą kandydatów dobieranych według jednego, ta-

jemniczego kryterium: kolega kolegi. Mam wrażenie, że skomplikowane konsekwencje tego mechanizmu, których jesteście świadkami, przybliżają koniec tego procederu. W każdym razie chyba nie trzeba już tak bardzo skupiać się na hierarchii i ciągle organizować odpusty z centralnym udziałem księdza biskupa, ale wzmacniać wspomnianą wyżej elitę w jej ewangelicznym znaczeniu. Mocna, autentyczna katolicka elita nad Wisłą – to również mocna ewangeliczna hierarchia. ■

Ks. Mirosław Tykfer

Rewolucja lat 60. nie miała jednego oblicza. Była wielowymiarowym ruchem społecznym. Aby z perspektywy czasu móc ocenić pozytywne i negatywne jego skutki, należy uwzględnić tę wielowymiarowość. Należy z całą powagą zastosować kryteria socjologiczne, etyczne i teologiczne. Najpierw jednak warto spróbować zobaczyć tamten czas oczami młodych ludzi, którzy uczestniczyli w protestach. Z ich perspektywy jeszcze raz popatrzeć na to, co się wówczas wydarzyło. Wielowymiarowość zaczyna się właśnie tam: w sercach i umysłach podnoszących głos sprzeciwu.

Jednym z głównych postulatów tego ruchu było uwolnienie społeczeństw od tradycyjnego systemu wartości. Nie dlatego jednak – ośmielam się tak retrospektywnie spróbować to zobaczyć – że same wartości były aż tak trudne do przyjęcia. Kryzys systemu etycznego polegał właśnie na tym, że w percepcji społecznej był po prostu „systemem”, tzn. zbiorem zasad

moralnych, którego respektowanie umocowano społecznie bardziej za pomocą prawa niż w mentalności kulturowej. Taki stan rzeczy wynikał oczywiście ze zmian społeczno-kulturowych, których korzenie sięgają oświecenia. Lata 60. wieku XX należy jednak widzieć bardziej w kontekście współczesnym. W myśleniu wielu młodych ludzi tamtego czasu odziedziczone zasady moralne były bowiem postrzegane jak spadek po tych, których rodziny i środowiska życia posiadały w przeszłości większe możliwości rozwoju intelektualnego i realny wpływ na władzę. Z perspektywy czasu jeszcze lepiej widać, że rewolucja obyczajowa lat 60. – nawet jeśli miała swoich lewicowych protagonistów intelektualnych i politycznych – znalazła realne i bardzo szerokie podłoże kulturowe. Widać je było w mentalności znacznej części ówczesnego młodego pokolenia od Stanów Zjednoczonych przez Europę po Australię. Nawet jeśli późniejsze wybory polityczne – chociażby te, które miały miejsce krótko po pierwszych strajkach we Francji – wcale tej tendencji nie odzwierciedlały. Nowymi ideami była jednak zafascynowana bardzo duża liczba najlepiej wykształconych młodych ludzi. Amerykańskie i francuskie wystąpienia zdołały osiągnąć bardzo wysoką frekwencję i wpływać na podobne manifestacje w bardzo wielu krajach świata.

Rewolucja kulturowa stała się głosem tych, którzy swojej podmiotowości obywatelskiej zaczęli domagać się jako beneficjenci przemian wolnościowych w krajach demokratycznych. Tradycyjny

system wartości dla bardzo wielu młodych ludzi był narzędziem dominacji politycznej przeróżnie rozumianych niedemokratycznych elit. Rewolucja była skierowana przeciwko „etyce burżuazyjnej”, przeciwko środowiskom usadowionym na szczytach władzy dzięki tradycyjnemu układowi społecznemu, czyli de facto dzięki modelowi, który był zdaniem nowego pokolenia ugruntowany w społecznym systemie opresji. Stąd sprzeciw rewolucji lat 60. wobec wszelkich form wywierania politycznego, a więc i legalnego nacisku władz państwowych na życie osobiste i społeczne, szczególnie w kontekście seksualnym. Stąd sprzeciw wobec opresji państw bogatych stosowanej na krajach Trzeciego Świata, sprzeciw wobec opresji ekonomicznie umocnionej technokracji i kapitalizmu, które w praktyce redukują prawa i wolność jednostki.

Jeśli potrafimy patrzeć na lata 60. okiem socjologa i psychologa społecznego, jeśli będziemy próbować czytać etycznie i teologicznie jego zawartość emocjonalną, a nie tylko ideową, będziemy w stanie dostrzec najgłębsze pokłady kulturowego sprzeciwu, który miał wtedy miejsce. Dostrzeżemy także, na czym polegało tak szerokie odrzucenie tzw. tradycyjnych wartości. To nie znaczy, że wielu protagonistów ruchu nie miało wyraźnie liberalnych założeń etycznych. Jest prawdą, że wielu prominentnych intelektualistów wspierało rewolucję z racji swojego nihilistycznego światopoglądu. To wiemy. Ale nie tylko oni, nie tylko ich idee, ale także kontekst dokonujących się zmian społeczno-poli-

tycznych miał tak szeroki wpływ na rodzący się ruch sprzeciwu wobec wszystkiego, co w kontekście tradycyjnych wartości etycznych tenże ruch postrzegał jako tradycyjne właśnie, a więc pejoratywne w odniesieniu do nowoczesnie rozumianej wolności i godności człowieka.

Trudno też nie wspomnieć rzeczy chyba najważniejszej: ruch lat 60. ma miejsce tuż po II wojnie światowej. Społeczny dystans wobec wszelkich form opresji politycznej – tym bardziej wtedy, gdy ma miejsce politycznie uzasadniane użycie siły czy nawet przemocy – jest zupełnie zrozumiałe. Stąd tak radykalny sprzeciw wobec amerykańskiej interwencji w Wietnamie i szeroki rozwój ruchów anarchistyczno-pacyfistycznych. Jak jednak wspominałem wcześniej, nie należy korzeni tego ruchu widzieć tylko ani nie przede wszystkim w kontekście ostatniej wojny, ale retrospektywnie sięgając aż do rewolucji francuskiej. Nawet jeśli na przykład kontekst niemiecki rewolucji lat 60. miał swoje szczególne umiejscowienie w rozliczeniu moralnym młodego pokolenia z niemieckim nazizmem.

Odpowiedzią Kościoła na propozycje programowe roku '68 był szereg inicjatyw i dokumentów odwołujących się do tradycyjnych wartości etycznych, osadzonych jednak w nowym, współczesnym kontekście. Powojenne nauczanie papieskie ma wyraźny walor apologetyczny. Jest argumentacją osadzoną kulturowo i skłonną do dialogu. Należy zwrócić szczególną uwagę na encyklikę Pawła VI *Humanae vitae* oraz encyklikę Jana Pawła

II *Veritatis splendor*. Oba dokumenty stanowią bowiem przypomnienie fundamentu etycznego, na którym zbudowana jest chrześcijańska Europa. Naruszenie tego fundamentu będzie oznaczać dla naszego kontynentu i całej cywilizacji zachodniej upadek nie tylko moralny, ale cywilizacyjny zarazem.

Najważniejszą jednak odpowiedzią na powojenne pytania o wartości moralne oraz szerzej o człowieka i prawdę dotyczącą jego ostatecznego egzystencjalnego ukierunkowania był Sobór Watykański II. Nawet jeśli czasowo wyprzedził on rewolucję roku 68', był zdecydowanie reakcją na zmiany kulturowe, jakie narastały szczególnie w świecie zachodnim, a któremu dały wyraz właśnie wydarzenia roku 68'. Kościół nie pokazał wówczas jedynie twarzy surowego ojca, który zgorzszył się młodym pokoleniem, protestującym przeciwko wychowaniu, jakie mu ten ojciec przez wieki proponował. Ojcowie soborowi widzieli ową wielowymiarowość ruchu lat 60. i potrafili zrozumieć wielorakie korzenie tego protestu. W ten sposób dali nie tylko odpowiedź negatywną, krytyczną wobec nowych, liberalnych idei, ale podjęli rzeczywisty dialog. Stąd w centrum nauczania soborowego postawili człowieka i jego godność. A nawet więcej, człowiek stał się drogą Kościoła. Wiele postulatów lat 60. zostało potraktowanych z szacunkiem. Już nie dobro Kościoła – rozumianego jako instytucja stojąca na straży pewnej historycznej formy życia społeczeństw – jest najważniejsze, ale dobro ludzi, dobro każdego człowieka.

Stąd Kościół sam zdecydował, że musi powrócić do ewangelicznych korzeni swojej wiary i już nie tyle bronić tego czy innego układu społecznego z przeszłości, ale na nowo zapytać o to, jaki układ społeczny jest w przyszłości możliwy, aby bardziej odzwierciedlał on owo dobro człowieka. Bo rozwój społecznej nauki Kościoła jest wciąż możliwy, a z teologicznego punktu widzenia wręcz konieczny. Kościół zapytał więc również sam siebie, jak powinien odnaleźć się w nowej sytuacji, aby nie tylko zachować autorytet instytucji stojącej na straży prawdy objawionej, ale także móc tę prawdę skutecznie ogłosić tym, którzy zadają o „tradycyjny system wartości” trudne pytania. I to nie tylko pytania o same wartości, jak już o tym była mowa, ale o ich pejoratywną wśród młodych ludzi percepcję społeczno-polityczną.

Oczywiście należy również widzieć negatywne skutki soborowego otwarcia na postulaty rewolucji obyczajowej, które miały miejsce w zachodnim Kościele. Te jednak są nie tyle efektem samego Soboru i jego nauczania, ale raczej wykrzywienia jego pierwotnych założeń. Benedykt XVI określił tę karykaturę soborowego nauczania „hermeneutyką zerwania” w kontraście do „hermeneutyki ciągłości”, która zakłada zgodność współczesnego nauczania Kościoła z całą jego dotychczasową tradycją. Choć należy też pamiętać, że każda reforma, jeśli rzeczywiście jest głęboka, zawsze wywołuje pewien kryzys, który z czasem okazuje się prawdziwą szansą odnowy Kościoła.

Uważam więc, że rewolucja lat 60. znalazła w Kościele na Zachodzie podatny grunt nie tylko dla swoich słusznych postulatów, ale także tych szkodliwych. Jedne i drugie znalazły swoje odzwierciedlenie w życiu i nauczaniu lokalnych Kościołów. Z drugiej jednak strony – i to chciałbym mocno podkreślić – w wielu przypadkach taka sytuacja była wyrazem poszukiwania nowych ewangelicznych form życia Kościoła. Czasami było to poszukiwanie bardzo nieudolne, wręcz nonszalanckie wobec kościelnego Magisterium, ale czasami bardzo trafne. Na tyle trafne i u swoich fundamentów bardzo ewangeliczne, że należy powiedzieć dzisiaj: szkoda, że podobnego poszukiwania zabrakło w Kościele w Polsce. Bo nie wystarczy powiedzieć: nie popełniliśmy wielu błędów, które miały miejsce na Zachodzie, skoro przy okazji nie potrafiliśmy też wystarczająco solidnie stosować nauczania Soboru Watykańskiego II. Nie chcieliśmy wystarczająco dobrze go zrozumieć, przedyskutować i lokalnie zinterpretować.

Można było oczywiście trwać w pewnym zawieszeniu wobec reform soborowych w czasach PRL-u. Kontekst politycznych zmagania narzucał priorytety. Nie chcę zapominać, jak wiele dla wprowadzenia tych reform starali się zrobić biskupi polscy z kard. Stefanem Wyszyńskim i przyszłym Papieżem Janem Pawłem II na czele. Nie mogę nie pamiętać starań abp. Antoniego Baraniaka, który zwołał Synod poznański właśnie w celu przemyślenia Soboru i był w Polsce jednym z pionierów zmian soborowych. Wszystkie te starania

okazały się jednak bardzo ograniczone przez polityczne uwarunkowania.

Zupełnie inna była sytuacja po upadku komunizmu. Kościół siłą rozpędu i aurytety Jana Pawła II mógł kontynuować dotychczasowe formy duszpasterskie i odwoływać się do tradycyjnej argumentacji apologetycznej sprzed Soboru: nie zawsze co do litery, ale często co do ducha tych argumentacji. Początkowe próby z lat 90., aby pójść drogą odważniejszych poszukiwań, szybko straciły swój impet. Reform domagały się nieliczne środowiska katolickie. Paradoksalnie były to bardzo różne środowiska, różniące się w ocenie tego, jak czytać Sobór. Niestety górę wzięły nie te dążenia do reform, jakkolwiek rozumianych, ale do utrzymywania status quo.

Uważam, że w znacznym stopniu przyczyniła się do tego stanu rzeczy wykładana w Polsce teologia, która wciąż pozostaje epistemologicznie uwarunkowana apologetyką przedsoborową. Metoda dedukcyjna nadal góruje nad indukcją na tyle mocno, że teologia polska nie potrafi poważnie zapytać o doświadczenie człowieka, o to, co i jak przeżywa, nie skupia się nawet nad doświadczeniem wiary, chce natomiast doświadczenie ludzkie przede wszystkim porządkować. Rozmawiając o wierze, tym bardziej o wierze Kościoła, spontaniczne skojarzenie większości studentów teologii jest proste: to, w co wierzymy, zapisane jest w Credo i oficjalnym nauczaniu Kościoła. Wiara w tak pojmowanej teologii jest przede wszystkim treścią. Stąd *fides quae* na tyle góruje nad *fides qua* – treść wiary

nad aktem wiary – że ta ostatnia wydaje się nie mieć decydującego znaczenia dla uprawiania samej teologii, a tym samym dla duszpasterstwa. Z jednej więc strony mamy teologię przeintelektualizowaną, abstrakcyjną, oderwaną od doświadczenia człowieka, a z drugiej duszpasterskie próby takiego nacisku na doświadczenie emocjonalne, że w jego konsekwencji refleksja intelektualna przesadnie ustępuje miejsca religii sentymentalnej.

Do braku reform soborowych w Polsce przyczyniły się też – i nadal przyczyniają – najbardziej popularne media katolickie, które pozbawione są pogłębionej znajomości Soboru. Przez ostatnie trzydzieści lat zabrakło w nich dobrze wykształconej kadry, aby Kościołowi w wolnej Polsce nadać odpowiedni kierunek. Dominujące schematy myślenia, ujawniające się w komunikacji społecznej tych mediów, zdradzają ukryte, może nawet nieuświadomione, założenia mentalne ich twórców, będących pod zasadniczym wpływem tradycyjnie rozumianej apologetyki wiary. A zaryzykuję przy tym tezę – która znajduje potwierdzenie w badaniach socjologicznych – że ich wpływ na myślenie katolików w Polsce jest dzisiaj znacznie większy niż nauczanie biskupów.

Do braku reform przyczyniliśmy się w końcu także my, księża, uspieni wysokimi statystykami praktyk religijnych Polaków. Mimo wielu wyjątków od tej zasady, których listę rozpocząć powinien ks. Franciszek Blachnicki.

W tym kontekście rodzi się również pytanie o biskupów, którzy mogli – szcze-

gólnie na początku lat 90. – dokonać zasadniczej zmiany status quo. Nie zrobili tego. Uważam, że świadomie tego nie zrobili. O reformach kościelnych w Polsce mówili raczej językiem ewolucji niż rewolucji. Uspokojenie miało brać górę nad niestosownym przyśpieszeniem, niedopasowanym do tradycyjnej pobożności Polaków. Już wtedy dawały przecieź o sobie znać poważne błędy, które popełniono na Zachodzie. Ówczesne obawy biskupów można więc uznać za uzasadnione. W efekcie tego podejścia nie mamy dzisiaj w Polsce wielu problemów, z jakimi nadal zmaga się Kościół na Zachodzie.

Znaczące zahamowanie refleksji soborowej, a przynajmniej jej znaczne ograniczenie w praktyce duszpasterskiej, miało jednak poważny wpływ na narastający od lat 90. rozłam między wiarą a mentalnością kulturową społeczeństwa, które się demokratyzuje. I powtórzę: w moim przekonaniu to rozejście miało swoich katolickich promotorów medialnych. Z tego powodu ostatnie trzydzieści lat nie było czasem rewolucji w Kościele w Polsce, ale nie było też wystarczająco konsekwentną ewolucją zmierzającą do aplikacji Soboru. Trochę jak żaba w gotowanej wodzie: nie zauważyliśmy w porę, że stajemy się środowiskiem, które coraz bardziej traci swój kulturowy autorytet. I chciałbym jeszcze raz podkreślić, nie chodzi mi tylko o to, jak reformy soborowe – jako odpowiedź na rewolucję obyczajową – powinny w Polsce wyglądać, ale raczej zastanawiam się, dlaczego wciąż boimy się podjąć realny dialog ze współczesną kulturą, na-

wet jeśli może prowadzić on nas także do poważnej konfrontacji.

Tak, jestem przekonany, że jesteśmy na początku rewolucji obyczajowej w Polsce i jesteśmy na nią zdecydowanie nieprzygotowani. Co paradoksalnie, ale też emblematycznie dało o sobie znać w sposobie, w jaki większość mediów katolickich w Polsce poruszała w ostatnim czasie temat pedofilii. Bo była to komunikacja w znacznym stopniu sprzeczna z duchem Soboru i poważnie umniejszająca moralny autorytet Kościoła. ■

Elżbieta Wiater

1

Rewolucja lat 60. i 70. dokonywała się w specyficznym kontekście kulturowym, którego w Polsce obecnie nie ma. Dzięki działalności takich duszpasterzy jak ks. Blachnicki lub o. Badeni w Polsce mamy dużą grupę aktywnych i zaangażowanych świeckich. Wciąż to, na ile będziemy mogli, to nasze zaangażowanie i aktywność wyrażać w działaniu, zależy od księży, jednak spora część ewangelizacji, a czasem jej większa część, dokonuje się dzięki wiernym bez święceń. Zarzuty dotyczące klerikalności Kościoła w Polsce najczęściej wynikają z nieznaności życia parafialnego i duszpasterskiego, a sam Kościół jest w innym momencie swojego rozwoju, niż był na Zachodzie we wspomnianych dwóch dekadach.

Wciąż największą bolączką naszego życia kościelnego jest brak świadomości znaczenia i wagi liturgii dla dynamicz-

nej ewangelizacji, a przede wszystkim zatrzymania wiernych przy kościele, czy to parafialnym, czy innym. Tu niestety świeccy w dużej mierze są bezradni, ponieważ kształt celebracji zależy od księdza, a także, jeśli nie przede wszystkim, od jego poziomu duchowego oraz wiedzy liturgicznej. Tymczasem ta ostatnia jest fatalnie nauczana w większości seminariów, niektórzy księża nie znają nawet tak podstawowego dla celebracji tekstu jak *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*.

Potężnym problemem jest zanik przekazu wiary w rodzinach i ogólne osłabienie ich struktury. Katechizacja odbywająca się w ramach lekcji szkolnych nie jest w stanie zniwelować w prawie żadnym stopniu tych strat, za to „produkuje” ludzi przekonanych, że skoro mają za sobą kilkanaście lat lekcji religii, to mają świetną wiedzę na temat chrześcijaństwa i Kościoła.

Wreszcie kwestia ostatnich afer dotyczących pedofilii i homoseksualizmu wśród kleru – nie sądzę, żeby to znacznie wpłynęło na sytuację. Z pewnością te problemy, a szczególnie to, w jaki sposób były przez niektórych biskupów komentowane, będą dla wielu osób wymówką-uzasadnieniem dla odejścia z Kościoła. Moim zdaniem jednak odejdą ci, którzy i tak byli na pograniczu, w szarej strefie. Wtedy paradoksalnie jest większa szansa, że jak w jasny sposób odeszli, to w równie zdecydowany sposób powrócą. Co do samych afer, według mnie oczyszczenie może przyjść tylko z zewnątrz, może tylko nieco wspomagane

ne przez niektórych polskich biskupów. I modlę się, żeby ono przyszło.

2

Pytanie, czy Kościół musi stale walczyć o byt. Moim zdaniem nie. Zapytałabym inaczej: czy był to czas dynamicznego rozwoju, czy bagiennej stagnacji?

W wielu wymiarach Kościół w Polsce się rozwinął. Wiele odzyskanych majątków bądź odszkodowań za nie posłużyło do rozwinięcia dzieł, odbudowy infrastruktury, dynamizacji działań. Narodziło się wiele wspólnot (inną kwestią jest to, czy mają dobrą opiekę duszpasterską, zwłaszcza grupy Odnowy w Duchu Świętym), próbując się zapisać na rekolekcje, trzeba to robić z dużym wyprzedzeniem, bo brakuje miejsc. Rozrasta się też duszpasterstwo skupione wokół Mszy w rycie nadzwyczajnym, co mnie bardzo cieszy, podobnie jak to, że wielu młodych księży jest w nie zaangażowanych.

Stagnacja dotyczy mentalności, ale zwykle zmiany w tym zakresie zachodzą najwolniej, a zwłaszcza jeśli chodzi o mentalność kurialnych urzędników. Tu jedyną szansą jest wymiana pokoleniowa, także, jeśli nie przede wszystkim, w episkopacie. Czasem czytając wypowiedzi biskupów i patrząc na sposób działania niektórych kurii, ma się wrażenie, że stanowią one ostatni bastion zamieszkiwany przez *homini sovietici* albo przynajmniej zachowują się tak, jakby komunizm był wciąż żywy.

3

Nie postrzegam Kościoła hierarchicznego w Polsce jako jednolitej całości. W końcu

każda diecezja to osobny Kościół. Niektórzy biskupi, jak było widać przy okazji pokuty za grzech pedofilii, potrafią zareagować ewangelicznie: przyznać się do winy i prosić o przebaczenie, a niektórzy nie do końca. Podobnie jest z kryzysem. W niektórych diecezjach dojdzie do realnych zmian, w innych problemy będą przykrywane i odsuwane.

To, czy Kościół będzie się kurczył i wymierał, w największej mierze, moim zdaniem, zależy od nas, świeckich, a dokładniej od naszego świadectwa. Piszę zresztą to też do siebie. Potrzebujemy dobrych rodzin opartych na zdrowych, mocnych więziach, w których małżonkowie wspierają się w drodze do zbawienia, a dzieci są wychowywane do dojrzałego przeżywania wiary. Potrzebujemy też odwagi i roztropności (nie

wiem, co ważniejsze) w relacjach z hierarchią. Także determinacji, by nie poddawać się w staraniach o dobrze sprawowaną liturgię, pogłębianie własnej wiedzy religijnej, a przede wszystkim relacji z Bogiem.

W Kościele w Polsce wciąż jest wiele miejsc i wspólnot, w których można wzrastać jako katolik. Miejsc, gdzie jest piękna liturgia i gdzie gromadzą się ci, którym szczerze zależy na rozwoju ich relacji z Chrystusem. Czy ludzie będą odchodzić z Kościoła? Z pewnością. I z pewnością będzie to większa fala niż jeszcze te trzydzieści lat temu. Wierzę jednak, że siła świadectwa tych mniejszych wspólnot będzie większa, więc ta wizja mnie nie przeraża. ■

Tragiczna śmierć prezydenta Gdańska Pawła Adamowicza była wydarzeniem, które naznaczyło debatę publiczną w naszym kraju u progu roku będącego 30. rocznicą nowej Polski. Uwidoczniły się reguły rządzące naszą polityką. Oto człowiek, co do którego liczne zastrzeżenia miało jego własne środowisko, czyli Platforma Obywatelska, wobec którego toczyły się sprawy prokuratorskie, stał się w jednej chwili męczennikiem i świętym obozu liberalnego. Skąd wzięło się to zakłamanie? Odpowiedź nie jest trudna. Dziś w przestrzeni publicznej liczy się przede wszystkim narracja polityczna, a w tym konkretnym przypadku uzyskanie politycznego paliwa, analogicznego do tego, jakie otrzymało Prawo i Sprawiedliwość po katastrofie samolotu prezydenckiego w Smoleńsku. Jeśli polityczne wykorzystanie tragedii smoleńskiej miało posmak cynicznego budowania mitu na wydarzeniu, które w istocie nie niosło ze sobą niczego chwalebного, to jak nazwać zwrot opinii w sprawie Adamowicza? Ważnym składnikiem obu mitów – i tego pożądanego przez liberałów, i zrealizowanego przez centroprawicę – było oskarżenie skierowane wobec przeciwników politycznych, oskarżenie mające wykluczyć ich ze wspólnoty polskiej. Zmiana oceny działalności Pawła Adamowicza dokonana – z dnia na dzień – przez jego dawnych politycznych przyjaciół była gorszącym – choć niezaskakującym – przykładem całkowitej instrumentalizacji rzeczywistości przez technologię władzy.

Wyraźnie dostrzegalna stała się też w tamtych styczniowych dniach aktualna pozycja Kościoła w polskich sprawach. Zobaczyliśmy potwierdzenie jego słabości, słabości, którą po raz pierwszy mocno wydobyły na światło dzienne zdarzenia poprzedzone przez wspomnianą już katastrofę smoleńską. Dziewięć lat temu Kościół

nie stawiał skutecznie oporu ruchowi dzielącemu naród na „dwie Polski”. Zadowolony z obserwowanego wtedy patriotycznego wzmożenia niemal w całości brał go za dobrą monetę, choć duch tego wzmożenia w dużej mierze był pogański, skupiony na śmierci, zemście, wyłączeniu znacznej części społeczeństwa ze wspólnoty politycznej za pomocą prostych tożsamościowych definicji podawanych przez Jarosława Kaczyńskiego czy Jarosława Marka Rymkiewicza bądź innych pomniejszych ideologów. W roku 2019 zaś, bez mrugnięcia okiem, Kościół w Gdańsku postawił kapliczkę „tęczowemu” prezydentowi miasta, nawet się nie zająknął o tym, że był on jednym z aktywnych polityków popierających demontaż naturalnego i chrześcijańskiego ładu społecznego w naszym kraju. Zamiast zatem być siłą podmiotową, która potrafi stanąć w poprzek politycznych schematów, wydać opinię wbrew politycznym interesom, Kościół utrwalił swoją klientelistyczną rolę w Polsce XXI wieku.

Zobaczyliśmy też, jak dwa dominujące obozy polskiego sporu politycznego starają się, bez zważania na skutki, bez poczucia odpowiedzialności za cokolwiek poza interesami własnych partii, wykorzystywać na swoją korzyść każde drgnienie emocji społecznych. Szczególnie było to widoczne w mediach zaangażowanych w „wojnę polsko-polską”, które podgrzewały atmosferę od pierwszych godzin po ataku na prezydenta Gdańska. O dziwo, w pierwszym odruchu sami politycy zachowywali dużo powściągliwości – być może dlatego, że doświadczyli ataku na przedstawiciela swojej klasy, kogoś, kto był ich bliższym lub dalszym kolegą. Nie trwało to jednak długo i szybko stało się jasne, że śmierć Adamowicza stanie się sztandarem, pod którym dojdzie do próby skonstruowania kolejnego rokoshu. Ostatecznie plany te nie przekształciły się w silne uderzenie polityczne, choć widać było zamiar. Liberalna opozycja przegrała wybory do Parlamentu Europejskiego, a śmierć Adamowicza już w połowie 2019 roku została niemal zapomniana, to także jest czymś charakterystycznym. Jednak – powtórzmy – samo to wydarzenie stanowiło warty odnotowania polityczny moment, który spod rutyny politycznych spraw bieżących wydobył na światło dzienne aktualny stan zasad, którymi kierują się ludzie odpowiadający za losy Polski.

Jako publicyści „Christianitas” szukaliśmy roztropnego głosu o tych wydarzeniach. Staraliśmy się podążać za rozpoznaniem, jakich w analogicznej sytuacji społeczno-politycznej po katastrofie smoleńskiej dokonał Paweł Milcarek w eseju *Kościół, prawica, demony*, opublikowanym w „Christianitas” nr 45-46/2011. ■

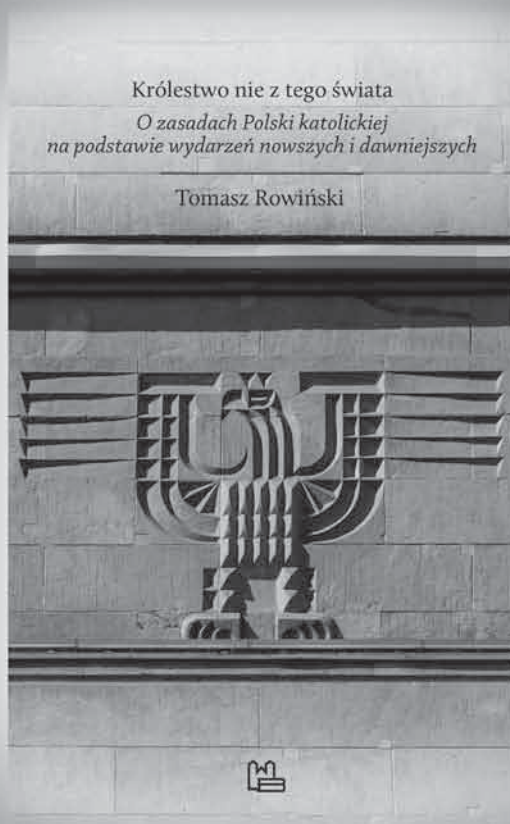
TR

biblioteka christianitas poleca

*Królestwo
nie z tego
świata*

nowa
książka

Tomasza
Rowińskiego



tyniec.com.pl

Szaleńcy*

Michał Barcikowski

Ósmego grudnia 1980 roku owładnięty psychozą, zafascynowany *Buszującym w zbożu* Mark Chapman zamordował Johna Lennona. Wcześniej nosił się z zamiarem zabójstwa Ronalda Reagana oraz Elizabeth Taylor.

Trzydziestego marca 1981 roku John Hinckley, owładnięty miłosną obsesją wobec Jodie Foster, prześladowający ją od miesięcy listami i telefonami, aby zaimponować aktorce i zwrócić na siebie jej uwagę, próbował zabić Ronalda Reagana, ciężko raniąc przy tym trzy inne osoby. Hinckley pozostawał wcześniej pod opieką psychologa. Ten jednak nie zaobserwował niczego niepokojącego w zachowaniu chłopaka, uznał go jedynie za niedojrzałego i kazał ogólnie wziąć się w garść. Rodzice Hinckleya, idąc za radą terapeuty, postanowili po prostu wyrzucić go z domu.

Szóstego maja 2002 roku Volkert van der Graaf, cierpiący na poważne zaburzenia osobowości działacz skrajnych ruchów ekologicznych, zamordował Pima Fortuyna, lidera uchodzącej za krytyczną wobec muzułmańskiej imigracji holenderskiej partii LPM. Ponad rok później, 11 września 2003 roku, Mijailo Mijailowicz zasztyletował bez żadnego wyraźnego motywu minister spraw zagranicznych Szwecji Annę Lindh. Z kolei 13 stycznia 2019 roku Stefan W., skazany wcześniej za zbrojne napady na banki, który w więzieniu przeszedł załamanie nerwowe, a w związku z tym musiał korzystać z pomocy psychiatry, po wyjściu z więzienia zamordował prezydenta Gdańska Pawła Adamowicza.

Lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte to w zachodnim świecie czas radykalnej reformy opieki nad osobami chorymi psychicznie. Do powszechnej świadomości weszło wówczas przekonanie, że osoba chora psychicznie ma swoje prawa; że ubezwłasnowolnienie

* Artykuł pierwotnie ukazał się na portalu christianitas.org, 14.01.2019.

musi być ostatecznością, a leczenie musi w zasadzie odbywać się tylko za zgodą i na prośbę chorego.

Zamykano osławione „azyle” (*asylum*) dla „obłąkanych”, gdzie trafić można było na dziesiątki lat mocą arbitralnej decyzji lekarza, podjętej na prośbę rodziny. Przebywały tam matki cierpiące na depresję poporodową, wdowy, które nie przeżywały żałoby w sposób akceptowany przez społeczeństwo, chorzy zdiagnozowani ogólnie jako „histerycy”. Wszystko to bez kontroli sądowej, bez możliwości odwołania się, a co gorsza – przy bardzo słabo rozwiniętej wiedzy psychiatrycznej pozwalającej na skuteczną terapię. Zarazem jednak zezwalano na (powszechnie wówczas uznawaną za moralnie słuszną) eugenikę, nakazującą eliminację „wariatów” z wpływu na społeczeństwo. Jak napisał jeden z największych amerykańskich filozofów prawa, sędzia sądu najwyższego Oliver Wendell Holmes, który uznał przepisy dopuszczające przymusową sterylizację osób chorych psychicznie za zgodne z amerykańską konstytucją: „trzy pokolenia imbecyli wystarczą” (*Three generations of imbeciles are enough*; *Buck vs Bell*, 1927 r.).

Azyle otwarto, kwestię poszanowania praw pacjenta chorego psychicznie ucywilizowano. Pozostaje jednak pytanie, czy nie uczyniono tego kosztem wypuszczenia bez kontroli na wolność ludzkich „bomb”. Ludzi ciężko zaburzonych i głęboko chorych, których pozostawia się bez pomocy i leczenia, wobec których państwo jest bezradne. Dopóki nie wybuchną. ■

Rozkosze złudnej jedności. Uwagi na śmierć prezydenta Adamowicza*

Tomasz Rowiński

To się powtarza już do znudzenia. Oglądam to od lat, a nawet opisywałem – i w nowej książce, i starszych tekstach. To kiwanie mądrymi głowami, że taka czy inna tragedia, mocne uderzenie (pielgrzymka papieska, śmierć Papieża, katastrofa smoleńska, teraz śmierć prezydenta Gdańska), nagle doprowadzą do jakiegoś – deus ex machina – pojednania w Polsce. Pomijam na razie, że nie ma dziś w ogóle warunków do politycznego pojednania, a także że nie potrafię powiedzieć, czemu miałyby takie pięciominutowe pojednanie służyć. Ktoś powie, że to byłby jakiegoś rodzaju przejaw wyższej kultury politycznej i narodowej. Kultura ta jednak nie jest tworem spontanicznym, a jej owoce są zgoła czymś odmiennym od rozkosznego westchnienia – „pojednaliśmy się”.

Nie oszukujmy się, my przecież wcale nie tego oczekujemy, nie pięciu minut rozkoszy. Jedynie zaślamiamy się taką minimalistyczną wymówką, żeby za mocno nie okazywać, jak bardzo jesteśmy zanurzeni w naszych fantazjach narodowych i nadziejach. Widzę to w licznych komentarzach, regularnie przy każdym tąpnięciu w życiu publicznym. To jest oczekiwanie, że powstanie kolejna konfederacja wszystkich Polaków i zmieni nasz los i naszą kondycję wewnętrzną, międzynarodową, a nawet duchową. Dojdzie do doczesnego przebóstwienia. A jak konfederacja nam się nie udaje – bo udać się nie może, ponieważ nie tak się buduje państwo, nie tak się formuje cnotliwą duszę – to każdy wraca do swojego obozu, do swojego rokoszu, do swojego oburzenia i odurzenia emocjami. Albo do swojej prywatności i braku zainteresowania. Tak się suwerenności zbudować nie da, ponieważ wszystko się wtedy spala w ogniu wewnętrznych zmagani i wewnętrznego nierządu.

* Artykuł pierwotnie ukazał się na portalu christianitas.org, 15.01.2019.

Jak się ma udać ta konfederacja? Skoro nie pracujemy – lub pracujemy bardzo mało – nad zasadami naszej polityki w nieznośnej długiej terażniejszości wtedy, gdy, jak się zdaje, nic się nie dzieje. Myślimy: jakoś to będzie, i dajemy się rozgrywać innym narodom jak dzieci. Za to ciągle śnimy o jakimś zrywie. Wybrali Papieża – będzie jedność, umarł Papież – będzie jedność, zginął Prezydent – będzie jedność. Nawet ci, co – w teorii i praktyce – rzeczywiście pracują nad Polską (a nie np. zajmują się przerabianiem jak jakąś nie-Polską), ulegają temu złudzeniu, gdy tylko „coś się dzieje”. Nie jest nam to złudzenie potrzebne, lepiej już niech polityka się toczy i wypala, i przepala kolejne polskie fantazje, polityczne bajki i partykularne rozkosze, które chcą reprezentować polską całość. Zawsze to jakieś oczyszczenie, jakiś ruch, który popycha ku myśleniu, pisaniu książek, czasem i działaniu, a nie usypianie. Jest szansa – choć marna – bo u nas częściej konfederacja przemienia się w rokosz niż w państwo.

Rokosz jest zaś zrywem, w którym roztropność czy trafność diagnozy (jeśli się pojawia) stanowi tylko efekt przygodny jakiegoś odruchu. Nie wynika ten zryw z realnego przeżycia tradycji życia publicznego i suwerenności. Nawet jeśli się na nie powołuje. Rokosz jest buntem generowanym przez, na przykład, żądze władzy. Zatem stanowi wydarzenie przypadkowe, w którym nie można rozpoznać duszy polskiej.

Na końcu i tak nie będzie tej mesjańsko-apokaliptycznej jedności narodowej, nie tego nam potrzeba. Nie potrzeba pięciominutowej miłości kibiców Arki i Lechii. Potrzeba zrozumienia, że nasza suwerenność i kultura publiczna, poczucie sprawiedliwości i przyzwoitości, a nawet stabilne instytucje i skuteczność czy wreszcie istnienie jako naród historycznie – nie odbudują się i nie utrwala bez chrześcijańskiego racjonalizmu, będącego rdzeniem naszej tradycji. Nie chodzi mi o prozelityzm ani rozgrywanie inaczej wierzących, ale zauważenie, że nie ma historycznego narodu bez własnego logosu, który daje i pomysł, i sposób na obecność w świecie. Nam chrześcijaństwo daje właściwą miarę w wielu sprawach, choć też krzyżuje nasze ideologie. Nie ma w nim ciepłoty romantycznego „kochajmy się!” ani gniewnego lodu pogańskiego „nienawidźmy!”.

Zdolność do aplikowania zasad własnej tradycji w zgodzie z okolicznościami jest natomiast znakiem żywotności, który – może się tak zdarzyć – przekracza zasadę samozachowania, zatem i krąg politycznych żądz. Zdolność przekraczania tej zasady może okazać się w pewnych sytuacjach mądrością polityczną, a w efekcie relatywnym gwarantem suwerenności i niepodległości. Jest to jednak coś innego niż wyjściowe porzucanie politycznej cnoty roztropności i nieustanne ryzykowanie politycznej klęski, tak jakby sama nonszalancja była suwerennością. Społeczeństwo, które za swoją formę uznaje pulsowanie lub karmienie się społeczną emocją, traci de facto historyczną formę. Jest wówczas podobne do podrażnionego żubra kierowanego przez myśliwych w zasadzkę, a więc na swoją zagładę lub zniewolenie.

Spodziewam się jednak, że wielu rozgrzanych bogami rozkoszy swoich stronnictw wzruszy tylko ramionami na te uwagi. Piszę jednak do tych, którzy ramionami nie wzruszają, ale są przekonani i wierzą w możliwość odbudowania polskiej filozofii i kultury publicznej.

Praca nad przywróceniem nam samym wiedzy o rzeczywistości, która nie jest po prostu historią, nie jest też objawieniem ani tym bardziej fantazją czy ideologią, ale zawiera w sobie nieredukowalną prawdę o narodzie, z którego się wywodzimy i który stanowimy. Teologia narodu winna być zatem próbą zrozumienia dynamiki poruszającej określoną ludzką wspólnotę we wszystkich jej aspektach, także nadprzyrodzonym.

Refleksja ta bywa dziś podejmowana raczej rzadko. W konsekwencji mamy do czynienia z zapominaniem przez Polaków własnej formy, a więc tego, kim właściwie są. Coraz częściej wydaje się nam, że możemy zrzucić z siebie katolickość niczym płaszcz, podobnie jak nowoczesna cywilizacja zachodnia porzuciła swoje romantyczne ideologie: dawny socjalizm czy nacjonalizm, przywiązanie do ziemi, krwi, rasy i klasy. Ewentualnie że można traktować katolickość niczym estetyczny dodatek, który w razie potrzeby – gdy stanie się już niepotrzebny lub sprzeczny z naszymi oczekiwaniami – po prostu się zrzuci. To także dynamika charakterystyczna dla ducha romantycznego, który powiązał religię bardziej z uczuciem aniżeli z rozumem.

Ten duch jednak, który jest duchem rozkładu, zaprowadzi Polskę donikąd. I nie zatrzyma tego żadna techniczna sprawność ani magiczne zaklęcie rzeczywistości. ■

Kościół sam siebie pacyfikuje. Uwagi po pogrzebie prezydenta Adamowicza*

Tomasz Rowiński

Napiszę tu tylko o dwóch momentach, które pokazują, że Kościół w Polsce sam się spacyfikował w ostatniej dekadzie. Spacyfikował, czyli postanowił schować głowę w piasek, przyjąć postawę niesamodzielności, postawę instytucji, która tylko obsługuje emocje grające w rozmaitych frakcjach niszczących Polskę. Można by takich przykładów zebrać znacznie więcej, ale pozostajmy przy tych, które mogą się stać symbolami. Pogrzeb prezydenta Adamowicza już się odbył i czas zacząć poważnie dyskutować bez nadmiernej asekuracji. Zresztą zanim przejdę do rzeczy, polecam wszystkim oburzonym intensywnością dyskusji po zabójstwie Pawła Adamowicza debatę w parlamencie brytyjskim po śmierci Margaret Thatcher. Głosy krytyczne, które tam wybrzmiały – wcale niebłahe – były częścią normalnej debaty publicznej. Tylko u nas wszelka krytyka jest zaraz uznawana za wprowadzanie „dusznej atmosfery”.

Wróćmy do postawy Kościoła. W 2010 roku Kościół dał scenę do wrzuseń po smoleńskiej katastrofie, pozwolił, by krzyż stał się substytutem pomnika, pozwolił się wciągnąć w smoleńską religię, pozwolił, by wrzucenia stały się głównym paliwem polityki tamtego czasu. W znacznej mierze jednych przeciwko drugim. Nie powiedział wyraźnie, jakie powinno być spojrzenie chrześcijańskiego patriotyzmu na taką tragedię, na nieudolność państwa. Kościelne głosy samodzielności były słabo słyszalne, ponieważ mówienie spoza emocji wymagało realnego wysiłku, woli przeciwstawiającej się ówczesnej „wojnie na Krakowskim Przedmieściu”. Na naszych łamach w dużym tekście chrześcijańską drogę starał się wytyczyć redaktor naczelny „Christianitas” Paweł Milcarek w eseju *Kościół, prawica, demony*. Wydaje się, że dziś potrzeba kolejnego takiego tekstu, ponieważ sytuacja się powta-

* Artykuł pierwotnie ukazał się na portalu christianitas.org, 20.01.2019

rza. Kościołowi jednak łatwiej było w 2010 roku surfować na emocjach radykalnej centroprawicy, szczególnie że na Krakowskim Przedmieściu ujawnił się prostacki i barbarzyński głos nienawiści wobec Kościoła i chrześcijaństwa. Trzeba było jednak pokazywać to, co słuszne, a nie co się podoba jednym czy drugim.

Tym razem Kościół dał scenę dla antypisowskich tyrad na pogrzebie uczestnika parad LGBT, któremu odprawiono pogrzeb godny kogoś znakomitszego. Przykładem jednoznacznego politycznego oskarżenia były słowa Aleksandra Halla. Natomiast dominikanin o. Ludwik Wiśniewski już umieścił prezydenta Adamowicza w niebie. A przecież stał się ten zakonnik w tym jednym momencie głosem Kościoła, który pójdzie w świat i w społeczeństwo, bo kapłan nigdy nie przemawia publicznie jako prywatna osoba. Czy to nie jest gruba przesada? Może nie ma co się jednak dziwić szeregowemu zakonnikowi, skoro gloryfikowanie włodarzy innych miast, postępujących w sprawach najważniejszych dla opinii katolickiej podobnie do Adamowicza, słyszeliśmy niedawno z ust najwyższych przedstawicieli hierarchii. Zresztą i abp Głódź w swojej homilii mówił, jak wiele Kościół katolicki w Gdańsku zawdzięcza prezydentowi. Ktoś mógłby powiedzieć, że Kościół w obu tych sytuacjach jest po prostu ze społeczeństwem. Nie, Kościół pokazał, że zamiast być „wyznaczniakiem społecznego kursu katolików” (jak trafnie ktoś napisał na Facebooku), stał się realizatorem oczekiwań, kapłanem uczuć.

Kościół zamiast głosić w porę czy nie w porę swoje zasady, robi wszystko, by w momencie cywilizacyjnych zderzeń, jakie na pewno przed nami, co pokazały np. ostatnie lata w Irlandii, nikt się z katolikami, wiernymi chrześcijańskiemu nauczaniu, już nie liczył. Kościół pracuje też na to, by ci z wierzących, którzy nie są być może tak w sprawy wiary zaangażowani, zupełnie już stracili orientację, co jest właściwe i co chrześcijańskie. Efekt ostateczny może być taki, że jedna frakcja znienawidzi Kościół za beatyfikację polityka będącego de facto częścią politycznego ruchu homoseksualnego, a druga za Smoleńsk, za nieroztropny nadmiar sympatii wobec cynizmu PiS-u. I tak Polska się rozpadnie, nie potrzeba będzie rozbioru, a siły rozkładu same sięgną po leżącą na bruku władzę nad naszym krajem. ■

Prawa mają moc ograniczania zła. Komentarz do apelu o uchwalenie „lex Adamowicz”*

Piotr Chrzanowski

Tragiczna śmierć prezydenta Gdańska Pawła Adamowicza, choć, jak się zdaje, będąca skutkiem działania samotnego wilka uwikłanego w sieć własnych urazów i urojeń, nie mogła nie stać się powodem wzmożonej dyskusji o gwałtownych emocjach targających polską debatą publiczną. Poziom niechęci względem oponentów jest tak wysoki, że rzeczywiście w nazbyt wielu przypadkach trzeba mówić wręcz o erupcji nienawiści. Dla części środowiska dziennikarskiego gdański dramat stał się przyczynkiem do wystosowania apelu przeciwko tzw. „mowie nienawiści”. Inicjatywa wyszła ze strony środowiska „Liberté”, ale przyłączyło się do niego wielu publicystów katolickich, także księży. W apelu czytamy m.in.: „Prawa mają moc ograniczania zła. Uważamy za konieczne, wzorem innych krajów europejskich, przyjęcie ustawy zapobiegającej i penalizującej mowę nienawiści w przestrzeni publicznej”. Autorzy proponują dla tego prawa nazwę „lex Adamowicz”. Muszę jednak powiedzieć, że ja przed złożeniem pod tym apelem swojego podpisu chciałbym się dowiedzieć, jak sygnatariusze rozumieją ową „mowę nienawiści”. Może zechcieliby się ustosunkować do paru głośnych incydentów z przeszłości? Do „zdradzieckich mord”, „dorzynania watahy” i „walenia z bałki”? Wszystkie trzy wypowiedzi są autorstwa osób o uznanej pozycji w życiu publicznym, polityków z różnych stron barykady i działacza społecznego. Wszystkie brutalne, mające poniżyć przeciwników, w niewątpliwie najwyższym stopniu naganne. Czy w aktualnym stanie prawnym podlegające karze? Pierwsza to ordynarna, odrażająca potwarz, rzeczywiście mogąca skutkować sankcjami, tylko jeśli ktoś wniesie prywatne oskarżenie. Druga to z pewnością coś więcej niż potwarz. Tutaj już jest pochwała przemocy, a nawet zachęta do jej zastosowania, choć jeszcze bez

* Artykuł pierwotnie ukazał się na portalu christianitas.org, 21.01.2019

zindywidualizowania celu ataku. Trzecia zawiera ściganą z urzędu groźbę karalną, w okolicznościach, w jakich została wypowiedziana, mogła być rozumiana przez konkretną osobę jako skierowana pod jej adresem. Czy jej autora spotkały jakiegokolwiek sankcje? To pytanie retoryczne.

We wczorajszym tekście na portalu Kościoł sam siebie pacyfikuje, mój redakcyjny kolega Tomasz Rowiński wskazał na de facto abdykację Kościoła hierarchicznego w Polsce z jego misji prorockiej, głoszenia niezmiennych zasad w porę czy nie w porę. Sprawa apelu w sprawie lex Adamowicz pokazuje na podobne odstępstwo znacznej części katolickiej inteligencji. Oto w ciemno żyruje inicjatywę środowisk liberalnych, w ogóle nie pytając o elementarne definicje, bez cienia refleksji, czy wobec braku egzekucji praw już istniejących ustanawianie nowych ma sens. Czyż ten brak egzekucji nie powinien być dla wszystkich nas wyrzutem sumienia? Czy w tych wszystkich walkach o wolne sądy i konstytucję nie umyka nam fakt, że w Polsce rzeczywiście, i to od dawna, mamy głęboki kryzys władzy sądowniczej? Rewolta, którą w jej obszarze usiłuje przeprowadzić obecna większość parlamentarna, nie przyniesie wiele dobrego, ale sytuacja, w której przedstawiciele sądownictwa nie mają hamulców przed publicznym deklarowaniem pragnienia zemsty na tejże większości, powoduje, że po plecach przechodzą ciarki.

Może się myłę, ale w apelu o nowe prawo widzę malutki przebłysk światełka w tunelu. Chodzi mi o zdanie: „Prawa mają moc ograniczania zła”. Czy to znaczy, że w debacie o zakazie aborcji nie będzie już argumentów o tym, że do dobra należy ludzi nakłaniać słowem i przykładem, a nie przymusem prawa? A może katolicycy sygnatariusze apelu o lex Adamowicz zaproszą swoich liberalnych towarzyszy do podobnego apelu w sprawie zakazu pornografii? Chyba nie powinno być problemu, skoro prawa ograniczają zło. ■

„Mowa nienawiści” i „przestępstwa z nienawiści”*

Paweł Grad

Po zabójstwie Pawła Adamowicza temat nienawiści w przestrzeni publicznej znalazł się w centrum zainteresowania. Ojciec Ludwik Wiśniewski OP w oklaskiwanym kazaniu na pogrzebie prezydenta Gdańska wołał, aby „skończyć z nienawiścią”. Władze Warszawy i Wrocławia zapowiedziały przeprowadzenie w podlegających sobie szkołach lekcji na temat „mowy nienawiści”. Wielu osobom, nie tylko sympatyzującym z obecną opozycją, naturalne wydawało się łączenie zbrodni popełnionej przez Stefana W. z atmosferą nienawiści politycznej, jaka ich zdaniem panuje w naszym kraju. Atmosfera ta wytwarzana jest przede wszystkim za pomocą słów, bo to w sferze werbalnej toczy się życie polityczne większości wyborców. To ta właśnie atmosfera, powstała z „mowy nienawiści”, miała doprowadzić do „zbrodni z nienawiści”.

Nie chciałbym tu zajmować się dłużej kwestią związku między tragicznymi wydarzeniami z 13 stycznia a sytuacją polityczną w naszym kraju. Kluczowe dla rozstrzygnięcia tej kwestii jest ustalenie motywów Stefana W. – o tych zaś wiemy niewiele. To, co wykrzyczał zaraz po zadaniu śmiertelnych ciosów, w połączeniu z informacjami o jego zaburzeniach psychicznych nie pozwala jednoznacznie ustalić, czy jego motywacje miały charakter polityczny. Ponadto nawet gdyby okazało się (czego, jeszcze raz powtarzam, na razie nie wiemy), że jego motywacje były istotnie polityczne (tak jak motywacje Ryszarda Cyby, zabójcy posła PiS Marka Rosiaka), to przypisywanie odpowiedzialności za ten mord jakiegokolwiek aktorowi politycznemu posługującemu się polityczną „mową nienawiści” pozostaje dyskusyjne. Tak samo jak dyskusyjne było obarczenie przez Jarosława Kaczyńskiego odpowiedzialnością Donalda Tuska za zabójstwo Marka Rosiaka. Oczywiście

* Artykuł pierwotnie ukazał się na portalu christianitas.org, 24.01.2019

uprawianie polityki za pomocą obelg i świadomego eskalowania podziałów jest zawsze godne potępienia, a nawet może stwarzać okoliczności, w których morderca polityczny podejmuje decyzję o dokonaniu zbrodni. Dopóki jednak nie mamy do czynienia ze zlecaniem mordu lub podżeganiem do niego, nie możemy mówić o odpowiedzialności w jakimś istotnym sensie. Nie potrzebowałibyśmy tragicznej i niepotrzebnej śmierci śp. Pawła Adamowicza, żeby wiedzieć, że polska debata publiczna jest chora z nienawiści. Sposób prowadzenia tej debaty jest godny potępienia niezależnie od okrutnego morderstwa na Pawle Adamowiczu, które nie wydaje się „skutkiem” tej debaty w jakimś istotnym sensie.

Zostawmy jednak tę sprawę i zajmijmy się samym pojęciem „zbrodni z nienawiści” i „mowy nienawiści”. „Nienawiść wrosła w serca i zatrąła krew pobratymczą” – uznanie „nienawiści” za przyczynę konfliktu jest wygodnym i naturalnym wyjaśnieniem dla osób, które nie są zainteresowane kontynuowaniem konfliktu. Przypisanie komuś nienawiści z miejsca go obciąża i odbiera wiarygodność jego stanowisku i działaniom, czyni z niego chorego człowieka, „chorego z nienawiści”. „Nienawiść” jest, jak wiadomo, ślepa i irracjonalna. Takich ludzi należy izolować, względnie poddawać terapii, która usunie przyczyny tego patologicznego stanu, jakim jest nienawiść. Wszystko to mówię bez ironii, ponieważ tak właśnie jest, gdy ktoś rzeczywiście nienawidzi: to znaczy jego gniew przekracza miarę, zaślepia go, przejmuje kontrolę nad jego sumieniem i prowadzi do złych czynów.

Problem w tym, że nienawiść nigdy nie jest pierwszą przyczyną czyjegoś działania i jego motywacją – nienawiść jest zwiariowanym gniewem, który rodzi się jako sprzeciw wobec utraty jakiegoś dobra. W tym sensie wskazanie na nienawiść nigdy nie jest wystarczającym wyjaśnieniem czyjegoś zachowania. W nienawiści, prawdziwej lub domniemanej, zawsze chodzi o coś, o jakiś konkret.

Dlatego pojęcia „mowy nienawiści” i „zbrodni z nienawiści” są mylące. Ukrywają bowiem prawdziwe motywy i racje osób, którym się zarzuca mowę nienawiści i zbrodnie z nienawiści. Czasem ten motyw rzeczywiście prowadzi do zbrodni dokonanych w nienawiści: tak było chociażby w przypadku ludobójstw motywowanych nienawiścią wynikającą z poglądów rasistow-

skich. Tymczasem ukrycie motywu w pojęciu „mowy nienawiści” i „zbrodni nienawiści” pozwala zamaskować fakt, że czasami motyw ten mógłby być słuszny. Gdy oskarży się kogoś o działanie „z nienawiści”, nie trzeba dłużej dociekać jego motywów. Nie chcemy dyskutować z przeciwnikami małżeństw homoseksualnych? Z góry wykluczmy ich z dyskusji, oskarżając o mowę nienawiści i uznając za rozstrzygnięte, że odmawianie osobom o skłonnościach homoseksualnych takiego prawa może wynikać tylko „z nienawiści”.

W sytuacjach takiej jak ta ostatnia prawdziwy spór dotyczy tego, czy coś jest słuszne, czy też godne potępienia. Tymczasem oskarżając kogoś o „mowę nienawiści”, uważa się ten spór za rozstrzygnięty i przystępuje do wykluczania oskarżonego z dyskusji. Mamy więc tu do czynienia z manipulacją. Jest to zresztą typowe postchrześcijańskie kłamstwo, zasłaniające się chęcią walki z przemocą po to, aby forsować możliwość zaspokojenia jakiejś niesprawiedliwej żądzy. Pisałem o mechanizmach tego kłamstwa w innym tekście.

Pojęcie „zbrodni z nienawiści” (*hate crime*) pojawiło się w amerykańskiej literaturze prawniczej w połowie lat osiemdziesiątych. Wypracowanie takiego pojęcia było związane przede wszystkim z próbą adekwatnej penalizacji przestępstw wynikających z dyskryminacji na tle rasowym. Nie ma jednoznacznej definicji substancjalnej „zbrodni z nienawiści”. Najczęściej podaje się definicje obejmujące wyliczenie przestępstw, które dokonywane są z powodu „dyskryminacji” rasowej, ale też religijnej, płciowej, seksualnej. Biuro Instytucji Demokratycznych i Praw Człowieka OBWE (OSCE) definiuje zbrodnię z nienawiści jako „Każde przestępstwo natury kryminalnej, włączając w to przestępstwa wymierzone w ludzi i ich mienie, w wyniku którego ofiara, lokal lub inny cel przestępstwa są dobierane ze względu na ich faktyczne bądź domniemane powiązanie, związek, przynależność, członkostwo lub udzielanie wsparcia grupie (...) wyróżnionej na podstawie cech charakterystycznych wspólnych dla jej członków, takich jak faktyczna lub domniemana rasa, narodowość lub pochodzenie etniczne, język, kolor skóry, religia, płeć, wiek, niepełnosprawność fizyczna lub psychiczna, orientacja seksualna lub inne podobne cechy”¹. Jak widać, kryterium uznania danego

¹ Definicja zawarta w Programie zwalczania przestępstw na tle nienawiści dla funkcjonariuszy organów ochrony porządku publicznego dostępnym (23.01.2019) na stronie www.osce.org.

przestępstwa za przestępstwo z nienawiści jest to, czy motywacja przestępcy wynika z wyróżnienia („dyskryminacji”) jakiejś cechy, która jest uznawana za naturalną i której nie należy wyróżniać jako negatywnej.

Jak wiadomo, pytanie o to, co jest, a co nie jest „naturalne”, jest jednym z najbardziej dyskutowanych tematów we współczesnych wojnach kulturowych. Zagrożenie związane z budowaniem agendy opierającej się na teorii „przestępstw z nienawiści” polega właśnie na tym, że milcząco przyjmuje się takie rozumienie tego, co naturalne, które jest kontrowersyjne albo błędne. Tym bardziej że największe ośrodki kształtujące znaczenia takich pojęć jak „przestępstwa z nienawiści” – a więc organizacje międzynarodowe, elity prawnicze i polityczne – najczęściej nie operują pojęciem natury zgodnym z antropologią chrześcijańską.

W gruncie rzeczy można by się zastanawiać, dlaczego „przestępstw z nienawiści” nie rozumieć całkowicie trywialnie: byłyby to wszystkie przestępstwa, w których sprawca działał z nienawiścią wywołaną jakąkolwiek przyczyną. Na przykład zabójstwo kasjerki rzucającej naszymi świeżo zakupionymi towarami wywołane nagłą falą niepohamowanego gniewu byłoby „zbrodnią z nienawiści”. Tymczasem, jak widzieliśmy, za przestępstwa takie uznaje się wyłącznie te wynikające z dyskryminacji z powodów tradycyjnie wyróżnianych w agendzie emancypacyjnej: rasy, przekonania religijnych, płci, „orientacji” seksualnej.

Przy okazji zwróćmy uwagę, że pojęcie „dyskryminacji” pełni tę samą funkcję maskowania rzeczywistych motywacji, co pojęcie „przestępstw z nienawiści” i „mowy nienawiści”: łacińskie *discriminatio* oraz angielskie *discrimination* to przecież tyle, co akt „rozdzielania”. Potępienie „dyskryminacji” z czysto językowego punktu widzenia byłoby potępieniem *jakiegokolwiek* rozróżniania. Tymczasem chodzi o rozróżnianie w celach, które uważamy za niesprawiedliwe (np. po to, aby zabić kogoś o innym kolorze skóry). Tak więc tak naprawdę w potępieniu dyskryminacji nie chodzi o samą „dyskryminację”, ale o to, *co* uważamy za słuszne, a co za godne potępienia.

Rozwój pojęcia „mowy nienawiści” (*hate speech*) dokonał się w następstwie i analogicznie do powstania pojęcia „przestępstw z nienawiści”. O ile przestępstwa z nienawiści są z definicji czy-

nami kryminalnymi (zabójstwo, uszczerbek na życiu, zdrowiu, naruszenie mienia, groźba) wykonanymi z odpowiednią motywacją (dyskryminacyjną), o tyle „mowa nienawiści” niekoniecznie musi być przestępstwem. Są rodzaje wypowiedzi penalizowanych przez kodeksy karne (np. groźba), jednakże nie każda wypowiedź uchodząca za mowę nienawiści jest przestępstwem. Wynika to z faktu, że pojęcie to upowszechniło się nie dzięki regulacjom na poziomie prawa państwowego (czy stanowego), ale przede wszystkim na poziomie regulacji wewnętrznych instytucji, zwłaszcza uniwersytetów. Pod koniec lat osiemdziesiątych i na początku lat dziewięćdziesiątych w USA przetoczyła się debata dotycząca zakazu *hate speech* na uczelniach, znów głównie w związku z zachowaniami rasistowskimi. Szybko zaczęto stosować pojęcie *hate speech* również w kontekście dyskryminacji ze względu na płeć, deklarowane preferencje seksualne itd. Debata była gorętsza niż w przypadku „przestępstw z nienawiści”, ponieważ o ile te ostatnie co do materii były najczęściej i tak penalizowane, to zakaz *mowy nienawiści* wydawał się stać w sprzeczności z pierwszą poprawką do amerykańskiej konstytucji, gwarantującą wolność słowa i przekonań. *Rekomendacja R (97) zo Komitetu Ministrów Rady Europy* z 1997 roku określała „mowę nienawiści” jako „wszelkie formy wypowiedzi, które szerzą, propagują czy usprawiedliwiają nienawiść rasową, ksenofobię, antysemityzm oraz inne formy nienawiści bazujące na nietolerancji, m.in.: nietolerancję wyrażającą się w agresywnym nacjonalizmie i etnocentryzmie, dyskryminację i wrogość wobec mniejszości, imigrantów i ludzi o imigranckim pochodzeniu”. W orzecznictwie Trybunału Sprawiedliwości UE jako przypadki mowy nienawiści kwalifikowano nie tylko przypadki dotyczące mniejszości etnicznych, ale też np. osób o skłonnościach homoseksualnych.

Zwodniczość pojęcia mowy nienawiści polega na tym samym, co pojęcia przestępstwa z nienawiści: maskuje ona rzeczywistą przyczynę, a więc charakter inkryminowanego czynu. To, co w istocie będzie spełniało kryteria mowy nienawiści, zależy od uprzedniego rozstrzygnięcia danego ciała politycznego (np. Trybunału Sprawiedliwości UE) albo instytucji (np. organizacji lobbującej za prawami gejów). Zamienianie dyskusji o naturze danego działania na rzucanie oskarżeń o „mowę nienawiści” służy

wykluczeniu rozmówcy bez konieczności rozstrzygnięcia słuszności jego racji.

Nic nie obliguje nas do wchodzenia w transakcje związane z nowoczesnymi ideologiami: pakiet zabezpieczeń przed przemocą i nienawistną mową nie musi obejmować regulacji zgodnych z ideologią „mowy nienawiści”. Tymczasem gdy organizujemy kampanię społeczną przeciwko „mowie nienawiści”, musimy nabyć taki pakiet razem z tą ideologią. Jest jasne, że nienawiść – przestępstwa dokonywane w nienawiści i słowa pełne nienawiści – są zawsze godne potępienia. Gdy jednak słyszymy oskarżenie o „mowę nienawiści”, sprawdźmy, z jakiego dokładnie powodu ono pada. Może się bowiem okazać, że wcale nie mamy do czynienia z nienawiścią, a jedynie ze sporem o rozumienie jakiegoś dobra, który ktoś próbuje rozstrzygnąć przemocą. Przemoc ta polega na wykluczeniu rozmówcy z dyskusji przez oskarżenie go o przemoc „mowy nienawiści”. ■

Kościół w Polsce i opcja preferencyjna na rzecz establishmentu*

Tomasz Rowiński

Nikt chyba nie zwrócił uwagi na jedno ze zdań, które wypowiedział abp Leszek Głódź podczas homilii pogrzebowej prezydenta Pawła Adamowicza. Brzmiało ono tak: „Kościół katolicki w Gdańsku doznał od niego wiele pomocy, włącznie z tą odnawianą bazyliką”. Słowa, które same w sobie mogą brzmieć jak naprawdę zwykła wdzięczność, jednak w kontekście są dobrym przykładem, w jaki sposób korumpuje się w Polsce Kościół i w jaki sposób Kościół w Polsce pozwala się korumpować. Słowa abp. Głódzia dobrze też pokazują, że problemem nie jest wcale wyjątkowy sojusz Kościoła i PiS, ale znacznie szerszy proces korupcji, który w równym stopniu wykorzystują rządzący w dowolnych miejscach naszego kraju i o dowolnym niemal pochodzeniu politycznym. Bezpośrednim problemem wynikającym z tej sytuacji jest to, że poprzez ową korupcyjną uległość Kościół przemilcza lub słabo komunikuje zasady, co do których jest w konflikcie z większością sił politycznych w Polsce. W konsekwencji nie daje wyraźnych sygnałów dezaprobaty wobec nagannych postaw i decyzji ludzi rządzących krajem i samorządami.

Jak widać, dla Kościoła w Gdańsku odnowienie bazyliki okazało się ostatecznie ważniejsze od zaangażowania prezydenta Adamowicza w promocję politycznego ruchu homoseksualnego. Do tego stopnia, że jego pogrzeb stał się niemal wstępem do beatyfikacji. A to przecież „tylko” wierzchołek – najbardziej iskrzący ideowo – wątpliwości dotyczących zmarłego tragicznie prezydenta. Były też sprawy znacznie bardziej banalne, prokuratorskie, za które ostro go krytykowano także w mediach dziś wynoszących jego osobę na świeckie ołtarze. Ołtarze, na których małpuje się doświadczenie i politykę tworzoną wokół tragedii smoleńskiej. Kościół wytwarza wrażenie, że wystarczy wyłożyć odpowiednią sumę, by można

* Artykuł pierwotnie ukazał się na portalu christianitas.org, 25.01.2019

było od Kościoła hierarchicznego w odpowiedniej chwili wymagać religijnej oprawy swojej polityki niezależnie od tego, jaka ona jest. To jest zwyczajnie gorszące.

Podobne „oprawy” odbiera też PiS, który równie skutecznie korumpuje Kościół, ignorując w swojej polityce większość najważniejszych spraw z katolickiej agendy. Nie będę jednak pisał teraz o PiS, ponieważ te sprawy są regularnie podnoszone przez liberalne media.

Warto podać jeszcze drugi przykład z ostatniego czasu. W listopadzie zeszłego roku arcybiskup warszawski kard. Kazimierz Nycz złożył dziękczynienie za lata warszawskiej prezydentury Hanny Gronkiewicz-Waltz. Mówił wtedy tak:

Myślę, że stać nas na takie szersze spojrzenie, które pozwoli sprawiedliwie, prawdziwie i serdecznie popatrzeć na lata minione. Tylko człowiek, który widzi dalej, potrafi ocenić to, co się dokonuje czasem dzięki życiu i pracy jednego człowieka, który potrafi już tu, na ziemi, budować Królestwo Boże, do czego zostaje powołany. Dziękujemy Panu Bogu za lata prezydentury Hanny Gronkiewicz-Waltz.

Mówimy o prezydenturze, na której cieniem położyła się afery reprivatyzacyjna, przykład skrajnej niegodziwości i niesprawiedliwości, za tej prezydentury usunięto ze stanowiska dyrektora szpitala położniczego św. Zofii prof. Bogdana Chazana tylko dlatego, że bronił prawa do życia. Była to decyzja merytorycznie bezpodstawna i całkowicie polityczna – zgodna z liberalną polityką przeciwko życiu. Za tej prezydentury utrwalono obyczaj współpracy miasta z organizacjami politycznego ruchu homoseksualnego. Rzecz jasna za prezydentury Rafała Trzaskowskiego Warszawa może się spodziewać znacznie gorszego kursu w wielu sprawach, czy to jest jednak powód, dla którego należy uznać Gronkiewicz-Waltz za człowieka, „który już tu, na ziemi, potrafi budować Królestwo Boże”?

Naturalnie nasuwa się pytanie, dlaczego kardynał wykonał gest, bardzo podobny w swojej całkowitej uległości, co abp Leszek Głódź.

Nie ma wątpliwości, że część Kościoła w Polsce wybiera taką właśnie opcję preferencyjną na rzecz establishmentu. Na co liczą? Na fundusze, na miłą atmosferę wokół Kościoła lokalnego, może na święty spokój? Wybór takiej opcji musi się jednak skończyć tak, jak kończy się właśnie historia anglikanizmu czy Kościoła katolickiego w Niemczech, które niewiele już różnią się od zarządu komisarycznego masy upadłościowej po Kościołach, którymi były w przeszłości. Anglikanie są jeszcze czymś w rodzaju ministerstwa obrzędów. Ta usłużność wobec różnych opcji politycznych i rezygnacja z głosu, który nadawałby ton katolickiej opinii w sprawach społecznych, już dziś daje efekt realnego zgorzenia, dezorientacji katolików, którzy raczej spodziewają się od Kościoła „ciepełka” i „oprawy uczuć” niż jakiegokolwiek nauki.

By zobaczyć, jak sprawy mogą się toczyć, przyjrzyjmy się nie tak dawnej sytuacji z Kościoła w Irlandii, w której to duchowieństwo w ścisłej symbiozie z władzami państwowymi metodycznie stało się powodem zgorzenia wiernych. W ostatnich latach Irlandia aspiruje do miana jednego z najbardziej postępowych krajów świata i między innymi zrównała w prawach z małżeństwami związki jednopłciowe. Ta decyzja pociągnęła za sobą konieczność aplikacji tzw. polityki równościowej do rozmaitych obszarów życia. Także do poradnictwa małżeńskiego. Organizacjom, które nie chciałyby się dopasować do nowego modelu społecznego, zapowiedziano obcięcie funduszy.

Odezwały się głosy – słusznie zresztą argumentujące – że rzeczywisty pluralizm wymaga, by katolickim instytucjom pozwolić działać zgodnie z ich własnym etosem. Tymczasem Accord, największa z katolickich organizacji zajmujących się poradnictwem małżeńskim, powołana przez Konferencję Episkopatu Irlandii, po krótkim oporze uległa groźbie utraty 1,6 mln euro dotacji i przyjęła warunki państwowej agencji.

Do podobnie symptomatycznej sytuacji doszło w diecezji Cork i Ross, sytuacji charakterystycznej dla tych Kościołów lokalnych, w których związki finansowe z państwem wzięły górę nad nauczaniem katolickim. Poradnia diecezjalna z Cork i Ross pierwotnie podjęła decyzję odstąpienia od współpracy z państwem w związku z polityką narzucania nowego modelu małżeństwa. Decyzja ta jednak okazała się nieskuteczna, ponieważ zbuntowali się świeccy

pracownicy tej instytucji, argumentując, że cała sprawa nie była z nimi konsultowana. W rzeczywistości chodziło jednak o to, że realną perspektywą okazała się utrata dotacji państwowych. Analogiczny proces demoralizacji trwa od lat w Niemczech, gdzie wierni mają dla hierarchii tylko o tyle znaczenie, że płacą podatek kościelny, zatem to, w co oni wierzą, nie ma już specjalnie znaczenia. Najważniejsze, by nie wypisywali się z Kościoła, który działa właściwie w całkowitej zależności od państwa, jako jedna z jego agencji.

Czy możemy sobie wyobrazić taką sytuację, jaka miała miejsce w Irlandii, dziś w Kościele w Polsce? Pewnie jeszcze nie, ponieważ jest wśród nas całkiem sporo wierzących katolików i tacy ludzie pracują w instytucjach kościelnych. Jednak to, co robią, niektórzy przynajmniej, polscy hierarchowie, to pląsy na ruchomych piaskach, ponieważ mechanizm korupcji zawsze jest dość prosty. Kościół otrzymuje od polityków frukty w postaci finansów i prestiżu, co skłania go do ograniczania swojej nauczycielskiej roli oraz ograniczenia jasnego formułowania nauczania na forum publicznym. Jednocześnie w poczuciu fałszywej wdzięczności przyjmuje rolę kapelana uczuć poszczególnych środowisk politycznych, w których wyrabia się nawyk traktowania Kościoła jako instytucji nie nauczającej, ale serwilistycznej. Brak przekazywania nauczania katolickiego sprawia, że te relacje bardzo szybko zostają wypełnione – przeważnie politycznymi – wyobrażeniami poszczególnych środowisk, czym Kościół jest, co powinien mówić i co powinien robić. To mniej więcej wydarzyło się w Irlandii, to z całym rozmachem dzieje się w Niemczech. Rozmach jest tak wielki, że bogaty Kościół państwa niemieckiego próbuje zmienić doktrynę Kościoła powszechnego.

Choć wypadki irlandzkie i upadek Kościoła w Niemczech to nie jest jeszcze stan polskich spraw, to proces wydrążania katolicyzmu w Polsce trwa, choćby tam, gdzie Kościół bez mrugnięcia okiem stawia kapliczki politykom jawnie lekceważącym istotne zasady jego nauczania społecznego. ■

Gdańsk wart Mszy*

Artur Zawisza

Pogrzeb prezydenta Gdańska był niezwykle ważnym i wręcz spektakularnym wydarzeniem. Jak to się mawia, oczy całej Polski skierowane były na gdańską bazylikę Mariacką, gdzie odbywała się i Msza żałobna, i pochówek urny z prochami. Każdy z uczestników czy obserwatorów widział jednak swymi oczyma coś trochę innego. Jednych podnosił na duchu splendor nabożeństwa, innych oburzała faryzejska pierwsza ława kościelna, jednych wzruszały mowy pogrzebowe matki i córki, innych martwiło milczenie o znanych i domniemyanych winach grzebanego, jednych cieszył znak pokoju przekazywany wszem wobec, innych troskało dopuszczenie innowierców do zmodernizowanej liturgii mszalnej. Także Tomasz Rowiński z szacownego „Christianitas” wyraził aż dwukrotnie swój żal, iż Kościół daje się znowu niejako porwać tendencji politycznej, zamiast prowadzić wiernych za sobą. W drugim ze swych tekstów bardzo zgrabnie nazwał tę postawę hierarchów jako „opcję preferencyjną na rzecz establishmentu”.

Podzielając wiele z przesłanek rozumowania Tomasza Rowińskiego, pozwolę sobie wyrazić niezgodę na jego wnioski. Przede wszystkim chcę odróżnić od siebie dwie zgoła różne sytuacje, czyli niedawną mowę pochwalną metropolity warszawskiego na cześć ustępującej prezydent stolicy wygłoszoną w formie kazania mszalnego od postawy metropolity gdańskiego w obliczu tragicznej śmierci prezydenta Gdańska. Otóż arcybiskup Nycz nie musiał ulec prośbie Hanny Gronkiewicz-Waltz o nabożeństwo dziękczynne, a arcybiskup Głódź musiał pogrzebać zabitego przez mordercę śp. Pawła Adamowicza. Oczywiście scenariusze ceremonii pogrzebowych mogły być różne, ale na pewno nie można było (przepraszam za wyrazistą obrazowość) pogrzebać

* Artykuł pierwotnie ukazał się na portalu christianitas.org, 28.01.2019.

**zabójstwo i demokracja:
polemika**

Zmarłego pod przysłowiowym płotem i od niechcenia odmówić trzy zdrowaśki.

Tomasz Rowiński uważa jednak, iż ukłon arcybiskupa przed establishmentem był zbyt głęboki i zapewne zbyt ostentacyjny. Szczególnie zraziło go wspomnienie o Zmarłym jako zapewniającym finansowanie remontów kościelnych. To byłby dowód na mocno handlowy stosunek hierarchii do poszczególnych żywych i zmarłych. Owszem, słowa o „odnawianej bazylice” dały się słyszeć wyraźnie. Wyraźnie w tym sensie, że kto miał rozumieć aluzję/sugestię/postulat arcybiskupa, ten go dobrze zrozumiał, czyli dłoń z tacą została wyciągnięta właśnie do establishmentu, aby kolejne mury i dachy kościelne zaznały dobrodziejstw dotacji czy darowizn głównie ze środków publicznych – ten trop Tomasz Rowiński trafnie wychwytuje. Od siebie dodam, że i inny wątek kazania też zgrzytnął, a nawet poważniej, gdy w pewnym sensie intronizowano Wielką Orkiestrę Świątecznej Pomocy. Otóż ginący z tzw. światłem do nieba prezydent został określony jako „gdańska statua wolności”, co wiedzie nas w niezwykle niebezpieczne rejony myślowe i tylko szok spowodowany wydarzeniami może tłumaczyć taką akurat metaforę.

Będę jednak bronił zasadniczej linii kazania mszalnego, gdyż arcybiskup jednak kazał do polityków, stawiając wymagania, lecz nie poprzez napominanie (przekaz „negatywny”), a poprzez stawianie przykładu (przekaz „pozytywny”). Wiedział, iż to nader rzadka okazja, że takie grono w kościelnych ławach i przed ekranami telewizorów jednocześnie zasiądzie i jeszcze będzie wsłuchane. Dlatego nie zapomniał nawiązać do katastrofy smoleńskiej, rodzinnej Wileńszczyzny i kibiców Lechii, ale oczywiście skupił się na Zmarłym. Skoro *de mortuis nihil nisi bene*, to wypowiadał się o nim podniosłe i jednocześnie ciepło. Zgodnie z najlepszym obyczajem mówił o cnotach grzebanego, a nie o jego przewinach. Myślę, że arcybiskup miał też ukryty cel, a mianowicie ukazywał tam obecnym i śledzącym nabożeństwo w mediach nie tyle, jaki był Zmarły, ale jaki powinien być polityk w chrześcijańskim kraju. Uwniosił postać prezydenta, żeby dać dobry przykład wszystkim zaangażowanym w politykę. To bardzo roztropny pomysł i niezwykle sprytnie wykonany! Kaznodzieja miał przed sobą nie tylko dobrze widoczną na ekranach telewizorów śmietankę

centralnej polityki, ale i mnóstwo szczególnie przejętych śmiercią samorządowca – polskich samorządowców. Doprawdy było do kogo mówić i arcyinteligentny arcybiskup skorzystał z okazji, żeby nie siedzieć cicho...

Może jednak najważniejsze, że polskość znowu wygrała, nazwijmy to nie do końca precyzyjnie, z liberalizmem. O co tu chodzi? Ano o to, że kraj Armii Krajowej, Jana Pawła II i Solidarności każe przeżywać przełomowe momenty na katolicki i polski sposób. Agonii prezydenta Gdańska towarzyszyła ogólnopolska modlitwa, a nie malowanie kredkami po asfalcie. Prezydent kraju ogłosił narodową żałobę, a nie jakąś „nową świecą tradycję”. Uroczystość odbyła się w Bazylice Najświętszej Maryi Panny, a nie w Dworze Artusa. Była to Msza żałobna, a nie koncert ku czci Zmarłego. Podkreślano chrześcijańskie inspiracje w jego działalności publicznej, a o nasilających się kontrowersjach ideowych, moralnych i prawnych milczano wstydliwie. Wiceprezydent Gdańska wprost odniosła się do rzeczy ostatecznych wedle gdańskiego *Sądu Ostatecznego* Hansa Memlinga, a nie postulowała rozsypania prochów w gdańskiej Motławie. Wreszcie (znowu przepraszam za ostrą egzemplifikację) o zabitym mężu i ojcu mówiła wzruszająco żona i córka, a nie partner i pies! To ostatnie szczególnie mnie przejmuje, bo cała liberalna Polska i liberalna Europa, a może i liberalny świat, więc wszyscy oni zobaczyli, że w Polsce liberalni politycy grzebani w kościele przez biskupów prowadzą chrześcijańskie życie rodzinne, mając oddane żony i kochające dzieci. To była niesamowita podprogowa ewangelizacja każąca wszystkim dzisiejszym i późniejszym miłośnikom Zmarłego stawiać sobie przed oczy małżeństwo i rodzicielstwo jako istotne cele życia ludzkiego.

I wreszcie *last but not least* – aspekt, który Tomasz Rowiński pominął zupełnie. Mianowicie Kościół słusznie chce uniknąć wrażenia, iż jest tylko „Kościółem PiS” (a to zagrożenie redakcja „Christianitas” zna, diagnozuje i doskonale rozumie), czyli przeznaczony jest dla 30–40 proc. z połowy Polaków (bo tyłu mniej więcej głośuje), a więc *summa summarum* przeznaczony jest co najwyżej dla jednej piątej katolickiego społeczeństwa. Arcybiskup wobec powyższego pokazał całej Polsce, że np. parafianie z Pomorza, Wielkopolski czy Śląska głośujący na godnych

choćby minimalnego zaufania polityków PO (jak dwóch śląskich senatorów, którzy koniec końców przeszli do PiS) albo parafianie z Podlasia, Lubelszczyzny czy Podkarpacia głosujący na PSL też są owieczkami Bożymi i też mogą czuć się członkami Ciała Chrystusowego. Owszem, należy ich napominać za brak roztropności, ale nie można ich odrzucić od wiary Chrystusowej w imię Polskokatolickiego Kościoła Pisowskiego. Statystycznie rzecz biorąc, wyborczy zwolennicy PiS są częstszymi *dominantes* i *comunicantes*, ale walczący radykalny narodowiec czy absentujący wyborczo wierny też może czuć się w Kościele/kościelnie – u siebie. ■

Kościół to nie urząd ds. państwowego kultu. W odpowiedzi Arturowi Zawiszy*

Tomasz Rowiński

Artur Zawisza, polemizując z moimi tekstami *Kościół sam siebie pacyfikuje* oraz *Kościół i opcja preferencyjna na rzecz establishmentu*, delikatnie zarzuca mi, że nie doceniam faktu, iż ostatnie pożegnanie Pawła Adamowicza odbyło się w katolicki sposób, i to pomimo liberalnych poglądów zabitego. Katolicki pogrzeb miałby w narracji Zawiszy oznaczać, że liberalni politycy i środowiska – które jeszcze niedawno nawoływały do wprowadzenia w Polsce jakiejś nowej formuły rozdziału państwa i Kościoła – przykleknęły przed katolicką formą polskości. Nie będę przywoływał wszystkich argumentów, jakie podaje Zawisza w swoim interesującym tekście pt. *Gdańsk wart jest Mszy*. Czytelnik może po prostu do niego sięgnąć.

Rzeczywiście, można powiedzieć, że Kościół nadał pogrzebowi godną „oprawę”, może brakowało tylko Mszy w nadzwyczajnej formie rytu rzymskiego, wtedy wrażenia estetyczne, gdy rzędy liberalnych polityków i działaczy klęczałyby w milczeniu długie minuty w czasie modlitwy Kanonu Rzymskiego, byłyby jeszcze większe. A jednak dręczy pytanie, którego nie powstrzymam – i co z tego? Trzeba odpowiedzieć, że nic dobrego. Zawisza widzi w tym – oprócz pozornej w gruncie rzeczy uległości liberałów – także jakiś rodzaj ich ewangelizacji. Można by przyjąć takie twierdzenie za dobrą monetę, ale jednak bardzo trudno to zrobić. Im większa spójność rytualna danego wydarzenia, tym bardziej może się wydawać, że wszystko jest w pełnym porządku. Lub wręcz przeciwnie, że mamy do czynienia z radykalną pochwałą hipokryzji. Tak czy owak, w tym pogrzebie nic w porządku nie było.

Artur Zawisza skupia się na obronie specyficznego rozumienia postulatów z Księgi Izajasza, gdzie w rozdziale 42, „Pierwszej pieśni Sługi Pańskiego”, czytamy: „Nie złamie on trzciny nadłamanej,

* Artykuł pierwotnie ukazał się na portalu christianitas.org, 31.01.2019.

nie zgaśnie knotka o nikłym płomyku”. Dbałość o „nadłamaną trzcinę” jest nam w środowisku „Christianitas” bardzo bliska. Niejednokrotnie w różnych dyskusjach stawaliśmy w obronie polskiej religijności, którą z niechęcią opisywano jako „ludową”, „płytką”, „powierzchnową”, „rytualną”. Stawaliśmy po stronie tej religijności, ponieważ – w optymistycznej wersji – takimi określeniami piętnowano często zwykłe życie świeckich katolików. W wersji pesymistycznej chodziło o nieco szczątkowe już formy pobożności, które jednak wciąż nie były pełnym zaprzeczeniem chrześcijaństwa, ale właśnie tłącym się knotkiem, który mógłby się rozpaść pełnym płomieniem. Według Zawiszy to raczej autor tego tekstu, a nie wystawiający Adamowiczowi laurki duchowni, przyczynia się do zagaszenia knotka.

Dlaczego nie mogę się zgodzić z Arturem Zawiszą, który widzi w wydarzeniach gdańskich jakiś rodzaj umocnienia dla osłabionych dusz? Księga Izajasza daje nam na to odpowiedź już w kolejnych wersach 42 rozdziału: „On niezachwianie przyniesie Prawo. Nie zniechęci się ani nie załamie, aż utrwali Prawo na ziemi, a Jego pouczenia wyczekują wyspy”. Sprawa z perspektywy Księgi Izajasza jest dość prosta. Podtrzymywanie nadłamanej trzciny nie będzie polegało na rytualnej oprawie czy fetowaniu ludzkich grzechów i błędów, ale na pobudzaniu w nich umiłowania Boga i Prawa Bożego. Liturgia, jako najwyższa forma oddawania chwały Bogu, może temu dopomóc, ale tylko wtedy, gdy nie unika głoszenia chrześcijańskiego orędzia „w porę i nie w porę”. I to w jego pełni. Orędzie musi także być tak głoszone, by docierało do słuchających w sposób dla nich zrozumiały. Zawisza wychwala abp. Głódzia za to, że podał słuchającym homilii „przekaz pozytywny” zamiast negatywnego. Pojawia się jednak kolejne pytanie: czy forma przekazu była odpowiednia, by został właściwie zrozumiany?

Nie wydaje się – po reakcjach publicznych, jakie przyniósł pogrzeb – by prorockie powołanie Kościoła zostało w tamtych dniach rzeczywiście zrealizowane. Na słowa o konieczności powstrzymania nienawiści, jakie wygłosił o. Ludwik Wiśniewski, Grzegorz Schetyna zareagował krótko i zwięźle, że to nie było skierowane do niego, a wdowa po prezydencie Adamowiczu stwierdziła tylko, że ma nadzieję, że Kościół wreszcie zacznie się zmieniać. Chyba jednak nie o to chodziło kaznodziejom... Jak się

zdaje, efektem homilii abp. Głódzia i innych przemawiających na pogrzebie było tylko pogłębienie dezorientacji – zgorzenia – co do zadań Kościoła i jego znaczenia w życiu wierzących. To proste, kiedy Kościół nie wypowiada wyraźnie swojego orędzia, zaraz jest odbierany jako dostosowujący się do prywatnych czy politycznych sądów swojej publiczności. Odbierany jako ten, który „wreszcie się zmienia”, „dostosowuje”, „rozumie nowoczesność”, „wypełnia postanowienia Soboru” itd. Gdy tylko słyszę takie słowa, jestem prawie pewny, że misja Kościoła z jakiegoś powodu zawiodła. Czasem zawodzi, ponieważ mamy zatwardziałe sumienia, a czasem, ponieważ Kościół się boi o swój prestiż społeczny, majątek itd.

O dezorientacji wierzących pisałem w tekście *Kościół i opcja preferencyjna na rzecz establishmentu*, ale Artur Zawisza odniósł się głównie do kwestii korupcji finansowej, jakiej rozmaite władze dokonują wobec Kościoła. Za korupcją finansową idzie, jak widać, korupcja duchowa, a zatem coraz to dalsze i bardziej ezopowe przekazywanie treści ewangelicznych, tu: nauczania moralnego. Ten proces można nazwać anglikanizacją, a nawet poganizacją Kościoła, który staje się czymś w rodzaju urzędu ds. kultu, milczącą rytualną formą religijną państwa. Wielu zauważyło obecność liberalnych polityków na pogrzebie Adamowicza i podkpiwało sobie z ich wcześniejszych antykościelnych wypowiedzi i propozycji nowego rozdania w kwestii rozdziału państwa i Kościoła. Mnie jednak nie dziwi ani ich obecność, ani ich poglądy, ponieważ milczący Kościół byłby im bardzo przydatny. Tak, byłby przydatny nawet liberałom. Nadawałby bowiem powagę ich niegodziwej polityce.

Wyjdźmy jednak z murów bazyliki Mariackiej. To tu dokonuje się zgorzenie na skalę masową. Brak choćby jednego krytycznego słowa wobec wsparcia, jakie Adamowicz dawał politycznemu ruchowi homoseksualnemu, jest prostym przekazem do wielu wiernych – szczególnie tych, którzy znajdują się w pozycji nadłamanej trzciny i knotka o nikłym płomyku – że te sprawy nie są dla Kościoła ważne. Kościół nie będzie tu od nas niczego wymagał. I jeśli kiedyś, w jakimś poważnym starciu politycznym, Kościół nagle powie, że wymaga, to tylko zaśmieją się Kościołowi w twarz. Nie może wymagać powagi ktoś, kto sam siebie czyni niepoważnym. Tak stało się w wielu krajach europejskich, nietrudno przewidzieć, że tak też łatwo może się stać u nas, jeśli Kościół nie skupi się na swojej misji, którą jest głoszenie nauczania katolickiego, niezależnie, czy przynosi to materialne korzyści. ■

Ryt rzymski czy ryty rzymskie?

Klaus Gamber o *ritus romanus* i *ritus modernus*

auto-
rzy

¹ Benedykt XVI, motu proprio *Summorum Pontificum*, Rzym 2007.

² Komisja Ecclesia Dei, Instrukcja *Universae Ecclesiae*, Rzym 2011.

Obecny czas w historii Kościoła rzymskiego można określić – pod względem liturgicznym – jako niespokojny. To wynik nie tylko przeprowadzanych reform, publikowanych dokumentów, ksiąg czy dekretów. Przyczyny takiego stanu rzeczy tkwią również w przemianach mentalnych, duchowych i kulturowych. W ostatnich latach, wraz z opublikowaniem przez Benedykta XVI listu w formie motu proprio *Summorum Pontificum* (7 lipca 2007 r.), został otwarty nowy i pod pewnymi względami wyjątkowy rozdział tej historii. Jest tak, ponieważ już w pierwszym paragrafie papieskiego dokumentu znajdujemy stwierdzenie, które głosi, że Mszał Jana XXIII (z 1962 r., ostatnia *editio typica* Mszału wydane go na polecenie Soboru Trydenckiego) i Mszał Pawła VI (opublikowany pierwotnie w 1969 r.) stanowią „dwie formy tego samego Rytu Rzymskiego”¹. Z kolei instrukcja Papieskiej Komisji Ecclesia Dei z 30 kwietnia 2011 roku dotycząca zastosowania motu proprio *Summorum Pontificum* potwierdza wprost ten stan rzeczy: „Teksty zawarte w Mszale Rzymskim Papieża Pawła VI i w ostatnim wydaniu Mszału Papieża Jana XXIII stanowią dwie formy Liturgii Rzymskiej, z których pierwsza nazywana jest *ordinaria*, a druga *extraordinaria*: są to dwie formy jednego Rytu Rzymskiego, istniejące obok siebie. Jedna i druga forma są wyrazem tej samej *lex orandi* Kościoła. Ze względu na czcigodny i starożytny zwyczaj forma *extraordinaria* musi być zachowywana z należyтым szacunkiem” (art. 6)².

Okazuje się jednak, że kwestia „rzymskości” *Novus Ordo Missae* czy też rytu Mszy Pawła VI jest niezwykle problematyczna, ponieważ pojawia się wiele pytań teologicznych, terminologicznych, historycznych czy ściśle liturgicznych, na które trudno znaleźć jednoznaczną odpowiedź. Najważniejsze z nich dotyczą istnienia

dwóch form jednego rytu³ oraz ciągłości rozwoju liturgii rzymskiej w XX wieku⁴. Głos w tej dyskusji, już kilkadziesiąt lat temu, zabrał znany i ceniony niemiecki liturgista Klaus Gamber, a jego słowa nie utraciły swej teoretycznej wartości. Swoje refleksje zawarł w jednym z rozdziałów książki poświęconej tzw. posoborowej reformie liturgicznej, którego tłumaczenie znajduje się poniżej. Tekst ten domaga się pewnych uzupełniających objaśnień. Zostały one poniżej podane w porządku pojawiania się w prezentowanym przekładzie.

1. **Sylwetka autora.** Klaus Gamber – niemiecki kapłan, uznany liturgista, autor znaczących komentarzy krytycznych dotyczących (po)soborowej reformy liturgicznej oraz wielu prac z zakresu historii liturgii, w tym klasycznego już dwutomowego *Codices Liturgici Latini Antiquiores* (z późniejszym suplementem)⁵. Znaczący dawnej liturgii rzymskiej. Autor niemalże czterystu prac z liturgiki. Polskiemu czytelnikowi znany dzięki dwóm tłumaczeniom jego słynnej książeczki *Zum Herrn hin! [Conversi ad Dominum]*⁶.
2. **Tekst i jego wybór.** Tłumaczenie tekstu zostało dokonane na podstawie francuskiej edycji książki *Die Reform der Römischen*

nieporównywalne z dzisiejszą sytuacją. Zob. też: C. Folsom, *Ryt rzymski czy rytzy rzymskie?*, „Christianitas” 2007, nr 35, s. 66-84. Należy jednak zauważyć, że obaj liturgiści nie biorą pod uwagę lub też nie przywiązują należytej uwagi do znaczenia i skali, a także metody przeprowadzonych w XX w. reform (świadczą o tym choćby liczne dyskusje i pojawiające się kontrowersje). Niektórzy uważają, że nastąpiło zerwanie, o jakim nie było mowy nigdy wcześniej w historii Kościoła (zob. następny przypis).

⁴ Por. np. studia L. Dobszay, *The Bugnini Liturgy and the Reform of the Reform*, Church Music Association of America 2003; tenże, *The Restoration and Organic Development of the Roman Rite*, T&T Clark, 2010; T.M. Kocik, *Reform of the Reform? A Liturgical Debate: Reform or Return*, Ignatius Press 2003; czy też bardziej ogólne prace Brunera Gherardiniego, począwszy od: B. Gherardini, *Concilio ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, Casa Mariana Editrice, Frigento 2009; a także Romana Ameria, przede wszystkim: R. Amerio, *Iota Unum. Analiza zmian w Kościele katolickim w XX wieku*, Antyk, Komorów 2009.

⁵ K. Gamber, *Codices Liturgici Latini Antiquiores*, „Spicilegii Friburgensis Subsidia” 1, Freiburg Schweiz 1968; Supplementum w 1988.

⁶ K. Gamber, *Zwróćmy się ku Panu! Zagadnienia dotyczące budownictwa kościelnego i modlitwy zwróconej na wschód*, przeł. G. Kucharczyk, Poznań 1998; K. Gamber, *W stronę Pana! Pytania o budowę kościołów i modlitwę w kierunku wschodnim*, przeł. A. Huculak, [wraz ze studium wprowadzającym do II wydania polskiego „Liturgia Boska”, czyli „Zwróćmy się ku Panu” B. J. Huculaka OFM], Rzeszów 2012 (tam też można znaleźć szerszy biogram ks. Gamera).

³ Ks. Maciej Zachara w jednym ze swych artykułów dowodzi, że świadectwa historyczne jednoznacznie pozwalają stwierdzić, iż dawniej współistniały różne warianty tego samego rytu rzymskiego, por. M. Zachara, *Czy jest możliwe współistnienie dwóch form rytu rzymskiego?*, w: K. Porosło (red.), *Teologia żyjąca w liturgii*, Kraków 2010, s. 112-115. Ks. Zachara jest świadomy tego, że prezentowane przez niego świadectwa (liturgia rzymska z przełomu VII i XIII oraz w XIII w.) są

⁷ K. Gamber, *La réforme liturgique en question*, przeł. S. Wallon, Éditions Sainte-Madeleine, Le Barroux 1992, s. 27-30 [= rozdz. 2: „Ritus romanus et ritus modernus. Y a-t-il eu une réforme liturgique avant Paul VI?”].

⁸ J. Gelineau, *Demain la liturgie. Essai sur l'évolution des assemblées chrétiennes*, Paris 1977, s. 9-10 (cyt. za: M. Davies, *Nowa Msza papieża Pawła VI*, przeł. T. Maszczyk, Warszawa 2014, s. 83-84). W świetle tej wypowiedzi wciąż uzasadnione wydaje się posługiwanie określeniem *Novus Ordo Missae* lub też pojemniejszym i właściwszym Gamberowskim *ritus modernus*.

*Liturgie: La réforme liturgique en question*⁷. Przekład krótkiego fragmentu tego dzieła ma być zachętą do wydania go w całości w języku polskim. Przeprowadzona przez autora krytyka *Novus Ordo Missae* oraz tzw. posoborowej reformy liturgicznej okazuje się bowiem nadal aktualna. Wybór tego, a nie innego fragmentu jest reprezentatywny dla zaznaczonego we wstępie problemu współistnienia „dwóch form rytu rzymskiego”. Za motto tłumaczonego fragmentu można uznać słowa jednego ze współczesnych francuskich liturgistów, Josepha Gelineau: „Aby uniknąć wszelkich nieporozumień – tłumaczenie nie oznacza wyrażenia tego samego przy pomocy równoznacznych słów. Oznacza zmianę formy. Liturgia nie jest po prostu środkiem przekazywania informacji, lekcją, w której nie liczy się nic oprócz treści. Stanowi ona symboliczną akcję poprzez formy mające precyzyjne znaczenie. Jeśli zmieniają się formy, zmienia się także ryt. Jeśli zmieni się choć jeden element, zmianie ulega znaczenie całości. Niech ci, którzy tak jak ja znali i śpiewali gregoriańską uroczystą Mszę, przypomną sobie, jak ona wyglądała. Niech porównają to z Mszą, którą mamy obecnie. Zmiany dotyczą nie tylko słów, melodii i pewnych gestów. Mówiąc szczerze, jest to inna liturgia Mszy. Trzeba to jasno powiedzieć: ryt rzymski, jaki znaliśmy, już nie istnieje. Został zniszczony. Niektóre ze ścian tej budowli zawaliły się, a inne zmieniły swój wygląd do tego stopnia, że jawi się nam ona obecnie albo jako ruina, albo jako część całkowicie innego gmachu”⁸.

3. **Rennings.** Autorem artykułu, w opozycji do którego Gamber rozwija swój tekst, jest ks. prof. Heinrich Rennings (1926–1994), niemiecki liturgista, jeden z liderów posoborowej reformy liturgicznej na obszarze niemieckojęzycznym, uczeń o. J. A. Jungmanna SJ, wieloletni kierownik Instytutu Liturgicznego w Trewirze, sekretarz Komisji Liturgicznej Konferencji Episkopatu Niemiec i konsultor Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. Brał udział w tworzeniu i tłumaczeniu na język niemiecki posoborowych tekstów liturgicznych (m.in. nowych Modlitw eucharystycznych). Niestety, nie udało mi się odnaleźć tekstu źródłowego; również Gamber nie umieszcza przypisu do cytowanego tekstu.
-

-
4. „Msza trydencka”. Rennings, skupiając się nie na istocie problemu, ale na grach słownych, krytykował określenie „Msza trydencka” oraz „Msza św. Piusa V”. Paleta możliwych określeń jest oczywiście szersza („klasyczny ryt rzymski”, „nadzwyczajna forma rytu rzymskiego” etc.). O jednym z najbardziej kontrowersyjnych – „Msza święta wszechczasów” – z własną sobie erudycją pisał ks. Franck Maria Quoëx⁹.
5. **Franciszkanie.** Rola franciszkanów w rozpowszechnianiu się rytu rzymskiego – o czym wspomina Gamber – jest znaczna. Można powiedzieć, że liturgia rzymska nie byłaby tym, czym jest bez udziału synów św. Franciszka. Jest to ważny, ale mało znany fakt historyczny. Pracy badawczej nad tym zagadnieniem poświęcili się o. Stephen Joseph Peter van Dijk OFM i Joan Hazelden Walker. Są oni autorami dwóch znaczących dzieł, w których podjęli problem rozwoju liturgii rzymskiej i jej rozpropagowania przez franciszkanów¹⁰.
6. **Mszał trydencki i jego recepcja.** O recepcji Mszału trydenckiego w języku polskim pisze np. ks. Jan Miazek¹¹. O tym, że z recepcją i przyjęciem Mszału trydenckiego wiązały się liczne kontrowersje, zwłaszcza na tle wpływów rozwijającej się herezji protestanckiej, świadczy osoba Dom Prospera Guérangera, który krytykował brak przyjęcia Mszału Rzymskiego we francuskich diecezjach oraz związany z tym gallikanizm¹². Sytuacja okazała się najbardziej złożona właśnie we Francji, co wiązało się z powstaniem gallikanizmu i jansenizmu. O potrydenckich francuskich liturgiach diecezjalnych pisał m.in. Pierre Jounel¹³. Podstawową, wyjściową literaturę dotyczącą liturgii (po)trydenckiej i jej recepcji podaje klasyczne już dzieło Burkharda Neunheusera OSB, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*¹⁴. Polski czytelnik z pożytkiem może sięgnąć po opracowanie ks. Macieja Zachary, gdzie znajdują się też bardzo cenne wskazówki bibliograficzne¹⁵.

⁹ F.M. Quoëx, *Msza „wszechczasów”?*, <http://www.pch24.pl/msza-wszechczasow-,19584,i.html> [dostęp: 13.2.2016].

¹⁰ S.J.P. Van Dijk, J. Hazelden Walker, *The Origins of the Modern Roman Liturgy. The Liturgy of the Papal Court and the Franciscan Order in the Thirteenth Century*, London 1960; S.J.P. Van Dijk, J. Hazelden Walker, *The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and Related Documents*, „Spicilegium Friburgense” 22, Fribourg (Switzerland) 1975.

¹¹ J. Miazek, *Cztery lata Mszału trydenckiego*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2009, nr 2, s. 93-104.

¹² Zob. np. P. Guéranger, *L'esprit de la liturgie catholique*, préface de G. Celier, Editions SERVIR, 2000.

¹³ P. Jounel, *Liturgie aux multiples visages. Mélanges*, Bibliotheca

„Ephemerides Liturgicae”, „Subsidia” 68, Roma 1993, s. 193-250 [= część III: „Liturgies françaises du passé”].

¹⁴ B. Neunheuser, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali. Terza edizione ampliata e rinnovata*, Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae”, „Subsidia” 11, Roma 2009, s. 133-139 [= rozdz. IX: „La riforma e il Concilio di Trento”].

¹⁵ M. Zachara, *Krótko historia Mszału rzymskiego*, Warszawa 2014. Zaznaczam, że niektóre tezy autora, zwłaszcza te dotyczące współczesnych kontrowersji, wpisują się w dzisiejsze dyskusje.

¹⁶ http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1969/documents/hf_p-vi_aud_19691126.html [dostęp: 13.2.2016].

¹⁷ http://www.opoka.org.pl/nauczanie/papiez/pawel_vi/audiencje.html [dostęp: 13.2.2016].

¹⁸ A. Nojszewski, *Liturgia rzymska*, Warszawa 1914.

¹⁹ M. Davies, *Nowa Msza papieża Pawła*, dz. cyt., s. 275-297 [= rozdz. XV: „Nowe modlitwy eucharystyczne”].

²⁰ *Liturgie e culture tra l'età di Gregorio Magno e il pontificato di Leone III. Aspetti rituali, ecclesiologicali e istituzionali*, R. Salvarini (a cura di), Libreria Editrice Vaticana, 2012.

²¹ Dostępne w całości online: <http://lepaginedidoncamillo.blogspot.com/2013/11/liber-sacramentorum-del-beato-alfredo.html> [dostęp: 15.2.2016].

²² Dostępne w całości online: http://www.liberius.net/auteur.php?id_auth=33 [dostęp: 15.2.2016].

-
7. **Ritus modernus.** We francuskim wydaniu, w miejscu, gdzie Gamber wprowadza nazwę *ritus modernus* na określenie *Novus Ordo Missae*, pojawia się przypis tłumacza, który odwołując się do słów Pawła VI wygłoszonych w czasie audiencji generalnej z dnia 26 listopada 1969 roku, stwierdza (co prawda umieszczając znak zapytania, intencje tłumacza są jednak jednoznaczne), że potwierdzają one rozróżnienie na *ritus romanus* (czyli dziś nadzwyczajna forma rytu rzymskiego) oraz *ritus modernus* (czyli liturgia zreformowana po Soborze Watykańskim II) dokonane przez ks. Gambera. Papież mówił m.in.: „Raz jeszcze chcemy was zachęcić do refleksji nad tą nowością, którą stanowi nowy ryt Mszy (...). Nowy ryt Mszy! To jest zmiana, która wpływa na czcigodną wielowiekową tradycję (...). Zmiana ta dotyka również przebiegu ceremonii Mszy. Stwierdzamy, być może z pewnym żalem, że przy ołtarzu słowa i gesty nie są już identyczne z tymi, do których byliśmy przyzwyczajeni (...). Musimy się przygotować do tych rozlicznych zaburzeń, które są nieodłącznym elementem wszelkich nowości zmieniających nasze przyzwyczajenia (...)”. Alokucja Pawła VI jest dostępna na stronach watykańskich jedynie w języku włoskim¹⁶. Co ciekawe, w polskiej internetowej bazie audiencji Pawła VI brakuje właśnie jej tłumaczenia¹⁷.
8. **Kanon rzymski i św. Piotr.** Współcześnie teza, wedle której kanon rzymski pochodzi od św. Piotra, jest powszechnie uważana za fałszywą. Wielkim orędownikiem takiego pochodzenia kanonu rzymskiego był jeszcze w pierwszych dekadach XX wieku ks. Antoni Nojszewski¹⁸. O kanonie rzymskim w kontekście wprowadzenia nowych Modlitw eucharystycznych po Soborze Watykańskim II pisze np. Michael Davies¹⁹.
9. **Rzymska liturgia stacyjna.** Podstawowe informacje o liturgii stacyjnej znajdują się praktycznie w każdym podręczniku do liturgiki. Jedna z bardziej interesujących publikacji – w kontekście poruszonym przez ks. Gambera – pochodzi z ostatnich lat: *Liturgie e culture tra l'età di Gregorio Magno e il pontificato di Leone III*²⁰. Klasyczne dzieło traktujące pośrednio o liturgii stacyjnej to wielotomowe *Liber Sacramentorum* błogosławionego kardynała Ildefonsa Schustera, wydane pierwotnie w języku włoskim²¹, następnie przetłumaczone na francuski²² i angielski.
-

-
10. **Liturgia przedtrydencka.** Jeśli chodzi o źródła Mszału „trydenckiego” oraz rozwój liturgii przed Soborem Trydenckim, zwłaszcza w rodzimym kontekście, warto sięgnąć do pracy Józefa Boguniowskiego SDB, *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej do Soboru Trydenckiego i ich recepcja w Polsce*²³.
11. **Ryty lokalne.** Gamber zauważa, że w średniowieczu, mimo tego, iż liturgie Kościołów lokalnych różniły się częściami ordynarium odmawianymi po cichu przez kapłana, to części odmawiane (śpiewane) wspólnie były praktycznie identyczne. W tym kontekście możemy więc mówić o bogactwie liturgicznym, jakie przejawia się w różnorodności rytów liturgicznych. Dotyczy tego bulla *Quo primum tempore* św. Piusa V, soborowa *Konstytucja o liturgii* czy też motu proprio *Summorum Pontificum* Benedykta XVI²⁴. Szczegółowe omówienia różnic między poszczególnymi (wybranymi) tradycjami (rytami) liturgicznymi, w odniesieniu do czasów przedtrydenckich, można znaleźć w interesujących i wartościowych, choć często krytykowanych, pracach Archdale’a A. Kinga, np. *Liturgies of the past*, London 1959 (korzystam z wydania francuskiego: *Liturgies anciennes*, trad. B. Poupard, Mame, 1961).
12. **Tolerancja i pluralizm liturgiczny.** Gamber w dość sarkastyczny sposób pokazuje, że dawniej – gdy na ustach wszystkich nie było krzyków o tolerancję i pluralizm – Rzym respektował lokalne odmienności liturgiczne. Dziś, w epoce wolności, Watykan otwarcie naciskał, aby nie sprawowano liturgii trydenckiej²⁵.
13. **Reforma Wielkiego Tygodnia i późniejsze zmiany w rubrykach.** Gamber krytycznie odnosi się do reform Wielkiego Tygodnia z lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku. Wówczas poważnej krytyki „nowego” Wielkiego Tygodnia dokonał mgr Léon Gromier, francuski liturgista, autor jednego z najlepszych komentarzy do *Caeremoniale Episcoporum*²⁶. Obecnie wzmaga się krytyka środowisk tradycyjalistycznych względem „reform Piusowych” Wielkiego Tygodnia²⁷, co w ostatnim czasie doprowadziło do wydania pozwoleń przez Komisję Ecclesia Dei na sprawowanie obrzędów Triduum Sacrum według ksiąg sprzed reformy Piusa XII. W 1960 roku opublikowano nowy *Codex rubricarum*. Był on zwieńczeniem mody-

²³ J. W. Boguniowski, *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej do Soboru Trydenckiego i ich recepcja w Polsce*, Kraków 2001.

²⁴ Zob. np. C. Folsom, *Ryt rzymski...*, dz. cyt.

²⁵ Por. np. P. Milcarek, *Między Mszą i Mszą*, „Christianitas” 2000, nr 9, s. 155-189.

²⁶ L. Gromier, *Simples réflexions sur des choses restaurées*, „Opus Dei” 1961, nr 5, s. 248-254; tenże, *La Semaine Sainte restaurée*, „Opus Dei” 1962, nr 2, s. 76-90.

²⁷ Zob. np.: S. Carusi, *La riforma della settimana santa negli anni 1951-1956*, <http://disputationes-theologicae.blogspot.com/2010/03/la-riforma-della-settimana-santa-negli.html> [dostęp: 13.2.2016]. Polski czytelnik szczegóły reform wielkotygodniowych znajdzie w: A. Krzystek, *Generalna reforma liturgiczna papieża Piusa XII. Zamierzenia i realizacja*, Szczecin 2000.

²⁸ L. Gromier, *La simplification des rubriques du missel et du bréviaire*, „Revue de Droit Canonique” 1955, nr 5, s. 175-183.

²⁹ P. Wulgaris, *Vademecum nadzwyczajnej formy rytu rzymskiego*, Gdańsk 2015.

fikacji i zmian w rubrykach wprowadzanych od 1955 roku, które krytycznemu osądowi również poddał ks. Gromier²⁸. Obecnie obowiązujące rubryki dla Mszy tzw. trydenckiej zebrał ks. Piotr Wulgaris²⁹, zabrakło jednak jakiegokolwiek komentarza o zasadności obowiązywania i zachowywania tych, a nie innych rubryk, zwłaszcza wobec liturgicznej *praxis*, w której niejednokrotnie dokonuje się pomieszania „dawnych” i „nowych” rubryk (np. skłony kapłana w stronę krzyża ołtarzowego, a nie w stronę Mszału przy sprawowaniu Mszy świętej). Należy odnotować, że coraz powszechniej negatywnie ocenia się – w kontekście późniejszych reform – zmiany w rubrykach zaprowadzone przez Papieża Piusa XII i Jana XXIII.

14. **Reforma reformy.** Według ks. Gambera „Małe udoskonalenia byłyby wystarczające, by dostosować go [tj. ryt rzymski – B. K.] do współczesnych wymogów”. Dzisiaj można odnieść te słowa do tzw. kwestii „reformy reformy”, która jest kluczowa we współczesnej refleksji i debacie nad statusem liturgii w Kościele katolickim, zwłaszcza w wymiarze praktycznym. Czy wystarczy powrócić do sytuacji sprzed Soboru i zacząć „od nowa”? Na jakich dokładnie zasadach winno się opierać wzajemne ubogacanie „dawnego” i „nowego” rytu (we współczesnej, ale, jak się okazuje, bardzo kłopotliwej nomenklaturze dwóch form rytu rzymskiego)? Czy można w ogóle mówić, przyjmując, że mamy do czynienia z *ritus romanus* i *ritus modernus*, o jakimkolwiek ubogacaniu? Czy rozwiązanie wprowadzone przez Benedykta XVI w *Summorum Pontificum* nie jest tylko doraźne i w dłuższej perspektywie nieskuteczne oraz wadliwe? Jak wielka winna być w tym wszystkim przewaga dyplomacji nad argumentami natury rzeczowej, liturgicznej i historycznej? Wszystkie te pytania (oraz wiele innych) domagają się starannie przemyślanych odpowiedzi. Oznacza to brak pośpiechu. Ksiądz Gamber powraca do tematu reformy z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych w rozdziale czwartym zatytułowanym *À propos de la réforme de l'Ordo Missae* („À propos reformy *Ordo Missae*”), gdzie próbuje odpowiedzieć na pytanie o to, czy decyzje Soboru Watykańskiego II mogły być zrealizowane bez ingerowania
-

w sam ryt Mszy świętej. Przeprowadzone analizy doprowadzają liturgistę do wyrazistej konkluzji: „Oto dlaczego twórcy [dosł. rzemieślnicy – *les artisans*] nowego rytu Mszy nie mogą powoływać się na Sobór, nawet jeśli ciągle tak czynią. Wskazania Soboru są denominowane w sposób ogólny i pozostają otwarte na różne rozwiązania. To, co jest w każdym razie pewne, to to, że nowe *Ordo Missae* nie uzyskałoby aprobaty większości Ojców soborowych”³⁰.

15. **Uwaga na marginesie.** Chciałbym zaznaczyć istnienie niezwykle ciekawej publikacji jednego z hiszpańskich dominikanów, kompletnie przemilczanej w naszym kraju, a zasługującej na polską edycję. Mam na myśli książkę Pedra Fernándeza Rodrígueza OP, *La sagrada liturgia en la escuela de Benedicto XVI*, Libreria Editrice Vaticana 2014. Z pewnością mogłaby ona ożywić i wprowadzić wiele wartościowych argumentów do dyskusji nad kształtem liturgii. ■

³⁰ K. Gamber, *La*

réforme..., dz. cyt., s. 54.

Polski czytelnik znajdzie obszerny materiał i analizy w publikacji M. Daviesa, *Nowa Msza papieża Pawła*, dz. cyt.

Bartłomiej Krzych

Ritus romanus a ritus modernus.

Czy można mówić o reformie liturgicznej przed Pawłem VI

Klaus Gamber

¹ Następujące przypisy dolne są przypisami oryginalnymi autora.

W artykule zatytułowanym „Czterysta lat Mszy trydenckiej?”¹, opublikowanym w wielu czasopismach religijnych, profesor Rennings zadał sobie trud przedstawienia nowego Mszału jako wyniku naturalnego i prawowitego rozwoju liturgii Zachodu. Według niego „Msza św. Piusa V” istniała zaledwie przez trzydzieści sześć lat, ponieważ już w 1604 roku papież wprowadzili zmiany do Mszału opublikowanego w 1570 roku. Dlatego też w pełni zgodne z procesem rozwoju były reformy *Missale Romanum* Pawła VI, dokonane, by wierni „mogli lepiej – jak mówi Rennings – dostrzegać niewyobrażalną wielkość daru, który w Eucharystii uczynił Pan swemu Kościołowi”.

W swoim artykule Rennings zwięździe odniósł się do słabego punktu tradycjonalistów, czyli wyrażenia „Msza trydencka” czy też „Msza św. Piusa V”. Otóż w sensie ścisłym nie ma „Mszy trydenckiej”, gdyż po zakończeniu Soboru Trydenckiego nie stworzono nowego ordynarium Mszy św., zaś „Mszał św. Piusa V” jest niczym innym jak tylko Mszałem Kurii, który powstał wiele wieków wcześniej w Rzymie. Został on rozpowszechniony przez franciszkanów w wielu zakątkach Zachodu, jednakże nigdy nie był narzucany². Zmiany wprowadzone w tamtym czasie przez Piusa V były tak małe, że odnotowali je jedynie specjaliści w dziedzinie liturgii.

Kolejny sprytny zabieg Renningsa polega na uniknięciu dokonania jasnego rozróżnienia pomiędzy ordynarium Mszy świętej a częściami własnymi Mszy różnych dni i świąt liturgicznych. Papież, aż do Pawła VI, nie wprowadzali zmian w ścisłym znaczeniu do ordynarium Mszy św., podczas gdy, szczególnie po Soborze Trydenckim, wprowadzili oni nowe propria dla nowych świąt. Nie zniosło to „Mszy trydenckiej”, podobnie jak dodatki do kodeksu prawa cywilnego nie czynią go przestarzałym.

² Został on opracowany w XIII w. przez franciszkanów i przyjęty przez Kurię Rzymską przez Papieża Klemensa V, stąd jego tytuł: *Missale secundum consuetudinem romanae Curiae* [Mszał według zwyczaju Kurii Rzymskiej].

Winniśmy zatem mówić raczej o *ritus romanus*, przeciwstawiając go nowemu rytowi, *ritus modernus*. Ryt rzymski sięga, jak to wyżej ukazaliśmy, przynajmniej co do ważnych jego części, IV wieku. Kanon Mszy Świętej, poza kilkoma modyfikacjami dokonanymi za pontyfikatu Grzegorza I (590–604), w czasach Gelazego I (492–496) osiągnął formę, którą zachowuje aż do dziś. Jedyną rzeczą, na jaką papież kładł nieustanny nacisk od V wieku, była konieczność przyjęcia tegoż kanonu rzymskiego, gdyż – jak argumentowali – sięgał on do św. Piotra Apostoła. Jednakże w tym, co dotyczyło innych części *ordo*, a także wyboru *propriów* Mszy – respektowali oni zwyczaje Kościołów lokalnych.

Aż do św. Grzegorza Wielkiego nie było oficjalnego Mszału zawierającego *propria* Mszy na każde święto roku liturgicznego. *Liber Sacramentorum*, ustanowiony przez św. papieża Grzegorza na początku jego pontyfikatu, był przeznaczony wyłącznie do Mszy rzymskich stacji, innymi słowy – do liturgii pontyfikalnej [papiejskiej]. Święty Grzegorz nie miał zamiaru narzucać tego Mszału całemu Zachodowi. Fakt, że stał się on później podstawą dla Mszału kurialnego czy też *Missale Romanum* św. Piusa V, zależał od serii czynników, o których możemy tutaj nie wspominać.

W średniowieczu prawie każdy kościół, a przynajmniej każda diecezja, która rozmyślnie nie przyjęła Mszału Kurii Rzymskiej, używała swojego własnego Mszału. Żaden papież nie interweniował w tej kwestii. Różne były zwłaszcza te części ordynarium Mszy św., które celebrans mówił po cichu. Innymi słowy, „modlitwy prywatne” kapłana: modlitwy u stopni ołtarza, ofiarowanie – nazywane też *canon minor* – oraz modlitwy przed Komunią. Natomiast teksty śpiewane były prawie wszędzie – na łonie Kościoła łańciskiego – takie same. Zaledwie kilka lektur i modlitw uwidaczniało lokalne różnice.

Obrona przed protestantyzmem spowodowała zwołanie Soboru Trydenckiego, który zobowiązał papieża do opublikowania udoskonalonego i ujednoczonego Mszału dla wszystkich. Cóż uczynił św. Pius V? Wziął, jak to już powiedzieliśmy, Mszał Kurii będący w użytku w Rzymie oraz w wielu innych miejscach i udoskonalił go. Szczególnie poprzez redukcję liczby wspomnień świętych. Jednakże nie uczynił tego Mszału obowiązkowym dla całego Kościoła, bowiem respektował nawet tradycje lokalne mające

³ Przepis tłumacza: wnioski z tekstu są więc następujące: 1) Pius V nie przeprowadził „reformy”; 2) do czasów Pawła VI nie narzucano metodami siłowymi jednolitego Mszału Rzymskiego; 3) do czasów Pawła VI zmiany dokonywane w Mszałe wpisywały się w ciągłość dziejów liturgii (przełom to pontyfikat Piusa XII); 4) do czasów Pawła VI znacząco nie ingerowano w ordynarium Mszy św. (przede wszystkim w Ofiarowanie); 5) do czasów Pawła VI respektowano obrządk lokalne; 6) z tekstów Soboru Watykańskiego II nie wynikają przesłanki do działań reformatorskich prowadzonych w czasie pontyfikatu Pawła VI; 7) wraz z publikacją nowego Mszału nastąpiło radykalne zerwanie: powstał nowy ryt Mszy św. – *ritus modernus*.

przynajmniej dwieście lat. Taka tradycja wystarczyła, by diecezja była zwolniona z obligacji użytkowania *Missale Romanum*. Mimo to większość diecezji bardzo szybko przyjęła nowy Mszał – fakt ten wynika z różnych przyczyn. Jednakże Rzym nie wywierał żadnego nacisku. Działo się to w epoce, gdzie – w przeciwieństwie do tego, co dzieje się dzisiaj – nie mówiono ani o pluralizmie, ani o tolerancji.

Pierwszym papieżem, który dokonał znaczącej zmiany w tradycyjnym Mszałe, był Pius XII, wprowadzając nową liturgię Wielkiego Tygodnia. Można było zresztą przenieść Mszę z Wielkiej Soboty na Noc Paschalną bez modyfikowania obrzędu. Jan XXIII kontynuował obrany kierunek zmian wraz ze swym nowym układem rubryk. Jest prawdą, że ordynarium Mszy pozostało nietknięte, jednakże drzwi prowadzące do radykalnej przebudowy liturgii rzymskiej zostały otwarte.

Doświadczylśmy tej przebudowy i odtąd możemy kontemlować ruiny, jednakże nie są to ruiny „Mszy trydenckiej”, ale dawnego rytu rzymskiego, który rozwijał się w czasie tego długiego okresu aż do osiągnięcia dojrzałości. Możemy się zgodzić z tym, że nie był on doskonały. Małe udoskonalenia byłyby wystarczające, by dostosować go do współczesnych wymogów³. ■

Tłum. i komentarze Bartłomiej K. Krzych

Bibliografia

- Amerio R., *Iota Unum. Analiza zmian w Kościele katolickim w XX wieku*, Antyk, Komorów 2009.
- Benedykt XVI, motu proprio *Summorum Pontificum*, Rzym 2007.
- Boguniowski J. W., *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej do Soboru Trydenckiego i ich recepcja w Polsce*, Kraków 2001.
- Carusi S., *La riforma della settimana santa negli anni 1951-1956*, <http://disputationes-theologicae.blogspot.com/2010/03/la-riforma-della-settimana-santa-negli.html>.
- Davies M., *Nowa Msza papieża Pawła VI*, przeł. T. Maszczyk, Warszawa 2014.
- Dobszay L., *The Restoration and Organic Development of the Roman Rite*, T&T Clark 2010.
- Dobszay L., *The Bugnini Liturgy and the Reform of the Reform*, Church Music Association of America 2003.
- Folsom C., *Ryt rzymski czy ryt rzymskie?*, „Christianitas” 2007, nr 35, s. 66-84.

- Gamber K., *W stronę Pana! Pytania o budowę kościołów i modlitwę w kierunku wschodnim*, przeł. A. Huculak, Rzeszów 2012.
- Gamber K., *Zwróćmy się ku Panu! Zagadnienia dotyczące budownictwa kościelnego i modlitwy zwróconej na wschód*, przeł. G. Kucharczyk, Poznań 1998.
- Gamber K., *La réforme liturgique en question*, przeł. S. Wallon, Éditions Sainte-Madeleine, Le Barroux 1992.
- Gamber K., *Codices Liturgici Latini Antiquiores*, „Spicilegii Friburgensis Subsidia” 1, Freiburg Schweiz 1968 (Supplementum 1988).
- Gelineau J., *Demain la liturgie. Essai sur l'évolution des assemblées chrétiennes*, Paris 1977.
- Gherardini B., *Concilio ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, Casa Mariana Editrice, Frigento 2009.
- Gromier L., *La Semaine Sainte restaurée*, „Opus Dei” 1962, nr 2, s. 76-90.
- Gromier L., *Simple réflexions sur des choses restaurées*, „Opus Dei” 1961, nr 5, s. 248-254.
- Gromier L., *La simplification des rubriques du missel et du bréviaire*, „Revue de Droit Canonique” 1955, nr 5, s. 175-183.
- Guéranger P., *L'esprit de la liturgie catholique*, préface de G. Celier, Editions SERVIR, 2000.
- Jounel P., *Liturgie aux multiples visages. Mélanges*, Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae”, „Subsidia” 68, Roma 1993.
- Kocik T.M., *Reform of the Reform? A Liturgical Debate: Reform or Return*, Ignatius Press 2003.
- Komisja Ecclesia Dei, Instrukcja *Universae Ecclesiae*, Rzym 2011.
- Krzyszek A., *Generalna reforma liturgiczna papieża Piusa XII. Zamierzenia i realizacja*, Szczecin 2000.
- *Liturgie e culture tra l'età di Gregorio Magno e il pontificato di Leone III. Aspetti rituali, ecclesiologicali e istituzionali*, R. Salvarini (a cura di), Libreria Editrice Vaticana, 2012.
- Miazek J., *Czterysta lat Mszału trydenckiego*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2009, nr 2, s. 93-104.
- Milcarek P., *Między Mszą i Mszą*, „Christianitas” 2000, nr 9, s. 155-189.
- Neunheuser B., *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, terza edizione ampliata e rinnovata, Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae”, „Subsidia” 11, Roma 2009.
- Nojszewski A., *Liturgia rzymska*, Warszawa 1914.
- Paweł VI, *Udienza generale. Mercoledì, 26 novembre 1969*, http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1969/documents/hf_p-vi_aud_19691126.html.
- Quoëx F.M., *Msza „wszechczasów”?*, <http://www.pch24.pl/msza-wszechczasow-,19584.i.html>.
- Schuster I., *Liber Sacramentorum*, online (różne wydania).
- Van Dijk S.J.P., Hazelden Walker J., *The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and Related Documents*, „Spicilegium Friburgense” 22, Fribourg (Switzerland) 1975.

- Van Dijk S.J.P., Hazelden Walker J., *The Origins of the Modern Roman Liturgy. The Liturgy of the Papal Court and the Franciscan Order in the Thirteenth Century*, London 1960.
- Wulgaris P., *Vademecum nadzwyczajnej formy rytu rzymskiego*, Gdańsk 2015.
- Zachara M., *Krótką historia Mszału rzymskiego*, Warszawa 2014.
- Zachara M., *Czy jest możliwe współistnienie dwóch form rytu rzymskiego?*, w: K. Porosło (red.), *Teologia żyjąca w liturgii*, Kraków 2010, s. 112-115.

**Tradycyjnie oferujemy:**

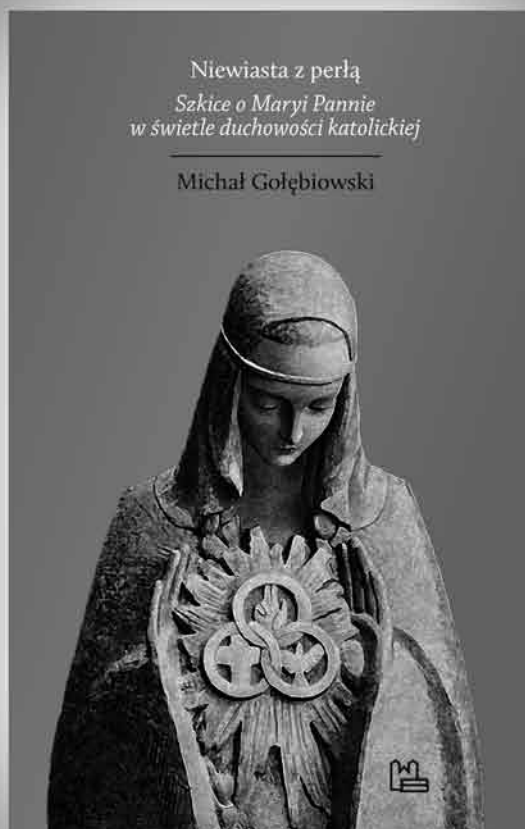
- + Ikony, obrazy i figury
- + Krzyże i ryngrafy
- + Nakrycia głowy: mantylki, chusty, szale, kapelusze
- + Świece i szatki chrzcielne
- + Szkaplerze i różańce
- + Kropielniczki i zestawy kolędowe
- + Pamiątki przyjęcia Sakramentów św.
- + Papeterię

biblioteka christianitas poleca

Michał
Gołębiowski

Niewiasta z perłą

Szkice
o Maryi Pannie
w świetle duchowości
katolickiej



tyniec.com.pl

„Spełnione to, co wyśpiewał Król Dawid w psalmie swym”. Przywrócić do życia chrześcijański Psalterz

Dom Benedict Maria Andersen OSB

studia

¹ Bruce M. Metzger zestawia je w kolejności: starołaciński, koptyjski, syriacki, arabski i cerkiewno-słowiański. *The Bible in Translation: Ancient and English Versions*, Grand Rapids, Baker Books, Michigan 2001, s. 20.

² Papież Benedykt XVI, spotkanie z przedstawicielami nauki w Aula Magna Uniwersytetu w Ratyźbonie, 12 września 2006, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/ben16-ratyżbona_12092006.html.

Od początków Kościoła istniała wyrazista tradycja, która może być słusznie nazwana chrześcijańskim Psalterzem. Nie różni się on od Psalmów Dawidowych przekazanych na drodze tradycji hebrajskiej, ale istnieje w Kościele w unikalnej formie, a raczej w całej konstelacji tekstowych tradycji, które wywodzą się nie tylko z greki i łaciny, ale także z innych chrześcijańskich języków¹. Chodzi o teksty, które zostały zachowane trwale i po wsze czasy, w każdej chrześcijańskiej liturgii na Wschodzie i Zachodzie.

Można powiedzieć, że w specyficzny sposób chrześcijański Psalterz działa jak układ słoneczny otaczający tak zwaną Septuagintę (dalej LXX), przedchrześcijańskie, greckie tłumaczenie Starego Testamentu, dokonane przez hellenistycznych, żydowskich uczonych. Katolicy obrządku łacińskiego przyjęli tradycję LXX przede wszystkim poprzez jej „córkę” i „wnuczkę”, to jest odpowiednio przez dwie rodziny manuskryptów: tzw. *Vetus Latina* (zwaną też staroitałską) i jej rewizję dokonaną przez św. Hieronima, którą nazywamy Wulgatą (Biblia Sacra Vulgata).

To, że ta tradycja nie jest dla katolików tylko przedmiotem akademickich rozważań, pokazuje Papież Benedykt XVI w swoim przemówieniu z 2006 roku wygłoszonym w Ratyźbonie, w którym mówił, że LXX nie jest jedynie zwykłym tłumaczeniem z hebrajskiego, ale „jest niezależnym świadectwem tekstualnym i wyraźnym oraz ważnym krokiem w historii objawienia”. Według Papieża LXX stała się miejscem dynamicznego spotkania pomiędzy hebrajską wiarą i grecką mądrością, „w sposób decydujący dla narodzin i rozpowszechnienia się chrześcijaństwa”².

Te słowa współczesnego Papieża są znaczące, szczególnie biorąc pod uwagę kierunek, jaki obrały katolickie studia biblijne od połowy XX wieku. Pochodzą one od tego samego człowieka,

który w 1988 roku jako kardynał Ratzinger mówił o „kryzysie” współczesnych badań historyczno-krytycznych³, a odwołanie do LXX może być widziane jako sygnał dla katolików, aby na nowo odkryć źródło wiary w tej szczególnej formie, w której została przyjęta i przekazana dalej przez samych Apostołów.

Do reformacji status LXX (i jej łacińskich pochodnych) w świecie chrześcijańskim był uniwersalny i w zasadzie niepodważalny. Według słów Augustyna Kościół rozważa Septuagintę, „jak gdyby ona tylko sama była”⁴. Orygenes w swoim liście do Sekstusa Afrykańskiego porównuje „nasz” grecki tekst z „ich” (Żydów).

Sytuacja zmieniła się dramatycznie wraz z pojawieniem się reformacji. Będąc pod dużym wpływem średniowiecznego nominalizmu⁵, teologowie protestanccy zadeklarowali się w dużej części jako zwolennicy manuskryptów tak zwanej tradycji masoreckiej (dalej TM), którą uważali za „oryginalną Biblię żydowską”, bezpośrednio spisaną przez proroków, prawdziwe Słowo Boga przekazane bez pośrednictwa skorumpowanego średniowiecznego Kościoła. Z czasem to poszukiwanie nieskazitelnego tekstu przekształciło się, pod wpływem oświecenia, w racjonalizm i radykalny sceptycyzm liberalnych, protestanckich biblistów.

Katolicy teologowie biblijni, rozkochani w tej metodologii, długo uważali się za ograniczonych przez opór Rzymu. W 1943 roku doczekali się wreszcie uznania od najwyższej władzy kościelnej w postaci encykliki *Divino afflante Spiritu*, która wzywała, aby tłumaczenia biblijne były dokonywane z, jak to nazwała, „oryginalnych języków”. Dla wielu katolickich uczonych była to co najmniej rewolucja, zielone światło umożliwiające zupełne porzucenie Wulgaty i traktowanie LXX jedynie jako narzędzia wyjaśniającego trudniejsze fragmenty MT.

Język encykliki musi być rozumiany w świetle sensacyjnego odkrycia młodego beduińskiego pasterza, dokonanego trzy lata po jej opublikowaniu. Chodzi o pierwsze teksty z Qumran, zwane zwojami znad Morza Martwego. To odkrycie świadczy o mnogości żydowskich wersji, niektórych bardziej zgodnych z MT, innych z Pięcioksięgiem Samarytańskim, jeszcze innych z LXX. Nie jest dłużej możliwym ślepo zakładać, że MT jest choćby w przybliżeniu „hebrajskim oryginałem” i że jej różnice w stosunku do

³ Kard. J. Ratzinger, *Biblical Interpretation in Crisis: The 1988 Erasmus Lecture*, <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2008/04/biblical-interpretation-in-crisis>.

⁴ Augustyn, *Państwo Boże*, XVIII, 43: *Hanc tamen, quae Septuaginta est, tamquam sola esset, sic recepit Ecclesia* [„To tłumaczenie siedemdziesięciu tak Kościół przyjął, jak gdyby ono tylko samo było”, tłum. ks. W. Kubicki, Kęty 2002, s. 739].

⁵ S. Hahn i B. Wiker, *Politicizing the Bible: The Roots of Historical Criticism and the Secularization of Scripture 1300–1700*, Crossroad, Nowy Jork 2013, s. 17–59.

LXX są spowodowane błędami w wersji greckiej. Jakikolwiek poszukiwanie „hebrajskiego oryginału” prowadzi w ślepy zaułek. Posiadamy tylko to, co zostało nam przekazane przez tradycję, w której żyjemy. I w tym leży problem.

Zachodni katolicy znajdują się w bezprecedensowej sytuacji: prawie dwa tysiąclecia teologii, liturgii i pobożności bazujących na LXX i jej łacińskim potomstwie zostały odsunięte na bok, na rzecz średniowiecznej, rabinicznej, żydowskiej wersji Starego Testamentu, nigdy wcześniej nieużywanej przez chrześcijan, od czasów apostołskich aż do wczesnej nowożytności, kiedy pojawiła się ona w kontekście rewolty przeciwko katolickiej wierze i porządkowi⁶.

Co ciekawe, we współczesnych czasach pojawiło się ponowne docenienie tradycji LXX przez protestanckich uczonych. W 1905 roku anglikański teolog F.W. Mozley, mówiąc o Psalterzu z Coverdale, zawartym w *Book of Common Prayer*, zauważa:

Spodobało się boskiemu Autorowi Psalterza, kierującemu pobożnością Kościoła, aby tekst psalmów stosowanych w liturgii różnił się od tego, co nazywane jest „hebrajską prawdą”. Nie ma żadnego jasnego powodu, dla którego miałoby tak nie być⁷.

Prawie stulecie później Brevard Childs, prominentny protestancki biblista, zadał to samo pytanie:

Dlaczego Kościół chrześcijański powinien być przywiązany do autorytetu tekstu masoreckiego, który rozwijał się długo po powstaniu Kościoła i dokonywał się wewnątrz tradycji rabinicznej⁸.

Mogens Müller, duński teolog, luteranin, pisze w swoim fascynującym dziele *Pierwsza Biblia Kościoła* (1996):

Kwestia tekstu Starego Testamentu nie może być oddzielona od pytania, co wczesny Kościół uważał za swoją Biblię. Nierozsądnym jest twierdzić, że „prawdziwy” tekst różni się od tego, który za taki był uważany przez wczes-

⁶ Trzeba wspomnieć, że humaniści katolicy XVI wieku, tacy jak Erazm, Tomasz Morus, kardynał Kajetan, także przyczynili się do tej zmiany, chociaż poniekąd nieumyślnie. Por. A.K. Jenkins i P. Preston, *Biblical Scholarship and the Church: A Sixteenth-Century Crisis of Authority*, Routledge, Abingdon-on-Thames 2016.

⁷ F.W. Mozley, *The Psalter of the Church: The Septuagint Psalms Compared with the Hebrew, with Various Notes*, University Press, Cambridge 1905, s. VIII.

⁸ B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Fortress, Filadelfia 1979, s. 89.

ny Kościół. Ustalenie, co wcześni chrześcijanie uważali za tekst biblijny, nie może być zastąpione przez pytanie o jego oryginalną wersję, na które nie wiadomo, czy da się odpowiedzieć. Cytowanie fragmentu Księgi Izajasza 7, 14 w Ewangelii wg św. Mateusza 1, 23 czyni to oczywistym. Mateusz mówi o „dziewicy” zgodnie z wersją grecką, podczas gdy tekst hebrajski używa słowa odnoszącego się do „młodej kobiety”. Krytykowanie ewangelisty za korzystanie ze „złego” tekstu byłoby bezsensowne. Przeciwnie, „zły” tekst zyskuje własne znaczenie poprzez swoje zastosowanie⁹.

Kościół, twierdzi Müller,

ma swój własny Stary Testament, w odniesieniu do jego tekstu i zawartości, zainspirowany przez Ducha Bożego, ze specjalnym uwzględnieniem jego objawienia się i misji. Inaczej mówiąc, najpierw Kościół dokonał wyboru i narzucanie innej opcji retrospektywnie jest nie do pomyślenia¹⁰.

Martin Hengel pisze, że „korzystanie z LXX jako z Pisma Świętego jest praktycznie tak stare jak sam Kościół”¹¹. Zatem dla Ojców, z pominięciem Hieronima, LXX była czymś więcej niż tylko tłumaczeniem; była to część Boskiej ekonomii zbawienia w stosunku do narodów (pogan), krokiem od żydowskiego partykularyzmu do katolickiej uniwersalności. Kiedy Paweł przybywa do Rzymu, symbolu całej *οικουμένη*, głosi: „To zbawienie Boże posłane jest do pogan, a oni będą słuchać” (Dz 28, 28)*. „Aby czytać Nowy Testament”, pisze Sidney Jellicoe, „trzeba było znać *koiné*, ale aby go zrozumieć, trzeba było znać LXX”¹².

Dla Cyryla Jerozolimskiego, na przykład, grecki Stary Testament, przekazany Kościołowi przez Żydów aleksandryjskich, „było to dzieło nie ludzkich słów i sofizmatów, lecz pod natchnieniem Ducha Świętego dokonane tłumaczenie boskiego Pisma”¹³.

⁹ M. Müller, *The First Bible of the Church: A Plea for the Septuagint*, Sheffield Academic Press, 1996, s. 23.

¹⁰ Tamże, s. 94.

¹¹ M. Hengel, *The Septuagint as Christian Scripture: Its Prehistory and the Problem of Its Canon*, T&T Clark, Nowy Jork 2002, s. 22.

* O ile tłumacz nie zaznaczył wyraźnie innego wyboru, Pismo Święte jest cytowane za Biblią Tysiąclecia, Warszawa 1990, z uwzględnieniem decyzji autora co do sposobu numeracji Psalmów.

¹² S. Jellicoe, *Septuagint Studies in the Current Century*, „Journal of Biblical Literature”, 88 (1969), s. 199. W podobnym tonie niemiecki bibliista Ferdinand Hitzig (1807–1875) miał mówić swoim studentom: „Panowie, posiadacie Septuagintę? Jeśli nie, sprzedajcie wszystko, co macie, i kupcie Septuagintę!”.

¹³ Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, IV, 34 w PSP 9 („Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy” 9), tłum. ks. W. Kania, Warszawa 1973, s. 73.

¹⁴ Klemens z Aleksandrii, *Kobierce*, I, 22, 149, tłum.

J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, s. 104.

¹⁵ Augustyn, *Państwo Boże*, XVIII, 43, op. cit., s. 739.

¹⁶ W istocie tekstualne warianty często są jedynym powodem dla konkretnego wykorzystania tekstu w liturgii. W rycie bizantyjskim Psalm 67,12 (LXX) jest podstawą modlitwy błogosławieństwa diakona przed odczytaniem Ewangelii. Zarówno w LXX, jak i Wulgacie werset ten brzmi: „Pan da słowo przepowiadającym dobrą nowinę, z mocą wielką” [Biblia ks. Wujka].

W MT jest napisane: „Zastęp zwiastunek dobrej wieści jest wielki” [Biblia Warszawska].

¹⁷ W tym sprawach ośmielam się sugerować, aby Kościół łaciński uczył się od greckiego Wschodu, w duchu listu apostołskiego *Oriente lumen* autorstwa św. Jana Pawła II.

¹⁸ E.J. Pentiuć, *The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition*, Oxford University Press, Nowy Jork 2014, s. 90.

Klemens z Aleksandrii pisał: „Nie jest to znowu takie dziwne, że inspiracja Boża, która sama udzieliła prorocत्व, spowodowała też przekład, swego rodzaju prorocत्व greckie”¹⁴. Także Augustyn, krytykując upór Hieronima w kwestii *Hebraica veritas*, twierdzi, że „ten sam Duch, który był w prorokach, gdy swe prorocत्व pisali, był też w siedemdziesięciu mężach”¹⁵. Podczas gdy niektórzy mogą patrzeć nieprzychylnie na idee inspiracji (lub quasi-inspiracji) Septuaginty, to przynajmniej może być ona przyjęta jako przeświadczenie o opatrnościowej roli greckiego Starego Testamentu w przygotowaniu drogi akceptacji przez grecko-rzymski świat żydowskiego Mesjasza, który przyszedł, „jak oznajmia Pismo”.

Prawdopodobnie upór Hieronima w kwestii *Hebraica veritas* wprowadził niepewność w zachodnim Kościele co do statusu greckiego Starego Testamentu. Powstało napięcie, które ujawniło się z pełną mocą w trakcie reformacji, pod wpływem równoległego nurtu „nowego humanizmu”, z jego wołaniem *ad fontes*, a także naiwnego kojarzenia poświęconej religii rabinicznej i jej hebrajskiej wersji Pisma z judaizmem z czasów naszego Pana. *Hebraica veritas* zaczyna być łączona z późniejszą, średniowieczną, hebrajską tradycją, której Hieronim nie znał i której z pewnością by nie aprobował.

Sytuacja chrześcijańskiego Wschodu była inna i w dużym stopniu taka pozostaje. Oczywiście, żadna tradycja, wschodnia czy zachodnia, nie pozostała nienaruszona przez ducha reformacji i oświecenia. Kościoły prawosławne przeważnie, pomimo przyjęcia zachodniej hermeneutyki biblijnej przez wielu swoich biblistów, pozostały wierne tradycji Septuaginty we wszystkich sprawach liturgicznych¹⁶, a co za tym idzie, z konieczności we wszystkich sprawach teologicznych¹⁷.

Grecko-prawosławny biblista Eugen Pentiuć mówi o „wpływie Septuaginty (intelektualnym i leksykalnym) na liturgiczne życie Kościoła [prawosławnego]”, ponieważ „cała wschodnia, prawosławna hymnografia jest wypełniona ideami i pojęciami” z LXX¹⁸. Ta sytuacja wydaje się nie różnić od klasycznej rzymskiej tradycji liturgicznej związanej z Wulgatą i Psalterzem starołacińskim.

Na Zachodzie, jak na Wschodzie, wiara Kościoła jest, tak jak była, nierozłącznie związana z tradycją LXX, którą Müller

nazywał „Starym Testamentem Nowego Testamentu”¹⁹. Z uwagi na wykorzystanie cytatów Starego Testamentu w Nowym Testamencie, w większości pochodzących lub nawiązujących do LXX, jakikolwiek rodzaj marginalizacji tej tradycji grozi osłabieniem fundamentów wiary²⁰.

Ze wszystkich pism Starego Testamentu apostołscy autorzy zdecydowanie najczęściej odwołują się do Psalmów i ogromna większość tych nawiązań zgadza się z LXX. Ponadto te konkretne nawiązania oparte na LXX są często najbardziej znaczącymi w kształtowaniu wiary Kościoła w odniesieniu do tożsamości i misji Jezusa jako Mesjasza (Chrystusa). Dla Apostołów i Ojców oraz średniowiecznych komentatorów Chrystus jest wypełnieniem Psalmów. Jest On zarówno tym, o którym Psalmi opowiadają, tym, który Psalmami się modli, i tym, do którego modlitwa jest skierowana.

Od momentu pierwszej oficjalnej proklamacji przesłania Chrystusa przez Szymona Piotra w dzień Zesłania Ducha Świętego pierwszym i najbardziej fundamentalnym założeniem całej chrześcijańskiej tradycji w odniesieniu do Psalterza jest to, że wszystko w nim jest o Chrystusie, Bogu i człowieku, Głowie i Ciele, od pierwszego Psalmu do ostatniego, od *Beatus vir* do *Laudate Dominum*²¹. W każdym pokoleniu chrześcijanie radowali się, przeszukując każdy Psalm, wers po wersie, fraza po frazie, słowo po słowie i czasami nawet litera po literze, żeby znaleźć w nich Chrystusa²².

Tytuł tego eseju jest inspirowany hymnem *Vexilla Regis*, arcydziełem chrześcijańskiej hymnologii, napisanym przez Wenancjusza Fortunata (530–607), lub raczej tłumaczeniem Johna Masona Neale’a (1818–1866), które, samo w sobie, jest arcydziełem liturgicznej translacji²³. Cała zwrotka brzmi następująco:

wszystkie, spośród tych interpretacji jest dziwaczna i nie może być brana na serio, jak dla przykładu taka wykładnia litery *nun*. „Czternasta litera, *nun*, oznacza *rybę* i dlatego słusznie następuje po literze *mem* oznaczającej *wodę*. Beda odnosi ją do wiernego miotanego przez wody tego świata, pragnącego światła życia”. J.M. Neale, R.F. Littledale, *A Commentary on the Psalms from Primitive and Medieval Writers; and from the various Office-books and Hymns of the Roman, Mozarabic, Ambrosian, Gallican, Greek, Coptic, Armenian and Syrian Rites*, vol. IV, Joseph Masters, Londyn 1874, s. 96.

²³ *Impléta sunt, quæ concinit/ David fidéli cármine,/ Dicens: In natióibus/ Regnávít a ligno Deus.* „Fulfilled is all that David told/ In true Prophetic song of old:/ Amidst the nations God (saith he)/ Hath reigned and triumphed from

¹⁹ M. Müller, op. cit., s. 115-116.

²⁰ Być może nie jest przypadkiem to, że rozpad zachodniego chrześcijaństwa na tysiące kawałków zaistniał wraz z rosnącą preferencją ze strony renesansowego humanizmu dla MT zamiast LXX czy Wulgaty.

²¹ Następujące trzy paragrafy pochodzą z kazania, które wygłosiłem w czwartą niedzielę po Zesłaniu Ducha Świętego, 12 czerwca 2016 r.

²² Odnoszę się tu do patrystycznej i średniowiecznej interpretacji liter alfabetu hebrajskiego, które poprzedzają każdą z kolejnych części Psalmu 118 w wersji LXX, przypominając o jego oryginalnej strukturze akrostychu. Dla współczesnych biblistów większość, jeśli nie

the Tree” [w niniejszym tłumaczeniu zarówno w tytule, jak i w dalszym ciągu tekstu stosowane jest tłumaczenie

ks. Jana Piwowarczyka pt. *Chorałgiew Króla powiewa*, opublikowane w *Hymny brewiarzowe*, Poznań 1958, s. 50 – przyp. tłum.].

Spełnione to, co wyśpiewał
Król Dawid w psalmie swym wiernym,
Wołając wszystkim narodom:
Bóg świata z drzewa króluje.

„Spełnione (*impleta sunt*) to, co wyśpiewał Król Dawid w psalmie swym”. Słowo „spełnione” bardzo dobrze oddaje łacińskie *impleo, implere*: napełnić po brzegi naczynie, które nie było pełne, ukończyć, wypełnić ciałem coś, co wcześniej było pustą formą lub szkieletem. Dawne Pisma narodu wybranego były naczyniem czekającym na wypełnienie. Orygenes pisał:

Przed przybyciem Chrystusa Prawo i pisma proroków nie zawierały treści tkwiącej w definicji terminu „Ewangelia”, ponieważ ten, który miał objawić tajemnice w nich zawarte, jeszcze nie przybył. Kiedy zaś Zbawiciel przyszedł na świat i sprawił, że Ewangelia została wcielona, poprzez Ewangelię dokonał też i tego, że całe Pismo stało się jak gdyby Ewangelią²⁴.

²⁴ Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana I*, 33, w PSP 28, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1981, s. 57.

Efrem Syryjczyk określił to w ten sposób: Zmartwychwstały Chrystus „swoimi wyjaśnieniami symboli i interpretacją przypowieści łączy w sobie wszystkie nurty” wcześniejszego objawienia:

Chrystus jest morzem mogącym przyjąć wszystkie źródła i zdroje, i rzeki, i strumienie, które wypływają z Pisma [Starego Testamentu]... To Chrystus udoskonala zawarte w nim symbole przez swój Krzyż, przedstawione w nim obrazy przez swoje Ciało, jego ornamenty przez swoje piękno, wszystko, co w nim zapisane, przez wszystko, czym On sam jest²⁵.

²⁵ Efrem Syryjczyk, *Hymny o Dziewictwie*, Hymn 9, wersy 10, 12 i 15, tłum. własne.

My, ludzie współcześni, wychowani we wszystkich założeniach nowoczesności, czujemy się zdecydowanie niekomfortowo w tym królestwie tradycyjnej, chrześcijańskiej interpretacji Psalmów. W chrystologii Psalmów nic nie jest zwyczajne czy oczywiste. Istotnie, niektórzy mogą trafnie zauważyć, że Chrystus w Psalmach jest bardziej *ukryty* niż *odkryty*. Psalterz nie jest

„zapowiedzią nadchodzących niezwykłości”; jest *retrospektywnie* odczytywany w Chrystusie. Jest to przestrzeń, w którą przesadnie literacki lub racjonalny umysł nie może wejść. Dla takiego umysłu tradycyjna, duchowa egzegeza może się wydawać arbitralna, wymuszona czy nawet nieuczciwa. Trzeba złączyć się „z zamysłem Chrystusowym” (1 Kor 2, 16) i przyjąć „namaszczenie” (1 J 2, 20), tzn. łaskę świętego życia i głębokiego zjednoczenia z samym Chrystusem w Duchu Świętym. Trzeba pozwolić Chrystusowi, który dzierży Klucz Dawida (Ap 3, 7), otworzyć Księgę Psalmów, podobnie jak śpiewamy w Psalmie 118: *Revela oculos meos, et considerabo mirabilia de lege tua* – Otwórz moje oczy, abym ujrział dziwy Twojego Prawa (Ps 118, 18).

Nie było brakiem inteligencji ze strony większości Żydów w czasach Jezusa, że nie zgadzali się z wizją przedstawioną przez Szymona Piotra w dzień Zesłania Ducha Świętego. Chrystus jest „skarbem ukrytym na polu”, jak pisze Ireneusz z Lyonu. Psalmi w tym samym momencie odkrywają Chrystusa i ukrywają Go. „Stoi za murem, zagląda przez kraty” (Pnp 2, 9). Widzi nas, jakimi jesteśmy, lecz my Jego tylko „jakby w zwierciadle, niejasno” (1 Kor 13, 12). „Do przypowieści (προβληματα) otworzę moje usta”, mówi Dawid, „wyjawię tajemnice zamierzonego wieku” (Ps 77, 2)²⁶.

Istnieje powód, dla którego nasz Pan po Zmartwychwstaniu (które tylko Ojciec widział w ciemności grobu) często objawia się przyjaciółom w formie trudnej do rozpoznania. Maria Magdalena, na przykład, myli go z ogrodnikiem. Historia spotkania na drodze do Emaus (Łk 24) pokazuje, że nie jest możliwym z góry wiedzieć, że Chrystus jest tym, który przychodzi *secundum Scripturas*. Pismo musi być otwarte przez samego Chrystusa w i poprzez modlitwę oraz naukę Jego Kościoła.

Przecież jeśli użyć porównania Ireneusza, Kościół znajduje w Psalterzu, podobnie jak w Prawie i Prorokach, skarbiec niezliczonych, cennych *tessaræ*, kamyków, z których Duch Święty, niezrównany artysta, układa obraz na wspaniałe podobieństwo Króla²⁷. Same w sobie małe kamyki nie znaczą nic. Znaczenie ma powstała ikona (mozaika) ukształtowana z nich przez Ducha Bożego w umysłach i sercach Jego świętych.

Militarne słownictwo zastosowane w hymnie *Choraągiew Króla* głosi wiarę Kościoła: odważną, śmiałą, bulwersująco prostolinijną,

²⁶ W całym tekście Psalmi są cytowane według numeracji LXX [i Wulgaty].

²⁷ Heretycy, wg Ireneusza, niszczą ten obraz i „z zebranych fragmentów kamieni przystępują do stworzenia innego obrazu, na którym w byle jaki sposób przedstawiają jakiegoś psa czy też lisa”. *Adversus Hæreses* I, 8.1, tłum. ks. J. Brylowski, Pelplin 2018, s. 31.

²⁸ Tomasz z Akwinu, hymn
Pange lingua.

²⁹ Koptyjski tekst,
zamieszczony przez
M.G. Schwartzego
w *Psalterium in Dialectum
Copticae Linguae
Memphiticam Translatum*
(J.A. Barth, Lipsk 1843,
s. 15), odpowiada
dokładnie wersji
starołacińskiej i greckiej,
gdzie nie występuje słowo
„drzewo”, a „drewno”
(*a ligno, απο ξύλου*). Należy
zauważyć, że w koptyjskiej
Liturgii Godzin Psalm 95
jest codziennie recytowany
podczas nony, tj. o godzinie,
kiedy Chrystus, królując
z drzewa, *oddał ducha* Ojcu
[w Biblii Tysiąclecia ten
fragment Psalmu brzmi:
„Mówcie wśród pogan:
Pan jest królem” – przyp.
tłum.].

³⁰ Nazywanej tak z powodu
decyzji Karola Wielkiego,
który za radą Alkuina
nakazał jej stosowanie na
całym terytorium państwa

Franków, a wcześniej przyjętej przez Jana Kasjana w Marsylii i Grzegorza z Tours. Ostatecznie zastąpiła ona Psalterz rzymski, używany we Włoszech i Anglii, oraz tzw. Hebrajski Psalterz Hieronima, który był używany w Hiszpanii. Por. Scott Goins, *Jerome's Psalters*, w: *The Oxford Handbook of the Psalms*, red. W.P. Brown, Oxford University Press, Londyn 2014, s. 185-198.

³¹ Zob. J.D.M. Derrett, „*O KYPIOS EBASIAEYSEN AΠO TOY EYΛOY*”, „*Vigiliae Christianae*”, 43 (1989), s. 378-392.

³² J. Brinktrine, *Dominus regnavit a lingo*, „*Biblische Zeitschrift*”, 10 (1966), s. 105-107. Brinktrine sugeruje, że możemy tu znaleźć aluzję do wyższości Boga Izraela nad bożkami z drewna. Neale i Littledale wspominają teorię,

a jednak przywołującą wyższy porządek prawdy. Psalterz nie jest zbiorem niepasujących do siebie hymnów, poematów, lamentów, klątw i liturgicznych pozostałości dawno martwego kultu hebrajskiego, lecz rodzajem *sakramentale*, dzięki któremu dusza może przebić się przez widzialną zasłonę zwyczajnych słów w mocy Ducha Bożego w sposób analogiczny do naszego postrzegania obecności eucharystycznej: „Co dla zmysłów niepojęte, niech dopełni wiara w nas”²⁸.

Co zatem powiedział Dawid w Psalmach, co wypełniło się w męce i krzyżu Chrystusa? Nasz poeta Wenancjusz Fortunat opowiada o głoszeniu „wszystkim narodom: Bóg świata z drzewa króluj”. *Regnavit a ligno Deus*. Dosłownie należałoby przetłumaczyć: „Bóg zapanował z drewna”. Czytelnik w swoim wydaniu Biblii może znaleźć podobny język, „Bóg króluj nad narodami”, ale nie znajdzie nic na temat drzewa czy drewna. O co może chodzić?

Fortunat pracował ze szczególną wersją Psalmu 95, 10, z rzadkim wariantem, występującym tylko w kilku starych greckich manuskryptach, w Psalterzu Kościoła koptyjskiego i Psalterzu starołacińskim²⁹. Nigdy nie stał się on częścią głównego nurtu tradycji LXX ani nie znalazł miejsca w wersji Hieronima znanej jako *Gallicanum*³⁰. Tej ostatniej przeznaczone było stać się Psalterzem liturgicznym łacińskiego chrześcijaństwa.

Początki tego omawianego wariantu tekstowego są bardzo niejasne. Czy mamy do czynienia z tekstem przedchrześcijańskim, z rodzajem wczesnochrześcijańskiej glossy, z midraszem, który w pewnym momencie został wpleciony w tekst Psalmu?³¹ Brak dowodów świadczących za którąkolwiek z tych możliwości uniemożliwia definitywny osąd, jakkolwiek, jak pokazuje J. Brinktrine, istnieje dobry powód, żeby wierzyć, że to hebrajski oryginał leży za wersją *a ligno / απο ξύλου*³². Biblistka zajmująca się Starym

Testamentem Margaret Barker dowodzi możliwości, że wersja o „drzewie”, będąc niezwykle starą, prawdopodobnie odzwierciedla idee z czasów Pierwszej Świątyni, dotyczące identyczności tronu króla z rodu Dawidowego i drzewa życia z ogrodu Eden. Barker wspomina na przykład fresk z synagogi w Dura Europos, przedstawiający królewską figurę zasiadającą wraz z lwem na drzewie (Lew Judy?) i znajdujący się pod drzewem stół zawierający chleby pokładne ze Świątyni. Nawet uznając opinie większości krytyków, że „z drzewa” było dodane do Psalmu w późniejszym czasie, Barker sądzi, że „byłby to właściwy dodatek, nawet zanim chrześcijanie zaczęli opisywać krzyż jako drzewo”³³.

W istocie panowanie Boga-Człowieka z drzewa krzyża jawi się jako centralny obraz we wczesnochrześcijańskich świadectwach o Chrystusie i Jego czynach, zapisanych w Dziejach Apostolskich. W mowie Piotra przed Sanhedrynem (Dz 5) kieruje on bez ogródek następujące słowa do ludzi, którzy dopiero co uczestniczyli w krwawych wydarzeniach na Kalwarii: „Bóg naszych ojców wskrzesił Jezusa, którego straciliście, zawiesiwszy na drzewie”³⁴.

Zauważmy, że mamy tu pewnego rodzaju nieścisłość w obrazowaniu. Jezus został przybity do krzyża, drewnianego narzędzia tortury i egzekucji wymyślonego przez Rzymian. Nie był On, dosłownie, powieszony na drzewie jak na szubienicy, a jednak to jest obraz, który przekazuje nam najwcześniejsza apostolska *κηρυγμα* (kerygma – świadectwo) o znaczeniu śmierci Chrystusa. Ten, który był bez grzechu, stał się dla nas przekleństwem, bo jak czytamy w Prawie, „przeklęty każdy, którego powieszono na drzewie” (Ga 3, 13; Pwt 21, 23 wg LXX)³⁵.

Pierwszą bezpośrednią aluzję do wersji z „drzewem” w Psalmie 95, 10, poza kanonicznymi księgami Nowego Testamentu, możemy znaleźć w *Liście Barnaby*, datowanym na 100–130 r. po Chr. (a być może nawet wcześniej). „Królowanie Jezusa”, pisze Barnaba, jest „na drzewie”, odnosząc się do rytuału oczyszczenia trędowatych opisanego w Księdze Kapłańskiej 14, 1-9, w którym używane jest cedrowe drewno i hyzop związany karmazynową nicią³⁶.

Kilka dziesięcioleci później ten wers jest bezpośrednio cytowany w *Dialogu z Żydem Tryfonem* Justyna Męczennika, prawdopodobnie napisanym około 155 roku. Justyn z Psalmu 95, 10 oraz

według której jest to odwołanie do „drewna, z którego zbudowana była Arka Przymierza. Z niej wyszła moc zwyciężająca Dagona, bożka filistyńskiego, i dzięki niej Izraelici odzyskali Arkę” (*Commentary on the Psalms*, III, 232).

³³ M. Barker, *The Great High Priest: The Temple Roots of Christian Liturgy*, T&T Clark, Londyn 2003, s. 243.

³⁴ Dz 5, 30-31. Piotr przywołuje ten sam obraz w mowie, którą wygłasza podczas chrztu pierwszego poganina, setnika Korneliusza (Dz 10, 39).

³⁵ „Drzewo” nie występuje w wersji MT tego wersetu z Pwt [por. ten werset np. w Biblii brzeskiej: „Tedy trup jego przez noc wisieć nie ma, ale tegoż dnia go pogrzebiez. Abowiem jest w przekleństwie Bożem ten, co wisi” – przyp. tłum.].

³⁶ *List Barnaby* 8, 5, w: *Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. ks. A. Lisiecki, Poznań 1924, s. 70.

³⁷ Justyn Męczennik,
Dialog z Żydem Tryfonem,
73, tłum. ks. L. Misiarczyk,
Warszawa 2012, s. 242.

³⁸ Tertulian, *Adversus
Judæos*, 13, 12, w PSP
29, tłum. ks. W. Myszor,
Warszawa 1983, s. 212.

³⁹ Św. Augustyn,
*Objaśnienia Psalmów
78–102*, w PSP 40, tłum.
J. Sulowski, Warszawa 1986,
s. 269

⁴⁰ Za: C. Marbach, *Carmina
scripturanum, scilicet
antiphonas et responsorias,
ex Sacro Scripturae fonte
in libros liturgicos sanctae
Ecclesiae Romanae derivata*,
Strasburg 1907, s. 197.

⁴¹ Niestety, wskutek
zmian wprowadzonych
za pontyfikatu Jana XXIII
zniesiono wielkanocną
kommemorację Krzyża św.
w oficjum brewiarzowym
tak rzymskim, jak
i monastycznym oraz
święto Znalezienia
Krzyża św. wypadającą
w kalendarzu powszechnym
3 maja.

z Księgi Izajasza 7, 14 („Dziewica pocznie”) czyni główny argument świadczący, że żydowski rabiniczny establishment w latach po Chrystusie usunął lub zmienił pewne fragmenty Starego Testamentu z powodu ich profetycznego świadectwa o życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa z Nazaretu. Zdaniem Justyna „wśród narodów pogan nigdy nie mówiono o żadnym człowieku waszej narodowości jako o Bogu i człowieku, który zakrólował, lecz tylko o tym jednym ukrzyżowanym”³⁷.

Późniejsze odniesienia do tego wersu pojawiają się głównie u Ojców łacińskich. Tertulian odwołuje się do tego wersetu zarówno jak do tekstów z Księgi Powtórzonego Prawa (28, 66, „życie twe będzie u ciebie jakby w zawieszeniu”), z Księgi Joela (2, 22, „drzewa [znów] rodzą owoce”) i Psalmu 21, 17 („oni się wpatrują, sycą mym widokiem”). „Sam Dawid”, pisze Tertulian, „mówił, że Pan będzie królował z drzewa. (...) Nie tego drzewa w raj, które przypawiło o śmierć protoplastę, ale drzewa męki Chrystusa, na którym wisi życie, w które wy [Żydzi] nie uwierzyliście”³⁸.

Innym szczególnie wymownym przykładem jest komentarz Augustyna do Psalmu 95: „Wszak Pan zatryumfował z drzewa. Kim jest ten, który walczy drzewem? Chrystus. Z Krzyża swego zwyciężył królów”³⁹.

To odczytanie Psalmu 95 pojawia się, dosłownie, w istotnych miejscach w tradycyjnym rycie rzymskim⁴⁰:

1. 1. W wersecie *Alleluja* w piątek w Oktawie Wielkanocnej i w Mszach o Krzyżu Świętym w okresie wielkanocnym.
2. 2. W codziennej kommemoracji Krzyża w laudesach i nieszpórach okresu wielkanocnego.
3. 3. W antyfonie z matutinum (jutrzni) na święto NMP Różańcowej: *Crucis imperium super humerum ejus: regnavit a ligno Deus*⁴¹.

Niejako analogicznie do stosunku do czterech Ewangelii z ich różnymi szczegółami i interpretacjami ziemskiej działalności Naszego Pana Kościół nie tylko tolerował, ale także cenił różnice, które istniały pomiędzy dwoma łacińskimi wersjami Starego Testamentu. Podczas gdy *Gallicanum* Hieronima stało się (poprzez poparcie Karolingów) standardowym Psalterzem łacińskich chrześcijan, radykalnie zachowawczy styl myślenia rzymskich duchownych ni-

gdy nie pozwoliłby na zupełne zastąpienie wszystkich zapożyczeń z tekstu *Vetus Latinae*, takich jak omawiana wersja Psalmu 95, inwitorium z matutinum (jutrzni) czy wiele innych propriów mszalnych lub brewiarzowych.

Doskonały przykład tego nastawienia widzimy w najwyższej czułości okazanej przez Papieża Klemensa VIII w jego edycji *Missale Romanum*. Poszczególni drukarze, z własnej inicjatywy, zaczęli dopasowywać tekst propriów do tzw. klementyńskiej edycji Wulgaty, wydanej wcześniej przez tego samego Papieża (1592). Siódmego lipca 1604 roku w bulli *Cum Sanctissimum* Klemens zdecydowanie sprzeciwił się czemuś, co sam nazywa *temeritas et audacia* tych drukarzy i innych, którzy ośmielali się eliminować teksty starołacińskie, ogłaszając ich wydania nieważnymi, a nawet grożąc ekskomuniką *late sententiae* tym drukarzom i księgarzom, którzy z uporem drukowali i sprzedawali te wypaczone Mszały⁴².

Współczesny Kościół wydaje się być mniej tolerancyjnym dla tego typu odmienności. Na tyle, na ile byłem w stanie wychwycić, w nowych łacińskich księgach liturgicznych wszystkie odniesienia do starożytnej wersji Psalmu 95, 10 zostały zupełnie wymazane, poza jednym, ostatnim miejscem: *Alleluja* z piątku po Wielkanocy w *Graduale Romanum* z 1974 roku. Reformatorzy z Consilium próbowali nawet zamieścić pod przysłowiowy dywan odniesienia do Chrystusa panującego z „drzewa” w *Vexilla Regis*. Barbarzyństwo i pogarda dla odwiecznej tradycji są co najmniej szokujące. Nie ma lepszego przykładu dla „hermeneutyki zerwania” i „braku ciągłości”. Dom Lentini w swojej pierwszej propozycji tekstów hymnów dla *Liturgia Horarum* celowo to zatrzymał z komentarzem: „Nie ważymy się (*non audemus*) usunąć tej strofy czy zmienić linijki”. Jasnym jest zatem, że coś się wydarzyło pomiędzy pierwszą propozycją a publikacją *editio typica*⁴³.

Zależność świętej liturgii, *lex orandi*, i co za tym idzie, teologii Kościoła, *lex credendi*, od starożytnych wersji tekstowych widoczna jest także w użyciu Psalmu 138 w święta Apostołów i Ewangelistów w tradycyjnej rzymskiej liturgii. Następująca forma wersu 17 z *Psalterium Gallicanum* i literalnie przejęta z LXX jest podstawą licznych propriów w Mszałe i brewiarzu. *Mihi autem nimis honorati sunt amici tui, Deus: nimis confortatus est princi-*

⁴² Angielskie tłumaczenie dostępne jest pod adresem: <http://www.catholicliturgy.com/index.cfm/>

FuseAction/
DocumentContents/
Index/2/Sub-Index/41/
DocumentIndex/314 [nie udało się znaleźć polskiego tłumaczenia tej bulli – przyp. tłum.].

⁴³ Komentarz Anzelma Lentiniego OSB w *Hymni instaurandi breviarii romanii*, Libreria Editrice Vaticana, 1968, s. 89. *Regnavit a ligno Deus* pojawiło się z powrotem w solesmeńskiej *Liber Hymnarius* z 1983 r. jako wersja do wyboru, *ad libitum, secundum veterem editione vaticanam*.

⁴⁴ Tłum.

ks. J. Piwowarczyk.

patus eorum (A u mnie w wielkiej czci są przyjaciele Twoi, Boże, bardzo się wzmocniło ich panowanie⁴⁴).

Neale i Littledale piszą:

Starożytne przekłady jednomyślnie tłumaczą [hebrajskie słowo] ַיְיָ jako „Twoi przyjaciele” zamiast „Twoje myśli”. Komentatorzy równie zgodnie wyjaśniają ten wers jako mówiący o świętych Bożych pod przywództwem apostołów. W tym znaczeniu wers ten sugerował użycie psalmu w tekstach wspólnych o apostołach, a sam stał się jego antyfoną⁴⁵.

⁴⁵ J.M. Neale

i R.F. Littledale, op. cit.,

IV, s. 322-323.

Psalterz Nowej Wulgaty (wydanej w 1969 roku razem z nowymi księgami liturgicznymi) czerpie wskazówki z MT i brzmi w tym wersecie tak: *Mihi autem nimis pretiosae cogitationes tuae, Deus: nimis gravis summa earum* (Jak nieocenione są dla mnie myśli Twe, Boże, jak jest ogromna ich ilość).

Tak zatem obraz Apostołów jako przyjaciół Boga, obecny w rzymskiej tradycji liturgicznej od najdawniejszych czasów, zostaje bezceremonialnie odrzucony wraz z cennym międzytestamentalnym odwołaniem do Ewangelii św. Jana 15, 15: „Już was nie nazywam sługami, (...) ale nazwałem was przyjaciółmi”.

Nadto, pozbawiając sensu odniesienie do książęcej godności Apostołów, reformatorzy dokonali także, w systematyczny sposób, eliminacji wszystkich wersów z Psalmów, które przedstawiają Apostołów jako obdarzonych monarszym czy książęcym charakterem. Tak więc nie mówimy więcej o Apostołach jako książętach nad całą ziemią (Ps 44), ukoronowanych chwałą i czią (Ps 8). Jak pisze Peter Jeffrey: „Cała tradycja patrystycznej egzegezy, która nie mogłaby być bardziej rzymska, została z odnowionego rytmu rzymskiego systematycznie wycięta”⁴⁶.

⁴⁶ P. Jeffrey, *Translating*

Tradition: A Chant

Historian Reads Liturgiam

Authenticam, Liturgical

Press, Collegeville, s. 35.

Zatem problem z tekstami liturgicznymi w rycie rzymskim wychodzi daleko ponad zwyczajowe spory co do „inkluzywnego języka” czy „dynamicznej ekwiwalencji” lub jaki styl tłumaczenia bardziej odpowiada katolickim Kowalskim. Problem jest dużo bardziej zasadniczy. Jest to problem tekstów źródłowych, który prowadzi mnie do stwierdzenia, że sama *Liturgiam authenticam* nie wystarczy. Jest prawdą, że dokument ten oddał nieocenione

usługi katolikom, którzy uczestniczą w świętych obrzędach w ich rodzimym języku, chroniąc ich przed wprowadzeniem ideologii heterodoksyjnych przez nieliteralne metody tłumaczenia. Lecz podczas gdy *Liturgiam authenticam* stanowi, by „usilnie dbać o to, aby przekład wyrażał przekazany sens chrystologiczny, typologiczny lub duchowy”⁴⁷, niemniej jednak zachęca ona do bazującej na MT Nowej Wulgaty jako tekstu będącego odniesieniem dla liturgicznych tłumaczeń w zwyczajnej formie rytu rzymskiego. Tymczasem ów przekazany sens, do którego się odwołuje, jest oparty w całości na tradycji LXX/Wulgaty.

Dlatego *Liturgiam authenticam* maskuje głębszy i bardziej gruntowny rozłam teologiczny. Autorytet MT jest niekwestionowany, a nawet potwierdzony. Punktem odniesienia nie jest tekstualna tradycja Kościoła, Wschodu i Zachodu, a żydowska, rabiniczna wersja ukształtowana ostatecznie w średniowieczu⁴⁸, która nigdy nie była uważana za normatywną w Kościele chrześcijańskim przed reformacją i która zawiera znaczące przykłady tego, co niektórzy uważają za próby eliminacji lub co najmniej zaciemnienia wątków sugerujących chrystologiczną interpretację⁴⁹.

Dla Ojców i dla liturgii wszystkie te detale mają znaczenie, nawet te, które zgodnie z bardziej literalnym odczytaniem wydają się być wyrwane z kontekstu lub przesadnie interpretowane. Nawet oczywiste drobiazgi, takie jak różnice w czasach gramatycznych, mogą stać się okazją do dogłębnego, teologicznego wywodu. Spójrzmy dla przykładu na Psalm 121, 2. MT odczytuje „*Staną* nasze nogi w twych bramach, o Jeruzalem”, podczas gdy w Wulgacie czy LXX znajduje się „*Stanęły* nasze nogi”. Neale i Littledale, w duchu tradycji Ojców, proponują piękne objaśnienie:

Właściwym znakiem i przyczyną naszej nadziei, że pójdziemy do Domu Pana, jest fakt, że nasze nogi już teraz stoją w bramach Jeruzalem, tzn. że nasze pragnienia i nasza kontemplacja są skierowane i zwrócone ku pałacom królestwa niebieskiego, a Apostoł w podobny sposób mówi do tych, którzy jeszcze pielgrzymują po ziemi: *przystąpiłiście do góry Syjon, do miasta Boga żyjącego, Jeruzalem niebieskiego* (Hbr 12, 22)⁵⁰.

⁴⁷ Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Instrukcja *Liturgiam authenticam* 41.

⁴⁸ Autorzy określani mianem masoretów działali pomiędzy VII i X w. Najstarszym, kompletnym manuskrytem MT jest pochodzący z początków XI w. *Codex Leningradensis*.

⁴⁹ Najbardziej znanym współczesnym przedstawicielem tego poglądu jest prawdopodobnie Margaret Barker. Np. por. *Temple Mysticism: An Introduction*, SPCK, Londyn 2011, s. 14-39.

⁵⁰ J.M. Neale i R.F. Littledale, op. cit., IV, s. 183.

⁵¹ Najbardziej dogłębny wywód Augustyna o *idipsum* znajduje się w jego komentarzu do Psalmu 121: „Żebyś ty stał się uczestnikiem w tym samym (*idipsum*), on najpierw stał się uczestnikiem twej (natury) i Słowo ciałem się stało, żeby ciało miało uczestnictwo w Słowie”, Augustyn, *Objaśnienia Psalmów 103–123*, w PSP 41, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986, s. 375 (*Ut autem efficiaris tu participes in idipsum, factus est ipse prior participes tui; et Verbum caro factum est, ut caro participet Verbum*, PL 37, 1622).

Podobnie dziwne sformułowania i konstrukcje gramatyczne (według nowoczesnego, krytycznego podejścia), takie jak sześciokrotne użycie w starym łacińskim Psałterzu (zachowane także w Wulgacie) tajemniczego słowa *idipsum*, dają Augustynowi okazję do zadziwiająco pięknego wglądu w naturę Boga i naszego w Nim uczestnictwa⁵¹. *Idipsum* staje się dla niego tytułem Boga, innym sposobem oddania imienia „JESTEM, KTÓRY JESTEM”, objawionego Mojżeszowi z krzewu gorejącego: po grecku εγω εμι lub οὖν, umieszczane w ikonach na aureoli Chrystusa. „Ja jestem Żyjący, ja jestem Istnieniem, ja jestem Życiem samym”. I tak w Psalmie 121 miasto Boga samo jest *in idipsum*. Oznacza to, że jedność Kościoła jest oparta na jedności istniejącej wewnątrz Trójosobowego Bóstwa.

Ostatecznie, zgodnie z duchową wizją Kościoła, nie ma większego znaczenia, skąd pochodzą poszczególne wersje tekstowe i czy są „najlepszym” odczytaniem z punktu widzenia krytyki biblistycznej. Liturgiści i teologowie nie posiadają odpowiedniej władzy, by usuwać elementy liturgii, które uważają za dziwne, niepokojące czy trudne do zrozumienia. Słowa *Regnavit a ligno Deus* stały się święte i miarodajne mocą ich wielowiekowego stosowania w liturgii, ich przyjęcia w odwiecznej tradycji Kościoła łacińskiego i są one, nie w sensie ściśle dosłownym, ale jednak w autentycznym, teologicznym znaczeniu, słowami, które „wyśpiewał Król Dawid w Psalmie swym wiernym”.

Zatem do Psałterza istnieje nie tylko klucz chrystologiczny, ale także liturgiczny. Kościół przez liturgię daje nam nie tylko wskazówki do naszej medytacji nad Psalmami, ale także udziela łaski każdego poszczególnego Psalmu w różnych kontekstach. Z pewną swobodą i zupełną wolnością Ducha Świętego liturgia uczy nas spoglądać na misterium z każdej możliwej strony, niemal jak w kalejdoskopie. Stosuje tę samą frazę czy obraz raz do naszego Pana w Jego różnych tajemnicach, a innym razem do Najświętszej Marii Panny albo do świętego męczennika czy wyznawcy. Raz wkłada je w usta pokutnika, innym razem przypisuje je duszy zmarłego.

Rozważmy na przykład Psalm 23, *Domini est terra*. Jeden z ważniejszych Psalmów w kontekście chrystologicznym pojawia się w rzymskim rycie, w wielu różnych kontekstach liturgicznych, nie tylko Mszy i Oficjum, ale także w Rytuale i Pontyfikale.

4. 1. W drugą niedzielę po Objawieniu, w responsorium jutrzni, śpiewamy o całej ziemi jako należącej do Chrystusa Pana, ze wszystkim, co ją napełnia, i wszystkimi, którzy tam mieszkają, tj. narodami. „Albowiem On ją na morzach osadził i utwierdził ponad rzekami”. Jest to odniesienie do początku nowego stworzenia i nowej ludzkości, kiedy Chrystus, Bóg-Człowiek, wyszedł z wód Jordanu.
5. 2. W innych kontekstach, takich jak propria Adwentu czy Bożego Narodzenia, Psalm przedstawia człowieka o „rękach nieskalanych i o czystym sercu” jako samego Chrystusa, który jeden tylko był godzien wstąpić na górę Kalwarii i co za tym idzie, wstąpić na niebiosa. Jeszcze jeden chrystologiczny wątek jest zaakcentowany w tym samym okresie, w szczególności w trakcie Mszy adwentowej o NMP, w wersecie Graduału nakazującym, żeby otwarte zostały *portæ æternales*, aby mógł wkroczyć Król chwały. Czyż nie jest to obraz Chrystusa wychodzącego z łona Dziewicy, zwanej *Porta Caeli*?
6. 3. W innym Maryjnym kontekście, trzeciej antyfonie z jutrzni Niepokalanego Poczęcia, czytamy: *In Conceptione sua accepit Maria benedictionem a Domino, et misericordiam a Deo salutari suo*. Czy nie jest to ujęta w formie świętej pieśni dogmatyczna definicja z 1854 roku, że „Najświętsza Maryja Panna od pierwszej chwili swego poczęcia” otrzymała „błogosławieństwo”, „szczególny przywilej” wolności od wszelkiej zmyły grzechu pierworodnego i „łaskę” przez Jezusa Chrystusa, Jej syna, Zbawiciela rodzaju ludzkiego i jej Zbawiciela?
7. 4. W Rytuale i Pontyfikale tym, który jest godny wstąpić, który szuka oblicza Boga Jakubowego, jest młody kleryk otrzymujący tonsurę lub opat wybrany, by prowadzić swych synów, lub nawet, najbardziej wzruszająco, małe dziecko, które umiera w Panu. Wszyscy, którzy otrzymują „błogosławieństwo od Pana” i jego łaskę przez posługę Kościoła.
8. 5. I wreszcie jeden z najbardziej malowniczych obrządków rzymskiej liturgii, dialog mający miejsce pomiędzy biskupem i diakonem w drzwiach kościoła przed jego konsekracją.
(Biskup: „Książęta, podnieście swe szczyty i unieście się, prastare podwoje, aby mógł wkroczyć Król chwały”. Diakon: „Któż jest tym Królem chwały?”. Biskup: „Pan, dzielny i potężny, Pan,

potężny w boju” etc. [tłumaczenie Biblii Tysiąclecia skorygowane w oparciu o tekst Biblii Wujka – przyp. tłum.]).

Podnoszone tutaj zagadnienia nie są bez znaczenia, nie są też tylko natury poetyckiej czy estetycznej. Odnoszą się one do spraw fundamentalnych dla naszej wiary, szczególnie naszej chrystologii i naszego poszanowania dla tradycji takiej, jaką otrzymaliśmy. Dyskusja pomiędzy Augustynem i Hieronimem na temat *Hebraica veritas* w pewnym sensie antycypuje nasz dylemat. Mogens Müller ujął to tak: „Dla Augustyna historia ma znaczenie, które według Hieronima zostało utracone. Uważa on, że jest możliwym zacząć wszystko od początku”⁵².

Katolicy bibliści mogą i powinni badać wszelkie tradycje zawarte w manuskryptach, ale Święta Liturgia nie jest zależna od obecnego stanu nauk biblijnych⁵³. W Kościele to liturgia, a nie sala wykładowa, pismo naukowe lub wysoko oceniana monografia, jest uprzywilejowanym miejscem interpretacji Pisma Świętego i, w szczególności, Psalterza. Liturgia to miejsce, gdzie te tajemnicze pieśni i poematy, relikty dawno wymarłej cywilizacji, są transformowane w żywe i dające życie uczestnictwo (można by rzec, że analogiczne do sakramentalnego) Mistycznego Ciała w modlitwie Chrystusa-Głowy.

Nasze życie liturgiczne jako rzymskich katolików nosi rany, wciąż bardzo świeże, tego poddania się pokusie „zaczęcia wszystkiego od początku”, według znormalizowanego standardu, który jest jednak tylko wytworem wyobraźni reformatorów. Jako Kościół, kler, muzycy i jako zwykli katolicy nie działamy w próżni. Dotyczy to i Ojców Soboru Watykańskiego II, i ekspertów Consilium, i każdego z następców św. Piotra. Jeżeli jesteśmy katolikami, pozostajemy w tradycji, która ucieleśniła się w historycznym miejscu spotkania biblijnej wiary z kulturą grecko-rzymską, bowiem Zbawca przyjął ciało z łona żydowskiej Dziewicy, będącej jednak poddaną zhellenizowanego, rzymskiego cesarstwa.

Myślę, że sytuacja jest dość poważna i podobnie jak w przypadku szerszego kryzysu liturgii w Kościele łacińskim nie ma łatwego rozwiązania. Musimy konsekwentnie stosować do wszystkich zagadnień teologicznych i liturgicznych „hermeneutykę ciągłości”, ale ta hermeneutyka nie może przysłonić faktu, że zarówno w tym obszarze, jak i wielu innych aspektach

⁵² M. Müller, op. cit., s. 94.

⁵³ Smutnym świadectwem jest tu Psalterz kardynała Bei, zwany też piałskim (zatwierdzony przez Piusa XII). Opierając się na MT, nie tylko odszedł on od dziedzictwa patrystycznej i średniowiecznej egzegezy, ale odrzucił także jako zbędny balast cenne dziedzictwo chrześcijańskiej łaciny na rzecz przestarzałego, sterylnego, „poprawnego” wariantu klasycznej (pogańskiej) łacińskości. (Zebrał za to zasłużoną surową krytykę ze strony Christine Mohrmann, wielkiej obrończyni dziedzictwa chrześcijańskiej łaciny).

życia Kościoła nastąpiło pęknięcie, zerwanie, brak ciągłości z przeszłością.

Jestem przekonany, że greckie i łacińskie teksty chrześcijańskiego Psałterza muszą być drogowskazem w naszych wysiłkach do „odnowienia wszystkiego w Chrystusie” (Ef 1, 10 wg Wulgaty; por. Dz 3, 21). Wyzwanie jest ogromne, ale mam kilka wstępnych, częściowych pomysłów, jak katolicy łacińscy mogą przynajmniej zacząć odzyskiwać chrześcijański Psałterz liturgicznie, teologicznie i duchowo.

Moja pierwsza obserwacja uwydatnia nagłą potrzebę „wzajemnego ubogacenia” pomiędzy tym, co nazywamy „dwoma formami rytu rzymskiego”. Nie jestem wyznawcą pomysłu, że nowe formy liturgii nie mają nic do zaoferowania *usus antiquior*, ale wierzę, że w tej dziedzinie, o której mówię, ubogacenie musi iść wyłącznie od starego do nowego. Konkretnie oznacza to wspieranie na wszelkie możliwe sposoby używania w naszych celebracjach według formy zwyczajnej *Graduale Romanum* z 1974 roku zgodnie z właściwymi melodiami lub uproszczonymi wersjami, które zostały udostępnione przez CMAA [Amerykańskie Stowarzyszenie Muzyki Kościelnej – przyp. tłum.].

Po drugie, sądzę, że pasterze, zarówno biskupi, jak i księża oraz diakoni, powinni zagłębiać się w mistycznym i chrystologicznym podejściu do Psałterza, a następnie przybliżyć te bogactwa, krok po kroku, wiernym. Nie ma żadnego wymagania, żeby homilia była oparta na Ewangelii lub jednym z innych czytań. Można i należy w homilii, a dotyczy to także *usus antiquior*, głosić od czasu do czasu, a nawet regularnie, w oparciu o introit, Graduał, Psalm responsoryjny czy antyfonę komunijną.

Pasterze łatwiej niż kiedykolwiek wcześniej mają możliwość doksztalcać się w szkole Ojców dzięki, na przykład, poświęconym Psalmom dwóm tomom *Ancient Christian Commentary on Scripture* (ekumeniczne dzieło opublikowane przez InterVarsity Press) lub czteroczęściowemu komentarzowi do Psalmów Neale’a i Littledale’a, cytowanemu kilka razy w tym tekście. Jeżeli mówimy o konkretnych Ojcach, ciężko dorównać *Enarrationes in Psalmos* Augustyna, moim zdaniem jego najwybitniejszemu dziełu.

Trzecią powiązaną obserwacją jest, że świeccy wierni powinni podążać podobną drogą doksztalcenia. Jak pięknym byłoby

widzieć parafialne grupy biblijne odczytujące Psalmę linijka po linijce, porównujące tłumaczenia i uczące się od dawnych komentatorów i liturgii samej w sobie różnych sposobów, w których Chrystus objawia swoje oblicze w Psalmach.

Po czwarte, na koniec, sądzę, że zbyt długo czekamy już na nowe [angielskie] tłumaczenie Starego Testamentu oparte na łacińskiej Wulgacie, z uwzględnieniem być może LXX i wersji starołacińskiej, tam, gdzie warianty tekstowe dają możliwość głębszego teologicznego i duchowego rozeznania. Biblia Douay-Rheims jest, oczywiście, bardzo kochanym i historycznie znaczącym tłumaczeniem, ale myślę, że jest potrzeba wersji uaktualnionej, może w stylu RSV. Takie tłumaczenie powinno być możliwie literalne, w szczególności biorąc pod uwagę geniusz Ojców i średniowiecznych komentatorów, wydobywających nawet najmniejsze lingwistyczne detale w poszukiwaniu duchowych klejnotów. Byłoby także wysoce korzystne, gdyby takiemu tekstowi towarzyszyły glossy (choćby na kształt średniowiecznych *Catena*), łączących opinie dawniejszych komentatorów z uwagami współczesnych autorów piszących w ich duchu.

Albowiem dziedziczymy nie tylko „czysty” tekst, ale ten przekazywany, stulecie po stuleciu, przez świętych mężczyzn i kobiety, prowadzonych przez Ducha Prawdy, tekst, którym się modlili, którego nauczali i którym żyli. W obliczu takiego skarbu możemy jedynie powiedzieć jak Dawid w Psalmie 15: *Funes ceciderunt mihi in præclaris, etenim hæreditas mea præclara est mihi* (Sznur mierniczy wyznaczył mi dział wspaniały i bardzo mi jest miłe to moje dziedzictwo). ■

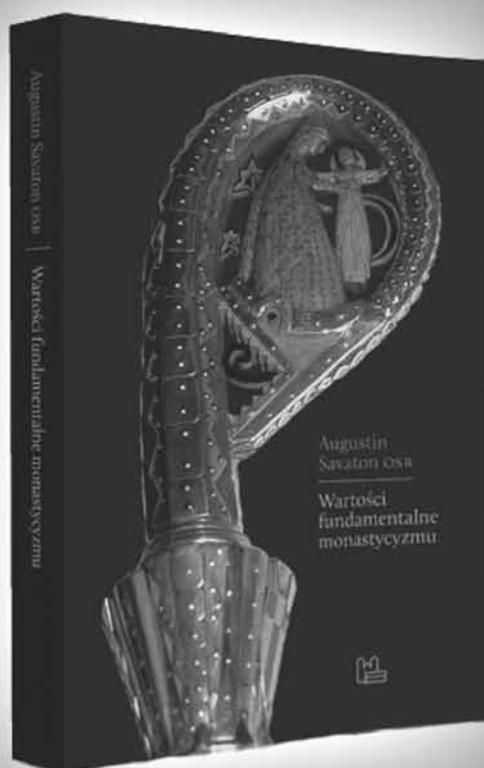
Thum. Maciej i Piotr Chrzanowscy

biblioteka christianitas poleca

Wartości
fundamentalne
monastycyzmu

ideał
życia mniszego

Dom Augustin
Savaton OSB



tynie.com.pl

Duchowy świat motetu*

Paweł Milcarek

* Tekst powstał dzięki inspiracji dr Antoniny Karpowicz-Zbińkowskiej (por. teŹe: *Msza z Tournai. Rewolucja estetyczna*, christianitas.org, 09.06.2015).

¹ Por. E. Voegelin, *Lud BoŹy*, tłum. M. Umińska, Kraków 1994, s. 28-29.

Badania patogenezy postchrześcijaństwa w sposób naturalny zmierzają do analizy momentów historycznej dezintegracji chrześcijaństwa. Jeden z najwybitniejszych diagnostów tej ostatniej, Eric Voegelin, wskazywał na czas wydzielony schematycznie przez lata 1300 i 1500 jako na okres, w którym w dziejach zachodniego chrześcijaństwa po raz pierwszy i z dalekosięznymi skutkami ujawniła się patologiczna niezdolność do absorpcji ruchów przez instytucję, czyli zanik chłonnaści, dzięki której wcześniej Kościół wielokrotnie przekształcał kryzysy w reformy¹. Być może schemat podziału na ruchy i instytucję jest zbyt wąty i nie dość subtelny jak na potrzeby prześledzenia wielowątkowej awantury duchowej postchrześcijaństwa – jednak przeświadczenie, Źe to XIV i XV wiek sĄ czasem istotnej dezintegracji, wydaje się głęboko słuszne. Co wcale nie znaczy – jak zdaje się sugerować wielki Voegelin – Źe jest to zasadniczo czas eksplozji chaosu, którego nie daje się okiełznać porządkowi. Do tej czysto negatywnej diagnozy naleŹałoby zapewne dodać, Źe chaos to moŹe w tym wypadku uboczny skutek niebywałego rozwoju, który w szczycie „złotego wieku scholastyki” wytwarzał nowe struktury porządku. I rzeczywiŹcie w pewnym momencie ów uboczny skutek zaczyna górować nad skutkiem ustrukturyzowanym. Trzeba by jeszcze zapytać: czy chaos rzeczywiŹcie pozostaje poza instytucją – czy moŹe raczej ona sama zostaje zajęta przez system chaosu?

Zostawmy teraz pytania domagające się wielkich konkluzji. Rozpoczynamy wgląd w materię historii duchowej w epokach, w których spodziewamy się wyraŹnej intensyfikacji i strukturalizacji postchrześcijaństwa.

Naszym pierwszym zadaniem jest odnalezienie się w topografii duchowej owych niegdysiejszych „czasów nowych”. Francuski

historyk Michel Mollat rozpoczyna swój wgląd w „średniowieczne początki Francji nowożytnej” od interesującej uwagi: „Koniec wieków średnich był okresem polifonii. Kontrapunkt pozwalał zapisywać jednocześnie wiele linii melodycznych. W tych niespokojnych stuleciach – XIV i XV – wszystko przebiega tak, jak gdyby ludzie stale grali w dwóch rejestrach. Konwulsje wstrząsają systemami społecznymi i ekonomicznymi; rewolucje i wojny podkopują byt królestw; przeciwstawne prądy umysłowe unicestwiają próby syntezy, jakie podejmował wiek XIII; występki i cnota sąsiadują z sobą; Macabré prowadzi taniec śmierci, ale Panna Maria uśmiecha się dobrotliwie w paryskiej katedrze Notre-Dame; śmiertelna czkawka zakłóca wszelkie rytmy. Kontrasty zachodzą wszędzie, we wszystkim i we wszystkich”².

Mollat (zm. 1996) był wybitnym mediewistą, chlubą Sorbony i École Pratique des Hautes Études, od roku 1978 członkiem colbertowskiej Akademii Inskrypcji i Literatury Pięknej, znawcą historii morskiej i dziejów ubóstwa w średniowieczu. Zdania zacytowane wyżej pokazują natomiast, że ten doskonale wykształcony nantejczyk miał również świetny, można rzec: transdyscyplinarny, „słuch” w rozpoznawaniu „melodii życia” określającej epokę przełomu. Jego metafora „gry w dwóch rejestrach” i „czkawki” naznaczającej to dziwne nowe życie (metafora być może ciekawsza niż słynna metafora „jesieni średniowiecza”) zmierza do odważnego uogólnienia – ale równocześnie nie odchodzi daleko od tej rzeczywistości, na której została zbudowana. To, w jaki sposób i w jakim celu profesor Mollat dotknął na moment swoim wskaźnikiem rzeczywistość muzyczną dojrzałego średniowiecza, ośmiela, żeby potraktować ją już nie jako grunt dla metafory w erudycyjnym wykładzie ze świata pięknych konwersacji, lecz jako miejsce wglądu w przemiany ducha dotyczące całego życia. Uwaga poświęcona teraz detalom owego „rozwarstwowionego” śpiewu nie będzie w żadnym razie stracona, jeśli chcemy dobrze ugruntować dalsze poszukiwania dotyczące rozwarstwiania cywilizacji późnego średniowiecza – i znaczenia tego dla kwestii postchrześcijaństwa.

Mollat wspomina ogólnie o polifonii – lecz niewątpliwie chodzi mu najbardziej o jej zaawansowane i rzeczywiście przełomowe formy z okresu po roku 1300. Wystarczy zajrzeć do słynnego *Kodeksu z Montpellier*, jednego z podstawowych źródeł dziejów

² M. Mollat, *Średniowieczny rodowód Francji nowożytnej*, Warszawa 1982, s. 5.

³ Por. E. Dillon,
*The Sense of Sound.
Musical Meaning in France,
1260-1330*, Oxford 2012,
s. 300-302.

muzyki średniowiecznej, by dzięki retrospektywnemu i kumulatywnemu charakterowi tej „sumy polifonii” zorientować się w wielowątkowej ewolucji form wielogłosowych, począwszy od połowy wieku XII³. Na tle tych wcześniejszych *conductusów* i *organów* dopiero w zaawansowanym wieku XIII wyłania się niezwykła nowość: motet.

Z prawdziwą kumulacją nowości mamy zaś do czynienia wówczas, gdy motet ma trzy głosy, gdy poza tekstem łacińskim jest w nim tekst wernakularny (w praktyce w grę wchodzi starofrancuski) oraz gdy obok śpiewu liturgicznego czy dewocyjnego mamy w tym samym motecie lirykę świecką. Trzygłosowy motet łacińsko-francuski zawierający lirykę świecką – oto wyłaniająca się w końcu średniowiecza „forma przejściowa” między śpiewem sakralnym i śpiewem świeckim, łącząca w sobie oba tony w napięciu, do którego nawiązuje Mollat.

Bogata reprezentacja takiego (powiedzmy: chwilowo najbardziej nowoczesnego) motetu znajduje się w ostatnich dwóch fascykulach *Kodeksu z Montpellier* (czyli 7 i 8, które badacze traktują jako coś w rodzaju osobnej „książeczki” przedstawiającej stan rzeczy z końca XIII i z pierwszych lat XIV wieku).

Jeden z utworów, oznaczany jako *Mo 307*, a tytułowany przy pomocy incipitów jako *Dieus, comment porrai / O regina glorie / NOBIS CONCEDAS*⁴, jest doskonałym świadectwem owej kumulacji nowości, o której wspomniano wyżej (złożenie z trzech głosów: liturgicznie chorałowego *tenoru*, dewocyjnie maryjnego *motetusu* łacińskiego i lirycznie świeckiego *triplum* po francusku), ale daje szczególną okazję do uchwycenia kolorytów moralnych właściwych życiu bractwa-kompanii.

W chorałowej „bazie” *Mo 307* znajduje się, jak zwykle w takich utworach, ledwie kilka słów:

Nobis concedas o benigna.

Te cztery słowa same w sobie nie znaczą wiele („Daj nam, o łaskawa”), a swoją drogą ich pojawienie się w dolnej sekcji zapisu nutowego utworu wcale nie musi oznaczać, że je śpiewano – mogło wystarczyć wykonanie instrumentalne melodii. Jednak mamy te słowa zapisane w kodeksie, a nie były one żadną

⁴ W dalszej analizie teksty *motetusu* i *triplum* (oraz kilka słów tworzących treść tenoru) podaję za:
The Montpellier Codex, red. H. Tischler, IV, Madison 1985, s. 104.

enigmą dla człowieka epoki: wyjęto je bowiem z zakończenia utworu równocześnie bardzo szacownego i znanego, jeśli nie w całym chrześcijaństwie, to na pewno w środowisku, w którym powstał motet. Chodzi o śpiew chorałowy *Inviolata*, czyli liturgiczną *prozę* ku czci Maryi Panny, opiewającą Ją w misterium dziewiczości i bezgrzeszności. Utwór ten w całości wygląda następująco:

Inviolata, integra, et casta es Maria,
 quae es effecta fulgida caeli porta.
 O Mater alma Christi carissima,
 suscipe pia laudum praeconia.
 Te nunc flagitant devota corda et ora,
 nostra ut pura pectora sint et corpora.
 Tu per precata dulcisona,
 NOBIS CONCEDAS veniam per saecula.
 O BENIGNA! O Regina! O Maria,
 quae sola inviolata permansisti.

Nienaruszona, bez skazy, / Czysta jesteś,
 Maryjo.
 Tyś dla nas blaskiem, / Jaśniejącą bramą
 niebios.
 Matko Chrystusowa, / Przepczysta,
 najdroższa,
 Przyjmij łaskawie / Nasze pobożne pieśni
 pochwalne.
 Niech nasze piersi / I nasze ciała staną się
 czyste.
 O to Cię proszą / Pobożne serca i usta.
 Przez Twoje modły / Słodkobrzmiające
 Udziel nam / Przebaczenia na wieki.
 O łaskawa, / O Królowo, / O Maryjo,
 Ty jedynie / Pozostajesz / Niepokalana⁵.

Jeśli chcemy oddać własne proporcje *Mo 307*, nie przywiązujemy się zbyt do bogactw obecnych w całej *Inviolata*. W końcu utwór ten spełnia tu jedynie rolę muzycznej bazy-reminiscencji, nie zostaje zaś w całości odtworzony. Niemniej obecność tej liturgicznej antyfony jest faktem, którego nie trzeba zupełnie zlekceważyć. Pochodząc z XI wieku, ta liturgiczna *proza* została teraz przywołana do nowego świata motetów jakby z ówczesnej „przednowoczesności”, czyli ze świata poprzedzającego ową piorunującą nowość kultury XII/XIII wieku: poprzedzającego scholastykę, zakony żebrzące, tryumf miast i uniwersytetów, „Arystoteles nowego” i oczywiście nadchodzącą muzyczną *ars nova*. Mimo tej wcześniejszej genezy chorałowa *Inviolata* nie była jednak wcale pieśnią przeszłości – wręcz przeciwnie, w ciągu kolejnych dziesięcioleci wieku XIII, XIV i XV zraszała się ściśle

⁵ Tłumaczenie ks. Marka Starowieyskiego, za: *Muza łacińska. Antologia poezji wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej* (III–XIV/XV w.), opr. ks. M. Starowieyski, Ossolineum, 2007, s. 266–267.

z życiem liturgicznym i nabożnym, zwłaszcza w paryskiej Notre Dame, ale i w ogóle w całym regionie. W liturgii katedry paryskiej śpiew ten przyjął się zrazu jako trop do responsorium *Gaude Maria* na święto Oczyszczenia N.M.P. – wszedł więc do liturgii jako swoista nakładka i wypełnienie do świątecznego *proprium*. W połowie wieku XIV miał zaś uzyskać coś w rodzaju autonomii: stał się ulubioną antyfoną maryjną wykonywaną w katedrze w trakcie procesji po nieszpórach⁶. Dalsza kariera śpiewu *Inviolata* była ściśle związana z hossą pobożności maryjnej, wciąż mającej charakter udramatyzowanych ekspresji maryjnego wykładu Wcielenia i Odkupienia⁷.

⁶ Por. C. Wright, *Music and Ceremony at Notre Dame of Paris, 500-1550*, Cambridge 2008, s. 107.

⁷ Por. M. S. Champion, *The Fullness of Time. Temporalities of the Fifteenth-Century Low Countries*, Chicago-Londyn 2017, s. 13-17.

Neumy czterech słów z *Inviolata* wiążą więc *Mo* 307, w jego „bazie”, z uniwersum równocześnie bardzo klasycznym i bardzo współczesnym: z obrzędem liturgicznym i z teologią przywilejów Matki Bożej. Nawiązanie to pełni ważną rolę w wymiarze formalno-konstrukcyjnym utworu, natomiast zgodnie z funkcją przynależną w motecie *tenorowi* jest jedynie aluzyjne w wymiarze treściowym. Jednak w *Mo* 307 istnieje oczywista ciągłość między klimatem „starej” *Inviolata* a treścią komunikowaną przez głos środkowy, *motetus*. Jest to pobożna prośba:

- (1) O regina glorie,
- (2) spes fidelium,
- (3) audi preces supplicum
- (4) tue confratrie:
- (5) visita
- (6) huius chorum,
- (7) mater, reconcilia!
- (8) Gaude, chorus nobilis
- (9) virginis,
- (10) decoratus titulis
- (11) celestis gracie,
- (12) reddens supplices
- (13) viris evangelicis
- (14) laudes cotidie,
- (15) per quos hodie
- (16) servitus ecclesie,
- (17) fides gubernatur!

- (1) O Królowo chwały,
- (2) nadziejo wiernych,
- (3) słuchaj pokornych prośb
- (4) twojego bractwa:
- (5) nawiedź
- (6) jego chór,
- (7) o Matko, pojednaj [go]!
- (8) Raduj się, szlachetny chórze
- (9) Dziewicy,
- (10) ozdobiony oznakami
- (11) niebieskiej chwały,
- (12) składając pokornie
- (13) mężom ewangelicznym
- (14) pochwały codziennie,
- (15) przez których dzisiaj
- (16) służba kościoła,
- (17) wiara jest rządzona!

Tekst *motetusu* można bez trudu potraktować, jakby był to modlitewny „trop” wpisany przez obywateli nowego świata końca wieku XIII w dawniejszą maryjną apostrofę kościelną, z którą mieliśmy do czynienia wyżej (tak jak ta ostatnia była przecież z początku tropem do responsorium liturgicznego). „Nowe” nie ma tu żadnego problemu ze „starym”. Podejmuje modlitwę, a czczoną Maryję Królową stawia w centrum tej społeczności, którą nazywa Jej bractwem, *confratria*, i chórem, *chorus nobilis Virginis*. Bractwo-chór istnieje zaś po to, by codziennie uczestniczyć w chwalebnej Bożej, służbie i wierze Kościoła.

I dopiero na te dwa piętra kultury religijnej – na już tylko półwidoczny *basement* starszej kultury chwalby liturgicznej i na wyrastające z niego dobrze widoczne piętro nowszej kultury pobożnego bractwa miejskiego – przychodzi *triplum*, głos górny, najobszerniejszy treściowo i niewątpliwie „najnowocześniejszy”. Wygląda ono jak dobudówka wykonana przez kogoś, kto nagle zmienił plany. Ten trzeci głos *Mo* 307 powiada nagle:

- (1) Dieu, comment porrai laisser
- (2) la vie des compaignons a Paris?
- (3) Certes nulement!
- (4) Tant sont deduisans et bien apris
- (5) d'ounour, de courtoisie et de bon
enseignement;
- (6) si ce font proisier, loer
- (7) et estre amé de toute gent;
- (8) tant se maintiennent sagement;
- (9) car quant tout sont assablés, de rire et
de jouer
- (10) et de chanter chascun d'eus esprent.
- (11) Si deüst, ce m'est avis,
- (12) tous li mondes, grans et petis,
- (13) de les sie[r]vir avoir talent;
- (14) car nus n'a pooir de savoir bien
n'ounour
- (15) ne de se maintenir courtoisement,
- (16) s'il le n'i aprent.
- (17) Si veul tout mon tans user et demourer

- (1) Boże, jakże mógłbym porzucić
- (2) życie z kompanami w Paryżu?
- (3) Zaiste w żadnym razie!
- (4) Tak bardzo są przyjemni i dobrze
wyszkoleni
- (5) w honorze, dworności i dobrym
wychowaniu,
- (6) tak sprawiają, że są szanowani, chwaleni
- (7) i kochani przez wszystkich ludzi;
- (8) tak się prowadzą mądrze;
- (9) albowiem gdy wszyscy się zgromadzą,
śmiać się i grać
- (10) oraz śpiewać każdy z nich zaczyna.
- (11) I tak powinni, takie jest moje zdanie,
- (12) wszyscy, duzi i mali,
- (13) posłużyć się ich talentem,
- (14) gdyż my nie możemy umieć
zachowywać się honorowo
- (15) ani prowadzić się dwornie,
- (16) jeśli tego tam nie nauczą.

(18) en maintenir la compaignie et hounorer
 (19) sans nul mal ne sans mesproison penser,
 (20) car mes cuers s'i rent.

(17) I tak chcę użyć całego mojego czasu
 i przebywać
 (18) w podtrzymywaniu kompanii i honoro-
 wego postępowania,
 (19) bez żadnej szkody i bez wzdarliwej
 myśli,
 (20) gdyż tam zmierza moje serce.

Dajmy najpierw wyraz zrozumiałemu zaskoczeniu: co za przeskok! Nie tylko z liturgicznej łaciny – w język wernakularny, a z modlitwy – w refleksyjkę żakowsko-dworską. Także przeskok od zainteresowania zmierzaniem „ku górze”, z chwałbą i prośbą – w zainteresowanie tym, aby być jak podziwiani „oni”, kompani z dzielnicy i uniwersytetu. Przeskok od goszczenia nieba na ziemi – w pieszczenie doczesnego *self* i kształtowanie go na obraz i podobieństwo wytwornych, dystygowanych kolegów-idoli.

Te wrażenia ze spotkania z trzecim głosem *Mo* 307 spadają jak prezent z nieba dla każdego, kto chce pokazać, jak we wnętrzu chrześcijaństwa średniowiecznego, w szczycie jego „złotego wieku”, ujawnia się inny puls, mocno odmienny od poprzednio dominującego i rzeczywiście zapowiadający inny kierunek, inne aspiracje, inny świat. Nieprzypadkowo więc Stuart Isacoff wydobywa właśnie *triplum – Deus! comment porrai laisser* w szeregu „osobliwych praktyk” świadczących o przełomie kulturowym i mówi o nim, że zdaje się on „istnieć w innym miejscu i czasie” niż pozostałe dwie partie motetu⁸. Najwyraźniej wypowiada tę konstatację jako stwierdzenie faktu zerwania *in flagranti*: oto gierki, które kończą się mentalną schizmą.

To prawda, że kontrast jest uderzający. Jednak poprawny osąd tego, co tu się dzieje, może być utrudniony przez uleganie mocy wadliwego schematu. Trzeci głos naszego motetu jest tak odmienny, że odruchowo traktujemy go jako alternatywę względem głosów pozostałych, tak jakby miał je przesłonić, nadpisać się na nich jak palimpsest. Jeśli do tego dodamy jeszcze naznaczoną późniejszymi doświadczeniami modernizmu, dialektyczną interpretację „starego” i „nowego” – wówczas oczywiście otrzymamy dokładnie to, co wcześniej znajdowało się w naszym umyśle: obraz pęknięcia, sprzeczności nie do pominięcia i naprawienia,

⁸ Por. S. Isacoff, *Temperacja. Jak muzyka stała się polem bitwy wielkich umyśłów zachodniej cywilizacji*, Wrocław 2018, s. 66-67.

symptom gotowego rozłamu w kulturze, spektakularne zderzenie starej *christianitas* i nowej *humanitas*.

Jednak rzeczywistość historyczna wydaje się tu umykać tym schematom. Przy całej swej uderzającej odmienności świeckie liryczne *triplum* nie zastępuje nabożnych treści pozostałych głosów, lecz ma z nimi współbrzmieć. Nikt zaś nie myśli jeszcze wtedy, że to, co „nowe”, ma zastąpić to, co „dawne” – równie dobrze jedno staje obok drugiego. Nikt tu nie ogłasza rewolucji i nikt nie wzywa do kreślenia przeszłości.

W tym kontekście – i właśnie przy okazji *Mo* 307 – bolońsko-harwardzki historyk muzyki Alberto Gallo mówił o ideowym „kontrapunkcie” między obecną w *triplum* „afirmacją życia wesołego” a wyrazami czci dla Najświętszej Panny – i nazywał ów kontrapunkt wyrazem „pokojowej koegzystencji sacrum i profanum”⁹. Treściowa nowość motetu polega na tym, że wiele z nich wyraża oba te aspekty równocześnie, żadnego nie relegując do drugiego rzędu albo oślej ławki. W konstrukcji jednego utworu obok pasm mowy świętej i nabożnej przewiduje się osobne pasmo ekspresji przeżyć właściwych doczesności. I nie jest to już w żadnym razie pasmo marginalne: to nie bordiura wypełniona elementami wyraźnie drugorzędnymi lub wręcz czymś „na niby”. To integralna część samego dzieła, jego właściwej treści, to mowa pełnym głosem. Przemawiając w języku niesakralnym i przekazując w nim przeżycia uczuciowego „ja”, pasmo to od razu okazuje się głosem odmiennym – więc jego pozycja obok szacownej, tradycyjnej treści innych pasm jest dyskusyjna. Jednak nie ustawiono ich w konflikcie, a jeszcze mniej – jako alternatywy.

A jednak jest między nimi spora odległość. Pewne popularne *triplum* wyrywa się z konfesją: „Przy kominku w zimnym styczniu chcę jeść solone mięso i tłuste kapłony. Strojna kobieta, śpiewanie i rozrywka – oto co mi się podoba, dobrego wina w bród, kości i stolik do gry” (*Mo* 39). Gdy trafiamy na podobne wyznania, idące raczej z powierzchwni zmysłów lub z trzewi niż z głębi serca, trudno znaleźć otwartą drogę do wyższych piętrowości bytu. Co prawda podobny ton sielanki miejskiej niekoniecznie dominuje – znacznie częściej motety (mówimy tu przede wszystkim o francuskich, najlepiej znanych) przyjmują jako swój głos liryczny dwa tematy z jednogłosowych śpiewów truverów: *chanson*

⁹ Por. F. A. Gallo, *La polifonia nel medioevo*, EDT, 1991, s. 31.

¹⁰ Por. R. A. Baltzer, *The Thirteenth-Century Motet*, w: *The Cambridge History of Medieval Music*, t. II, Cambridge 2018, s. 986, 993.

¹¹ Por. A. Clark, *The Fourteenth-Century Motet*, w: *The Cambridge History of Medieval Music*, t. II, Cambridge 2018, s. 1001-1002.

opiewającą ukochaną oraz *pastourelle* opisującą spotkanie rycerza i pasterki¹⁰. Ton świeckiej liryki miłosnej w typie *fin· amors* dominuje w następnym stuleciu, epoce takich mistrzów motetu jak Wilhelm de Machaut i Filip de Vitry. Dewocja maryjna i liryka dwornej miłości zazębiają się lub mieszają w erotyzujących alegoriach – w sposób równocześnie dość przewidywalny, choć wciąż egzotyczny. Przejście lub zwykła treściowa łączność między jeszcze długo wszechobecnym tonem religijnym z liturgicznych *tenorów* a coraz bardziej samowładnym tonem liryki świeckiej z głosów wyższych bywa jednak często zagadką – prowokującą dzisiaj badaczy do formułowania dociekań, według których motety XIV i XV wieku bywają prawdziwymi rebusami teologiczno-świeckimi, w których intertekstualność łączy np. liturgię Męki Pańskiej z mękami kochanka¹¹.

Trudno więc orzec, co jest tu bardziej dziwne: ewentualna narzucona „zbieżność” świętego i świeckiego – czy ich współwystępowanie z treściowym rozejściem w zupełnie różnych kierunkach.

To, co tu widzimy w napięciu wewnętrznym motetów, rozciąga się jak wielkie wyzwanie na wszystkie przestrzenie cywilizacji chrześcijańskiej, co najmniej od początku XIII wieku: wszędzie to, co święte, przywołuje do siebie lub dopuszcza do poufałości z sobą albo czuje się w końcu zmuszone legitymizować to, co naturalne, a do tej pory trzymane na dystans, pod kontrolą. Oto więc z jednej strony święta teologia – a z drugiej filozofia, która w sumach mistrzów Paryża i Oksfordu zapełnia swoją własną argumentacją długie kwestie. Oto prawo kościelne – i prawo społeczności świeckich. Oto wielka wizja społeczności Państwa Bożego – i obywatelska nauka o polityce. Wszędzie apogeum *christianitas* zawdzięcza swój nowy imponujący rozmach ryzyku konstruowania prawdziwie gotyckich równowag między czynnikami o wielkiej wadze i odmiennych wektorach.

U podstawy tego wielowątkowego procesu znajduje się przeświadczenie, które wypowiedziano w słynnym adagium teologicznym: *Gratia non tollit naturam...* Faktycznie adagium to zawiera dwie komplementarne strony: Łaska nie usuwa natury – lecz ją doskonali, przekształca. Choć zasada została wyrażona w „złotym wieku scholastyki”, jest przecież wyrazem chrześcijaństwa w ogóle. Jest natomiast prawdą, że kilka wcześniejszych wieków *christia-*

*nit*as – zaprogramowanych przez renesans karoliński – czytało tę samą zasadę raczej od jej końca, tak że nieusuwanie natury widziano jako konsekwencję jej oczyszczenia i podnoszenia na poziomy nadprzyrodzoności. W XII i zwłaszcza XIII wieku ta kolejność zostanie jakby odwrócona, zgodnie z porządkiem zdania *Gratia non tollit naturam...*, którego sens określi np. dzieło św. Tomasza: nieusuwanie natury zaczyna odgrywać rolę wstępnego założenia, warunkującego pomyślność nadprzyrodzonego odnowienia tego, co ma być odnowione.

Już więc nie tyle selekcjonuje się, przechowuje i naświetla elementy kultury świeckiej objęte od początku tutelą sakralności – ile przywołuje na poziom kanonu całe warstwy naturalności, doczesności i świeckości, wydobywane zarówno ze źródeł pogańskich, jak i z tej witalności, którą się do tej pory raczej tolerowało, niż kultywowało.

Oczywiście z zasady, że „łaska zakłada naturę”, nie wynika wcale imperatyw traktowania natury jako niewymagającej łaski czy samowystarczalnej. Tym bardziej nie wynika z niej traktowanie tak samo natury stworzonej – i historycznie warunkowanych „naturalnych stanów rzeczy” i „naturalnych zachowań”, w tym i tworzonych przez człowieka kultur „naturalnych”. Dlatego średniowieczne *renesansy* dojrzałego średniowiecza z jednej strony chętnie witają kolejne fale odkrywanej naturalności, lecz z drugiej – nie zapominają o potrzebie integrowania ich w chrześcijańskiej całości. Tego dość subtelny problem dotyczą kolejne spory o korzystanie z Arystotelesa, prawa rzymskiego i pryncypiów polityki naturalnej.

W sposób swoisty problem uwidacznia się w historii motetu. „Naturalna” liryka nabudowuje się zrazu na warstwach kultury konfigurowanej sakralnie i dewocyjnie. Inaczej niż w przypadku filozofii i polityki, ta „naturalność” nie zostaje przywołana w formułach starożytnych, lecz jest rzeczywiście nowością, po części zawdzięczającą swój styl poetyckiej tradycji truverów. Nic dziwnego: ta „naturalność” nie ma być lekcją czerpaną ze starej mądrości, lecz raczej ekspresją uczuć i przeżyć ludzi współczesnych. Lecz tu otwiera się problem: na ile przywoływana liryka była przede wszystkim głosem natury – a na ile zaczątkiem „kłamstwa romantycznego”, dwuznacznym „kultem” poetyckim próbującym

znaleźć sobie miejsce w strukturach akceptowanej religii? W tym ostatnim przypadku spinanie tego tonu konkurencyjnej względem chrześcijaństwa drogi duchowej z tonem liturgicznym i nabożnym byłoby już nie tyle trudne (na pierwszy rzut oka wydaje się nawet łatwiejsze niż w przypadku głosu wyrażającego proste uciechy...), ile może raczej niebezpieczne i mocno niewskazane. Kwestia ta wymaga bliższego wglądu, lecz już teraz pozwólm sobie na pytania: w jakim stopniu „wielokanałowość” motetu – formy odgrywającej jakąś szczególną rolę w pragnieniach ludzi na przestrzeni od XIII do XV wieku i później – współtworzy i opisuje przejście w kulturze od uniwersalności do pluriwersalności? W jakim stopniu jest spełnieniem odradzającego się ze starożytności politeistycznej, lecz już jakoś naznaczonego aspiracjami chrześcijańskimi, pragnienia posiadania poliwalencji kultur równoległych – w tym przypadku odrębnej „oficjalnej tradycji” i „świata przeżyć *ja*” (odpowiadających starożytnej różnicy religii politycznej i duchowości misteriiów)?

Pytania te wybiegają daleko poza ramy obecnego etapu analiz.

Cokolwiek należałoby rzec o siłach odpychania i przyciągania działających między „partiami” polifonii motetowej, jej konstrukcja muzyczna była wymarzoną sposobem, by zdać sprawę ze złożoności świata – by spotkać w jednym i powiązać to, co do tej pory się nie spotykało lub nie miało okazji być partnerami. Cała maestria polegała tu na sprzęgnięciu w jedno składników niesprowadzalnych do siebie. Chcąc oddać na terenie muzyki te różnicowania i autonomie życiowe, które cywilizacja chrześcijańska stawiała się gotowa rozpoznać i legitymizować w wieku XIII, nie można było już podążać wraz z samym chorałem królewską drogą „swobody jednej linii, prostoty góra-dół” – wchodziło się zaś na szlak, który szybko okaże się, jak to kiedyś ujął Richard L. Crocker, historyk muzyki z Yale i Berkeley, „korytarem prowadzącym od śmiałej prostoty do rosnącej subtelności i wyszukania”¹².

Droga od jedności do wielości zawsze jest dwuznaczna: „nowa muzyka dwugłosowa otworzyła wiele drzwi, ale również niektóre zamknęła. Wiele zyskano, ale również coś zgubiono – podstawowa sprawa w rozwoju stylistycznym. Aby panować nad kompozycją dwugłosową, kompozytor musiał oddać swe panowanie nad jed-

¹² R. L. Crocker, *A History of Musical Style*, Nowy Jork 1986, s. 72.

nym głosem; lub inaczej: pisanie dla jednej partii muzyki stało się w rzeczywistości pisanem dosłownie dla jednej partii-części, części czegoś większego”¹³.

¹³ Tamże.

Nie należy zapominać, że w wieku polifonii stara pitagorejska fascynacja muzyką „niesłyszalną”, *inaudibilis* (a widoczną dla oka teoretyka – lub kompozytora), doprowadziła też do swoistego zlikwidowania słyszalności tekstu. Na etapie motetu – z nakładającymi się na siebie przynajmniej dwiema liniami tekstu – nie można już w ogóle spodziewać się, że śpiew przynosi publiczności także słyszenie i rozumienie tekstów. Jest to paradoksem zwłaszcza przy coraz szerszym użyciu w motecie języka wernakularnego zamiast łaciny. Wszelkie analizy tekstualnego przekazu obecnego w motetach muszą zawierać zastrzeżenie, że świadczy on bardziej o świadomości i ambicjach kompozytorów, a nie o tym, co brzmiało w uszach publiczności. Brzmiał tam subtelny, wyszukany, skomplikowany, mistrzowski śpiew wielogłosowy, w którym poszczególne partie tekstu to płyną obok siebie, to znów co chwilę wpadają sobie w słowo, niekiedy w zamierzonym „krztuszeniu się” (właściwym technice *hoquetus*). Słowa w motecie stają się już głównie gwarem, z którego wypadają niekiedy pojedyncze frazy – czasami będące fragmentem modlitwy, czasami westchnień truvera, czasami wołania sprzedawcy truskawek. W tym kontekście warto zapamiętać uwagę, że „w pewnym sensie motet jest więc kwintesencją średniowiecznego rodzaju muzyki, dającą nam poprzez dźwięk wgląd w bogactwo niesłyszalnych harmonii lub (...) kreującą zgodę [rzeczy] niezgodnych”¹⁴. Teraz w tę grę zostały wciągnięte słowa, czyli dźwięki posiadające swoje własne znaczenia.

¹⁴ A. Clark, dz. cyt., s. 1003.

Mimo że badacze dysponują dzisiaj źródłami głównie z Francji, jest pewne, że kultura motetu kwitła również w Anglii i w Italii. Możemy ją traktować jako fenomen uniwersalny *christianitas* późnego średniowiecza: uniwersalna była również pluralizacja środowisk i form życia. Motet okazał się muzyką odpowiednią dla najważniejszych „miejsz” tego świata: dla dworów książęcych i królewskich, dla miast – czasami także dla kościołów, w których liturgicznej przestrzeni kiedyś się narodził.

Niektóre motety – np. tzw. *motety brackie* z Kodeksu z *Montpellier*¹⁵, a wśród nich znany nam już dobrze *Mo 307* – ukazują

¹⁵ Por. M. Everist, *Montpellier 8: Anatomy of...*, w: *The Montpellier Codex – The Final Fascicle*, red. C.A. Bradley, K. Desmond, Woodbridge 2018, s. 24-28.

„kontrapunkt” sacrum i profanum jako dwojaką stronę życia tej samej grupy osób – która w *motetusie* jest nazwana bractwem (*confratria*), a w *triplum* kompanią (*compaignie*). Modlili się jako konfratry, rozrywali się jako kompani – świadectwo obu zaangażowaniom dali wyraz w motecie. Choć autorstwo zdecydowanej większości motetów pozostaje anonimowe, wszystko wskazuje na to, że jego zwykłą publicznością – głównym środowiskiem jego „produkcji i konsumpcji” – była społeczna elita *laici sapientes*, z dworu i uniwersytetu, często ludzie należący do „klasy zarządzającej” z aparatu kościelnego lub świeckiego (jak np. sam de Vitry – który za służbę księciu de Bourbon i królowi Francji, na różnych synekurach, otrzymywał w nagrodę różne urzędy kościelne, aż to jego „dwugłosowe” życiowe *curriculum* osiągnęło swój szczyt w objęciu przez Filipa biskupstwa w Meaux)¹⁶.

¹⁶ Por. A. Clark, dz. cyt., s. 1006.

Zależnie od przestrzeni, w której i dla której były tworzone, motety nabierają charakteru składnika miejskiego przedstawienia, dworskiej zabawy, paraliturgii czy nawet – choć raczej incydentalnie – liturgii. Ten ostatni przypadek prowokuje, by zadać nowej kulturze pytanie kontrolne: czy wprowadzony do struktur liturgii motet (który żeby stać się sobą, kiedyś wyszedł z niej) pozbywa się teraz znowu swej błyskotliwej, dworskiej świeckości?

Doskonałej okazji dla udzielenia odpowiedzi dostarcza analiza Mszy z *Tournai*, czyli źródła uznawanego za niezrównane testimonium przełomu estetycznego między dwoma stylami: *ars antiqua* i *ars nova*. Nie jest pewne, czy owa msza muzyczna rzeczywiście została przeznaczona do liturgii Mszy (chyba raczej jej użytek był paraliturgiczny), ale jest jasne, że świadomie podjęto strukturę mszalnego *kyriale* (pierwszy raz komponując polifonicznie śpiewy części stałych, a nie *propria*). Mamy tu kompletny śpiew *ordinarium* Mszy. Motet znajdujemy w związku z jego ostatnią i najmniejszą częścią: *Ite missa est*. Ten śpiew liturgiczny jest *tenorem*. Jako *motetus* pojawia się także łaciński tekst zawierający rodzaj napomnienia, by „możni panowie” przychodzili zawsze z pomocą „potrzebującym biedakom”, którzy stukają do ich drzwi. Motyw ten wydaje się oczywiście zupełnie naturalny jako temat śpiewu przychodzącego na rozesłanie. Ale spójrzmy na *triplum*:

Se grasse n'est a mon maintien contraire
 Et vraie amours garnie de desir
 De plaisamment servir pour souscours faire,
 Bien me deuist ma dame retenir.
 Mes tant ne puis prier ne requerir
 Sa grant valour que je li puisse plaire.
 Ce m'est avis or m'en estuet retraire
 Du tout en tout et mendre poursivir,
 U laisser ent boine amour couvenir,
 Avoech francise et pite deboinaire
 Qui pooir ont de tous cuers adouchir.

Jeśli moje zachowanie nie jest sprzeczne
 z łaską,
 Wraz z mą miłością, której towarzyszy
 pragnienie,
 Abym jej służył chętnie i [ją] wspierał,
 Pani moja powinna przyjąć moje służby.
 Ale i tak nie będę zdolny tak wielbić jej
 wspaniałości,
 abym zdołał się Jej spodobać.
 Uważam zatem, że muszę się cofnąć
 I we wszystkim lepiej się postarać,
 I pozostawać w prawdziwej miłości
 Z hojną szczerością i współmiłowaniem,
 Które potrafią zmiękczyć każde serce¹⁷.

Na pierwszy rzut oka mamy znowu zaskoczenie czysto świecką liryką, lecz tym razem chodzi o tekst sprzężony z mszalnym *Ite missa est*, a więc przynajmniej co do struktury włączony do obrzędu liturgicznego, w przestrzeń świętą. Na tle liturgicznego rozesłania rozbrzmiewa – oczywiście w sposób faktycznie „niesłyszalny” dla obecnych – poezja, która wyda się nam niczym więcej niż typowym dla epoki dwornym utworem miłosnym. Jednak uczeni mają w sprawie charakteru tego tekstu zdanie bardziej zniuansowane: tym razem wewnątrz narzucającego się schematu *kortezji* ma się znajdować zaszyfrowana nabożność maryjna! Tak rozumie się w środowisku ekspertów użycie w tekście wyrażenia *ma dame* – ma ono tutaj znaczyć raczej Najświętszą Panią, *Notre Dame*, niż panią serca z dwornych erotyków. Pikanteria polega na tym, że przecieź, nawet jeśli dekryptaż ekspertów jest poprawny, autor celowo użył szyfru świeckiego erotyku. Na tle całego repertuaru motetowego nie jest to wyjątek lub rzadki przypadek – a jednak w sytuacji wprowadzenia tego zabiegu do wnętrza struktury mszalnej (lub na jej skraj) wciąż wydaje się szokujący.

W odniesieniu do motetu *Ite missa est / Cum venerint / Se grasse* jeden z najwybitniejszych współczesnych znawców muzyki późnośredniowiecznej Karl Kügle wyraża pogląd, że „razem wzięte, trzy głosy precyzyjnie wyrażają i przedstawiają idealne odczucie

¹⁷ Uprzejmie dziękuję profesorowi Jackowi Kowalskiemu, znawcy liryki starofrancuskiej, za dokonanie tego przekładu, pamiętając przy tym o jego zastrzeżeniu, że tekst oryginału jest trudny do oddania ze względu na swoją idiomatyczność i celowe dwuznaczności.

¹⁸ K. Kügler, *Liturgical Polyphony after 1300*, w: *The Cambridge History of Medieval Music*, t. II, Cambridge 2018, s. 887.

¹⁹ Tamże.

pobożnego szlachcica lub szlachcianki, którzy dopiero co byli obecni na wspaniałej, duchowo oczyszczającej celebracji Mszy, upiększonej przez polifonię menzurálną”¹⁸. Kügler widzi to tak, ponieważ kładzie nacisk na łączące *motetus* i *triplum* odniesienie do modestii, samoograniczenia, powściągliwości: „Podczas gdy *tenor* wyraża tekst liturgiczny w podobnym do mantry rytmicznym i melodycznym układzie repetytywnym, klerykalny głos *motetu* na sposób kaznodziejski surowo napomina słuchaczy, przemawiając do nich w sposób uroczysty, lecz rozkazujący. Równocześnie autorefleksyjne «ja» z *triplum* już internalizuje to orędzie, aktywnie przemyślując nad możliwymi sposobami zastosowania ideałów, wymaganych przez głos kaznodziei, w świecie dworzanina”¹⁹.

Jak widzimy, w swej interpretacji Kügler zmierza nie tylko do osiągnięcia spójności moralnej treści motetu, ale i do rozpoznania w niej swoistego *speculum devotionis*, czyli idealnego obrazu głosów przemawiających do duszy i w duszy człowieka – członka elity świeckiej – asystującego we Mszy. Rzecz jasna, momentem najciekawszym – i najbardziej kontrowersyjnym – pozostaje uznanie, że dwuznaczności liryczne *tenoru* powinniśmy uznać za sposób świecko-dwornego ujęcia treści religijno-maryjnej – a zatem że w owym idealnym obrazie zindywidualizowana, autorefleksyjna recepcja liturgii i przepowiadania odbywa się w formułach obiektywnie neutralnych względem zwykłego języka religijnego.

Jeśli zatem Kügler ma rację, wchodzilibyśmy tu na trop ogromnie ważnej kwestii: zaistnienia w nurcie kultury ludzi dworu ideału przekładu rzeczy świętych na kategorie świeckie, równocześnie liryczne i moralizujące. Tak widzi się uwewnętrznienie treści podawanych przez służbę Bożą, właściwe nieduchownym członkom elity. Podobne fenomeny nowego, świeckiego kodowania rzeczy świętych odnajdziemy bez trudu w pozamuzycznych przestrzeniach kultury (np. w sztukach pięknych) i w ogóle w życiu umysłowym tamtego czasu (np. w nauce moralnej). Oczywiście, jak w naszym motecie, ten nowy język nie ma zastąpić starego wyrazu sakralnego – lecz dochodzi do niego jako jego odbicie w kategoriach naturalnych. Ale czy po ewentualnej katastrofie wielkiego rozstroju, gdyby ów ton świecki miał się oderwać ze swej sakralno-świeckiej całości i szukać swego sensu poza dotychczas-

sową syntezą treściową i związkami formalnymi – czy wówczas ta świeckość nie okaże się także czymś „zamiast religii”?

Osobnym momentem tej kwestii jest żywotność ideału miłości dwornej, *kortezji* – w aspekcie treści i formy. Jeśli *ma dame* z motetu mamy rozumieć jako *notre Dame*, jest to przecież nie tylko wypełnienie konturu powszechnika kobiecego rysami, indywidualnymi i niezastąpionymi, Maryi Panny – ale i wprowadzenie misterium Wcielenia w struktury poetyckiego kultu odcieleśnionej „miłości czystej”. Być może rację ma Denis de Rougemont, klasyk badań nad deformacjami miłości w kulturze Zachodu – gdy mówi, że wiek XIV jest już czasem wygranej Kościoła rzymskiego nad herezją poetycką kulturowaną w tradycji trubadurów i święcącą swe największe tryumfy w wieku XII. Zdaniem de Rougemonta ta wygrana kościelnej teologii Wcielenia – uwidoczniła np. w przemianach duchowych Petrarki – polega na tym, że „powoli herezja znika przed oczu ludzi światowych uwiedzionych zwodniczym czarem sztuki; zachowują z niej tylko poezję”²⁰. Pozostaje styl, jego formy. Jest faktem, że w ciągu następnych stuleci dokładnie te same formy zostaną napełnione treściami mistyki ortodoksyjnej – tak jak interpretacje badaczy napełniają *triplum* z Tournai kultem Maryi Panny. Sprawą do wyjaśnienia – niewątpliwie ogromnie ważną z punktu widzenia głównego motywu naszych dociekań – pozostaje to, czy i na ile oraz w jaki sposób formy literacko-uczuciowe przejęte po groźnej deformacji duchowej zachowują na zawsze moc swej własnej mowy i odezwą się jeszcze swoją własną treścią. ■

²⁰ D. de Rougemont, *Miłość a świat kultury zachodniej*, tłum. L. Eustachiewicz, Warszawa 1968, s. 137.

Od Kościoła tradycji, do Kościoła relacji, czyli o teologizacji socjologii

Tomasz Dekert

szkice

Jakiś czas temu na stronie KAI-u pojawiła się informacja o spotkaniu krakowskiego biskupa pomocniczego Damiana Muskusa OFM z uczestnikami rekolekcji Domowego Kościoła. Moją uwagę zwrócił jeden z zacytowanych w relacji fragmentów jego wypowiedzi:

Przechodzimy z myślenia o Kościele jako wspólnocie tradycji i tożsamości do wizji Kościoła jako miejsca tworzonych przez ludzi, którzy osobiście spotkali Jezusa na drodze swojego życia i chcą żyć z Nim w bliskości. Trzeba przejść od Kościoła pobożnych praktyk do Kościoła, który jest wspólnotą miłości i relacji¹.

¹ <https://ekai.pl/bp-muskus-do-rodzin-kosciol-nie-moze-oddalac-sie-od-ludzi/>.

Domyślałem się (i tylko domyślałem), że powyższe stwierdzenie jest jakoś częścią dyskursu księdza biskupa na temat „wizji Kościoła według Papieża Franciszka”, o której, jak zaznacza depesza, opowiadał on swoim słuchaczom. Dawałoby to być może odskocznnię od rozważań o profetycznej wizji papieżstwa, która zdaje się narastać wśród kościelnych ultramontanów różnej maści i która powoduje, że Kościół zaczyna działać nieco na podobieństwo Strażnicy (w której w zależności od kierunku przyjętego przez Centralę Świadków Jehowy obowiązuje dana interpretacja objawienia). Mnie jednak zafrapowało coś innego. Otóż te dwa zdania zabrzmiały mi dziwnie znajomo, a jednocześnie – w kontekście tego familiarnego brzmienia – ewidentnie zazgrzytały. Dlaczego? Ponieważ są specyficzną „teologiczną” czy też „eklezjologiczną” transpozycją socjologicznej tezy na temat współczesnej dynamiki religijności w krajach tradycyjnie

chrześcijańskich. A jednocześnie w specyficznie znaczący sposób ją reinterpretują.

Z grubsza rzecz ujmując, wspomniana teza mówi o zauważalnej w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat zmianie typu religijności i więzi religijnej społeczeństw chrześcijańskich, charakteryzującej się właśnie przejściem od „kościół tradycji” do „kościół wyboru” (używam tu słowa „kościół” w sensie socjologicznym, a więc jako określającego pewną wspólnotę wyznaniową). Innymi słowy, stwierdza ona, że w statystycznie znaczący sposób religijna tożsamość i przynależność do danego wyznania przestaje być efektem i wyrazem ciągłego międzypokoleniowego przekazu i przejmowanych w jego ramach przekonań, praktyk i obyczajów, a staje się rezultatem osobistych decyzji. Jej tłem jest dużo szersza teza-konstatacja głębokiego kryzysu, a w wielu miejscach wręcz totalnego rozpadu z jednej strony naturalnych wspólnot tradycji, a z drugiej wielkich narracji, w tym również religijnych. Ów rozpad przekłada się na generalny trend prywatyzacyjny (indywidualne konstruowanie światów sensu), wiążący się z powstaniem i funkcjonowaniem rynku idei.

Wszystko wskazuje na to, że jako koncepcja socjologiczna teza ta jest trafna i daje duże pole do analizy przemian współczesnej religijności, choć oczywiście musi pozostać otwarta na weryfikację. W wypowiedzi biskupa Muskusa uderza mnie to, że ta próba naukowej konceptualizacji procesów społecznych staje się podłożem życzeniowego opisu, wręcz postulatu przemiany charakteru Kościoła. Nie mam pojęcia, na ile jest to zabieg rozmyślny; intuicyjnie podejrzewam, że mamy raczej do czynienia ze zbieżnością wynikającą z jakiejś próby teologicznego przepracowania rzeczywistości opisywanej przez socjologię religii, być może nawet bez świadomego odwołania się do jej koncepcji. Niemniej efekt jest paradoksalny, bo zamiast refleksji na temat tego procesu społecznego, wyzwania, jakie niesie dla integralności wiary katolickiej i życia nią, otrzymujemy wizję, w której jest on czymś jak najbardziej pożądanym, co powinniśmy – oczywiście po pewnej teologiczno-hermeneutycznej obróbce – wspierać i pogłębiać. W zasadzie sama jest jego przykładem.

Tego typu optyki, naśladujące lub przekształcające koncepcje zaczerpnięte z nauk społecznych, nie są w najnowszej historii

² V. Turner, *Rytualne, plemienne, katolickie*, „Christianitas”, nr 53-54.

³ K. Flanagan, *Socjologia i liturgia*, „Christianitas”, nr 53-64.

⁴ T. Dekert, *Projekcje na Bazylice św. Piotra, czyli o kolonizacji symbolu*, christianitas.org, 18.12.2015.

Kościół niczym rzadkim. Bardzo wpływowym był w swoim czasie trend „teologii sekularyzacji”, którego ofiarą na poziomie choćby destrukcji liturgii i myślenia o niej chyba jeszcze do tej pory nikt nie porachował. Był on próbą nadania pozytywnego teologicznego znaku tezie sekularyzacyjnej, zajmującej dominujące miejsce w socjologii religii jako teoria wyjaśniająca dynamikę przemian religijności w świecie zachodnim od czasów Maxa Webera mniej więcej do końca lat 60. Jak pokazali Victor Turner² i Kieran Flanagan³, koncepcje stojące u podstaw posoborowej reformy liturgicznej należy traktować niczym kościelną adaptację antropologiczno-socjologicznego funkcjonalizmu, widzącego w rytuale odzwierciedlenie istniejących struktur społecznych i narzędzie ich wzmacniania (zmiana struktury społecznej powinna pociągnąć za sobą zmianę rytualną). Przetwarzaniem antropologicznego ujęcia rytuału na liturgiczno-eklezyjologiczne postulaty zajmował się na początku lat 70. amerykański duchowny socjolog Andrew Greeley (pisałem o tym kilka lat temu w kontekście projekcji ekologicznych na Bazylice św. Piotra⁴). Teraz, za sprawą biskupa Muskusa (w zauważalny sposób pozostającego w ramach profetycznego paradygmatu „Kościół Papieża Franciszka”), dostajemy z kolei przetworzenie tezy o zaniku „kościół tradycji” na rzecz „kościół wyboru” w dezyderat odejścia od wspólnoty tradycji i pobożnych praktyk w kierunku wspólnoty doświadczenia i relacji.

Problem z tego typu ujęciami jest rodzaju dwojakiego. Po pierwsze, przenoszą one socjologiczne konstrukty teoretyczne, które z zasady mają charakter hipotetyczny i heurystyczny, na płaszczyznę teologiczną, dokonując ich nieuprawnionego „domknięcia”. Uruchamiają przez to odczytywanie ich jako rodzaj wiedzy objawionej, która powinna kierować np. praktycznymi rozwiązaniami duszpasterskimi. Efekty bywają żałosne i groteskowe (a raczej byłyby groteskowe, gdyby nie niewesołe konsekwencje), ponieważ w międzyczasie zdarza się, że dana teoria w obrębie samych nauk społecznych zostanie spolematyzowana, podważona lub zdetrinizowana, podczas gdy ich „uteologizowana” wersja, przeniesiona w świat idei i stamtąd poddająca klucze interpretacyjne, jako niepodatna w związku z tym na empiryczną weryfikację, trwa nadal i zatruwa mentalną tkankę katolicyzmu. Tak było z tezą sekularyzacyjną, osłabioną i zniuansowaną choćby przez koncepcję prywa-

tyzacji religii mniej więcej w tym samym czasie, kiedy rozwinęła się katolicka wersja teologii sekularyzacji. Podobna sytuacja miała miejsce w przypadku funkcjonalizmu, którego dominacja jako obowiązującego paradygmatu zakończyła się wraz z rozwojem bardziej relatywistycznych (w sensie relatywizmu kulturowego) podejść rozumiejących (semiotycznych, symbolicznych). Jak podkreśla wspomniany wyżej Flanagan, zwrot ów zaszedł właśnie wtedy, kiedy (po)soborowi reformatorzy wyciągnęli praktyczne konsekwencje z paradygmatu funkcjonalistycznego, dekonstruując tradycyjny ryt rzymski.

Drugi problem wynika z pierwszego. Stosunek jakiegś części teologów i ludzi Kościoła do rzeczywistości społecznej i starających się ją opisać nauk charakteryzuje się szczególnym rodzajem bezkrytyczności i fatalizmu czy rezygnacji. Skoro teza sekularyzacyjna mówi o niepowstrzymanym zaniku religii w związku z dokonaniem przez naukę i technologię „odczarowaniu świata” (*die Entzauberung der Welt*, jak określał to Weber), to nie pozostaje nam nic innego, jak zobaczyć w laicyzacji i desakralizacji życia ludzkiego dopełnienie się tajemnicy Wcielenia i zrobić wszystko, aby te procesy zaszły głębiej. Wszak najwyraźniej współpracujemy wówczas z Boskim planem. Ekstrapolując w tym samym kluczu wypowiedź biskupa Muskusa (choć zaznaczam, że to tylko fantazja, bo nie znam stojącego za nią procesu myślowego), można by powiedzieć: skoro socjologia pokazuje, że realne oddziaływanie tradycji w przekazie religijności zostało ogromnie osłabione, a ludzie określają swoją kościelną afiliację na podstawie indywidualnych wyborów, to powinniśmy zobaczyć w tym nakaz odejścia od „tradycji” i „pobożnych praktyk” oraz odczytać te wybory jako efekt pragnienia „osobistej (tj. nieopartej na kolektywnym przekazie tradycyjnym) więzi z Jezusem” i bliższych, bardziej zażyłych i serdecznych (tj. np. nieopartych wyłącznie na trudno przekładalnej na bezpośrednie doświadczenie wspólnocie Chrztu św.) relacji międzyludzkich. A następnie trzeba nam zrobić wszystko, aby ten nakaz wypełnić, a pragnienia zaspokoić. Wszak dostaliśmy znak w postaci Papieża, który o konieczności tych wszystkich „przejsć” od Kościoła „takiego” do Kościoła „innego” prorokuje. Problem (jeden z wielu) w tym, że w tego rodzaju profetyzmach, w jakiś sposób maskujących rezygnację

wobec społecznych determinizmów, ztraca się rzeczy absolutnie kluczowe dla wiary katolickiej. To prawda, że tradycyjny przekaz religijności uległ atrofii i dezintegracji, ale rezygnacja z rozumienia Kościoła jako wspólnoty tradycji to de facto zanegowanie jednocześnie jego źródła i racji bytu, a na innym poziomie – jego racjonalności. To prawda, że „pobożne praktyki” nie są tym, czego wielu ludzi dziś poszukuje, natomiast doświadczenie i relacje – owszem. Ale porzucenie znaczenia „pobożnych praktyk” dla życia chrześcijanina i dla charakteru Kościoła to pozbawienie go serca.

Nie mam zamiaru bynajmniej zaprzeczać wartości korzystania przez katolików na wszystkich szczeblach hierarchii z dorobku nauk społecznych. Jak wspomniałem, teza o zwrocie od „kościół tradycji” do „kościół wyboru” wydaje się być frapująco prawdziwa. Otwiera również z pewnością ciekawe perspektywy badawcze, np. jako teoria pozwalająca głębiej zrozumieć (a przynajmniej postawić pewne hipotezy) zjawisko pentekostalizacji i związane z nim podkreślanie osobistego doświadczenia jako źródła wiary. Jeśli kryterium przyłączenia się do jakiejś grupy religijnej stanowi indywidualny wybór, a nie „odwieczna” tradycja, to ów wybór potrzebuje jakiegoś, najlepiej bezpośredniego, potwierdzenia. A co jest lepszym potwierdzeniem takiego wyboru niż to, że wybierający na własnej skórze doświadczył czegoś niezwykłego? Niemniej przepracowywanie procesów społecznych i teorii socjologicznych musi mieć charakter krytyczny i pamiętać o integralności wiary katolickiej. Moim zdaniem jest jak najbardziej możliwe rozumienie Kościoła tradycji i pobożnych praktyk, i Kościoła osobistego spotkania z Jezusem oraz miłości, a także relacji – nie jako przeciwieństw czy w kluczu przewyciężenia jednego przez drugi, ale jako jedności. Mało tego, wydaje mi się, że to jest jedyne możliwe jego rozumienie. ■

Logika rozwoju muzyki

Antonina Karpowicz-Zbińkowska

Natknęłam się niedawno na znakomitą intuicję dotyczącą logiki rozwoju muzyki zachodniej. Jej autorem jest postać znana nam z dokonań na zupełnie innej niwie twórczości artystycznej, mianowicie pisarz i dramaturg Witold Gombrowicz:

(...) jak dobrze wiadomo, muzyka jest prawie wyłącznie formą, czystą formą, która rozwija się sama przez się, własną logiką, z pokolenia na pokolenie. Kompozytor, zależnie od czasu swojego, zastaje gotowy język muzyczny, którym musi się wyrażać. Przyjrzyjmy się teraz formie muzycznej z okresu Mozart–Beethoven. Lasy, gaje, strumienie i źródła, łąki kwietne i pola szumiące zbożem – świeżość, bujność, młodość, grunt wspaniale żyzny – oto muzyka naturalna, jak Bóg przykazał, której siły wschodzące trzeba było hamować. Jakież bogactwo śpiewu! Jaki zalew harmonii! Za owych błogosławionych czasów, muzycy, Forma była łaskawa dla ludzi. A Beethoven, szczęśliwiec, przyszedł na świat akurat pod koniec tego okresu, kiedy już naturalność poczyniała się wyczerpywać, a sztuka coraz większego nabierała rozmachu. Oto mi szczęśliwy moment, muzycy! (...)

W ten oto sposób Gombrowicz przedstawia mityczny czas sprzed wielkiego przewrotu, którego dokonała epoka „burzy i naporu”.
Czytamy dalej:

Ale Forma nie byłaby naszym przekleństwem, gdyby długo na ten romans pozwoliła. Poczęła więc wypełniać swoje złowrogie przeznaczenia. Ów grunt dziewiczy Mozartów i Haydnów jął się wyczerpywać. Już Szopen, już

Wagner zrozumieł z przerażeniem, że nie mogą uprawiać tej samej ziemi, coś obrzydliwego – nasycenie – stanęło, jak anioł z mieczem ognistym, na przeszkodzie, poszukiwali wtedy innych gruntów, które dotąd leżały odłogiem – ale te okazały się już gorsze. (...) Muzyka zaczyna się tym ludziom gwałtownie zwięzać, ograniczać, koncentrować, utrudniać, to już nie spacer przedwieczorny Beethovena, a ciężka uprawa, kopanie studni, nawadnianie terenu. Cóż mówić o Debussym czy Strawieńskim i wszystkich innych, późniejszych, wyrzuconych przez nią, przez Formę, jeszcze dalej, tam, gdzie gruda, skały, ugór – znoyny trud, ponure, w pocie czoła, dorabianie się krwawych, skąpych płodów, nieprawdaż, muzycy? Mogli się łudzić, jak Debussy, że wydobywają się spod tyranii reguł klasycznych na swobodę – prawdą jest, że tym nielicznym swobodom, w męce wywalczonym, towarzyszyło rosnące ciśnienie Formy, ale już nieludzkiej i okrutnej, już działającej wbrew naszej ludzkości. Czyż nie tenże godny litości Debussy mawiał, że muzyka ma być ezoteryczna i dostępna tylko dla wybranych? Dla specjalistów.

A więc wywalczana nieustannie wolność staje się nagle przekleństwem i niewolą, i to – na domiar złego – taką, z której wcale nie widać wyzwolenia. Gombrowicz pisze dalej:

Tak, przykład jaskrawy, jeden z najjaskrawszych w całej historii kultury, że „forma deformuje”, zwracając się przeciw człowiekowi. Historia muzyki ostatnich stu lat to dzieje, kliniczne nieomal, duszącego procesu (...). Klęska artystyczna Czajkowskiego jest dowodem, że w sztuce nie można nawracać ani się zniżać – kierunek wstecz i kierunek w dół są niedozwolone. (...) Nie wolno ułatwiać! Nie wolno się zniżać! Do góry, do góry leż, bez wytchnienia, nie oglądając się za siebie, choćbyś kark miał skrócić, choćby tam, na szczycie, nie było nic oprócz kamieni. Beethoven jest więc dzisiaj metą już nie do osiągnięcia. Największa drogocенność tego śpiewu stąd się bierze, że on już nigdy nie będzie mógł być powtórzony¹.

¹ W. Gombrowicz, *Dziennik 1957–1961*, Kraków 1989, s. 227-230; cyt. za M. Czarnecki, *O śpiewie nieliturgicznym podczas mszy*, w: *Musica Divina. Na czym polega boskość muzyki?*, red. T. Dekert, Fundacja inCanto, Kraków 2019, s. 85-86.

Powyższy fragment *Dziennika* Gombrowicza zawiera dwa istotne przesłania. Jedno jest przesłaniem jawnym i uświadomionym: sztuka (w tym przypadku muzyka, ale w jakiś sposób zasada ta dotyczy wszystkich sztuk świata zachodniego) pozostaje w uścisku i niewoli procesu polegającego na konieczności szukania wciąż nowego i nowego. A zatem rozwój sztuki (w tym także muzyki) polega nie na udoskonalaniu (formy, warsztatu), tylko na postępie rozumianym jako przełamywanie formy, odrzucanie dotychczasowych form, wychodzenie poza formę, wreszcie porzucenie wszelkiej formy. W muzyce prowadzi to do tragedii, bo, po pierwsze, muzyka jest przecież w jakimś sensie czystą formą, a dobra muzyka dodatkowo powinna być treścią samej siebie, a więc opowiadać własną formę – taki był przepis na muzykę doskonałą dawnych mistrzów. Tymczasem programowe rozsadzanie i odrzucanie formy doprowadziło ostatecznie do konsekwencji w postaci muzyki-jazgotu, muzyki-wycia, muzyki-hałas, muzyki-ciszy itd.

Jesteśmy zatem świadkami pewnego procesu, który porównałabym do wejścia w wir morski. Od pewnego momentu statek, który do niego trafił, może się już tylko poruszać ruchem obrotowym, nieuchronnie zbliżając się do centrum i zataczając coraz mniejsze okręgi, by wreszcie zupełnie pochłonęła go morska otchłań. Z tej drogi nie ma powrotu. Nie ma możliwości wyrwania się czy zawrócenia. W tym sensie jest to prawdziwa niewola. Człowiekowi, który znajduje się wewnątrz tego mechanizmu, zdaje się bowiem, że oto realizowana jest wolność, która rozbija zastane formy. Jednocześnie artysta ten nie przyjmuje nowych form, ale pole manewru ma coraz bardziej ograniczone (można powiedzieć, że okręgi, które zatacza, są coraz mniejsze). Horyzontu jego wolności nie określa już, jak to było kiedyś, granica formy i reguł sztuki (*Kunst*), którą uprawia, a jedynie to, co mu jeszcze, po odrzuceniu wszystkich reguł i zasad, pozostało. A pozostaje coraz mniej. Nie może przecież sięgnąć do reguł i zasad odrzuconych przez poprzedników. Uznany by wówczas został za artystę anachronicznego, nieoryginalnego. Cóż, smutna to i ciężka niewola.

Ciekawym przykładem artysty zniewolonego był Dymitr Szostakowicz, który nawet do kultury popularnej wszedł jako ikona artysty zniewolonego przez totalitaryzm. W swoim czasie triumfy

święciła na scenach teatralnych sztuka Davida Pownalla *Master Class* (w Polsce wystawiana była pod tytułem *Kurs mistrzowski*), oparta na prawdziwych wydarzeniach, w której Szostakowicz, obok Prokofiewa, byli poddani presji przez Żdanowa i samego Stalina, by porzucili zgniłą awangardę i nowoczesny, skomplikowany język muzyczny świata zachodniego na rzecz prostszych środków muzycznych, mogących unieść treści rewolucyjne i politycznie poprawne, tak aby trafić do rzeszy klasy robotniczej. W ten sposób mieli dopomagać dziełu cementowania osiągnięć rewolucji. Perypetie Szostakowicza, presja, jaka była na niego wywierana, dla nas niemal niemożliwa do wyobrażenia, obłąd w sytuacji totalitarnego terroru (jak chociażby listy pisane na polityczne zamówienie do prasy, rzekomo od klasy robotniczej, w których domagano się zniszczenia wszelkiej twórczości Szostakowicza, gdyż była nie do zniesienia dla robotniczych uszu), były również opisane w książce *Zgiełk czasu* Juliana Barnes'a.

Jak wiadomo, Szostakowicza nie do końca można by uznać za męczennika sprawy wolności artystycznej. Ugiął się on bowiem przed władzą, a następnie zrezygnował z rozwijania własnego języka muzycznego po to, aby oddać się twórczości zaangażowanej rewolucyjnie i pisać np. schlebające gustom aparatczyków kantaty pochwalne na cześć generalissimusa. Tymczasem jeśli pozostawić na boku nieszczęsny kontekst historyczny twórczości Szostakowicza, to okaże się, że był on artystą zniewolonym podwójnie. Raz, gdyż nie mógł kontynuować swojej twórczości zgodnie z własnymi zainteresowaniami i predyspozycjami; komponował wówczas utwory niezaangażowane tylko do szuflady. Po drugie, jego wczesna twórczość sprzed czasów terroru stalinowskiego, acz rzeczywiście skrzęca się prawdziwym talentem, pozostała w okowach niewoli dużo głębszej, bo sięgającej samej metafizyki muzyki. Ta zaś została zafałszowana, i to dużo wcześniej, niż Szostakowicz przyszedł na świat.

Wróćmy do Gombrowicza. Drugie przesłanie zawarte w cytowanym fragmencie *Dziennika* jest najwyraźniej nieuświadomione przez samego autora: dla niego muzyka rozpoczyna się od klasyków. To jest pewien horyzont wspólny dla większości współczesnych. Nawet w szkołach muzycznych uczniowie słyszą o najstarszym z najstarszych kompozytorów – Bachu, od któ-

rego wszystko się zaczyna. O tym, co było wcześniej, słyszeli już tylko wtajemniczeni. Właściwie trudno się temu dziwić, muzykę dawną odkrywali w XX wieku tacy pionierzy jak chociażby Igor Strawieński. Samego Bacha odkrył dla Europy nie kto inny, jak Mendelssohn. Na własne uszy słyszałam opinie, że przed Bachem był tylko chorał.

Warto zauważyć, że w powszechnej percepcji historii muzyki jej początek ma miejsce tu, gdzie można zaobserwować gwałtowny zwrot i zejście z dotychczasowego jej kursu. Dla porównania pozostawia się trójcę klasyków wiedeńskich, czyli Haydna–Mozarta–Beethovena, by na tym ostatnim odbić się do historii „muzyki właściwej”. Bo też czasy „muzyki właściwej” liczy się właśnie od Beethovena – postaci tragicznej. Czy to nie jest ciekawe, a zarazem smutne, że ten zaułek historii muzyki, fragment, w którym muzyka pobłądziła, zagubiła się, a w rezultacie ugrzęzła w kleszczach procesu coraz to bardziej przyspieszającego, samobójczego nurtu postępu – że ten *zaułek* uznaje się za jej historię właściwą i w istocie jedyną? Byłaby więc historia muzyki raczej historią choroby toczącej muzykę. O ile bowiem Gombrowicz wykazał się niezwykłą spostrzegawczością w zdiagnozowaniu procesu autodestrukcji muzyki zachodniej, to sam był jednocześnie zanurzony w pewnym skrzywieniu własnej epoki – niedostrzeganiu całości procesu jego rozwoju, który do czasów Beethovena przebiegał spokojnie i bez gwałtownych rewolucji (pomijając może takie momenty zwrotne jak np. traktat *Ars nova* Filipa de Vitry w XIV w. czy ewentualnie zmianę postrzegania katharsis w muzyce czasów Cameraty florenckiej, czyli pod koniec wieku XVI, które to wydarzenia zasadniczo nie zmieniły jednak metafizyki muzyki, a jedynie zajmowały się samymi środkami wyrazu i rolą muzyki).

Dzieje muzyki sprzed czasów klasyków wiedeńskich tonęły w mroku i poza ewentualnie szkolnym, ćwiczebnym traktowaniem fug Bacha do celów nauczania kontrapunktu nikt się nią zbyt nie przejmował. Do ogólnego wykształcenia, a także do wykształcenia muzyka wystarczyła znajomość wielkiej trójki wiedeńskiej, aby rozumieć, na czym polegała wielkość ich następców, owych burzycieli ukonstytuowanego przez tamtych porządku. Owszem, Gombrowicz wychwytuje zasadę, która zaczyna rządzić muzyką od tego szczególnego momentu. Niestety, naszego autora

nie zastanawia już wcale, dlaczego muzyka sprzed wspomnianej daty granicznej była (nawet w pobieżnym odbiorze) symbolem sielanki, ładu i spokoju. Trudno mieć zresztą do niego o to pretensje. Został on bowiem ukształtowany w takiej świadomości i w takiej epoce. Aby móc zobaczyć pewne zależności i mechanizmy dziejowe, trzeba by żyć w innej epoce, bo w tej, w której się urodziło, jest to po prostu niemożliwe. To trochę tak jak z przypadkiem barona Münchhausena, który w fantastyczny sposób wyciągał się z bagna za własne włosy.

Właściwie to do napisania tego felietonu skłoniło mnie pytanie znajomego, który chciał się dowiedzieć, czy (moim zdaniem) gdyby Bach żył współcześnie, to nie tworzyłby muzyki z gatunku heavy metalu. Ja natomiast rozumiem to pytanie nieco inaczej: gdyby Bach żył współcześnie, to czy (będąc wykształconym współcześnie muzykiem) tworzyłby muzykę współczesną, a zatem współcześnie wykrzywioną. Jest to oczywiście pytanie o to, na ile dana epoka tworzy nas. Czy pomimo ukształtowania i zanurzenia w błędach własnej epoki jesteśmy w stanie wznieść się ponad nie? Myślę, że mimo wszystko byłoby Bachowi bardzo trudno.

Ten Bach, którego znamy, został ukształtowany przez jego epokę, która jeszcze trwała w nieprzerwanej tradycji muzycznej. Bach czerpał z niej pełnymi garściami. Jego geniusz miał możliwość rozwinąć się właśnie dzięki temu, że stanął w sztafecie pokoleń doprowadzających do perfekcji sztuk i rzemiosło muzyczne. Bach w dzisiejszym świecie byłby oderwany od tradycji, bo przecież ciężko nazwać prawdziwą tradycją muzykę kultywowaną w konserwatoriach i akademiach muzycznych. Ta „tradycja” to ledwie tylko tradycja romantyczna, a zatem tradycja burzenia form. Bach zatem nie tyle z samej swojej natury był rzemieślnikiem doskonałym formę; był raczej doskonałym przedstawicielem tego modelu artysty rzemieślnika. Nie wiem, jak mógłby się odnaleźć w ramach etosu artysty burzyciela form.

Ciekawszym pytaniem byłoby jednak to, co by to było, gdyby Beethovena nie było. Wydaje mi się, że niestety wszystkie sztuki zostały dotknięte tą samą skazą, okres burzy i naporu był przecież logiczną konsekwencją tego, co działo się w dziedzinach takich jak teologia czy filozofia. Każda ze sztuk jest jedynie odbiciem tych procesów. I oto Beethoven dokonał przewrotu kopernikańskiego

w muzyce. Przewrót ten polegał najpierw na obróceniu zwierciadła muzyki w taki sposób, by odbijało już nie tyle doskonałość świata zewnętrznego, co wewnętrzny kosmos, a raczej chaos w człowieku. Co więcej, Beethoven rozpoczął proces niekończącego się i wciąż przyspieszającego postępu, czym uruchomił w muzyce prawdziwą lawinę. Gdyby go zatem nie było, pojawiłby się prawdopodobnie inny kompozytor, który dokonałby tego samego, choć może nieco później. Podobne zerwanie było w kontekście dziejów kultury zachodniej nieuniknione. Jeszcze inną kwestią pozostaje fakt, iż w procesie dziejowym na terenie muzyki niebagatelne znaczenie miał sam mit Beethovena, pierwszego kompozytora artysty romantycznego, który miał zbawiać swą muzyką ludzkość, a zatem miał być wyłączony spod reguła i zasad wiążących zwykłych ludzi. Kto wie, może mit Beethovena był większy niż jego rzeczywiste dokonania na terenie muzyki. Tak czy inaczej, dokonaniem tym było konsekwentne doprowadzenie do granic możliwości klasycznej eksploatacji systemu dur-moll oraz rozsadzenie form. ■

biblioteka christianitas poleca

Kryzys
i odrodzenie

Tradycyjna
liturgia łacińska
a odnowa Kościoła

Peter
Kwasniewski

Kryzys i odrodzenie
*Tradycyjna liturgia łacińska
a odnowa Kościoła*

Peter Kwasniewski



tyniec.com.pl

Czy Kościół odrzucić „przesadną maryjność”

Michał Gołębiowski



Jeżeli odnawiać Kościół, to tylko z „przybytku” albo – jak chcą inne wersje Litanii Loretańskiej – z „mieszkania Ducha Świętego”. Pragnąc zaś napełnić się wodą życia, najlepiej sięgać po „naczynie duchowne”¹. Sęk w tym, że oba wspomniane przydomki od wieków przysługują Najświętszej Pannie. Jej otwarte ramiona zostały uznane za szczególnie uprzywilejowane „miejsce” spotkania wiernych z Duchem Świętym. Coraz częściej zdarza się jednak, że dążenia do odważnego czerpania z darów Parakleta pociągają za sobą pewną podejrzliwość w stosunku do tradycyjnej pobożności maryjnej². Tak jakby Służebnica Pańska, na którą po raz pierwszy w dziejach zstąpił Duch Święty (zob. Łk 1, 35) i która sama modliła się z Apostołami, zanim tenże Duch zstąpił na wszystkich innych (zob. Dz 2, 3-4), w jakiś sposób miała utrudniać praktykowanie owocnego chrześcijaństwa. Z punktu widzenia pobożności Kościoła niechęć niektórych grup kościelnych do „maksymalizmu maryjnego” jest tym ciekawszy, że w ramach dawnej teologii działanie Ducha Świętego omawiane było często (o ile nie najczęściej) właśnie w pismach maryjnych.

Maryjność jako lustro

Najświętsza Panna to także „Matka Kościoła” oraz „początek Kościoła”³. Jej niepokalane poczęcie stanowi obraz naszej utraconej, ale i oczekiwanej w niebie szczęśliwości, Jej macierzyństwo przypomina przechowywanie Ciała Pańskiego w złotym „łonie” tabernakulum, a wniebowzięcie jest zapowiedzią wejścia wspólnoty ochrzczonych do przybytków Pańskich. Maryja to Oblubienica,

zawierzenia Maryi, oprac. E. Myrcha-Jachimczuk, Kraków 2017, s. 340; *Litania do Matki Bożej Pocieszenia*, w: *Modlitewnik zawierzenia*, dz. cyt., s. 378.

ducho- wość

¹ Zob. B. Simonetto, *Litania Loretańska*, tłum. M. Bortnowska, Kraków 2005, s. 110. „Naczynie duchowne” to propozycja przekładowa wezwania Litanii Loretańskiej (*Vas spirituale*), na którą można się natknąć w pozycji książkowej: *Gaudeamus. Łaciński śpiewnik mszalny*, oprac. W. Kądziela, Warszawa 2012, s. 296-297.

² Nie dotyczy to oczywiście wszystkich wspólnot charyzmatycznych, ale można tu zauważyć pewną narastającą tendencję, prawdopodobnie inspirowaną protestanckim biblicyzmem.

³ Zob. *Litania Loretańska*, w: *Modlitewnik*

ale Kościół to także Oblubienica. Między innymi dlatego podstawą krytyki maryjności pozostaje mniejsza lub większa nieufność do Tradycji, czyli przekazu wiary (łacińskie słowo *traditio*), funkcjonującego we wspólnocie wiernych od początku aż do tej pory. Gdyby bowiem przyjąć, że wątpliwości co do pośrednictwa Matki Bożej są ze wszelkich miar słuszne, to niechybnie należałoby usunąć znakomitą większość tradycyjnych pieśni maryjnych, i to nie tylko ludowych, ale zwłaszcza tych, które włączono do liturgii. Mowa tutaj o tekstach tak ugruntowanych w pobożności katolickiej jak *Salve Regina* („Witaj, Królowo...”), *Ave Maris Stella* („Witaj, Gwiazdo Morza”) czy *Sub Tuum Praesidium* („Pod Twoją obronę...”). Zdaje się zresztą, że głosy krytyczne pojawiały się wśród katolików już w czasach św. Ludwika Marii Grignion de Montforta, skoro w jego *Traktacie* można przeczytać następujące wyjaśnienie:

Czy jednak nie potrzebujemy pośrednika u samego Pośrednika? Jestże czystość nasza dość wielka, byśmy wprost i bezpośrednio z Nim się połączyć mogli? (...) Powiedzmy śmiało za św. Bernardem (św. Bernard, *Serm. de 12 prerogative B.M.V.*, n. 2), że u samego Pośrednika potrzebujemy pośrednika i że Najświętsza Panna jest jedyną, która może spełnić to miłościwe posłannictwo. Przez Nią Chrystus przyszedł do nas, przez Nią też mamy pójść do Niego⁴.

⁴ II, IV, 3: L.M. Grignion de Montfort, *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, tłum. H. Brownsfordowa, Kraków 2018, s. 79.

Powyższa refleksja koncentruje się na dwóch głównych tematach: na Zwiastowaniu, które zaowocowało Bożym macierzyństwem, oraz na doskonałej, podobnej Chrystusowi czystości ciała i duszy. Kwestia pośrednictwa Maryi rozpatrywana jest w kontekście tych właśnie problemów, o czym świadczy dalszy ciąg rozważań zawartych w *Traktacie*. Wiadomo skądinąd, że *fiat mihi*, czyli *niech mi się stanie* (Łk 1, 38), tak podobne do Bożego *niech się stanie światłość* (Rdz 1, 3), wypowiedziane zostało przez Najświętszą Pannę w imieniu całego rodzaju ludzkiego. Przez Nią Jezus Chrystus przyszedł na świat, rodząc się dzięki Jej świadomej decyzji i przyzwoleniu na Boży plan zbawienia. Niektóre modlitwy mówią nawet, że w ten sposób „dała nam Zbawiciela”. Ponieważ jednak Najświętsza Panna stała się przedstawicielką Izraela

w tej najważniejszej chwili w historii, to tym bardziej pełni tę rolę teraz, po swoim Wniebowzięciu⁵. W Jej ciele czas spotkał się z wiecznością, ponieważ nieskończony Bóg począł się jako skończony człowiek. Ona sama stała się bramą, przez którą Pan – rodząc się – wszedł między ludzi. Ale na tym nie koniec, skoro na krzyżu Pan Jezus powiedział do „umiłowanego ucznia”: *oto Matka twoja* (J 19, 27), co w zestawieniu z faktem, iż Maryja była jednocześnie Matką Zbawiciela, od wieków inspirowało Kościół do niezwykle głębokich odkryć duchowych.

Podobnie ma się rzecz z czystością Niepokalanej, dalece przewyższającą – jak stwierdził jeden ze staropolskich teologów⁶ – nieskazitelność aniołów. To prawda, że Jezus Chrystus zbliżył się do grzesznego, upadłego człowieka, stając się Emmanuelem, czyli „Bogiem z nami” (zob. Iz 7, 14; Mt 1, 23). Każdy ma do Niego przystęp. On sam mówił: *przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście* (Mt 11, 28), a autor Listu do Hebrajczyków potwierdził: *Przybliżmy się z ufnością do tronu łaski* (Hbr 4, 15-16). To prawda, że Pan Jezus nie odsunął się ani od trędowatych na ciele, ani od trędowatych na duszy, a Jego miłosierdzie polegało na tym, że On sam zechciał (i wciąż chce) wejść w ludzką nędzę. Ale prawdą jest również to, że ludzka, nieoświecona Ewangelią mentalność staje na przeszkodzie głębszemu zaangażowaniu w naśladowanie Chrystusa; pomiędzy Nim a nami istnieje pewna przepaść. Nawet wielcy święci doświadczali mistycznego zjednoczenia z Synem Bożym dopiero wówczas, gdy dane im było przejść przez oczyszczający ogień. W płomieniach nocy odpadło od nich to, co przyziemne, a uszlachetniło się to, co nadprzyrodzone. Myśl *Traktatu* jest zatem czytelna: Maryja bierze udział właśnie w tym trudnym procesie zacieśniania głębszej więzi ucznia z Panem Jezusem, stawania się *alter Christus*, czyli jakby „drugim Chrystusem”. Doskonałym tego przykładem był św. o. Maksymilian Maria Kolbe, kapłan, który, zdawałoby się, nie znał umiaru w chwaleeniu Niepokalanej. W najcięższych, obozowych warunkach okazało się natomiast, że jego maryjna służba uzdolniła go do iście Chrystusowego gestu: do oddania własnego życia za kogoś innego.

⁵ Por. A.M. de Liguori, *Wystawianie Maryi*, tłum. S. Misiaszek, M. Pierzchała, Kraków 2016, s. 132-137.

⁶ J. Zapartowicz Miechowita, *Discursus praedicabiles super litanias lauretanas Beatissimae Virginis Mariae*, Paryż 1641, s. 250.

Papieże „przesadnej maryjności”

Przytoczone przez św. Ludwika intuicje św. Bernarda z Clairvaux nie były odosobnione. Tak naprawdę fragmentów mówiących o *pośrednicze Pośrednika* jest w tradycji katolickiej całe mnóstwo; znajdujemy je w pismach największych katolickich świętych i mistyków, zwłaszcza tych, którzy tworzyli w okresie jesieni średniowiecza, baroku, jak również w XIX wieku. To nie wymyśl kilku skłonnych do przesady, egzaltowanych mnichów. W rzeczywistości za przedstawionymi tu ideami stały najwybitniejsze postaci w historii katolicyzmu. Co więcej, Kościół nigdy nie odrzucił intuicji teologicznej, która głosi, że Maryja otrzymała godność Pośredniczki wszystkich łask. Wręcz przeciwnie, nauka ta została potwierdzona przez Papieża Leona XIII w dwóch encyklikach o różańcu, a mianowicie w *Octobri Mensae* opublikowanej 22 września 1891 roku, jak również w *Fidentem Piumque Animum* z 20 września 1896. W pierwszej z nich można znaleźć następujące rozważanie, które zostało również włączone do *Breviarium fidei*, czyli do podręcznego zbioru dokumentów szczególnie ważnych dla Kościoła katolickiego:

(...) w ogóle nic z tego przeogromnego skarbcza łaski, który przyniósł Pan, ponieważ łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa (J 1, 17), nie może być dla nas uzyskane, jak tylko za zgodą Boga, przez Maryję. Jak bowiem do najwyższego Ojca nikt nie może się zbliżyć jak tylko przez Syna, podobnie nikt nie może przystąpić do Chrystusa, jak tylko przez Matkę⁷.

⁷ Leon XIII, *Octobri Mensae*, par. 4.

Przedstawiona tu radykalna interpretacja reguły *per Mariam ad Iesum* („przez Maryję do Jezusa”) została dodatkowo objaśniona w dokumencie *Fidentem Piumque Animum*. Papież zaczął od niezbędnych wyjaśnień dotyczących samej potrzeby „pośrednictwa” u Boga. W historii świętej pojawiało się bowiem wielu przewodników (począwszy od Abrahama, Mojżesza, Eliasza, a kończąc na królach czy prorokach), którzy kierowali lud Boży we właściwym kierunku, wstawiali się „za swoimi” i rozdzielali im nadprzyrodzone dary. W Nowym Przymierzu *zastona przybytku rozdarta się na dwoje z góry na dół* (Mt 27, 51), ponieważ w Jezusie Chrystu-

sie dystans pomiędzy Bogiem i człowiekiem został zniesiony, ale wcale nie znaczy to, że pośrednicy stali się zbędni. Warto wspomnieć, że w Kościele wciąż potrzebne jest *pośrednictwo* kapłana, który sprawuje Najświętszy Sakrament albo udziela rozgrzeszenia, nie przesłaniając sobą Chrystusa, ale występując w Jego imieniu; także w budowaniu relacji z Panem potrzebni są nauczyciele wiary, kierownicy duchowi, rodzice czy całe mnóstwo braci i sióstr, których uczymy się kochać, aby za ich *pośrednictwem* okazywać miłość Chrystusowi, jak i przyjmować miłość od Niego. Każde z tych zapośredniczeń nie zastępuje przecież Boga, ale do Niego prowadzi. W tym komunijnym obrazie Kościoła Maryja pełni wyjątkową rolę przez wzgląd na jedyną w swoim rodzaju jedność, jaka połączyła Ją z Chrystusem:

Któż mógłby powiedzieć lub choćby tylko pomyśleć, że tak silna ufność, jaką odczuwamy w stosunku do pośrednictwa oraz ochrony Najświętszej Maryi Panny, jest czymś nadmiernym? (...) Maryja stała się tym, kim jest, dzięki poczęciu Jezusa. Dlatego jest prawdziwie Jego Matką, a w związku z tym jest również drogocenną i godną uznania Pośredniczką dla Pośrednika⁸.

⁸ Leon XIII, *Fidentem*

Piumque Animum, par. 3.

Nauczanie Leona XIII stało się częścią depozytu nauki Kościoła. Czy jego encykliki, porządkujące właściwie to wszystko, czym przez wieki szczyliła się katolicka pobożność maryjna, zachowały aktualność? To pytanie retoryczne. Wbrew pojawiającym się tu i ówdzie interpretacjom Sobór Watykański II nie odrzucił zjawiska, które niektórzy określają mianem „przesadnej mariologii”, a które znane jest szerzej jako „maksymalizm maryjny”. Włączenie refleksji nad znaczeniem Najświętszej Panny do konstytucji o Kościele (zamiast stworzenia osobnej konstytucji o Maryi) wcale nie świadczy o tym, że starano się jakoby ukrócić „maksymalizm maryjny”, ale oznacza tylko tyle, że teologia maryjna została nierozzerwalnie sprzężona z eklezjologią. A więc należy w tym widzieć raczej potwierdzenie dotychczasowych intuicji poprzez ich „odnowę”, a nie odrzucenie, tym bardziej że Katechizm Kościoła Katolickiego również wzbogacił nauczanie o Kościele o perspektywę maryjną, i to nie oprócz, ale obok odrębnego roz-

działu poświęconego Niepokalanej. Zresztą gdyby Sobór rzeczywiście uderzył w rzekomą „przesadę maryjną”, to czy św. Jan Paweł II tak mocno utożsamiałby się z *Traktatem* św. Ludwika Marii Grignion de Montforta, zalecając jego lekturę w posoborowej encyklice *Redemptoris Mater*? Już sam Paweł VI spotkał się zresztą z naciskami, aby jakoś zredukować dotychczasową maryjność w imię ideałów ekumenicznych. W odpowiedzi napisał encyklikę *Marialis Cultus*, w której stwierdził, że pobożność maryjna „leży w samej naturze kultu chrześcijańskiego”⁹. Już nawet nie tylko katolickiego, ale szerzej – chrześcijańskiego. W tekście tego pouczającego pisma nie ma zarazem jakiegokolwiek wzmianki o tym, jakoby ogromna część dotychczasowej teologii maryjnej wymagała oczyszczenia.

⁹ Paweł VI, *Marialis Cultus* III, 1, 56.

Między prawdą wiary a retoryką „płomiennej zachęty”

To prawda, że pewne sformułowania św. Ludwika Marii Grignion de Montforta mogą wydać się przesadne w formie, choć – analizując je w świetle Tradycji – co do treści okazują się mocno zakorzenione w dotychczasowej refleksji maryjnej. Owe trudne fragmenty wynikają jednak nie tyle z tzw. „maksymalizmu maryjnego”, rzekomo odrzuconego przez ostatni Sobór, co raczej ze specyfiki barokowej literatury pobożnej. Literaturoznawca sięgający po te pisma łatwo zauważy wspólną im wszystkim specyficzną, odmienną od współczesnej wrażliwość językową. Warto przy tym zauważyć, że „maksymalizm maryjny” nie jest pojęciem pejoratywnym, w jakimś stopniu oznaczającym „przesadną maryjność”; to po prostu nazwa konkretnego nurtu teologii maryjnej, który ma różne odcienie, style i autorów¹⁰. A więc nie tylko św. Ludwik, ale także św. Alfons Maria de Liguori, który nie ze wszystkim zgadzał się w sprawach poruszanych przez św. Ludwika, św. Maksymilian Kolbe, o. Emil Neubert albo kard. Stefan Wyszyński. Problem, jaki dla niektórych może stanowić ich spuścizna, polega na tym, że żaden z nich nie ograniczał się wyłącznie do głoszenia *imitationis Mariae*, czyli do naśladowania Maryi jako zaledwie „wspaniałej kobiety” i „bohaterki wiary”, ale zawsze podkreślał przy tym konieczność *intercessionis Mariae*, czyli wstawiennictwa, pośrednictwa i orędownictwa Niepokalanej

¹⁰ Zob. A.A.

Napiórkowski, *Maryja jest piękną. Zarys mariologii i maryjności*, Kraków 2016, s. 178-180.

Dziewicy. Zapomnienie o tej złotej regule katolickiej maryjności sprawia, że inicjatywy w rodzaju *Maryja oczami faceta* Marcina Zielińskiego okazują się tak bardzo nieprzekonujące, tak bardzo „na siłę”, istniejące jak gdyby na peryferiach rzeczywistej refleksji nad Niepokalaną.

Sobór zrezygnował z pewnego ujęcia Maryi i maryjności, nie podniósł wątków znanych z encyklik Leona XIII czy Piusa XII, ale przemilczenie pewnych prawd (*ex silentio*) bynajmniej nie oznacza odwołania poprzedniej doktryny. Zasada ta dotyczy zwłaszcza dokumentów Kościoła. Gdyby nastąpiło tu jakieś zerwanie z dotychczasowym przekazem, to można by sądzić, że w starszych encyklikach Papieże po prostu się pomylili albo dali upust fantazji, i to pomimo faktu, iż encyklika jako taka stanowi wyraz oficjalnego nauczania katolickiego¹¹. Ponadto Sobór Watykański II już z samego założenia (a zostało ono wyłożone wprost przez komisję soborową) nie miał dać nowej syntezy teologicznej. Jego celem było jedynie wydobycie nowych wątków w teologii, ponowne rozłożenie akcentów w pewnych kluczowych sprawach oraz dokonanie filtracji duszpasterskiej. Stąd taki, a nie inny dobór treści maryjnych w dokumentach soborowych. Nie miały one zatrzymać rozwoju „maksymalizmu maryjnego”. Toteż kiedy św. Jan Paweł II zadawał sobie pytanie, czy „kult Maryi może zyskać w sposób przesadny pierwszeństwo przed nabożeństwem do Chrystusa”, odpowiedź przyszła do niego nie przez mariologię nieśmiałą, umniejszoną czy ocenzurowaną, ale właśnie poprzez bezkompromisowy *Traktat* św. Ludwika Marii Grignion de Montforta. W tym gęstym, barokowym tekście – jak wspomina Papież – znajduje się odpowiedź na wszystkie dręczące pytania¹².

Dla wielu może być zaskoczeniem fakt, iż św. Maksymilian Maria Kolbe, ten wielki mąż Boży i jeden z najbardziej płomiennych czcicieli Niepokalanej Dziewicy (który absolutnie wszystko przypisywał Jej wstawiennictwu), również zadał sobie kiedyś pytanie o granice „przesadnej maryjności”. Kontekstem były objawienia w Lourdes. Tam, we francuskim miasteczku u podnóża Pirenejów, Matka Boża przedstawiła się bowiem nie jako Niepokalanie Poczęta, ale wręcz jako Niepokalane Poczęcie. To,

¹¹ Nie wolno też sądzić, że treści Encyklik nie wymagają same przez się uległości, skoro w nich Papieże nie sprawują swej najwyższej władzy nauczania. Uczą one bowiem na podstawie zwyczajnego posłannictwa Urzędu Nauczającego, do którego również odnoszą się słowa: „Kto was słucha, mnie słucha” (Łk 10, 16). Najczęściej też to, co Encykliki wykładają i uwidatniają, już skądinąd należy do doktryny katolickiej. Jeśli zatem Najwyżsi Pasterze w wypowiedziach swych orzekają, po uprzednim zbadaniu, o kwestii dotąd swobodnie dyskutowanej, dla wszystkich jest jasne, że z woli i intencji Papieży sprawa ta nie może być odtąd przedmiotem wolnej dyskusji między teologami (Pius XII, *Humani Generis*).

¹² Zob. Jan Paweł II, *Mariologia św. Ludwika Marii Grignion de Montforta. Do Braci i Sióstr z rodzin montfortiańskich*, kazanie wygłoszone

że była bezgrzeszna – Kościół wiedział już od dawna. Ale to, że jest Ona samą *bezgrzesznością*, mogło stanowić problem. W teologicznym sensie tytuł ten przysługuje tylko Bogu, który jako jedyny jest źródłem życia i świętości. Ale św. Maksymilian szybko doszedł do wniosku, że Maryja to osoba całkowicie przeniknięta Duchem Świętym, „w pełni transparentna”, czyli niejako *przezroczysta* w taki sposób, że choć pozostaje sobą, czyli wyjątkowym, wolnym i niepowtarzalnym „ja”, zawsze pokazuje Chrystusa. Dlatego może nazwać siebie Niepokalanym Poczęciem. Apostoł Paweł napisał do Galatów: *już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus* (Ga 2, 20). Podobnie Najświętsza Panna, tyle że w nieporównywalnie większym stopniu. Dlatego Kościół zobaczył w Niej oblubienicę z Pieśni nad pieśniami, która *wyłania się z pustyni, wsparta na oblubieńcu swoim* (Pnp 8, 5). Jeżeli cześć przysługuje Maryi prawdziwej, takiej, jaką była naprawdę, czyli w pełni zjednoczonej z Chrystusem i Duchem Świętym, *wspartej na Nich* tak mocno, że w pewnym sensie *już nie ona żyła*, to wówczas nie ma obaw o „przesadną maryjność”.

Skąd się wzięła maryjność w Kościele

Wiele mamy o Nim mówić, a trudne to jest do wyjaśnienia (Hbr 5, 11). Odkrywanie kolejnych prawd na temat Maryi Panny wynika w rzeczywistości z coraz głębszego poznawania Pana Jezusa. Kiedy chrześcijanie próbowali zbliżyć się bardziej do swojego Mistrza, zwłaszcza w sprawach *trudnych do wyjaśnienia* (Hbr 5, 11), zawsze napotykali na swojej drodze Najświętszą Pannę jako swego rodzaju żywy, osobowy klucz do zrozumienia najgłębszych tajemnic wiary. Wielcy teologowie katolicy nie mieli wszakże obaw o to, że zaangażowanie w pobożność maryjną może stać się czymś przesadnym, w jakiś sposób przysłaniając Pana Jezusa. Faktem jest bowiem, że w czasach największego rozwoju czci dla Maryi można było odnotować niesłyszany wprost rozkwit kultu eucharystycznego. Co więcej, wpatrywanie się w oblicze Najświętszej Panny w wyjątkowy sposób wiązało się z kontemplacją i smakowaniem darów Ducha Świętego, ponieważ od zawsze była Ona *wsparta na oblubieńcu swoim* (Pnp 8, 5). To zjednoczenie Umiłowanej Gołąbki Syjonu z Umiłowanym jest właściwie podstawą każdego dogmatu maryjnego, a przede wszystkim tożsamości Najświętszej Panny.

Dogmat o Maryi jako Matce Bożej został ogłoszony w 431 roku, dogmat o Jej Niepokalanym Poczęciu, a więc przyjściu na świat bez skazy grzechu – w 1854 roku, a dogmat o Jej chwalebnym Wniebowzięciu, czyli „porwaniu” Jej z duszą i ciałem na wyżyny niebieskie – w 1950. Wszystkie te prawdy istniały jednak znacznie wcześniej w wierze i pobożności Kościoła. Z pewnością nie zostały odkryte w chwili uchwalenia dogmatu. Pierwsza z nich na swój sposób została wypowiedziana przez Elżbietę, która – jak relacjonuje Pismo Święte – w przypływie oświecającej łaski miała zawołać: *A skądże mi to, że Matka mojego Pana przychodzi do mnie* (Łk 1, 43). Jezus Chrystus był całkowicie Bogiem i całkowicie człowiekiem. Niebo i ziemia, czas i wieczność, Boskość i człowieczeństwo w Nim jednym dokonały „małżeńskiego” zjednoczenia. Taka była Jego tożsamość od samego poczęcia, dlatego słusznie należało nazwać Maryję matką zarówno człowieka, jak i Boga. Z tego powodu niektórzy spośród wczesnych Ojców Kościoła zaczęli zadawać sobie pytanie, czy kobieta, która dostąpiła tak wielkiego zaszczytu, mogła kiedykolwiek pozostać pod wpływem grzechu¹³. A może Bóg wcześniej oczyścił Ją, aby stała się godnym mieszkaniem dla Jego Syna? Tak oto w starożytności chrześcijańskiej pojawiły się pewne załączki nauki, którą średniowieczni teologowie nazwano mianem *Immaculata Conceptio*, czyli Niepokalanym Poczęciem. Wcześniej mówiono o „całkowitej świętości” albo „zupełnej czystości”, mając na myśli jakąś wyjątkowość Maryi na tle upadłej ludzkości. Dlatego w tradycyjnej pieśni kościelnej z IV wieku można znaleźć apostrofę:

Tota pulchra es, Maria.
 Et macula originalis non est in Te.
 Tu gloria Ierusalem.
 Tu laetitia Israel.
 [Całaś piękna jest, Maryjo,
 I zmaży pierworodnej nie ma w Tobie.
 Tyś chwałą Jeruzalem.
 Tyś weselem Izraela, o Maryjo!]¹⁴.

Postępując dalej drogą wspólnotowego rozważania tajemnic wiary, chrześcijanie zadali sobie w końcu pytanie: skoro Maryja

¹³ Zob. M. Gilski, *Patrystyczne prodromy doktryny o Niepokalanym Poczęciu Maryi*, w: *Niepokalana w wierze i teologii Kościoła*, red. Sz. Drzyżdżyk, Kraków 2005, s. 7-29; por. A. Nichols, *There is no rose. The Mariology of the Catholic Church*, Minneapolis 2015, s. 45-52.

¹⁴ *Całaś piękna jest, Maryjo*, w: *Droga do nieba. Katolicki modlitewnik i śpiewnik*, Opole 2017, s. 748.

od początku została uwolniona od grzechu, aby następnie nosić w swoim łonie Pana Jezusa, samą Bezgrzeszność w ludzkiej postaci, to czy Jej ciało mogło kiedykolwiek obrócić się w proch? A może z powodu wyjątkowego zjednoczenia z Chrystusem była jakby drugą Arką Przymierza, która – jak można wywnioskować z pilnej lektury Pisma – nie została zniszczona, ale nagle zniknęła z planu historii, aby następnie pojawić się w niebie: *Świątynia Boga w niebie się otworzyła, i Arka Jego Przymierza ukazała się w Jego Świątyni* (Ap 11, 19). Tak wyjątkowe naczynie łaski po prostu nie mogło ulec zniszczeniu. Jeżeli chwała wiecznotrwałości otoczyła przedmiot, w którym przechowywano kamienne tablice Prawa, to cóż dopiero powiedzieć o osobie, która w swoim wnętrzu przechowywała żywą Tablicę Prawa pod postacią samego Pana Jezusa, Boga i człowieka. A może Arka ukazująca się w niebie to w rzeczywistości sama Maryja, tym bardziej że już w następnym wersecie autor Apokalipsy wspomina o Niewieście obleczonej w słońce... Tym sposobem wszystkie prawdy maryjne wynikają z siebie i wzajemnie się warunkują, mając za podstawę nieustanną kontemplację tajemnicy Chrystusa. Zresztą, teksty mówiące o Wniebowzięciu Maryi Panny wyraźnie i jednoznacznie pojawiły się już w VII wieku.

Czy maryjność istniała w Kościele od początku

Warto jednak zapytać, dlaczego pewne twierdzenia na temat Najświętszej Panny pojawiły się w określonym momencie historii Kościoła, a nie można ich znaleźć tak jasno i jednoznacznie sformułowanych już na samym początku, w czasach pierwszych świadków wiary. Ciekawą, choć w pewnym sensie oczywistą odpowiedź dał o. Prosper Guéranger¹⁵, francuski benedyktyn, jeden z inicjatorów ruchu odnowy liturgicznej, a przy tym Sługa Boży Kościoła katolickiego. Na podstawie lektury jego książki o Niepokalanym Poczęciu (napisanej notabene na krótko przed ogłoszeniem tego dogmatu) można wysunąć wniosek, że kult maryjny nie pojawił się u Ojców Kościoła jako swego rodzaju dodatek do Ewangelii, nie był rozumiany w ten sposób, a już na pewno nigdy nie stanowił zbędnej odrośli pierwotnej wiary. Wręcz przeciwnie, zrodził się jako owoc nieustannego wpatrywania się w oblicze Pana Jezusa, dla którego z kolei Niepokalana jest na-

¹⁵ P. Guéranger, *On The Immaculate Conception*, tłum. Siostry z Opactwa św. Cecylii, Ryde 2006, s. 9-20.

czyniem i wzorem kontemplacji. Zresztą biblijna Pieśń nad pieśniami zawiera fragment: *Mój miły jest mój, a ja jestem jego* (Pnp 2, 16), i podobnie jest z kultem maryjnym. Obserwujemy tu nieustanną wzajemność: Ona stała się podstawą i drogą do rzeczywistego poznania Pana Jezusa, chroniąc przed błędami, On zaś – jako Bóg – wskazuje na Nią jako swoje najwierniejsze odbicie i najdoskonalsze dzieło swojej łaski. Prawda o Niej wyłania się z kontemplacji Jego oblicza, a Jego oblicze jest głębiej poznawane dzięki Niej.

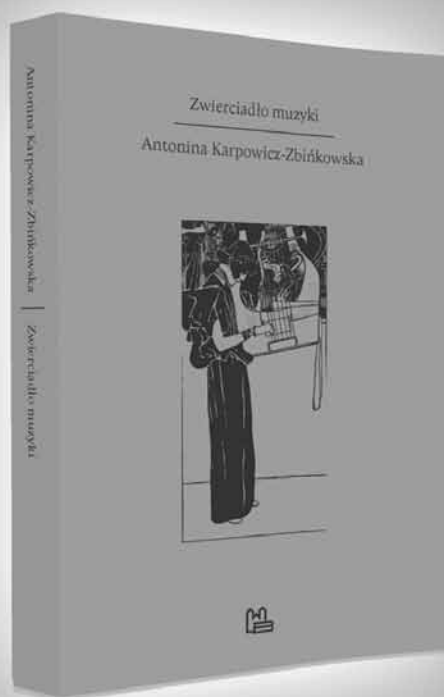
To samo dotyczy dogmatów maryjnych, w tym także tych, które mówią o Niepokalanym Poczęciu czy Wniebowzięciu Maryi Panny. One istniały od samego początku co do swojej „finalnej” treści, jednakowoż niezwerbalizowane w taki sposób, jak to uczyniono na drodze rozwoju doktryny katolickiej. Owoce były znane i smakowane, jednak nie od razu rozpoznano gałąź, która je wydała. Chrześcijanie dotarli do Maryi dzięki zadawanym sobie pytaniom: z jakiego źródła czerpiemy te dary? One pochodzą od Boga, to oczywiste, ale którymi drogami tutaj dotarli. A więc Kościół, znając czy przeczuwając „finalną” treść prawd maryjnych, niejako nieustannie wracał wstecz, do źródła, i tak – cofając się – odkrył Najświętszą Pannę. Toteż nie należy tutaj ulegać swego rodzaju protestanckiej pokusie weryfikowania tego, co pojawiło się w doktrynie Kościoła na podstawie literalnych przekazów „pierwotnej wiary”. Doświadczenie pierwszych świadków pełne było lapidarnych sformułowań, czekających na interpretację i wnioskowanie przy asyście Ducha Świętego. Tym sposobem Kościół przypominał sobie to, co było. Odkrył Maryję poprzez kontemplację tego, co odziedziczył od samego początku. ■

biblioteka christianitas poleca

Zwierciadło
muzyki

nowa
książka

Antoniny
Karpowicz
Zbińkowskiej



tyniec.com.pl

Komentarz do Reguły św. Benedykta* Rozdział szósty: O cnotcie milczenia

Dom Paul Delatte OSB

Nasza aktywność wyraża się na zewnątrz przez dzieła i słowa. Posłuszeństwo kieruje pierwszymi, zaś reguła milczenia porządkuje drugie. Nie można zaprzeczyć, że Nasz Święty Ojciec przywiązuje do milczenia bardzo wielką wagę; poświęca mu osobny rozdział, który sytuuje wśród rozdziałów opisujących podstawowe cechy „osobowości monastycznej”. Wraca też do tej kwestii w rozdziałach: 7, 38, 42, 48 i 52, a w innych miejscach czyni do niej aluzje.

Starajmy się dobrze zrozumieć sens używanego przez św. Benedykta słowa *taciturnitas*. Słowo to źle brzmi w języku francuskim. Francuskie słowo *taciturne* oznacza mniej więcej to, co polskie – „milczek”, czyli kogoś skoncentrowanego na sobie, kogoś nieomal fałszywego. Nasz Święty Ojciec nigdy nie myślał o tym, żeby tacy byli jego synowie. Łacińskie *taciturnitas* nie oznacza ani milczącego usposobienia, ani nawet zwykłej ciszy, ale raczej nawyk zachowania milczenia, a nawet cnotę milczenia, umiłowanie ciszy, ducha ciszy.

Czy należy sądzić, że w tym rozdziale ustanawia się wieczystą ciszę? Święta Hildegarda opisuje mutyzm ostrymi słowami, które wspominaliśmy już w komentarzu do rozdziału 1: „Nieludzką jest rzeczą dla człowieka pozostawać zawsze w milczeniu i nie mówić”, *inhumanum est hominem in taciturnitate semper esse et non loqui*¹. Mowa została nam dana jako normalny sposób porozumiewania się z podobnymi nam i gdy ludzie tworzą wspólnotę, wydaje się być czymś zupełnie naturalnym, że czynią z niej użytek, przynajmniej w sprawach koniecznych, dotyczących życia ciała i duszy. Nikt zresztą nie ośmieliłby się potępić języka i skazać nas na wieczne milczenie, zgodne z Regułą jest przecież mówienie do swoich przełożonych i wychwalanie Boga naszymi ustami.

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

¹ Św. Hildegarda z Bingen, *Reg. S. Bened. Explanatio*, P.L. CXCVII, 1056.

W przeszłości uznawano jednak niekiedy za celowe zakazywanie braciom jakichkolwiek rozmów między sobą ze względu na niezliczone grzechy rodzące się z języka. Były to śmiałe zarządzenia, będące literalnym i materialnym urzeczywistnieniem ewangelicznej rady: „Jeśli twoje prawe oko prowadzi cię do upadku, wyłup je i odrzuć od siebie. (...) Jeśli twoja prawa ręka prowadzi cię do upadku, odetnij ją i odrzuć od siebie” (Mt 5, 29-30). Zasada ta jest w oczywisty sposób skuteczna, gdy chce się zwalczyć pokusę. Gdy jednak nadano jej wymiar powszechny, skutecznie niszczyła tak grzech, jak i grzesznika. Jest to jakiś pomysł: nie mówić nic, aby nigdy nie zgrzeszyć językiem. Można nawet powiedzieć, że jest to sposób najdoskonalszy ze wszystkich, tylko czy tak skuteczny, jak oczekiwano? Niestety nie! Po pierwsze, dlatego, że natura, zirytowana i spięta, wynajduje najróżniejsze sposoby, aby wymknąć się spod tak surowego prawa. Przede wszystkim jednak dlatego, że system znaków i gestów, który musiał zastąpić język, niósł ze sobą te same zagrożenia rozproszeniami i dodawał do nich nowe niebezpieczeństwa. W takiej sytuacji wzajemne urazy i nieporozumienia wcale nie są skuteczniej wyeliminowane, a nawet mogą stać się głębsze niż u ludzi, którzy mówią, którzy się lepiej znają, którzy mogą sobie coś wyjaśnić. Jest wreszcie rzeczą pewną, że prawdziwe wyciszenie duszy można osiągnąć w inny sposób.

Ale co myśli na ten temat Nasz Święty Ojciec? Wystarczy przeczytać bez przyjętego z góry nastawienia nie tylko ten rozdział, ale także inne liczne fragmenty Reguły, które każdy łatwo może znaleźć. Reguła przewiduje rozmowy dobre i budujące, stopniuje ciszę zależnie od czasu i miejsca, wymaga jej czasem z większym naciskiem, czasem z mniejszą surowością, żąda, aby zawsze powstrzymać się od „pustego gadania”, zachęca, aby w Wielkim Poście powstrzymać się od „rozmów czy żartów”. Intencją rozdziału 6 raczej nie jest ustanowienie „prawa o ciszy”. Jest nią raczej doktrynalne przypomnienie tego, że każde poważne życie monastyczne powinno być prowadzone w wielkim skupieniu: „mnisi powinni przestrzegać pilnie milczenia o każdej porze”, *omni tempore silentium debent studere monachi* (42, 1).

Powiedzmy teraz kilka słów o tradycji. Historycznie rzecz ujmując, absolutne lub prawie absolutne milczenie zawsze było wyjąt-

kiem, nawet na Wschodzie i w czasach pierwszej gorliwości². Bez wątpienia starożytni mnisi mówili znacznie mniej niż my dzisiaj, a rozmowy na tematy świeckie były wśród nich całkowicie zakazane. Ale jednak mówili. Reguła św. Bazylego na przykład pozwala przerwać milczenie dla ważnej przyczyny, z zachowaniem miary i w odpowiednich godzinach³. Czytając *Żywoty Ojców* i Kasjana, widzimy, że rozmowy duchowe między zakonnikami były częste. Reguła św. Pachomiusza nakazuje je każdego ranka⁴. Święty Benedykt w żaden sposób nie określił, czego mogą dotyczyć rozmowy braci ani kiedy mają się one odbywać. Zatem wypełnienie tej luki zależało od inicjatywy przełożonych i zwyczajów monastycznych. W Cluny w czasach Udalryka⁵ każdego dnia, z wyjątkiem niedziel, określonych dni świątecznych i pokutnych, były dwie pory, w których bracia mogli mówić w klasztorze: po czytaniu Reguły w kapitularku i po nonie w lecie albo po sekście w zimie. Rozmowa poranna nigdy nie przekraczała pół godziny, a popołudniowa trwała niekiedy mniej niż kwadrans. Wreszcie Piotr Czcigodny zniósł tę ostatnią. Korzystano z tych chwil wytchnienia, aby odnowić zapasy piór, papieru, ksiąg, aby umyć swoją misę z refektarza, naostrzyć nóż itp. W niektórych klasztorach wszyscy mieli brać udział w rozmowie, która rozpoczynała się od słowa: „błogosławcie”, *benedicite*. Nawet w Cîteaux, gdzie od początku wprowadzono rygorystyczną ciszę, bracia mogli rozmawiać o rzeczach budujących, jeśli nie codziennie, to przynajmniej od czasu do czasu⁶. Wiele tekstów św. Bernarda⁷, których bezpośrednim celem jest piętnowanie nadużyć języka, pozwala przypuszczać, że niekiedy mówienie było dozwolone i że te konferencje miały charakter zakonnej rekreacji.

Nasze rekreacje pozostają więc zgodne z duchem rozdziału 6 i nie są w żadnym razie nowatorstwem ani rozluźnieniem dyscypliny. Uciekanie od nich byłoby winą popełnioną przeciw Regule, utratą doskonałej okazji do zasługi i pozbawieniem się odpoczynku, który stał się konieczny od czasu, gdy prace intelektualne zajęły znaczące miejsce w monastycznym planie dnia. Chwile wytchnienia są zgodne z powagą stanu zakonnego i nie przeszkadzają w habitualnym zjednoczeniu z Panem. Nawet dla mnichów *eutrapelia* (cnota dobrej zabawy) może stać się cnotą moralną⁸.

² Zob. Dom J.-M. Besse, *Les Moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcedoine*, s. 489-495.

³ *Reg. contr.*, XL, CXXXIV; *Reg. brev.*, CCVIII.

⁴ R. XX. Zob. P. Ladeuze, *Etude sur le cénobitisme pachomien pendant le IV^e siècle et la première moitié du V^e*, s. 291.

⁵ Udalryk, *Consuet. Clun.*, ks. I, r. XVIII, XI.

⁶ *Silentium autem per totum fere diem observantes mutuis colloctionibus et collationibus spiritualibus unam sibi horam reservant, invicem consolantes et invicem instruentes*, Jacques de Vitry, *Historia Occidentalis*, r. XIV.

⁷ *Tractatus de duodecim gradibus superbaie*, r. XIII, P.L. CLXXXII, 964; *Sermo XVII de Diversis*, P.L. CLXXXIII, 583 i dalsze.

⁸ Zob. S. Th., II^a II^{ae}, kw. CLXVIII, a. 2, *Utrum in ludis possit esse aliqua virtus*.

⁹ DE TACITURNITATE.

Faciamus quod ait Propheta:

*Dixi: custodiam vias
meas, ut non delinquam in
lingua mea. Posui ori meo
custodiam, obmutui
et humiliatus sum et silui
a bonis. Hic ostendit
Propheta, si a bonis
eloquiis interdum propter
taciturnitatem debet tacere,
quanto magis a malis verbis
propter poenam peccati debet
cessari.*

Postępujemy tak, jak mówi Prorok: Rzekłem: Będę pilnował dróg moich, abym nie zgrzeszył językiem; wędziłto nałożyłem na usta, oniemiałem w pokorze i powstrzymałem się nawet od [słów] dobrych (Ps 38, 2-3 Włg). W ten sposób chce nam Prorok wskazać, że jeśli powinniśmy się niekiedy powstrzymywać od mówienia rzeczy dobrych ze względu na milczenie, tym bardziej musimy unikać mówienia złych rzeczy z obawy przed karą za grzechy⁹.

Święty Benedykt rozpoczyna od podania zasady, której cały ten rozdział będzie tylko rozwinięciem. Bierze ją zgodnie ze zwyczajem z Pisma Świętego albo z Ojców. W sensie literalnym te słowa z psalmu opisują stan ducha uciśnionego sprawiedliwego, ale św. Benedykt nadaje im znaczenie powszechne, widzi w nich ilustrację sposobu postępowania, do którego wszystkich mnichów skłaniają roztropność, mądrość i pokora. Ponieważ grozi nam niebezpieczeństwo zgrzeszenia językiem i opóźnienia naszego nadprzyrodzonego wzrostu, będziemy czuwać nad tym wszystkim, co wychodzi z naszych ust, narzucimy ustom surowy reżim. Będziemy potrafili zachować milczenie, zgodzimy się pokornie na powstrzymanie się od mówienia, nawet gdy będzie chodziło o rzeczy dobre.

Myśl Proroka jest jasna. Skoro zaleca on powstrzymywanie się niekiedy, *interdum*, od mówienia rzeczy, które same w sobie są dobre, ze względu na cnotę milczenia, to o ile bardziej ma na myśli to, że powinniśmy najpierw unikać mówienia rzeczy złych! Ponieważ chodzi tu o rzeczywiste winy, przynajmniej lęk przed karą powinien zamknąć nam usta. Pewne rozmowy są w świecie tak samo niedozwolone jak w klasztorze, inne byłyby mało stosowne szczególnie między zakonnikami. Duch tego świata, myśli skażone pychą, powierzchownością, niezrozumieniem tego, co nadprzyrodzone, łatwo wślizgują się do umysłu mnicha gaduły. Najbardziej zwykle cierpi na tym miłość bliźniego. Straszne jest uświadomienie sobie, jak mało zostałyby z niektórych zwykłych pogawędek, gdybyśmy wydzielili z nich i odrzucili wszystko to, co należy do obmowy.

Dlatego też ze względu na ważność milczenia nawet na rozmowy dobre, święte i budujące należy rzadko pozwa-

łać uczniom dojrzałym, bo jest napisane: Nie unikniesz grzechu w gadulstwie (Prz 10, 19), i gdzie indziej: Życie i śmierć jest w mocy języka (Prz 18, 21). Wypada bowiem, by nauczyciel mówił i uczył, uczeń zaś powinien milczeć i słuchać¹⁰.

Ponieważ powinniśmy unikać grzechów języka i kary za nie, konieczna jest ostrożność, nawet wtedy, gdy chodzi o rozmowy dobre, święte i budujące, gdyż w nich również czai się niebezpieczeństwo. Tak jak starożytni mnisi, św. Benedykt co do zasady dopuszcza rozmowy duchowe, ale pod warunkiem, że nie będą zbyt liczne oraz że pod pretekstem wzajemnego zachęcania się do dobra nie ominie się zasad dotyczących milczenia. Zasady te mają być przestrzegane, nawet przez uczniów bardziej zaawansowanych, nawet przez doskonałych albo takich, którzy się za takich mają. I w kilku słowach Nasz Święty Ojciec odrzuca zarzut, że te rozmowy są niebezpieczne tylko dla nowicjuszy. Podaje więc zasadę ogólną i zapisaną z natchnienia Bożego: „Nie unikniesz grzechu w gadulstwie”. Dodaje też kolejny cytat: „Życie i śmierć jest w mocy języka”. Nie ma nic lepszego od języka i nic gorszego od niego, jak powiedział pewien bajkopisarz. Warto przeczytać u św. Jakuba klasyczny fragment o różnorodnym złu, które rodzi się z języka (Jk 3). Rozmowy są dobre tylko wtedy, gdy są dozwolone przez przełożonych, gdy są krótkie, gdy są rzadkie.

Święty Benedykt dyskretnie sugeruje, jakie niebezpieczeństwa mogą się kryć w rozmowach duchowych. Jedni w nich mówią, inni słuchają. Prawdopodobnie zawsze ci sami są tymi, którzy mówią. Są „uduchowieni”, wiele przeczytali, modlitwa nie ma przed nimi tajemnic, ożywia ich święta gorliwość. Albo też każdy wykłada, każdy uważa się za doktora i duchowego przewodnika. Zbyt często jest to tylko pycha i złudzenie. Nuży się tylko słuchaczy i nikt nie odnosi z tego pożytku. W klasztorze wszyscy są uczniami i nauczonymi, nauka Boża jest przekazywana hierarchicznie: „Wypada bowiem, by nauczyciel mówił i uczył, uczeń zaś powinien milczeć i słuchać”¹¹.

Czy należy to rozumieć jako zakaz podejmowania wszelkich rozmów duchowych w czasie naszych rekreacji? Bogu nie podoba się, gdy wstydzimy się wymawiać Jego święte imię. Należy więc

¹⁰ *Ergo quamvis de bonis et sanctis et aedificationem eloquiis perfectis discipulis propter taciturnitatis gravitatem rara loquendi concedatur licentia, quia scriptum est: In multiloquio non effugies peccatum, et alibi: Mors et vita in manibus linguae. Nam loqui et docere magistrum condecet, tacere et audire discipulo convenit.*

¹¹ To myśl Kasjana: (...) *ut indicas summum ori tuo silentium. Hic est enim primus disciplinae actualis ingressus: Omnis quippe labor hominis in ore ipsius [Eccles. VI], et ut omnium seniorum instituta atque sententias intento corde et quasi muto ore suscipias; ac diligenter in pectore tuo condens, ad perficienda ea potius quam ad docenda festines. Ex hoc enim cenodoxiae pernicioso praesumptio, ex illo autem fructus spiritalis scientiae pullulabunt (Conlat. XIV, IX).*

¹² *Et ideo, si qua requirenda sunt a priore, cum omni humilitate et subiectione reverentiae requirantur.*

Święty Benedykt nadal idzie za Kasjanem, który zaraz za słowami zacytowanymi wyżej napisał: *Nihil itaque in conlatione seniorum proferre audeas; nisi quod interrogare te aut ignoratio nocitura aut ratio necessariae cognitionis inpulerit, ut quidam vanae gloriae amorae distenti pro ostentatione doctrinae ea quae optime norunt interrogare se simulant.*

¹³ W niektórych rękopisach Reguły komentowane zdanie kończy się bezpośrednim wezwaniem do niemówienia więcej, niż należy: *ne plus videatur loqui quam expedit.*

Już jednak Hildemar, komentator Reguły z IX w., zauważa, że te słowa nie należą do Reguły, są tylko dopowiedzeniem: *Hoc, quod dicit: ne videatur plus loqui quam expedit, non est in Regula, sed subauditio est.* Rękopisy, które przekazują najlepszą tradycję karolińską i „kasjańską”, nie mają tego zakończenia.

wprowadzać te tematy, ale podchodzić do nich ze spokojem, z umiarem i bez pragnienia zbudowania słuchaczy. Ci, którzy mają duszę stale zwróconą ku Bogu, nie uważają za konieczne, aby dać się poznać przez elokwentne wyznania wiary. Ich pokój i radość promieniują same z siebie. Nie jest zabronione mówienie o swoich studiach czy wprowadzanie jakiegoś poważnego tematu, ale pod warunkiem unikania nauczycielskiego tonu, surowego dogmatyzmu, niekończących się dyskusji, dzielenia się na stronnictwa jakby schizmatyckie. Należy odrzucić perorowanie od początku do końca, bez przerwy, wyniośle, gdy opowiada się historie, które nie zawsze są interesujące i które, być może, słuchacze już znają.

Poza rekreacjami zakonnik powinien skąpić słów. Chociaż nasze konstytucje pozwalają na pięć minut rozmowy w celu wymiany użytecznych informacji, mnich nie powinien czuć się zobowiązany do wywoływania i ponawiania takich rozmów. Powinien także uzyskać pozwolenie, gdyby taka rozmowa miała się przedłużać. Mnich ma być zdolny do spotykania swoich braci bez zwracania się do nich słowem, bez szeptania im do ucha żarcików, bez rozpraszania się z powodu tysiąca rzeczy nieistotnych. „Mądry daje się poznać w kilku słowach”, napisze w następnym rozdziale św. Benedykt (7, 61). A księga *O naśladowaniu Chrystusa*, w której są świetne fragmenty o milczeniu, przestrzega nas, że: „tylko ten bez szkody rozmawia, kto umie milczeć”, *nemo secure loquitur nisi qui libenter tacet.*

Toteż kiedy mamy prosić o coś przełożonego, należy prosić z szacunkiem pełnym pokory i uległości¹².

Można by sądzić, że skoro rozmowy duchowe z braćmi niosą ze sobą pewne zagrożenie i trzeba pilnować ich miary, jest przynajmniej rzeczą zawsze dopuszczalną pytanie opata i starszych. Tak, ale z całą pokorą, uległością i szacunkiem i bez mówienia więcej, niż należy¹³. Nasz Święty Ojciec z całą pewnością nie myśli o tym, aby ograniczać relacje ucznia z przełożonymi (słowo *prior*, dosłownie oznaczające przeora, należy zapewne rozumieć w sensie szerszym), nie zaleca relacji urzędowych i sztucznych, w których przygotowuje się, waży i liczy wszystkie słowa, ale wie, że motywem pytań i wątpliwości często jest próżność.

Kierownictwo duchowe nigdy nie powinno być podobne do pogawędki. Bossuet pisał do siostry Cornuau: „Chciałbym Siostrze powiedzieć, że sądzę, iż w dzisiejszej pobożności zbyt wiele mówi się o swojej modlitwie i o swoim stanie duchowym. Zamiast rozprawiać o stopniach modlitwy, należałoby, bez tak wielu rozważań, po prostu modlić się tak, jak Bóg daje, nie dręcząc się wybieganiem ponad to”¹⁴. Z kolei św. Jan od Krzyża zwracał uwagę: „A jeśli jeszcze czegoś nie dostaje, to nie tego, by pisać i mówić, zwykle bowiem tego jest za dużo, lecz by milczeć i czynić. Słowa bowiem rozpraszają, a milczenie i praktyka cnoty skupiają i dają siły duszy. Gdy już więc dusza wie, co dla jej postępu potrzebne, to zbyteczne jej mówienie i słuchanie”¹⁵.

Zauważmy, że nawet wtedy, gdy zwracamy się do Boga, sama Ewangelia zachęca nas do tego, byśmy nie byli wielkimi mówcami: „Gdy się modlicie, nie mówcie wielu słów jak poganie. Wydaje się im, że dzięki gadulstwu będą wysłuchani. Nie naśladujcie ich” (Mt 6, 7-8). Święty Benedykt doda, że „modlitwa powinna być krótka i czysta, chyba że natchnienie łaski Bożej skłoni nas do jej przedłużenia” (20, 4). Cisza jest jedną z cech Boskiej rzeczywistości: *Non in commotione Dominus* („Pan nie był w trzęsieniu ziemi” [1 Krl 19, 11]), największe dzieła Boga *ad extra* dokonują się bez hałasu, w tajemnicy: „Naprawdę, Ty jesteś Bogiem, który się ukrywa, Boże Izraela, który zbawiasz” (Iz 45, 15). Ci święci, którzy najbardziej zbliżyli się do Boga, stali się wielkimi milczącymi¹⁶.

Nie dopuszczamy zaś nigdy do niestosownych żartów oraz do gadania pustego i pobudzającego do śmiechu; potępiamy je zawsze i wszędzie. Nie pozwalamy uczniowi otwierać ust do takich rozmów¹⁷.

Oto czwarty i ostatni rodzaj rozmów: niestosowne żarty i puste gadanie¹⁸, mowa światowa, która nie ma innego celu niż pobudzanie do śmiechu (przypomnijmy sobie odnośne narzędzia dobrych uczynków). Takie rozmowy są zakazane „zawsze”, *aeterna clausura*. Usta mnicha nigdy nie otworzą się do nich. Nasz Święty Ojciec zakazuje ich z wielką energią i jakby w uroczysty sposób.

¹⁴ List z 17 IX 1690 r., Ch. Urbain, E. Levesque, *Correspondance de Bossuet*, t. IV, s. 111.

¹⁵ List do karmelitanek bosych w Beas, 22 XI 1587 r., cyt. za: www.pistis.pl/biblioteka/jan-od-krzyza. pdf.

¹⁶ Warto przeczytać: J.-B. Bossuet, *Elévations sur les mystères*, XVIII^e semaine, 11^e élév.

¹⁷ *Scurrilitates vero vel verba otiosa et risum moventia aeterna clausura in omnibus locis damnamus et ad talia eloquia discipulum aperire o non permitimus.*

Jeden ze starożytnych synodów Afryki ustanowił zasadę, cytowaną przez Dekret Gracjana: *Si quis clericus aut monachus verba scurrilia, joculariora, risumque moventia loquitur, acerrime corripitur*. Zob.: Mansi, t. III, col. 893.

Zobacz też: św. Hieronim, *Ep. LII ad Nepotianum.*, P.L., XXII, 527 i nast.

¹⁸ Św. Bazyl tak definiował puste słowa: *Generaliter omnis sermo qui non proficit ad aliquam gratiam fidei Christi* (Reg. contr., XL).

Nie chodzi tu o wykluczenie wesołości z rekreacji. Jest nawet rzeczą mądrą unikanie fałszywej cnoty, która przeraża się i gorszy wszystkim. Kiedy dobrze się mamy, odbudowuje się w nas pokój i niewinność dziecka, jego moralna prostota. Pozostaje jednak w mocy zasada, że nawet swobodne rozmowy nie powinny dotyczyć pewnych tematów, nie powinny pojawiać się w nich pewne myśli zbyt rubaszne ani ton drwiący czy bulwarowy. Śmiech naturalny i będący w dobrym smaku nie potrzebuje sztucznego pobudzania. Są rzeczy, których nie warto dotykać, od których lepiej jest się oddalić. Nasza wrażliwość i troska o sprawy Pana ustrzegą nas od wszelkiej nieroztropności.

Nasz Święty Ojciec zabrania rozmów frywolnych „wszędzie”, *in omnibus locis*. Sugeruje w ten sposób, że są miejsca, w których dobre rozmowy są dozwolone, oraz inne, które są uprzywilejowane zachowaniem milczenia. W 42 rozdziale powie o uprzywilejowanym czasie. Tradycja monastyczna wcześniej określiła, że absolutna cisza winna panować w kościele i w refektarzu, nawet poza tym czasem, gdy spotykają się tam bracia. W Cluny i w innych klasztorach do tych miejsc dołączano także dormitorium i kuchnię, a często także kapitularz, ogrzewalnię, zakrystię, wirydarz, zwłaszcza w tej części, która bezpośrednio przylegała do kościoła. Aby nie złamać prawa ciszy w Cluny¹⁹ i w Cîteaux, wypracowano cały system znaków wizualnych, sam św. Benedykt mówi o takich znakach podczas posiłków (38, 7). Takich znaków używali też w określonych przypadkach synowie św. Pachomiusza²⁰.

Dotychczas mowa była tylko o ciszy milczenia, bo tylko o niej wprost pisze Nasz Święty Ojciec. Ale jest także cisza materialna, polegająca na braku hałasu. Jedna z sióstr wizytek zapytała św. Franciszka Salezego, co dobrego powinna zrobić, żeby dojść do doskonałości. Święty biskup, który bez wątplenia znał osobę, do której się zwracał, odpowiedział jej: „Moja siostrzo, sądzę, że Pan oczekuje od ciebie, żebyś cicho zamykała drzwi”. To, co było tylko całkiem osobistą radą i zawołanym przytykiem, w licznej wspólnocie i w akustycznym domu staje się zasadą ogólną i zawsze aktualną. Zewnętrzna cisza rzeczy służy tak modlitwie, jak i studiom. Niełatwo jest modlić się wśród kanonady... Być może nie jest przesadą zachęta do czuwania nad swoim sposo-

¹⁹ Udalryk, *Consuet. Clun.*, ks. II, r. VI; Bernard, *Ordo Clun.*, cz. I, r. XVII; *Constit. Hirsaug.*, ks. I, r. VI-XXV.

²⁰ *Reg.*, CXVI.

bem chodzenia, kichania, wycierania nosa. Czy trzeba wspominać o rozdzierającym ciszę brzęku talerzy i naczyń przed posiłkami, o podniesionych głosach na terenie klasztoru albo w czasie rekreacji?²¹ Te problemy znikają, gdy przestrzega się dobrych manier, dba się o wychowanie i wówczas, kiedy każdy żyje ze świadomością, że nie jest sam na świecie.

Wreszcie kilka słów o ciszy wewnętrznej. To jest prawdziwe uzasadnienie i cel wszystkich innych form ciszy. Przygotowana i ułatwiona przez nie – jest jednak od nich czymś zupełnie innym. Niektóre dusze nie lubią hałasu zewnętrznego i nie oddają się niekończącym rozmowom, lecz nie ma w nich prawdziwej ciszy. Za zamkniętymi ustami trwa nieustanny zgiełk głosów wewnętrznych na miarę nieumartwionych uczuć. Gdy Pan chciał pochwalić szczęście i prostotę kontemplacji, powiedział do Marty: „Marto, Marto, martwisz się i niepokoisz o wiele” (Łk 10, 41). Czyż nie jest to wyrzut, który najczęściej mógłby skierować do nas? Czy czasami uświadomiamy sobie w szybkim rachunku sumienia nieskończoną liczbę przedmiotów i spraw, które przepływają w strumieniu naszej świadomości? Wspomnienia, urazy, projekty, żale, zabieganie o marność, gniewy, podenerwowania, skrupuły – jak wieloma uderzeniami wiatru, jak wieloma falami jest poruszany świat naszego życia wewnętrznego! Brat, którego dostrzegamy, nagle przypomina nam długą serię doświadczeń; idziemy tym mylnym tropem tak daleko, tak długo, że w końcu nie możemy się odnaleźć. Niekiedy jakieś drobne wydarzenie wywołuje w nas długą opowieść. Kiedy indziej jakaś miła scena przywołuje obrazy przeszłości, wskrzeszamy wtedy minione radości i relacje. Nasza dusza staje się Salą Zagubionych Kroków, projektorem filmowym, odtwarzaczem muzyki, kalejdoskopem. Często poważnym rozproszeniem nazywamy sytuację, gdy coś nagle i przez chwilę zakłóci nasze życie. Tymczasem prawdziwym poważnym rozproszeniem jest zwrócenie całej naszej aktywności w jakimś innym kierunku niż Bóg.

Najgłębszą intencją ciszy jest wyzwolenie duszy, dodanie jej sił i swobody, aby mogła przyłączyć się do Boga. Cisza czyni duszę wolną, podobnie jak posłuszeństwo oddaje woli całą swą doskonałość. Ma też, podobnie jak praca, podwójną skuteczność: odcina nas od niskich upodobań naszych popędów zmysłowych i utwierdza

²¹ Zob. św. Bazyli, *Reg. breu.*, CLI.

²² Lukrecjusz, *De rerum natura*, ks. II.

w dobru. Cisza powoli wprowadza nas w krainę spokoju, do „spokojnych świątyń mędrca”, *sapientum templa serena*²², gdzie stajemy się zdolni mówić do Boga i słyszeć Jego głos. Cisza jest więc trwale związana z wiarą i miłością. I tak jak nie żąda się od nas posłuszeństwa, aby uczynić z nas niewolników, tak też nie żąda się od nas ciszy z powodu szczególnego upodobania do dręczenia. Wszystkie te troskliwe ograniczenia nie są gwałtem na naszych prawach. Cisza jest dziełem świątecznym, dlatego też zgodnie ze starymi zbiorami zwyczajów zachowywano ją rygorystycznie w święta. Ale przecież w duszy chrześcijańskiej każdego dnia jest święto. ■

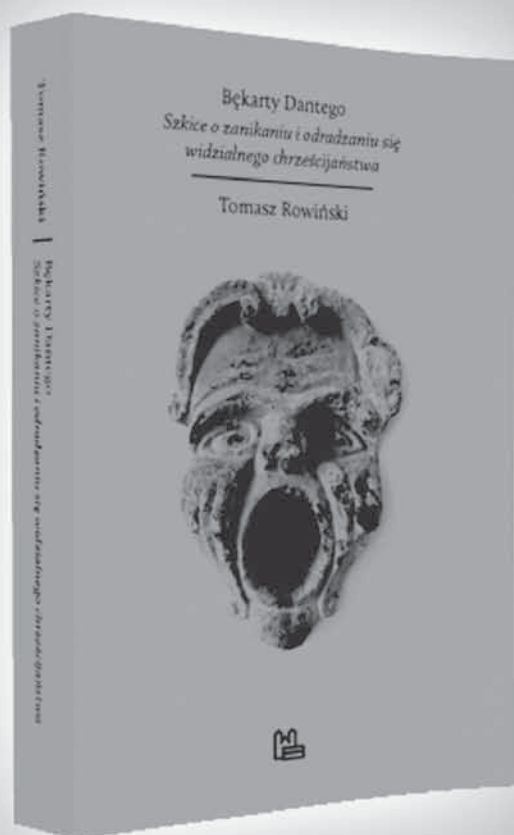
Tłum. Tomasz Glanz

biblioteka
christianitas
poleca

Bękarty
Danteo

nowa
książka

Tomasza
Rowińskiego



tyniec.com.pl

Komentarz do Reguły św. Benedykta* Rozdział siódmy: O pokorze

Dom Paul Delatte OSB

Bracia, Pismo Święte woła do nas: Każdy, kto się wywyższa, będzie poniżony, a kto się poniża, będzie wywyższony (Łk 14, 11). Słowami tymi poucza nas, że wszelkie wynoszenie się jest rodzajem pychy. Jej to wystrzega się Prorok, który mówi: Moje serce nie pyszni się, Panie, i oczy moje nie patrzą wyniośle. Nie gonię za tym, co wielkie albo dla mnie zbyt jest wysokie. Co by się jednak stało, gdybym nie myślał pokornie, gdybym wynosił moją duszę? Postąpiłbyś z moją duszą jak z małym dzieckiem na łonie jego matki (Ps 130, 2 Wlg)¹.

¹ DE HUMILITATE. *Clamat nobis Scriptura divina, fratres, dicens: Omnis qui se exaltat humiliabitur et qui se humiliat exaltabitur. Cum hæc ergo dicit, ostendit nobis omnem exaltationem genus esse superbiæ. Quod se cavere Propheta indicat dicens: Domine, non est exaltatum cor meum neque elati sunt oculi mei, neque ambulavi in magnis neque in mirabilibus super me. Sed quid, si non humiliter sentiebam, si exaltavi animam meam, sicut ablactatus super matre sua, ita retributio in anima mea.*

Cała nauka tego rozdziału znów jest zbudowana na fundamencie Pisma Świętego. Tu Bóg przemawia do nas bardzo poważnymi słowami: „Każdy, kto się wywyższa, będzie poniżony, a kto się poniża, będzie wywyższony” (Łk 14, 11). Z tego względu, że tę zasadę sformułował sam Pan i pierwszy wcielił ją w życie, jest to prawda wiary, rzecz niepodlegająca dyskusji. Nie będziemy zważali na pozorny paradoks zawarty w tych obietnicach: chwały – skierowanej do pokornych, i upokorzenia – dla pysznych, Pan często się do niego ucieka, przypomnijmy sobie Kazanie na Górze i osiem błogosławieństw.

Skoro Pismo Święte poucza nas w sposób dość ogólny, kontuuje św. Benedykt, pozwala nam przez to przyjąć, że każde wywyższanie się jest jakąś formą wady, która przeciwstawia się pokorze. Egoizm i samozachwyłt przekładają się na różne formy wywyższania się: wywyższenie myśli, czyli pychę; wywyższenie mowy, czyli chęłpliwość; wywyższenie uczynków, czyli nieposłuszeństwo; wywyższenie pragnień, czyli ambicję; wywyższenie usiłowań, czyli zarozumialstwo. Prorok ma się na bacności przed

nimi wszystkimi i przed innymi wadami, zgodnie z tym, co sam mówi (Ps 131[130]). Jego serce nie pyszni się, dba także o to, by jego zewnętrzne postępowanie nie było wyniosłe. Dlaczego? – pyta św. Benedykt. Dlatego – odpowiada Psalmista – że gdyby nie myślał pokornie, gdyby wynosił swą duszę, Pan potraktowałby go jak niemowlę, które matka odstawia od swej piersi. Psalmista był pełen bojaźni Bożej, bał się utraty tej wyjątkowej życzliwości, tej łaski, które zostały obiecane tylko pokornym: „Bóg pysznym się sprzeciwia, a pokornym łaskę daje” (Jk 4, 6).

Tak więc, bracia, jeżeli chcemy osiągnąć szczyt wielkiej pokory i jeśli chcemy szybko dojść do tego wywyższenia w niebie, do którego dochodzi się przez uniżenie w życiu ziemskim, musimy wstępując do góry po stopniach naszych czynów, wznieść ową drabinę, która ukazała się we śnie Jakubowi. Na niej to widział on zstępujących i wstępujących aniołów (por. Rdz 28, 12). Nie ulega wątpliwości, że to zstępowanie i wstępowanie oznacza po prostu, iż wynosząc się, schodzimy w dół, wstępujemy natomiast ku górze przez pokorę.

Ustawiona drabina to nasze życie na świecie, które Pan podnosi ku niebu, gdy serce stanie się pokorne. Dwoma bocznymi żerdziami tej drabiny są, jak sądzimy, nasze ciało i dusza, a wzywająca nas łaska Boża umieściła w nich różne szczeble pokory i karności zakonnej, po których do góry wstępujemy².

Chodzi więc o to, żeby nie zgubić Boga, a gubi się Go przez wywyższenie. Chodzi o to, żeby cały czas być z Nim związanym, tak jak niemowlę związane jest ze swoją matką, żeby żyć Nim, wzrastać w Nim. I to jest właśnie dzieło pokory. „Jeśli się nie nawrócicie i nie staniecie się jako dzieci, nie wnijdziecie do Królestwa Niebieskiego. Ktokolwiek się przeto uniży jako to dziecko, ten jest większym w Królestwie Niebieskim” (Mt 18, 3-4). Czy zatem naprawdę chcecie Boga? Czy chcecie wstępować w sposób szybki i pewny³ do Niego i do chwalebego wywyższenia Nieba? Jeśli tak, trzeba odrzucić fałszywe wywyższenie obecnego życia i zgodzić się na pokorę. Pokora pozornie sprawia, że zstępujemy

² *Unde fratres, si summæ humilitatis volumus culmen adtingere et ad exaltationem illam cælestem ad quam per præsentis vitæ humilitatem ascenditur, volumus velociter pervenire, actibus nostris ascendentibus scala illa erigenda est quæ in somnio Iacob appanuit, per quam ei descendentes et ascendentes angeli monstrabantur. Non aliud sine dubio descensus ille et ascensus a nobis intelligitur nisi exaltatione descendere et humilitate ascendere. Scala vero ipsa erecta nostra est vita in sæculo, quæ humiliato corde a Domino erigatur ad cælum. Latera enim eius scalæ dicimus nostrum esse corpus et animam, in quibus lateribus diversos gradus humilitatis vel disciplinæ vocatio divina ascendendos inseruit.*

³ *Si quis velit ad perfectionem velociter pervenire...*, Rufin., *Hist. monach.*, c. XXXI, Rosweyde, s. 484.

aż do granic nicości, ale to właśnie w jej głębiach spotykamy pełnię bytu. Jest ona bardziej wstępowaniem, gdyż ostatecznym kresem uniżenia jest w rzeczywistości szczyt, którym jest sam Bóg. Trzeba zatem uczynić z naszego życia i z naszych działań jakby drabinę pokory. Trzeba wznieść drabinę Jakubową.

Przypomnijmy sobie właściwy fragment z Księgi Rodzaju (28). Jakub ucieka przed gniewem Ezawy. Zasypia z kamieniem pod głową i w tajemniczym śnie ukazuje mu się sięgająca nieba drabina, po której wstępują i schodzą aniołowie. Sens literalny tego fragmentu Pisma Świętego ukazuje nam Bożą Opatrzność: aniołowie wychodzą od Boga jako wykonawcy jego poleceń, jako posłańcy Jego natchnień i łask; wracają zaś do Niego jako posłańcy stworzenia, zanosząc Mu modlitwy i dzieła rozumnych stworzeń. Nasz Święty Ojciec przypomni dalej tę misję aniołów, ale teraz tekst z Księgi Rodzaju przyjmuje w sensie alegorycznym. Pisze więc: „Nie ulega wątpliwości, że to zstępowanie i wstępowanie oznacza po prostu, iż wynosząc się, schodzimy w dół, wstępujemy natomiast ku górze przez pokorę”.

Przez pokorę dobrzy aniołowie wspięli się aż do Boga, aby w Nim się utwierdzić; przez pychę źli aniołowie spadli z nieba. Sama pokora była tu źródłem rozróżnienia – ta sama droga wiodła jednych do chwały, a drugich, w odwrotną stronę, do upadku. U ludzi, podobnie jak u aniołów, ekonomia zbawienia jest prosta. Wszystko sprowadza się do tego dwukierunkowego ruchu na jednej drabinie pokory. Święty Benedykt zostawia na boku ruch w kierunku pozornego wywyższenia, zajmując się tylko ruchem wywyższenia rzeczywistego. I od razu wyjaśnia znaczenie proponowanego obrazu. „Ustawiona drabina to nasze życie na świecie, które Pan podnosi ku niebu, gdy serce stanie się pokorne”. Skoro drabina jest obrazem życia, można uznać nasze ciało i naszą duszę, dwa elementy konstytutywne człowieka, za dwie boczne żerdzie tej drabiny. W tych żerdziach zostały umieszczone różne szczeble czy stopnie pokory i doskonałości moralnej, po których mamy się wspinać zgodnie z Bożym powołaniem⁴. „Błogosławiony mąż, który ma obronę w Tobie, Panie, wstępowania w swym sercu postanowił w Dolinę Płaczu” (Ps 84[83], 6-7), *ascensiones in corde suo disposuit in valle lacrymarum*. Zauważmy, z jaką precyzją doktrynalną Nasz Święty Ojciec określa udział Boga w naszym

⁴ Tekst św. Benedykta przypomina fragment Listu wielkanocnego Teofila z Aleksandrii, przetłumaczonego przez św. Hieronima: *Quod intelligens et patriarcha Jacob, scalam cernit in somnis, cujus caput pertingebat usque ad coelum, per quam diversis virtutum gradibus ad superna conscenditur, et homines provocantur, terrarum deserentes humilia, cum Ecclesia primitivorum dominicae passionis festa celebrare* (św. Hieronim, *Epist.*, XCVIII, 3. P.L., XXII, 793). *Quisquis igitur ad θεωρητικὴν voluerit pervenire (...). Gradus quidam ita ordinati atque distincti sunt, ut humana humilitas possit ad sublime conscendere (...)*, św. Jan Kasjan, *Conlat.* XIV, II.

wstępowaniu do Niego: To Bóg wzywa, On sam podaje sposób, w który można Go osiągnąć, to On ustawia stopnie drabiny: „wzywająca nas łaska Boża umieściła w nich różne szczeble”, *diversos gradus (...) vocatio divina ascendendos inseruit*. Bóg sam ustawia drabinę i pomaga nam swoją łaską po niej wstępować. „Ustawiona drabina to nasze życie na świecie, które Pan podnosi ku niebu”, *a Domino erigitur ad caelum*.

Alegoria drabiny niebieskiej była znana starożytnym. Pojawia się ona w opisie chwalebego męczeństwa świętych Perpetuy i Felicity, św. Bazyli w homilii o Psalmie 1 porównuje doskonałość się w cnotach chrześcijańskich do wchodzenia po drabinie Jakubowej⁵. Niedługo po św. Benedykcie Kasjodor także używa tego porównania, używając wyrażeń, które przypominają tekst Reguły⁶. Później św. Jan Klimak w traktacie *Drabina do raj*, dzięki któremu uzyskał swój przydomek (greckie słowo *klimáks* oznacza drabinę), opisuje życie duchowe jako wstępowanie po trzydziestu stopniach drabiny. Kasjan nie mówi wprost o drabinie, ale pokazuje, jak człowiek dochodzi do doskonałości, przechodząc przez różne stopnie pokory⁷, i to od niego Nasz Święty Ojciec zapożyczył cały trzon tego rozdziału. Te dwa teksty różnią się jedynie nieznacznie. Kasjan wymienia tylko dziesięć stopni, podczas gdy Nasz Święty Ojciec podaje ich dwanaście. Trzeba także zauważyć, że bojaźń Boża, przedstawiona przez św. Benedykta jako pierwszy stopień, jest również wymieniana na samym początku przez Kasjana, ale przed wyliczeniem stopni: *Principium nostrae salutis ejusdemque custodia timor Domini est*. Tylko dwunasty stopień jest własnym dodatkiem św. Benedykta. Również kolejność stopni nie jest identyczna u obu autorów. Ponadto Nasz Święty Ojciec znacznie rozbudował krótkie wyliczenie Kasjana.

quidem sibimet inrogatam doleat atque tristetur; sexto si nihil agat, nihil praesumat, quod non vel communis regula vel majorum cohortantur exempla; septimo si omni vilitate contentus sit et ad omnia se qua sibi praeantur vel operarium malum judicari indignum; octavo si semetipsum cunctis inferiorem non superficie pronuntiet labiorum, sed intimo cordis credat affectu; nono si linguam cohibeat vel non sit clamor in voce; decimo si non sit facilis ac promptus in risu. Talibus namque indicia et his similibus humilitas vera dinoscitur. Quae cum fuerit in veritate possessa, confestim te ad caritatem, qua timorem non habet, gradu excelsiore perducet, per quam unversa, qua prius non sine poena formidinis observabas, absque ullo labore vel naturaliter incipies custodire, non jam contemplatione supplicii vel timoris ullius, sed amore ipsius boni et delectatione virtutum, św. Jan Kasjan, Inst., IV, XXXIX.

⁵ P.G., XXIX, 217 i nast.

⁶ *Expositio in Ps. CXIX*, P.L., LXX, 901-902.

De Institutione divin.

Litter., praef. P.L., ibid., 1107.

⁷ *Principium nostrae salutis ejusdemque custodia timor Domini est. Per hunc enim et initium conversionis et vitionum purgatio et virtutum custodia his qui inbuuntur ad viam perfectionis acquiritur. (...) Humilitas vero his indicia conprobatur: primo si mortificatas in sese omnes habeat voluntates; secundo si non solum suorum actuum, verum etiam cogitationum nihil suum celaverit seniore; tertio si nihil suae discretioni, sed iudicio eius unversa committat ac monita ejus sitiens ac libenter auscultet; quarto si in omnibus servet obedientiae mansuetudinem patientiaeque constantiam; quinto si non solum injuriam inferat nulli, sed ne ab olio*

⁸ II-II, q. CLXI., a. 6.

Święty Tomasz z Akwinu w jednym z artykułów *Summy teologii*⁸ przekonuje o odpowiedności tego podziału pokory na dwanaście stopni. Wymienia je w porządku odwrotnym od św. Benedykta, tzn. dwunasty stopień staje się pierwszym, jedenasty – drugim itd. Wyjaśnia przy tym, co skłoniło go do przyjęcia takiego porządku: jego wyliczenie idzie od tego, co zewnętrzne, do tego, co wewnętrzne, podczas gdy św. Benedykt rozpoczął od wnętrza. Nie negując teoretycznego i praktycznego pierwszeństwa dyspozycji wewnętrznych ani podstawowego, zasadniczego charakteru bojaźni Bożej (*principium et radix est reverentia quam quis habet ad Deum*), zauważa, że człowiek osiąga pokorę we współdziałaniu dwóch czynników: „Człowiek osiąga pokorę dwoma drogami. Pierwszorzędnie i głównie otrzymuje ją jako dar łaski; tutaj to, co wewnętrzne, wyprzedza oznaki zewnętrzne. Ale zdobywa ją również własnym wysiłkiem. Tutaj porządek jest odwrotny: najpierw człowiek powściąga ruchy zewnętrzne, by przez to dojść do wyrwania tkwiącego wewnątrz korzenia. Podane tu stopnie pokory są dostosowane do tego drugiego porządku”⁹. Czyż nie mamy tu naszkicowanych dwóch metod duchowości? W dalszej części komentarza będzie jeszcze okazja, aby je porównać. Zaznaczmy tylko od razu, że wysiłek człowieka może wyjść od tego, co najbardziej wewnętrzne, oprzeć się przede wszystkim na rzeczywistości nowego życia stworzonego w nim i iść równoległe z rozkwitem łaski w człowieku.

Pomiędzy punktami widzenia św. Benedykta i Doktora Anielskiego jest jeszcze ważniejsza różnica. Dla św. Tomasza pokora jest cnotą szczegółową mającą na celu poskromienie nieumiarkowanego pragnienia wielkości. Jest postacią skromności, która z kolei przynależy do umiarkowania, będącego cnotą kardynalną. Dla św. Benedykta pokora nie tylko warunkuje praktykowanie wielu innych cnót, takich jak posłuszeństwo i cierpliwość, co przyjmował również św. Tomasz; jest ona cnotą główną, matką i mistrzynią wszelkiej cnoty, jest postawą, którą habitualnie przyjmuje nasza dusza w obliczu Boga. Ta postawa ogarnia całą duszę, wszystkie jej władze i działania. Nasz Święty Ojciec pokaże szczegółowo, jak pokora włada wszystkimi formami naszej aktywności, jak rządzi każdym naszym poruszeniem. Cytaty biblijne, od których zaczyna się ten rozdział, i sama alegoria drabiny od

⁹ q. CLXI a. 2. Cyt. za: *Summa teologiczna*, t. 22, *Umiarkowanie*, tłum. ks. S. Belch, s. 136.

razu wskazują, że św. Benedykt pojmuje pokorę bardzo szeroko. Rozdział 7 jest słusznie uważany za doskonale streszczenie duchowości monastycznej.

Dlaczego dwanaście stopni, ani więcej, ani mniej? Oczywiście, tego rodzaju podziały są zawsze nieco arbitralne, ale oczekuje się od nich tylko tego, aby były zgodne z nauką wiary i ułatwiały jej wykład. Komentatorzy, jak można się było spodziewać, nie mają żadnych kłopotów z wykazywaniem, każdy na swój sposób, adekwatności podziału na dwanaście stopni. Niektórzy, jak Dom Mège (za św. Bernardem¹⁰), zauważają, że bardziej chodzi o to, aby po tych stopniach wstępować, niż je liczyć. Święty Benedykt, jak zobaczymy, nie wyliczył stopni pokory bez porządku, nic jednak nie wskazuje na to, że odpowiadają one wydzielonym i kolejno po sobie następującym etapom wzrostu duchowego, że można je porównać na przykład do siedmiu mieszkań *Twierdzy wewnętrznej* św. Teresy z Ávila. Stopnie te opisują najbardziej charakterystyczne dyspozycje duszy pokornej w odniesieniu do podstawowych obowiązków i w najczęściej występujących okolicznościach życia nadprzyrodzonego i monastycznego. Kasjan nazywa je przejawami, znakami pokory. Nie jest zatem w żadnym razie konieczne wejście na jeden ze stopni po to, aby wspiąć się na kolejny. Nawet jeśli ten lub ów przejaw pokory jest być może szczególnie związany z określonym okresem życia duchowego, trzeba jednocześnie starać się praktykować wszystkie. Tylko ich integralne praktykowanie wiedzie do doskonałości.

O pierwszym stopniu pokory mówimy wówczas, jeśli człowiek ma stale przed oczyma bojaźń Bożą i gorliwie się stara o niej nie zapominać. Zawsze pamięta o wszystkim, co Bóg nakazuje, i ustawicznie w sercu swoim rozważa zarówno ogień piekielny palący tych, którzy Bogiem wzgardzili, jak i życie wieczne przygotowane dla tych, którzy Boga się boją. W każdej zatem chwili wystrzega się błędów i grzechów popełnianych myślą, językiem, rękami, nogami czy to wolą własną; a broni się przed pożądaniem ciała¹¹.

Pokora chrześcijańska nie jest prostym nawykiem, zewnętrznym i materialnym, zdobytym przez swoiste ćwiczenia gimnastyczne.

¹⁰ *Tractatus de gradibus humilitatis et superbiae*, c. I, P.L., CLXXXII, 941.

¹¹ *Primus itaque humilitatis gradus est, si timorem Dei sibi ante oculos semper ponens, oblivionem omnino fugiat et semper sit memor omnia quae praecepit Deus, ut qualiter et contemnetes Deum gehenna de peccatis incendat et vita aeterna quae timentibus Deum praeparata est, animo suo semper revolvat. Et custodiens se omni hora a peccatis et vitiis, id est cogitationum, linguae, manuum, pedum vel voluntatis propriae sed et desideria carnis amputare festinet.*

Nie jest to także cnota dotycząca mowy. Dalej, nie polega ona na pogardzie siebie samego. Są byty doskonale podłe, które szczerze sobą pogardzają, nie zasługując przez to na miano pokornych. Nie jest też cnotą czystej inteligencji, ale sytuuje się w woli. Trzeba jednakże pamiętać, że pokora buduje się na nadprzyrodzonym poznaniu intelektualnym i na wierze, św. Benedykt się tu nie myli. Twierdzi bowiem, że cały gmach pokory buduje się na dokładnym poznaniu. Pokora może być zdefiniowana jako postawa prawdy. Zaczyna się ona w nas, gdy odniesiemy się do Boga. Trzeba, abyśmy przedtem wiedzieli, kim jest Bóg sam w sobie i w relacji do nas, a także abyśmy uświadomili sobie Jego nieustanną obecność. Nasze wychowanie nadprzyrodzone jest owocem dwóch spojrzeń: spojrzenia Boga na nas i naszego spojrzenia na Boga. Gdy te spojrzenia się spotkają i to spotkanie trwa, staje się stałą dyspozycją, wtedy nasza dusza posiada bojaźń Bożą. Zdaniem niektórych hebraistów można znaleźć powiązanie między słowem oznaczającym bojaźń a tym, które oznacza patrzenie. Gdy byliśmy małymi dziećmi, obserwowaliśmy spojrzenie naszej matki, aby ocenić wartość naszych działań, taka była początkowa forma naszego sumienia. Spojrzenie, które utrzymujemy utkwione w Bogu, staje się ostateczną formą naszego sumienia dzieci Bożych: „Podniosłem oczy moje ku Tobie, który mieszkasz w niebie”, *Ad te levavi oculos meos, qui habitas in coelis* (Ps 123[122], 1).

Stary Testament prawie żadnej dyspozycji duszy nie wymaga tak skrupulatnie jak bojaźni Bożej. Jest dana jako początek mądrości: *Initium sapientiae timor Domini* (Ps 111[110], 10). Ukazuje się ją także jako jej zwieńczenie: „Pełnią mądrości jest bać się Boga, (...) Bojaźń Pańska jest koroną mądrości”, *Plenitudo sapientiae est timere Deum, (...) corona sapientiae timor Domini* (Syr 1, 20, 22). Pismo Święte często podsumowuje świętość opisywanych postaci słowami „bać się Pana”. Bojaźń Boża wskazywana jest wreszcie jako najlepsze narzędzie doskonałości. Psalmista prosił Pana: „Przeszyj bojaźnią Twoją ciało moje” (Ps 119[118], 120). Zauważmy tutaj, że bojaźń Boża jest zmienna, przyjmuje różne postacie i różnorodnie się objawia, zależnie od tego, czy mówimy o ekonomii zbawienia w Starym czy w Nowym Testamencie, w różny sposób także przejawia się w życiu ludzi. Jest bojaźń niewolnicza, synowska i bojaźń oblubienicy. Jest bojaźń określona

w czasie i bojaźń wieczna: „Bojaźń Pańska czysta, trwa na wiek wieku”, *Timor Domini sanctus permanens in saeculum saeculi* (Ps 19[18], 10)¹², gdyż bojaźń Boża trwa także w tych, którzy są z Bogiem¹³. Bojaźń Boża należy do Darów Ducha Świętego, nie ma bez niej życia nadprzyrodzonego. Nasz Święty Ojciec chciał, aby była głęboko zakorzeniona w sercach mnichów. Czytajmy z uwagą te teksty pełne znaczenia i zrozumiejmy to wszystko, co wynika z bojaźni Bożej dla intelektu, dla woli, dla całego naszego życia¹⁴.

Nasza postawa przed obliczem Boga będzie określona przez zdrowy sąd o tym, co jest po naszej stronie, o tym, czym jesteśmy w stosunku do Niego, o tym, co nakazał i pod groźbą jakich kar. Jesteśmy stworzeniami, to znaczy, że wszystko otrzymujemy od Boga: ciało, duszę, życie, długość życia, Boskie oddziaływania i pouczenia, dzień naszej śmierci, zupełnie wszystko. Z tego tytułu Bóg w stosunku do nas ma pełne prawo własności i ma nad nami pełnię władzy. Nie ma w tym nic, co mogłoby nas napawać lękiem. To radość, najwznioślejsza radość stworzenia, uznać tę Boską suwerenność i całkowicie poddać się Jego władzy. Pan nigdy nie czyni nam większego zaszczytu niż wtedy, gdy rozporządza nami według swego uznania, nie pytając nas o zdanie, nie przypuszczając nawet, że jakieś wahanie może pojawić się w naszej woli albo jakiś opór w naszym ciele. Tak byli traktowani Abraham, Prorocy, św. Jan Chrzyciel, Matka Boża, sam Nasz Pan Jezus Chrystus. Ci, którzy kochają Boga, dobrze to rozumieją. Zawołanie krzyżowców „Bóg tak chce!” jest zawołaniem ponadczasowym. Czyż trzeba dodawać, że my sami uznaliśmy słuszne prawa Boga do nas i uroczyście przyjęliśmy je w profesji zakonnej? Jesteśmy związani z Bogiem jako stworzenia. Jeszcze bardziej jesteśmy z Nim związani jako odkupieni za cenę krwi, jako grzesznicy, którym wybaczone i którzy, być może wiele razy, zostali ocaleni przed piekłem. Jesteśmy związani z Bogiem przez nasze przybrane synostwo i przez to, że będąc słabi, nieustannie potrzebujemy Boga. On sam określił swój plan wobec nas i to, w jaki sposób mamy współpracować w Jego dziele. Dał nam przykazania i obiecał odpowiednią zapłatę. Dla tych, którzy boją się Boga, przygotowane jest życie wieczne; ci, którzy grzeszą, którzy pogardzają Bogiem, którzy wyśmiewają się z Jego nieskończonego majestatu, mogą spodziewać się strącenia do piekła.

¹² Zob. św. Augustyn, *Enarr. in Ps. CXXVII*, 8-9, P.L. XXXVII, 1681-1683.

¹³ Przypomniał o tym Synod w Sens, potępiając przeciwne twierdzenie Abelarda, zob. Mansi, t. XXI, col. 569.

¹⁴ Można porównać ten fragment Reguły z tym, co pisał św. Augustyn o siedmiu stopniach prowadzących do mądrości: *Ante omnia igitur opus est Dei timore converti ad cognoscendam ejus voluntatem, quid nobis appetendum fugiendumque praecipiat. Timor autem iste cogitationem de nostra mortalitate et de futura morte necesse est incutiat et quasi clavatis carnibus omnes superbiae motus ligno crucis affigat*, św. Augustyn, *De Doctrina Christiana*, l. II., c. VII, P.L., XXXIV, 39.

Znamy już wielką naukę Prologu. Tu ponownie Nasz Święty Ojciec powtarza, że osąd intelektu, z którego rodzi się bojaźń Boża, powinien trwać nieustannie, w każdym momencie, zawsze w pogotowiu: *semper ponens, semper sit memor, animo suo semper revolvat, omni hora*. Wie on, że przez długi okres musimy wysilać się, aby podtrzymać taki kontakt z Panem: *sibi ante oculos ponens*. Sama wiara czyni nas wrażliwymi na obecność Boga i na rzeczywistości nadprzyrodzone, podczas gdy świadomość samych siebie i rzeczy zmysłowych, które nas otaczają, jest dla nas aż nazbyt oczywista. „Gorliwie się stara o niej nie zapominać”, *oblivionem omnino fugiat*. Nieuwaga jest wielką stręczycielką piekła i jest ktoś, kto jest bardzo zainteresowany tym, aby ona w nas wciąż trwała i wzrastała. Można zapomnieć przez nieuwagę, przez rozproszenie, gwałtowne poruszenia uczuć z powodu bodźców zmysłowych. Można też zapomnieć przez lekceważenie, tchórzostwo, gnuśność: „Nigdy tego nie zrobiłem, jestem za stary, nie mogę...”. Można też zapomnieć celowo, jest to nieuwaga z własnej woli, grzech przeciw Duchowi Świętemu, dbałość o to, żeby zablokować swoją duszę w taki sposób, aby światło i skrucha nie mogły do niej przeniknąć. Czemu to ma służyć? Gdy zapomnisz w ten sposób, czy uda ci się stłumić pierwotne poruszenie sumienia? Czy możesz zapomnieć o tym, co wiedziałeś, gdy zacząłeś kłamać, o ostatecznych konsekwencjach swojej niewierności? Czy możesz wymazać swoje powinności? Jeśli tak myślisz, to może uznasz, że aby spłacić dług, wystarczy przestać o nim myśleć? Czy usuniesz Boga? Czy naprawdę sądzisz, że wystarczy nieco sprytu, dyplomacji wewnętrznej albo uporów, żeby Boga unieczystwić? Nie zmienimy niczego w porządku rzeczywistości. Bóg jest Panem, my jesteśmy stworzeniami, my składaliśmy śluby. Sam Bóg nie może tu nic zmienić. Niebo jest przewidziane dla tych, którzy boją się Boga, piekło zaś – dla tych, którzy Nim pogardzają. Gdy to życie się skończy, nie unikniemy w żaden sposób ostatecznego sprawdzianu moralnego. Bóg stałby się Bogiem śmiesznym, kimś podobnym do Geronta z komedii Moliera, którego można bez końca bezkarnie znieważać, jeśli wydawałby polecenia i nie egzekwował ich wykonania i jeśli na duszach nie ciążyłoby brzemień obowiązków, za których realizację są przed Nim odpowiedzialne.

„Wystrzega się”, *Et custodiens se*. Nasz Święty Ojciec przewiduje, że bojaźń Boża wyrazi się w praktycznej wierności. Wytrwała medytacja nad wolą Bożą, nad Jego nagrodami i karami doprowadzi mnicha do czujności. W każdej godzinie, a szczególnie w chwilach pokus, które być może pojawiają się regularnie, mnich będzie miał się na baczności. Smutne doświadczenie własnych upadków i codzienny rachunek sumienia wyraźnie ukażą mu jego słabe punkty. Trzeba powstrzymać się od grzechów i od wad, to znaczy od wszelkiego błędu, niezależnie od tego, czy jest on utrwalony przez zły nawyk, czy nie. Trzeba wraz z błędem usuwać złą skłonność, która jest jego zarodkiem. Dalej św. Benedykt wymienia główne narzędzia grzechu: myśl, oczy¹⁵, język, ręce, nogi. Tę różnorodność władz i części ciała, które materialnie służą do grzechu, można łatwo sprowadzić do jednego złego źródła – woli własnej, *vel voluntatis propriae*. Ale św. Benedykt nakazuje czujność i determinację nie tylko w stosunku do błędów, które faktycznie popełniamy, do błędów zewnętrznych. Poleca gorliwość w walce z pożądaniami ciała, gdy tylko te zaczną się ujawniać. Wyrażenie „pożądania ciała”, *desideria carnis*, u św. Benedykta, tak samo jak u św. Pawła, oznacza wszelkie pożądania życia egoistycznego, życia sprzed chrztu i sprzed profesji, zbiór wszystkich dyspozycji, które nie pochodzą od Boga i do Niego nie prowadzą. W tym przypadku „ciało” oznacza całego człowieka w nieustannym konflikcie z Duchem Świętym, który jest w nas sprawcą Bożego synostwa przez swój wpływ i swoją obecność.

Człowiek powinien być przekonany, że Bóg z nieba patrzy nań zawsze i o każdej porze, a także iż czyny jego w każdym miejscu rozgrywają się przed oczami Bożymi, aniołowie zaś w każdej chwili donoszą o nich Bogu¹⁶.

Prawdziwa bojaźń Boża składa się zatem z wiedzy i z wierności praktycznej. Ta nauka wydała się Naszemu Świętemu Ojcu tak ważna, że wykłada ją punkt po punkcie, co sprawia, że rozważania nad pierwszym stopniem pokory stają się nieproporcjonalnie długie. Teraz znów powtarza tę zasadę ogólną, że powinniśmy zdawać sobie sprawę z nieustannej obecności Boga. Dotąd wy-

¹⁵ W tekście Reguły, który komentował Dom P. Delatte, oczy były osobno wymienione. We współcześnie używanym łacińskim tekście Reguły i w polskim tłumaczeniu oficjalnym oczy nie występują (przyp. tłum.).

¹⁶ *Aestimetur se homo de caelis a Deo semper respici omni hora et facta sua omni loco ab aspectu Divinitatis videri et ab angelis omni hora Deo renuntiari.*

dawało się, że św. Benedykt mówi tylko o naszym spojrzeniu, które zwracamy na Boga. Nie możemy jednak zwracać się do Boga nieustannie, gdyż właściwością bytów stworzonych jest to, że nie w każdym momencie mogą w pełni korzystać ze swych możliwości. Ale Bóg jest czystym aktem. Sam mówi o sobie, że jest Bogiem, który żyje i który widzi. Światło Jego oczu przenika najgłębsze otchłanie; zawsze, w każdym miejscu, wszystkie rzeczy są przed nimi odsłonięte. Gdy św. Benedykt, za Pismem Świętym, twierdzi, że Bóg patrzy na nas z wysokości nieba jak z obserwatorium, oznacza to nie tylko to, że Bóg jest tak usytuowany, iż nie umyka mu żaden nasz ruch. Znaczący to także, że Bóg patrzy na nas z wnętrza sanktuarium, którym jest nasza dusza. Bóg realnie nie przebywa gdzie indziej niż sam w sobie i w naszych duszach, chociaż jest wszędzie obecny przez swą powszechną przyczynowość sprawczą. Zatem „z nieba”, *de caelis*, oznacza nie oddalenie, ale przeciwnie – absolutną bliskość, nie odległość, ale przeciwnie – rzeczywiste zjednoczenie. To nie z zewnątrz, ale od wewnątrz Bóg w każdej godzinie widzi nasze życie i tam również nasze własne spojrzenie powinno próbować spotkać się z Jego spojrzeniem¹⁷.

¹⁷ Zob. św. Augustyn, *In Joannis Evang. tract.*, CXI 3, P.L., XXXV, 1928.

Nigdy nie jesteśmy sami. Bóg nas widzi, a Jego aniołowie, dodaje św. Benedykt, „w każdej chwili donoszą” Bogu o naszych uczynkach. Wydaje się, że Nasz Święty Ojciec nie do końca porzucił literalne znaczenie fragmentu Pisma Świętego opisującego drabinę Jakubową. Nikt raczej nie pomyśli, że wiedza Pana jest niewystarczająca i aniołowie jakoś ją uzupełniają. Pan wykorzystuje swoich posłańców nie dlatego, że czegoś mu brakuje, ale dlatego, że jest przebogaty. Włącza ich w swe opatrnościowe rządy po to, aby wszystko wypełniało się w sposób uporządkowany i hierarchiczny, po to, aby także Jego poddani stali się zwierzchnikami i królami, aby mieli radość współpracy w tym dziele budowy Kościoła, które odwiecznie wielbią (Ef 3, 10; Hbr 1, 14), aby ci, którzy już są w posiadaniu wieczności, od tej chwili złączyli się z tymi, którzy do niej zmierzają, w jednym wielkim dziele miłości, zaangażowania i bliskości. Święty Augustyn pisał o aniołach: „współ (z nimi) cieszyć się będziemy owym świętym i najmilszym Państwem Bożym”, *cum quibus nobis erit sancta atque dulcissima Dei civitatis ipsa communis*¹⁸.

¹⁸ Św. Augustyn, *De Civitate Dei*, I, XXII, c. XXIX, P.L., XLL, 797. Cyt. za: św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. ks. T. Kubicki, Kęty 2015, s. 959.

Tego właśnie chce nas nauczyć Prorok, gdy ukazuje nam Boga zawsze obecnego w naszych myślach, mówiąc: Boże, co przenikasz serca i sumienia (Ps 7, 19). A w innym miejscu: Myśli człowiecze są Panu znane (Ps 94 [93], 11). Gdzie indziej jeszcze: Z daleka myśli moje pojmujesz (Ps 139[138], 3) i Myśl człowiecza będzie słać Ciebie (Ps 75, 11 Wlg). Pragnąc czuwać nad swymi przewrotnymi myślami, niechaj brat „użyteczny” powtarza zawsze w swoim sercu: Wtedy będę wobec Niego bez skazy i winy się ustrzegę (Ps 18[17], 24)¹⁹.

Przypomniawszy główną zasadę naszego życia moralnego, św. Benedykt pokazuje, jaki wpływ praktyczny powinna mieć bojaźń Boża na nasze postępowanie, rozwijając myśl zawartą w zdaniu „W każdej zatem chwili wystrzega się...”. Nie poświęcając uwagi aktom czysto zewnętrznym, które same z siebie nie mają wartości moralnej, Nasz Święty Ojciec zajmie się kolejno myślami, przejawami woli własnej i pożądaniami. Do mówienia najpierw o intelekcie, później o woli, a w końcu o pożądaniami nie skłoniły Naszego Świętego Ojca ani zwykła troska o metodologię, ani pragnienie dostosowania wykładu do praw psychologii. Wiemy, że dąży on do tego, aby kształtować mnicha od wewnątrz. Dodajmy jeszcze, że wszystkie obserwacje św. Benedykta są wyprowadzone ze słów Pisma Świętego i w ten sposób wsparte Boskim autorytetem.

Bóg jest świadkiem wszystkich naszych myśli. Jego spojrzenie, zgodnie z Psalmem 7, „przenika serca i sumienia”. Tę myśl powtarzają Psalm 94(93) („Myśli człowiecze są Panu znane”) i 139(138) („Z daleka myśli moje pojmujesz”). Nasze myśli zatem, które są ukryte dla wszystkich, ze swej natury odsłonięte są przed Bogiem. Pierwszy stopień pokory polega więc na tym, że brat²⁰ strzeże się od złych myśli. Aby wzmocnić swoją czujność, powinien on powtarzać w swym sercu wiersz 24 Psalmu 18(17), który mówi o Bożym spojrzeniu, o czystości, której się ono domaga, i o działaniu, które zabezpiecza tę doskonałą czystość: „I będę wobec Niego bez skazy, strzec się będę własnej nieprawości”. Grzech zaczyna się przez myśl, a nie przez zmysły, na przykład przez świadomie dopuszczone spojrzenie na przedmiot zakazany, a nie przez zwykły

¹⁹ *Demonstrans nobis hoc Propheta, cum in cogitationibus nostris ita Deum semper praesentem ostendit dicens: Scrutans corda et renes Deus; et item: Dominus novit cogitationes hominum; et item dicit: Intellexisti cogitationes meas a longe; et: Quia cogitatio hominis confitebitur tibi. Nam ut sollicitus sit circa cogitationes suas perversas, dicat semper utilis frater in corde suo: Tunc ero immaculatus coram eo si observavero me ab iniquitate mea.*

²⁰ Wszystkie manuskrypty i pierwsi komentatorzy podają „brat użyteczny”, *utilis frater*, co oznacza brata wiernego, użytecznego dla swojego przełożonego. Święty Benedykt powie dalej to samo, odnosząc się do słów Psalmu 53(52), *4 et inutiles factos.* W tekście komentowanym przez Dom P. Delatte’a użyte było sformułowanie „brat pokorny”, *humilis frater* (przyp. tłum.).

obraz, który nagle pojawia się przed naszymi oczami, czy kaprys pamięci. Grzech i wina, formalnie rzecz ujmując, mogą być tylko w woli, złe myśli istnieją tylko z powodu przewrotnych pragnień woli. Święty Benedykt zajmie się tymi przewrotnymi pragnieniami za chwilę.

Czynić własną wolę zabrania nam Pismo Święte słowami: Powstrzymaj się od twoich pożądań (Syr 18, 30). Podobnie też prosimy Boga w modlitwie, by Jego wola w nas się wypełniała. Słusznie nas zatem uczą, byśmy nie czynili naszej woli. W ten sposób unikamy tego niebezpieczeństwa, o którym mówi Pismo Święte: Jest droga, co zdaje się słuszna, a w końcu prowadzi do śmierci (Prz 16, 25). Lękamy się również tego, co zostało powiedziane o niebdałych: Zepsuci są i stali się wstrętni w swoich chęciach (Ps 52, 2 Wlg)²¹.

²¹ *Voluntatem vero propriam ita facere prohibemur cum dicit Scriptura nobis: Et a voluntatibus tuis avertere. Et item rogamus Deum in oratione ut fiat illius voluntas in nobis. Docemur ergo merito nostram non facere voluntatem cum cavemus illud quod dicit Scriptura: Sunt viæ quæ putantur ab hominibus rectæ, quarum finis usque ad profundum inferni demergit, et cum item cavemus illud quod de neglegentibus dictum est: Corrupti sunt et abominabiles facti sunt in voluntatibus suis.*

²² Jak zauważył Dom Butler, św. Benedykt cytuje inne niż Wulgata tłumaczenie Pisma Świętego. Wyrażenie *demergit* kieruje do Ewangelii św. Mateusza 18, 6 (przyp. aut.).

Jeśli mamy dwie wole sprzeczne ze sobą, Wolę Boga i wolę człowieka, to która z nich winna wziąć górę? Wola Boga, jeśli pomyślimy o Jego wszechobecności, o Jego prawach, o Jego groźbach i obietnicach. W żadnym razie nie mówi się nam: zawsze postępujcie wbrew waszej woli, co miałyby pewien wydźwięk jansenistyczny; mówi się nam: strzeżcie się waszej woli osobistej i wyizolowanej, oddalcie się od wszelkich przejawów woli własnej. Taki jest sformułowany wprost nakaz Pisma Świętego (Syr 18, 30). Za każdym razem, gdy odmawiamy Modlitwę Pańską, prosimy Boga, aby Jego wola wypełniała się w nas i przez nas. Stąd po naszym życiu można poznać szczerłość naszej modlitwy.

Jeśli chcemy nauczyć się, jak nie podążać za poruszeniami woli własnej, posłuchajmy ze świętym lękiem, co jeszcze mówi nam Pismo Święte: „Jest droga, co zdaje się słuszna, a w końcu prowadzi do śmierci (Prz 16, 25; 14, 12)”²². Nasz Święty Ojciec znów wskazuje na wielkie niebezpieczeństwo złudzenia, które jest dzieckiem złych emocji. Każda emocja jest związana z dążeniem do określonego celu. Gdy to dążenie jest gwałtowne i zdecydowane, staje się zasadą postępowania i zastępuje sumienie. Za dobre uważa się wówczas to, co jest z tym dążeniem zgodne, do niego

dostosowane, sprzyjające mu. Samo to dążenie nazywamy dobrem i uważamy, że Bóg też powinien przemawiać zgodnie z nim. Człowiek bowiem nie wstydzi się dostosowywać do swoich pragnień, naginać, a nawet torturować słów Pisma Świętego, ośmiela się twierdzić, że opatrnościowy, jego zdaniem, przebieg zdarzeń jest potwierdzeniem systemu, który sam stworzył, albo misji, którą sam sobie powierzył. Jednak odpowiedzialność pozostaje, nawet w złudzeniu, gdyż w jego pierwszych chwilach, i później w momentach jasności, człowiek ma świadomość czynionego zła. Możliwe jednak, że ogrom zła i cierpienie, który jest w świecie, nie pochodzi z przewrotnej woli czynienia zła, a odpowiedzialność moralna poszczególnych osób jest zmniejszona przez złudzenie, któremu ulegli. Jeśli byłoby inaczej, czyż nie byłoby to przerażające? Jeśli dobrzy są doświadczani, jeśli zmniejsza się zasięg dobra w królestwie Bożym, przyczyna nie zawsze tkwi w czystej złośliwości, zaślepienie też ma w tym swój udział. Być może dusze, które korzystają z tego smutnego przywileju nieświadomości, zadośćuczynią za popełnione zło. Miarą tego zadośćuczynienia może być czas trwania skutków ich czynów. Ich kara będzie trwała aż do całkowitego usunięcia z rzeczywistości historycznej i z porządku rzeczy tego nieporządku, który został spowodowany przez złudzenie.

Oprócz woli własnej człowieka pysznego, która zamyka się w nim jak w warownym zamku i uświęca wszystkie jego decyzje, spotyka się też wolę własną człowieka gnuśnego, leniwego, który nie chce działać wbrew sobie samemu. Takich miał na myśli św. Benedykt, pisząc o „niedbałych”, *negligentibus*. Często zresztą te dwie tendencje łączą się ze sobą i wzajemnie się wspierają. Można całkowicie i bardzo szybko pogрузić się w tym stanie nikczemności, o którym mówi Reguła za Psalmem 14(13), 1²³. Być może Nasz Święty Ojciec chciał tu mimochodem zwrócić uwagę, że oprócz złudzenia będącego źródłem winy jest jeszcze inna przewrotność, która nazywa się świadomym lekceważeniem i pogardą tego, co najświętsze: „Nie przyjmuje głupi słów roztropności, chybabyś to powiadał, co on ma w sercu swoim. Bezbożnik, gdy zanurzy się w głębinę grzechów, lekceważy” (Prz 18, 2-3). Może zdarzyć się, że takie postawy niekiedy ujawniają się nawet w klasztorach i rozwijają się tam, aż osiągną najokropniejszą postać²⁴.

²³ Dom P. Delatte wskazuje na Psalm 14(13) jako źródło cytatu. Redaktorzy polskiego przekładu wskazali Psalm 53(52) (przyp. tłum.).

²⁴ Św. Augustyn w pewnym momencie zdał sobie z tego sprawę i zachęcał wiernych, aby się tym nie gorszyli: *Simpliciter fateor caritati vestrae coram Domino Deo nostro, qui testis est super animam meam, ex quo Deo servire coepi: quomodo difficile sum expertus meliores quam qui in monasteriis profecerunt; ita non sum expertus peiores quam qui in monasteriis ceciderunt (...). Quapropter etsi contristamur de aliquibus purgamentis, consolamur tamen etiam de pluribus ornamentis. Nolite ergo propter amurcam qua oculi vestri offenduntur, torcularia detestari, unde apothecae dominicae fructus olei luminosioris implentur* (Epist. LXXXVIII, 9, P.L., XXXIII, 272).

²⁵ *In desideriiis vero carnis
ita nobis Deum credamus
semper esse praesentem,
cum dicit Propheta Domino:
Ante te est omne desiderium
meum. Cavendum ergo
ideo malum desiderium,
quia mors secus introitum
dilectationis posita est. Unde
Scriptura precepit dicens:
Post concupiscentias tuas
non eas.*

Co do pożądań ciała, to wierzymy, że Bóg jest zawsze przy nas obecny, gdyż Prorok mówi do Pana: Przed Tobą, Panie, wszelkie me pragnienie (Ps 38[37], 10). Trzeba zatem wystrzegać się złych pożądań, gdyż śmierć stoi na progu rozkoszy. Dlatego też poucza nas Pismo Święte: Nie idź za twymi namiętnościami (Syr 18, 30)²⁵.

Na aktywność wewnętrzną składają się działania intelektu i woli, ale św. Benedykt wie, że obok tych dwóch elementów, poza nimi, jest jeszcze inny, który zaciemnia intelekt oraz omija, ogranicza i zniewala wolę. „Pożądanie ciała” to żądza ukryta i niska, instynkt zmysłowy, który pcha nas do ludzi i rzeczy nie dlatego, że są dobrzy bądź dobre, ale dlatego, że się nam podobają. Nadprzyrodzone przekonanie o obecności Boga znów ma wprowadzić porządek w te burzliwe i buntownicze pragnienia. Prorok Dawid mówił: „Przed Tobą, Panie, wszelkie me pragnienie” (Ps 38[37], 10).

Do tego wzniesłego i pochodzącego z miłości motywu Nasz Święty Ojciec dorzuca inny, bardziej interesowny, ale skuteczny i dostępny dla wszystkich dusz. Winniśmy odrzucać złe pożądania, gdyż mimo pozornej słodyczy i poczucia zadowolenia, które w nich znajdujemy, są one trucizną, niekiedy trucizną szybko przynoszącą śmierć. Śmierć czai się, jeśli można tak powiedzieć, bardzo blisko od wejścia na drogę przyjemności. Często śmierć podąża tuż za przyjemnością. I dlatego też Pismo Święte poucza nas, abyśmy nie szli bezrozumnie za swoimi namiętnościami, abyśmy nie dali się im zwodzić (Syr 18, 30), gdyż mogą doprowadzić nas aż do potępienia. Właśnie przez odsłonięcie takiej perspektywy Nasz Święty Ojciec chce podsumować i skonkludować całą naukę o pierwszym stopniu pokory.

Jeżeli więc oczy Pana dobrych i złych wypatrują (Prz 15, 3) i na synów ludzkich Pan spogląda z nieba, badając, czy jest wśród nich rozumny, który szuka Boga (Ps 14[13], 2), jeżeli także przydzieleni nam aniołowie codziennie w dzień i w nocy przedstawiają Panu nasze uczynki, trzeba zatem, bracia, pilnować się każdej godziny, aby Pan, jak Prorok mówi w psalmie, nie ujrzał nas w jakiejś chwili zwróconych ku złu i bezużytecznych. Dziś nas jeszcze

oszczędza, bo jest łaskawy i oczekuje nawrócenia ku lepszemu, wówczas jednak musiałby w końcu powiedzieć: Ty to czynisz, a Ja mam milczeć? (Ps 50[49], 21)²⁶.

Święty Benedykt ogranicza się do powtórzenia, w formie skierowanego do każdego wezwania w tonie podobnym do Prologu, myśli, które były już rozwinięte wcześniej. „Oczy Pana dobrych i złych wypatrują”, „na synów ludzkich Pan spogląda z nieba, badając, czy jest wśród nich rozumny, który szuka Boga”, „przydzieleni nam aniołowie codziennie w dzień i w nocy przedstawiają Panu (który wszystko stworzył²⁷) nasze uczynki”. „Trzeba zatem, bracia, pilnować się każdej godziny, aby Pan, jak Prorok mówi w psalmie (53[52]), nie ujrzał nas w jakiejś chwili zwróconych ku złu i bezużytecznych”. Mógłby ukarać nas natychmiast. Być może oszczędzi nas jeszcze w tym życiu, „bo jest łaskawy i oczekuje nawrócenia ku lepszemu”. Lękajmy się jednak, aby w życiu przyszłym nie powiedział nam: „Tak postępowałeś, a Ja znosiłem w milczeniu (...). Oskarżę cię i rzucę ci to w twarz!” (Ps 50[49], 21). Ta uwaga unicestwia ukryty bunt przeciwko Boskiej sprawiedliwości, który nie raz podnosi grzesznik: „Zgrzeszyłem, a cóż złego mi się stało?”, *Peccavi: et quid mihi accidit triste?* (Syr 5, 4). Jeśli Bóg nie karze od razu, to dlatego, żeby zapewnić duszy możliwość powrotu, bez wątpienia również po to, żeby zachować nieprzymuszony i synowski charakter cnoty. Gdyż cnota łatwo stałaby się interesem, a wierność – niską kalkulacją, jeśli kara następowalaby natychmiast po winie albo nagroda wieńczyłaby dobre dzieło bez zwłoki.

Drugi stopień pokory: jeśli nie kochamy już własnej woli i nie znajdujemy przyjemności w wypełnianiu swoich pragnień, lecz czyny swoje stosujemy do słów Pana, który mówi: zstąpiłem nie po to, aby pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który mnie posłał (J 6, 39). Jest też napisane: „Własna chęć ściąga na siebie karę, zwiążanie [z cudzą wolą] zdobywa wieniec zwycięstwa”²⁸.

²⁶ *Ergo si oculi Domini speculantur bonos et malos et Dominus de caelo semper respicit super filios hominum, ut videat si est intellegens aut requirens Deum, et si ab angelis nobis deputatis cotidie die noctuque Domino factorum nostrorum opera nuntiantur, cavendum est ergo omni hora, fratres, sicut dicit in psalmo Propheta, ne nos declinantes in malo et inutiles factos aliqua hora aspiciat Deus et, parcendo nobis in hoc tempore, quia pius est et expectat nos converti in melius, ne dicat nobis in futuro: Haec fecisti et tacui.*

²⁷ W manuskryptach nie ma słów *et creatori omnium Deo*, również główni świadkowie tradycji karolińskich i kasjańskich podają *Domino factorum nostrorum opera nuntiantur* (przyp. autora).

Słowa te były jednak w tekście Reguły, który był przedmiotem Komentarza (przyp. tłum.).

²⁸ *Secundus humilitatis gradus est, si propriam quis non amans voluntatem desideria sua non delectetur*

implere, sed vocem illam Domini factis imitemur dicentis: Non veni facere voluntatem meam, sed eius qui me misit. Item dicit Scriptura: Voluntas habet poenam et necessitas parit coronam.

Pamiętamy być może, że u Kasjana bojaźń Boża nie stanowi oddzielnego stopnia pokory, ale jest ukazana jako podstawa wszystkich stopni. W istocie nauka św. Benedykta nie jest inna. Zauważmy, że odtąd nie będzie wskazywał nowego motywu pokory, ograniczy się do wskazania działań, autentycznych form postępowania, przez które pokora powinna się przejawiać. Przed opisem tych działań on również mówił, i to długo, o bojaźni Bożej, ale nie oddzielając tego, jak Kasjan, wskazał konsekwencje praktyczne, jakie bojaźń Boża wniesie w całe nasze życie. Powstrzymanie się od działań egoistycznych, które rodzą się z woli własnej, to jest pierwszy stopień pokory tak u św. Benedykta, jak u Kasjana. Następne stopnie wskazywać będą na pozytywne skutki tej nadprzyrodzonej bojaźni: w miejsce posłuszeństwa własnej woli – czynienie woli Boga (drugi stopień, którego Kasjan nie oddzielił od pierwszego), czynienie woli innych ludzi, gdy działają w imieniu Boga (trzeci stopień), czynienie woli Bożej i woli przełożonych w okolicznościach heroicznych (czwarty stopień) itd.

Drugi stopień pokory polega więc na realizacji w swoim postępowaniu tego, co Pan powiedział o sobie: „zstąpiłem nie po to, aby pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który mnie posłał (J 6, 39)”²⁹. Zamiast kochać naszą wolę własną, uczynić naszą radością robienie tego, co się nam podoba i do czego popychają nas nasze pragnienia, będziemy naśladowali Naszego Pana Jezusa Chrystusa. Wola Boska w Panu była całkowicie tożsama z wolą Ojca, wola ludzka była z nią doskonale zjednoczona. Ale w Panu była też, tak jak w nas, wola instynktowna i nierozumna, wola natury, zasada reakcji wewnętrznej, która skłaniała Go do wybierania jednych rzeczy, a odsuwania się od innych. I właśnie tę wolę poddawał woli Ojca: „Czyż mam nie pić kielicha, który mi dał Ojciec?” (J 18, 11). A jednak o tym samym kielichu powiedział nieco wcześniej: „Ojcze, jeżeli chcesz, oddal ode mnie ten kielich” (Łk 22, 42). Był naprawdę człowiekiem, a nie pięknym marmurem, odczuwał to, przed czym wzdraga się natura ludzka z wyjątkową wyrazistością. To właśnie dlatego Pan może być nam ukazany jako wzór.

Święty Benedykt dodaje, że nasz własny interes nadprzyrodzony skłania nas do podległości. Nad tymi kilkoma słowami łamią sobie głowę komentatorzy. Przede wszystkim czy w oryginale

²⁹ *Quod utique qui implere vult, sine dubio proprias sibi amputat voluntates, secundum imitationem ipsius Domini dicentis: Descendi de coelo non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me Patris (św. Bazylej, Reg. contr., XII), zob. też św. Jan Kasjan, Conlat., XXIV, XXVI.*

było użyte słowo *voluptas* czy *voluntas*. Ponieważ kontekst dotyczy woli własnej, wydaje się, że powinno być *voluntas*, zwłaszcza jeśli zważy się na to, że słowo to jest formalnym przeciwieństwem użytego w tym samym zdaniu słowa *necessitas*, i w kilku manuskryptach jest taki zapis. Jednakże w manuskryptach darzonych największym szacunkiem, na których pracowali najwcześniejsi komentatorzy, zapisano *voluptas*. Nie ma w tym nic zaskakującego, słowo to bowiem jest całkiem naturalnie wprowadzane przez wcześniejsze słowa *desideria sua non delectetur implere* (nie znajdujemy przyjemności w wypełnianiu swoich pragnień). Wspomniana opozycja w jakimś sensie pozostaje, gdyż w tym miejscu w myśli św. Benedykta słowa te mają to samo znaczenie, a przynajmniej prawie tożsame brzmienie. Ale do jakiego fragmentu Pisma Świętego odwołuje się św. Benedykt? Nigdzie go nie znajdujemy. Święty Benedykt, jak pisze większość komentatorów, cytuje z pamięci i podaje „sens, nie słowa”, *sensum, non verba*, jak to nieraz zdarzało się tym, którzy pisali księgi Nowego Testamentu i Ojcom. Nawet jednak w takim przypadku dobrze by było wskazać jakiś konkretny fragment Pisma Świętego, który mógł mieć na myśli Nasz Święty Ojciec, gdy pisał te słowa. Czyżby chodziło o jakiś tekst zaginiony? Raczej nie należy uciekać się do hipotez tego typu. A może Naszego Świętego Ojca trochę zawiodła pamięć? Poczucie szacunku powstrzymywało komentatorów przed formułowaniem takiej sugestii. Trudno sobie także wyobrazić, że cytował jakieś powiedzenie czy przysłowie, gdyż wyraźnie przywołuje Pismo Święte³⁰. Niektórzy głoszą, że słowo *Scriptura* nie oznacza wyłącznie Ksiąg Świętych. Czyż wykład o 11 stopniu pokory nie kończy się cytatem nieskrypturystycznym, wprowadzonym formułą *scriptum est*? Można mieć jednak uzasadnione wątpliwości co do słuszności tej tezy, gdyż to sformułowanie jest znacznie mniej precyzyjne niż *Scriptura*.

Być może mamy tu do czynienia z fragmentem literatury kościelnej. Opierając się na manuskryptach i Mombrićjusz, bollandyści opublikowali *Żywoty świętych Agapy, Chinonii i Ireny*, które włączone były w dzieje świętych Chryzogona i Anastazji. W tekście tym, który – jak podają – jest bardzo starożytny i (szczęśliwie dla naszej hipotezy) różny od tekstu Symeona Metafrastesa (X w.), czytamy: *Sisinnius dixit: Ergo non sunt inquinati, qui de*

³⁰ W polskim przekładzie słowa *dicūt Scriptura* zostały ominięte (przyp. tłum.).

³¹ *Acta SS*, kwiecień,
t. I, s. 250.

³² *De Schism. Donat.*, I,
VII, post caput VII, P.L.,
XI, 1008. Fragment ten
znalazł się w rozdziale I tej
samej ks. VII w wiedeńskim
wydaniu *Corpus*, t. XXVI,
s. 160.

³³ *Tertius humilitatis gradus
est, ut quis pro Dei amore
omni obedientia se subdat
maiori, imitans Dominum,
de quo dicit Apostolus:
Factus oboediens usque ad
mortem.*

*sacrificiorum sanguine gustaverunt? Irene respondit: Non solum non sunt inquinati, sed etiam coronati sunt: VOLUPTAS ENIM HABET POENAM, ET NECESSITAS PARAT (u Mombricjusza: PARIT) CORONAM*³¹. Autentyczność tych żywotów jest kwestionowana przez Ruinarta, jednakże mogą one być wcześniejsze od Naszego Świętego Ojca. A może pewniejszym źródłem jest św. Optat z Milewy, który pisze: *Voluntas habet poenam, necessitas veniam?*³² Być może. Jednak nie zachodzi tu pełna zbieżność tak co do słów, jak i co do sensu. Myśl św. Optata jest taka, że ci zasługują na pełną karę, którzy są we władaniu całej swej wolności, a zarówno odpowiedzialność, jak i kara są mniejsze, gdy człowiek jest w sytuacji przymusu. Myśl św. Benedykta zaś jest taka, że wola własna ściąga karę, a konieczność – tzn. nie zewnętrzny i przewrotny przymus, który zmusza nas do zła, ale przymus mądry, który sami sobie narzucamy, aby czynić dobro – zasługuje na wieniec zwycięstwa. Jeśli rzeczywiście mielibyśmy tu do czynienia z zapożyczeniem ze św. Optata, trzeba by wrócić do hipotezy powiedzenia czy przysłowia, którego sens zmienia się zależnie od okoliczności.

Trzeci stopień pokory: jeśli z miłości do Boga poddajemy się z całkowitym posłuszeństwem przełożonemu, naśladowując Pana, o którym mówi Apostoł: Stał się posłuszny aż do śmierci (Flp 2, 8)³³.

Cały czas kwestią zasadniczą jest posłuszeństwo, kolejne stopnie tylko podnoszą poprzeczkę. Jednak kolejna myśl wynika z poprzedniej, jest z nią związana, w niej zakorzeniona. Wypełnianie woli Boga jest dla nas stosunkowo proste: tylko On jest Bogiem, Jego prawa mają charakter powszechny, są same z siebie słuszne. Ponadto On jest niewidzialny, a „szacunek wzrasta wraz z dystansem”, *major ex longinquo reverentia*. Ale Bóg nakazał nam nagiąć naszą wolę do woli innych ludzi, i to wytrwale, aż do śmierci, bez żadnego protestu i bez zastrzeżeń: „z całkowitym posłuszeństwem przełożonemu”, *omni obedientia (...) maiori*. Święty Benedykt doda później, że mamy być posłuszni nie tylko przełożonemu, ale i sobie nawzajem (71, 1).

W tym zaleceniu pojawia się kilka słów, które nadają mu głęboki sens, a nas uspokajają. To „z miłości do Boga” się podporządkowujemy, to do naszego Boga chcemy przylgnąć coraz bardziej. Gdy jesteśmy posłuszni z miłości, gdy nasza dusza wznosi się, wszystko staje się dla nas proste. Nasza miłość skłania nas do składania ofiar i wzrasta codziennie przez wszystkie dobrowolne ofiary. Trzeci stopień pokory nabiera w pełni chrześcijańskiego charakteru przez wskazanie, że chodzi o naśladowanie Pana, o którym Apostoł mówi, że „stał się posłuszny aż do śmierci” (Flp 2, 8)³⁴. Od Betlejem do Kalwarii i dalej, w Eucharystii, życie Pana nie było niczym innym jak posuszeństwem stworzeniom z miłości do Ojca niebieskiego. On sam nie zakreślił granic tego całkowitego i radosnego daru z siebie; chciał umrzeć, aby tę ofiarę wypełnić. Jeśli chcemy być do Niego podobni, jeśli chcemy doświadczyć, czym jest odkupienie, nie powinniśmy chcieć postępować inaczej niż On.

Czwarty stopień pokory: jeśli w sprawach trudnych i w przeciwnościach, a nawet doznając jakiejś krzywdy, zachowujemy w posuszeństwie milczącą i świadomą cierpliwość, a znosząc wszystko, nie słabniemy i nie odchodzimy, gdyż Pismo mówi: Kto wytrwa do końca, ten będzie zbawiony (Mt 24, 13), a w innym miejscu: Niech się twe serce umocni i wyczekuj Pana (Ps 27[26], 14)³⁵.

Czwarty stopień pokory to posuszeństwo heroiczne, co nie oznacza, że nieobowiązkowe. Chodzi tu o posuszeństwo monastyczne w sensie ścisłym i każda dusza zabiegająca o to, aby być wierną, niejedną raz będzie miała okazję odnieść do siebie ten błogosławiony, pełen doświadczenia i świętości fragment Reguły, w którym Nasz Święty Ojciec rozwija część programu monastycznego naszkicowaną w zakończeniu Prologu: „abyśmy przez cierpliwość stali się uczestnikami Męki Chrystusowej”, *passionibus Christi per patientiam participemur*.

W praktykowaniu posuszeństwa mogą się zdarzyć trudności obiektywne: rzeczy polecane mogą być trudne, odpychające, a nawet niemożliwe do wykonania, jak później (68) powie św. Benedykt. Trudności mogą też wynikać ze złego nastroju, z kapry-

³⁴ *Usque ad quem modum obaudire oportet eum, qui placendi Deo implere regulam cupit? Apostolus ostendit, proponent nobis obedientiam Domini: Qui factus est, inquit, obedient usque ad mortem, mortem autem crucis (św. Bazyli, Reg. contr., LXV).*

³⁵ *Quartus humilitatis gradus est, si in ipsa obedientia duris et contrariis rebus vel etiam quibuslibet inrogatis iniuriis, tacita conscientia patientiam amplectatur et sustinens non lassescat vel discedat, dicente Scriptura: Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit. Item: Confortetur cor tuum et sustine Dominum.*

śnej osobowości albo z braku wyczucia tych, którzy wydają polecenia: traktują nas w sposób raniący, czynią nam wyrzuty, za którymi ukrywa się brak szacunku. Wiele można powiedzieć o władzy, można ją uważać za zwornik jedności wspólnoty, jej czynnik konstytutywny, organ dbający o szczęście wszystkich, wreszcie za element konieczny. Ale nie można zapominać, że jest to niebezpieczne narzędzie w ludzkich rękach. Ci, którzy doświadczają ciężaru takiego jarzma, często uważają to zło za bardziej nieznośne od zła anarchii, którego też się boją. Dodajmy, że w odczuwanym cierpieniu oprócz elementu rzeczywistego jest także element przeżyciowy, który może sprawić, że ten pierwszy staje się nie do zniesienia. Gdy połączymy te trzy kwestie: trudności rodzące się z rzeczy, te związane z władzą i te, które sami sobie stwarzamy, może się okazać, że razem to zbyt dużo dla naszej natury, która zostaje doprowadzona do stanu wrzenia, wszystko w niej kipi. Niektórzy kultywują w sobie to rozchwianie, tracą w nim głowę, znajdują w nim zaczyn rozwiązań, które rozpraszają całe ich życie i czynią je niegodnym. Cztery słowa ze świętej Reguły wyjątkowo precyzyjnie określają nastawienie mnicha prawdziwie pokornego.

Tacita, milcząca. W trudnym czasie trzeba umieć zamilknąć, i to całkowicie. Powstrzymać swój język albo swoje pióro to zachować całą swą siłę nienaruszoną. Jeśli napawamy się swoim słowem i swoim gniewem, jesteśmy zgubieni. Myślmy może: Ależ trzeba się poskarżyć, to oddech cierpienia! Nie, mówi św. Benedykt, zamilknij. I aby nie mieć nic do powiedzenia na zewnątrz, wycisz również swoje wewnętrzne myśli: *tacita conscientia*. To zbyt mało dla pokory i posłuszeństwa, aby nie powiedzieć słowa, a potem odejść w złości tak gorącej, że nieraz widocznej. Unikajmy budowanej w ukryciu obrony naszych idei, zamkniętych w sercu protestów, nieustannego przywoływania tego, co się kiedyś zdarzyło, przetwarzania tego na użytek naszego gniewu. Są sprawy w naszym życiu, których jednokrotne doświadczenie było wystarczająco bolesne. Czemuż mielibyśmy chcieć, aby je uwiecznić przez ciągłe wracanie do nich naszą myślą? To postępowanie dziecka, które ma ranę i zaognia ją przez nieustanne dotykanie. Och, gdyby takie wspomnienia przyczyniały się do wzmocnienia w nas odwagi, skruchy i miłości, wszystko byłoby dobrze. Ale cierpienie, które rodzi się w nas z naszego uporczywego rozbudzania

ukrytego bólu, nie jest zdrowe. Pozwólmy więc zstąpić w cień, w zapomnienie, w niebyt temu wszystkiemu, co nie daje innego owocu oprócz zakłócania naszego pokoju. Dana jest nam okazja spełnienia dzieła cierpliwości, to znaczy, według św. Jakuba, dzieła doskonałego: „A doniosłym skutkiem wytrwałości jest to, abyście byli doskonali”, *Patientia autem opus perfectum habet* (Jk 1, 4). W ten sposób zachowujemy w nas, wbrew wszystkiemu, porządek rozumu i wiary. Weźmy nasze serce w obie ręce, obejmijmy tak prosto i tak mocno tę błogosławioną cierpliwość, od której nic na świecie nie będzie w stanie nas oddzielić: *patientiam amplectatur*³⁶.

To nie jest czas jęczenia, usprawiedliwiania się, kontestowania. Nie zostalibyśmy zbawieni, gdyby spodobało się Panu wyzbyć się cierpienia. To czas pochylenia ramion i niesienia krzyża, niesienia tego wszystkiego, czego Bóg zechce, i tak długo, jak zechce, bez wytchnienia, bez zwalniania kroku. „Synu, przystępując do służby Bożej, stój w sprawiedliwości i w bojaźni i przygotuj duszę swą na pokusę. (...) Znoś zwłokę Bożą; złącz się z Bogiem i trwaj, aby wzrosło na końcu życie twoje” (Syr 2, 1, 3). Mówiliśmy już, komentując Prolog, że przyszłość nadprzyrodzona jest tylko dla tych, którzy potrafią wytrwać w dobru. Gdy obiecamy sobie, że wytrwamy i będziemy mężnie czekać, aż burza przejdzie, staniemy się nadzwyczaj odporni. Zresztą, każde cierpienie będzie miało swój kres, przemieni się w chwałę i zbawienie, jak mówi nam Pismo Święte, pod warunkiem jednak, że wytrwamy aż do końca (Mt 24, 13). W innym miejscu zaś mówi: „Niech się twe serce umocni i wyczekuj Pana” (Ps 27[26], 14). Tak, wyczekuj Pana, gdyż ostatecznie to z Jego Opatrzności przechodzisz przez doświadczenie, to Bóg pomaga ci je przetrwać, i nie ma ono innego celu, jak tylko doprowadzić cię do Niego. Nasz Święty Ojciec przypomni to już za chwilę.

Aby zaś wskazać, że ten, kto jest wierny, powinien znieść dla Pana wszystko, nawet najgorsze przeciwności, Pismo mówi w imieniu cierpiących: Lecz to przez wzgląd na Ciebie ciągle nas mordują, mają nas za owce na rzeź przeznaczone (Ps 44[43], 23). A cierpiący, bezpieczni w swojej ufności w zapłatę Bożą, dodają, pełni wesela: Ale we wszystkim tym odnosimy pełne zwycięstwo dzięki Temu,

³⁶ Czasownik *amplecto*, *-are* oznacza dosłownie „objąć, przytulić”. Polski przekład nie oddaje tego niuansu (przyj. tłum.).

37 *Et ostendens fidelem pro Domino universa etiam contraria sustinere debere, dicit ex persona sufferentium: Propter te morte adficimur tota die, aestimati sumus ut oves occisionis. Et securi de spe retributionis divinae subsecuntur gaudentes et dicentes: Sed in his omnibus superamus propter eum qui dilexit nos. Et item alio loco Scriptura: Probasti nos, Deus, igne nos examinasti sicut igne examinatur argentum; induxisti nos in laqueum; posuisti tribulationes in dorso nostro.*

który nas umiłował (Rz 8, 37). Również w innym miejscu Pismo mówi: Albowiem Tyś nas doświadczył, Boże; badałeś nas ogniem, jak się bada srebro; wprowadziłeś nas w pułapkę; na grzbiet nasz włożyłeś ciężar (Ps 66[65], 10-11)³⁷.

Święty Benedykt powraca do dwóch rodzajów trudności, wstępnie zasygnalizowanych wyżej: najpierw do trudności obiektywnych, a potem, w następnym paragrafie, do tych, które pochodzą od ludzi. *Sustine et abstine*, znieś i powstrzymaj się, panuj nad sobą – mówili stoicy. Tu również żąda się od nas tylko tego, abyśmy znosili przeciwności, ale ta cierpliwość nie jest już zwykłą zgodą na bezosobowe prawo, któremu podlegamy, gdyż jest powszechne i nieuniknione, jest to zgoda na wolę Osoby, służba oddawana Bogu, a także współpraca – przez naszą odwagę – w Jego dziele odkupieńczym: *pro Domino, propter te*. Z takim przekonaniem możemy iść aż do męczeństwa. „Aby zaś wskazać, że ten, kto jest wierny” Panu, *Et ostendens fidelem*, powinien znosić wszystko, włącznie z tym, przed czym najbardziej wzdraga się nasza natura, Pismo Święte mówi do tych, którzy cierpią: „Lecz to przez wzgląd na Ciebie ciągle nas mordują, mają nas za owce na rzeź przeznaczone” (Ps 44[43], 23).

Tym, co tak naprawdę czynimy za cenę naszych cierpień, jest zdobywanie Boga. W miarę jak wzrasta w nas odwaga, wzrasta również nadzieja. Jesteśmy pewni naszego Boga, jesteśmy pewni wiecznej zapłaty. Dołącza się do tego radość, a nas samych i nasz krzyż ogarnia miłość. Jak dobrze teraz rozumiemy program naszego życia i naszej śmierci! Jest Ktoś, kto mnie umiłował miłością odwieczną, Ktoś, kto pochylił się nad moją nędzą i kto prowadzi mnie ze sobą, po chwalebnej, choć krwawej drodze, do Ojca. Czegokolwiek by od nas nie zażądano, przejdziemy przez to i doprowadzi nas to do celu. Już teraz odnosimy pełne zwycięstwo „dzięki Temu, który nas umiłował” (Rz 8, 37). Wszędzie dostrzegamy Bożą rękę i całujemy ją z uczuciem, powtarzając słowa Pisma: „Albowiem Tyś nas doświadczył, Boże; badałeś nas ogniem, jak się bada srebro; wprowadziłeś nas w pułapkę; na grzbiet nasz włożyłeś ciężar” (Ps 66[65], 10-11).

I aby pouczyć, że powinniśmy żyć pod władzą przełożonego, dodaje: Postawiłeś ludzi nad naszymi głowami (Ps 65, 12 Włg). W przeciwnościach i w niesprawiedliwości przez cierpliwość wypełniają tacy ludzie przykazania Pana: uderzeni w policzek nadstawiają drugi, zabierającemu tunikę oddają płaszcz, ze zmuszającym iść tysiąc kroków idą dwa tysiące, z Apostołem Pawłem znoszą fałszywych braci i błogosławią tych, którzy ich przeklinają³⁸.

Gdy trudności przyjdą od tych, którzy wydają polecenia, przypomnij sobie, że jesteśmy cenobitami i że zasadą naszego życia jest podążanie do Boga pod przewodnictwem przełożonego. Zgódźmy się na to z ochotą i powtórzmy za Pismem Świętym: „Postawiłeś ludzi nad naszymi głowami” (Ps 65, 12 Włg). Czy to ma znaczenie, że jesteśmy źle traktowani, że słyszymy słowa, które ranią? Nasz Bóg dopuszcza również i to. Posłuszni, którzy doszli do tego stopnia siły ducha, idą za wolą Boga jak żołnierze za sztandarem, przez wszystkie przeciwności, nie pozwalając, aby coś ich zawróciło, niczym niewzruszeni. I taka jest ich doskonałość, że nie tylko zachowują dla przełożonych całą uległość i sympatię pełną uśmiechu, ale także w swej skwapliwości wychodzą poza otrzymane polecenia, szczerze i z prostotą proszą, aby ich nie oszczędzać, nigdy nie zachowują się jak ofiary. I wypełniają w ten sposób przykazanie doskonałości dane przez Pana u św. Mateusza (zob. Mt 5, 39 i nast.). Ktoś cię uderzył w policzek? Nadstaw mu drugi. Ktoś chce zabrać twoją tunikę? Daj mu i płaszcz. Wysłannicy państwa zmuszają cię, abyś szedł tysiąc kroków? Nie obawiaj się zrobić i drugiego tysiąca³⁹. Oczywiście, nawet sam kontekst ewangeliczny wskazuje, że tych metafor nie należy rozumieć dosłownie. Pan chciał tylko w ten sposób spontaniczną i pełną miłości postać sprawiedliwości chrześcijańskiej, w przeciwieństwie do sprawiedliwości faryzejskiej. Nasz Święty Ojciec kontynuuje, dodając, że jeśli by przyszły na nas prawdziwe prześladowania nie ze strony przełożonych, ale fałszywych braci, nie pozostanie nam nic innego, jak je znosić i wraz ze św. Pawłem odpowiadać na przekleństwa błogosławieństwem (2 Kor 11, 26; 1 Kor 4, 12). Mamy żywy komentarz do tej nauki w życiu Naszego Świętego Ojca, gdy jego własni mnisi i Florencjusz próbowali go otruć.

³⁸ *Et ut ostendat sub priore debere nos esse, subsequitur dicens: Inposuisti homines super capita nostra. Sed et præceptum Domini in adversis et iniuriis per patientiam adimplentes, qui percussi in maxillam præbent et aliam, auferenti tunicam dimittunt et pallium, angarizati militario vadunt duo, cum Paulo Apostolo falsos fratres sustinent et persecutionem, et maledicentes se benedicunt.*

³⁹ Zob. św. Jan Kasjan, *Conlat.*, XVI, 21-24.

Z czwartym stopniem pokory wiąże się znana kwestia „upokorzeń z powodów fikcyjnych”, która wywołała żywą polemikę w XVII w. Opat Armand de Rancé, założyciel trapistów, powołując się na pewne nadzwyczajne praktyki niektórych mnichów wschodnich, wprowadził u siebie zwyczaj zarzucania zakonnikom fikcyjnych win, aby ich ćwiczyć. Było to skądinąd w zgodzie z duchowością tamtej epoki. W 1616 r. Dom Philippe François, przeor Saint-Airy, a wcześniej mistrz nowicjuszy Kongregacji Verdun Zakonu św. Benedykta, opublikował przewodnik dla wychowawców nowicjuszy, w którym wśród wielu pięknych nauk umieścił też radę: „Należy zarzucić im jakąś ciężką winę, której nie popełnili, i surowo za tę winę ukarać”⁴⁰. W 1671 r. Guillaume Le Roy, opat komendatoryjny Haute-Fontaine w Szampanii, zawitawszy na jakiś czas do La Trappe w celu przygotowania się do reformy swojego opactwa, był zaszokowany tymi metodami upokarzania, które, jego zdaniem, raniły prawdę, sprawiedliwość i miłość. Po dyskusjach z opatem Rancém sformułował swoje zastrzeżenia na piśmie jako *Dissertation* (Rozprawa). Rancé odpowiedział żywiołowo, pisząc długi list do biskupa Châlons, w którym oskarżył Le Roy o złe zrozumienie fikcyjnych upokorzeń i popieranie doktryny, której prawdziwym celem było „zniszczenie całej świętości Tebaidy”⁴¹. Dyskusja bez większego rozgłosu toczyła się przez kilka lat, aż w 1677 r. tekst zatytułowany *Réponse* (Odpowiedź), którego kilka kopii Rancé przekazał przyjacielom, został opublikowany bez jego wiedzy. Naturalnie Le Roy pomyślał o opublikowaniu swojej „Rozprawy” i czekając na to, puścił w obieg swoje *Eclaircissement* (Wyjaśnienie) do „Odpowiedzi”, a także skonsultował się listownie z Bossuetem. Ten z kolei w liście z 16 sierpnia 1677 r.⁴² zachęcił swojego korespondenta do powstrzymania się od dalszych działań i w ten sposób zapewnił swojemu przyjacielowi Rancému ostatnie słowo.

W 1683 r. opat z La Trappe wyłożył swoją teorię upokorzeń nowicjuszy⁴³. Wówczas do sporu dołączył Dom J. Mabillon, który odnosząc się do stanowiska Rancého, przyjął za swoje zastrzeżenia Le Roy i jego argumentację⁴⁴. A nikt w tej sprawie nie wypowiedział się dobitniej niż Dom A.-J. Mège w swoim *Komentarzu do Reguły* (1687), w którym zdecydowanie rozprawił się z procederem fikcyjnych i dziwacznych upokorzeń, nie wymieniając zresztą z nazwiska

⁴⁰ *Guide spirituelle tirée de la Règle de saint Benoist pour conduire les novices selon l'esprit de la mesme Règle*, Paryż 1616, s. 473.

⁴¹ W IV-V w. pustynie Tebaidy stanowiły centrum chrześcijańskiego ruchu eremickiego (przyp. tłum.).

⁴² Ch. Urbain, E. Levesque, *Correspondance de Bossuet*, t. II, s. 35-46.

⁴³ A. de Rancé, *De la sainteté et des devoirs de la vie monastique*, Paryż 1683, r. XII.

⁴⁴ J. Mabillon, *Réflexions sur la Réponse de M. l'Abbé de la Trappe*, Paryż 1692. Zob. L. Dubois, *Histoire de l'Abbé de Rancé*, ks. VII, r. V, t. II, s. 36 i nast.

opata Rancého⁴⁵. Jednak przyjaciele tego ostatniego, z Bossuetem na czele⁴⁶, działali tak skutecznie, że po różnych perypetiach „Komentarz” Dom Mège’a został zakazany dla wszystkich członków Kongregacji św. Maura na posiedzeniu kapituły w 1689 r. W tym samym roku Rancé opublikował swoje kolejne dzieło *La Règle de saint Benoît: Nouvellement traduite et expliquée selon son véritable esprit*. Ostatniego dnia tegoż roku ukazał się także komentarz łaćniński do Reguły, którego autorem był Dom E. Martène, który przez dwa lata był zapowiadany przez Bossueta i Dom Boistarda, Generała Kongregacji św. Maura, jako „bardziej poprawny” od komentarza Dom Mège’a i w którym rzeczywiście, z wyjątkiem kilku punktów, autor wyciszył ton polemiczny⁴⁷. Dom Martène starał się nawet historycznie uzasadnić ostrożne stosowanie upokorzeń.

Dla nas jednak krytyka fikcyjnych upokorzeń sformułowana przez Dom Mège’a zachowuje całą swoją wartość. Nie tylko nie jest naszym zwyczajem kłamać po to, aby doświadczyć czyjejs cnoty, uważamy także, że przełożeni nie mają żadnej potrzeby uciekania się do tych sztucznych i krzywdzących sposobów, aby upewnić się o jakości cnoty i aby przyczynić się do jej wzrostu. Tak naprawdę Nasz Święty Ojciec wcale nie sugeruje niczego podobnego. I jakże łatwo byłoby mnichom żyjącym w tym systemie fałszywych oskarżeń odrzucić wszystkie niemiłe im uwagi, nawet te najbardziej słuszne, pod pretekstem, że opat chce tylko doświadczać prawdziwości ich cnoty!

Piąty stopień pokory: jeśli w pokornym wyznaniu wyjawiamy swojemu opatowi wszystkie złe myśli przychodzące do serca lub złe czyny w ukryciu popełnione. Zachęca nas do tego Pismo, mówiąc: Powierz Panu swoją drogę i zaufaj Mu (Ps 37[36], 5), oraz Wyznawajcie Panu, bo dobry, bo na wieki Jego miłosierdzie (Ps 106[105], 1 Wlg). A Prorok dodaje jeszcze: Grzech mój Tobie wyznałem i nie ukryłem mej winy. Rzekłem: Wyznaję nieprawość moją Panu, a Tyś darował winę mego grzechu (Ps 32[31], 5)⁴⁸.

spera in eum. Et item dicit: Confitemini Domino quoniam bonus, quoniam in aeternum misericordia eius. Et item Propheta: Delictum meum cognitum tibi feci et iniustitias meas non operui. Dixi: pronuntiabo adversum me iniustitias meas Domino, et tu remisisti impietatem cordis mei.

⁴⁵ A.-J. Mège, *Commentaire sur la Règle de S. Benoist*, Paryż 1687, s. 241-242, 290-334.

⁴⁶ Zob. Listy Bossueta do Rancého z 4 października i 11 listopada 1687 r. wraz z uwagami wydawców, Ch. Urbain, E. Levesque, op. cit., t. III, s. 426-429, 444-447. Bossuet postarał się szybko, aby dzieło Dom Mège’a zostało zakazane przez władzę publiczną.

„Niech zostanie wygnane ze wszystkich miejsc, w których zachowuje się obserwację monastyczną i pobożność”, pisał w liście pani de Beringhen 28 marca 1689 r. (t. IV, s. 15-16).

⁴⁷ Zob. list Bossueta do Rancého z 2 stycznia 1690 r. (Ch. Urbain, E. Levesque, op. cit., t. IV, s. 50-52).

⁴⁸ *Quintus humilitatis gradus est, si omnes cogitationes malas cordi suo advenientes vel mala a se absconse commissa per humilem confessionem abbatem non celaverit suum. Hortans nos de hac re Scriptura dicens: Revela ad Dominum viam tuam et*

W czterech pierwszych stopniach została zbudowana cała teoria posłuszeństwa. Wiemy już, na czym w istocie polega pokora stworzenia, chrześcijanina, mnicha. To, co pozostaje, to zastosowanie tych zasad wyłożonych wcześniej do konkretnych okoliczności życia monastycznego. Warto podkreślić, że długo jeszcze będzie mowa o sprawach wewnętrznych. Można odnieść wrażenie, że w Regule jest jakiś rodzaj szlachetnego upodobania do zajmowania się prawie wyłącznie tymi kwestiami. Powtórzmy: aktywny wysiłek korygowania trzeba skierować tam, gdzie są same źródła życia moralnego, w te głębie duszy, które przenika jedynie wejrzenie Boga. Tam wszystko winno być uporządkowane w świetle wiary i w miłości.

W tym fragmencie nie chodzi o to, co podpada pod spowiedź sakramentalną. Święty Benedykt rzadko mówi o prawach Boskich i kościelnych, gdyż zakłada, że są one powszechnie znane. Ponadto opaci nie zawsze byli kapłanami, a zatem nie mogli słuchać spowiedzi *in ordine ad sacramentum*. Chodzi o działanie całkiem prywatne, a nie o oficjalne, o spontaniczne wyznanie naszych słabości, o to, co nazywamy dziś kierownictwem duchowym. Tradycja monastyczna jednogłośnie zaleca tę praktykę zarówno zakonnikom, jak i zakonnicom. Cytowaliśmy już wyjątkowo mądre słowa z *De Coenobiorum Institutis* Kasjana przy okazji omawiania jednego z narzędzi dobrych uczynków, można także przemyśleć 10 rozdział drugiej rozmowy z *Collationes Patrum*. Święty Bazyl wielokrotnie powraca do pokornego wyznania swych ukrytych win, które mnich winien czynić – jak pisze – nie byle komu, nie temu, kogo lubi, ale tym, którzy mają łaskę stanu i wiedzę⁴⁹. Święty Benedykt chciałby, żeby tą osobą był sam opat, gdyż tylko w tym przypadku to działanie osiąga całą swoją skuteczność. Kościół jednak, aby zapobiec wszelkim nadużyciom, przypomina przełożonym, że nie mają prawa wymagać od podwładnych ujawniania tego, co skrywa ich sumienie.

Te wyznania mają, według św. Benedykta, dwojaki przedmiot. Po pierwsze – „złe myśli przychodzące do serca”. Zrozummy to dobrze. Zgodnie z nauką św. Grzegorza pokusa rozwija się w nas w trzech etapach: sugestia, przyjemność, zgoda. Nie ma potrzeby zbierania i ujawniania opatowi tego, co jeszcze nie było nawet sugestią, a tylko nagłym błyskiem, ani tego, co nie stało

⁴⁹ Św. Bazyl, *Reg. contr.*, XXI, CXCIX, CC.

się prawdziwą przyjemnością, gdyż naszą dusza, a nawet nasza zmysłowość, pozostała nieporuszona. W ukrytym pulsowaniu duszy, w ciągłym ruchu myśli, pragnień i wrażeń, z którego składa się nasze życie wewnętrzne, są elementy, którymi powinniśmy umieć się nie przejmować. Zajmowanie się wszystkim jest chorobą: „nieznajomość pewnych rzeczy jest wielką częścią mądrości”, *nescire quaedam magna pars sapientiae est*⁵⁰. Ale złe myśli, które rzeczywiście są nasze, myśli, które się w nas zadomowiły, pragnienia, którym się poddajemy, uporczywe lęki – oto te rzeczy, które zasługują na to, aby ubrać je w słowa i ujawnić pewnego dnia. Jeśli pozostaną ukryte, z wolna zawładną całą duszą. Tak samo trzeba ujawniać „złe czyny w ukryciu popełnione”.

Aspekt – powiedzmy – higieniczny takiego postępowania jest łatwy do pojęcia. Wszystkie nasze akty zewnętrzne i publiczne są miarkowane przez wzgląd na naszych przełożonych, hamuje nas także szacunek dla innych osób, przyzwoitość, obawa przed śmiesznością. Ale życie wewnętrzne albo tajemne jest całkowicie niedostępne dla innych. Święty Benedykt zapewnił temu życiu cenne wsparcie sumienia: wysłał mnicha do jego opata. Jest to użyteczne zastosowanie poczucia bojaźni Bożej. Mówi się, że ból zębów znika, gdy wchodzi się do gabinetu dentysty. Być może sama myśl „trzeba będzie o tym opowiedzieć” często wystarczy, aby ustrzec nas przed samym sobą. Znajdujemy w takim wyznaniu źródło pełnego bezpieczeństwa. Kusiciele nie chcą mieć świadków. Wiadomo, już Kasjan to zaobserwował, że diabeł niczego nie boi się bardziej niż synowskiej wolności, z którą objawiamy całą naszą duszę opatowi, i że nasza szczerłość jest dla nas schronieniem przed jego zasadzkami i podstępami. W osobie naszego przełożonego sam Bóg nas strzeże. Wszystkie cytaty z Psalmów przywołane w tym fragmencie traktują wyznanie złożone sercu opata jako uczynione Panu. Ukazują wyznanie naszych win jako oddanie Bogu chwały przez nadzieję i wystawianie Jego miłosierdzia, jako pewną gwarancję Jego wsparcia i Jego wybaczenia.

Najbardziej namacalna korzyść płynąca z tego działania zawarta jest w nim samym. Bez wątpienia uda się nam uzyskać przebaczenie, bez wątpienia dostaniemy jakieś rozwiązanie albo wskazówkę praktyczną. Przyjmiemy ją z zamkniętymi oczami, bez dyskusji i bez zastrzeżeń, ale prawdziwa i istotna skuteczność takiej roz-

⁵⁰ Maksyma Hugona Grocjusza (1583–1645), holenderskiego teoretyka prawa naturalnego, filozofa i dyplomaty (przyp. tłum.).

mowy polega jeszcze na czymś innym. Utwierdza nas ona w prostocie, w całkowitej lojalności, buduje głęboką jedność naszego życia, zgodność tego, co wewnętrzne, z tym, co zewnętrzne. Żadne małe, ukryte kręctwa nie ostaną się, gdy postanowimy zawsze traktować swoją duszę jak otwartą księgę, zapisywać w niej tylko to, co Bóg i każdy może w niej przeczytać, mówić tak, jakbyśmy to robili przed Bożym trybunałem. Pokój i radość życia monastycznego zależą w znacznej mierze od naszej swobody w relacjach z opatem i od swobody opata w relacjach z nami.

Szósty stopień pokory: jeśli mnich zadowala się wszystkim, co tanie i ostatnie, a cokolwiek mu zlecono czynić, uważa siebie [zawsze] za sługę złego i niegodnego, powtarzając z Prorokiem: Byłem nierozumny i nie pojmowałem: byłem przed Tobą jak juczne zwierzę. Lecz ja na zawsze będę z Tobą (Ps 73[72], 22-23)⁵¹.

⁵¹ *Sextus humilitatis gradus est, si omni vilitate vel extremitate contentus sit monachus, et ad omnia quae sibi iniunguntur velut operarium malum se iudicet et indignum, dicens sibi cum Propheta: Ad nihilum redactus sum et nescivi; ut iumentum factus sum apud te et ego semper tecum.*

⁵² Zob. św. Bazyle, *Reg. contr.*, XXII.

Szósty stopień pokory polega na tym, aby w swoim wnętrzu zaakceptować wszystkie dotykające nas warunki reżimu monastycznego i nigdy nie stawiać swoich wymagań⁵². Mnich wdzięcznie przyjmie wszystko to, co wynika z ubóstwa w kwestii mieszkania, habitu, pożywienia, które dostaje: „zadowala się wszystkim, co tanie”, *omni vilitate*. Nie pozwoli sobie na zdziwienie z powodu przyziemności i służebnego charakteru prac, które są mu powierzane, ani nie będzie tego kontestował. Nie będzie się wstydził miejsca, które otrzymał, ani złościł z tego powodu, że zapomniano o nim przy podziale godności lub przywilejów, „(zadowala się wszystkim), co ostatnie”, *vel extremitate*. Niekiedy nagle posłuszeństwo postawi przed nim poważne zadania. Nie da się tym zwieść. Zamiast nadymać się z powodu swojego znaczenia i patrzeć na otrzymane zadanie jako spóźnione docenienie swoich zdolności, będzie się szczerze uważał za sługę niezdolnego, nieprzygotowanego, który sam z siebie zdolny jest do wszelkich niezręczności. Zamiast obiecywać sobie cuda, złoży swą nadzieję w samym Bogu i od Niego będzie oczekiwał wsparcia. Będzie się oddawał każdej powierzonej mu pracy, jakakolwiek by ona nie była, z tą samą spokojną świadomością własnej niemocy, mówiąc wraz z Prorokiem: „Byłem nierozumny i nie pojmowałem: byłem

przed Tobą jak juczne zwierzę. Lecz ja na zawsze będę z Tobą, ująłeś mnie za prawicę, zgodnie z Twą wolą mnie prowadziłeś” (Ps 73[72], 22-24).

Zadowalać się wszystkim to nie znaczy: sprawiać innym kłopoty swoim niechlujstwem, niedbałością, prymitywnymi manierami – wszystkimi tymi złymi nawykami, przez które łatwo stajemy się udręką dla kogoś innego. Odrzuciliśmy umartwienia fikcyjne. Podobnie nie wypada, abyśmy do trudów, które wynikają z Reguły, dodawali braciom kolejne. Nasz Święty Ojciec nie chce także w tych słowach nakazać nędzy i zgrzebności życia wspólnotowego ani też z góry potępić tego, co kiedyś nazywano „prze-
pychem dla Boga”, chociaż Dom Martène, będąc pod wrażeniem zasad pierwszych cystersów i trapistów, w komentarzu do tego fragmentu odczuwa potrzebę wyrażenia żalu z powodu wspaniałości domów mniszych.

Siódmy stopień pokory: jeżeli mnich nie tylko ustami wyznaje, że jest najpodlejszy i najśłabszy ze wszystkich, lecz jest o tym również najgłębiej przekonany, upokarza się i mówi z Prorokiem: Ja zaś jestem robak, a nie człowiek, pośmiewisko ludzi i wzgarda pospółstwa; wywyższyłem się, zostałem upokorzony i zawstydzony (Ps 22[21], 7; 88[87], 16). A także na innym miejscu: Dobrze to dla mnie, że mnie poniżyłeś, bym się nauczył Twych ustaw (Ps 119[118], 71)⁵³.

Pokorna samoocena mnicha nie jest ograniczona do sytuacji, na które wskazywał poprzedni stopień. Ta ocena jest wszechogarniająca, odnosi się do całego jego jestestwa. Siódmy stopień pokory zawiera w sobie element porównania, w którym niektórzy autorzy chcieli widzieć nie zwykłe zastosowanie pokory, lecz samą jej istotę. Dla św. Bernarda pokora jest cnotą, „dzięki której człowiek, poznawszy się dokładnie, widzi swą marność”⁵⁴. Czegóż więc dotyczy porównanie? Czy tego przekonania mnicha, że „jest najpodlejszy i najśłabszy ze wszystkich”? Wydaje się, że byłoby dużą przesadą wyznawanie, że jest się podlejszym od bytów bezrozumnych, podlejszym od diabła, podlejszym od pyłu na drodze. I trudno w to uwierzyć, chyba że w pewnej chwili

⁵³ *Septimus humilitatis gradus est: si omnibus se inferiorem et viliorem non solum sua lingua pronuntiet, sed etiam intimo cordis credat affectu, humilians se et dicens cum Propheta: Ego autem sum vermis et non homo, obprobrium hominum et abiectio plebis. Exaltatus sum et humiliatus et confusus. Et item: Bonum mihi quod humiliasti me, et discam mandata tua.*

⁵⁴ (...) *qua homo, verissima sui agnitione, sibi ipsi vilescit, De gradibus humilitatis, c. 2, P.L. CLXXXII, 942. Cyt za: św. Bernard z Clairvaux, O stopniach pokory i pychy, tłum. O. St. Kiełtyka O. Cist., WAM 1991, s. 68.*

przeniknie nas świadomość tego, jak bardzo korzystamy z możliwości przeciwstawiania się Bogu, podczas gdy stworzenia bezrozumne są Mu posłuszne bez żadnego oporu. Jedną z najbardziej charakterystycznych cech świętych jest ta gorliwość stawiania się na ostatnim miejscu, bycia całkiem małym, niewywyższania się nad nikogo. Tym najlepszym z rodzaju ludzkiego łaska Boża nieustannie stawia przed oczami otchłań ich niebytu, a Pan z czułością wzmacnia w nich przekonanie o ich dogłębnej niegodności.

Czy zatem byłaby to, jak niekiedy się mówi, „pobożna przesada”, podejście sztuczne, wymyślone? Nie można zaprzeczyć, że z pewnego punktu widzenia wszyscy mamy tę samą wartość, gdyż sami z siebie nie mamy żadnej wartości i nie możemy czynić nic innego, tylko grzeszyć; „Nie ma takiego grzechu popełnionego przez człowieka, którego nie mógłby popełnić inny człowiek, jeśli byłby pozbawiony wsparcia Boga, który stworzył człowieka”⁵⁵. W tym względzie ani w nas, ani w żadnym innym człowieku nie ma niczego, co czyniłoby różnicę. Aby dojść do pokory szczerzej i uwewnętrznionej, nie z moimi braćmi będę się porównywał, ale będę zwracał uwagę na moje relacje z Bogiem, na to, co jestem wart w Jego oczach. Nie znam dobrze bliźniego. Gdy widzę go czyniącego coś dobrego, powinienem być tym zbudowany. Gdy zaś czyni zło, moja niewiedza na temat wewnętrznych powodów jego działania przemawia na jego korzyść: „Nie jest winny, komu nie udowodniono winy”, *Nemo malus nisi probetur*. Nigdy nie wiemy do końca, w jakiej mierze jest winny, w jaki sposób obciążają go dziedzictwo naturalne, wcześniejsze wychowanie, wpływy środowiska. Nie wiemy, kim był, kim jest w oczach Boga, do czego go Bóg prowadzi. Łatwo było uznać dobrego łotra za potępienca na Kalwarii, a św. Pawła Apostoła za zwykłego fanatyka podczas męczeństwa św. Szczepana!⁵⁶ Ale przynajmniej samych siebie dobrze znamy. Jak powiedział Joseph de Maistre: „Nie wiem, co dzieje się w sercu łotra, to, co dzieje się w sercu uczciwego człowieka, wystarcza, by czerwień się ze wstydu”. Jeśli ktoś potraktowałby nas, tak jak my potraktowaliśmy Pana, bez problemu uznalibyśmy go za ostatniego z ludzi. Ileż razy kłamaliśmy Bogu! Ileż razy Go zdradziliśmy! Jak krótko byliśmy wierni po tym, gdy wróciliśmy do Niego! Wystarczy zastanowić się nad tym przez chwilę, aby zrozumieć, kim jesteśmy i jakie miejsce powinniśmy

⁵⁵ *Nullum est peccatum quod fecit homo, quod non possit facere alter homo, nisi juvetur a Deo a quo factus est homo*, św. Augustyn, *Serm.* 99.

⁵⁶ Zob. św. Augustyn, *Liber de diversis LXXXIII quaest.*, q. LXXI, 5, P.L. XL, 82, *De sancta virginit.*, LII, P.L. XL, 427.

zając: jesteśmy najślabi ze wszystkich, podlejsi niż inni⁵⁷, pod stopami wszystkich. „Ja zaś jestem robak, a nie człowiek, pośmiewisko ludzi i wzgarda pospólstwa” (Ps 22[21], 7).

Gdy mnich nie poprzestaje na zawsze łatwych deklaracjach werbalnych⁵⁸, ale jest posłuszny spontanicznie i z głębi serca⁵⁹, uczestniczy w pokorze Tego, który czyniąc zadość samym sobą za wszystkie nasze nędze, szeptął na krzyżu słowa Proroka, które przed chwilą cytowaliśmy. Dusza zatem widzi w poniżeniu, w jakie popadła, sprawiedliwą karę za swą pychę: „Wywyższyłem się, zostałem upokorzony i zawstydzony” (Ps 88[87], 16). Widzi też całą nadprzyrodzoną korzyść płynącą z tego dobrowolnie przyjętego upokorzenia: „Dobrze to dla mnie, że mnie poniżyłeś, bym się nauczył Twych ustaw” (Ps 119[118], 71).

Ósmy stopień pokory: jeżeli mnich czyni to tylko, do czego zachęca go wspólna reguła klasztoru i przykłady starszych⁶⁰.

Mnichowi, który praktykuje siódmy stopień pokory, przestrzeganie ósmego przychodzi samo z siebie. Spokojnie pozostaje na swoim miejscu jako ktoś anonimowy, dodatkowy. Wcale nie szuka szczególnego traktowania i przywilejów. Nie robi niczego wyjątkowego, co przykuwałoby uwagę innych, czyni tylko to, co wynika ze wspólnej reguły klasztoru i ze zgodnego z Regułą zachowania starszych, czyli – z utrwalonych zwyczajów⁶¹. Nie jest to w żadnym razie zaproszenie do lenistwa albo do letniości. Reguła nie kieruje nas także do swoistego stoicyzmu, do braku synowskiej prostoty, która pozostawiałaby samemu opatowi troskę o rozpoznanie naszych niedomagań i naszych potrzeb. Nasz Święty Ojciec chce tylko wysledzić wszelkie przejawy woli własnej. Z natury kochamy rzeczy, które choć trochę nas wyróżniają, ze smutkiem przyjmujemy sytuacje, gdy jesteśmy niezauważani, gdy nikniemy w tłumie, zwłaszcza jeśli wcześniej byliśmy wywyższeni i honorowani. Szukamy oryginalności, wyjątkowości, jakiegoś pozerstwa, wywoływania wrażenia. Jesteśmy kimś, mamy swój styl, swój punkt widzenia, swoje myślenie. Nasza natura bierze rewanż za огоłocenie, na które zgodziliśmy się w dniu naszej profesji. Ta potrzeba afirmacji tego, co moje, ujawnia się najczęściej

⁵⁷ *Verba Seniorum. Vitae Patrum*, III, 206, Rosweyde, s. 531; św. Makary, *Reg.*, III, św. Bazyli, *Reg. contr.* LXII.

⁵⁸ Zob. św. Jan Kasjan, *Conlat.*, XVIII, XI.

⁵⁹ To słowa Kasjana z tekstu paralelnego, znajdujemy je także w: *Conlat.*, XXIV, XVI; XII, XIII.

⁶⁰ *Octavus humilitatis gradus est, si nihil agat monachus, nisi quod communis monasterii regula vel maiorum cohortantur exempla.*

⁶¹ Św. Jan Kasjan, *Instit.*, V, XXIII; *Conlat.*, XVIII, III; II, X: *Nullatenus decipi poterit, quisque non suo iudicio, sed maiorum vivit exempla.*

w sprawach drobnych, prawie nic nieznaczących, tak jakby tam właśnie schronił się cały egoizm. Będzie to jakiś sposób mówienia, jakiś własny zwyczaj we wspólnych obrzędach, jakieś drobne odstępstwa w refektarzu. Ta potrzeba może przemienić się w nadwrażliwość na swoim punkcie, jawną albo ukrytą, a niekiedy doprowadzić do otwartego buntu. Nieustanne dostosowywanie się do zwyczajów klasztoru, nawet w zewnętrznych praktykach pobożności, jest wielką cnotą i znakiem rozwoju życia nadprzyrodzonego. „Pragnij być nieznanym i za nic mianym”, *ama nesciri et pro nihilo reputari*⁶².

⁶² Tomasz à Kempis,

O naśladowaniu

Chrystusa, ks. II, 3,

tłum. ks. A. Jełowicki.

⁶³ *Nonus humilitatis*

gradus est, si linguam

ad loquendum prohibeat

monachus et taciturnitatem

habens, usque ad

interrogationem non

loquatur, monstrante

Scriptura quia in

multo loquio non effugitur

peccatum, et quia vir

linguosus non dirigitur super

terram.

⁶⁴ *Usquequo servandum*

est silentium? usquequo

interrogeris, Verba Seniorum.

Vitae Patrum, VII, c. XXXII,

Rosweyde, s. 679.

Dziewiąty stopień pokory: jeżeli mnich powstrzymuje język od mówienia, a zachowując milczenie, nie odzywa się niepytany, gdyż Pismo poucza, że nie uniknie się grzechu w gadulstwie (Prz 10, 19) i że mąż gadatliwy nie znajdzie kierunku na ziemi (Ps 139, 12 Włg)⁶³.

Opisując ósmy stopień pokory, św. Benedykt zgodził się w końcu, aby mówić o dziełach zewnętrznych, i w tym opisie skondensował to, co dotyczy całej naszej aktywności w klasztorze. Kolejne trzy stopnie, które łatwo można sprowadzić do jednego, dotyczą kilku najważniejszych szczegółów: mowy i pewnych elementów towarzyszących. Pokorny mnich umie powstrzymać swój język, który zawsze jest gotowy do nadużyć. Zachowuje ducha milczenia, kultuwuje ciszę. Czy to w relacji do przełożonych, czy do braci, umie poczekać na wezwanie⁶⁴, żeby mówić, albo mówić z ważnego powodu. Nawet w czasie rekreacji trzeba pilnować miary, chociaż rozmowa ma swoje prawa, a to jest właśnie czas rozmów. Obyśmy potrafili rozmawiać ze sobą tylko w czasie rekreacji, a nie kiedy indziej! Są jednak tacy, którzy ciągle odczuwają potrzebę mówienia i nie mogą się powstrzymać. Staje się to dla nich koniecznością, ich drugą naturą. W ich oczach wszystko staje się sprawą pilną: jakiś dobry żart, jakaś poufna wiadomość niecierpiąca zwłoki, genialna idea, która zasługuje na natychmiastowe przekazanie przyjacielom! Na próżno mówi się im o milczeniu, zawsze uważają, że to dotyczy kogoś innego. Patrzymy na siebie, pilnujemy się, aby trzymać w ryzach nasze gadulstwo. Nie jest to bynajmniej tylko zewnętrzny sposób bycia. Ten zewnętrz-

ny sposób bycia łączy się, niestety, z wewnętrznymi pokładami pychy, nieumartwienia, duchowego rozproszenia. Nie uda się nam pokonać tych ukrytych wrogów, jeśli nie dołożymy starań, żeby walczyć z nimi w tych zewnętrznych przejawach. Nieuchronną konsekwencją tego niepowstrzymanego potoku słów jest, jak przypomina nam Pismo Święte, grzech (Prz 10, 19). Jest to czas bezpowrotnie stracony, jest to zgorzenie, powolne niszczenie naszej miłości braterskiej i naszego ducha posłuszeństwa. Wielomówca, „mąż gadatliwy nie znajdzie kierunku na ziemi” (Ps 139, 12 Włg). Umęczy tylko i zrani Boga i ludzi.

Dziesiąty stopień pokory: jeżeli nie jest łatwy i skory do śmiechu, ponieważ zostało napisane: Głupi przy śmiechu podnosi swój głos (Syr 21, 20)⁶⁵.

Święty Benedykt już kilkakrotnie przestrzegał nas przed wesołkowatością, przed „nadmiernym lub głośnym śmiechem” (4, 54). Bez wątpienia eutrapelia jest cnotą. Dobrze o tym wiemy. Z pewnością dzieci nie otaczałyby Pana i nie szukały Jego błogosławieństwa, gdyby On nie chciał się do nich uśmiechać i być dla nich miły. Ale święta Reguła nie dopuszcza często spotykanego nawyku nietraktowania spraw poważnie, potrzeby stałego obracania wszystkiego w żart. Ta słabość umysłowa jest jednym z najbardziej przykrych śladów ducha światowego. Nawet w świecie jest ona irytująca i w złym guście, jest uważana za przejaw powierzchowności i duchowej pustki: „Szalony śmiejąc się, głos swój podnosi” (Syr 21, 23). U mnicha taka skłonność jest nie do pogodzenia z duchem skupienia i poczuciem Bożej obecności. Ponadto zawiera ona w sobie pokaźny zasób miłości własnej, pragnienie pokazania się, bycia uważanym za człowieka dowcipnego, diabelnie dowcipnego. Inne niebezpieczeństwo: cała ta niemądra wesołkowatość porusza w nas nieczyste męty, to, co jest w nas grubiańskie i niebezpieczne, jakaś część naszego rozumu i naszej woli ztraca się w tych małych upojeniach, stajemy się bezbronni. I być może nie ma pęknięcia w osobowości, przez które pokusy i wyniosłości szatańskie znajdują łatwiejszy dostęp do naszej duszy. Ojciec J.-J. Surin, który znał zwyczaje diabła, pisze w swojej książce o zakonnicach z Loudun o pewnej opętanej siostrze, która

⁶⁵ *Decimus humilitatis gradus est, si non sit facilis ac promptus in risu, quia scriptum est: Stultus in risu exultat vocem suam.*

miała nawroty opętania w formie grubiańskiej wesołości, której nie mogła powstrzymać. Została uwolniona od diabła dopiero wtedy, gdy poprawiła się z nadmiaru wesołości.

Jedenasty stopień pokory: jeżeli mnich, gdy nawet otworzy usta, mówi powoli i bez śmiechu, pokornie i z powagą, niewiele, ale w sposób przemyślany i nie nazbyt krzykliwe, bo jest napisane: Mądry daje się poznać w kilku słowach⁶⁶.

⁶⁶ *Undecimus humilitatis gradus est, si cum loquitur monachus, leniter et sine risu, humiliter cum gravitate vel pauca verba et rationabilia loquatur, et non sit clamorosus in voce, sicut scriptum est: Sapiens verbis innotescit paucis.*

⁶⁷ Zob. św. Bazyli, *Reg. contr.*, CXXX.

⁶⁸ „Słowa ust mądrego są pełne wdzięku, ale wargi głupiego strąca go w przepaść; początkiem słów jego głupstwo, a końcem ust jego błąd wielki. Głupi mnoży słowa” (Koh 10, 12-13).

⁶⁹ To tłumaczenie zostało opublikowane w: M. de la Bigne, *Maxima Bibliotheca veterum Patrum*, t. III, s. 335, a także w: F.W.A. Mullach, *Fragmenta Philosophonum graecorum*, t. I, s. 523.

Święty Benedykt nie nakazał absolutnego milczenia, ale można podziwiać to, iloma gwarancjami zabezpieczył ciszę. Opisując dziewiąty stopień pokory, zachęcił nas, abyśmy nie byli zbyt skorzy do mówienia. Pisząc o dziesiątym – abyśmy nie byli zbyt skorzy do śmiechu. Teraz opisuje postawę mnicha pokornego i dobrze ukształtowanego w sytuacji, gdy ma zabrać głos. Ma mówić „powoli i bez śmiechu, pokornie i z powagą, niewiele, ale w sposób przemyślany i nie nazbyt krzykliwe”⁶⁷, na wzór Pana, o którym św. Mateusz mówi za Izajaszem: „Nie będzie się wadził ani będzie wołał: nikt nie posłyszysz po ulicach głosu jego” (Mt 12, 19).

Zamiast tego tekstu św. Benedykt cytuje inny, w którym podkreślono, że „mądry daje się poznać w kilku słowach”. Święty Benedykt używa zwrotu „jest napisane” i chociaż można wskazać kilka miejsc w księgach świętych, gdzie znajduje się podobnie brzmiąca myśl, zwłaszcza 10 rozdział Księgi Koheleta⁶⁸, to nie z Pisma Świętego czerpie tę maksymę. Jak zauważył już Dom H. Ménard, jest to 134 sentencja z *Sentencji Sykstusa*. Rufin przełożył ten zbiór z greki na łacinę⁶⁹ i ofiarował siostrze swego przyjaciela Apronianusa jako „drogocenny pierścień”, który zasługuje na to, aby go ciągle nosić na palcu. Rufin także napisał, że autorem zbioru był Sykstus, Biskup Rzymu i męczennik. Święty Augustyn najpierw przyjął tę informację dotyczącą autora, a później, zebrawszy więcej informacji, zmienił zdanie. Święty Hieronim kilkakrotnie z oburzeniem piętnował beczelność Rufina, który ośmielił się przypisać świętemu Papieżowi Sykstusowi autorstwo dzieła całkowicie pogańskiego i zawierającego błędy doktrynalne. Dekret Papieża Gelazego potępił to dzieło. W rzeczywistości, jak

się wydaje, doszło do pomylenia św. Sykstusa i filozofa pitagorejskiego albo stoickiego o tym samym imieniu⁷⁰. Zupełnie niedawno angielski badacz F.C. Conybeare próbował wykazać, że „pieścić Papieża Sykstusa” jest dziełem jakiegoś filozofa, przetworzonym przez chrześcijanina żyjącego przed rokiem 150, którym mógł być Papież Sykstus I⁷¹.

Dwunasty stopień pokory: jeżeli mnich nie tylko w sercu, ale także w samej postawie okazuje zawsze pokorę oczom ludzi, a mianowicie w czasie Służby Bożej, w oratorium, w klasztorze, w ogrodzie, w podróży, na polu czy gdziekolwiek indziej, bez względu na to, czy siedzi, chodzi, czy też stoi, zawsze niech ma spuszczoną głowę i oczy skierowane ku ziemi. Czuje się bowiem w każdej chwili winnym grzechów swoich i uważa, że już staje przed straszliwym Sądem. Powtarza też sobie zawsze w sercu to, co mówił ze spuszczonymi ku ziemi oczami ów ewangeliczny celnik: Panie, ja grzeszny, nie jestem godzien podnieść oczu moich ku niebu; a także z Prorokiem: Schylony jestem i poniżony ciągle (Ps 38[37], 7-9; Ps 119[118], 107)⁷².

Ostatni raz zwróćmy uwagę na charakter duchowości starożytnej, która przemienia człowieka od wewnątrz, która czyni z naszej nadprzyrodzonej odnowy dzieło spontaniczne i żywe, widzi w niej normalny rozwój tych Boskich energii, które zostały w nas stworzone przez chrzest i inne sakramenty. Jeśli pokora jest prawdziwie w sercu, ujawni się także w ciele, wpłynie na wszystkie ruchy, będzie jak nowy temperament. Natura pokorna zastąpi starą naturę. To zewnętrzne ujawnianie się pokory jest zgodne z Regułą, jest rzeczą konieczną, jest naturalną konsekwencją jedności naszego bytu. Pilnujmy się zatem, aby nie uważać tego dwunastego stopnia pokory za najmniej ważny ze wszystkich, pod pozorem tego, że dotyczy tylko ciała. Głębokie uczucia, wielka miłość, wielkie cierpienie, wielka myśl zawsze mają w człowieku charakter dominujący i despotyczny. Wyznaczają najpierw zmianę w centrum naszej duszy, dusza staje się jakby skupiona w jednym punkcie, poza nim staje się pusta: wszystko, co jest poza tym najgłębszym uczuciem, dusza ma za nic albo za coś dodatkowego i niewartego

⁷⁰ Zob. P.L., XXI, 40-42, 191-200. A. v. Harnack, *Die Überlieferung und der Bestand der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, s. 765.

⁷¹ F.C. Conybeare, *The Ring of Pope Xystus together with the Prologue of Rufinus, now first rendered into English with an historical and critical commentary*, Londyn 1910.

⁷² *Duodecimus humilitatis gradus est, si non solum corde monachus, sed etiam ipso corpore humilitatem videntibus se semper indicet, id est in Opere Dei, in oratorio, in monasterio, in horto, in via, in agro vel ubicumque sedens, ambulans vel stans, inclinato sit semper capite, defixis in terram aspectibus, reum se omni hora de peccatis suis aestimans iam se tremendo iudicio representari existimet, dicens sibi in corde semper illud, quod publicanus ille evangelicus fixis in terram oculis dixit: Domine, non sum dignus, ego peccator, levare oculos meos ad caelos. Et item cum Propheta: Incurvatus sum et humiliatus sum usquequaque.*

uwagi. Zachodzi także zmiana w tym, co otacza duszę, uczucie przenika do samych krańców naszej natury, wyznacza całą naszą aktywność, wpływając nawet na najbardziej prozaiczne działania. Niszczy albo odnawia nasze życie, w całości dostosowując je do siebie. Człowiek nieuchronnie nosi na sobie maskę swoich wad. Ale również cnota wyciska na nim swój chwalebny stygmat, chociaż wolniej, gdyż im bardziej zwierzęce i przyziemne są dążenia, tym szybciej udaje im się utrwalić w sferze zmysłowej i odcisnąć w ciele. Istnieje stały związek między tym, co wewnątrz, a tym, co na zewnątrz, czasami możemy go także wykorzystać w odwrotnym kierunku – przez świadomą modyfikację zachowań zewnętrznych wpływając, choćby częściowo, na to, co wewnątrz⁷³.

⁷³ Zob. św. Augustyn,
De cura pro mortuis gerenda,
c. V, P.L., XL, 597.

Gdy pokora zdominuje duszę, przenika w sposób niedostrzegalny całego człowieka, tak jak biblijny pachnący olejek, który najpierw rozlewa się na głowie, a potem z wolna spływa w dół, aż do skraju szaty: „Jak olejek, który z głowy spływa na brodę, na brodę Aarona, który spływa na skraj jego szaty” (Ps 133[132], 2). Zawsze i wszędzie – mówi św. Benedykt, wyliczając główne zajęcia klasztorne oraz różne stany ciała – można poznać pokornego mnicha. Nie chodzi, nie siedzi i nie stoi jak ludzie światowi, a zwłaszcza jak ludzie pyszni i goniący za przyjemnościami. Mnich nie zna postawy zadowolonej i samowystarczalnej, nie chce, by emanowała z niego pewność siebie i zadziorność, nie nosi głowy wyniesionej wysoko jak Najświętszy Sakrament w czasie procesji. Mnich ma nawyk lekko pochylać czoło i kierować wzrok ku ziemi. Zauważono, że oczy świętych, nawet gdy coś oglądają, wydają się być zwrócone do wnętrza, do ukrytego Piękną, zarazem odległego i obecnego. Mnich „okazuje zawsze pokorę oczom ludzi”, *humilitatem videntibus se semper indicet* – to wezwanie do głoszenia pokory całym swoim życiem. Ale w tym głoszeniu nie ma być żadnej sztuczności ani afektywności. Nie jest konieczne, abyśmy myśleli o zewnętrznej manifestacji naszej pokory. Byłoby jeszcze mniej stosowne, gdybyśmy celowo podejmowali działania, aby ją ukazać, gdyż istnieje wielkie niebezpieczeństwo, że za troską o zbudowanie innych przez ostantacyjne okazywanie pokory ukrywa się pycha.

Wykład dwunastego stopnia pokory kończy się doktrynalnym powrotem do samego początku rozdziału poświęconego pokorze,

do bojaźni Bożej, do Bożego spojrzenia na nas i naszego spojrzenia na Boga. Gra toczy się o nasze życie, gdyż spojrzenie Boga na nas nie jest jakimś spojrzeniem platonicznym, jakimś nieskończonym lustrem, w którym po prostu odbijałyby się rzeczy stworzone. W spojrzeniu tym zawarty jest sąd. Bez wątplenia werdykt tego sądu będzie nam w pełni znany dopiero wówczas, gdy śmierć przyłoży nieodwołalną pieczęć na nasze dzieła. Ale nie zapominajmy, dopóki żyjemy tu na ziemi, że Bóg jest sędzią. Jest sędzią nie tylko dlatego, że widzi, osądza i ogłasza to, na co zasługujemy, ale także dlatego, że już teraz rozpoczyna wykonywanie swojego wyroku. Gdy modlitwa stała się nam niemiła, gdy lektury duchowe są dla nas niezrozumiałe, święta – bez smaku, prawdy chrześcijańskie – bez oddźwięku, miara łask – umniejszona, czy to wszystko nie jest już początkiem dokonywania się sprawiedliwości Bożej? Nawet gdy sprawy nie zaszły tak daleko, nawet gdy wiemy, że żyjemy w Bożej łasce i jesteśmy przez Niego umiłowani, nawet wtedy powinniśmy, jak mówi św. Benedykt – „w każdej chwili”, być świadomi brzemienia swoich grzechów i uważać, bez żadnej przesady, że już stajemy „przed strasliwym Sądem”. A gdy w głębi serca odpowiemy na dokonywanie się Bożej sprawiedliwości nieustannym poruszeniem pokornej skruchy, miłości i adoracji, zewnętrznie będziemy zachowywali jedyną postawę, która odpowiada temu, co dzieje się w sercu: postawę ewangelicznego celnika (por. Łk 18, 13; Mt 8, 8). Tak jak on będziemy wyznawali Panu, że jesteśmy niegodni wnieść nasze oczy do Jego czystości i do nieba⁷⁴, albo też powiemy wraz z Prorokiem: „Schylony jestem i poniżony ciągle” (Ps 119[118], 107).

Przeszedłszy wszystkie owe stopnie pokory, mnich dojdzie wkrótce do tej miłości Boga, która, jako doskonała, usuwa precz lęk (1 J 4, 18). I co poprzednio tylko z obawy wypełniał, tego wszystkiego będzie teraz przestrzegał bez żadnego trudu, z przyzwyczajenia, niejako w sposób naturalny, już nie ze strachu przed piekłem, lecz z miłości do Chrystusa, bo nawykł już do dobrego i znajduje radość w cnocie. Oto co przez Ducha Świętego zechce Pan objawić łaskawie w słudze swoim oczyszczonym z błędów i grzechów⁷⁵.

⁷⁴ Odwołanie do Ewangelii jest dalekie od dosłowności. Przypomina fragment Modlitwy Manassesa, umieszczanej na końcu niektórych rękopisów Wulgaty: *Domine, (...) non sum dignus intueri et aspicere altitudinem caeli prae multitudine iniquitatum mearum* (przyp. aut.).
⁷⁵ *Ergo, his omnibus humilitatis gradibus ascensis, monachus mox ad caritatem Dei perveniet illam quae perfecta foris mittit timorem, per quam universa quae prius non sine formidine observabat absque ullo labore velut naturaliter ex consuetudine incipiet custodire, non iam timore gehennae, sed amore Christi et consuetudine ipsa bona et dilectione virtutum. Quae Dominus iam in operarium suum mundum a vitis et peccatis Spiritu Sancto dignabitur demonstrare.*

⁷⁶ *Intl.*, IV, XXXIX. Zob. *Conlat.*, XI, VIII. Porównaj zakończenie rozdziału z: św. Augustyn, *In Epistolam Joann. tract.*, IX, 2-9, P.L., XXXV, 2045-2052.

Konkluzja ta, z wyjątkiem ostatniego zdania, jest prawie słowo w słowo zaczerpnięta z Kasjana⁷⁶. Oto symboliczne stopnie pokory wpisane w nasze ciało i duszę. Jeżeli będziemy po nich wytrwale wstępować (w tym przypadku kilka dni rekolekcji prawdopodobnie nie wystarczy), nie pomijając żadnego, Bóg pospieszy, aby dać nam obiecaną zapłatę. To ta sama zapłata, o której św. Benedykt wspominał na końcu Prologu: zjednoczenie z Bogiem w doskonałej miłości. W pierwszych dwóch zdaniach czytamy także o lęku, który jest usuwany przez miłość, a także o niewypowiedzianej radości, która zalewa władze duszy. Wydaje się, że św. Benedyktowi udało się dobrze określić naturę tej bojaźni „wypłazanej przez miłość doskonałą” (1 J 4, 18). Nie jest to święty lęk „trwający na wieki wieków”, *permanens in saeculum saeculi*, ale lęk nikczemny, który powstrzymuje nas od spełniania obowiązków i który wyolbrzymia trudy z tym związane. Jest to także lęk niewolniczy, obawa przed karą wieczną. Święty Benedykt chciałby stopniowo zastąpić ten ostatni, zbyt niski motyw motywami bardziej wzniosłymi: miłością do Chrystusa, stałą inklinacją do dobra, przyjemnością sprawiania Bogu przyjemności.

Dzięki miłości wszystko to, czego wcześniej mnich przestrzegał tylko z obawy, teraz czyni ze względu na swą najgłębszą więź z Panem bez żadnego wysiłku, jakby spontanicznie i z natury, z dobrego nawyku, z ukrytym wdziękiem, który jest skutkiem praktykowania cnót w duszach wyzwolonych z samych siebie. Wiedzie nas miłość, która przemieniła wszystko. Jej namaszczenie przeniknęło do najgłębszych zakamarków naszego bytu. Nie ma w nas już inercji, nie ma trudności w sprawach Bożych albo też jeśli istnieje jeszcze jakaś trudność, polega ona na dopilnowaniu szczegółów działania, bardziej skutecznym zachęcaniu do dobra, szukaniu dodatkowych okazji, w których miłość mogłaby się wykazać i dać świadectwo. W miłości idziemy do Boga. Dusza jest cała pogrążona w miłości, cała nasza natura jest przemieniona przez Ewangelię, stała się w pełni chrześcijańska. W takim stanie naprawdę nie brakuje radości. Wyrzeczenie się wszelkiej przyjemności zmysłowej i stworzonej przygotowało nas na radowanie się prawdziwymi przyjemnościami, prawdziwym dobrem. „Czyż jest większa rozkosz niż wstręt do wszelkiej rozkoszy?”, *Quae major voluptas quam fastidium omnis voluptatis?*, mówił Tertulian. Bez

wątpienia św. Benedykt wskazywał na stałą obecność bojaźni Bożej w nas jako czynnik uzdrawiający. Ale to, co było remedium na nasze słabości, stało się wybornym pokarmem i źródłem uniesienia, gdy doszliśmy do zdrowia. Życie w takim stanie przed Bogiem, przy Bogu i w Bogu jest szczęściem najgłębszym, szczęściem pewnym, szczęściem niezwykłym.

Nasz Święty Ojciec dodaje jeszcze kilka słów, które możemy rozumieć albo jako obietnicę, albo zawołaną modlitwę, albo płynące z serca życzenie. Użyte sformułowanie wygląda jak zobowiązanie, które w imieniu Pana św. Benedykt podejmuje wobec nas. Taki jest, jak mówi, program, który Pan zechce zrealizować i objawić. Jednak nie objawi tego światu, komu zatem? Pan da poznanie temu człowiekowi, w którym ten program w pełni zrealizuje. Po oczyszczeniu przez pokorę swojego sługi, swego robotnika, z wad i grzechów Pan wyleje na niego bezmiar namaszczenia w osobie Ducha Świętego. Duch Święty spełnia tu swe odwieczne posłannictwo. Ponieważ w łonie Trójcy Przenajświętszej jest nierozdzielna więź, żywym węzłem, wiecznym pocałunkiem Ojca i Syna, w działaniu *ad extra* (na zewnątrz) przypisuje mu się sprawianie wszelkiego nadprzyrodzonego zjednoczenia z Bogiem. To On wiąże nas z Naszym Panem Jezusem Chrystusem, a przez Naszego Pana – z Bogiem Ojcem. To On daje nam wycucie tych obszarów, świadomość tego sanktuarium, w które na zawsze zostaliśmy wprowadzeni. A wstępujemy tam jedyną drogą, którą wytyczył Pan i którą idziemy w ślad za Nim – drogą dziecięcej pokory. ■

Tłum. Tomasz Glanz

Pod patronatem
 **Christianitas**



CHORAŁ GREGORIAŃSKI - Chór mnichów z opactwa benedyktyńskiego w Triors. Tradycyjna liturgia i tradycyjny śpiew ze szkoły w Solesmes. Rok liturgiczny na 10 płytach CD.

Komentarz do Reguły św. Benedykta* Rozdział ósmy: O nocnym oficjum

Dom Paul Delatte OSB

Wskazawszy najważniejsze zasady formacji nadprzyrodzonej swoich mnichów, Nasz Święty Ojciec zajmuje się organizacją modlitwy liturgicznej i konwentalnej. Zaczyna bez wstępu doktrynalnego, ale możemy zadać sobie pytanie, jaka myśl przyświecała Kościołowi i starożytnym prawodawcom monastycznym, gdy w sposób wyraźny albo domyślny czynili z Bożego Oficjum dzieło główne, dzieło stanowiące samą istotę życia zakonnego i kontemplacyjnego.

Jaka by nie była etymologia słowa „religia”¹, słowo to w najszerszym rozumieniu niesie w sobie jakąś ideę relacji z Bogiem. Skoro tak, to całe stworzenie ma charakter religijny. Wszystkie byty, o tyle, o ile uczestniczą w istnieniu, są powiązane z Bogiem – Stworzycielem, Opatrznością i Ostatecznym Celem. Wszystkie są ontologicznie prawdziwe, piękne i dobre, wszystkie są zgodne z zamysłem Boskiego Artysty, wszystkie są stworzoną manifestacją niestworzonego Piękną. Wszystkie są zgodne z Jego wolą, dobre – gdyż On jest dobry, dobre dla Niego i podatne na wkomponowanie w Jego plany. Całe ogromne stworzenie mówi o Bogu i jest Mu posłuszne. Jest dla niego pełną harmonii i jedyną w swoim rodzaju pieśnią pochwalną. „Pan wszystko zdziałał dla samego siebie” (Prz 16, 4). Nawet złu moralnemu nie udaje się zniweczyć planu Bożego. Stworzenie z bólem przyjmuje, bierze na siebie profanację bezbożnika, który stara się odwrócić je od jego celu. Stworzenie „wzdycha wśród boleści”, oczekując swojego dnia zmartwychwstania i zapłaty (Rz 8, 19 i nast.). Współpracuje w dziele Odkupienia i służy jako instrument Bożej pomsty. To, co powiedzieliśmy, nie jest w żadnym razie produktem bujnej wyobraźni ani poruszeniem liryzmu. Stworzenie jako całość naprawdę i przede wszystkim ma oblicze liturgiczne. Stworzenie jest jakimś obrazem wewnętrznego

¹ Św. Tomasz z Akwinu,
S. Th., II-II, q. LXXXI, a. 1.

życia Boskiego, gdyż Najświętsza Trójca jest świątynią, gdzie przez swe odwieczne zrodzenie Słowo jest doskonałą chwałą Ojca, „jasnością chwały i odbiciem istoty Jego”, *splendor gloriae et figura substantiae ejus* (Hbr 1, 3), gdzie komunია Ojca i Syna pieczętuje się pocałunkiem pokoju i osobowym zachwytem przenikniętym radością, którym jest Duch Święty. Chwałę określono jako „wyraźne poznanie z pochwałą” lub „chwalebne uznanie”, *clara notitia cum laude*. Przez podwójne pochodzenie, o którym właśnie powiedzieliśmy, Bóg odbiera chwałę wewnętrzną w samym sobie, we wnętrzu swej istoty. Ta chwała mu wystarczy. Chwała zewnętrzna, którą w sposób konieczny odbierze od swojego dzieła, będzie konieczna tylko ze strony stworzenia. Ta chwała zewnętrzna pozostanie dla Boga przypadłościowa (wtórna) i zewnętrzna. Jednak Bóg z należytą Mu chwałą nie może zrezygnować: „chwały mojej nie dam drugiemu”, *gloriam meam alteri non dabo* (Iz 42, 8).

Trzeba jednak zaznaczyć, że ta przypadłościowa chwała Boga staje się pełna tylko wtedy, gdy jest zarazem obiektywna, formalna i odpowiednio wyrażona. Chwała obiektywna jest manifestacją Boskich doskonałości w rzeczywistości stworzonej: każdy byt, każde życie, każde piękno stworzone, naturalne czy nadprzyrodzone, jest ontologiczną pochwałą Boga. Chwała formalna jest oddawana Bogu tylko przez stworzenie rozumne, gdyż tylko ono jest zdolne rozpoznać chwałę obiektywną i odnieść ją do jej źródła. A to jest początkiem religii i liturgii. Nie będziemy się teraz zajmowali religią aniołów. Skoncentrujemy się na prawdziwie kapłańskiej pozycji człowieka w stosunku do niższego wobec niego, bezrozumnego stworzenia. Autor Listu do Hebrajczyków napisał: „Każdy arcykapłan, spośród ludzi wzięty, dla ludzi jest postanowiony w tym, co do Boga należy, aby składał dary i ofiary za grzechy” (Hbr 5, 1). Sam człowiek jest wzięty spośród stworzenia, wyniesiony nad nie i ustanowiony jego kapłanem, aby w swoim własnym imieniu i w imieniu wszystkich bytów składał Bogu rozumny hołd. Człowiek ma w swojej naturze wszystko, co jest w świecie, jest, jak mawiali starożytni, „mikrokosmosem”. Jego zadaniem jest zebranie głosów całego stworzenia, tak aby wszystkie rozbrzmiewały w jego sercu, aby wszystkie ogarnął swym intelektem. Jego misją jest ogarnąć wszystko swoją myślą

i swoją miłością i wszystko ofiarować, czy to przez używanie, czy też przez wychwalanie Boga w sensie ścisłym. Religijny system stworzenia zamyka się i wypełnia tylko w nim. Człowiek jest ogniwem łączącym stworzenie z Bogiem. Gdy to ogniwo pęka, całe stworzenie doświadcza tego i upada: „przeklęta będzie ziemia w dziele twoim”, *maledicta terra in opere tuo* (Rdz 3, 17).

Religia człowieka nie jest ani przejawem estetyzmu, ani zmysłową emocją, ani ślepym szacunkiem dla tego, co otrzymało się przez wychowanie, ani teorią kosmologiczną, ani miłością siebie i ludzkości. Nie jest także afirmacją tych rzeczy, które są poza doświadczeniem, ani też próbą pojęcia tego, co nieskończone, chociaż wszystkie te definicje zostały sformułowane. Religia jest cnotą moralną, najszlachetniejszą ze wszystkich, przynależącą do sprawiedliwości. Skłania nas ona do oddania Bogu kultu, który jest Mu należny. Przedmiotem formalnym tego kultu, najgłębszym motywem wszystkich aktów religijnych, jest suwerenne wywyższenie Boga, Jego nieskończona doskonałość, która jest w Nim samym: „dzięki Ci składamy, bo wielka jest chwała Twoja”, *gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam*, która także ujawnia się nam i dla naszego pożytku – przez dzieło stworzenia, podtrzymywania w istnieniu, Opatrzność, przez wszystkie dobrodziejstwa². Jeśli mielibyśmy możliwość napisania monografii jakiegokolwiek aktu religijnego, zaobserwowalibyśmy to, co mówią teologowie, a mianowicie że zawsze zawiera on w sobie intelektualne uznanie Boskiej doskonałości, pokorne umniejszenie siebie, wolę wyrażenia swojej podległości, wreszcie aktualne wyrażenie przekonania o Boskiej suwerenności poprzez jakieś działanie, świadectwo, czy to tylko wewnętrzne, czy też wewnętrzne i zewnętrzne zarazem. Ten ostatni element konstytuuje akt kultu religijnego w sensie ścisłym, akt, w którym dokonuje się oddanie chwały Bogu. Liturgia jest jeszcze czymś więcej, jest całością aktów, słów, śpiewów, rytów, poprzez które wyrażamy naszą wewnętrzną religię, jest modlitwą wspólnotową i społeczną, której formy są wyznaczone przez Regułę, mają charakter określony i uporządkowany.

Od początku wyniesienie człowieka do porządku nadprzyrodzonego miało za cel właśnie uczynienie jego relacji z Bogiem bardziej wewnętrzną i bliską, a religii – wznioślejszą. Aby zjednoczyć ze sobą stworzenie, Bogu nie wystarczała kapłańska posługa

² Św. Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, II-II, q. LXXXI; F. Suarez, *De virtute et statu religionis*, I, I, c. VI.

człowieka. To ogniwo łatwo było zerwać i zostało ono zerwane. Być może nawet Bóg pozwolił na to, żeby zostało ono zerwane, właśnie po to, aby móc zastąpić je innym kapłaństwem i uczynić nowe człowieczeństwo, które nie opierałoby się już na Adamie i na człowieku, ale na Jezusie Chrystusie, na Bogu-człowieku. Jeśli Bóg zgodził się na niepewny przebieg dzieła stworzenia, to dlatego, że myślał o tej niezmierzonej chwale, którą odda mu Jego Słowo Wcielone, Odkupiciel. Łatwo jest wskazać, w jaki sposób Wcielone Słowo jest hierarchicznym zwieńczeniem trojkiej chwały, o której pisaliśmy wyżej, jak całe stworzenie naturalne i nadprzyrodzone jednoczy się z Nim, włącza się w Niego, jedynego i wiecznego Kapłana, aby złożyć Przenajświętszej Trójcy jedną ofiarę wynagrodzenia, uwielbienia, dziękczynienia, która wypełnia czas i wieczność. Uczestniczenie w Jego śmierci i życiu przez chrzest to, według św. Piotra (1 P 2, 4 i nast.), rzeczywiste włączenie się w Jego królewskie kapłaństwo, aby współpracować w Jego wielkim dziele liturgicznym, w którym On sam jest zarazem i w najwyższym stopniu ołtarzem, kapłanem i żertwą ofiarną. Również autor Listu do Hebrajczyków przedstawił chrześcijaninowi ten sam program: „Przez niego więc zawsze składajmy Bogu ofiarę chwały, tj. owoc warg wyznających imię jego” (Hbr 13, 15).

Wszystkie liturgie partykularne łączą się z jedną liturgią wspólną, z nią się jednoczą i z niej czerpią wszystkie swe soki żywotne. Tę liturgię sprawuje człowiek doskonały – Chrystus, i wielki żyjący organizm będący Jego mistycznym ciałem – Kościół. Całe życie Kościoła wyraża się i rozkwita w jego liturgii, wszystkie odniesienia stworzenia do Boga w niej znajdują swój początek i spełnienie. Przez działania, które w każdym i we wszystkich są źródłem zjednoczenia z Bogiem, liturgia oddaje Bogu „wszelką cześć i chwałę”. W niej Duch Święty dokonał wspaniałego dzieła zebrania, uwiecznienia i udzielania wszystkim członkom Mistycznego Ciała niezmiennej pełni dzieła zbawczego, wszelkich nadprzyrodzonych bogactw z przeszłości Kościoła, z jego teraźniejszości, z całej jego wieczności. I tak jak krwawa ofiara naszego Najwyższego Kapłana i Jego wejście do sanktuarium nieba tworzą punkt kulminacyjny Jego dzieła, tak liturgia ma swoje centrum w Mszy św., w Eucharystii. Całe Boże Oficjum i poszczególne godziny są tylko chwalebny orszakiem, przygotowaniem albo

promieniowaniem Eucharystii. Można powiedzieć, że dwojaka ekonomia: naturalna i nadprzyrodzona, zmierza ku temu aktowi zbierającemu wszystkie inne, ku temu jednemu i najdoskonalszemu Dziełu. Nasz Święty Ojciec i inni starożytni³ mieli dobre wycucie, nazywając liturgię w całości *Opus Dei* – 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.

Wśród tych, których sam chrzest konsekrował na kapłanów i ludzi oddanych religii, są nierówności i przywileje. Są ludzie, których Bóg pełniej włącza w kapłaństwo swojego Syna przez sakrament kapłaństwa. Są też inni, którzy są oddani religii nie tylko pośrednio, jak wszyscy chrześcijanie na mocy chrztu, ale bezpośrednio, z istoty swego powołania, z definicji. Każda autentyczna forma życia religijnego, życia zakonnego ma za swój pierwszy i podstawowy cel zebranie i zjednoczenie wszystkich sił duszy, aby skierować je do kontemplacji Boga i służby Jemu. Być zakonnikiem albo zakonnicą to należeć tylko do Boga przez konsekrację i całopalną ofiarę z siebie samego. „Stan zakonny jest stanem, w którym człowiek siebie samego i wszystko, co jest jego, poświęca kultowi Bożemu, jakby składa w całopalnej ofierze, i jako taki bez wątplenia jest stanem doskonałości”⁴. Rozumiemy teraz dobrze, dlaczego Kościół w szczególny sposób powierzył zakonnikom i zakonnicom celebrację swojej liturgii. Poza rzadkimi wyjątkami i dyspensami Boże Oficjum pozostaje pierwszym obowiązkiem każdej rodziny zakonnej. Zakonnicy i zakonnice są z istoty ludźmi oddanymi religii, chociaż Kościół, aby zapewnić pełny sukces swoich dzieł apostoelskich i dzieł miłosierdzia, powierza je w ich konsekrowane ręce. Są oni jednak ludźmi oddanymi religii „z jakimś dodatkiem”, *cum additio*. Mają jakieś dodatkowe zadanie, które, choć jest religijne ze względu na swój motyw i odniesienie do Boga, nie należy bezpośrednio do religii ani nie ma Boga za swój przedmiot.

My zaś, mnisi, jesteśmy zakonnikami *sine additio*, jesteśmy oddani tylko religii. Oddajemy się Bogu, aby być z Bogiem. Tylko i wyłącznie. Nie ma w naszym życiu żadnego potencjalnego roz-

³ Zob. Haeft., t. VII, tract. II, disq. III. Butler (op. cit., s. 203) zauważa, że wyrażenie *Opus Dei* ma to samo znaczenie w Regułach św. Cezarego z Arles i św. Benedykta, i dodaje: *Apud alios scriptores antiquiores (...) significabat opera vitae spiritualis vel asceticae*, np. św. Bazyli, *Reg.*, 85, 86, 95 i in.

⁴ *Religio, cum sit status in quo homo se totum et sua omnia ad divinum cultum consecrat et quasi immolat, perfectionis sine dubio status est.* Św. Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, II-II, q. CLXXXVI, a. 1, *Augustini Hunnaei conclusio*.

proszenia ani podziału. Nasze dzieło ma tę samą naturę, co nasze życie. Nie jesteśmy zakonnikami dla Dzieła Bożego i studiów, tym bardziej nie dla tego dzieła i prac fizycznych, gdyż wtedy nasza sytuacja byłaby znacznie gorsza niż księży świeckich, którzy bezpośrednio zajmują się duszami. Nie negujemy, że kontemplatyk może i powinien studiować, nie sprzeciwiamy się temu, że prace wymagające erudycji albo dzieła apostołskie mogą być słusznie podejmowane i owocnie wypełniane przez mnichów. Chcemy tylko podkreślić, że liturgia jest dziełem własnym benedyktyna, dziełem, które go wyróżnia, jego przeznaczeniem, jego misją. Składa on profesję, aby w Kościele, stowarzyszeniu chwały Bożej, być tym, który chwali Boga w formach właśnie ustanowionych przez Kościół, który wie, jak czcić Boga, i ma słowa życia wiecznego. Jest w całości człowiekiem modlitwy i różne formy jego aktywności spontanicznie przybierają zabarwienie religijne, mają dodaną wartość uwielbienia i wychwalania Boga. Teologowie zastanawiają się, czy każdy akt dobry, wykonany z formalnym zamiarem uczczenia Boga, nie staje się religijnym, należącym do kultu Bożego. Święty Tomasz, dostrzegając specjalną wartość aktów wynikających bezpośrednio z cnoty religii, będących jej własnymi owocami, wyjaśnia, że wszystkie akty nakazane albo wyznaczone przez tę cnotę otrzymują od niej, jako od swojej pierwszej przyczyny, charakter religijny⁵. Takie akty są niezliczone w życiu zakonnym. Czy wtedy, gdy całe nasze jestestwo jest dogłębnie i całkowicie poświęcone służbie Bożej, gdy dusza czuwa nad tym, aby często uświadamiać sobie i odnawiać swoją profesję, jakiś akt może wymknąć się spod tej przemiany? „Gdy ktoś całe swoje życie poświęcił na służbę Bogu, całe jego życie jest religijne, tzn. jest oddawaniem czci Bogu”⁶.

Poza tą osobistą i ogarniającą całe życie konsekracją, która jest wspólna dla nas i dla innych zakonników, jest u nas, powtórzmy to, szczególne powołanie do modlitwy. Cała praktyczna organizacja naszego życia ma służyć kultowi Bożemu, do niego jest dostosowana. Święta liturgia jest dla nas jednocześnie sposobem uświęcenia i celem. Przede wszystkim jednak jest celem. Nasza kontemplacja nieustannie znajduje pokarm w liturgii i cała się do niej odnosi jako do swego właściwego przedmiotu, kresu i spełnienia⁷. Trzeba, abyśmy to dobrze zrozumieli. Jest ważną

⁵ S. Th., II-II, q. LXXXI, a. 1 i 4.

⁶ S. Th., II-II, q. CLXXXVI, a. 1, ad 2; cyt. za: *Summa teologiczna*, t. 23, tłum. o. P. Bełch, s. 171.

⁷ Zob.: C. Bruyère, *Życie duchowe i modlitwa*, rozdz. 10, 20, 22, 23. Kolejne rozdziały tej książki są publikowane w kwartalniku „Christianitas” i na stronie: christianitas.org.

sprawą, nawet z praktycznego punktu widzenia, abyśmy dokładnie wiedzieli, jaki jest nasz cel, abyśmy potrafili znaleźć jego dobre określenie, które obejmowałoby zarazem Boga i nas, Jego i nasze korzyści, Jego chwałę i nasze szczęście, dzieło wykonywane w czasie i to, które trwa przez wieczność. Różnych definicji nie brakuje. Mówi się, że tym celem jest troska o nasze zbawienie, przysporzenie chwały Bogu, urzeczywistnienie naszego uświęcenia, dojście do zjednoczenia z Bogiem i do Jego życia wiecznego. Te formuły są trafne, choć nierównej wartości. W każdej z nich, gdy dodamy nieco egzegezy, znajdujemy całość nauki wiary. Dusze korzystające z Bożego światła i hojne unikną ukrytego w pierwszej z nich niebezpieczeństwa wiążącego się z nakierowaniem na letniość i duchowe targi. Najlepsza jest ostatnia. To właśnie tę formułę przyjmuje, wraz ze wszystkimi starożytnymi, Nasz Święty Ojciec. Żadna, z wyjątkiem drugiej, nie zawiera w sobie odniesień do liturgii. Jest to ich brakiem, gdyż przecież zjednoczenie z Panem jest nierozzerwalnie związane z oddawaniem Mu chwały.

Nadprzyrodzone piękno Pana w nas, to doskonałe podobieństwo do Niego, które cała nadprzyrodzona ekonomia stara się w nas wyrycić, ten odcisk Boskiej pieczęci nieustannie wyciskany w naszych duszach przez wahadłowy ruch liturgii – czyż dane nam są, abyśmy całkiem sami radowali się nimi w swoistej wewnętrznej kokieterii? Jeśli bardziej niż inni uczestniczymy w życiu Tego, którego osobistą misją było objawienie chwały Ojca i Jego uwielbienie, jeżeli nasz stan jest podobny do Jego stanu, to czyż nie po to, aby mieć udział w Jego powołaniu, aby wraz z Nim stać się kapłanem, w tym rozumieniu, które przedstawiliśmy wcześniej? Czyż nie mamy paść przed tronem Bożym i oddać Mu nasz splendor, który jest owocem uczestniczenia w Jego życiu, tak jak Starcy z Apokalipsy, którzy rzucali swe korony, i jak sam Pan w ostatnim dniu świata? Wartość działającego jest taka, jaka jest wartość jego działania; wartość czciciela jest taka, jaka jest cześć, którą oddaje. Tylko dlatego, że Bóg szuka czcicieli, którzy „będą oddawać cześć Ojcu w duchu i w prawdzie” (J 4, 23), uczynił nas jednym ze swoim Synem, przez Ducha Świętego. W tym wyjątkowym akapicie, którym zaczyna się List do Efezjan, św. Paweł mocno podkreśla, że ostatecznym celem Stworzenia i Odkupienia, zjednoczenia wszystkich rzeczy w Chrystusie jako głowie, jest

liturgiczne świadectwo o nieskończonej doskonałości i nieskończonym pięknie: „Jako wybrał nas w nim przed założeniem świata, abyśmy stali się świętymi i niepokalanymi w miłości przed jego obliczem. Przeznaczył też nas dla siebie na synów przybranych przez Jezusa Chrystusa z postanowienia swej woli dla uwielbienia chwały łaski swojej, którą nas obdarzył w umiłowanym Synu swoim” (Ef 1, 4-6). Istnieje zatem bezpośredni związek między trzema elementami: zjednoczeniem z Bogiem, wychwalaniem Boga i chwałą Boga. Nasza świętość indywidualna i konwentalna wyrażają się w tej samej modlitwie liturgicznej, która tę świętość najskuteczniej sprawia. Nasze szczęście to już w tym życiu wejść w życie i w radość naszego Boga, to sprawiać, aby wszelkie istnienie stworzone i niestworzone, które zstępuje od Początku bez początku, to jest od Ojca, przez Słowo i przez Ducha, wiecznie powracało do swego Źródła drogą Ducha i Słowa.

Być może dlatego, że cała nasza formacja i nasza cnota odnoszą się do naszej modlitwy, św. Benedykt mówi o liturgii zaraz po nakreśleniu planu formacji osobistej mnicha. Czyż nie ma zamysłu w tym uporządkowaniu? Wolno nam tak sądzić, mimo że byłoby trudno znaleźć na to dowód. Jest natomiast rzeczą pewną, że sam św. Benedykt zdefiniował życie monastyczne jako „szkołę służby Pańskiej”, *Dominici schola servitii*, że umieścił na początku swego prawa dla mnichów to, co dotyczy liturgii, że uporządkował modlitwę oficjalną bardziej szczegółowo i z większą troską niż wszystkie inne kwestie, pozostawiając swobodnej inicjatywie duszmiarę i sposób modlitwy prywatnej, że w końcu zalecił, aby nie było „ważniejsze od Służby Bożej” (43, 3). 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. Podczas gdy życie poświęcone studiom korzysta z ciszy godzin porannych i z jasności umysłu, będącej owocem nocnego odpoczynku, aby łatwiej posuwać do przodu uczone dociekania, my przychodzimy do Kościoła, aby powtarzać te same psalmy przed tym samym Bogiem. Czy zachowywałyby się zgodnie z Regułą i ze swoim sumieniem mnich, który nie przygotowywałby się z radością do tej pozornej straty czasu, który przez cały dzień starałby się zaoszczędzić każdą minutę, aby jak najskromniej wymierzyć czas przeznaczony dla Boga?

Chociaż Nasz Święty Ojciec nazywa nasze oficja „obowiązkami służby”, *servitutis pensum* (50, 4), my nigdy nie uznajemy ich za „obowiązki” i pańszczyznę. Jeśli nawet niektórzy oddani duszpa-sterstwu i zabiegani księża mają pokusę odmawiania brewiarza w pośpiechu, a nawet narzekania na ten dodatkowy ciężący im obowiązek, dla mnicha byłoby rzeczą niewybaczalną takie trak-towanie Bożego Oficjum.

Nie ma żadnego znaczenia, że świat nic nie rozumie z tego dzieła i nie docenia jego roli, być może z wyjątkiem walorów estetycz-nych. Zresztą, ilu jest takich, co zgłębiają rzeczywiste i nadprzy-rodzone piękno rytów Kościoła i śpiewu sakralnego? Oczywiście, nie przyjdzie nam nigdy do głowy, aby zredukować nasze życie tak, aby świat mógł je zrozumieć. Jest ono takie, jakim uczynili je Bóg i św. Benedykt. Takie życie jest też dziełem naszej wolności. Czyż konflikt ze światem nie jest dla nas tak stary jak Ewangelia i jak Reguła, która nakazuje „zerwać ze sposobem postępowania tego świata”, *sæculi actibus se facere alienum* (4, 20)? Czyż cechą charakterystyczną świata nie jest niereligijność, przewaga ateizmu, niekiedy umiarkowanego, znającego swoje granice, ale często też ateizmu wojującego, niecofającego się przed niczym, depczą-cego wszystkie świętości? Jeśli świat zupełnie nie rozumie życia kontemplacyjnego, dlaczego z takim zamiłowaniem prześladowuje kontemplatyków? Wyraźnie w tym widać nienawiść tego, który inspirował te prześladowania. Do niereligijności świata trzeba dodać mglisty sentymentalizm religijny tak wielu chrześcijan i – w epoce gorączkowej aktywności i utylitaryzmu – prawie powszechne błędne rozumienie użyteczności modlitwy. „Warto się uczyć i od wroga”, *fas est et ab hoste doceri*. W obliczu tej naturalistycznej i bezbożnej konspiracji bardziej niż kiedykolwiek mamy obowią-zek być zakonnikami w całości i wyłącznie, mamy potwierdzać i głosić obecność Tego, którego tak wielu odrzuca albo o Nim zapomina. Czy chodzi o to, żeby zareagować? Czy mamy rywa-lizować, porównywać się z innymi zakonami? Nie. Mamy żyć i modlić się w cichym poczuciu wierności. Jesteśmy w szczególny sposób zakonnikami samego Boga. Dlatego też musimy ofiarować Mu zadośćuczynienie, nasza wierność ma być tym bardziej nie-zachwiana, im bardziej Bóg jest porzucany. „A wy jesteście tymi, którzy wytrwali przy mnie w przeciwnościach moich. A ja wam

przekazuję Królestwo, jako mi przekazał Ojciec mój, abyście jedli i pili przy stole moim w Królestwie moim” (Łk 22, 28-30).

Nie mamy większych ambicji. Wierzymy jednak w wartość apostołską i społeczną naszej modlitwy. Obejmujemy nią nie tylko Boga i nas samych, ale i bliźniego. Nie mówiąc nawet o tajemniczym wpływie modlitwy na opatrnościowy bieg wydarzeń, czyż Boże Oficjum godnie sprawowane nie jest bardzo skutecznym narzędziem ewangelizacji? Od czasów pierwotnego Kościoła (zob. Dz 2, 42-47) liturgia katolicka jest zasadą jedności Ludu Bożego, ona też stworzyła miłość społeczną⁸. Czy można spodziewać się odrodzenia prawdziwej i głębokiej solidarności Ludu Bożego bez tego zjednoczenia wszystkich wokół Boga, w jednej modlitwie i we wspólnym przyjmowaniu jednego Chleba Żywego? Jakkolwiek by nie było, zgadzamy się na to, aby nie wytwarzać niczego, co można by zobaczyć i dotknąć, i na to, aby jedyną naszą użytecznością było wielbienie Boga. Z radością będziemy oczekiwali, że przez nasze *Opus Dei* nie osiągniemy niczego innego oprócz Tego, który jest ostatecznym kresem wszystkich rzeczy, celem każdego stworzenia obdarzonego intelektem, a także celem Kościoła. Już tu na ziemi zajmujemy się tym, czym będziemy się zajmowali w wieczności, czynimy tę wieczność obecną, gdyż, jak mówi św. Jan, życie świętego Jerusalema sprowadza się do kontemplacji i królewskiej służby: „Tron Boga i Baranka w nim (tj. w mieście) będzie, a słudzy jego służyć mu będą. I będą oglądać oblicze jego, a imię jego na czołach ich. (...) i będą królować na wieki wieków” (Ap 22, 3-5).

Łatwo jest odczytać metodyczny porządek, zgodnie z którym św. Benedykt układa kolejne rozdziały w tej części Reguły, która dotyczy liturgii. Najpierw mówi o oficjum nocnym, później o oficjum dziennym, na koniec zaś o ogólnej dyscyplinie Bożego Oficjum i dyspozycjach, z jakimi mnich winien przystępować do modlitwy. Wymieńmy tematy, którymi Nasz Święty Ojciec zajmuje się w tych trzynastu rozdziałach; zauważmy od razu, że tytuły rozdziałów nie zawsze dokładnie odpowiadają ich treści:

1. O nocnym oficjum.
2. Ile psalmów należy odmawiać w godzinach nocnych (w zimie).
3. Jak należy odmawiać modlitwę nocną w czasie lata.

⁸ Warto przeczytać wstęp Dom P. Guérangera do jego dzieła: *Rok Liturgiczny*.

4. Jak należy odprawiać Wigilie w niedziele.
5. Jak należy odprawiać Jutrznę (w niedziele).
6. Jak należy odprawiać Jutrznę w dni powszednie.
7. Jak należy odprawiać Jutrznę w uroczystości świętych.
8. W jakich okresach śpiewa się Alleluja.
9. Jaki jest w ciągu dnia porządek Oficjum.
10. Ile psalmów należy odmawiać w czasie dziennych godzin Oficjum.
11. Jaka powinna być kolejność psalmów.
12. Jak należy śpiewać psalmy.
13. O czci należnej Bogu podczas modlitwy.

W tym, co dotyczy liturgii, podobnie jak w przypadku obowiązków życia monastycznego, Nasz Święty Ojciec ujawnił inteligentny eklektyzm. Jego opis układu oficjum składa się z zapożyczeń z liturgii rzymskiej i mediolańskiej, z liturgii monastycznych Wschodu i Zachodu, z kilkoma innowacjami i fragmentami osobistymi. Całość stanowi strukturę mocną i spójną, w której wszystkie ważne szczegóły są przewidziane. Bez wątplenia także w tym punkcie św. Benedykt chciał znaleźć remedium na ówczesną rozchwianą dyscyplinę monastyczną. Struktura ta, jak zobaczymy, nie była całkowicie sztywne. Chociaż Reguła została napisana na długo przed czasami improwizacji i pełnej wolności liturgicznej, zostawia pewną przestrzeń do zagospodarowania według uznania przełożonych. Nasz Święty Ojciec z całą pewnością myślał tylko o uporządkowaniu służby Bożej w swoich klasztorach, ale ponieważ jego dzieło było najbardziej kompletne, mądre i wyważone z tych, które podówczas były w obiegu, stopniowo stawało się jedyną zasadą organizacji liturgii monastycznej i dostarczyło inspiracji samej liturgii rzymskiej. Aby nie uczynić z naszego wykładu Reguły dzieła zbyt obciążonego erudycją, musimy pozostawić ogólnej historii form liturgicznych i historii monastycznej badanie rozwoju Bożego Oficjum, tak wśród duchowieństwa świeckiego, jak i wśród mnichów, od początków aż do czasów Naszego Świętego Ojca i od św. Benedykta do naszych dni. W przeciwnym wypadku musielibyśmy zbadać całą historię brewiarza. Będziemy odsyłać do dzieła Dom Suitberta Bäumera⁹, w którym można znaleźć wiele użytecznych informacji. Tekst św. Benedykta da nam okazję jedynie do poczynienia kilku uwag historycznych.

⁹ Dom S. Baeumer OSB, *Histoire du Bréviaire*, trad. par Dom R. Biron, Paryż 1905.

Dzieło Boże ma się rozpocząć w samym środku nocy. To nocne oficjum, najdłuższe ze wszystkich, jest też najbardziej starożytne. Nie trzeba szukać jego źródeł w oczekiwaniu na szybkie powtórne przyjście Zbawiciela, na Paruzję, a raczej w wielkiej Wigilii Paschalnej i w innych wigiliach poprzedzających niedziele i inne określone dni, które celebrowali pierwsi chrześcijanie na wzór tej pierwszej. Układ wigilii przypominał układ modlitwy porannej i sobotniej w synagogach. Po wigilii, bezpośrednio albo po jakiejś przerwie, często następowała agapa i synaksa (święte zgromadzenie) eucharystyczna. Nie działa się tak jednak zawsze, a wigilia była czymś oddzielnym od sprawowania misterii. Pliniusz Młodszy pisał do cesarza Trajana: „Zapewniali zaś, że największą ich winą czy też błędem było to, że mieli zwyczaj w określonym dniu przed świtem zbierać się i śpiewać na przemian pieśni ku czci Chrystusa jako Boga (...). Po tych obrzędach zazwyczaj rozchodzili się i znowu zbierali się, aby spożyć wspólny posiłek”¹⁰. Wigilia albo synaksa nieeucharystyczna, od czasów pierwotnego Kościoła związana z Mszą, przekształciła się w osobne nabożeństwo odprawiane przed Mszą albo w Mszę katechumenów. Jeden z badaczy liturgii, po ukazaniu analogii, które istniały pomiędzy układem nocnego oficjum a nabożeństwem poprzedzającym Mszę, dodaje, że „inne oficja ukształtowały się na wzór oficjum nocnego – jedyne, które istniało na początku jako oficjum publiczne”¹¹. Mówiąc w skrócie, ten sam układ zastosowano do jutrzni, niesporów i tzw. małych godzin. Chociaż więc wierni i duchowni świeccy nie mogli celebrować wigilii codziennie, mnisi od początku wytrwale je odprawiali. Oficjum nocne znajdujemy u wszystkich starożytnych mnichów.

¹⁰ Cyt. za: <http://templumchristi.pl>.

¹¹ Dom F. Cabrol, *Les Origines Liturgiques*, Paryż 1906, appendice I, s. 317 i nast.

¹² *DE OFFICIIS DIVINIS IN NOCTIBUS. Hiemis tempore, id est a kalendas novembres usque in Pascha, iuxta considerationem rationis, octava hora noctis surgendum est, ut modice amplius de media nocte pausetur et iam digesti surgant.*

W czasie zimy, tj. od pierwszego listopada aż do Paschy, zgodnie z rozsądkiem, należy wstawać o ósmej godzinie nocnej, aby bracia spali nieco dłużej niż przez połowę nocy i wstali już wypoczęci¹².

Aby odtworzyć fizjonomię pierwotnego benedyktyńskiego oficjum, trzeba, każdy to rozumie, oderwać się w duchu od warunków współczesnych i od zwyczajów, które ukształtowały się z biegiem czasu. Święty Benedykt zaczyna od tego, że zamiast

ustalać inną godzinę nocnego oficjum na każdą z czterech pór roku, wprowadza uproszczenie i dzieli rok na dwie główne części, zimę i lato. Pierwsza trwa od kalend listopadowych aż do Wielkanocy, druga – od Wielkanocy do wspomnianych kalend. Można się zastanawiać, czy chodzi tu o dzień, w którym wypadły kalendy, tj. o 1 listopada, czy też o dzień, w którym zaczynało je odliczać, tj. 16 października. W rozdziale 48 wyrażenie *a Kalendis Octobris* oznacza z całą pewnością 14 września, początek postu monastycznego. Hildemar, interpretując Regułę zgodnie ze zwyczajami Kościoła rzymskiego, rozumie przez kalendy listopadowe niedzielę 1 listopada, niedzielę poprzedzającą 1 listopada, gdy dzień ten wypada w jeden z pierwszych trzech dni tygodnia, albo niedzielę, która następuje po 1 listopada, jeśli ten dzień wypada w jeden z ostatnich trzech dni tygodnia. Dom Calmet z ochotą przyjmuje to wyjaśnienie, gdyż – jak sądzi (zbyt pochopnie, jak się wydaje) – jest ono konieczne „do pogodzenia św. Benedykta z nim samym (...), gdyż on sam chce, abyśmy zaczynali oficjum i psalterz w każdą niedzielę i kontynuowali przez cały tydzień”. Mamy zatem dwa okresy liturgiczne zamiast czterech. Zamysłem Naszego Świętego Ojca jest dostosowanie oficjum do długości bądź krótkości nocy.

Starożytni mieli swój własny sposób określania dni i godzin. Bez wątpienia u Rzymian dzień urzędowy trwał od północy do północy i dzielił się na 24 godziny, które astronomowie uznawali za równe, ale powszechnie przyjmowano, że doba składa się z dwóch części: z dnia i nocy. Długość dnia i nocy zmieniała się w sposób naturalny zależnie od pory roku, jednak liczba jednostek podziału czasu, czyli godzin, pozostawała niezmienna dla każdej części: dwanaście godzin dnia, liczonych od wschodu do zachodu słońca, i dwanaście godzin nocy liczonych od zachodu słońca do jego wschodu. Południe i północ były punktami stałymi, liczono zatem sześć godzin przed południem i sześć godzin po nim, sześć godzin przed północą i sześć godzin po niej¹³. Zatem długość każdej godziny zmieniała się nieustannie, w zimie godziny nocne były dłuższe niż dzienne, odwrotnie było w lecie. Tylko w równonoc wiosenną i jesienną godziny nocne i dzienne były sobie równe. Pierwsza godzina dzienna w dniu równonocy zaczynała się o 6.00 rano według naszego sposobu mierzenia czasu, pierwsza godzina

¹³ *Vigiliae* pochodzą z wojskowego podziału nocy. Podczas gdy Grecy dzielili noc na trzy czuwania (straże) po cztery godziny, Rzymianie przyjmowali podział na cztery czuwania po trzy godziny.

¹⁴ Dom Mège i inni komentatorzy utrzymywali jednak, że św. Benedykt dzielił dzień i noc na 24 godziny o równej długości.

¹⁵ Polski przekład idzie za sugestią tych komentatorów, o których wspomina Dom Delatte (przyp. tłum.).

¹⁶ Mnich żyjący pod Regułą św. Kolumbana był traktowany surowiej: *Lassus ad stratum veniat, ambulansque dormitet, necdum expleto somno surgere compellatur* (Regula, IX, P.L. XXX, 216).

¹⁷ Tu znowu komentatorzy podają różne interpretacje. Chodzi być może nie o to, aby wstawać nieco później niż środek tego odcinka czasu, który stanowi noc, ale aby osiągnąć długość snu nieco dłuższą niż połowa nocy. W tym celu trzeba połączyć porę ósmej godziny rzymskiej z porą kładzenia się spać, w zależności od pory roku. Wyobraźmy sobie, że jesteśmy w okolicy kalend

listopadowych, noc zaczyna się ok. 5.00 po południu i kończy ok. 7.00 rano, trwając 14 równych godzin. Jeśli mnisi położyli się spać o 7.00 wieczorem i zostali obudzeni o ósmej godzinie rzymskiej, tzn. około 2.20 po północy, to spali nieco ponad połowę nocy, tzn. zgodnie z naszym pomiarem 7 godzin i 20 min. (zob. B. van Haeften, op. cit., I. VII, tract. IX, disq. IV, s. 777).

nocna – o 6.00 wieczorem. Łatwo obliczyć, że „ósma godzina nocna” zaczynała się o 1.00, a kończyła o 2.00 w nocy.

Nasz Święty Ojciec przyjmował ten rzymski sposób pomiaru czasu¹⁴. Zatem „ósma godzina nocna”, o której mówi, wciąż zmieniała swoje miejsce, przesuwała się przez cały rok zależnie od tego, czy dany dzień oddalał się, czy przybliżał do równonocy. To rozumne określenie tej ósmej godziny wskaże czas wstawania mnichów, *iuxta considerationem rationis* (komentatorzy zwykle odczytują te słowa jako wyraz rozsądku i umiaru, którymi kierował się Nasz Święty Ojciec)¹⁵. Zauważmy jeszcze, że św. Benedykt nie precyzuje, w którym momencie ósmej godziny mnisi mają wstać. To również musiało się zmieniać zależnie od pory roku, zapewne bliżej początku ósmej godziny, gdy noce były dłuższe, i bliżej jej końca, gdy noce były krótsze. Być może opat ustalał z wyprzedzeniem dokładny moment pobudki dla każdej nocy albo z wyprzedzeniem na tydzień lub dłużej, biorąc pod uwagę średnią długość nocy w tym okresie. Zawsze była potrzeba takiego obliczania pory wstawania, aby zapewnić mnichom konieczny odpoczynek¹⁶. Ma on trwać nieco dłużej niż połowa nocy¹⁷, wtedy wszyscy będą już wypoczęci i gotowi do Bożego Oficjum. Bracia, którzy położyli się spać po komplecie, którą odmawiano po zapadnięciu zmierzchu, mogli w zimę spać mniej więcej od 6.00 czy 7.00 wieczorem aż do 2.00 albo 3.00 w nocy. W ciągu całego roku pora wstawania oscylowała, jak się wydaje, między 1.00 a 3.00 w nocy. Zwyczaj wstawania o północy, jak zauważa Dom Martène, pochodzi z niedokładnego odczytania Reguły i nie jest zgodny z tradycją.

Trudności z określaniem godziny pobudki były u pierwszych mnichów tym większe, że nie mieli oni ani zegarów wybijających godziny, ani budzików. Najczęściej musieli zadowolić się przybliżonym pomiarem czasu. Starożytni określali godziny dnia po wysokości słońca albo po długości i kierunku cienia. Do mierzenia czasu wynaleźli zegar słoneczny, który był używany

tak w wersji stałej, jak i przenośnej. Aby zmierzyć upływ czasu, posługiwali się klepsydrami piaskowymi lub wodnymi albo też innymi zegarami wodnymi¹⁸. Ale mnisi nie zawsze dysponowali tymi instrumentami¹⁹. Musieli zatem wsłuchiwać się w pianie koguta albo pilnie wpatrywać się w ruch gwiazd. Kasjan zwrócił uwagę, że zakonnik odpowiedzialny za budzenie swoich braci nie powinien zaniedbywać czujności pod pretekstem, że ma stały nawyk wykonywania tej czynności o określonej porze²⁰. Zachowało się nawet ciekawe dziełko św. Grzegorza z Tours zatytułowane *De cursu stellarum ratio, qualiter ad officium implendum debeat observari*²¹ (O ruchu gwiazd, jak powinien być obserwowany w celu odprawiania oficjum). Innymi metodami stosowanymi do określania właściwej pory były: recytacja modlitw o określonej długości²², ocena ilości wosku zużytego przez palącą się świecę albo poziomu oleju w lampie oliwnej. W „Regule Mistrza” zapisano, żeby stale czuwało dwóch braci i aby często konsultowali się w sprawie ustalenia godziny (*horologium*)²³. Nasz Święty Ojciec powierza samemu opatowi albo „sumiennemu bratu” działającemu w jego imieniu dopilnowanie zwoływania braci na Służbę Bożą (rozdz. 47). Uznaje jednak za stosowne podać zasady działania w przypadku błędów lub zapomnienia. Zobaczmy, że zgadza się na skrócenie oficjum, jeśli sen mnichów zostałyby niefortunnie przedłużony.

Jeżeli zaś po Wigiliach zostanie trochę czasu, ci, którzy tego potrzebują, poświęcą go na rozważanie psalmów i czytań²⁴.

Po nocnym oficjum nie kładziono się spać. Starożytni mnisi obawiali się, że ten dodatkowy odpoczynek mógłby spowodować, iż dusze utraciłyby nadprzyrodzony zapał, który rozpaliły w nich święte wigilie, oraz że mogłoby to dać okazję do ułud diabelskich²⁵. Niektórzy prawodawcy monastyczni, szczególnie autor „Reguły Mistrza”, a także niektórzy opaci benedyktyńscy byli jednak mniej rygorystyczni. Nawet w surowych regułach przewidywano wyjątki, o czym szczegółowo piszą Dom Martène i Dom Calmet, na przykład gdy mnisi zostali obudzeni zbyt wcześnie albo z jakiegoś powodu byli cierpiący.

¹⁸ Zob. Ch. Daremberg, E. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, 1877-1919, art. *Horologium*.

¹⁹ Zob. B. van Haeften, op. cit., I, VII, tract. IX, A.A. Calmet, in h.l.

²⁰ *Quamvis eum consuetudo diurna hora solita evigilare compellat, tamen sollicito et frequenterque stellarum cursu prestitutum congregationis tempus explorans ad orationum eos invitat officium*, św. Jan Kasjan, *Inst.*, II, XVII.

²¹ *Monumenta Germaniae Historica: Scriptores rerum Merovingianum*, t. 1., s. 854 i nast.

²² Zobacz historię Adoliosa w: *Hist. Laus.*, c. CIV, *Vitae Patrum*, VIII, Rosweyde, s. 769.

²³ Cap. XXXI-XXXII.

²⁴ *Quod vero restat post Vigilias a fratribus qui psalterii vel lectionum aliquid indigent, meditationi inserviat.*

²⁵ Św. Jan Kasjan, *Inst.*, II, XII-XIII; III, V. Kasjan jednak przewiduje wyjątki: *Inst.*, III, IV, VIII.

Byłoby nierozsądne podczas wigilii w zimie przedłużanie psalmów i czytań od 2.30 w nocy do 6.00 rano. Te wigilie, jak zobaczymy, były i tak długie w tej części roku. Zatem po ich zakończeniu aż do jutrzni (laudesów) pozostawała pewna przerwa o zmiennej długości. Bracia, którzy odczuwali potrzebę przestudiowania czegoś (dosłownie: którym czegoś brakowało z psalterza lub czytań), mieli poświęcić tę przerwę na rozważanie. Jak mówi Dom Calmet, w popularnej łacinie słowo *meditari* często miało znaczenie „przestudiować”, „nauczyć się na pamięć”, „recytować”. Pamiętajmy, że w czasach św. Benedykta do klasztorów często przychodzili bracia nieumiejący czytać, słabo wykształceni, a także dzieci. Wpadało, aby i oni byli w stanie rozumnie uczestniczyć w Bożym Oficjum, a nawet pełnić w nim posługę lektora albo śpiewaka. Od początków swojego życia monastycznego starali się zapisać w pamięci cały psalterz, uczyli się na pamięć lekcji i najczęściej używanych formuł liturgicznych. Ci wszyscy, którzy każdej nocy mieli czytać Pismo Święte albo Ojców z manuskryptów pełnych licznych skrótów, niekiedy uszkodzonych przez długie używanie, zapisanych atramentem, który wyblakł, w słabym świetle kopczącej lampy i – jak dodaje Dom Calmet – bez pomocy okularów, zwykle potrzebowali przygotowania przed wypełnieniem posługi. Jeśli lektora nie można było zrozumieć, słuchacze nie mieli, jak my dzisiaj, możliwości szukania wsparcia w swoich książkach, gdyż brewiarzy jeszcze nie wymyślono, a manuskrypty były rzadkie. Wszyscy zaś mieli potrzebę zgłębiania znaczenia słów świętych. Na to przygotowanie, konieczne ze względu na godność Bożego Oficjum, św. Benedykt wybrał te godziny ciszy i skupienia. To dodatkowe dwie godziny *Lectio Divina* codziennie zapewnione mnichom. Ta dyspozycja Reguły wcale nie wygasła, nawet dziś nie improwizujemy przy wyborze lektora. Zawsze jest bolesnym doświadczeniem, gdy słyszy się, jak człowiek, który uczył się łaciny, boryka się z dziesięcioma wierszami z Pisma Świętego albo z Ojców, mnożąc złe pauzy, błędne akcenty i pomyłki gramatyczne. Nie traktujmy nigdy Pana jak barbarzyńcę!

Ale co robili do jutrzni bracia, którzy już przygotowali swoje lekcje i psalmy? Mamy wszelkie powody przypuszczać, że nie wracali do łóżek. Był to czas zostawiony na prywatną pobożność zakonników albo do dyspozycji opata, jak zauważa Dom

H. Ménard. Święty Benedykt nie określił drobiazgowo sposobu zagospodarowania każdej wolnej chwili. Jedni mnisi oddawali się modlitwie, inni zgłębianiu natchnionej nauki, na próżno szukać u św. Benedykta i starożytnych nakazu poświęcania pół godziny czy godziny na modlitwę myślną, a tym bardziej ustalenia jakiejś metody tej modlitwy²⁶. Niekiedy niektórzy poważnie pytają nas, jakie mogły być „tematy medytacji”. Święta liturgia dostarczała ich nieskończoną ilość i ciągle nowe. Sama modlitwa prywatna czerpała soki żywotne z modlitwy Kościoła i pozostawała katolicka, prosta i żywa jak ona. Nikomu nie przyszło do głowy uwięzić poruszenia duszy w sztywnych formach i zastąpić radosną spontaniczność wyrażania tych poruszeń ponurą banalnością gotowych formuł. Nie jest rzeczą prostą zgłębiać jednocześnie psalmy, inne części Pisma Świętego, Ojców, historię Kościoła i żywoty świętych. Któż mógłby więc schlebiać sobie, że nie ma już potrzeby tym się zajmować? Ponadto, choć długa praktyka oswoiła nas z modlitwami liturgicznymi, powinniśmy, właśnie z powodu tego nawyku, wciąż ożywiać je wszystkie nieustannym studium, jeśli nie chcemy popaść w swoisty mechanycyzm, tzn. znaleźć się w sytuacji, w której tylko głos i członki ciała materialnie wypełniają służbę Bożą, a inteligencja nie jest w to zaangażowana. Czy psalmodia nie jest zagrożona zredukowaniem do prostego ćwiczenia wokalizacji i pamięci? Tak łatwo wszystko w nas staje się nawykiem i odruchem!

Od Paschy aż do wspomnianego pierwszego listopada tak trzeba ustalić godzinę, aby po Wigiliach miała miejsce niewielka przerwa, w czasie której bracia mogliby wyjść dla załatwienia swoich potrzeb naturalnych. Zaraz potem należy odprawiać Jutrznę; jej porą właściwą jest godzina świtu²⁷.

W lecie to już nie ósma godzina wyznacza początek nocnego oficjum. Tym wyznacznikiem jest połączenie wschodu słońca z godziną rozpoczęcia pierwszego dziennego oficjum. Chociaż godzina świtu zmienia się wraz z upływem czasu, to jego pora jest punktem stałym i do niego dostosowuje się godzinę pobudki. Należy tę godzinę ustalić tak, aby mieć czas na odprawienie

²⁶ U kartuzów nie ma żadnych przepisów dotyczących modlitwy myślniej. Aż do XVI w. nie było też żadnych takich przepisów u synów św. Dominika i św. Franciszka, a w początkach – nawet w Towarzystwie Jezusowym. Zob. P. Bouvier, *L'évolution de la piété* („Études”, t. CXX [1909], s. 187-211).

²⁷ *A Pascha autem usque ad supradictas novembres sic temperetur hora, ut Vigilium agenda parvissimo intervallo, quo fratres ad necessaria nature exeant, mox Matutini qui incipiente luce agendi sunt, subsequantur.*

²⁸ Kasjan wspomina o nabożeństwie porannym (tj. o jutrzni), *quae expletis nocturnis psalmis et orationibus post modicum temporis intervallum solet in Galliae monasteriis celebrari* (Inst. III, IV).

krótkich wigilii. Pomiędzy nocnym oficjum a oficjum porannym trzeba tylko zapewnić braciom kilka chwil na potrzeby naturalne. Medytacja psalmów i lekcji o tej porze roku jest przesunięta na inną porę dnia²⁸.

Pomimo krótkości nocnego oficjum mnisi, którzy położyli się spać później niż w zimie, a wstali prawie o tej samej godzinie, mieli mniej snu. Właśnie dlatego św. Benedykt pozwala im na odpoczynek po posiłku, który zwykle odbywał się o rzymskiej godzinie szóstej (rozd. 48). W rozdziałach 11 i 14 zobaczymy wyjątki od dyspozycji podanych w tym rozdziale. ■

Tłum. Tomasz Glanz

Życie duchowe i modlitwa*

Rozdział dwudziesty: Prawdziwi czciciele

M. Cécile Bruyère OSB

Zobaczyliśmy już duszę, która doszła do pełnego rozkwitu życia nadprzyrodzonego, do tej doskonałości, która wypełnia pragnienie Ojca Niebieskiego wprost objawione przez Jego Boskiego Syna, do stanu, który powinien być jedynym przedmiotem naszej ambicji.

Nasz Pan Jezus Chrystus, o którym Psalm (39, 8) mówi, że został umieszczony w nagłówku księgi, to znaczy jest pierwotnym wszelkiego stworzenia, nie nadał innego celu swojemu śmiertelnemu życiu. Przez wcielenie i we wszystkich działaniach na ziemi: w swoich poniżeniach, w swoim nauczaniu, w swoich cudach, w swoich modlitwach, w swoich cierpieniach, w swej śmierci, w swym zmartwychwstaniu, miał tylko jeden cel – oddać swojemu Ojcu całą chwałę, którą Jego święte człowieczeństwo było zdolne Mu ofiarować. Jego żarliwość nie ograniczyła się tylko do tego osobistego starania, wyraźnie chciał, aby tą drogą podążali za Nim ci, dla których został ustanowiony głową. Pokazał to przez przykład i przez słowo, objawiając nam ukryte zamysły i najgłębsze pragnienia dostojnej Trójcy.

Pewne wydarzenie z Jego ziemskiej pielgrzymki jest pod tym względem szczególnie istotne i zasługuje na rozważenie w najdrobniejszych szczegółach. Zostało ono opisane w czwartym rozdziale Ewangelii świętego Jana. Pan opuściwszy Judeę, zmierzał do Galilei. Przechodził przez Samarię i zatrzymał się, znużony podróżą, przy studni Jakuba. Był zmęczony, to zmęczenie było rzeczywiste, choć jednocześnie było darem, gdyż przez nie zechciał pokazać wszystkim prawdziwość swej ludzkiej natury, a także swą wolę, aby nie sięgać po rozwiązania cudowne w każdej sytuacji.

Studnia ta była dla Pana dobrym miejscem postoju także dlatego, że w czasach, gdy rzeczy miały wielorakie znaczenia, studnia,

* Kolejne rozdziały książki drukujemy w „Christianitas” od nr 45/46.

nie bez powodów, miała także znaczenie symboliczne, a przez to była miejscem wyjątkowo odpowiednim do zawierania przymierzy. Godzina południa, to znaczy pełnia światła dziennego, również była odpowiednim czasem do nowego objawienia ukrytych zamysłów Ojca, które chciał uczynić.

Ustami Psalmisty powiedział, że nie dopuści żadnego odpczynku, póki nie znajdzie „miejsca dla Pana, przybytku dla Boga Jakubowego”, *Donec inveniam locum Domino, tabernaculum Deo Jacob*¹. Ale oto nadeszła godzina, czas się wypełnił, i usiadł przy drodze, którą przechodzą ludzie, i czeka na człowieka. Człowiek też zaraz się pojawia, nieświadomy i zbrukany, w osobie niewiasty samarytańskiej, od której zechciał domagać się wody. O biedny, grzeszny człowieku, cóż mógłbyś ofiarować swemu Stwórcy, aby ugasić Jego pragnienie!

Prośba ta, pełna tajemniczej głębi, zaskakuje ją i zdumiewa. W swojej niewiedzy zmieszana niewiasta przedstawia jednak przeszkody do przyjęcia darów Boga. Nawet jeśli powody, które podaje, nie są rzeczywiste i najlepsze, jednak dokładnie ukazują jej zdumienie i poczucie słabości. Pomiedzy nią a tym, który domaga się picia, jest przepaść. Ale ledwie pokornie uznała te przeszkody, sam Pan mówi jej, że je usunie: „Gdybyś znała dar Boży!”, *Si scires donum Dei!* Pan w swym gorącym pragnieniu odsłonięcia nowych horyzontów przed biednym, zaślepionym człowiekiem zaczyna dotykać palcem jego bolączek: „Idź, zawołaj męża twego i przyjdź tutaj”, *Vade, voca virum tuum et veni huc*.

Ojcowie, a szczególnie święty Augustyn, widzieli w tym mężu symbol inteligencji, która winna rządzić stworzeniem rozumnym. Pan chciałby najpierw, żeby inteligencja panowała w Samarytance, i dąży do tego, aby oświecić, pouczyć i uczynić posłusznym jej rozum, do którego wcześniej na próżno się zwracał. „Nie mam męża”, *Non habeo virum*, odpowiedziała zgodnie z prawdą. Aż dotąd dominowała w niej niższa część natury, a ona zgadzała się na to. Pan łagodnie wyraża jej wdzięczność za to, że się do tego przyznała: „Dobrześ powiedziała: «Nie mam męża», bo pięciu mężów miałaś, a ten, którego masz teraz, nie jest twoim mężem; toś prawdę powiedziała”, *Bene dixisti: «Non habeo virum»; quinque enim viros habuisti, et nunc, quem habes, non est tuus vir. Hoc vere dixisti*. Zmysły ją zwiodły. Stała się ich niewolnicą, ich

¹ Ps 131, 5.

ofiarą. Jej życie stało się przyziemne i cielesne, a powinno było być duchowe i rozumne.

Chrystus, jej Zbawiciel i lekarz, chce najpierw pokazać jej ranę, aby ją uleczyć. Człowiek może zjednoczyć się z Bogiem tylko przez wyższą część swojej duszy. Przez działanie tej części duszy człowiek może odnaleźć to berło, które Bóg mu dał na początku, aby panował i władał częścią niższą swojego jestestwa i wszystkimi widzialnymi stworzeniami: „Niech panuje nad rybami morskimi i nad ptactwem powietrznym, i nad zwierzętami, i nad wszystką ziemią, i nad wszelkim płazem, który pełza po ziemi”, *praesint piscibus maris et volatilibus caeli et bestiis universaeque terrae omnique reptili, quod movetur in terra*². Pan zaczyna więc przywracać porządek. Zaczyna odrywać człowieka od życia zmysłowego i wyrwać z jarzma namiętności oraz uwalniać inteligencję, pierwiastek nieśmiertelny w człowieku, który powinien dominować we wszystkich naszych działaniach. Pan chce się zjednoczyć z tą inteligencją, aby być jej koroną chwały, zgodnie z nauką Apostoła: „A chcę, abyście wiedzieli, że każdego mężczyzny głową jest Chrystus, a głową niewiasty mężczyzna, głową zaś Chrystusa – Bóg”, *Volo autem vos scire quod omnis viri caput Christus est, caput autem mulieris vir, caput vero Christi Deus*³. Bóg nie chce układać się z niższą częścią naszej natury. Nie chce objawiać się naszym zmysłom ani ukazywać się w blasku przed naszą wyobraźnią, jak naucza Apostołów w tym samym liście: „Bo człowiek zmysłowy nie pojmuje tego, co jest z Ducha Bożego”, *animalis autem homo non percipit, quae sunt Spiritus Dei*⁴. Takie działanie Boga wyraźnie oddziela Stare Przymierze od Nowego: „Po rozlicznych i przeróżnych sposobach, jakimi niegdyś mówił Bóg do ojców przez Proroków – na koniec w tych czasach przemówił do nas przez Syna. Jego to ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy i przez Niego stworzył wszechświat”, *Multifariam et multis modis olim Deus locutus patribus in prophetis, in novissimis his diebus locutus est nobis in Filio, quem constituit heredem universorum, per quem fecit et saecula*⁵.

Stare Przymierze dawało ludzkości figury, które były skierowane do zmysłów: „A to wszystko działo się im jako figura rzeczy przyszłych i napisane jest ku przestrodze dla nas, którzy żyjemy w tych czasach ostatecznych”, *Haec autem in figura contingebant illis; scripta sunt autem ad correptionem nostram, in quos fines saecu-*

² Rdz 1, 26.

³ 1 Kor 11, 3.

⁴ 1 Kor 2, 14.

⁵ Hbr 1, 1-2.

⁶ I Kor 10, 11.

*lorum devenerunt*⁶. Nowe Przymierze, przez Chrystusa Pośrednika i Kapłana, przyniosło nowy sposób zwracania się do Boga, tak jak to sam Nasz Pan Jezus powiedział Samarytance: „Niewiasto, wierz mi, że zbliża się godzina, kiedy ani na tej górze, ani w Jerozolimie nie będziecie oddawali czci Ojcu”, *Crede mihi, mulier, quia venit hora, quando neque in monte hoc neque in Jerosolymis adorabitis Patrem*. Ta tajemnicza godzina, którą Chrystus zapowiada, to czas Jego ziemskiego życia, w którym przekazuje człowiekowi podstawową prawdę o Bożej rzeczywistości: Boga nie będzie się już czcić ani na górze Garizim, ani w Jerozolimie, ale wewnątrz, w świątyni swego serca i inteligencji. Zgodnie ze słowami świętego Augustyna: „A jeśli może szukasz jakiegoś wzniesłego miejsca, jakiegoś miejsca świętego, to wewnątrz się okaż świątynią Boga. «Świątynia bowiem Boga święta jest, a tą świątynią wy jesteście». Chcesz modlić się w świątyni, módl się w sobie. Ale pierwej bądź świątynią Boga, bo On w swej świątyni wysłuchuje proszącego”, *Si forte quaeris aliquem locum altum, aliquem locum sanctum, in te exhibe te templum Deo. In templo vis orar? In te ora. Sed prius esto templum Dei, quia ille in templo suo exaudiet orantem*⁷.

⁷ S. Augustini Hipponensis
*Episcopi in Johannis
Evangelium tractatus*, XV,
25, cyt. za: św. Augustyn,
*Homilie na Ewangelie
i pierwszy List Św. Jana*,
tłum. o. Władysław
Sołdrski, Warszawa 1974,
s. 237.

Dla Pana było to zbyt mało, aby objawić człowiekowi wygaśnięcie pierwszego przymierza, chciał mu jednocześnie ukazać trwałą wspałość drugiego: „Ale nadchodzi godzina i już nadeszła, że prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w duchu i w prawdzie. Bo i Ojciec takich szuka czcicieli. Duchem jest Bóg, a ci, którzy go czczą, winni mu cześć oddawać w duchu i w prawdzie”, *Sed venit hora, et nunc est, quando veri adoratores adorabunt Patrem in Spiritu et veritate; nam et Pater tales quaerit, qui adorent eum. Spiritus est Deus, et eos, qui adorant eum, in Spiritu et veritate oportet adorare*. Taka jest ukryta tajemnica nowych relacji ludzkości ze swoim Stwórcą. To już nie obietnica. „Godzina nadeszła”, *nunc est*. Nadszedł czas realizacji. Pełnia życia nadprzyrodzonego rozleje się na ziemi, a znakiem rozpoznawczym nowej rasy ludzkiej będzie to, w jaki sposób będzie ona czciła Boga.

Cóż to znaczy: czcić Boga w duchu i w prawdzie? To pytanie narzuca się jako pierwsze. Jest ono dla człowieka najistotniejsze i należy tę kwestię dokładnie wyjaśnić.

Jak wszystko to, co miało rozwinąć się w Nowym Testamencie, ta doskonała cześć i prawdziwi czciciele pojawili się już i zostali

zapowiedziani w Starym. Jak mądry architekt, Bóg przewidział to, co chciał uczynić, i zawczasu przygotował fundamenty. Mojżesz był prawdziwym czcicielem i sam Pan, sprawiwszy, że Aaron i jego siostra Maria przyszli do przybytku, powiedział im o tym: „Słuchajcie słów moich: Jeśli kto jest między wami prorokiem Pańskim, w widzeniu ukaże się mu albo przez sen będę mówił do niego. Ale nie taki sługa mój Mojżesz, który we wszystkim domu moim najwierniejszy jest; albowiem z ust do ust mówię jemu i jawnie, a nie przez zasłony i figury Pana widzi”, *Audite sermones meos! Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei vel per somnium loquar ad illum. At non talis servus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus est! Ore enim ad os loquor ei, et palam et non per aenigmata et figuras Dominum videt*⁸. Pan w tych słowach wyraźnie wytyczył linię podziału, która oddziela zwykle sługi, wśród nich nawet tych, którym udziela szczególnych przywilejów, od prawdziwego czciciela w duchu i w prawdzie.

⁸ Lb 12, 6-8.

Cała tradycja chrześcijańska uznała wyjątkowość tego stanu i starała się go opisać. Ukazywała pragnieniom wiernych tę świętą ambicję bycia zaliczonym do grona tych wyjątkowych i upragnionych przez Ojca czcicieli. Podamy tego tylko dwa przykłady. Święty Cyryl Aleksandryjski, który poświęcił cały traktat czci oddawanej w duchu i w prawdzie, mówi, komentując ten fragment Ewangelii: „Ten jest Bogu miłym duchowym czcicielem, kto nie zaciemnia swojej pobożności formami i figurami żydowskimi, ale promieniając blaskiem cnót ewangelicznych i zachowując prawą naukę wiary, oddaje Bogu cześć prawdziwą”, *Spiritualis adorator gratus est, qui non forma et figuris judaicis ad pietatem obumbratur, sed evangelica virtute fulgens, recta dogmatum disciplina veram peragit adorationem*.

Wielce uczony opat Rupert idzie jeszcze dalej: „Prawdziwi czciciele – mówi – to nie ci, którzy nie wiedzą, co czczą, ale ci, którzy mają o tym prawdziwą wiedzę. Czczą Ojca nie na górze, nie w Jerozolimie, ale w duchu i w prawdzie. Czczą ojca ci, którzy otrzymują od Niego ducha przybrania za synów i którzy stają się członkami Jego jedyne Syna. Gdyż czcić w duchu to znaczy otrzymać ducha przybrania za synów, w którym wołamy: «Abba, Ojcze!». Czcić Ojca w prawdzie to trwać w Synu, który powiedział: «Jam jest prawda», *Ego sum veritas*. Zatem prawdziwi

czciciele czczą jednego Boga, Ojca, Syna i Ducha Świętego, wyraźnie i w sposób konieczny rozróżniając osoby.

Oddawanie prawdziwej czci to działanie własne Ducha Świętego. A zatem konieczną jest rzeczą, aby człowiek najpierw przyjął Ducha Świętego przez łaskę uprzedzającą, aby poznać przez Niego i wyznać, że Nasz Pan przyszedł w ciele, a tą drogą idzie się wprost do Ojca. Dlatego też powiedziane jest dokładnie, że oddają cześć w duchu i w prawdzie, a nie w prawdzie i w duchu⁹.

⁹ Rupert z Deutz,

Comment. in Johan., lib. IV, cap. III.

Można więc podsumować tę naukę w ten sposób: prawdziwi czciciele, których szuka Ojciec Niebieski, są dziećmi Bożymi, braćmi Pana Naszego Jezusa Chrystusa, świątyniami Ducha Świętego. Jeśli Ojciec ich szuka, to ich znajdzie. A jeśli ich znajduje, to dlatego, że wszystko z mocą i łagodnością tak zostało rozporządzone przez odwieczną Mądrość, aby oni zaistnieli. Można by sądzić, że ulokowani tak wysoko w pragnieniach Ojca, w staraniach Syna i w miłości Ducha Świętego tworzą jakby oddzielny gatunek, jakby szczególną kastę ludzkości, ale rzecz ma się całkiem inaczej. Odkupiciel odkupił wszystkich ludzi za nieskończoną cenę swojej krwi, której moc nie wyczerpałaby się, nawet gdyby obmyła miliony światów, i wszyscy ludzie są wezwani do tego, aby stali się prawdziwymi czcicielami, którzy oddają cześć Bogu w duchu i w prawdzie.

Jednakże Pan wiedział o naszej całkowitej niemocy do osiągnięcia tych rejonów, do których dostęp ukazał Samarytance. Zjednoczenia z Bogiem, które jest istotą świętości, nie można osiągnąć w wyniku żadnego ludzkiego wysiłku. „Beze mnie nic uczynić nie możecie”, *Sine me nihil potestis facere*¹⁰ – mówi Pan. Trzeba, aby Mistrz zechciał przyjść spotkać się ze swoim stworzeniem, aby podniósł je i wzniosł aż do siebie, przewidując i wspomagając wszystkie jego wysiłki, po to, żeby to biedne stworzenie mogło oddać Mu w zamian to, na co On czeka i czego szuka.

¹⁰ J 15, 5.

Trzeba dodać, że jest oczywiste, iż prawdziwi czciciele, o których mówi Ewangelia, nie są błogosławionymi w niebie, którzy są na zawsze utwierdzeni w wizji uszczęśliwiającej, nie są też jednak duszami słabymi, które są początkujące na drogach Bożych. Prawdziwi czciciele to ci, którzy żyją w Bogu, dla Boga i z Bogiem, w tym jednym i ciągłym nastawieniu, do którego dochodzi stworzenie obdarzone inteligencją, gdy bez przerwy

zwraca swą aktywność do Boga. To ci, których powszechnie nazywa się świętymi.

Święci są ludźmi takimi samymi jak inni. Wyróżnia ich jedynie to, że poważnie potraktowali warunki swojego stworzenia i cel, który Bóg postawił przed nimi, gdy ich stworzył. Wiernie i w pełni wykorzystali wszystkie łaski, które Pan oddał do ich dyspozycji. Sam fragment Ewangelii, który nas teraz zajmuje, bardzo wyraźnie pokazuje, że prawdziwi czciciele rodzą się do życia nadprzyrodzonego w źródle chrzcielnym wtedy, gdy stają się chrześcijanami. Zwróćmy uwagę, że Nasz Pan, jak już wspominaliśmy, odsłania przed Samarytanką Boże plany przy studni Jakuba, proponując jej najpierw tajemniczą wodę, której każdy może się napić i która na zawsze zaspokoi pragnienie. A zatem prawdziwy czciciel rodzi się w nas wraz z chrztem i w chrzcie otrzymujemy wszelaką moc, która może uczynić z nas tych, których szuka Ojciec.

Także pożywienie, które dla nas jest przygotowane, ma w sobie wszystko to, co może przemienić nas w prawdziwych czcicieli. Czyż Nasz Pan Jezus Chrystus nie jest jako człowiek najdoskonalszy czcicielem, tym, który ofiarował się i wciąż ofiarowuje się na chwałę swego Ojca, w całkowitym posłuszeństwie? Przychodzi do nas, aby zaszczepić w nas swoje Boskie i ludzkie cnoty, dopiero po spłaceniu starodawnego długu i oddaniu Ojcu należnej czci, która przewyższa cześć oddawaną Mu przez wszystkie stworzenia. Jakże mógłby nie doprowadzić nas do stanu prawdziwego czciciela ten, „który mając naturę Bożą, nie poczytywał swej równości z Bogiem za przywłaszczenie, ale wyniszczył samego siebie”, *qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinanivit*¹¹. I wyniszczył się aż do śmierci krzyżowej, aby ofiarować swemu Ojcu hołd czci i uwielbienia.

¹¹ Flp 2, 6-7.

Prawdziwy czciciel podąża w ślad za swoim Mistrzem aż do całkowitego wyrzeczenia się siebie, dosłownie wcielając w życie zaproszenie Pana Jezusa: „Jeśli kto chce za mną iść, niech się zaprze samego siebie i weźmie krzyż swój, i mnie naśladuje”, *Si quis vult post me venire, abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me*¹². Ta droga nie jest tylko dla wybranych, jest ona szeroko otwarta dla wszystkich ochrzczonych. Jeśli będziemy wytrwale iść za Zbawicielem, doprowadzi nas ona do doskonałości, to znaczy do wypełnienia się w nas pragnienia Ojca Niebieskiego.

¹² Mt 16, 24.

Przede wszystkim trzeba jednak zrozumieć, że nikt nie może uważać się za czciciela w duchu i w prawdzie, jeśli zdecydowanie nie zerwie z wszelkim bałwochwalstwem. Bałwochwalstwo, jeśli wierzymy Apostołowi, nie ogranicza się tylko do kultu fałszywych bogów. Możemy wyhodować w sobie wielu bożków, którym w zaślepieniu swoim będziemy składać ofiary: „Bo o tym winniście być przekonani, że żaden rozpustnik albo nieczysty lub chciwiec (co jest bałwochwalstwem) nie ma dziedzictwa w Królestwie Chrystusowym i Bożym”, *Hoc enim scitote intellegentes quod omnis fornicator aut immundus aut avarus, id est idolorum cultor, non habet hereditatem in regno Christi et Dei*¹³. Trzeba w sobie zburzyć idole i zbudować miejsce przebywania Boga, tak aby było ono doskonale oczyszczone ze wszystkich tych fałszywych bogów: „I co za zgoda świątyni Boga z bałwanami? Wy bowiem jesteście świątynią Boga żywego, jak mówi Bóg: Będę mieszkał i przechadzał się pośród nich. I będę dla nich Bogiem, a oni będą mi ludem”, *Qui autem consensus templo Dei cum idolis? Vos enim estis templum Dei vivi; sicut dicit Deus „Inhabitabo in illis et inambulabo inter eos et ero illorum Deus, et ipsi erunt mihi populu”*¹⁴.

¹³ Ef 5, 5.

¹⁴ 2 Kor 6, 16.

A zatem w prawdziwym czcicielu rozdział między ciemnościami a światłem powinien być całkowity. Jego fizjonomia jest całkiem szczególna przez utwierdzenie w dobru. Wszyscy chrześcijanie czczą Boga, jednakże nie wszyscy mogą być nazwani czcicielami. To słowo jest tak rzadko używane w Piśmie Świętym, że – zgodnie z naszą wiedzą – nie pojawia się nigdzie poza czwartym rozdziałem Ewangelii świętego Jana, który zawiera opis pełnego tajemniczej głębi spotkania Pana z biedną niewiastą z Samarii.

Oddawanie czci, czyli adoracja, jest najszlachetniejszym aktem, który może wykonać stworzenie obdarzone inteligencją i wolne. To forma Boskiej miłości, która porusza ducha stworzonego do powrotu do Boga. To hołd podporządkowania, oddania się w doskonałym posłuszeństwie, składany przez byt przygodny bytowi koniecznemu. To także uroczysty akt obdarowania i jakby całkowitego uznania suwerennej władzy Boga w najdoskonalszej całości ofierze.

Ale adoracja, oddawanie czci w duchu i w prawdzie, jest jeszcze czymś więcej. To jedyna odpowiedź inteligencji na objawienie, w którym Bóg objawia samego siebie jednocześnie w jedności

swojej istoty i w troistości Osób. Taki akt jest możliwy tylko dla duszy ochrzczonej w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. To o takiej duszy święty Atanazy mówi: „Należy czcić Boga, to znaczy oczywiście Ojca, w prawdzie, to jest w Synu i w Duchu Świętym, czyli należy czcić Boga, troistego i jednego, należy czcić Trójcę Świętą i trzy jej Osoby”, *Oportet adorare Deum, scilicet Patrem, in veritate, id est, in Filio et in Spiritu Sancto; hoc est, oportet adorare Deum trinum et unum, oportet adorare sanctam Trinitatem ac tres ejus personas*¹⁵. Akt adoracji w duchu i w prawdzie, który stał się możliwy dla chrześcijanina przez chrzest, nie czyni go jednak od razu czcicielem, gdyż dla czciciela adoracja nie jest aktem chwilowym i rzadkim, ale prawie stałą dyspozycją, jakby stale wykonywanym zawodem, ciągłym nastawieniem.

Prawdziwy czciciel to ten, którego dusza, uwolniona z wszelkiego zwielokrotnienia, powróciła do doskonałej prostoty, doszła do harmonii bez żadnego dysonansu, usunęła dzięki stałym wysiłkom wszelki partykularyzm, wszelki podział, wszelkie przeciwieństwo, aby ponownie wejść w pierwotną jedność swego bytu. Dusza prosta ma tylko jedno spojrzenie, jedną miłość, jedną intencję, jedno pragnienie, jeden cel. Jedno spojrzenie – widzi tylko Boga, jedną miłość – kocha tylko Boga, jedną intencję – dąży tylko do Boga, jedno pragnienie – podobać się tylko Bogu. Nie zna ani powrotów do przeszłości, ani niespokojnych przewidywań o przyszłości, spokojnie koncentruje wszystkie swe siły na tym, co dzieje się teraz, i w tej właśnie chwili chce się w całości przypodobać Bogu. Dusza prosta żyje w szczęśliwym oderwaniu i w godnej podziwu obojętności: czasy, miejsca, zajęcia, sukcesy, wreszcie wydarzenia, jakie by nie były, nie burzą nigdy jej pokoju i bezpieczeństwa, których źródłem jest całkowite wyrzeczenie się siebie dla przypodobania się Bogu.

Aby wskazać tę formę jedności i prostoty, która jest najdoskonalszym odnowieniem w człowieku tej integralności, w której Bóg go ustanowił w dniu stworzenia, często dusze święte opisywane są w Piśmie Świętym słowami „gołębica” albo „dziewica”. W tym stanie odnowienia całe życie staje się nieprzerwanym hołdem adoracji, składanym pełnej pokoju i świętości Trójcy.

Prawdziwy czciciel to zatem ktoś, kto opróżniwszy swe życie z wszelkiej innej troski, żyje przed Bogiem i tam ma schronienie

¹⁵ Św. Atanazy, *Epsit. ad Serapionem*.

¹⁶ Ps 30, 21.

przed ludzkimi obawami i namiętnościami: „Osłonisz ich zasłoną oblicza twego”, *Proteges eos in abscondito faciei tuae*¹⁶. Nie ma on innych ciemności oprócz ciemności wiary, ale jest to wiara czysta, którą z dumą ujawnił święty Wawrzyniec: „W mojej nocy nie ma żadnej ciemności, wszystko w niej promieniuje światłem”, *Mea nox obscurum non habet; sed omnia in luce clarescunt*. U prawdziwego czciciela wiara staje się życiem. Bóg – Ojciec, Syn i Duch Święty – przejmuje całe jego działanie, kieruje nim i włada tak dobrze, że posłany przez Boga do wypełniania licznych obowiązków i zadań, wykonuje w istocie tylko jedno dzieło, a dziełem tym jest adoracja.

To właśnie do niego można odnieść to piękne zdanie z traktatu o modlitwie świętego Nila: „Jeśli jesteś teologiem, będziesz się prawdziwie modlił; a jeśli będziesz się prawdziwie modlił, będziesz teologiem”, *Si theologus es, vere orabis; et si vere oraveris, eris theologus*. Jakże ma nie być teologiem ten, kto żyje przed obliczem Boga, którego aktywność wewnętrzna jest uporządkowana przez Boga, podporządkowana Bogu, cała skierowana ku Niemu? Jego stan został jeszcze dokładniej opisany przez tego samego świętego opata w słowach: „Stan modlitwy jest stałą dyspozycją duszy, niezmeszaną żadną namiętnością, w której uduchowiony i pełen mądrości umysł porywany jest przez najwyższą miłość do poznawania rzeczywistości niebiańskich”, *Status orationis est habitus absque passione, amore summo ad celsitudinem intelligibilem rapiens mentem sapientem et spiritalem*.

Wszyscy starożytni Ojcowie uznawali, że prawdziwi czciciele to ci, którzy osiągnęli szczyt życia nadprzyrodzonego. Ich chrzest jest jakby nieustannie w akcie. Działają mniej, gdyż całe ich działanie wypływa z tego, czym się stali. Ich dusze, przywiedzione do doskonałej jedności, idą do Boga bardziej na sposób anielski niż ludzki: „Dokąd duch pędził, tam chodziły i nie odwracały się, kiedy chodziły”, *ubi erat impetus spiritus, illuc gradiebantur nec revertebantur, cum ambularent*¹⁷. To samo mówi święty Nil: „Chcesz się modlić? Oddal się stąd i stale przebywaj w niebie, nie samymi słowami, lecz przez akty anielskie i poznanie rzeczy boskich”, *Cupis orare? Transferendo te hinc, conversationem jugiter in coelis habe, non nudo verbo simpliciter, sed actu angelico et diviniore cognitione*. Oddani samemu Bogu, prawdziwi czciciele

¹⁷ Ez 1, 12.

powinni starać się poruszać i pociągać do Boga wszystkich tych, którzy jeszcze potrzebują widzialnych znaków, którzy nie potrafią uwolnić się od ciała, zmysłów i namiętności i pozostają podzieleni w początkach swego życia nadprzyrodzonego. Mówi się, że taką samą misję mają błogosławione duchy, które stale przebywają przed obliczem Boga.

Takich czcicieli Bóg Ojciec szuka i wślawia się, gdy ich znajdzie, gdyż całkowicie zjednoczeni z jego jedynym Synem, z nadzwyczajną mocą i żarliwością kontynuują i wypełniają Jego dzieło na ziemi. W istocie to o nich mówi święty Dionizy w tych słowach: „Udoskonalenie każdego członka hierarchii polega na tym, że się wznosi do naśladowania Bóstwa i, co jest jeszcze bardziej boskim, jak piszą Pisma, do pewnego współdziałania z Bogiem („jesteśmy pomocnikami Bożymi”, *Dei enim sumus adiutores*¹⁸) i ujawniania boskiej energii, która się w nim odbija”¹⁹.

Do prawdziwych czcicieli w duchu i w prawdzie można także odnieść poniższy fragment dzieła tego samego autora, który mówi o inteligencjach anielskich: „są zalane światłem, które przynosi wszelkie poznanie duchowe, i dopuszczone, stosownie do swej natury, do oglądania tej najwyższej piękności, przyczyny i początku wszelkiego piękna, która jaśnieje w trzech czcigodnych Osobach. Rozumiem nadto, że one odczuwają człowieczeństwo Zbawiciela inaczej niż pod osłoną kilku figur, w których się odbijają Jego wysokie doskonałości; z powodu bowiem swobodnego do Niego dostępu otrzymują one i znają bezpośrednio święte światłości; oraz że jest im dane naśladować Jezusa w sposób bardziej wysoki, gdyż uczestniczą one według swoich zdolności w pierwszym i bezpośrednim wylewie Jego sił boskich i ludzkich”²⁰.

Z obawy, aby nie zarzucano nam fałszywego przypisywania człowiekowi tego, co jest szczególnym przywilejem anioła, przywołajmy raz jeszcze słowa przestawnego Areopagity: „Istnieją też pomiędzy nami umysły powołane do podobnej łaski: są to ci, którzy, zawieszając wszelką operację umysłową, wchodzą w wewnętrzne zjednoczenie z niewysłowioną światłością”²¹. To są prawdziwi czciciele, którzy oddają cześć w duchu i w prawdzie. Oni to dosłownie przyjmują i wykonują polecenie świętego Pawła Apostoła: „Bądźcież tedy naśladowcami Bożymi jako synowie najmiłsi i postępujcie w miłości, jako i Chrystus umiłował

¹⁸ I Kor 3, 9.

¹⁹ *De coelest. Hier.*, cap. III, cyt. za: *Dzieła...*, tłum. cyt., s. 133.

²⁰ Tamże, cap. VII, cyt. za: *Dzieła...*, tłum. cyt., s. 143.

²¹ *De Nom. divin.*, cap. I, cyt. za: *Dzieła...*, tłum. cyt., s. 11-12.

nas i wydał samego siebie za nas na dar i na ofiarę, na wonność wdzięczności”, *Estote ergo imitatores Dei, sicut filii carissimi, et ambulate in dilectione, sicut et Christus dilexit nos et tradidit seipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis*²².

²² Ef 5, 1-2.

Tacy są prawdziwi czciciele, których szuka Ojciec Niebieski, przygotowawszy ze swej strony wszystko, aby ich uczynić i ukształtować. Albowiem jeśli na początku dostojna Trójca jakby się zamyśliła przed stworzeniem człowieka, przy jego odnowieniu, w którym pierwotne dzieło zostało ponownie podjęte i udoskonalone, Bóg jeden w swej istocie i troisty w Osobach wykonał dzieło jeszcze wspanialsze i bardziej chwalebne, w którym Jego dostojny obraz i podobieństwo zostały wyraźniej wpisane w człowieka i stały się bardziej widoczne. ■

Tłum. Tomasz Glanz

Większe uszanowanie Prawdy

Rozmowa z O. Tomaszem Grabowskim OP po opublikowaniu filmu braci Sekielskich Tylko nie mów nikomu

ROZMOWY „CHRISTIANITAS”

„Christianitas”: *Jakie były wrażenia Ojca podczas oglądania filmu?*

O. Tomasz Grabowski OP: Nie widziałem filmu. Oczywiście i bez bezpośredniego zapoznania się z filmem nie sposób nie wiedzieć, o czym mówi. Najistotniejsza porcja informacji w nim zawartych do mnie dotarła. Postanowiłem poczekać z jego obejrzeniem, ponieważ nie przypuszczam, bym stał się od jego oglądania kimś lepszym. Obawiam się też, że z tym wydarzeniem medialnym stanie się podobnie jak z innymi poruszającymi do szpiku kości dokumentami. Za kilka tygodni, może miesięcy, opadnie kurz i pewnie niewiele się w nas zmieni. Zastanawiałem się, ile zmieniło się w nas wówczas, gdy usłyszeliśmy o krzywdzie wyrządzonej niewinnym lub o złu, którego ktoś się dopuścił. Ile osób podjęło się obrony prześladowanych chrześcijan, ile wspiera ofiary wojny, ile osób zrezygnowało z zemsty i nienawiści, słuchając o masakrach na Bałkanach, w Rwandzie, Syrii? Na ile wytrwale walczymy o ochronę najbardziej niewinnych i narażonych na śmierć dzieci, ile poświęcamy, by powstrzymać przemoc domową, czy w końcu ile sił dajemy na walkę z gor-

szaniem, czyli „czynieniem gorszym” dzieci przez pornografię itp.? Proszę mnie dobrze zrozumieć, absolutnie nie bagatelizuję zła i skandalu wykorzystania dzieci przez niektórych duchownych. Właśnie dlatego, że jest arcyważny, chciałbym przyglądać mu się nie w kontekście dokumentu, choćby był najbardziej profesjonalny i szokujący. Wystarczającym powodem do zajęcia się tą sprawą jest sam fakt jej zaistnienia. Nie wolno dopuścić do tego, że gdy film przestanie być wydarzeniem aktualnym, równoległe przestaniemy się zajmować skandalem pedofilii wśród ludzi Kościoła.

„Ch”: *Jaki Ojciec ma stosunek do samego filmu?*

T.G.: Z jednej strony cieszę się, że w końcu – dzięki pracy braci Sekielskich – fala złości i niezgody na zło przelała się. Z drugiej żałuję, że w Kościele i poza Kościołem do dyskusji na temat skandalu pedofilii musiał skłonić nas film. Było tyle różnych sygnałów wcześniej! Dodatkowo tego samego dnia, w którym odbyła się premiera filmu Sekielskich, Papież Franciszek opublikował motu proprio *Vos estis lux mundi* na temat postępowania wobec przestępstw związa-

nych z wykorzystaniem małoletnich. Nie wiem, czy reżyser planował wykorzystanie tych okoliczności. Spodziewam się raczej, że to wydarzenie z gatunku tych, które poganie nazywają przypadkiem. Tak czy owak, to poruszający przekaz filmu stał się zarzewiem dyskusji. Przypuszczam, że bez niego zabrakłoby również refleksji nad motu proprio. Podobnie dzieje się przecież ze słowami Pana. Od lat czytamy to, co mówi o zgorszeniu najmniejszych i o losie tych, którzy są winni gorszenia (por. Mk 9, 42), a jednak nie wydaje się, byśmy jako wierni czy duchowni szczególnie masowo się nimi przejęli.

„Ch”: *Co film Sekielskich mówi o systemowych i strukturalnych błędach Kościoła?*

T.G.: Wydaje mi się, że jest zarazem przykre i symptomatyczne to, że jako ludzie i katolicy nie podjęliśmy uprzednio wystarczających działań. Trzeba było, żeby ktoś wreszcie opowiedział o tym na portalu YouTube. Dlaczego dopiero teraz podejmuje się prace nad zmianami w kodeksie karnym?

„Ch”: *Spóźniliśmy się...?*

T.G.: Okropnie to smutne, że jako ludzie Kościoła nie podjęliśmy walki z grzechem wcześniej. Kościół sam niewystarczająco albo wcale nie podjął samooczyszczenia, dlatego potrzeba było głosu z zewnątrz. Taki schemat wypadków można było przewidzieć, czytając Księgę Ezechiela. Prorok kilkakrotnie mówi, że skoro na-

ród wybrany sam się nie oczyścił i sam nie podjął pokuty, dokona tego Bóg dzięki narodom ościennym. Rozumiem to w ten sposób, że jeśli Kościół nie chce podjąć sam z siebie nawrócenia, to Bóg nie będzie w nieskończoność przymykał na to oka, tylko w swoim czasie dopuści oczyszczenie na Kościół dzięki działaniom osób z zewnątrz. Można też spojrzeć inaczej na zaistniałą sytuację. Zło nigdy nie pozostawi człowieka w spokoju, jeśli się z nim nie skonfrontuje przez prawdę i pokutę. Wróci i uderzy ze zdwojoną siłą, żeby w końcu zniszczyć tego, kto się go dopuścił. Pan dał nam wystarczająco dużo czasu, żebyśmy podjęli działanie naprawcze, a skoro były niewystarczające lub zostały zaniechane, teraz zbieramy ten owoc braku męstwa w konfrontowaniu się ze złem. Mogliśmy reagować wcześniej, wówczas, gdy duchowni unikali lustracji, wówczas, gdy docierały sygnały z Irlandii, wtedy, kiedy fala skandali odsłoniła prawdę o części duchowieństwa USA. Za każdym razem nie wyciągano w Polsce wniosków, a zatem nie podejmowano też działania.

„Ch”: *Czy było to tchórzliwe unikanie tematów bolesnych, czy też wyrachowana strategia?*

T.G.: Nie wiem. Mam nadzieję, że jednak wynik słabości, a nie małości. Może liczone na to, że w naszym kraju sprawy potoczą się inaczej, bo niby wrogość czy laickość jest słabsza? Właśnie dlatego niezgoda na zło powinna być jeszcze bardziej wyrazista. Jeśli wiara, a w konsekwencji

Kościół mają się liczyć w naszym kraju, jej siła i jego gorliwość powinny być znacznie bardziej wyraziste. A to zakłada niezgodę na grzech i zgorzenie, tchórzliwość czy wyrachowanie. Jeśli pozycja Kościoła w społeczeństwie jest przyczyną bezkarności, wówczas Bóg musi strącić Kościół z piedestału laickich struktur. Dzieje się tak, jak zapowiedział św. Jan w apokaliptycznym Liście do Kościoła w Laodycei. Tak się staje ze społecznością wiernych i duchownych w skali makro, ale stanie się również w skali mikro, czyli tam, gdzie na przykład duchowni próbują zdobywać splendor celebrytów, biznesmenów czy polityków. Pan Bóg nie będzie patrzył obojętnie, to nie leży w Jego naturze.

„Ch”: *Czy wzywianie do „pokuty” nie jest unikaniem pytania o sposób rzeczywistego pociągnięcia do odpowiedzialności sprawców?*

T.G.: Żadną miarą. Pokuta to termin ze słownika religijnego. Dlatego swoim znaczeniem obejmuje więcej niż samo „pociągnięcie do odpowiedzialności”. Skandal wykorzystania nieletnich musi spotkać się z różnorodnymi konsekwencjami. Najpierw prawnymi, które pozwolą zabezpieczyć społeczeństwo przed krzywdzicielem, uzyskać jakiś rodzaj odszkodowania dla poszkodowanego i ukarać sprawcę. Nie bójmy się tego ostatniego elementu. Kara może być działaniem resocjalizacyjnym. Konsekwencje prawne są konieczne, ale nie są wystarczające. Biorąc pod uwagę złożoność ludzkiej osoby, każdy – zarówno

krzywdziciel, jak i skrzywdzony – potrzebuje przeżyć swoją sytuację w perspektywie psychologicznej i wreszcie duchowej. To dwa kolejne kroki niezbędne na drodze przywracania zburzonego porządku. Proces psychologiczny będzie dotyczył leczenia zaburzeń i traumy, przywracając zdolność do nawiązania zdrowych więzi i integracji doświadczeń traumatycznych. W procesie przywracania porządku w wymiarze ducha dla krzywdziciela będzie to proces nawrócenia, dla skrzywdzonego uzdrowienia wewnętrznego. Nawrócenie w tym wypadku, podobnie jak w każdym głębokim nieuporządkowaniu, nie może ograniczyć się do podjęcia decyzji o zmianie postępowania. Należy podjąć pokutę, która będzie porządkować wnętrze (dlatego powinna objąć i wzięcie na siebie konsekwencji prawnych, i podjęcie leczenia psychologicznego) i zadośćuczyni ofierze oraz Kościołowi.

„Ch”: *Czyli pokuta nie pomija nic z tego i musi się dokonać dla przywrócenia sprawiedliwości?*

T.G.: Pokuta obejmuje każdy ze wspomnianych już wymiarów (prawny, psychologiczny, duchowy) i nie niweluje żadnego z nich. Jest dodaniem postu, modlitwy, ofiary (np. pracy) do tego, co ze sprawiedliwości trzeba naprawić i z rozsądku uporządkować na gruncie osobowości. Duch leczy się poprzez działanie dodatkowe, a nie przez pozostanie na minimum sprawiedliwości i przywracania zdrowia psychologicznego. Dusza bowiem jest bardzo

wrażliwa na zło i bardzo trudno przywrócić jej zdrowie. Jeśli pokutę widzimy jako nie tylko narzędzie naprawy krzywdziciela, ale również zadośćuczynienie ofierze i wspólnocie, wówczas okazuje się, że są takie grzechy, za które trudno wyznaczyć miarę pokuty. Tu mamy do czynienia z jednym z nich. Ile dobra trzeba wnieść w świat, by choć wyrównać krzywdę? Czy w ogóle jest to możliwe?

„Ch”: *Czy w dyskusji publicznej o filmie Sekielskich da się oddzielić słuszny gniew wobec zaniedbań i krycia pedofilii od antyklerykalnego gniewu wobec Kościoła jako instytucji?*

T.G.: Należałoby się zastanowić, czy jedno nie jest powiązane z drugim. Może jest tak, że zbyt duża klerykalność i chronienie się za instytucjonalnymi strukturami zachęca do zaniedbań, nonszalancji lub buty?

„Ch”: *Pisał Ojciec na Facebooku, żeby dać „szansę podjęcia dodatkowej pokuty, która ma być nawracająca dla przestępcy i wynagradzająca dla Kościoła za szkodę, jaką poniósł”. Czy to znaczy, że należy w ogóle wydalic pedofilów od stanu kapłańskiego, czy też wyznaczyć pokutę?*

T.G.: To bardzo trudne i złożone zagadnienie. Z pewnością wpis na Facebooku nie załatwi tej sprawy. Skąd się bierze wątpliwość, jak potraktować przestępcę w sułtanie? Zaznaczymy: nie ma najmniejszych wątpliwości, że powinien zostać poddany osądzeniu i karze, jak każdy inny obywatel

danego kraju, tak długo, jak długo praworządny jest ustrój, w którym funkcjonuje.

„Ch”: *Ale jak powinien być potraktowany w ramach wspólnoty wierzących?*

T.G.: Po pierwsze, wspólnota musi chronić sakramenty. Dlatego należy usuwać przestępców spośród grona duchownych. Ale pedofilia nie jest tu granicą właściwą, raczej znajduje się już daleko za wszelkimi granicami. W imię ochrony świętości święceń, ich wyjątkowego charakteru, podobnie w celu ochrony Eucharystii i pokut, należałoby znacznie wcześniej ustawić granicę. Ale gdzie?

Po drugie, jeżeli wydalenie ze stanu duchownego traktujemy jako coś analogicznego do kary w systemie prawa świeckiego, może to być kara pozorna. Owszem, wiąże się z utratą jakiejś pozycji we wspólnocie i ze wstydem. Niekiedy też może wiązać się z utratą pozycji społecznej, statusu majątkowego. Z pewnością jest jakimś utrudnieniem. Ale proszę pomyśleć o misjonarzach – czy wydalenie ze stanu duchownego faktycznie skazuje ich na życie trudniejsze niż to, które prowadzili dotychczas? A w ogóle czy to nie dziwne, że myślimy o życiu duchownego jako o życiu wygodnym?

Po trzecie, wydalenie ze stanu duchownego jest de facto przeniesieniem do stanu świeckiego. Z pewnością nie chcemy, by świeccy odnieśli wrażenie, że zgniłe jabłko spośród duchownych podrzuca się do kosza z bezimiennym tłumem wiernych

świeckich. Jeżeli mówimy o karze wydalenia, powinno się stosować ekskomunikę, podobnie jak przy aborcji. Taką karę można pod pewnymi warunkami zdjąć właśnie po odbyciu pokuty.

„Ch”: *Pojęcie „pokuta” brzmi w naszych czasach staroświecko i anachronicznie. Co to miałyby oznaczać? I w ogóle jak by Ojciec widział tę pokutę?*

T.G.: Wyobrażam sobie, że mogłaby ona wyglądać następująco. Najpierw dokonuje się proces, jeśli wina jest oczywista, wówczas ponosi się karę z prawa świeckiego. We wspólnocie wiernych traci się dobre imię, jest się z niej wyłączonym przez ekskomunikę. Po odbyciu kary z prawa świeckiego lub po jej części można podjąć staranie o przywrócenie do Kościoła. W Kościele wraca się pod swoją normalną jurysdykcję (duchowny pod biskupa) i odbywa się pokutę pod jego wskazaniem. Nigdy nie podejmuje się pracy z młodzieżą czy dziećmi, nigdy nie wraca się do pełnienia funkcji kapłańskich, chyba że komuś zagraża śmierć. Pełni się prace służebne, pomocnicze lub spędza czas w odosobnieniu na modlitwie, np. w wyznaczonych klasztorach, ośrodkach.

„Ch”: *Czy pokuta powinna dotyczyć tych, którzy ukrywali przestępców?*

T.G.: No cóż, to jest jakiś współudział. Nie wiem, czy zawiniony, czy nie, ale jednak współudział. Nie możemy udawać, że skandal pedofilii nie ujawnia struktur grzechu wewnątrz instytucji. Sprowadza się ów

grzech do ignorowania prawdy i niewiary w jej moc, ale w konkretnych sytuacjach przybiera takie czy inne wyrazy (przeniesienie do innej parafii, bagatelizowanie krzywdy, niechęć do konfrontowania się ze złem i z ofiarami, tchórzostwo...).

„Ch”: *Czy przymykanie oczu na pedofilię nie wzięło się z przymykania w Kościele oczu na swobodę w sprawie szóstego przykazania, z ogólnej tendencji do „uświęcania” nieczystości?*

T.G.: Jestem pewien, że tak, ale nie był to jedyny powód. Z pewnością tak w społeczeństwie, jak i w Kościele rośnie milcząco przyzwolenie na zło i grzech nieczysty w jego rozlicznych wymiarach. Żyjemy w świecie, w którym seksualizacja jest ogromna. Prawie nie sposób zachować niewinność. Równoległe jest to świat wielkich deficytów emocjonalnych i napięć wewnętrznych (stresu, lęku, niepokoju). Taka mieszanka powoduje, że dyskomfort wewnętrzny próbuje się zaspokoić lub rozładować działaniem (auto)erotycznym. Im większe zagubienie, tym poszukiwanie silniejszych bodźców i doznań. Co prawda, zachowania pedofilne są zaburzeniem, ale można widzieć je na kontinuum nieuporządkowania wewnętrznego. Im większa seksualizacja świata, tym większe przyzwolenie społeczeństwa na zachowania nieuporządkowane (antykoncepcja, przegodny seks pozamałżeński, akty homoseksualne, pornografia, kluby ze striptizem...). Osobowości zaburzone przesuwają granicę jeszcze bardziej aż do wynaturzenia.

„Ch”: *Można zapytać – skoro przez seks radzimy sobie z alienacją i deficytem emocjonalnym, dlaczego wprowadzać jakieś purytańskie normy, może lepiej akceptować zachowania nieuporządkowane?*

T.G.: W świat rosnącego nieuporządkowania wchodzimy, głosząc przesłanie o Bogu miłosiernym. Nie mniej niż inni głosiciele miłosierdzia są również spragnieni akceptacji, uznania, borykają się z deficytem własnej wartości, są zestresowani i załękani. Nie mając wewnętrznej siły i integralności, bezwiednie zaczynają głosić pobłażliwość w miejsce miłosierdzia. Akceptacja grzesznika zmienia się niepostrzeżenie w akceptację grzesznych zachowań. Starają się pozyskać pogubionych i zranionych przez okazanie im pobłażliwości. Wówczas zachowania nieuporządkowane stają się codziennością i powszechną kondycją. Taki stan rzeczy musi doprowadzić do tego, z czym dziś się mierzymy: domaganie się akceptacji grzechu jako nowej normy w Kościele.

„Ch”: *Jakie są tego dalsze konsekwencje?*

T.G.: Za każdym razem ów proces łączy się z rezygnacją z prawdy objawionej. Da-

lej z rezygnacji z prawdy w uzasadnieniu norm moralnych. W końcu z wyparciem argumentu prawdy argumentem uczuć: „Przez twoje obiektywne normy sprawiasz, że czuję się odrzucony”. Jeśli duszpasterz nie ma siły wewnętrznej, wówczas w imię bycia akceptowanym dopuszcza samowolę jako coś normalnego. W ten sposób chcąc przełamać poczucie alienacji swoje i wiernych, doprowadza ich do ostatecznej samotności, bo tym właśnie jest samowola. Niestety wierni pozostawieni w tym wymiarze pogłębiającej się samotności i niespełnienia będą próbowali ją przełamać przez doznania zmysłowe. Koło się zamyka, a my tkwimy w spirali coraz to nowego nieuporządkowania.

„Ch”: *Czy można realnie liczyć na jakieś działanie ze strony biskupów?*

T.G.: Proszę ich o to pytać. Jeśli natomiast ktoś z księży biskupów poświęcił czas, by przeczytać nasz wywiad, to z całym zapalem proszę, by podjął działanie, które będzie miało na celu większe uszanowanie Prawdy. ■

Rozmawiał Tomasz Rowiński

Temperacja a „muzyka prawdziwa”

Ross W. Duffin, *Jak system równomiernie temperowany popsuł harmonię (i dlaczego powinno cię to obchodzić)*, Instytut im. Jerzego Grotowskiego, Wrocław 2016, s. 200.

Stuart Isacoff, *Temperacja. Jak muzyka stała się polem bitwy wielkich umysłów zachodniej cywilizacji*, Instytut im. Jerzego Grotowskiego, Wrocław 2018, s. 304.

Nakładem Instytutu im. Jerzego Grotowskiego we Wrocławiu ukazały się niedawno dwie książki poświęcone zagadnieniu temperacji. Jedna to *Jak system równomiernie temperowany popsuł harmonię (i dlaczego powinno cię to obchodzić)* Rossa W. Duffina, a druga to *Temperacja. Jak muzyka stała się polem bitwy wielkich umysłów zachodniej cywilizacji* Stuarta Isacoffa. Obie ukazują zagadnienie temperacji jako kluczowe w dyskusjach na temat muzyki aż do połowy XIX wieku, kiedy to wprowadzono w całym świecie zachodnim – do powszechnego użytku – system równomiernie temperowany. Jednak aby Czytelnik, zwłaszcza ten mniej wprowadzony w problematykę, nie zniechęcił się niezrozumiałością powyższych zagadnień, rozpocznę od krótkiego wyjaśnienia, czym jest temperacja.

Pitagorasowi przypisuje się odkrycie zależności pomiędzy muzyką i matematyką, to on odkrył, że każdy interwał, czyli odległość pomiędzy dźwiękami, da się opisać

proporcją liczbową. I tak oktawę można opisać przez proporcję 2:1, kwintę – 3:2, kwartę – 4:3. Załóżmy zatem, że Pitagoras chce zbudować klawesyn (na obrazie klawesynu temat tłumaczy Isacoff, bo to jest łatwiejsze do wyobrażenia sobie niż monochord czy lira). Musi zatem znaleźć odpowiednie długości strun, żeby otrzymać wszystkie dźwięki skali. Jak to zrobić? Skoro proporcja oktawy wynosi 2:1, to struna o połowę krótsza będzie brzmiała oktawę wyżej. Mamy zatem już dwa klawisze, a co z resztą? Szukamy kwinty. Wiemy, że kwinta ma proporcję 3:2, czyli znajdujemy $\frac{2}{3}$ naszej pierwszej struny i mamy dźwięk kwinty, czyli interwał C-G. Następnie szukamy kolejnych dźwięków, dodając kwintę z kolei do G, znajdujemy dźwięk D, dodając zaś kwintę do D, znajdujemy A itd., aż znajdziemy wszystkie dźwięki tzw. koła kwintowego. Ostatnim zaś dźwiękiem będzie his, który powinien, zgodnie z zasadami enharmonii, brzmieć dokładnie tak samo jak początkowe C, od którego wyszliśmy. Zamknęliśmy koło kwintowe. Ale teraz sprawdzamy, czy się zgadza, czy dźwięk ostatni rzeczywiście odpowiada dźwiękowi pierwszemu. No i katastrofa! Nie zgadzają się. Dźwięk otrzymany po przejściu całego koła kwintowego jest wyższy od pierwszego. Koło kwintowe nie domyka się, zatacza spiralę... Ta różnica pomiędzy jednym a drugim dźwiękiem to tzw. komat pitagorejski.

Niedomykalność koła kwintowego porównywalna była z problemem kwadratury koła. W pewnym sensie całe dzieje muzyki to historia namysłu, co

z tym fantem zrobić. Póki muzyka była prosta, był to problem tylko teoretyczny i nie trzeba było nic robić, problemy zaczęły się, gdy utwory zaczęły być coraz bardziej skomplikowane harmonicznie. Dodatkowa komplikacja powstała wraz z rozwojem instrumentów klawiszowych: trzeba było znaleźć jakiś sposób, by domknąć koło kwintowe, bo inaczej trzeba by było zrobić o wiele więcej klawiszy w klawiaturze niż te, które mamy. Radzono sobie np. tak, że „temperowano” każdą kwintę, albo chociaż kilka, w ten sposób, aby każda była zmniejszona o ułamek komatu, żeby w rezultacie otrzymać domykające się koło kwintowe. To był tzw. strój średnionowy, inaczej mezotoniczny. W stroju tym fałszywe były kwinty, ale za to zachowano czyste tercje. W ciągu wieków powstało całe mnóstwo rozmaitych wariantów strojów nierównomiernych.

Dla nas, współczesnych, cała ta problematyka jawi się nieco jak opowieści o żelaznym wilku, jednak, jak wynika z obu książek, wiedza o tym, jak prezentują się odległości pomiędzy stopniami skali w różnych strojach, stanowiła element wykształcenia muzycznego. Zaświadcza o tym bardzo drobiazgowo Duffin na kartach swojej książki, przytaczając ogrom rozmaitych relacji teoretyków i praktyków muzycznych, jak choćby notatki Mozarta, z których dowiadujemy się, że on sam nie używał jeszcze stroju równomiernie temperowanego i rozróżniał np. odległości pomiędzy półtonem diatonicznym i chromatycznym.

My od dziecka wrostamy we wszechobecnym stroju równomiernie temperowanym, właściwie nie znamy innego. Strój ten powstaje w ten sposób, że bierzemy skalę dwunastotonową, czyli oktawę fortepianu, i dzielimy ją na dwanaście równych odległości. Komat pitagorejski zostaje tu rozłożony w równych częściach na każdy ton skali, czyli każdy dźwięk jest sfalszowany o $1/12$ komatu. W efekcie koło kwintowe domyka się, dźwięk his jest tożsamy z C, ale za to absolutnie wszystkie interwały są temperowane, każdy dźwięk sfalszowany. Tylko oktawy są czyste. Ponieważ zaś wszystkie najmniejsze odległości pomiędzy stopniami skali chromatycznej, czyli półtony, są równe, to nie ma różnicy pomiędzy odległością między G i gis oraz G i as, bo gis i as to jest ten sam klawisz. Ponadto nie ma już rozróżnienia na półton diatoniczny i półton chromatyczny, oba brzmią dokładnie tak samo.

Podstawy teoretycznego modelu stroju równomiernie temperowanego znane były już bardzo dawno, jednak generalnie uważano go za system niedoskonały. Strój ten wprowadzono powszechnie w połowie XIX wieku, bo dzięki temu każdy utwór można transponować do każdej innej tonacji. Również na danym instrumencie da się zagrać każdy utwór. Wcześniej zaś nie każdy się dało, bo np. w stroju mezotonicznym istniał efekt tzw. wilczej kwinty, która pojawiała się w określonych współbrzmieniach (nazwa pochodzi stąd, że brzmiało to jak skowyt wilka), więc na instrumencie, nastrojonym

w którymś z wariantów stroju średniotonowego, można było grać utwory tylko w kilku tonacjach. Każdy strój średniotonowy preferował niektóre tonacje, a inne wykluczał. W dalszym rozwoju muzyki, gdy w utworach pojawiały się coraz śmielsze modulacje do coraz dalszych tonacji, granie ich w stroju nierównomiernym stało się praktycznie niemożliwe. Obecnie, w ramach nurtu autentyzmu, powraca się, zwłaszcza w barokowej muzyce organowej, do starego strojenia, by móc usłyszeć, jak ta muzyka mogła brzmieć rzeczywiście w dawnych czasach. Ale to jednak nadal są tylko wyjątki. Zwolennicy dawnego strojenia to obecnie tylko partyzantka w szeregach muzyków.

Czym innym jest jednak przeskok od stroju pitagorejskiego lub naturalnego, przy czym oba generują podobne problemy natury praktycznej, do stroju średniotonowego, czym innym zaś przejście od zróżnicowanych strojów średniotonowych do powszechnie obowiązującego stroju równomiernie temperowanego. Nie dokonał się on natychmiast, w ciągu jednego dnia, lecz jego powszechne przyjęcie wyparło wszystkie inne sposoby strojenia, i to tak dalece, że zlikwidowało nawet świadomość tego, iż kiedyś muzyka brzmiała po prostu inaczej. W pewnym sensie zagadkę stanowi dla mnie to, że system równomiernie temperowany był przecież niegdyś powszechnie uznawany za niedoskonały i odrzucany. Było tak nawet w czasie, gdy wprowadzano go do powszechnego użytku. A jednak ostatecznie zwyciężył bezapelacyjnie. Obie książki

nie wyjaśniają tej zagadki do końca, jednak przytaczają ciekawe przykłady relacji zmiany świadomości muzyków tamtego czasu.

Lecz powróćmy jeszcze na chwilę do etapu powszechnego odrzucenia stroju równomiernie temperowanego. Zauważmy, że Newton również znał jego podstawy teoretyczne. Uznawał go jednak, jak pisze Isacoff, za wyjątkowo nieudany, gdyż jego – Newtona – zdaniem osłabiał muzykę, sprawiał, że wszystkie interwały brzmiały w nim płasko i nieciekawie. Czyżby zatem Newton sugerował, że strój równomiernie temperowany pozbawi muzykę wpływu na nasze dusze, i przewidział w pewnym sensie, że my, urodzeni wśród muzyki w tym stroju, nie poznamy jej prawdziwych możliwości? Wielokrotnie przecież pytamy, dlaczego starożytni, Platon, Arystoteles, pitagorejczycy, tak bardzo serio traktowali wpływ muzyki na dusze. Czyżby klucz do mocy muzyki tkwił właśnie w stroju? Isacoff podejmuje również i to pytanie, które, jak się okazuje, zadawał sobie już w XVI wieku kompozytor Nicola Vicentino, a odpowiedź na nie widział w odpowiednim cieniowaniu dźwięku. Sporządził w tym celu nawet specjalny instrument z sześcioma klawiaturami zdolnymi grać równocześnie w różnych rodzajach stroju.

Wiemy z historii muzyki, że przed wprowadzeniem stroju równomiernie temperowanego dawne strojenia sprawiały, iż każda tonacja miała swój własny, niepowtarzalny koloryt. Dlatego właśnie każdy utwór był skomponowany z myślą o tej,

a nie innej tonacji, ponieważ tylko dana tonacja wydobywała określony charakter i efekt, które kompozytor chciał uzyskać¹. Być może dlatego właśnie muzyka mogła silniej oddziaływać i lepiej oddawać poszczególne emocje lub etos. Jednak, jak widać, już w XVI wieku zadawano sobie to samo pytanie: jak to możliwe, że dla starożytnych muzyka miała tak wielki wpływ na duszę. A przecież w XVI wieku strój równomiernie temperowany był jeszcze tylko modelem teoretycznym, w powszechnym użyciu były zaś rozmaite warianty stroju średniotonowego.

Książki Duffina i Isacoffa są niczym awers i rewers. Książkę pierwszego czyta się ciężko, autor jest zawodowym stroicielem, co przekłada się na jego czysto techniczno-praktyczne podejście do muzyki i stroju. Zawilości rozmaitych systemów strojenia wyłożone są tam wraz z matematycznymi szczegółami, a zarazem bardzo skrupulatnie udokumentowane pod względem historycznym i obsypane licznymi przypisami. Praca jest wybitnie analityczna, za to niewiele miejsca autor poświęca na własne wnioski, jeśli zaś już przemyca jakąś swoją teorię na dany temat, to jest ona bardzo drobiazgowo udokumentowana historycznie.

¹ Mówi się, że taki cel przyświecał Bachowi, gdy komponował swoje dwa tomy *Das Wohltemperierte Klavier* – by pokazać różnorodność całej gamy tonacji, a nie po to, by zaprezentować możliwości systemu równomiernie temperowanego. Co do tego, jakiego stroju używał sam Bach – zdania są podzielone.

Książka Isacoffa jest zaś przeciwieństwem książki Duffina. Napisana jest lekko, jako książka popularyzatorska. Celowo nie posiada przypisów, co akurat uważam za jej wadę, bo niestety zmniejsza to jej wiarygodność; wielokrotnie miałam wrażenie natknięcia się w niej na rozmaite nieścisłości, ale w większości przypadków są one nieweryfikowalne bez głębszych studiów nad źródłami. Książka ta rozwija się w konwencji dramatu, którego głównymi bohaterami są wielkie umysły cywilizacji zachodniej. Kogóż tu nie ma! Jest Pitagoras, Boecjusz, jest Leonardo da Vinci, Kepler, Kartezjusz, Newton, Robert Hooke, a nawet Jonathan Swift, Wolter i Rousseau. Autor porusza się tu skokowo, jednak centralnym punktem książki jest znany nam, zwłaszcza z książki Jamiego Jamesa *Muzyka sfer*, konflikt pomiędzy dwoma XVI-wiecznymi teoretykami muzyki: Gioseffem Zarlinem a Vincenzem Galileim (ojcem sławnego Galileusza).

Zarlino był obrońcą dawnej pitagorejskiej tradycji, według której proporcje oktawy, kwinty i kwarty dane zostały nam z nieba i odzwierciedlają całą naturę. Jak wiemy z historii muzyki, Zarlino do dawnego pitagorejskiego tetraktysu, z którego wynikają te trzy podstawowe, doskonałe interwały (1, 2, 3 i 4, które to cyfry ułożone w odpowiednie proporcje dają kolejno: 2:1 – oktawę, 3:2 – kwintę oraz 4:3 – kwartę), dodaje jeszcze kolejne cyfry – 5 oraz 6, gdyż proporcja 5:4 daje nam interwał tercji wielkiej, a proporcja 6:5 – tercję małą. I tak ostatecznie Zarlino legitymizuje strój naturalny, a wraz z nim

tercje, które przecież w średniowieczu były podejrzanym dysonansem, gdyż w stroju pitagorejskim proporcja opisująca np. tercję wielką to 81:64, czyli proporcja już nie tak prosta i zgrabna, a przede wszystkim niedająca się sprowadzić do liczb tetraktysu. Tak czy inaczej, poglądy Zarlina były idealistyczne i aprioryczne. Wszelką temperację uważał on niemal za bluźnierstwo i obrazę boskiej harmonii.

Galilei zaś uważał, że wszystkie skale są wytworem człowieka, zatem żadna z nich nie jest lepsza ani gorsza. Ucho ludzkie z łatwością może się przyzwyczaić do lekko sfalszowanych dźwięków. Galilei popiera też swoje poglądy rozmaitymi doświadczeniami. Późniejsze czasy, zwłaszcza w świetle odkryć Newtona, zdają się potwierdzać stanowisko Vincenza Galileiego.

Od tej pory w dziejach muzyki można obserwować wielki spór dotyczący temperacji, który jednak ma o wiele głębsze podłoże, bo dotyczy samej natury muzyki. Pytanie fundamentalne brzmi: czy muzyka i jej proporcje są zapisane w naturze, a zatem czy jest tylko jedna „muzyka prawdziwa”, ta, która bierze się z proporcji wynikających z samej natury i rezonujących z ludzką duszą, czy też to człowiek jest autorem muzyki, ma zatem pełną wolność w tym, jakiej używa temperacji, bo też nie ma zupełnie znaczenia, jakie proporcje będą opisywać kolejne interwały.

Spór ten wywoływał echa w całej kulturze, tak pisze Isacoff:

Newton sprawił, że wcześniejsi filozofowie natury zaczęli przypominać mieszkańców Laputy z *Podróży Guliwera*, więźniów sztywnej, geometrycznej fantazji. Karykaturalne postaci Jonathana Swifta – niezdarne, nieporadne i niezdolne do myślenia o czymkolwiek poza muzyką i matematyką – żywiły się baraniną pokrojoną w trójkąty równoboczne oraz kiełbasami w kształcie fletów i spędzały czas, słuchając muzyki sfer. Wszechświat Newtona był zupełnie innym miejscem: nie tylko mechanistycznym, lecz cudownie dynamicznym, wypełnionym żywotnym, zmiennym duchem – wzorem nieustannej przemiany. Jego opisy rzeczy takimi, jakimi są, obaliły dotychczasowy obraz wynikający z tego, jakimi logicznie powinny być.

Isacoff przytacza ciekawy argument jednego z teoretyków stojących po stronie zwolenników stroju równomiernie temperowanego, mówiący, że żadna z liczb nie jest przecież lepsza od innych, nawet gdy jest to liczba niewymierna². Ten spór

² Pamiętajmy, że w stroju równomiernie temperowanym proporcja kwinty jest liczbą niewymierną.

Zaskakująco zaś tłumacz komentuje ten argument, że język polski jest akurat wyjątkiem ze swoim określeniem „liczby niewymierne”, w pozostałych językach europejskich funkcjonuje określenie „liczby nieracjonalne”.

Nam zaś może to sugerować pewną intuicję o tym, że świat, a także muzyka są właśnie racjonalne.

przybierał momentami formę sporu pomiędzy muzycznymi platonikami i arystotelikami, później zaś pomiędzy racjonalistami a empirykami. Dzisiaj mógłby przyjąć formę sporu pomiędzy konserwatyistami i liberałami.

Argumentem zaś na rzecz zwolenników stroju naturalnego i zapisania tych naturalnych proporcji w naturze oraz ludzkiej duszy było odkrycie alikwotów, zjawiska akustycznego, które daje się opisać proporcjami skali naturalnej.

Jednak linia frontu pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami stroju równomiernie temperowanego nie zawsze przebiegała w tak oczywisty sposób. Zwolennikami linii Zarlina, a więc przeciwnikami stroju równomiernie temperowanego, byli m.in. Kepler, Newton i Kartezjusz. Niemniej jeden z największych teoretyków muzyki, Jean-Philippe Rameau, ojciec klasycznej harmoniki funkcyjnej, początkowo przeciwny strojowi równomiernie temperowanemu, uważający się nawet za następcę Zarlina, z czasem przyjął ten strój, powodowany oczywiście względami praktycznymi. Harmonika funkcyjna polega na nieustannym wędrowaniu pomiędzy różnymi, nieraz bardzo odległymi tonacjami, co jest niemożliwe do osiągnięcia w stroju innym niż równomiernie temperowany. Rameau zrećnie wytłumaczył, dlaczego strój równomiernie temperowany działa, mimo że dusza ludzka rezonuje tylko ze strojem naturalnym: nie dlatego, że ucho się przyzwyczaja, tylko dlatego, że dusza ludzka rezonuje z naturalnymi proporcjami, ale umysł ludzki bierze te nie-

doskonałe proporcje za symbole proporcji niezmiennych.

Ostatecznie to właśnie Rameau przypieczętował późniejsze przyjęcie stroju równomiernie temperowanego. Żaden inny strój nie dawał takiej elastyczności harmoniczej i możliwości wędrowania do najdalszych nawet tonacji. Eksploatacji tych możliwości dokonywali zwłaszcza kompozytorzy XIX wieku. Natomiast w XX wieku poszukiwania kompozytorów poszły jednak w kierunku uwolnienia się od jakiegokolwiek centrum tonalnego, co znowu umożliwił im strój równomiernie temperowany. Dzieje muzyki zmierzały zatem w kierunku zaprzeczenia możliwości istnienia praw naturalnych w muzyce, przykładem może tu być chociażby dodekafonia.

Jeśli jednak współcześnie przyjmiemy to tłumaczenie Rameau, to możemy się także zgodzić ze zdaniem Duffina, które zamieszcza on na początku swojej książki: „Śpieszę podkreślić, że nie nadałem swej książce tytułu *Jak system równomiernie temperowany popsuł muzykę*. Nie wierzę bowiem, by rzeczywiście tak było. Tym, co ucierpiało przez wyłączną obecność równomiernej temperacji w muzyce, jest głównie jej brzmienie – harmonia”. Ostatecznie bowiem muzyka, choć może osłabiona przez zmienione proporcje, nadal działa na ludzkie dusze. Jednak opowiadanie o tym, jak piękna była harmonia przed wprowadzeniem systemu równomiernie temperowanego jako powszechnie obowiązującego, jest niestety podobne opowiadaniu daltoniście o subtelnych

różnicach pomiędzy odcieniami różnych barw. W pewnym sensie musimy po prostu wierzyć na słowo.

I wreszcie jakie jest stanowisko obu autorów w tym sporze? O ile już z samego tytułu książki Duffina wynika, po której

stronie sporu znajduje się jej autor, o tyle nie jest już tak jednoznaczne stanowisko Isacoffa. Nie będę go jednak zdradzać, proszę cierpliwie przeczytać tę fascynującą książkę do końca. ■

Antonina Karpowicz-Zbińkowska

pod patronatem



Christianitas

www.debogora.com



Praca zbiorowa pod redakcją Renauda Escande'a

CZARNA KSIĘGA REWOLUCJI FRANCUSKIEJ

Fundamentalne dzieło pod redakcją dominikanina Renauda Escande'a. Omawia najważniejsze wydarzenia związane z rewolucją, idee rewolucji i kontrrewolucji oraz ich głównych przedstawicieli. Zamykający rozdział to antologia tekstów ukazujących okrucieństwo oraz antycywilizacyjną i antychrześcijańską rolę rewolucji francuskiej. Całość stanowi pięćdziesiąt artykułów najwybitniejszych autorów francuskich.

Czarna księga rewolucji francuskiej to nie polemiczny esej, który powtarza argumenty znane wszystkim zainteresowanym. To zbiór, który lepiej pomaga zrozumieć i przeszłość, i współczesność. Tę książkę powinni przeczytać wszyscy, którzy biorą udział w życiu publicznym i umysłowym; bo przecież tamta rewolucja ciągle trwa.

Marek Jurek

Str. 1064, oprawa twarda z obwolutą, 170x240 mm

Porzucenie nowoczesności. Wokół awangardowego konserwatyzmu Pawła Rojka

Paweł Grad

Kończąc pracę nad książką *O pojęciu tradycji* (Warszawa 2017, dalej: OPT), niestety nie zdążyłem zapoznać się z tezami postawionymi przez Pawła Rojka w jego *Awangardowym konserwatyzmie* (Kraków 2016, dalej: AK) i odnieść się do nich. W książce tej Rojek trudzi się nad tym samym, co zajmowało też mnie: określeniem, czym jest tradycja, gdy kończy się nowoczesność. Jego praca traktuje wprawdzie – zgodnie z tytułem – o „idei polskiej w późnej nowoczesności”, ale zarazem jest ona, owa praca, wypowiedzią filozoficzną formułującą pewne ogólne tezy dotyczące pojęcia tradycji w późnej nowoczesności. Tam zaś, gdzie stanowi studium konkretnych zjawisk i wydarzeń społecznych – twórczości artystycznej, mesjanizmu, polskiej tradycji republikańskiej – w szczególności, a więc wyraźniej dostrzec można sens postawionych w niej tez ogólnych. Ponadto format i ton książki Rojka zbliża ją do manifestu. Trudno powiedzieć, czy jest to manifest jakiegoś środowiska, choć niewątpliwie *Awangardowy konserwatyzm* stanowi pogłębioną rekapitulację idei krążących w środowisku krakowskich i warszawskich konserwatystów, zwłaszcza tych związanych z „Pressjami”, co zresztą Paweł Rojek bardzo skwapliwie przypomina zawsze, zaznaczając za pomocą liczby mnogiej, które z rozważanych przez niego problemów były podejmowane „przez nas” w danej tece tego krakowskiego pisma. Nawet jeśli bezpieczniej jest uznać *Awangardowy konserwatyzm* za głos jednej osoby, to sam stanowczy ton manifestu oraz wszystkie podane przeze mnie wcześniej powody sprawiają, że w moim wypadku przemyślenie tez tej książki staje się właściwie koniecznością.

Jej podstawową tezę można wyrazić w ten sposób: „współczesne odtwarzanie dziedzictwa przekracza przeciwieństwo między tradycją a nowoczesnością” (AK, s. 20). Teza ta stanowi pewne uogólnienie

**dys-
kusja**

nienie obserwacji historycznej, zgodnie z którą „dziś odtwarzanie tożsamości jest dla nas rzeczywiście jedynym sposobem jej zachowania” (AK, s. 10). Innymi słowy: rozwój procesów modernizacji dotarł do takiego punktu, w którym muszą one potoczyć się drogą twórczego przywracania tradycji (z którą wcześniej walczyły), aby móc dalej istnieć. Możliwość takiego rozwiązania jest w książce wykazywana nie tylko na poziomie historycznych przykładów, ale również analizy pojęciowej: Rojek proponuje takie rozumienie pojęcia „awangarda” (traktowanej jako reprezentacja „nowoczesności”) oraz takie rozumienie pojęcia „konserwatyzm” (traktowanego jako reprezentacja „tradycji”), które pozwalają stworzyć mu nowe pojęcie „awangardowego konserwatyizmu”, czyli formacji przekraczającej przeciwieństwo „tradycji i nowoczesności”.

Dalsze rozwinięcie i uszczegółowienie wspomnianej wyjściowej tezy dotyczy tego, na czym może polegać to „przekroczenie” przeciwieństwa między „tradycją” a „nowoczesnością”: „przednowoczesna tradycja może spełnić dwojaką rolę w naszej późnej nowoczesności. Może jej służyć, wspierając społeczną i gospodarczą modernizację czy urozmaicając nudę liberalnej demokracji, a może ją zasadniczo kwestionować, przekształcając elementy nowoczesności w instrumenty realizacji przednowoczesnych wizji” (AK, s. 20). Po takim postawieniu sprawy „kluczowe pytanie brzmi, czy połączenie tradycji z nowoczesnością przeprowadzone zostanie na gruncie nowoczesności, czy tradycji. W tym pierwszym wypadku mielibyśmy do czynienia z chwilowym tylko ożywieniem intelektualnej i duchowej pustki, w tym drugim zaś – z realną transformacją” (AK, s. 22). Odpowiedzią Rojka na to „kluczowe pytanie” jest rzecz jasna wskazanie na „połączenie tradycji z nowoczesnością na gruncie tradycji”, a więc na „realną transformację”. Za tym właśnie rozwiązaniem opowiada się jego manifest, a programem jego wprowadzenia jest właśnie awangardowy konserwatyzm.

Można przyjąć, że pierwszy sposób „połączenia tradycji i nowoczesności” pokrywa się z tym, jak zdefiniowałem „kulturę pamięci” w swojej książce *O pojęciu tradycji*. Pisałem tam, że „kultura pamięci to postmodernistyczna postać konserwatyizmu – taka jego postać, która przekroczyła nowoczesne antytezy. (...) opiera się na uznaniu niezbędności «tradycji» dla zachowania

owoców modernizacji. Posługuje się ona «polityką historyczną», by podtrzymać «pamięć» o «wartościach», które są podstawą naszej «tożsamości». «Tradycja dla nowoczesności» – oto hasło kultury pamięci” (OPT, s. 9). Wskazywałem też, podobnie jak Rojek, że „tradycja w rozumieniu kultury pamięci posługuje się estetyzującym wspomnieniem: kieruje je ku przeszłości oglądanej z dystansu, który nie przeszkadza jednak «czerpaniu inspiracji» i «afektywnemu zaangażowaniu»” (OPT, s. 11). Tak rozumiana tradycja służy – mówiąc słowami Rojka – „urozmaiceniu późnonowoczesnej nudy”. Jest po prostu estetyczną kompensacją, refleksyjnym dodatkiem do nowoczesności, który stanowi o jej „późnym” charakterze. W tej krytycznej części nasze diagnozy są zaskakująco zbieżne: analogicznie identyfikujemy współczesnego przeciwnika tradycji.

Podobnie też jak Paweł Rojek wskazywałem, że istnieje jeszcze inny możliwy sposób istnienia tradycji w późnej nowoczesności – i podobnie jak on uważam, że jest to sposób właściwy w tym sensie, że tylko w nim tradycja jest rzeczywiście sobą, a nie jedynie estetycznym i niezobowiązującym dodatkiem do toczącego się procesu modernizacji. Tutaj jednak oczywiste zbieżności się kończą, ponieważ, po pierwsze, jak sądzę, inaczej postrzegamy problem stosunku „tradycji i nowoczesności”, a po drugie, nie jest jasne to, jak ma się moje rozumienie owego „drugiego sposobu” istnienia tradycji w późnej nowoczesności do tego, które proponuje Rojek. Innymi słowy: jak ma się moja propozycja właściwego rozumienia „pojęcia tradycji” do Rojka pojęcia „awangardowego konserwatyzmu”. Pierwsza kwestia jest więc ogólniejsza, dotyczy metateoretycznego zagadnienia stosunku „tradycji i nowoczesności”, a więc ostatecznie pewnej dyskusji, w której głosem mają być nasze książki. Druga kwestia jest bardziej przedmiotowa i dotyczy po prostu tego, jaki sens mają nasze teorie tradycji; jak należy rozumieć samą „tradycję” bądź „awangardowy konserwatyzm”. Chciałbym, aby wyjaśnieniu owych dwóch kwestii poświęconych było tych kilka moich uwag wokół *Awangardowego konserwatyzmu*. W podsumowaniu wskazuję, co wynika z moich wyjaśnień obu tych kwestii wziętych razem.

Problem pierwszy: zagadnienie stosunku „tradycji” i „nowoczesności”

Zacznę od interesującej niekonsekwencji terminologicznej. Utrudnia ona ustalenie, jak tak naprawdę należy rozumieć podstawową tezę *Awangardowego konserwatyizmu* i wynikające z niej „kluczowe pytanie” przywołane wyżej.

Na początku książki, jak wspominałem, Rojek pisze o „przekroczeniu przeciwieństwa” między tradycją a nowoczesnością: o ich połączeniu albo syntezie. Ten heglowski język wraca też później, w rozdziale poświęconym twórczości Tomasza Kozaka, gdzie dużo mówi się o dialektyce oraz prawdziwym i pozornym zniesieniu nowoczesności, a o projekcie mesjanistycznym mówi się: „oto prawdziwa jedność dialektyczna tradycji i nowoczesności” (AK, s. 145). W rozdziale dotyczącym idei intronizacji Rojek zaś twierdzi, że idea ta jest „szczególną odpowiedzią na niemieckie [sformułowane przez Jürgena Habermasa – P.G.] wezwanie do postsekularyzmu” (AK, s. 147), a więc że stanowi ona dopełnienie dialektyki nowoczesności prowadzącej do punktu, w którym zachowanie zdobyczy modernizacji wymaga pogodzenia się nowoczesności u jej kresu ze zniesioną wcześniej wiarą. Okazuje się ostatecznie, że „gwarancją zachowania pozytywnych zdobyczy oświecenia jest jego przewyciężenie. Warunkiem przetrwania osiągnięć nowożytności jest nowe średniowiecze. Liberalna demokracja może przetrwać wyłącznie jako królestwo Jezusa Chrystusa” (AK, s. 171). Wreszcie pod koniec książki dowiadujemy się, że postawiona na początku alternatywa dwóch sposobów pojednania nowoczesności i tradycji tak naprawdę jest alternatywą pomiędzy konserwowaniem nowoczesności a wyzwoleniem się z niej: „Od rozstrzygnięcia relacji między tradycją a nowoczesnością zależy to, czy polska idea stanie się dla nas tylko repertuarem wzbogacającym doświadczenia ostatnich ludzi, czy też podstawą realnej alternatywy, która mogłaby nie tyle łagodzić objawy późnej nowoczesności, co radykalnie nas z niej wyzwolić” (AK, s. 197).

Mamy więc tutaj wyraźną niekonsekwencję: najpierw mówi się o „przekroczeniu przeciwieństwa” i „połączeniu” tradycji i nowoczesności, potem o przewyciężaniu (choć wciąż dialektycznym) nowoczesności przez tradycję, na końcu zaś o wyzwalaniu się od nowoczesności. Oczywiście dialektyka heglowska została

stworzona po to, by wykazać, że wszystko jest wszystkim, więc zapewne i ta niekonsekwencja może okazać się pozorna: pojednanie i połączenie byłoby zniesieniem jednego elementu przez drugi, a zniesienie czegoś jest wyzwoleniem od niego. Sądzę jednak, że nie da się w ten sposób bronić spójności koncepcji Rojka bez popadnięcia w trywialność, która musi powstać wtedy, gdy „wyzwolenie” od późnej nowoczesności i liberalnej demokracji polega na tym, że trwa ona w najlepsze, choć jako „Królestwo Chrystusa Króla”. Niewiele zostałyby z szumnych haseł mesjanizmu, gdyby oznaczał on tylko umoralnienie nowoczesności. „Moralne zwycięstwo” nie jest żadnym zwycięstwem.

Niekonsekwencja Rojka jest więc realna: raz mówi o pojednaniu się z nowoczesnością, innym zaś razem o przekraczaniu nowoczesności czy wręcz „wyzwalaniu” się od niej ku tradycji. Sądzę, że byłby to duży zysk dla jego propozycji oraz dla polskiego konserwatyzmu w ogóle, gdyby udało się ustalić, czy celem awangardowego konserwatyzmu jest mimetyczna rywalizacja z tzw. „nowoczesnością” i wewnętrzny imperatyw udowodnienia jej, że również jest się nowoczesnym, czy też celem jest rzeczywiście radykalne, a więc niedialektyczne przekroczenie nowoczesności. W tym ostatnim wypadku należałoby się oczywiście pożegnać z byciem „awangardzistą”, a może również i konserwatystą. Tak czy inaczej, zarówno sposób, w jaki Rojek rozumie „pojednanie” tradycji i nowoczesności, jak i sposób, w jaki zdaje się rozumieć jej „przekroczenie” i „wyzwolenie się” od niej, zasługują według mnie na krytykę, choć bardzo różną: z projektu dialektycznego jednania moim zdaniem nie da się nic uratować, natomiast oczyszczony projekt „wyzwolenia” od nowoczesności jest jak najbardziej godny poparcia. Polega on po prostu na terapeutycznym odkryciu, że „nowoczesność” nigdy właściwie nie istniała.

Zacznijmy od projektu „pojednania”. Rojek sam zachwala swoją formułę konserwatyzmu awangardowego jako dialektyczne lekarstwo na późnonowoczesną nudę, jako pojednanie tradycji i nowoczesności. W istocie jednak nie ma nudniejszej rzeczy niż dialektyka i bardziej dialektycznej rzeczy niż późna nowoczesność. Próba połączenia „tradycji” z „nowoczesnością” w formule dialektycznej tak, aby zachować właściwie pojęty postęp i zaprząć go w służbę projektu tradycyjnego, w praktyce oznacza po pro-

stu kontynuowanie nowoczesnych praktyk z nową nadbudową ideologiczną, która dzięki swojej ogólności jest zdolna obsłużyć każdy projekt.

Weźmy przykład: jaki jest właściwy sens projektu mesjanistycznego, którego „najważniejszą część” ma stanowić „uznanie, że życie poszczególnych osób, rodzin, wspólnot, państwa, a ostatecznie także wspólnoty międzynarodowej powinno być oparte na zasadach płynących z Ewangelii” (AK, s. 176)? Wyrazem tego „mesjanistycznego” uznania ma być intronizacja Chrystusa na Króla Polski. Tak ogólne określenie „najważniejszej części” ideologii mesjanizmu może znaczyć wiele rzeczy, w tym również takie, z którymi z pewnością zgodziliby się przedstawiciele wspólnot tradycji (zwłaszcza tradycji katolickiej) w przyjętym przeze mnie sensie. Jednakże za pomocą tego samego „uznania” da się z pełnym powodzeniem uzasadnić stary chadecki program budowania sprawiedliwego społecznie państwa liberalnego o humanitarnej gospodarce kapitalistycznej. Rzeczywiste konsekwencje tak rozumianego „mesjanizmu” czy też „awangardowego konserwatyzmu” – konsekwencje najważniejsze, bo dotyczące formy życia – są więc ostatecznie nieodróżnialne od tych mieszczących się w mainstreamie „nowoczesności”. Nie mam przekonania, czy należy je kwestionować, ale z pewnością trudno uznać, że stanowią one jakąś „transgresję” albo też „przekroczenie” nowoczesności, albo też jej „pojednanie” z religijną tradycją. Są to po prostu wciąż te same warianty projektu modernizacyjnego opartego na tzw. „chrześcijańskich wartościach”. Nie wiadomo, jaki zysk czerpiemy z nazwania tego „awangardowym konserwatyzmem” albo też „pojednaniem tradycji i nowoczesności” – poza tym, że możemy wziąć udział w ideologicznej licytacji (albo też mimetycznej rywalizacji) na „prowokacyjne” etykiety i coraz to nowe „projekty modernizacyjne”.

Co więcej, jak wspominałem, sama narracja późnonowoczesna jest dialektyczna – jest to w końcu narracja epoki, którą przeżywa się jako epokę przynajmniej powierzchownego spełnienia. A spełnienie jest przecież w słowniku Hegla synonimem pojednania, to zaś jest właśnie celem dialektycznego ruchu. Dialektyczny element projektu Rojka nie jest więc jego zaletą, ale wadą – właśnie dlatego, że gdyby przeważył, sam projekt okazałby się

nudnie późnonowoczesny. Jeśli „awangardowy konserwatyzm” byłby rzeczywiście „przekroczeniem przeciwieństwa” między „tradycją” a „nowoczesnością”, to byłby po prostu jeszcze jedną późnonowoczesną, refleksyjnie-nowoczesną ideologią. Oczywiście to pojednanie „tradycji” i „nowoczesności” dokonywałoby się „na gruncie tradycji” – nie byłaby to więc klasyczna dla kultury pamięci instrumentalizacja „tradycji dla nowoczesności”. Jednakże sam fakt, że Rojek ma potrzebę przekonywać wyimaginowaną „nowoczesność”, że zostanie ona zachowana w awangardowo konserwatywnym spełnieniu, wskazuje, że postanowił on wziąć udział w nowoczesnej licytacji na ideologiczne abstrakcje: jakaś uogólniona i zhipostazowana „nowoczesność” ma zostać pojednana z jakąś ogólną i zhipostazowaną „tradycją”. Sądzę, że są to zupełnie zbędne ruchy werbalne, których brak w niczym nie zaszkodziłby temu, co w „awangardowym konserwatyzmie” rzeczywiście istotne.

Dialektyka jest nudna, ponieważ pojednanie elementów antagonistycznych, które zawsze musi oznaczać zachowanie obu sprzecznych terminów, nigdy nie jest rzeczywistą zmianą i rzeczywistym wybawieniem. Wszystko zostaje takie samo. Zbawienie, które nie gładzi grzechu, ale zachowuje go w zniesieniu, nie jest zbawieniem, ale pozorem zbawienia. Tradycja, która pozwala trwać niszczącą ją praktykom „postępowym”, nie jest żadną tradycją, ale pozorem tradycji. Formuła awangardowego konserwatyizmu jest bardzo ogólna, więc trudno powiedzieć, jakie będą jej konsekwencje przy zastosowaniu do opisu określonych sprzeczności późnonowoczesnego życia społecznego. Niemniej jeśli okaże się ona rzeczywiście formułą dialektyczną, to właśnie z tego powodu jest pewne, że kiedy natrafi na prawdziwe sprzeczności, będzie musiała wywołać nudę: pozór zmiany i pojednania, która tak naprawdę pozostawia nowoczesne życie nietkniętym, a konserwatystom daje poczucie – absorbuje ich powierzchowną intelektualną uwagę – że świat, w którym żyją, to świat tradycyjny czy, jak zapewne woleliby oni ująć – pełen „tradycyjnych wartości”.

Można powiedzieć, że cała dyskusja na temat „awangardowego konserwatyizmu”, podobnie jak na temat „konserwatywnej modernizacji, nowoczesnego patriotyzmu i otwartej ortodoksji” (AK, s. 190), obarczona jest poważnym ryzykiem związanym z każdą

formą myślenia dialektycznego: grozi jej, że okaże się czystą „intelektualną rozrywką” – „rozrywką” w tym samym sensie, o jakim mówi Pascal, a który w pewnym momencie krytykuje też sam Rojek (AK, s. 106–108). Wykazywanie, że „wszystko jest wszystkim”, a więc rzeczywiste sprzeczności nie istnieją, musi kończyć się pozornym pojednaniem przeciwieństw, ponieważ z góry zakłada, że sprzeczność jest tylko pozorem. Jeśli tak – jeśli takie rozumowanie nie ma żadnego rzeczowego sensu i w rzeczywistości pozostawia zwaśnione przeciwieństwa tam, gdzie były – to chyba jego jedynym uzasadnieniem jest zaprzątanie intelektualnej uwagi tego, kto się mu oddaje, oraz jego słuchaczy. Dlatego taka intelektualna rozrywka świetnie wpisuje się w logikę późnonowoczesnej nudy intelektualnej: i tak wiadomo, że myślenie nie może służyć rzeczywistemu poznaniu, a rzeczywistość naszego życia pozostaje obojętna na nasze ideologie i projekty form życia, jakie chcemy mu nadać. Skoro tak, to jedyne, czego jest nam w stanie dostarczyć działalność intelektualna, to rozrywka polegająca na wymyślaniu coraz to bardziej inspirujących albo pożądanych „tożsamości”, wymyślanie sprzeczności i godzenie ich w naszych myślach.

Koncepcja „awangardowego konserwatyizmu” rozumianego jako „spełnienie” nowoczesności i pojednanie jej z „tradycją”, jak sądzę, nieuchronnie naraża się więc na zarzut trywialności: aby „zachować” nowoczesność w tej syntezie i pojednać ją z „tradycją”, konieczna jest taka abstrakcja tych pojęć, że ostatecznie okazują się one nie opisywać nic szczególnego: liberalna demokracja oparta na wartościach ewangelicznych nie jest bowiem żadną szczególną syntezą, tylko jednym ze zdroworozsądkowych rozwiązań dostępnych w naszej nowoczesnej epoce.

Najlepiej więc, jak sądzę, w ogóle dać sobie spokój z udowadnianiem dialektycznego charakteru „awangardowego konserwatyizmu”. Zamiast trudzić się nad projektem „pojednania”, lepiej zastanowić się, jak dobrze pomyśleć „wyzwolenie” od nowoczesności.

W książce *O pojęciu tradycji* starałem się pokazać – zainspirowany wskazówkami Reinharta Kosellecka – w jaki sposób nowoczesna dyskusja o „tradycji” i „nowoczesności” osuwa się w coraz większą ogólność. Na końcu tego procesu tradycja okazuje się „czymś z przeszłości”, a nowoczesność jest po prostu „tym,

co nowe”. Istotne jest przy tym, że tak maksymalnie uogólnione pojęcia zostają zhipostazowane. „Tradycja” jako „coś z przeszłości” okazuje się spójną jednością. Ktoś, kto tak sądzi, w sposób naturalny rozumie w taki sposób: „Jeśli w czymś życiu obecne są jakieś zachowania tradycyjne, to możemy też spodziewać się, że pozostałe zachowania będą również tradycyjne, przy czym kryterium «tradycyjności» jest sama dawność”. „Nowoczesność” spotyka podobny los – z nazwy pewnej epoki o określonych, ale ogólnych tendencjach staje się nazwą pewnego sposobu życia. U końca tego procesu znajdują się gombrowiczowscy Młodziakowie: ludzie, którzy żyją w wymyślonym przez siebie „nowoczesnym” świecie. W efekcie za każdym razem, gdy ktoś przejęty tą nowoczesną dyskusją o „tradycji” i „nowoczesności” widzi, jak w jednej i tej samej formie życia mieszają się elementy tradycyjne i nowoczesne, jest zaskoczony i zdziwiony, czasem rozbawiony. Zakonnice na motocyklu budzą nasze emocje nieprzerwanie od czasów Louisa de Funèsa. Gdy się jednak nad tym zastanowić, emocje te są zupełnie niezrozumiałe: właściwie *dłaczego* nie powinniśmy spodziewać się zakonnicy na motocyklu?

Nie ma żadnego powodu. A to właśnie dlatego, że „tradycja” ani „nowoczesność” nie istnieją jako takie spójne abstrakty, nie ma więc w ogóle żadnego problemu z ich „pojednaniem” – nie ma czego ze sobą jednać. Tradycja jest zawsze pewną *określoną* formą życia: grecką przynależnością do polis, katolicką tradycją, sarmackim życiem szlachcica – z właściwymi im partykularnymi przekonaniem i praktykami. Nowoczesność to pewna epoka, z właściwymi jej złożonymi i różnorodnymi trendami gospodarczymi, społecznymi i intelektualnymi. Układają się one w pewne wzory i tendencje, jednakże nie ma powodu sądzić, że udział w danej praktyce, uznanej w jakimś sensie za nowoczesną (np. jazda samochodem albo udział w głosowaniu kobiet), musi oznaczać wybór innych ani że w szczególności każda z nich musi być sprzeczna z „tradycją”. Po prostu nie ma takiej reguły: nowoczesność określa częściowo, w sposób niezupełny, ramy naszego codziennego życia, któremu można nadać rozmaite, w tym również tradycyjne, formy. Czasem okazuje się, że niektóre z praktyk „nowoczesnych” (w tym sensie, że pozostających w ramach pewnych właściwych tej epoce tendencji) pozostają w sprzeczności

z praktykami tradycji. Wiele innych zaś w ogóle się z nią nie wyklucza, niektóre zaś potrafią jej służyć.

Ponadto taka sytuacja – sytuacja, w której życie w danej epoce wchodzi w konflikt z określoną formą życia – jest dla rozmaitych tradycji zupełnie typowa. W tym sensie konflikt między „tradycją” a „nowoczesnością” np. w życiu katolika, który oczekuje, że kaznodzieja nie będzie pouczał go o spójności formy jego życia wykluczającej życie w wolnych związkach, nie różni się – co do swojej formy – od konfliktu w życiu późnoantycznego nowo nawróconego poganina, który dowiaduje się, że powinien przestać składać zwyczajowe ofiary bożkom. Oczywiście nasz hipotetyczny nowoczesny katolik będzie próbował uzasadniać swoją skłonność do wolnych związków „obecnymi czasami” i „koniecznością otwarcia się na nowoczesność”, jednakże ta ideologiczna nowomowa skrywa po prostu świadomość konfliktu między wykluczającymi się formami życia. W swojej książce starałem się pokazać, że każda tradycja – nie tylko w nowoczesności – jest właśnie systemem wyróżniania pewnej formy życia i definiowania jej sprzeczności z innymi formami. Ostatecznie przedstawiciele rozmaitych tradycji żyją w nowoczesności i tylko część ich typowo nowoczesnych – związanych z pewnymi ogólnymi trendami tej epoki – praktyk popada w sprzeczność z regułami, które narzuca im tradycja. Jednakże nie ma to nic wspólnego z jakimś globalnym konfliktem między „tradycją” a „nowoczesnością”, ponieważ, jak wspomniałem, taka zhipostazowana „nowoczesność” (podobnie jak abstrakcyjna „tradycja”) nie istnieje.

Reguła postępowania dla przedstawicieli wspólnot tradycji, którzy chcą nimi pozostać, a żyjących w naszej epoce, jest więc prosta: te praktyki i przekonania, które są sprzeczne z daną tradycją, a pochodzą z „nowoczesnego” środowiska społecznego, należy odrzucać; praktyki obojętne, o ile są użyteczne, przyjmować, z korzystnych zaś korzystać. Reguła jest taka sama jak zawsze. Nie ma tu nic do zrobienia w sprawie „pojednania” z nowoczesnością.

Dlatego, jak sądzę, hasło „wyzwolenia od nowoczesności” należy rozumieć jako porzucenie „nowoczesności” w znaczeniu rozstania z pewną iluzją. Nie ma sensu rozstawać się z rozmaitymi obojętnymi lub korzystnymi praktykami, które pojawiły się w tej epoce, ale też nie ma sensu chlubić się umiejętnością „łączenia

tradycji z nowoczesnością”, gdy się z nich korzysta. W tym sensie nie ma potrzeby „wyzwalać się” od nowoczesności, ponieważ nie jest ona żadnym spójnym ani tym bardziej opresyjnym systemem. Określa raczej bardzo szeroki zbiór możliwości życiowych, które definiują pole naszych decyzji i najszerszą klasę form, jaką możemy nadać naszemu życiu. Powinniśmy natomiast – również „konserwatyści” i „tradycjoniści” – wyzwolić się od ideologii „nowoczesności” jako obejmującej wszystkie „formy życia”. Zużywanie swoich życiowych i intelektualnych sił na walkę z taką nowoczesnością lub na pojednanie się z nią jest stratą czasu. Porzućmy to.

Do takiego zresztą kroku, jak sądzę, skłania również część tez sformułowanych przez Pawła Rojka w związku z jego koncepcją „transsubstancjacji” nowoczesności. W zakończeniu swojej książki pisze on, że „23 grudnia 2005 r. Lech Kaczyński (...) ogłosił koniec nowoczesności w Polsce. Jednym z fundamentów nowoczesności było bowiem radykalne przeciwstawienie tradycji i nowoczesności, w wyniku którego zwolennicy modernizacji musieli zwalczać tradycję, a obrońcy tradycji musieli odrzucać nowoczesność”, natomiast tego dnia, w swoim inauguracyjnym przemówieniu, prezydent proponował połączenie „modernizacji z dobrą tradycją” (AK, s. 189). Rojek ochoczo podchwycił ten pomysł i pytał retorycznie: „Dlaczego jednakże nie można mieć tradycji i nowoczesności naraz?” (AK, s. 190).

Wydaje się jednak, że gdyby konsekwentnie przyjąć, że „jednym z fundamentów nowoczesności było radykalne przeciwstawienie tradycji i nowoczesności”, to jej radykalny koniec, jej porzucenie powinno polegać właśnie na porzuceniu tego przeciwstawienia, co oznacza w ogóle rozstanie się z problemem „nowoczesności i tradycji”. Skoro tak, to nie ma też sensu mówić o konieczności ich „połączenia” ani też pytać, jak można by je mieć „obie naraz”, ponieważ w ogóle nie jest to problem.

W jeszcze innym miejscu własne rozważania Rojka zwracają się przeciwko koncepcji „pojednania tradycji i nowoczesności”. Starając się zarysować teorię tego przekroczenia nowoczesności poza nią samą, Rojek zauważał, że „zarówno w tradycji, jak i w nowoczesności można wskazać elementy istotne i przypadłościowe. Istotą polskiej tradycji byłyby zapewne przednowoczesna religij-

ność, akcydensami zaś noszenie wąsów czy skłonność do pijaństwa. Podobnie do istoty nowoczesności należy pewnie separacja sfer religii, społeczeństwa, nauki i gospodarki, a do jej akcydensów – chodzenie we fraku czy jedzenie sushi” (AK, s. 195). O ile prof. Czaplinski – z którym polemizuje Rojek, a którego ja, tak jak Rojek go przedstawia, nazwałbym typowym przedstawicielem kultury pamięci – proponuje zachowanie istoty nowoczesności i dodanie do niej, dla urozmaicenia, tradycyjnych akcydensów, o tyle Rojek proponuje przekroczenie nowoczesności przez zmianę jej formy na tradycyjną i zachowanie rozmaitych nowoczesnych akcydensów: „Połączenie tradycji i nowoczesności może polegać także na tym, że zachowuje się tradycyjną istotę i jednocześnie krytykuje i odrzuca tradycyjne przypadłości, a nawet zastępuje je całkiem nowoczesnymi akcydensami. (...) Taki program byłby odwróceniem promowanego przez Czaplinskiego kampowego modelu. Awangardowy konserwatyzm byłby więc zaskakującą transsubstancją nowoczesności” (AK, s. 195–196).

Trudno jednakże uznać, aby „nowoczesność” miała swoją substancję choćby w analogicznym sensie do substancji postaci eucharystycznych. Jak wspominałem, jedynym sensownym sposobem sformułowania ontologii nowoczesności jest uznanie jej za zbiór zjawisk i procesów społecznych, które układają się w pewne regularności, ale nie tworzą żadnej spójnej jedności formy życia. Nawet spośród tych zjawisk, które uznamy za centralne dla procesu modernizacji, a więc należące do „istoty” nowoczesności – takich jak industrializacja, zwiększenie ruchliwości społecznej, postępujący podział pracy, separacje sfer religii i polityki, upowszechnianie się proceduralnego modelu zarządzania państwem – jedne będą zgodne lub niesprzeczne z rozmaitymi przednowoczesnymi tradycjami (bo przecież nie jakąś jedną, abstrakcyjną „tradycją”, która nie istnieje), inne zaś nie. Tak czy inaczej więc, kwestia połączenia danej tradycji z daną praktyką nowoczesną będzie zawsze kwestią właściwą danej praktyce oraz danej tradycji. Nie ma żadnego powodu, by rozważać problem „transsubstancji” nowoczesności jako pewnej całości, ponieważ problem taki po prostu nie istnieje, podobnie jak sama nowoczesność jako jedna substancja. Względnie zaawansowana technologicznie elektrownia wodna należąca do tradycyjnego klasztoru benedyk-

tyńskiego w Fontgombault nie jest żadną udaną syntezą „tradycji i nowoczesności”, tylko zwykłym narzędziem technicznym – niczym szczególnym. Nauczmy się wreszcie patrzeć na nasze praktyki i otaczające je przedmioty naprawdę tradycyjnie: to znaczy poza perspektywą świadomości historycznej, poza zwracaniem uwagi na rzekomy „dystans”, jaki dzieli rzeczy mające początek w różnych epokach, jak elektrownie wodne i klasztory benedyktyńskie. Wtedy świat naszego życia przedstawi się nam nie jako zbiór przedmiotów historycznych, ale jako pole, w którym znajdują się adekwatne i nieadekwatne narzędzia służące osiągnięciu określonej doskonałości wewnątrz wybranej przez nas formy życia określonej przez daną tradycję.

Warto jednak zwrócić uwagę, że nawet jeśli zgodzić się na koncepcję „transsubstancjacji” nowoczesności, tak jak chce ją rozumieć Paweł Rojek, to jej wynikiem nie jest żadne dialektyczne pojednanie, tylko zniszczenie substancji nowoczesności i pojawienie się substancji „tradycji” – trwają wprawdzie nowoczesne akcydensy („chodzenie we fraku” i „jedzenie sushi”), ale jej samej, nowoczesności, „nie ma”. Jeśli więc Rojek chciał „mieć” jedno i drugie – tradycję i nowoczesność – to program awangardowego konserwatyizmu, rozumiany jako program przeistoczenia nowoczesności, nie pozwala tego osiągnąć. Nie sądzę, żeby należało się tym martwić, ale też warto dostrzec, że nawet sama koncepcja Rojka wydaje się niespójna. Chyba że „mieć nowoczesność i tradycję” znaczy być tradycjonalistą i jeść sushi, chodzić we fraku, a może też jeździć na miejskim rowerze i wydawać konserwatywne pismo z modernistyczną estetyką – ale jeśli tak, to wydaje mi się to (z powodów wyłożonych wyżej) oczywistą możliwością, niewartą filozoficznego trudu, jaki włożył w jej pojęciowe opracowanie Rojek.

Jest jeszcze jeden powód, dla którego „wyzwolenie od nowoczesności” przez jej przeistoczenie nie jest „pojednaniem” ani „przekroczeniem przeciwieństwa” między tradycją a nowoczesnością. Jak widzieliśmy, Rojek sam przyznaje, że jego propozycja jest „odwróceniem proponowanego przez Czaplińskiego modelu”, natomiast sam Czapliński proponuje w gruncie rzeczy to, co krytykowany przez Rojka Jürgen Habermas: wchłonięcie tradycji (religii) przez nowoczesność i zasilenie tradycyjnymi akcydensami

„ubogich zasobów sensu” tej ostatniej. Rojek tak pisał o postsekularnym projekcie Habermasa: „Wygląda na to, że wszystko to, co decyduje o atrakcyjności i sile religii, po prostu ginie w postulowanym przez Habermasa «ocalającym przekładzie» religijnego idiomu i zostaje odrzucone w postulowanym przez niego procesie «akomodacji» wspólnot religijnych” (AK, s. 170). Z pewnością ten słuszny argument mógłby odwrócić jakiś zwolennik modernizacji i powiedzieć, że taki sam los czeka nowoczesność poddaną procesowi transsubstancjacji. Miałby rację, i z tego, jeszcze jednego, powodu projekt Rojka trudno uznać za spełnienie ambicji „przekroczenia przeciwieństwa” między tradycją a nowoczesnością przez ich „połączenie”.

Wszystkie te powody – zewnętrzna jałowość ogólnikowego sporu o „tradycję i nowoczesność” oraz wewnętrzna niespójność projektu Rojka – prowadzą nas do wniosku, że tym, co nam pozostaje, jest radykalne i niedialektyczne „porzucenie nowoczesności”. Proponuję rozumieć je jako rozstanie się z potrzebą rozstrzygnięcia pozornego problemu, jaki wynika ze „sprzeczności między tradycją a nowoczesnością”. Nie musimy jednocześnie martwić się, że niedialektycznie negujemy „całą” nowoczesność – właśnie dlatego, że „nowoczesność” nie jest żadną całością, niezależnie od tego, jak bardzo próbuje nas o tym przekonać. Skoro Paweł Rojek twierdzi, że „program awangardowego konserwatyzmu (...) nie neguje całej nowoczesności ani się jej nie podporządkowuje” (AK, s. 191), to wolno mi chyba uznać, że moja propozycja jest z nim zgodna, o ile oczyści się go z iluzji istnienia „całej” nowoczesności.

Jak wspominałem, sądzę, że „nowoczesność” nie jest substancją i nie posiada jakiejś „istoty” w mocnym sensie. Z pewnością jednak epoka ta posiada typowe – występujące w niej w sposób szczególny i pozwalające historykowi ją wyróżnić jako epokę – zjawiska społeczne i praktyki, które jednakże zazwyczaj dają się wzajemnie rozdzielać. Jedną z nich jest pewna praktyka dyskursywna, polegająca na opisywaniu tej epoki w taki sposób, jakby była czymś w rodzaju kosmicznego eonu: „nowym czasem”, oddzielnym od „przeszłości”, „tradycji” itp. Jest to więc autoreferencyjna praktyka ludzi nowoczesnych, w której określają oni samych siebie i swoje „nowoczesne życie” jako pewną całość oderwaną i różną od porzuconej przeszłości. Zjawisko to opisywał przeni-

kliwie Reinhart Koselleck, pisząc o ideologizacji nowoczesnego dyskursu publicznego, tendencji do tworzenia ogólnikowych, abstrakcyjnych i pustych pojęć. Jednym z nich jest pojęcie samej „nowoczesności”, w którym wyraża się – charakterystyczne dla tej epoki – „uczasowienie doświadczenia”, również opisywane przez tego historyka. Zjawisko to polega właśnie na doświadczeniu całości życia w horyzoncie obejmującej wszystko historycznej zmiany i nowoczesnego zerwania.

Jeśli tak określimy nowoczesność – jako epokę, w której doświadczenie wielu ludzi ulega z powodów systemowych uczasowieniu, a w konsekwencji wielu z nich postrzega tę epokę jako pewną uogólnioną, spójną całość, radykalnie oddzieloną od tego, co „przednowoczesne” – jeśli tak będziemy rozumieli nowoczesność, to warunkiem możliwości pomyślenia tradycji i każdego „konserwatywnego” projektu jest porzucenie nowoczesności. Tak jak pisze Paweł Rojek, z nowoczesności należy się wyzwolić. Wyzwolenie to nie polega na zmaganiu się z jakąś rzeczywistością „nowoczesnością”, która stoi lub stała w sprzeczności z „tradycją”, ale na odkryciu, że taka nowoczesność nigdy nie istniała. Wspomniane wyzwolenie ma więc charakter terapeutycznego odkrycia, że nigdy nie byliśmy nowocześni.

Problem drugi: czym jest tradycja, a czym awangardowy konserwatyzm

Obok metateoretycznego sformułowania wkładu do dyskusji o relacji między „tradycją a nowoczesnością” program awangardowego konserwatyizmu ma też sformułowanie całkowicie przedmiotowe: jest teorią twórczego zachowywania albo konserwatywnej twórczości – mówiąc krótko, jest pewną teorią działania. W dalszej części chciałbym zająć się tym właśnie jego sformułowaniem.

Synteza, jaką jest ten program, jest syntezą dwóch zasad, które ideologiczna nadbudowa nowoczesności rozdziela i przeciwstawia: zasady zachowania, która zmierza wyłącznie do reprodukcji działań i przekonań według odwiecznych oraz niezmiennych wzorców, a także zasady krytycznej czy też właśnie awangardowej, która dąży do ciągłego ustanawiania nowych działań i przekonań według spontanicznego aktu stwórczego człowieka.

Awangardowy konserwatyzm ma stanowić szczęśliwe pojednanie tych dwóch sprzecznych zasad, które opiera się na odkryciu, że „idee i konstrukcje można ze sobą połączyć o tyle, o ile natura nie jest w pełni dookreślona i dzięki temu może być dopełniana na rozmaite sposoby” (AK, s. 78) oraz że „są sfery, które nie podlegają konstrukcji, podobnie jak istnieją obszary, które nie naśladują żadnych wiecznych wzorców” (AK, s. 79). Tak więc człowiek jest istotą autentycznie twórczą, ponieważ istnieje pole jego działalności, którego nie determinują pozytywnie żadne uprzednio ustanowione wzorce – określają one tylko negatywnie granice, których działanie nie może przekroczyć. W efekcie twórcze dzieła człowieka nie muszą zawsze wynikać z odwiecznych wzorów (natur), ale wystarczy, aby były z nimi niesprzeczne: „Człowiek jest wezwany do prawdziwej twórczości, ale takiej, która respektuje pierwsze akty stwórcze dokonane przez Boga” (AK, s. 69). „Działanie człowieka, choć pozostaje w jego własnej gestii, musi jakoś harmonizować z jego wewnętrzną naturą. Przypuszczalnie harmonia ta nie musi być prostym *wynikaniem* z natury, lecz może być także luźniejszą *niesprzecznością*” (AK, s. 83).

Zrekonstruowany tu właśnie projekt „awangardowego konserwatyizmu” jest w gruncie rzeczy próbą opisanego każdego ludzkiego działania – każde działanie bowiem polega na wytwarzaniu jakiegoś efektu, który może być mniej lub bardziej zgodny ze swoim wzorcem. Tradycja w sensie, jaki nadałem temu pojęciu w swojej książce, jest pewną całościową formą życia: obejmuje te przekonania i praktyki, które służą spełnieniu (osiągnięciu doskonałości) ludzkiego życia. Dlatego działania wewnątrz tradycji wytwarzają pewien specyficzny skutek: życie doskonałe. W tym sensie moja teoria tradycji ma bardziej regionalny charakter niż podstawowa analiza Rojka: moja koncepcja dotyczy specyficznej formy działania, tzn. takiej, która służy spełnieniu życia jako całości przez nadanie mu pewnej formy. Z tego też powodu chciałbym skupić się na przeanalizowaniu programu „awangardowego konserwatyizmu” pod pewnym wyróżnionym względem: jako teorii tradycji w przyjętym przeze mnie sensie (który to sens uważam, z powodów wyłożonych w książce, za sens właściwy).

Jak sądzę, istotnym elementem tradycji jako formy życia jest to, że obejmuje ona życie jako całość. Wielokrotnie pisał o tym Alas-

dair MacIntyre, a ja, podążając za nim, zawarłem to przekonanie w arystotelejskiej konstrukcji pojęcia „formy życia” – pojęcie to w ogóle nie miałoby sensu, gdyby forma ta obejmowała sobą tylko jakąś część, tzn. definiowała tylko pewną przejściową i wymienną „tożsamość”, którą posiadamy równolegle z jakąś inną „tożsamością”. Taki właśnie sposób rozumienia tradycji zbliżałby ją do jakiegoś rodzaju nowoczesnej tożsamości, służącej w gruncie rzeczy estetycznej kompensacji albo kampowemu „kolażowi”. W tradycji rozumianej ściśle chodzi po prostu o szczęście, tzn. o spełnienie całości życia w pewnej formie nadającej określony kształt i wewnętrzną spójność całemu ludzkiemu istnieniu. Dlatego „tradycja” w takim sensie jest z pewnością każda religia, niektóre warianty tradycji obywatelskich, a także np. niektóre specyficzniej rozumiane szkoły filozoficzne. Oczywiście, tradycjami w luźniejszym sensie nazywamy wszelkie zbiory praktyk zorganizowanych – na wzór tradycji w sensie ścisłym – wokół modelu doskonałości w danej dziedzinie: mówimy więc o tradycjach rzemieślniczych czy – jak MacIntyre – o tradycji dociekań moralnych. Tak jak w tradycji w sensie ścisłym chodzi o doskonałość całego życia jako pewnego dzieła, tak w tych tradycjach chodzi o doskonałość dzieł wytwarzanych w ramach sztuki.

Z tego punktu widzenia trudno zrozumieć, jak można by odnieść do tradycji twierdzenie, że przestrzeń twórczego działania – w tym wypadku w ramach danej tradycji – otwiera się ze względu na „niedookreśloność natury”, i fakt, że istnieją obszary „nienaśladujące wiecznych wzorców”, a więc dzięki temu możliwe jest „dopełnienie natury”. W jaki sposób działanie, które w żaden sposób nie kieruje się celem danej natury – a więc np. pewnym wzorem doskonałości – a więc jej nie naśladuje, może ją dopełnić? Czy dzieje się to w sposób przygodny, na zasadzie szczęśliwego zbiegu okoliczności? Byłoby to rozwiązanie w pewnym sensie „okazjonalistyczne”: porządki wiecznych natur i przygodnych działań byłyby rozdzielone, a ich wzajemna zgodność (niesprzeczność) nie byłaby wynikiem samego działania. Jak sądzę, pytania te są nie do uniknięcia przy takim postawieniu sprawy: jeśli natury zakreślają jedynie „granice” dla ludzkiego działania, to efektem musi być dualizm abstrakcyjnych „idei” i konkretnych, swobodnych czynów.

W istocie bowiem problem ten zaczyna się wraz z przyjęciem nieoczywistej przesłanki o „niedookreśloności” natury. Jak wiadomo, „natura” należy do pojęć najbardziej wieloznacznych, ale bez większych kontrowersji można przyjąć, że może ona oznaczać zarówno pewną substancję jako całość, jak i jej istotę. W pierwszym przypadku rzecz jasna „niedookreślone” są wszystkie niedoskonałe substancje. W drugim natomiast trudno zrozumieć, na czym miałyby właściwie polegać „niedookreśloność” istoty – to przecież ona jest momentem formalnym i aktualizującym, który nadaje określony „kształt” pozostającej tylko w możliwości materii. To właśnie przecież o naturze w tym sensie mówimy, gdy mamy na myśli realizację pewnej natury przez działanie: stanowi ona zarazem przyczynę formalną i celową działania, określając doskonałość, do której doprowadzone ma być to, co jest przedmiotem działania.

Oczywiście w przypadku bytów stworzonych tak ujęta „natura” czy też „forma” pozostaje w relacji pewnego niezeterminowania do materii. W przypadku ludzkiego działania, a w szczególności nadawania formy naszemu życiu, oznacza to, że doskonałość może zostać osiągnięta na różne sposoby i w tym sensie natura nie determinuje absolutnie jednoznacznie konkretnych działań, które służą jej aktualizacji. To właśnie ten fakt określa, jak wiadomo, możliwość wszelkiej techniki (w sensie arystotelejskim) i temu służy właśnie rozsądek praktyczny.

Dobrą ilustracją świadomości tej cechy ludzkiego działania w dawnej filozofii jest stara nauka o sylogizmie praktycznym, w którym jedną przesłanką jest pewna norma ogólna (wynikająca z natury rzeczy), druga zaś wynika z konkretnej, przygodnej sytuacji działającego podmiotu, a samo działanie jest wnioskiem takiego sylogizmu. Nauka ta w całości respektuje zauważoną przez Rojka przygodność ludzkiego życia, ale zarazem unika trudności wynikających z uznania, że to, co przygodne, jest sferą tylko negatywnie określoną przez naturę, z którą ludzkie działanie powinno zostać jedynie „niesprzeczne”. Ja sam w kilku miejscach swojej pracy pisałem, że niesprzeczność stanowi minimalny warunek rozwoju tradycji, a więc również warunek wolnych działań pozostających wewnątrz niej: „Ciągłość tradycji polega na traktowaniu całej historii autorytatywnych definicji tradycji jako wypowied-

dzi jednego «podmiotu». Poprzednie definicje wchodzi w skład zespołu sądów, z którymi każda kolejna wypowiedź musi pozostać przynajmniej niesprzeczna” (OPT, s. 203).

W istocie, wbrew temu, co pisze Rojek i co zdawały się sugerować niektóre fragmenty mojej książki, do zachowania jedności formy (w tym również formy życia ludzkiego) koniecznym jest, aby *każde* działanie wynikało z natury rzeczy, którą ma realizować. Wynikanie oznacza tu, że natura jest przyczyną formalną działań o tyle, że wynikają z niej normy ogólne, które następnie wchodzi w skład sylogizmu praktycznego determinującego formę działania. Jest też przyczyną celową o tyle, o ile każde działanie zmierza do jej realizacji jako celu bliższego lub dalszego. To wszystko nie musi oznaczać cofnięcia nas do „platońskiego” konserwatyizmu w takim sensie, w jakim chciałby go widzieć Rojek: nie jesteśmy skazani na wieczne powtarzanie tego samego, ponieważ z jednej natury wynika – w zależności od okoliczności stanowiących przesłankę mniejszą sylogizmu praktycznego – wiele możliwych sposobów jej realizacji. Tradycja stanowi zawsze system takich wzajemnie powiązanych sposobów. Niemniej zawsze mamy tutaj do czynienia z wynikaniem działania dzieła z natury rzeczy.

„Okazjonalistyczną” koncepcję Rojka podważa jeszcze jedna cecha tradycji, na którą starałem się zwrócić uwagę w swojej książce. Właśnie dlatego, że forma życia nie jest arbitralną konstrukcją nałożoną na potencjalność nagiego życia, ale *cała*, ze wszystkimi jej działaniami, wynika z jego natury, rozróżnienie na oderwany „ideał” lub „ideę” i jej przygodne, jedynie niesprzeczne z ideałem realizacje w praktyce jest trudne do utrzymania. Choć rozsądek praktyczny poucza nas, że z naturalnej normy i przygodnych okoliczności wynikać może wiele różnych sposobów działania, to w praktyce właśnie te konkretne, przygodne działania są nosicielami naturalnych form życia. W przypadku tradycji, która nie tylko wysnuwa z norm ogólnych konkretne sądy praktyczne, ale wiąże ze sobą całe systemy takich wnioskowań opisujących bardzo szczegółowo formę życia, staje się to szczególnie widoczne. Skrajnym przykładem tego mechanizmu jest logika wcielenia działająca w tradycji katolickiej: wprawdzie Bóg mógł objawić ludziom ich ostateczny cel na wiele różnych sposobów, ale postanowił dokonać tego przez swojego Syna, który przyszedł na świat w pew-

nym bardzo konkretnym miejscu. Również założony przez Niego Kościół przekazuje ludziom otrzymaną od Niego naukę za pomocą jak najbardziej „przygodnych” i partykularnych środków. Poza nimi nie mamy dostępu do tej „prawdy o naturze człowieka” na porównywalnym poziomie szczegółowości i konkretyzacji. Dlatego prosta dialektyka „istoty” chrześcijaństwa i jej przygodnych, historycznych form wyrazu, które można w twórczy sposób zmieniać, jest nieadekwatna. Tak nie działa tradycja.

Dotyczy to, jak sądzę, każdej tradycji. Zmiany między partykularnymi i przygodnymi rodzajami działań w ramach jednej tradycji są możliwe, ale zawsze towarzyszyć musi im pewność, że nie następuje zerwanie zamykające bezpowrotnie możliwość realizowania określonych przez tradycję doskonałości. Dlatego tak wielką wartość wewnątrz tradycji ma zasada ciągłości oraz pluralizm niewykluczających się „sądów praktycznych”, który zabezpiecza tradycję przed wyschnięciem jej źródeł. Gwarantują one, że zmiana wewnątrz tradycji nie pociągnie za sobą niekontrolowanej destabilizacji formy życia. Właśnie dlatego, że sztuka – a tradycja jest taką sztuką – dotyczy rzeczy przygodnych, niemożliwa jest aprioryczna wiedza o wszystkich konsekwencjach zmian w regułach działania. Zachowanie możliwości odwrotu i dostępu do alternatywnych, już sprawdzonych sposobów działania jest w tej sytuacji koniecznym warunkiem dokonania każdej zmiany – jest jej koniecznym zabezpieczeniem.

Podsumowanie

Na koniec chciałbym zastanowić się nad wnioskami, jakie płyną z połączenia obu tych perspektyw: perspektywy metateoretycznej dyskusji o „tradycji i nowoczesności” i przedmiotowej perspektywy teorii tradycji jako teorii działania.

Po pierwsze więc, wydaje się, że z racji braku substancji nowoczesności tworzenie generalnego programu tradycji dla całej nowoczesności jest skazane na porażkę. Choć z pewnością da się wyróżnić pewien zbiór cech typowych tej epoki, „sylogizm praktyczny”, jaki można by ułożyć z norm ogólnych działania tradycyjnego i zasad wynikających z historycznych okoliczności tej epoki, byłby tak ogólny, że właściwie nie mówiłby nic. Każda z „nowoczesnych praktyk” powinna być oceniana osobno

z punktu widzenia tradycji – i to nie „tradycji w ogóle”, ale danej tradycji rozumianej jako określony, historyczny system powiązanych praktyk i przekonań służących realizacji danej doskonałości. Porzucenie nowoczesności w tym wypadku oznacza tyle, że przedstawiciele wspólnot tradycji są zwolnieni z tworzenia globalnych usprawiedliwień swojej „obecności w nowoczesności” lub równie jałowych globalnych „ataków na nowoczesność”.

Po drugie jednak, pewnym obserwowalnym zjawiskiem w tzw. „późnej nowoczesności” jest pojawienie się dyskursu „tożsamości” – funkcjonuje on w potocznej samowiedzy wzmacnianej przez popularną psychologię, obecny jest również w naukach humanistycznych i działaniach instytucji publicznych. Pojęciem tożsamości posługują się dziś chętnie zarówno lewicowi emancypatorzy, konserwatyści, jak i liberalni wyznawcy „kultury pamięci”. Jego filozoficzne założenia analizowałem w swojej książce. Od umiejętności wyzwolenia się od tego dyskursu będzie zależeć w znacznej mierze los wspólnot tradycji w późnej nowoczesności – zgadzam się tu w zupełności z końcowymi refleksjami *Awangardowego konserwatyzmu*. Dyskurs ten bowiem oraz związana z nim praktyka opierają się na zanegowaniu związku wynikania i celowego powiązania między biologiczną podstawą „nagiego” życia a „ideologiczną” nadbudową określonej „tożsamości”. W warstwie biologicznej rządzi – zgodnie z zasadami tego dyskursu – zasada zachowania realizowana przez państwo liberalne, które chroni swoich obywateli tylko przed jednym: przed przemocą. W warstwie ideowej zaś obowiązuje zasada przyjemności i ekspresji umożliwiająca swobodny wybór danej tożsamości, która jednakże nie jest żadną metafizyczną „formą życia” zmierzającą do określonej doskonałości. Jest raczej kompensacyjną, użyteczną fikcją.

W tej sytuacji „porzucenie nowoczesności” ma dziś postać „wyzwolenia od nowoczesności” w takim sensie, że wspólnoty tradycyjne muszą świadomie orientować się przeciwko temu dyskursowi tam, gdzie natrafiają na jego opór. Znowu: dyskurs ten, jakkolwiek popularny, sam jeden nie określa charakteru całej epoki, nie można więc powiedzieć, że jakaś konfrontacja z substancjalnie rozumianą późną nowoczesnością jest jakimkolwiek zadaniem. Zadaniem jest konfrontacja z pewną typową dla tej epoki narracją. Konfrontacja ta jednakże nie może przybrać

postaci ideologicznej mimetycznej rywalizacji: wspólnoty tradycji nie są zobowiązane udowadniać ideologom tożsamości, że zaspokajają ich oczekiwania, a więc że są jakimś „spełnieniem” ich późnonowoczesnych pragnień. To, co w tej sytuacji pozostaje do wykonania, polega raczej na sporządzeniu protokołu rozbieżności i podobieństw oraz uświadomieniu sobie niekomplementarności dóbr, które wynikają z jednej strony z wyboru pewnej „tożsamości”, z drugiej zaś z wyboru „formy życia”. Gdy ta alternatywa zostanie zarysowana, tym, którym ją przedstawiono, pozostanie już tylko jedno: wolny wybór. Zupełnie niedialektyczny i rozstrzygający w jedną albo w drugą stronę. Taki sam, jaki napotykać wszyscy ludzie we wszystkich epokach, gdy konfrontują się z tradycją. ■

o autorach

Dom Benedict Maria Andersen OSB

(1980), jest mnichem benedyktynem, podprzeorem przeoratu Silverstream w Irlandii.

Michał Barcikowski (1980), historyk, redaktor „Christianitas”, mieszka w Warszawie.

Cécile Bruyère OSB (1845–1909), mniszka benedyktyńska, duchowa córka Dom Prospera Guérangera. Od 1891 r. ksieni opactwa św. Cecylii w Solesmes. *Requiescat in pace!*

Piotr Chrzanowski (1966), mąż, ojciec; z wykształcenia inżynier, mechanik i marynarz. Mieszka pod Bydgoszczą.

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!*

Tomasz Dekert (1979), mąż, ojciec, z wykształcenia religioznawca, z zawodu wykładowca, współpracownik Fundacji „Dominikański Ośrodek Liturgiczny”.

Jacek Dziedzina (1979), mąż, ojciec, dziennikarz, wydawca, publicysta; od 2006 r. związany z „Gościem

Niedzielnym”, autor reportaży zagranicznych (od Wietnamu przez Syrię, Kosowo po Stany Zjednoczone), wywiadów oraz analiz dotyczących stosunków międzynarodowych i życia Kościoła; publikował również m.in. w „Do Rzeczy”, „Rzeczpospolitej” („Plus Minus”), „Cywilizacji”, Onet.pl; założyciel i właściciel Wydawnictwa Niecałe; pracował m.in. w Instytucie Kultury Polskiej przy Ambasadzie RP w Londynie.

Klaus Gamber (1919–1989), niemiecki kapłan, uznany liturgista i historyk liturgii, autor znaczących komentarzy krytycznych dotyczących (po)soborowej reformy liturgicznej oraz wielu prac z zakresu historii liturgii, w tym klasycznego już dwutomowego (z późniejszym suplementem) *Codices Liturgici Latini Antiquiores*. Znamca dawnej liturgii rzymskiej. Autor niemalże 400 prac z zakresu liturgiki. Polskiemu czytelnikowi znany dzięki dwóm tłumaczeniom jego słynnej książeczki *Zwróćmy się ku Panu! Zagadnienia dotyczące budownictwa kościelnego i modlitwy zwróconej na wschód* (Poznań 1998, Rzeszów 2012). *Requiescat in pace!*

Michał Gotębiowski (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.

O. Tomasz Grabowski OP (1978), dominikanin, prowadził szereg wykładów poświęconych liturgii w ramach m.in. Dominikańskiego Studium Filozofii i Teologii czy Kolegium Filozoficzno-Teologicznego oo. Dominikanów. Publikował m.in. w miesięczniku „W Drodze”, „List” i w „Teofilu”. Od początku zaangażowany w działalność Dominikańskiego Ośrodka Liturgicznego, w latach 2005–2010 jego dyrektor, a od przekształcenia w fundację – prezes w latach 2010–2016. Od września 2016 r. prezes Wydawnictwa Polskiej Prowincji Zakonu Kaznodziejskiego „W drodze” w Poznaniu. Od wielu lat interesuje się i bada historię rytu dominikańskiego.

Roman Graczyk (1958), absolwent dziennikarstwa i nauk politycznych na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego. Dziennikarz. Debiutował w bezdebitowym studenckim piśmie „Aplauz” w 1981 r., po stanie wojennym pisywał dla emigranckiego „Kontaktu” i podziemnego „Bez Dekretu”. W latach 1984–1991 pracował w „Tygodniku Powszechnym”, od 1991 do 1993 w Radiu Kraków, od 1993 do 2005 w „Gazecie Wyborczej”. W latach 2007–2018 pracował w Biurze Edukacji

Publicznej IPN w Krakowie. Autor licznych książek.

Paweł Grad (1991), doktorant w SNS IFiS PAN. Członek redakcji „Christianitas”. Publikował w „Kronosie”, „Znaku” oraz „Stanie Rzeczy”.

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.

Marcin Kędzierski (1984), ekonomista i politolog, adiunkt w Katedrze Studiów Europejskich Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie, ekspert Centrum Analiz Klubu Jagiellońskiego; mąż i ojciec czwórki dzieci, od 20 lat związany z Ruchem Światło-Życie.

Ks. Dariusz Kowalczyk SJ (1963), urodzony w Mińsku Mazowieckim, kapłan jezuita, w latach 2003–2009 przełożony warszawskiej prowincji jezuitów, prof. dr teologii dogmatycznej, od 2010 r. wykładowca teologii na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, od 2013 r. dziekan Wydziału Teologii tegoż Uniwersytetu. Stały

publicysta tygodników: „Idziemy” i „Gość Niedzielny”.

Łukasz Kożuchowski (1997), student historii i nauk społecznych w ramach Kolegium MISH Uniwersytetu Warszawskiego. Współpracownik Muzeum Historii Polski. Angażuje się w Duszpasterstwo Wiernych Tradycji Łacińskiej oraz w Duszpasterstwo Środowisk Twórczych w Archidiecezji Warszawskiej.

Bartłomiej K. Krzych (1990), doktorant filozofii na Uniwersytecie Rzeszowskim. Ponadto m.in. członek Polskiego Towarzystwa Teologicznego i członek korespondent Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu. Zainteresowania: ontologia i metafizyka, liturgia, relacje nauki i teologii.

Tomasz Krzyżak (1975), dziennikarz, publicysta, kierownik działu krajowego „Rzeczpospolitej”. Wcześniej pracował m.in. w tygodnikach „Wprost”, „Ozon”. Autor trzech biografii: św. Maksymiliana Kolbego, abp. Józefa Michalika i Wandy Połtawskiej. W 2012 r. laureat Feniksa, w 2019 otrzymał Ślad – nagrodę dziennikarską im. bp. Jana Chrapka.

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 *Z całą prostotą* (Dębogóra 2018), rozmowę z rzeźbą z opatem-seniorem Fontgombault Dom Antoinem Forgeotem OSB oraz *Alarm dla Kościoła. Nowa reformacja?* (Warszawa 2019, z Tomaszem Rowińskim) Mieszka w Brwinowie k. Warszawy.

Joseph Ratzinger (1927), teolog, kardynał i papież Kościoła katolickiego (2005–2013) jako Benedykt XVI.

Tomasz Rowiński (1981), historyk idei, publicysta, redaktor prowadzący portalu Christianitas.org, felietonista „Tygodnika Bydgoskiego”, autor książek. Ostatnio wydał *Królestwo nie z tego świata. O zasadach Polski katolickiej na podstawie wydarzeń nowszych i dawniejszych* (Kraków 2018) oraz *Alarm dla Kościoła. Nowa reformacja?* (Warszawa 2019, z Pawłem Milcarkiem). Mieszka w Książenicach koło Grodziska.

Piotr Sikora (1971), żonaty, ma trójkę dzieci, filozof i teolog; prowadzi zajęcia z filozofii na Akademii Ignatianum w Krakowie; członek redakcji „Tygodnika Powszechnego”.

Tomasz P. Terlikowski (1974), doktor filozofii, pisarz, publicysta Telewizji Republika, „Do Rzeczy”, „Rzeczpospolitej” i „Gazety Polskiej”,

przewodnik pielgrzymek, a prywatnie mąż i ojciec piątki dzieci.

Ks. Jarosław Tomaszewski (1975), kapłan diecezji płockiej, doktor teologii duchowości. Obecnie pełni posługę misyjną w diecezji Minas, w Urugwaju, oraz prowadzi regularne wykłady na Wydziale Humanistycznym Universidad de Montevideo.

Ks. Mirosław Tykfer (1976), duchowny archidiecezji poznańskiej, doktor teologii fundamentalnej, od 2014 r. redaktor naczelny „Przewodnika Katolickiego”.

Elżbieta Wiater (1976), doktor teologii i historyk, publicystka, autorka książek (m.in. *Filotea 2.1. Duchowość dla świeckich*, *Hildegarda z Bingen. Mistyczka z charakterem*, *C.S. Lewis. Pielgrzym radości*). Mieszka w Krakowie.

Artur Zawisza (1969), absolwent polonistyki i filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim; publicysta, polityk i przedsiębiorca; poseł na Sejm w latach 2001–2007 (PiS i Prawica Rzeczypospolitej); obecnie wiceprezes Unii Producentów i Pracodawców Przemysłu Biogazowego.

DOWÓD / POKWITOWANIE DLA ZLECENIODAWCY

nr rachunku odbiorcy	20 2130 0004 2001 0493 1793 0001
nr rachunku odbiorcy cd.	
odbiorca:	Fundacja św. Benedykta ul. Dąbrówki 7 62-006 Dębogóra
kwota:	
zleceniodawca:	



Opłata:

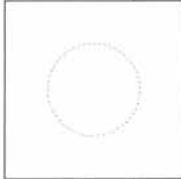
Polecenie przelewu / wpłata gotówkowa

nazwa odbiorcy	Fundacja św. Benedykta, ul. Dąbrówki 7, 62-006 Dębogóra	
nr rachunku odbiorcy	20 2130 0004 2001 0493 1739 0001	
nr rachunku zleceniodawcy (przelew) / kwota słownie (wpłata)	W P * P L N	kwota
nazwa zleceniodawcy		
tytułem	Prenumerata „Christianitas” od numeru	
odcinek dla banku odbiorcy		

pieczęć, data i podpis(y) zleceniodawcy

Opłata:

<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>
----------------------	----------------------	----------------------	----------------------



zamówienia

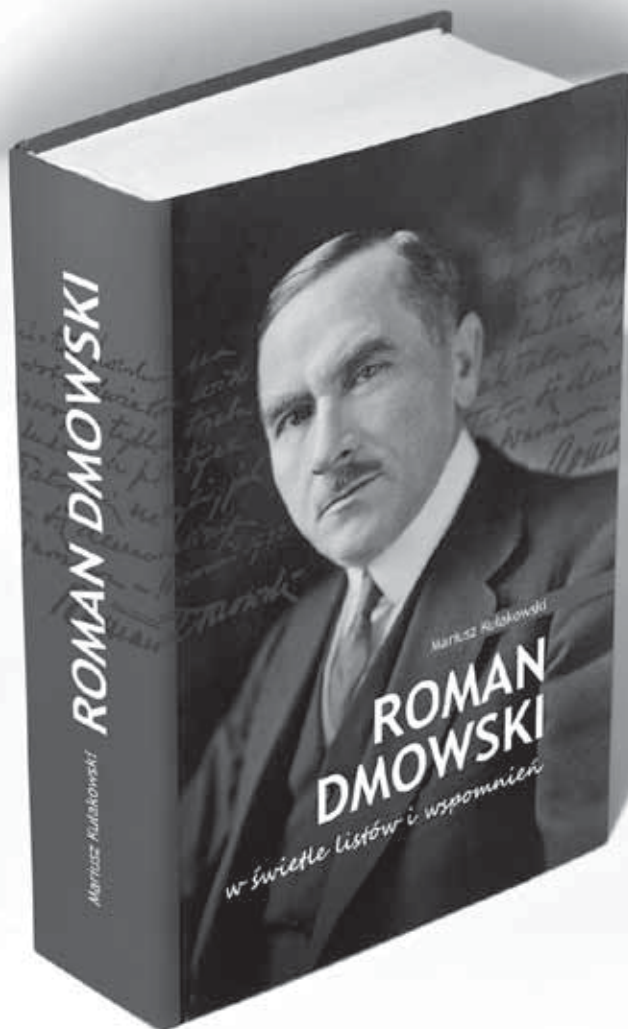
na zakup naszego
pisma prosimy kierować
na adres redakcji.
Prenumerata czterech
kolejnych numerów
kosztuje 99 zł.

pod patronatem



Christianitas

www.debogora.com



Mariusz Kułakowski

ROMAN DMOWSKI w świetle listów i wspomnień



DĘBOGÓRA