

+

Christianitas  
**55/R.P.2014**



**Ministerstwo  
Kultury  
i Dziedzictwa  
Narodowego.**

*Dofinansowano ze środków  
Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego*

---

**redakcja:** Anna Barcikowska (biuro), Michał Barcikowski, Tomasz Dekert, Monika Grądzka-Holvoote, Piotr Kaznowski, Filip Łajszczak (zastępca redaktora naczelnego), Paweł Milcarek (redaktor naczelny), Tomasz Rowiński (christianitas.org), Emilia Żochowska; **stale współpracują:** Marek Jurek, Antonina Karpowicz-Zbińkowska, Jacek Kowalski, Grzegorz Kucharczyk, Paweł Skibiński; **przyjaciele:** Łukasz Boruta (Kraków), Michał Buczkowski (Rzeszów), Monika Chomątowska (Kraków), Piotr Chrzanowski (Osielsko k/ Bydgoszczy), Sławomir Dronka (Rzeszów), Maciej Gnyszka (Pruszków), Dawid Gospodarek (Kraków), Artur Górecki (Warszawa), Michał Jędryka (Bydgoszcz), Jan Kiernicki (Dębogóra), Tadeusz Matuszkiewicz (Mielec), Michał Pełka (Warszawa), Paweł Pomianek (Rzeszów), Marek Przepiórka (Świder), Arkadiusz Robaczewski (Lublin), Paweł Woliński (Warszawa); **korekta:** Katarzyna Kusojć; **winieta:** Paweł Kula; **projekt layoutu:** Zofia Herbich; **opracowanie graficzne:** Zofia Herbich; **skład:** Studio F; **redaktor prowadzący numeru:** Tomasz Rowiński

**adres redakcji:** skrytka pocztowa 101, 05-840 Brwinów, e-mail:  
**redakcja.christianitas@gmail.com**  
**http://christianitas.org**  
**[facebook: Christianitas]**

**wydawca:** Fundacja Św. Benedykta, 62-006 Dębogóra, ul. Dąbrówki 7, tel./fax (061) 892 98 78, e-mail: [fsb@christianitas.pl](mailto:fsb@christianitas.pl), [www.christianitas.pl](http://www.christianitas.pl), Regon: 300103720, NIP: 778-14-29-574, KRS: 0000239464

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

**20 2130 0004 2001 0493 1739 0001**

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

*Redakcja zastrzega sobie prawo dokonywania skrótów i zmiany tytułów.*

ISSN 1508-5813

**Ut in omnibus Deus glorificetur.**

---

<i>Michał Barcikowski</i>	
Festiwal światowości. . . . .	<b>7</b>
<b>► wybory 2014</b>	
Popieramy Marka Jurka i kandydatów	
Prawicy Rzeczypospolitej . . . . .	<b>17</b>
<b>► festiwal światowości</b>	
<i>Kard. Carlo Caffarra</i>	
Zatrzymajcie się! . . . . .	<b>20</b>
<i>Kard. Gerhard Ludwig Müller</i>	
Szerzyć wiarę katolicką, ale także ją chronić. . . . .	<b>30</b>
<i>Kard. Walter Brandmüller</i>	
Rozwiedzeni i ponownie zaślubieni. Oto jak było w Kościele pierwotnym . . . . .	<b>32</b>
<i>Elżbieta Wiater</i>	
Owdowiali czy rozwiedzeni? Rozważania na marginesie wystąpienia kard. Kaspera . . . . .	<b>36</b>
<i>Tomasz Dekert</i>	
„Ankieta Franciszka” w krzywym zwierciadle sondażu . . . . .	<b>42</b>
<i>ks. Krzysztof Irek</i>	
1968–2014: kilka myśli w oczekiwaniu na październikowy Synod o rodzinie . . . . .	<b>51</b>

---

*Tomasz Rowiński*  
Dokąd płyną wody Renu? ..... **63**

► **autorzy**

*Charles Journet*  
Czwarte słowo „Boże mój, Boże mój...” ..... **72**

*Erik Peterson*  
Księga aniołów. Status i znaczenie świętych aniołów  
w liturgii ..... **97**

► **studia**

*Paweł Milcarek*  
Małżeństwo, Chrzczenie i pogrzeb. Pierwsze posoborowe zmiany  
w Rytuale Rzymskim ..... **123**

*Louis-Marie de Blicnières*  
Wielkość i trudności posłuszeństwa zakonnego ..... **168**

► **rozmowy „Christianitas”**

*Antonina Karpowicz-Zbińkowska, Bartosz Izbicki*  
Muzyczna droga do prawdy, dobra i piękna ..... **194**

*Mark Daniel Kirby*  
Dura et aspera ..... **215**

► **duchowość**

*M. Cécile Bruyère OSB*  
Życie duchowe i modlitwa. Rozdział siódmy:  
Wstępne przygotowanie do modlitwy ..... **233**

*Dom Augustin Savaton OSB*  
Wartości fundamentalne monastycyzmu.  
Rozdział trzeci: Posłuszeństwo i pokora ..... **243**

---

► **szkice***Piotr Feliga*

O Światowe Dni Starcostwa. Czyli starcy potrzebni  
od zaraz! . . . . . **256**

*Lukasz Bilski*

Czy Bóg woli chorał? Wokół muzyki liturgicznej – refleksje  
organisty . . . . . **266**

*Monika Chomątowska*

Kościół święty nie znaczy idealny . . . . . **273**

*Piotr Popiołek*

Wykluczenie albo zbawienie. O powodach, dla których  
apologetyka jest mniej alienująca od teologii religii . . . . . **282**

► **glossy***Paweł Grad*

Komentarz do tekstu o. Henry’ego Donneauda OP . . . . . **292**

Summary . . . . . **299**

Sommario . . . . . **300**

**o autorach** . . . . . **301**

# Festiwal światowości

Michał Barcikowski

**W**krótce po tym, jak 13 marca 2013 r. Jorge Mario Bergoglio „przyjął swój kanonicznie dokonany wybór na Najwyższego Kapłana”, wśród licznych komentarzy na temat jego stylu, cech jego zachowania – komentarzy rozbieżnych w ocenie – w jednym punkcie panował konsensus: nowy Papież jest świetnym, a przy tym zwięzłym kaznodzieją.

Nie o zwięzłość jedynie chodziło. Już jego pierwsza homilia wygłoszona dzień po wyborze była osnuta wokół kilku wybranych, pojedynczych słów z czytań mszalnych. Słów kluczowych, jak ktoś zauważył. Papież Franciszek wybierał jedno słowo, czasem cały zwrot, by zilustrować nim jakąś ważną dla niego myśl czy prawdę.

Taki „hasłowy” sposób komunikowania się z wiernymi jest teoretycznie bardzo nowoczesną metodą komunikacji. W czasach mediów społecznościowych, w których dominuje skrótowość, hasło, obraz, skutecznie swój pogląd na świat artykułuje ten, kto za pomocą tych środków zbuduje opowieść. „Narrację”, jak to określają medioznawcy. Sukces odnosi ten, którego opowieść jest krótka, odwołująca się nie tylko do racjonalnego rozumowania odbiorcy, ale i do emocji, i która skondensowana jest w kilku hasłach, obrazach.

Papież Franciszek nie jest pierwszym Papieżem, który próbuje wykorzystywać narzędzia współczesnej komunikacji do przekazywania światu swojego nauczania. Robił to już Jan Paweł II. „Nie lękajcie się”. „Otwórzcie drzwi Chrystusowi”. „Człowiek drogą Kościoła”. „Niech zstąpi Duch twój i odnowi oblicze ziemi. TEJ ziemi”. „Cywilizacja śmierci” *versus* „cywilizacja życia”. „Naród, który zabija własne dzieci, jest narodem bez przyszłości”. „Demokracja bez wartości zamienia się w jawny bądź zakamu-

flowany totalitaryzm”. Nawet słowa rzucone niby mimochodem przez schorowanego już Papieża: „chciecie, żebym zdezerterował?” do krakowskich tłumów krzyczących: „zostań z nami” komunikowały, skuteczniej niż dziesiątki dementi prasowych, coś bardzo ważnego: Papież pozostanie na urzędzie do śmierci.

W podobny sposób Jan Paweł II wykorzystywał obraz: Papież całujący pierścień kard. Wyszyńskiego. Papież całujący ziemię. Papież obejmujący swojego niedoszłego zabójcę. Umierający Papież przytulony do krzyża.

W bardziej dyskretny sposób snuł swoją narrację Benedykt XVI. Jego homilie były precyzyjnie skonstruowane, ale nie zawierały krótkich fajerwerków. Najmocniejsze słowa kluczowe jego autorstwa, czyli „dyktatura relatywizmu”, padły jeszcze przed jego wyborem na Papieża. Można wspomnieć jeszcze o „chrześcijaństwie zaadaptowanym”, czyli niepragnącym zmieniać świata, oraz o „kreatywnej mniejszości” chrześcijan, którzy pomimo sekularyzacji nie powinni rezygnować z ambicji zmiany świata. Odnośząca się do interpretacji dokumentów II Soboru Watykańskiego „hermeneutyka reformy w ciągłości jednego podmiotu Kościoła” przeciwstawiona „hermeneutyce zerwania” weszła do wewnątrzkościelnego obiegu, ale, co charakterystyczne, w wypaczającej papieską intencję wersji „hermeneutyki ciągłości”. Co ciekawe, dla tego opuszczonego przez wszystkie strony wewnątrzkościelnego Papieża pojęcie to stało się obiektem szyderstw przede wszystkim w ustach tych, którzy poza tym deklarowali sympatię i szacunek dla Benedykta XVI.

Benedykt XVI chętniej natomiast opowiadał obrazami. Krzyż na środku ołtarza. Piękne, stare szaty liturgiczne. Nie wchodząc w rozważania nad tym, dlaczego Benedykt XVI nie zdecydował się, poza motu proprio *Summorum Pontificum*, wydać innych aktów prawnych w sprawie liturgii, trzeba powiedzieć, że o sensie i roli liturgii nauczał on właśnie tymi obrazami. Orientacja na krzyż, a nie na celebrującego kapłana. Prawda widoczna również w naturalnej materii szat czy świec. Piękno widoczne także w pięknie szat. Organiczny rozwój liturgii widoczny w sięganiu do paramentów różnych epok.

Wydawało się, że nowe życie tej nowoczesnej narracji budowanej z obrazów i haseł przyszło wraz z wyborem Franciszka. Tyle

tylko że niemal od razu zaczęło się dziwne tej narracji zawłaszczanie, bardzo wąsko rozumiane ukierunkowywanie i spłykanie.

Gdy Papież głosi, że pragnie „Kościoła ubogiego dla ubogich”, a równocześnie od pierwszych chwil swej posługi pozbywa się części oznak swego urzędu z czerwonym mucetem na czele, to można się zastanawiać, czy praktykowanie ewangelicznej rady ubóstwa musi oznaczać pozbywanie się „szaty Kościoła”, również tej widzialnej. Zwłaszcza że zarazem trwa w najlepsze praktyka organizowania wielkich, masowych imprez, takich jak Światowe Dni Młodzieży, które wpędzają Kościoły lokalne w długi i w czasie których na potrzeby liturgii i nieliturgicznych spotkań z Papieżem buduje się olbrzymie dekoracje, zatrudnia się setki chórzystów, muzyków i tancerzy. Wszystko to jest bogate nie tylko w sensie dosłownym, przeliczalnym na pieniądze i kredyty, ale również w sensie wizualnym. Już w czasie pontyfikatu Jana Pawła II ktoś zadał słuszne pytanie, czy na papieskie pielgrzymki nie można zabierać jednego składanego ołtarza wraz z koniecznym podwyższeniem, zamiast za każdym razem budować nowy. Jak widać, nawet bez mucetu i czerwonych butów bizantyjskość nowych rytuałów może mieć się świetnie.

Gdy Papież Franciszek pisze w adhortacji *Evangelii gaudium*, że „woli raczej Kościół poturbowany, poraniony i brudny, bo wyszedł na ulice, niż Kościół chory z powodu zamknięcia się i wygody z przywiązania do własnego bezpieczeństwa”<sup>1</sup>, to nie można uciec od pytania, gdzie dzisiaj znajduje się taki Kościół. Czy przypadkiem nie taki Kościół widzieliśmy w milionowych manifestacjach na ulicach Paryża przeciwko nazywaniu związków homoseksualnych małżeństwami? Gdy policja pałowała i atakowała gazem łzawiącym protestujących? Gdy wyrzucano z pracy tych urzędników, którzy nie chcieli wykonywać niesprawiedliwego prawa? Gdy zamykano w więzieniach wiernych, którzy modlili się przed klinikami aborcyjnymi?

Czy taki „poturbowany, poraniony” Kościół doczekał się ze strony „Kościoła Franciszka” realnego i wystarczającego wsparcia, na jakie zasługuje? Z bólem stwierdzić trzeba, że niezależnie od osobistych intencji Papieża wsparcia takiego nie było.

Wręcz przeciwnie: wielkiego wsparcia (znów: niezależnie od intencji Papieża) doznał Kościół „chory z powodu [...] wygody

<sup>1</sup> EG 49.



z przywiązania do własnego bezpieczeństwa”. Mamy papieski wywiad dla jezuickiego pisma „La Civiltà Cattolica”. Przytoczmy w całości najbardziej kontrowersyjny fragment: *Nie możemy zatrzymywać się tylko nad kwestiami związanymi z aborcją, małżeństwami homoseksualnymi i używaniem środków antykoncepcyjnych. To nie jest możliwe. Nie mówiłem zbyt wiele o tych rzeczach i zostało mi to wypomniane. Natomiast kiedy się o tym mówi, należy mówić z odniesieniem do konkretnej sytuacji. Opinia Kościoła jest znana, a ja jestem synem Kościoła i nie ma potrzeby mówić o tym bez przerwy [...]. Nauczanie dogmatyczne i moralne nie są równoważne. Duszpasterstwo nie powinno obsesyjnie skupiać się na przekazywaniu i narzucaniu wielu niepowiązanych ze sobą doktryn. Głoszenie misyjne musi koncentrować się na tym, co podstawowe, co daje natchnienie i bardziej pociąga, na tym, co rozgrzewa serce, jak uczniów w drodze do Emaus. Musimy więc znaleźć nową równowagę, inaczej konstrukcja nauki moralnej Kościoła może runąć jak domek z kart, może utracić swą świeżość i zapach Ewangelii. Propozycja ewangeliczna musi być prostsza, głębsza, musi promieniować i dopiero z tej propozycji wynikają wskazania moralne<sup>2</sup>.*

<sup>2</sup> „La Civiltà Cattolica”,  
19 IX 2013 r.

Pomińmy to, że są to wskazówki duszpasterskie dla duszpasterzy, a nie program dla ludzi świeckich, którzy w budowaniu koalicji ludzi dobrej woli na rzecz sprawiedliwości siłą rzeczy będą i muszą odwoływać się raczej do wspólnego fundamentu obiektywnej normy moralnej. Ten skądinąd pełen prawdy i mądrości fragment został oczywiście zmanipulowany przez sprzyjające przemysłowi aborcyjnemu media. Tyle tylko że można to było przewidzieć. Nie można w sytuacji, w której sprawa znajduje się na ostrzu noża, w której decydują się losy konkretnych ustaw, a często wręcz konkretnych istnień ludzkich, wdawać się publicznie w tak zniuansowane rozważania.

Oczywiste było, że nie staną się one dla duszpasterzy przede wszystkim wezwaniem, by ukazywać nadprzyrodzone źródła norm moralnych i oświeślać ich sens światłem Objawienia. Należało się spodziewać, że staną się raczej zgorszeniem dla słabych: usprawiedliwieniem dla powstrzymania się od czynnego „łaknienia i pragnienia sprawiedliwości”. Zresztą można powiedzieć, że katolicycy członkowie stanowego parlamentu stanu Illinois, którzy swój głos za wprowadzeniem małżeństw homoseksualnych uza-

sadniali słowami Papieża Franciszka, znaleźliby inne wytłumaczenie. Być może.

Tyle tylko że ze strony najbliższych współpracowników Papieża Franciszka padają słowa, które taką manipulację tylko utwierdzają. Oto kilka dni temu Sekretarz Generalny Konferencji Episkopatu Włoch abp Nunzio Galantino (a więc człowiek osobistego zaufania Franciszka postawiony na tym miejscu po pozbyciu się przez Biskupa Rzymu dotychczasowego kierownictwa Konferencji) w wywiadzie dla „Quotidiano Nazionale” raczył oświadczyć: *Nie identyfikuję się z twarzami bez wyrazu osób, które odmawiają różaniec przed klinikami, w których praktykuje się przerywanie ciąży, ale z tymi młodymi ludźmi, którzy sprzeciwiają się tej praktyce i walczą na rzecz jakości [życia] osób, na rzecz prawa do zdrowia i pracy*<sup>3</sup>. Proszę mi wybaczyć odwołanie się do być może ogranego chwytu retorycznego, ale w tym wypadku dobrze oddającego faktyczne konsekwencje tak lekko wypowiedzianych przez arcybiskupa słów. Czy ktoś wyobraża sobie, by jakikolwiek współpracownik Piusa XII odcinał się publicznie od katolików ratujących zagrożonych Zagładą Żydów i przeciwstawiał ich tym katolikom, którzy toczą ogólną walkę o świat bez uprzedzeń rasowych? Jak można przeciwstawiać jedno drugiemu?

To tak ma wyglądać postulowane przez Papieża nawrócenie duszpasterskie Kościoła? Czy abp Nunzio Galantino to Kościół „poturbowany [...] bo wyszedł na ulice”, czy raczej Kościół „chory z powodu wygody z przywiązania do własnego bezpieczeństwa”? Niektórzy biskupi mają najwyraźniej dość bycia „śmieciem tego świata”.

Jednak to rozejście się papieskiej narracji słów kluczowych z jej praktyczną realizacją najbardziej chyba widać wokół zamieszania, jakie towarzyszy zbliżającemu się Synodowi Biskupów o małżeństwie i rodzinie, a który to temat został przez najbliższych współpracowników Franciszka sprowadzony do kwestii dopuszczenia osób żyjących w związkach niesakramentalnych do sakramentu Eucharystii.

Z jednej strony mamy bardzo mocne słowa Papieża z ostatniej jego pielgrzymki do Asyżu: *Niech Bóg da nam wszystkim odwagę obnażenia się ze światowości, która jest trądem, rakiem społeczeństwa*. Pojęcie „światowości” pojawiało się już wcześniej w jego wypowiedziach i zawsze przywoływane było jako największe

<sup>3</sup> „Quotidiano Nazionale”,

12 V 2014 r.

niebezpieczeństwo, jakie grozi chrześcijaninowi i Kościołowi jako całości: myśleć tylko według kategorii ziemskich bez odniesienia do tego, co „nie z tego świata”.

Z drugiej strony mamy wypowiedzi najbliższych współpracowników Papieża, które są niczym innym jak tylko tytułowym „festiwalem światowości”.

O wywiadzie kard. Maradiagi<sup>4</sup> (a więc mianowanego przez Papieża koordynatora grupy kardynałów powołanych do opracowania projektu reformy Kurii Rzymskiej) szkoda mówić. Jego „Gerhard, bracie mój, powinieneś być trochę elastyczny” rzucone pod adresem prefekta Kongregacji Nauki Wiary nadaje się tylko do postawienia obok takich kamieni milowych refleksji moralnej jak „Anglia nie ma przyjaciół, tylko interesy” czy też „to gorzej niż zbrodnia, to błąd”.

Więcej uwagi należy poświęcić wypowiedzi Sekretarza Generalnego Synodu Biskupów kard. Balidisseriego (znów trzeba powtórzyć smutny refren: najbliższego współpracownika Papieża Franciszka, który już chwilę po wyborze obiecał mu kapelusz kardynalski i który wielokrotnie podkreślał, jak wielką wagę przywiązuje do instytucji Synodu Biskupów, a zatem i jego Sekretarza Generalnego), który w wywiadzie dla Radia Watykańskiego stwierdził w odniesieniu do nauczania Jana Pawła II o małżeństwie: *Od czasu Familiaris Consortio minęło jednak wiele lat i Papież Franciszek uważa, że trzeba podjąć na nowo ten wielki temat w świetle Ewangelii i w zmienionej sytuacji zaktualizować nauczanie Kościoła. Wiele tematów, wiele problemów, wiele sytuacji uległo zmianie od tego czasu. Kościół musi umieć odpowiadać na wyzwania*<sup>5</sup>.

Pomińmy kwestię, cóż takiego zmieniło się od czasów św. Jana Pawła II w sprawach małżeństwa, rozwodów i rodziny. Jan Paweł II nie musiał zmierzyć się z masowym rozpadaniem się małżeństw? W czasach Jana Pawła II nie było rozwodników, którzy wchodzili w ponowne związki? Jakie „situacje uległy zmianie od tego czasu” poza, oczywiście, pogłębianiem się problemu?

Ważniejsze jest pytanie: dlaczego mamy „aktualizować” nauczanie Kościoła tylko dlatego, że „minęło wiele lat” i „situacje uległy zmianie”. Czy to nie jest modelowy przykład „światowości”, czyli paniczny strach przed wypadnięciem z głównego nurtu społeczeństwa?

<sup>4</sup> „Tygodnik Powszechny”, nr 5/2014.

<sup>5</sup> Depesza Radia Watykańskiego z 23 III 2014 r.

Najdalej jednak w swych propozycjach poszedł kard. Kasper, którego Papież zaprosił do wygłoszenia na Konsystorzu kardynalskim w lutym tego roku rozważania wprowadzającego dla zgromadzonych kardynałów. Rozważanie niemal równocześnie ukazało się drukiem rozszerzone do objętości książki. Publikował je w całości „Tygodnik Powszechny”, kto chce, może się z nim zapoznać. Uczciwie trzeba powiedzieć, że w przeciwieństwie do kard. Baldisseriego czy Maradiagi Kasper nie uciekł w niemające żadnego konkretnego sensu ogólniki, ale swoje zdanie umotywowował, nawiązując do Pisma Świętego i pism świętych Kościoła oraz do ustaleń współczesnych nauk społecznych. Podkreślił swoje przywiązanie do całości nauczania Kościoła, również w kwestii nierozzerwalności małżeństwa.

W rozważaniach kard. Kaspera znajdują się oczywiście błędy faktograficzne wypunktowane natychmiast przez kard. Brandmüllera<sup>6</sup>, wybitnego historyka Kościoła i byłego przewodniczącego Papieskiego Komitetu Nauk Historycznych. Pomylenie rozwodników z wdowcami w najlepszym razie jest świadectwem zbyt dużej ufności kard. Kaspera w tezy stawiane przez niektórych historyków w latach siedemdziesiątych.

W jego długim wystąpieniu jest oczywiście wiele myśli, z którymi trudno się nie zgodzić. Z pewnością istnieje problem zawierania w Kościele małżeństw od początku nieważnych. Trudno, żeby było inaczej, skoro tak wielki procent osób uważających się za katolików odrzuca te fragmenty nauki Kościoła, których przyjęcie jest warunkiem aktu woli koniecznego do zawarcia katolickiego małżeństwa. Przekonanie wielu osób żyjących w związkach niesakramentalnych (i nie tylko ich, również innych rozwodników), że w ich małżeństwie już w momencie jego zawierania brakowało istotnych dla ważności elementów, może być nie tylko szczerze, ale i zgodne z faktami. Ta konstatacja powinna być wstępem do uczciwej debaty na temat szafowania tym sakramentem (szafarzami są oczywiście narzeczeni, ale osąd co do właściwości ich intencji należy przecież do Kościoła) oraz nad całą procedurą badania ważności zawarcia małżeństwa przez sądy kościelne.

Dość oczywiście jest, że w wielu wypadkach o powrocie do prawowitego małżonka nie ma mowy. Na przykład dlatego że ten sobie tego powrotu nie życzy. Wymóg zadośćuczynienia jako

<sup>6</sup> „L'Avvenire”, 5 IV 2014 r.

warunek uzyskania rozgrzeszenia nie jest przecież bezwzględny: zadośćuczynienie jest wymagane, o ile to możliwe. Jeśli nie jest możliwe, trzeba tym bardziej za grzech pokutować.

Czasem jednak jest i tak, że proste zakończenie związku niesakramentalnego i wiążącego się z nim konkubinatu nie jest możliwe bez realnej krzywdy. Krzywda ta dotyczy przede wszystkim dzieci zrodzonych w takich związkach. Niezależnie od grzechu rodziców mają one prawo do ojca i matki i nie można po prostu zakładać, że jedno z rodziców nagle ma się wyprowadzić.

Prawdą jest również, że wspólne mieszkanie ze sobą mężczyzny i kobiety nie jest grzechem samo w sobie, ale ze względu na okoliczności. Te okoliczności to publiczne zgorszenie i bliska okazja do grzechu, której nieunikanie świadczyć może o braku postanowienia poprawy. Jeśli jednak okazji tej nie da się uniknąć bez spowodowania czyjejś krzywdy, to wówczas dbać trzeba o czystość intencji. Publiczne zgorszenie zaś trzeba naprawić publiczną deklaracją czystości.

Wszystko to nie jest w Kościele żadną nowością, choć być może w praktyce duszpasterskiej powinno się takim parom mówić o tym wyraźniej: Kościół uznaje wszystko to, co między wami jest dobre, i nie prosi o wyrzeczenie się czegokolwiek poza grzechem. Rozumie, że jest to sytuacja szczególnie trudna (jak każda sytuacja, w której nie da się uniknąć okazji do grzechu), i tym usilniej zachęca tych, którzy na tę trudną drogę nawrócenia się zdecydowali, do częstego korzystania z sakramentów. Eucharystia w takim wypadku nie jest czymś, do czego takie pary są „dopuszczone”, ale w jakiś sposób jest ustanowiona specjalnie dla takich osób.

Jeśli jednak, tak jak kard. Kasper w swojej propozycji duszpasterskiej, wychodząc z omówionego wyżej słusznego założenia (brak w pewnych sytuacjach moralnej możliwości zakończenia niesakramentalnego związku), ogłasza się, że w takim razie należy dopuścić takie osoby do Eucharystii, nawet wtedy, gdy nie chcą odwrócić się od grzechu, stawia się na głowie już nie tylko katolicką naukę o małżeństwie, ale katolicką naukę o sakramentach, a w gruncie rzeczy katolicką naukę o naturze ludzkiej po grzechu pierwotnym w ogóle i o działaniu łaski Bożej w życiu człowieka.

Oto okazuje się, że są takie grzechy, z których nie można się podnieść. Oczywiście jest, że o własnych siłach nie można się pod-

nieść z żadnego grzechu, ale za łaską Bożą można się podnieść z każdego. To jest fundament nauki Kościoła o człowieku. Chrztost i spowiedź zadają śmierć naszym grzechom, a Eucharystia daje łaski potrzebne do tego, by w grzech nie popaść ponownie. Zranienie naszej natury powoduje oczywiście, że otworzenie się na tę łaskę jest procesem trudnym, stopniowym, niemającym w sobie nic z automatyzmu, niemniej wina jest po naszej stronie. Bóg udziela nam wszelkiej koniecznej pomocy do tego, by do grzechu nie wracać.

Tymczasem logiczną konsekwencją przyjęcia propozycji duszpasterskiej kard. Kaspera musi być przyjęcie pesymistycznej wizji natury ludzkiej, przekreślającej zbawczy sens śmierci Jezusa na krzyżu. Otóż, jak zauważyłem powyżej, są takie grzechy, z których nawrócić się nie można. Nawet za łaską Bożą. To nie jest radość Ewangelii. To jest smutek pseudoewangelii.

Oczywiście ten faktyczny pesymizm jest niezwykle pociągający. Jeśli z grzechów podnieść się nie sposób, to nie ma moralnej winy w trwaniu w nich. A zatem nie ma i wyrzutów sumienia. Znów trafne słowa Papieża Franciszka stanowią najcelniejszy komentarz: „Chrystus nigdy nie męczy się przebaczeniem. To my czasem mamy dość ciągłego proszenia go o wybaczenie”.

Gdybyż jeszcze sytuacja wyglądała w ten sposób, że Kościół rzeczywiście działa według tego, czego naucza o konieczności nawrócenia się z grzechów przed przystąpieniem do Stołu Pańskiego. Cała ta dyskusja miałaby wówczas przynajmniej pozór troski o ludzi uwikłanych w trudne sytuacje. Skoro jednak w wielu krajach Zachodu sakrament pokuty zanikł niemal zupełnie, a wierni masowo przystępują do sakramentów niezależnie od obiektywnego stanu ich dusz, to trudno uciec od wrażenia, że chodzi również o formalne „przyklepanie” przez hierarchię stanu rzeczy, do którego dopuściło się dziesięcioleciaми zaniedbań.

I jeszcze jeden kontekst: masowy odpływ wiernych, co w takim kraju jak Niemcy, z jego systemem podatku kościelnego, wiąże się z realnym spadkiem dochodów Kościoła. Nie da się zauważyć, że niezależnie od intencji część biskupów zachowuje się jak menedżerowie cierpiącego na odpływ klientów koncernu, którzy starają się wszelkimi sposobami spadek ten zahamować. Zamiast duszpasterstwa – management.

Pokusa ulegnięcia „światowości” obecna wśród dzieci Kościoła sięgnęła w ostatnich miesiącach samych jego szczytów. Nikt lepiej tej pokusy nie demaskuje niż Papież Franciszek swoim nauczaniem. Trudno jednak nie dostrzec ze smutkiem, że poprzez takie, a nie inne działania ludzi, których wyniósł i obdarzył publicznie wyrażanym zaufaniem, sam Papież staje się głównym blokującym owocowanie swoich słów w życiu Kościoła.

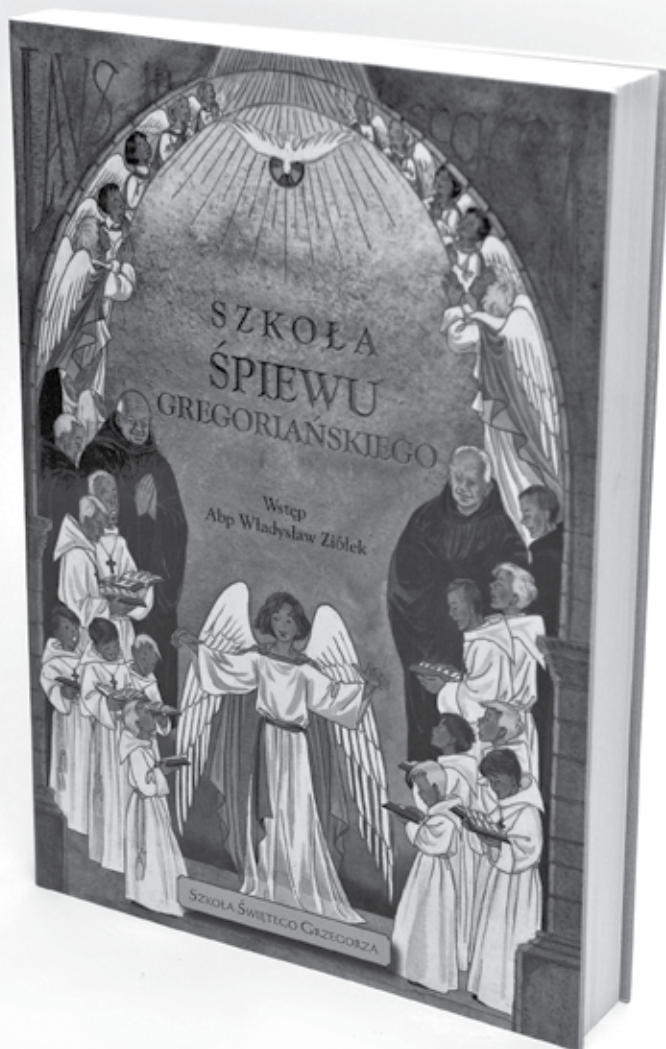
Na szczęście dobro, które czynimy, nie jest naszym dziełem, lecz Bożym, i przekracza nasze wąskie jego rozumienie, a tym bardziej intencje, z jakimi je czynimy. Wierzę głęboko, że tak samo będzie z nauczaniem Papieża. Że Duch Święty oczyści je z piany ograniczających je interpretacji i wykorzysta do prawdziwej odnowy Kościoła i świata. Tego świata, o którym – wkrótce błogosławiony – Paweł VI pisał w swoim testamencie, że „nie pomaga mu się, przyjmując jego myśli, obyczaje i upodobania, ale raczej poznając go, kochając go i służąc mu”. ■

pod patronatem



**Christianitas**

www.debogora.com



Praktyczny podręcznik nauki chorału  
LAUS IN ECCLESIA szkoła śpiewu gregoriańskiego



# Popieramy Marka Jurka i kandydatów Prawicy Rzeczypospolitej



**wybory  
2014**

*Oświadczenie opublikowane 22 maja 2014 roku na stronie christianitas.org*

**P**odobnie jak to robiliśmy przy poprzednich wyborach, także obecnie, w przeddzień wyborów do Parlamentu Europejskiego chcemy określić nasze stanowisko.

Popieramy Marka Jurka i kandydatów Prawicy Rzeczypospolitej, którzy startują z piątych miejsc na listach Prawa i Sprawiedliwości. Nie dajemy jednoznacznego poparcia dla środowisk PiS, ale właśnie dla idących z nimi w sojuszu reprezentantów prawicy katolickiej.

Jesteśmy pewni, że Marek Jurek jest gwarantem niezależności opinii katolickiej w polityce, także w Parlamencie Europejskim, gdzie niejednokrotnie wrogość wobec chrześcijaństwa jest wyrażana wprost i stanowi fundament tożsamości politycznej.

W 2003 roku Marek Jurek tak jak i środowisko „Christianitas” byli przeciwni akcesji Polski do Unii Europejskiej. Redaktor naczelny „Christianitas” pisał w związku z tym: *Chcemy żyć w ramach instytucji, które uznają nadrzędność Boga i Jego woli – choćby pośrednio, choćby w sposób niewyraźny. Ale Unia nie jest w stanie uszanować nawet Nieznanego Boga i uznać przynajmniej chrześcijańskiej historii swoich narodów. Dlaczego mielibyśmy głosować za wejściem do instytucji, która z trudem nas toleruje w najważniejszych dla nas sferach życia moralnego? Dlaczego mielibyśmy namawiać naszych rodaków do przymknięcia oczu na krzyczący laicyzm Unii i jej udział w akcji rozkładowej? Mówimy spokojnie nie (Paweł Milcarek, *Do Unii non possumus*, „Christianitas” 15-16/2004, s. 26).*

Równocześnie oczywiste było, że konieczne jest zachowanie realizmu politycznego i zmaganie o cywilizację chrześcijańską niezależnie od warunków, w których przyszło te zmagania toczyć.

W tekście (*Polska w Unii. O konieczności obrony czynnej*) podpisanym przez Marka Jurka, Bogdana Kiernickiego i Pawła Milcarka, a opublikowanym w numerze 15-16/2003 „Christianitas” czytamy: *Jeśli więc Rzeczpospolita wchodzi do Unii, to naszym zadaniem jest skuteczne zaangażowanie instytucji unijnych na rzecz cywilizacji życia – przeciw legalizowaniu w krajach Unii dzieciobójstwa prenatalnego, eutanazji czy związków homoseksualnych – a nie jedynie ograniczanie promocji tych nadużyć w naszej Ojczyźnie [...]. Walka właśnie się zaczyna – a jest to walka o zachowanie przez Polskę jej suwerenności, przede wszystkim w sferze ładu moralno-prawnego, jak i o odwrócenie tendencji rozkładowych w instytucjach Unii. Dziś jest już rzeczą pewną, że także w warstwie instytucjonalnej otwarte zostały równocześnie oba te fronty, a losy Polski i zorganizowanej Europy będą się rozstrzygały w ścisłej zależności. Powtarzane przez nas często zdanie Klaczki, że Polska nie przetrwa w Europie wrogiej jej wartościom, nabiera szczególnej aktualności.*

Słowa te pozostają aktualne i dziś. Dlatego popieramy polityka i środowisko polityczne, którzy potrafią bronić prawa naturalnego wspólnie z niekatolikami, ale też nie ugną się pod żadną koniunkturą zachęcającą do porzucenia zasad katolickich. Te wybory są szansą na zyskanie przez katolicką opinię w Europie silnego głosu w sprawie własnej, ale i sprawie dobra wspólnego. ■

*Redakcja „Christianitas”*

---

**T**eksty, które składają się na niniejszy blok, dzielą się na dwie części. Pierwsza z nich to dwa wywiady i jeden artykuł pochodzące z włoskich gazet i periodyków. Czytelnik znajdzie w nich opinie trzech kardynałów, którzy zajmują opozycyjne stanowisko wobec propozycji kard. Waltera Kaspera mającej na celu dopuszczenie osób rozwiedzionych i pozostających w nowych związkach do Komunii świętej poza zwykłymi warunkami. Opinię kard. Kaspera i wspierających go hierarchów można było przeczytać choćby na łamach „Tygodnika Powszechnego” i pism laickich. Tymczasem krytyka wystąpienia kardynała nie była słyszalna poza wąskim nurtem części mediów katolickich. Nasza prezentacja jest próbą przybliżenia obszerniejszych fragmentów debaty, która w Polsce nie była rzetelnie prezentowana.

Drugą część bloku stanowią szkice Elżbiety Wiater, Tomasza Dekerta, ks. Krzysztofa Irka oraz Tomasza Rowińskiego będące efektem redakcyjnej refleksji nad sytuacją Kościoła na kilka miesięcy przed Synodem Biskupów.

Tej samej kwestii dotyka artykuł wstępny Michała Barcikowskiego.

*Redakcja*

---

# Zatrzymajcie się!

Rozmowa z kard. Carlem Caffarrą, rektorem Papieskiego Instytutu Jana Pawła II dla Studiów nad Małżeństwem i Rodziną

festiwal świętości

Dwa tygodnie po Konsystorzu dotyczącym rodziny arcybiskup Bolonii kardynał Carlo Caffarra przybliżył na łamach „Il Foglio” tematy, które znajdują się w porządku obrad nadzwyczajnego Synodu w październiku tego roku oraz Synodu w roku 2015: małżeństwo, rodzina, doktryna *Humanae Vitae*, pokuta.

*Familiaris Consortio autorstwa Jana Pawła II znalazła się w krzyżowym ogniu pytań. Z jednej strony mówi się, że jest fundamentem Ewangelii rodziny, z drugiej, że to tekst już nieaktualny. Czy rozważa się jego aktualizację?*

Jeśli myślimy o *gender* i o tak zwanym małżeństwie homoseksualnym, to jest prawdą, że w czasach *Familiaris Consortio* nie było o tym mowy. Ale o wszystkich innych problemach, przede wszystkim o powtórnych małżeństwach osób rozwiedzionych, dyskutuje się od długiego czasu. Jestem tego bezpośrednim świadkiem, gdyż byłem jednym z konsultantów na Synodzie w 1980 roku. Zatem to nieprawda, że *Familiaris Consortio* narodziła się w kontekście historycznym zupełnie różnym od obecnego. Dokonawszy tego dookreślenia, chciałbym powiedzieć, że *Familiaris Consortio* przede wszystkim nauczyła nas metody konfrontowania się z problemami małżeństwa i rodziny. Uży-

wanie tej metody pozostaje w zgodności z doktryną, która stanowi niezmienny punkt orientacyjny. Jaka to metoda? Kiedy pytano Jezusa, w jakich warunkach dopuszczalny jest rozwód – o dozwoleniu rozwodu jako takiego nie mówiono w tamtych czasach – Jezus nie wszedł w kazylistykę, z której narodziło się to pytanie. Pokazał, jak należy patrzeć, by zrozumieć, czym jest małżeństwo, a w konsekwencji jak wygląda prawda o nierozwiązywalności małżeństwa. Było to tak, jakby Jezus powiedział: „Musicie wyjść z tej kazylistycznej logiki i spojrzeć w innym kierunku, na Zasadę”. To znaczy: musicie dostrzec, że mężczyzna i kobieta w pełnej prawdzie bycia mężczyzną i kobietą zostają wezwani do stania się jednym ciałem. W jednej z katechez Jan Paweł II mówił: „Pojawia się zatem – kiedy mężczyzna po raz pierwszy zostaje postawiony naprzeciw kobiecie – osoba ludzka w wymiarze wzajemnego daru, którego wyrazem (będącym także wyrazem życia jako osoby)

jest ciało ludzkie w całej swojej prawdzie pochodzącej z męskości i kobiecości”. To jest metoda *Familiaris Consortio*.

*Jakie jest najgłębsze i najbardziej aktualne znaczenie Familiaris Consortio?*

Dla uzdolnienia oczu do patrzenia na światło Zasady *Familiaris Consortio* stwierdza, że Kościół przechowuje nadnaturalny sens wiary, który „nie polega tylko i koniecznie na zgodzie wśród wiernych. Kościół, naśladując Chrystusa, szuka prawdy, która nie zawsze jest zgodna z opinią większości. Słucha sumienia, a nie władzy. I w ten sposób ochrania biednych i pogardzanych. Kościół może doceniać badania socjologiczne i statystyczne wtedy, kiedy użytecznym jest uchwycenie kontekstu historycznego. Takie badanie samo w sobie nie jest jednak wyrazem sensu wiary” (FC 5). Mówiłem o prawdzie małżeństwa. Chciałbym doprecyzować, że to wyrażenie nie oznacza idealnej normy małżeństwa. Oznacza to, co Bóg w swoim akcie stworzenia zapisał w osobach mężczyzny i kobiety. Chrystus mówi, że przed rozpatrywaniem konkretnych przypadków trzeba wiedzieć, o czym mówimy. Nie mówimy zatem o normie, która dopuszcza lub nie wyjątki, o ideale, którego się trzymamy. Mówimy o tym, czym jest małżeństwo i rodzina. W ten sposób *Familiaris Consortio* wyjaśnia, co to jest małżeństwo, rodzina i jaki jest ich genom. Używam tutaj pojęcia socjologa Donatiego – chodzi nie o genom naturalny, ale społeczny i wspólnotowy. W tej

perspektywie Adhortacja pokazuje najgłębszy sens nierozwiązywalności małżeństwa (cf FC 20). *Familiaris Consortio* reprezentuje zatem ważki moment rozwoju doktrynalnego, który stał się możliwy także dzięki cyklowi katechez Jana Pawła II na temat miłości ludzkiej. W pierwszej z tych katechez, 3 lutego 1979 roku, Jan Paweł II mówił, że chce niejako z odległości dołączyć do prac przygotowawczych Synodu, który miał się odbyć w roku następnym. Nie zrobił tego, poruszając wprost tematy posiedzeń synodalnych, ale zwracając uwagę na głębokie korzenie tych tematów. Jakby powiedział: „Ja, Jan Paweł II, chcę pomóc obradującym biskupom. W jaki sposób im pomogę? Prowadząc ich do źródeł tych kwestii”. Z tego powrotu do korzeni narodziła się wielka doktryna o małżeństwie i rodzinie ofiarowana Kościołowi w *Familiaris Consortio*. Nie zignorowała ona konkretnych problemów. Mówiła też o rozwodach, wolnym pożyciu, problemie dopuszczenia do Eucharystii ponownie poślubionych po wcześniejszym rozwodzie. Obraz *Familiaris Consortio*, która należy do przeszłości i nie ma nic do powiedzenia teraźniejszości, jest zatem karykaturalny. Albo jest to opinia osób, które jej nie czytały.

*Wiele konferencji episkopalnych podkreśliło, że z odpowiedzi udzielonych w ankietach wystosowanych w związku z przygotowaniami do dwóch nadchodzących Synodów wynika, że doktryna Humanae Vitae jest już obecnie tylko źródłem pomieszania. Czy jest tak, czy też był to tekst profetyczny?*

Trochę ponad miesiąc przed śmiercią, 28 czerwca 1978 roku, Paweł VI mówił: „Za *Humanae Vitae* będziecie dziękować Bogu i mnie”. Po prawie czterdziestu sześciu latach mamy już syntetyczny ogląd, co się stało w tym czasie z instytucją małżeństwa, i zdajemy sobie sprawę, jak profetyczny był ten dokument. Negując nienaruszalne połączenie seksualności małżeńskiej i prokreacji, to jest kwestionując nauczanie *Humanae Vitae*, otwiera się drogę do wzajemnego rozłączenia między seksualnością małżeńską a prokreacją: *from sex without babies to babies without sex*. Odeszło w zapomnienie ufundowanie prokreacji ludzkiej w obszarze miłości małżeńskiej. Stopniowo powstała ideologia, wedle której dziecko może mieć ktokolwiek. Samotne osoby płci męskiej czy żeńskiej, homoseksualiści, czasem posiłkując się matkami surogatkami. Zgodnie przeszliśmy od idei dziecka oczekiwanego jako dar do dziecka zaprogramowanego jako prawo: mówi się przecież, że istnieje prawo do posiadania dziecka. Myślę w tym miejscu o niedawnym wyroku sądu w Mediolanie, który zatwierdził prawo do rodzicielstwa, tak jakby to było prawo do posiadania osoby. To niewiarygodne. Mam prawo do posiadania rzeczy, ale nie osób. Przeszło się sukcesywnie do konstruowania kodu symbolicznego, tak etycznego, jak prawnego, który odnosi małżeństwo i rodzinę do aktywności czysto prywatnej, obojętnej dla efektów społecznych. Nie ulega wątpliwości, że kiedy *Humanae Vitae* została opublikowana, antropologia, która ją podbudowywała, była dość

skromna, a argumentacja nie uniknęła pewnego rodzaju biologizmu. Magisterium Jana Pawła II miało wielką zasługę w stworzeniu, na bazie *Humanae Vitae*, nowej adekwatnej antropologii. Pytanie, które należy sobie zadać, to nie czy *Humanae Vitae* jest obecnie aktualna i w jakim stopniu albo czy stanowi źródło komplikacji. Moim zdaniem prawdziwe pytanie, które należy postawić, jest inne.

*Jakie?*

Czy *Humanae Vitae* mówi prawdę odnośnie do dobra zakorzenionego w relacji małżeńskiej? Czy mówi prawdę odnośnie do dobra, które jest obecne w unii dwojga małżonków w akcie seksualnym? W rzeczy samej esencja propozycji normatywnych moralności i prawa skupia się w prawdzie o dobru, które się w nich obiektywizuje. Jeżeli nie postawimy się w tej perspektywie, wpadniemy w kazuistykę faryzeuszy. I nie wyjdziemy z niej więcej, ponieważ na końcu będziemy zmuszeni wybierać między normą moralną a człowiekiem. Jeśli ocalimy jedno, nie ocalimy drugiego. Pytanie kapłana jest zatem w tym momencie następujące: jak mogę prowadzić małżonków, żeby przeżywali swoją miłość małżeńską w prawdzie. Problemem nie jest weryfikacja, czy małżonkowie znajdują się w sytuacji wymuszonej na nich przez normę, ale jakie jest dobro relacji małżeńskiej, jaka jest jej intymna prawda. Zadziwia mnie, jeśli ktoś mówi, że *Humanae Vitae* rodzi pomieszanie. Co to znaczy? Czy ci, co tak mówią,

rozumieją fundament, jaki z *Humanae Vitae* uczynił Jan Paweł II? Dodam jedną uwagę. Zadziwia mnie głęboko fakt, że w tej debacie nawet czcigodni kardynałowie nie pamiętają o jego stu trzydziestu czterech katechezach na temat miłości ludzkiej. Nigdy wcześniej żaden Papież nie mówił tak dużo o tym. To Magisterium jest niezauważane, tak jakby nie istniało. Powoduje zamieszanie? Ale czy ten, kto tak uważa, jest na bieżąco odnośnie do tego, jak dużo zrobiono na planie naukowym na bazie naturalnej regulacji poczęć? Czy zdaje sobie sprawę z obecności niezliczonych par, które w świecie realizują z radością *Humanae Vitae*?

*Także kardynał Kasper podkreśla, że w Kościele są duże oczekiwania odnośnie do Synodu i że istnieje ryzyko gorzkiego rozczarowania, jeśli nie zostaną spełnione. Czy to konkretne ryzyko zdaniem Jego Ekscelencji?*

Nie jestem prorokiem. Jest jedna rzecz godna podziwu. Kiedy kapłan nie głosi opinii swoich ani światowych, ale Ewangelię małżeństwa, jego słowa uderzają słuchaczy, a do ich serc wchodzi Duch Święty, który otwiera na słowa pasterza. Zapytuję się o oczekiwania osób, o których mówimy. Wielka sieć telewizyjna w Stanach Zjednoczonych przeprowadziła sondaż wśród wspólnot katolickich rozsianych po całym świecie. Pokazuje ona inną rzeczywistość od tej wyłaniającej się z odpowiedzi na ankiety w Niemczech, Szwajcarii i Austrii. Jeden przykład. Aż 75% wierzą-

cych z krajów afrykańskich jest przeciwnych dopuszczeniu ponownych małżonków, po wcześniejszym rozwodzie, do Eucharystii. Powtórzę raz jeszcze: o jakich oczekiwaniach mówimy? Tych zachodnich? Jest zatem jakiś zachodni paradygmat, który stanowi fundament, zgodnie z którym Kościół ma nauczać? Choć trochę posłuchajmy także biednych. Jestem bardzo przejęty i zaczynam się mocno zastanawiać, kiedy słyszę, że albo pójdzie się w jednym konkretnym kierunku, albo lepiej będzie w ogóle nie zwoływać Synodu. Jaki to ma być kierunek? Kierunek, który, jak się mówi, wskazały społeczności Europy Środkowej? A dlaczego nie mamy iść w kierunku wskazanym przez wspólnoty afrykańskie?

*Kardynał Muller mówi, jak godne ubolewania jest to, że katolicy nie znają doktryny Kościoła. Zauważa równocześnie, że ten brak nie może usprawiedliwiać potrzeby dostosowania nauczania katolickiego do ducha czasów. Brakuje duszpasterstwa rodzinnego?*

Brakowało go. Dla nas, duszpasterzy, zredukowanie wszystkiego do kursów przedmażeńskich to ogromna odpowiedzialność. A co z wychowaniem uczuciowym nastolatków, młodych? Jaki duszpasterz dusz mówi jeszcze o czystości? Z tego, co się orientuję, od lat panuje w tym temacie prawie całkowita cisza. Popatrzmy na prowadzenie się młodych par: zapytajmy się, czy naprawdę nauczaliśmy je Ewangelii o małżeństwie, czy nauczaliśmy jej

tak, jak chciał tego Jezus. I dalej, czemu się nie zapytujemy, dlaczego młodzi już się nie pobierają. Nie chodzi tylko o kwestie ekonomiczne, jak to się często powtarza. Mówię o sytuacji na Zachodzie. Jeśli się porówna młodych, którzy zawierali związek małżeński trzydzieści lat temu, z tymi, którzy dziś się pobierają, stwierdzi się, że trudności, które mieli wtedy, nie były mniejsze od terażniejszych. Ale oni mieli plan, mieli nadzieję. Dziś boją się i przyszłość budzi w nich strach, ale jeśli istnieje jakiś wybór, który wymaga nadziei na przyszłość, to jest to wybór małżeństwa. To są fundamentalne pytania na dziś. Mam wrażenie, że gdyby Jezus pojawił się nagle na spotkaniu księży, biskupów i kardynałów rozprawiających o wszystkich ważnych problemach małżeństwa oraz rodziny i oni by Go zapytali tak, jak to robili faryzeusze: „Mistrzu, ale małżeństwo jest rozwiązywalne czy nierozwiązywalne? Czy są szczególne przypadki, po wyrażeniu skruchy?“, to On by im odpowiedział tak samo jak faryzeuszom: „Popatrzcie na Zasadę“. Faktem jest, że teraz chcemy się wyleczyć z symptomów bez poważnego przyjrzenia się chorobie. Synod nie będzie mógł zignorować zajęcia się bezpośrednio tym dylematem. Czy kierunek, w jaki podążyła morfogeneza małżeństwa i rodziny, jest pozytywny dla osób, dla ich relacji i dla społeczeństwa, czy też powoduje dekadencję osób, ich relacji, która może mieć z kolei szkodliwy wpływ na całą cywilizację? Tego pytania Synod nie może pominąć. Kościół nie może myśleć, że te fakty (młodzi, którzy

się nie pobierają, wzrastająca liczba przypadków wolnego pożycia, wprowadzenie tak zwanego małżeństwa homoseksualnego w prawodawstwie i inne jeszcze) są zjawiskami historycznymi, procesami historycznymi, z którymi musi sobie poradzić tylko poprzez dostosowanie się. Nie. Jan Paweł II pisał w *Przed sklepem jubilera*, że „stworzyć coś, co odwzorowuje istnienie i miłość absolutną, jest być może rzeczą najbardziej niezwykłą z istniejących. Ale żyje się bez zdawania sobie z tego sprawy“. Zatem jakże Kościół ma nam przestać pozwalać na czerpanie oddechu z wieczności wewnątrz miłości ludzkiej? *Deus avertat!*

*Mówi się o możliwości dopuszczenia do Eucharystii powtórnie poślubionych po rozwodach. Jedną z możliwości zaproponowanych przez kardynała Kaspera mówi o okresie pokuty, który prowadziłby do pełnego pogodzenia [z Kościołem]. Jest to konieczność nie do uniknięcia czy dostosowanie nauczania Chrystusowego do okoliczności?*

Ten, kto proponuje tę hipotezę, nie odpowiedział do tej pory na proste pytanie: czy pierwsze małżeństwo jest legalne i konsumowane. Kiedy Kościół dopuszcza do Eucharystii, mimo wszystko musi zalegalizować drugie małżeństwo. Jest to logiczne. Ale zatem, jak pytałem, co z pierwszym małżeństwem? Drugie nie może być prawdziwym małżeństwem, jeśli weźmiemy pod uwagę, że bigamia jest wbrew słowom Pana. A pierwsze? Rozpłynęło się?



Papieże zawsze nauczali, że ich władza nie sięga aż tak daleko. Nad małżeństwem legalnym i skonsumowanym Papież nie ma żadnej władzy. Proponowane rozwiązanie pozwala myśleć, że pierwsze małżeństwo pozostaje ważne, ale że drugą formę pożycia Kościół również uprawomocnia. Zatem istnieje forma realizacji seksualności pozamałżeńskiej, którą Kościół uznaje za legalną. Jednakże w ten sposób neguje się rdzeń nauczania Kościoła na temat seksualności. W tym miejscu ktoś mógłby zapytać: dlaczego zatem nie aprobeuje się wolnego pożycia, relacji homoseksualnych. Zasadnicze pytanie jest więc proste: co zostało z pierwotnego małżeństwa. Nikt na to nie odpowiada. Jan Paweł II mówił w 2000 roku w wypowiedzi w Rocie [Rzymskiej], że jawi się z jasnością, że nieprzedłużanie władzy Papieża rzymskiego na małżeństwa zalegalizowane i skonsumowane jest nauczane przez Magisterium Kościoła jako doktryna, której trzeba definitywnie przestrzegać. Nawet jeśli nie została obwieszczona w postaci aktu. To formuła techniczna: „do przestrzegania definitywnego”, to znaczy, że na tym polu nie są dłużej dopuszczalne dyskusja między teologami i wątpliwości wśród wiernych.

*A zatem nie jest to kwestia jedynie praktyki, ale także doktryny?*

Tak, tutaj dotykamy doktryny, nieuchronnie. Można mówić, że tego się nie robi, ale prawdą jest, że właśnie się to robi. I nie tylko. Wprowadza się obyczaj, który

w długiej perspektywie zakorzeni taką oto ideę w ludzie – nie tylko chrześcijańskim: nie istnieje żadne małżeństwo absolutnie nierozwiązywalne. A to jest oczywiście wbrew woli Pana. Nie ma co do tego żadnych wątpliwości.

*A czy nie stwarza ryzyka patrzenie na sakrament jedynie jako na rodzaj bariery dyscyplinarnej, a nie jako drogę uzdrowienia?*

To prawda, że łaska sakramentu jest także uzdrawiająca, ale trzeba zobaczyć, w jakim sensie. Łaska małżeństwa uzdrawia, ponieważ uwalnia mężczyznę i kobietę od ich niezdolności do kochania się na zawsze, całą pełni ich istnienia. To jest lek małżeństwa: możliwość kochania się na zawsze. To właśnie oznacza uzdrawiać, a nie, że pozwala się czuć troszeczkę lepiej osobie, która w rzeczywistości pozostaje chora, to znaczy że względu na swoją kondycję niezdolna jest do definitywności. Nierozwiązywalność małżeństwa to dar Chrystusa dla mężczyzny i kobiety, którzy w nim się zaślubiają. Jest to dar, a nie w pierwszym rzędzie narzucona norma. Nie jest to też ideał, którego trzeba się trzymać. To dar, a Bóg nigdy nie żałuje ofiarowanego daru. Nieprzypadkowo Jezus odpowiadając faryzeuszom, daje swoją rewolucyjną odpowiedź dotyczącą aktów Boskich: „To co Bóg złączył”, mówi Jezus. To Bóg łączy, inaczej definitywność pozostałaby życzeniem naturalnym, ale niemożliwym do realizacji. Sam Bóg daruje wypełnienie. Człowiek może zaś zdecydować, czy zamierza bądź nie używać zdolności do kochania

totalnego i definitywnego. Teologia katolicka konceptualizowała wizję wiary poprzez koncept węzła małżeńskiego. Małżeństwo, znak sakramentalny małżeństwa, wytwarza natychmiast między małżonkami węzeł niezależny od ich woli, ponieważ jest on darem Boga dla nich. Te rzeczy nie są mówione młodym, którzy się dzisiaj zaślubiają. A potem się dziwimy, że pewne rzeczy mają miejsce.

*Bardzo żywiołowa debata została wywołana przez temat sensu miłosierdzia. Jaką wartość ma to słowo?*

Weźmy fragment [Ewangelii] o Jezusie i kobiecie cudzołożnej. Dla kobiety przyłapanej *in flagranti* na cudzołóstwie prawo Mojżeszowe było wyraźne: miała być ukamienowana. Faryzeusze w rzeczy samej pytają Jezusa, co o tym myśli, z zamysłem wciągnięcia go w ich perspektywę. Jeśli powiedzieliby: „ukamienujcie ją”, natychmiast by powiedzieli: „widzicie, Ten, który mówi o miłosierdziu, który jada z grzesznikami, w odpowiednim momencie mówi także o kamienowaniu”. Jeśliby powiedział: „nie musicie jej kamienować”, powiedzieliby: „proszę, oto do czego prowadzi miłosierdzie, do pogwałcenia prawa i każdego zobowiązania prawnego i moralnego”. To jest typowa perspektywa moralności kazuistycznej prowadząca nieuchronnie do ślepego zaułka, w którym trzeba wybierać między osobą a prawem. Faryzeusze chcieli w taki zaufek wprowadzić Jezusa. Ale On odchodzi całkowicie od tej perspektywy i mówi,

że cudzołóstwo jest wielkim złem, które niszczy prawdę osoby ludzkiej dokonującej zdrady. I dlatego że jest tak wielkim złem, Jezus, żeby je odjąć, nie niszczy osoby, która je popełniła, ale ją uzdrawia z tego zła i doradza jej, żeby więcej nie wchodziła w tak wielkie zło, jakim jest cudzołóstwo. „Ja też cię nie potępiam, idź i nie grzesz więcej”. To jest miłosierdzie, do którego tylko Bóg jest zdolny. To jest miłosierdzie, które Kościół, z pokolenia na pokolenie, rozgłasza. Kościół musi mówić, czym jest zło. Otrzymał bowiem od Jezusa siłę uzdrawiania, ale pod tym samym warunkiem. To najprawdziwsza prawda, że przebaczenie jest zawsze możliwe: jest możliwe dla mordercy, jest i dla cudzołożącego. Stanowiło to już trudność, którą wierni podnosili, pytając Augustyna: przebaczają się zabójstwo, ale mimo to osoba nie powróci do życia. Dlaczego nie wybaczyć rozwodu i nowego małżeństwa, skoro odzicie pierwszego małżeństwa nie jest już możliwe? Chodzi o coś zupełnie innego. W zabójstwie wybacza się osobie, która nienawidziła innej osoby, tego ma dotyczyć przebaczenie. Kościół w głębi boleje nie dlatego, że skończyło się życie ziemskie, ale dlatego, że w sercu człowieka była taka nienawiść, że doprowadziła do pozbawienia życia innej osoby. To jest zło, mówi Kościół. Co do tego musisz żałować i to zostanie tobie przebaczone. W przypadku rozwodu i ponownego małżeństwa Kościół mówi: „To jest zło: odrzucenie daru Boga, chęć przecięcia węzła nałożonego przez samego Pana”. Kościół przebaczają, ale pod warunkiem, że jest żal. Ale

zał w tym przypadku oznacza powrót do pierwszego małżeństwa. Nie jest poważne mówić: „żałuję, ale pozostanę w tym samym stanie, który powoduje łamanie węzła prawnego, co do którego żałuję”. Często – mówi się – powrót nie jest możliwy. Jest wiele okoliczności, wiadomo. Ale w związku z tym osoba taka pozostaje w stanie życia obiektywnie sprzecznym wobec daru Bożego. *Familiaris Consortio* mówi o tym *explicite*. Racją, dla której Kościół nie dopuszcza ponownych małżonków po wcześniejszym rozwodzie do Eucharystii, nie jest założenie Kościoła, że wszyscy żyjący w tym stanie są w grzechu śmiertelnym. Subiektywny powód, jaki mają te osoby, zna Pan, który patrzy w głąb serca. Tak twierdzi również święty Paweł: „nie oceniacie przed czasem”. Ale dlatego – mówi dalej *Familiaris Consortio* – że ich stan i ich warunki życia są w obiektywnej sprzeczności z miłosną unią Chrystusa i Kościoła symbolizowaną i uaktualnianą w Eucharystii (FC 84). Miłosierdzie Kościoła jest takie samo jak Jezusa. Zdaniem Kościoła została zhańbiona godność małżeńska i odrzucony dar Boży. Miłosierdzie nie mówi: „cierpliwości, żyjmy tak, jak potrafimy”. To jest tolerancja różna w esencji od miłosierdzia. Tolerancja pozostawia rzeczy tak, jak są ze względu na wyższe racje. Miłosierdzie jest mocą Bożą, która wyciąga ze stanu niesprawiedliwości.

*Nie ma zatem mowy o ugodzie [odnośnie do pełnego pojednania z Kościołem rozwiedzionych ponownie poślubionych].*

Nie ma takiej ugody, byłaby to rzecz niegodna Pana. Żeby się porozumieć, wystarczą sami ludzie. Tu jest mowa o odnowieniu osoby ludzkiej, a do tego jest zdolny tylko Bóg, a w Jego imieniu Kościół. Święty Tomasz mówi, że usprawiedliwienie grzesznika to większa rzecz niż stworzenie świata. Kiedy grzesznik jest usprawiedliwiany, dzieje się rzecz donioślejsza od całego świata. Nie możemy zredukować miłosierdzia do ugody albo mieszać go z tolerancją. Jest to niesprawiedliwe względem dzieła Bożego.

*Jedno z twierdzeń tych, którzy życzą sobie otwarcia Kościoła na osoby żyjące w stanie nieuregulowanym, mówi, że wiara jest jedna, ale sposoby jej aplikowania w sytuacjach szczególnych muszą być adekwatne do czasów, tak jak zawsze robił to Kościół. Co Jego Ekscelencja o tym myśli?*

Czy Kościół może się ograniczać do tego, by podążać tam, gdzie go ciągną procesy historyczne, tak jakby to były fenomeny naturalne? Na tym polega głoszenie Ewangelii? Nie wierzę w to, ponieważ w takim razie nie wiem, jak zbawić człowieka. Opowiem Panu jeden epizod. Dość młoda jeszcze małżonka porzucona przez męża powiedziała mi, że żyje w czystości, ale jest to dla niej ogromnie trudne. Dłaczego, spytała, nie jestem siostrą zakonną, ale normalną kobietą. Oznajmiła mi, że nie mogłaby żyć bez Eucharystii. I dlatego nawet ciężar utrzymywania czystości stał się lekki w związku z tym, że myśli o Eucharystii. Inny przykład. Jedna pani,

matka trzech synów, została porzucona przez małżonka po przeszło dwudziestu latach życia razem. Powiedziała mi, że rozumiała, co znaczy kochać małżonka aż po krzyż, „tak jak Jezus zrobił dla mnie”. Czemu nie mówi się o cudach łaski Bożej? Te dwie kobiety nie nagięły się do czasów? Oczywiście, że nie. Powiem Panu, że w tych tygodniach dyskusji jest mi trudno zachowywać milczenie odnośnie do wielkości mężów i żon, którzy porzuceni, pozostają wierni. Ma rację profesor Grygiel, pisząc, że Jezusa nie interesuje zbytnio, co pomyślą o Nim ludzie, interesuje Go, co pomyślą Jego Apostołowie. Iluż proboszczów i biskupów mogłoby poświadczyć przykłady heroicznej wiary. Po paru latach mojej bytności w Bolonii chciałem się spotkać z ponownie poślubionymi rozwodnikami. Było ich ponad trzysta par. Spędziliśmy razem całe niedzielne popołudnie. Na końcu ktoś (i nie była to jedna tylko osoba) powiedział mi, że Kościół jest rzeczywiście matką, kiedy zabrania otrzymywania Eucharystii. Nie mogąc otrzymać Eucharystii, poznają, jak wielkie jest małżeństwo chrześcijańskie i piękna Ewangelia o małżeństwie.

*Coraz częściej podnosi się temat relacji między spowiednikiem i penitentem, także jako możliwe rozwiązanie, ażeby wyjść naprzeciw bólowi wynikającemu z upadku indywidualnego projektu życia. Co Jego Ekscelencja o tym myśli?*

Tradycja Kościoła zawsze odróżniała – odróżniała, nie oddzielała – swoje zadanie

nauczycielskie od służby konfesjonału. Używając metafory, możemy powiedzieć, że zawsze oddzielała kazalnica od konfesjonału. Odróżnienie, które nie oznacza rozdwojenia. Mimo że Kościół z kazalnicy, mówiąc o małżeństwie, poświadcza prawdę niebędącą w pierwszej kolejności normą, ideałem, do którego należałoby dążyć. W tym miejscu wkracza z miłością spowiednik, który mówi penitentowi: to, co usłyszałeś z kazalnicy, jest prawdą wiążącą się z twoją wolnością, zranioną i delikatną. Spowiednik wyznacza penitentowi drogę do pełni dobra. Nie jest tak, że związek między kazalnica i konfesjonałem stanowi różnicę między tym, co uniwersalne, a tym, co partykularne. Tak myśleli kazuiści, szczególnie w XVI wieku, w obliczu dramatu człowieka. Zadanie spowiednika nie polega na powrocie do logiki, która przechodzi z uniwersalnego do pojedynczego. Dramat człowieka nie umiejscawia się w przejściu między uniwersalnym a partykularnym. Polega on na prawdzie jego osoby i jego wolności. To jest sedno dramatu ludzkiego, ponieważ ja z moją wolnością mogę zanegować to, co obejmuję za pomocą rozumu. Widzę dobro i je aprobuję, a potem robię źle. To jest dramat. Spowiednik mógłby popaść w hipokryzję, pozostając na poziomie rozróżnienia uniwersalne-partykularne. Mógłby powiedzieć: dobrze, to jest prawo uniwersalne, ale ponieważ ty się znajdujesz w tych okolicznościach, nie jesteś zobowiązany. Nieuchronnie pojawiłby się wykaz przypadków, co do których prawo przewiduje wyjątek. Z hipokryzją

spowiednik stworzyłby inne prawo obok tego nauczanego z ambony. To jest właśnie hipokryzja! Biada, jeśli spowiednik zapomni, stając naprzeciw osoby penitenta, że jesteśmy w trakcie drogi. Pozwoliłby sobie, w ramach Ewangelii miłosierdzia, uczynić bezużyteczną Ewangelię miłosierdzia. Nawet Pascal uznał to za słuszne w swoich *Prowincjałkach* pośród innych wersów całkowicie niesłusznych. W końcu człowiek mógłby powziąć przekonanie, że nie jest chory, i w takim razie nie potrzebuje Je-

zusa Chrystusa. Jeden z moich mistrzów, sługa Pana, ksiądz Cappello, wielki profesor prawa kanonicznego, mówił, że kiedy się wchodzi do konfesjonału, nie powinno się śledzić doktryny teologów, ale przykład świętych. ■

*Tłum. Aleksandra Zajac*

*Wywiad ukazał się na łamach „Il Foglio”*

*15 marca 2014 roku.*

# Szerzyć wiarę katolicką, ale także ją chronić

*Rozmowa z prefektem Kongregacji Nauki Wiary  
kard. Gerhardem Ludwigiem Müllerem*

*Księżę Kardynale, Papież chce debaty. Odbędzie się ona w trakcie dwóch Synodów poświęconych małżeństwu i rodzinie. Jak Ksiądz Kardynał widzi rolę Kongregacji Doktryny Wiary w tej planowanej debacie?*

Kongregacja patrzy na ten aspekt, jak oczywiście na wszystkie inne sprawy, z punkty widzenia prawd wiary. To jest, uważam, ważne dla spojrzenia publicznego, by przewyciężyć zawężanie się do jednego tematu, jakby miał on się stać rozwiązaniem wszystkiego. Chodzi w zasadzie o to, żeby nauczanie Kościoła na temat małżeństwa i rodzin znów było w centrum katolickiej świadomości wiary, bo tylko kiedy myślimy o dobru małżeństwa i rodziny i pracujemy na rzecz tego dobra, możemy coś pozytywnego osiągnąć.

*Opinia publiczna odbiera obecnie Kardynała jako hamującego i mówiącego „nie” inicjatywom Papieża. Porusza to Księdza Kardynała?*

Naturalnie jest to pewna propaganda, która napędzana jest celowo, aby stworzyć wrażenie niezgody pomiędzy mną

a Papieżem. Co prefekt Kongregacji Doktryny Wiary czy też Kongregacja jako całość – prefekt jest tylko *primus inter pares* (pierwszy wśród równych) – może czynić, stoi jasno zapisane w statucie. Należy do tego także troska o to, by Papież nie musiał osobiście zajmować się szczegółowymi kwestiami. Jest interesujące, że w ostatnich czasach tak wiele ugrupowań, które do tej pory praktycznie odrzucały papieżstwo, dziś powołuje się na osobę Papieża. Nam chodzi o to, aby służyć Papieżowi i Kościołowi, a nie by Papież nas obsługiwał.

*Wracając do wspomnianej przeze mnie debaty, którą Papież uruchomił, również Ksiądz Kardynał bierze w niej udział. Od kilku dni trwa we włoskiej gazecie „Il Foglio” kampania przeciwko kardynałowi Kasperowi [który zaprezentował w imieniu Papieża przed Kolegium Kardynalskim temat przyjmowania Komunii przez osoby rozwiedzione i żyjące w nowych związkach – przyp. red.]. Czego żąda Kardynał od nadchodzącej debaty, która wykracza daleko poza kongregację w Watykanie?*

Nie jestem w to zaangażowany jako prywatny teolog, lecz poprzez moją funkcję.

Kongregacja Nauki Wiary jest jedyną rzymską kongregacją, która ma również bezpośredni udział w formułowaniu nauczania Papieża, podczas gdy inni, którzy zabierają głos, będąc również obdarzonymi godnością kardynalską, mogą przemawiać jedynie prywatnie, nie czyniąc przy tym żadnych oficjalnych orzeczeń.

*Pójdźmy o krok dalej. Nie tylko kardynałowie w niej [debacie] uczestniczą. Istnieje również kwestionariusz, wobec którego są wysokie oczekiwania. Patrząc pozytywnie: co mogą przynieść ankieta wśród świeckich, międzynarodowe zaangażowanie i otwartość na debatę?*

Myślę, że mogą dać wiele pozytywnego, że katolicy znów zajmą się wspólną wiarą, a nie tylko rozpatrywaniem poszczególnych punktów – tych lub innych – wziętych z liturgii lub nauczania Kościoła. Musimy dostrzec związek między głoszeniem a duszpasterstwem, między nauczaniem Kościoła a diakonią. Czy mogę wybrać: jestem społecznie mocno zaangażowany, wykonuję prace charytatywne w Kościele, ale kult Boga i sakramenty mnie nie interesują? Kwestionariusz jako

taki nie jest dogmatem. Jest tyle wart, ile warte są pytania i odpowiedzi udzielone bądź nie.

*Jest Kardynał człowiekiem jasnych i klarownych słów, co zdołaliśmy już usłyszeć. Widać to także, jeśli sięgnąć głębiej w historię. Czy to rola Kongregacji Nauki Wiary tak mówi, czy to raczej Gerhard Ludwig Müller tak mówi?*

Kongregacja Nauki Wiary ma klarowne zadanie: szerzyć wiarę katolicką, ale także ją chronić. Nie różni się ono bardzo od tego, które Papież otrzymał od Jezusa Chrystusa. Tutaj nie wolno nam, myślę, milczeć, zajmować wygodnej pozycji i kłopotować opinii publicznej. Oczywiście przyjemnym jest chwycić wiatr w żagle i stać się nadętym. Ale wierzę, że ta pokusa musi być zwalczona przez każdego biskupa czy księdza niezależnie od tego, czy ludzie chcą ich słuchać, czy też nie. ■

*Tłum. Ewa Szewczyk*

*Wywiad udzielony Radiu Watykańskiemu  
24 marca 2014 r.*

# Rozwiedzeni i ponownie zaślubieni. Oto jak było w Kościele pierwotnym

Kard. Walter Brandmüller

**W** związku z nadchodzącym Synodem nowej aktualności nabrała dyskusja odnośnie do statusu wewnątrz Kościoła osób rozwiedzionych i ponownie poślubionych. W tym kontekście cytuje się niektóre świadectwa z okresu „patrystycznego” (tj. Ojców Kościoła), które optowałyby za dopuszczeniem tego typu osób do Eucharystii. Takie odwołania znajdują się przede wszystkim w pracach kapłana z diecezji genueńskiej ks. Giovanniego Ceretiego, który od lat zajmuje się studiowaniem patrystyki i teologii ekumenicznej.

W swojej książce zatytułowanej *Rozwód, nowe małżeństwo i pokuta w Kościele pierwotnym* z 1977 roku (ponownie wydanej przez Arcane w 2013 r.) Cereti ukazuje pożytek ekumeniczny i duszpasterski wynikający z uznania przez Kościół drugiego małżeństwa osób rozwiedzionych oraz dopuszczenia ich do Komunii. Utrzymuje, że była to praktyka Kościoła pierwotnego. Wydaje się, że nowa edycja książki opublikowana przez Arcane w 2013 roku została podyktowana właśnie zbliżającym się Synodem biskupim, który będzie miał miejsce w październiku 2014 w Watykanie.

Jednakże główna teza Ceretiego jest nie do utrzymania. Mimo że niektórzy Ojcowie Kościoła okazywali pewną tolerancję wobec pojedynczych trudnych sytuacji, to nie można mówić o regularnym uznawaniu drugiego małżeństwa osób rozwiedzionych i dopuszczaniu ich do Eucharystii ani w zachodnim, ani we wschodnim Kościele. Nawet jeśli prawosławie uznaje dziś drugie i trzecie małżeństwo poprzedzone okresem pokuty, to jednak trzeba pamiętać, że w Kościele pierwotnym możliwość zawarcia drugiego małżeństwa istniała tylko dla wdów i wdowców, nie było mowy o ponownym małżeństwie zawartym po rozwodzie.



Cereti sugeruje, żeby uwolnić się od patrzenia na Kościół pierwszych chrześcijan przez pryzmat dzisiejszej surowej praktyki, która nie zezwala na udział w Komunii ponownie poślubionym po rozwodzie. W Kościele pierwotnym często mówiło się o drugim i trzecim małżeństwie, a jego zdaniem oznaczało to powtórne małżeństwa osób rozwiedzionych. Z całą pewnością nie należy przerzucać na starożytność dzisiejszej wizji spraw: jednak musimy także uważać, żeby nie przenosić na Kościół pierwotny pewnego rodzaju lekceważenia, z jakim dzisiejsze społeczeństwo akceptuje rozwód i ponowne małżeństwo. Już starożytność przedchrześcijańska traktowała rozwód i powtórne małżeństwo w sposób bardzo restrykcyjny. W żadnym razie nie można mówić w epoce Ojców Kościoła o powszechnej praktyce rozwodów i nowego ślubu.

Drugie równoczesne małżeństwo, to znaczy zawarte w czasie, kiedy pierwsze wciąż istnieje, traktowano jako trwanie w cudzołóstwie, tym samym nigdy nie było ono uznawane za wybór chrześcijański. Nie mamy żadnej wiedzy o inicjatywach Ojców Kościoła dążących do duszpasterskiego uregulowania tego drugiego małżeństwa. Dopuszczalna była tylko ewentualna separacja. Natomiast kiedy w tekstach kościelnych pisze się o drugim, trzecim czy czwartym małżeństwie, należy przez to rozumieć małżeństwa osób owdowiałych. Pisało się o nich, bo były dopuszczone, jednakże niechętnie widziane. W miejscach, gdzie Ojcowie Kościoła lub Synody mówią o dopuszczalnym lub wręcz nakazanym *rozwodzie*, Cereti dedukuje możliwość *ponownego małżeństwa* w sytuacji, kiedy pierwszy małżonek wciąż żyje, jednak nigdzie nie ma na to dowodu. Rozwód i ponowny ślub to dwie zupełnie oddzielne sprawy. Separacja i cudzołóstwo były obwarowane konsekwencjami [w prawie kościelnym] i w ogóle nie można było mówić o drugim małżeństwie zawartym w trakcie życia pierwszego małżonka.

Cereti utrzymuje, że Synody w IV wieku, które włączały do Kościoła *digamoi* (to jest tych, którzy zawarli drugie małżeństwo) po okresie pokuty, miały na myśli zarówno ponowne małżeństwa równoczesne (drugie małżeństwo, kiedy małżonek z pierwszego pozostawał przy życiu), jak i następne (to jest drugie małżeństwo po śmierci małżonka). W ten sposób osoby rozwiedzione, które ponownie zawarły małżeństwo,

mogłyby być dopuszczone do Eucharystii. Nawet Sobór nicejski (kan. 8) miał to uznawać za oczywistość. W rzeczywistości u żadnego Ojca Kościoła nie znajdujemy odniesienia do słowa *digamoi*, które oznaczałoby zarazem powtórne małżeństwo po rozwodzie, jak i ponowne małżeństwo po owdowieniu.

Jest jeszcze większa racja, a mianowicie taka, że żaden tekst synodalny, który z natury rzeczy dążył do jednoznaczności sformułowań prawnych, nie mógłby nigdy nazwać jednym określeniem *digamoi* zarówno drugiego małżeństwa równoczesnego, jak i następującego po owdowieniu. W ten sposób traktowano by na równi drugie małżeństwo po rozwodzie, które jest zawsze cudzołóstwem, jak i małżeństwo następujące po owdowieniu, przez większość Ojców widziane jako niepożądane, ale jednak niepowodujące grzechu.

Na korzyść takiej interpretacji terminu *digamoi* przez Synody przemawia kanon 19 Synodu w Ancyrze (314), który dla osób łamiących ślub dziewictwa przewidywał poddanie się dyscyplinie (pokutnej) *digamoi*. W końcu Synod w Laodycei, w drugiej połowie IV wieku, zarządził, że na *digamoi*, którzy drugie małżeństwo zawarli w sposób wolny i formalny, a nie sekretnie, nałożony zostanie tylko krótki okres pokuty.

Ale także tutaj mówi się o *digamoi* jako drugim małżeństwie wdowców. Jak wynika z powyższego syntetycznego przedstawienia (udokumentowanego w sposób szerszy w: *cfr.* W. Brandmüller, *Den Vätern ging es um die Witwen*, „Die Tagespost”, 27 lutego 2014, s. 7; H. Crouzel, SJ, *L'Église primitive face au divorce: du premier au cinquième siècle*, Paris 1971; G. Pelland, SJ, *La pratica della Chiesa antica relativa ai fedeli divorziati risposati* [w:] Kongregacja do spraw Nauki Wiary, *Sulla pastorale dei divorziati risposati. Documenti, commenti e studi*, LEV, Città del Vaticano 2010, ss. 99-131), interpretacja tekstów [patrystycznych], posługująca się ściśle metodą historyczno-krytyczną, nie pozwala wysnuwać takich konkluzji, do jakich doszedł Cereti. Nie będzie też zbyt cennym przypomnienie, że tylko *consensus Patrum*, to znaczy zgodne nauczanie Ojców Kościoła, a nie arbitralny wybór tekstów może pretendować do posiadania autorytetu doktrynalnego, a tym samym mieć walor probacyjny dla nowej praktyki duszpasterskiej. Trzeba wreszcie przypomnieć, że Duch prowadzi Kościół do całej

prawdy (J 16,13). To znaczy, że Kościół dąży do coraz głębszego zrozumienia prawdy. A jako że Duch Święty w ciągu historii nie może sobie zaprzeczać, nowe nabytki nie mogą stawać w opozycji do starych. ■

*Tłum. Aleksandra Zając*

*„L’Avvenire”, 5 kwietnia 2014 r.*

# Owdowiali czy rozwiedzeni? Rozważania na marginesie wystąpienia kard. Kaspera

Elżbieta Wiater

**A**rgumentując za dopuszczeniem do przyjmowania Komunii części osób rozwiedzionych, a pozostających w powtórnych związkach, kard. Walter Kasper przywołał Ojców Kościoła, w tym jeden z kanonów Soboru w Nicei. W swoim dowodzeniu oparł się na rozumieniu pojęcia *digamoi* właśnie jako osób rozwiedzionych i będących w powtórnych związkach. Spróbuję się bliżej przyjrzeć temu, czy taka interpretacja jest słuszna.

## Słowniki

Pojęcie *digamoi* w swoim najbardziej podstawowym znaczeniu określa osoby, które zawarły związek z dwiema osobami naraz (w tym sensie jest synonimiczne do *bigamoi*) lub powtórnie zawarły związek małżeński. Z punktu widzenia świeckiego prawnodawstwa mógł on być zawarty bądź w wyniku rozwodu czy też rozpadu pierwszego związku (najczęściej opuszczenia), bądź w wyniku śmierci pierwszego współmałżonka. Co jest istotne, Ojcowie Kościoła, dokumenty soborowe i synodalne wyraźnie odróżniają *digamoi* od *poligamoi*, czyli tych, którzy zawarli związek więcej niż dwa razy. Ta ostatnia praktyka aż do IV w. jest uznawana za *porneia*, czyli nierząd, rozpustę. Pojęcie *digamos* stało się technicznym określeniem osoby w drugim związku, o czym świadczy fakt, że znajdujemy je m.in. w łacińskim tekście akt Synodu w Valencie d'Agen<sup>1</sup> w brzmieniu greckim, nie w łacińskim tłumaczeniu.

Ze znaczeń pierwotnych *digamoi* z pewnością możemy odrzucić jednoczesne dwużeństwo. Pozostaje kwestia: Ojcowie rozumieli je przez nierozwiedzionych czy owdowiałych? A może jednych i drugich?

Kiedy zajrzemy do *A Patristic Greek Lexicon* Lampe'a, nie znajdziemy nic, co rozstrzygałoby, o jaki typ powtórnego związku

<sup>1</sup> Por. *Synod w Valencie d'Agen 1* [w:] *Acta synodalia. Akta synodów od 50-381 r.*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2010.

chodzi Ojcom Kościoła<sup>2</sup>. Jedynym śladem sugerującym kierunek interpretacji są przytoczone stwierdzenia z IV w. mające charakter rozluźnienia dyscypliny. Wedle nich powtórnie owdowiała kobieta może zawrzeć więcej niż dwa małżeństwa – Ojcowie (Jan Chryzostom, Epifaniusz) odwoływali się tu do 1 Kor 7,39: *żona związana jest tak długo, jak długo żyje jej mąż. Jeżeli mąż umrze, może poślubić kogo chce, byleby w Panu*.

Tym samym aby rozstrzygnąć, czy *digamoi* to rozwodnicy, czy owdowiali, warto zestawić ze sobą teksty, w których mowa o wdowcach i osobach, które są po rozpadzie pierwszego związku, oraz spojrzeć na kontekst kulturowy, aby określić, jaki był stosunek Kościoła do powtórnego związku za życia współmałżonka.

### **Rozpad związku i zawarcie drugiego za życia współmałżonka**

W całym prawodawstwie wyraźnie widać odmienne traktowanie kobiet i mężczyzn. Jest to o tyle istotne, że mężczyźni wolno było oddalić żonę, która była winna cudzołóstwa, i wejść w drugi związek, za to jeśli chrześcijanka opuszczała męża cudzołożnika, nie wolno jej było wyjść za innego<sup>3</sup>: „Jeśli chrześcijanka zostawi męża cudzołożnika i wyjdzie za innego, trzeba jej tego zabronić. Jeśli to zrobi, otrzyma Komunię dopiero, gdy umrze opuszczony mąż, chyba że choroba każe ją dopuścić”. Za to kobiety porzucające mężów „bez żadnego uprzedniego powodu” i współżyjące z innymi „nawet na końcu nie otrzymają Komunii”<sup>4</sup>. Ta sama sankcja dotyczyła chrześcijanki, która wyszła za mężczyznę, który bez powodu porzucił żonę (a wiemy z innych komentarzy, chociażby Orygenesza czy Hieronima, że mógł ją porzucić tylko w wypadku cudzołóstwa). Tyle mówi nam Synod w Elwirze.

Ciekawą sekwencję kanonów znajdujemy w aktach z Synodu w Neocezarei (314-319). Owszem, w kanonie 3 jest zapis: *Czas pokuty tych, którzy kilkakrotnie zawarli małżeństwo, jest jasno określony; jednakże można ją skrócić za dobre zachowanie i wiarę*, co wspierałoby tezę kard. Kaspera. Jednak kanon wcześniejszy zawiera stwierdzenie: *Niewiasta, która poślubia [kolejno] dwóch braci [chodzi o braci chrześcijan – przyp. E. W.], podlega ekskomunice do śmierci; jeśli przyrzeknie, że w razie wyzdrowienia zerwie*

<sup>2</sup> Por. *digamoi*, *A Patristic Greek Lexicon*, red. G. W. H. Lampe, Oxford University Press 1969, s. 364, kol. 1; *gamos*, tamże, s. 37, kol. 2, s. 38, kol. 1.

<sup>3</sup> Por. np. *Synod w Elwirze* 9 [w:] *Acta synodalia*, op. cit.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Synod w Neocezarei 2-3  
[w:] *Acta synodalia, op. cit.*

*nielegalny związek, może być w drodze miłosierdzia dopuszczona do pokuty. Jeśli żona lub mąż pozostający w takim związku umrze, strona pozostała przy życiu podlega surowej pokucie*<sup>5</sup>. Kanon ten wyraźnie potępia drugi związek zawarty za życia pierwszego małżonka, co więcej – mówi, że aby być dopuszczonym do pokuty za ten grzech, należy zerwać ten związek. I w razie obietnicy jego zerwania mowa jest zaledwie o dopuszczeniu do pokuty, nie Komunii, zaś po śmierci drugiej osoby z tego związku owdowiałą stronę czekała pokuta, a więc w domyśle – odsunięcie od Stołu Pańskiego. W tym świetle widać wyraźnie, że Ojcom synodalnym w kanonie 3 chodziło o związek zawierany przez osobę owdowiałą, co więcej – problemem rozstrzyganym w kanonie 2 nie był rozpad pierwszego związku, ale trwanie w drugim.

Kard. Kasper powołuje się też na św. Bazylego, nie podając niestety, o które fragmenty z jego dzieł chodzi. Aby poznać stosunek biskupa Cezarei do problemów dyscyplinarnych związanych z małżeństwem, warto zajrzeć do Listu kanonicznego do Amfilona, biskupa Ikonium<sup>6</sup>, w którym święty referuje m.in. przyjęte rozstrzygnięcia dyscyplinarne dotyczące różnych kwestii porządkowych, w tym *tych, którzy zawierają związek małżeński trzy lub więcej razy*<sup>7</sup>. Warto przytoczyć szerszy cytat z tego punktu:

<sup>6</sup> Bazyl Wielki, *List kanoniczny do Amfilona, biskupa Ikonium I*, 4, przekł. S. Kalinkowski [w:] *Canones Patrum Graecorum. Synody i kolekcje praw*, red. A. Baron, H. Pietras, t. III, ŻMT, Kraków 2009.

<sup>7</sup> Tamże I, 4.

Wobec tych, którzy zawierają małżeństwo trzy lub więcej razy, Ojcowie ustanowili taki sam przepis jak wobec digamistów: jeden rok [pokuty], chociaż niektórzy żądali dla nich dwóch lat, a tych, którzy zawierają małżeństwo po raz trzeci, wykluczają ze wspólnoty na trzy, a często i na cztery lata. Takich związków nie nazywają już małżeństwem, lecz poligamią albo umiarkowaną rozpustą [...]. Zgodnie ze zwyczajem, dla tych, którzy zawarli trzecie małżeństwo, przyjęliśmy pięcioletnią ekskomunikę nie na podstawie kanonów, lecz wedle praktyki naszych poprzedników. Nie należy jednak zupełnie wykluczać ich z Kościoła, lecz przez dwa lub trzy lata włączyć do grona słuchających, a potem pozwolić na obecność wśród wiernych, ale bez udziału w Komunii; dopiero wówczas, gdy ukażą owoc nawrócenia, można ich dopuścić do pełnej wspólnoty.

Znów moglibyśmy uznać, że kard. Kasper ma rację, przywołując świadectwo na obronę swojego stanowiska. Jednak dalej w tym samym liście czytamy: *Dlatego kobieta opuszczająca męża jest cudzołożnicą, jeżeli wiąże się z innym mężczyzną, natomiast opuszczony mąż jest usprawiedliwiony i kobieta, która z nim współżyje, nie podlega potępieniu. Jeśli jednak mąż, który opuścił żonę, wziął inną kobietę, to i on jest cudzołożnikiem, ponieważ sprawia, że ona cudzołoży, i współżyjąca z nim kobieta jest cudzołożnicą, ponieważ wzięła sobie cudzego męża*<sup>8</sup>. A zatem pisząc o wielokrotnym zawieraniu małżeństwa, Bazyli nie mógł mieć na myśli rozwodników, tylko wdowców. Inaczej sam sobie by przeczył.

Mamy tu zresztą podany również jedyny przypadek, kiedy Ojcowie dopuszczali powtórny związek za życia współmałżonka – mogło tak być w sytuacji, kiedy mąż oddalił żonę z powodu nierządu (bądź ona go opuściła)<sup>9</sup>. Status porzuconej kobiety jest omawiany w drugiej części tego listu<sup>10</sup>. Bazyli pisze tam jednoznacznie, że powinna pozostać samotna, inaczej cudzołoży. Co więcej, nawet bitej tak, że nie może znieść razów, okradanej i żonie poganina nie wolno opuścić współmałżonka<sup>11</sup>.

Zresztą mąż, poza wypadkiem nierządu, też nie mógł odesłać żony (tym razem cytat z Hieronima): *A cóż, jeśli to będzie pijaczka, skłonna do gniewu, wyuzdana, o złych obyczajach, skłonna do biesiad, rzadko bywająca w domu, kłótliwa i złośliwa? Czy taką też trzeba trzymać? Nie ma rady, trzeba znieść. Skoro bowiem byliśmy wolni w wyborze, z własnej woli poddaliśmy się niewoli*<sup>12</sup>. Nawet choroba psychiczna, powodująca napady agresji sprawiające, że żona stawała się zagrożeniem dla otoczenia, nie mogła być powodem jej oddalenia<sup>13</sup>. Te cytaty z kolei przenoszą nas do drugiego punktu, którego omówienie pomoże odnaleźć znaczenie pojęcia, o którym tu mówimy.

### **Postrzeganie rozwodu i powtórnego związku**

Wbrew temu, co pisze kard. Kasper, Ojcowie w tej kwestii mówią jednym głosem: małżeństwo jest nierozzerwalne. Widzą jeden wyjątek, o którym wspomniałam wyżej, ale poza nim nie ma możliwości rozpadu związku, dlatego też wszelkie współżycie podejmowane poza nim jest kwalifikowane jako cudzołośćwo. Nawet jeśli jest to współżycie w trwałym związku, ale z inną osobą.

<sup>8</sup> Tamże I, 9.

<sup>9</sup> Podejście to ulegnie zmianie wraz z rozwojem rozumienia małżeństwa jako sakramentu, a więc nieodwołalnego daru łaski.

<sup>10</sup> Bazyli Wielki, *List kanoniczny do Amfilona, biskupa Ikonium*, op. cit. [w:] *Canones Patrum Graecorum*, op. cit.

<sup>11</sup> Tamże I, 9.

<sup>12</sup> Hieronim ze Strydonu, *Komentarz do Ewangelii wg św. Mateusza*, 19,10 [w:] J. Korczak (przekł.), *ŻMT 46*, Kraków 2008.

<sup>13</sup> Por. Tymoteusz

*Aleksandryjski 15* [w:] *Canones Patrum Graecorum*, op. cit.

Ojcowie odwołują się tutaj głównie do Księgi Rodzaju, pisząc, że Bóg stworzył tylko jedną kobietę, tym samym wskazując, że mężczyźni nie trzeba więcej i że monogamia jest ideałem danym przez Boga. Oczywiście przywołują także nauczanie Jezusa i św. Pawła i wyraźnie pokazują, że związek dwojga chrześcijan nie jest tylko cywilnym kontraktem, ale ma także znaczenie teologiczne. Powołując się na List do Efezjan, wskazują, że Bóg posługuje się małżeństwem, by przybliżyć prawdę o relacji między Chrystusem a Kościołem.

Najbardziej klarownie widać stosunek do małżeństwa, a przy okazji także znaczenie słowa *digamoi*, kiedy zajrzemy do pism przedstawicieli „czystych”, czyli sekt, o których mowa w kanonie 8 Soboru w Nicei, na który powołuje się kard. Kasper.

Nie byli to wyłącznie nowacjanie – do grupy tej zaliczano także enkratytów (oni całkowicie potępiali instytucję małżeństwa) oraz montanistów. Do tej ostatniej grupy należał pod koniec życia Tertulian i w jego pismach bardzo jasno widać zarówno ówczesne rozumienie małżeństwa, jak znaczenie, w jakim słowo *digamoi* zostało zastosowane przez Ojców soborowych, zwracających się przeciw do przedstawicieli tych grup.

W jego dorobku znajdziemy co najmniej trzy dzieła odnoszące się do tego tematu: *O monogamii*, *Do żony* oraz *Zachęta do czystości*. W każdym z nich bardzo surowo wypowiada się na temat zawierania powtórnego związku po śmierci współmałżonka. Dla niego małżeństwo sięga poza granicę śmierci, drugi związek osoby owdowiałej jest na granicy cudzołóstwa, zaś życie w jednym tylko małżeństwie daje głębszy przystęp do tajemnic Bożych – przywołuje prorokinię Annę (por. Łk 2,36), która według niego wyłącznie dlatego mogła słać Jezusa, gdyż była wdową tylko raz zamężną. Doskonalszym stanem jest jedynie dziewictwo.

W świetle tych odniesień widać, że dla „czystych” uczestnicstwo w liturgii z osobami owdowiałymi, które powtórnie weszły w związek małżeński (nawet jeśli odbyły związaną z tym faktem pokutę – w aktach synodalnych znajdziemy kanony mówiące o takowej konieczności), było realnym problemem. Uczestniczenie w Eucharystii wraz z osobami będącymi w powtórny związek za życia współmałżonka było zupełnie poza ich horyzontem myślenia o wspólnocie chrześcijańskiej, skoro nawet związek



zawarty po śmierci współmałżonka był widziany jako ocierający się o cudzołóstwo.

### **Digamoi, czyli?**

Skoro dla Ojców Kościoła małżeństwo jest nierozzerwalne, pozostawanie w drugim związku za życia współmałżonka jest grzechem ciężkim. Widać w tekstach rozróżnienie nie tylko pomiędzy *digamoi* i *poligamoi*, ale także między podejściem do tych pierwszych a stosunkiem do tych, którzy za życia współmałżonka zawarli drugi związek. Co więcej, ówczesna mentalność, obecna w Kościele, skłaniała się zdecydowanie ku wyborom radykalnym (oczekiwania wobec żon!) niż laksystycznym. Członkowie sekt mieli skłonność do przesadnej ascezy, a nie rezygnowania z niej. W tym świetle pojawiających się w kanonie 8 Soboru Nicejskiego *digamoi* należy zinterpretować jako osoby owdowiałe w powtórnym związku.

Jak ujął to w swoim komentarzu do tej kwestii Antonio Grapone: *Jeśli ktoś chce szukać argumentów za dopuszczeniem do przyjmowania Komunii osób rozwiedzionych w powtórnym związku, z pewnością nie może odnosić się do praktyki pierwotnego Kościoła. Niestety kard. Kasper najwyraźniej zignorował to ostrzeżenie.* ■

# „Ankieta Franciszka” w krzywym zwierciadle sondażu

*Tomasz Dekert*

*Odpowiednikiem „Bóg jest z nami” jest dziś „Opinia publiczna jest z nami”.*

*(Pierre Bourdieu, Opinia publiczna nie istnieje)*

**P**ierwszy rok pontyfikatu Ojca Świętego Franciszka obfitował w wydarzenia, które momentalnie stawały się medialnymi hitami i jako takie generowały cały szereg rozmaitych i sprzecznych postaw, oczekiwań, uniesień, niepokojów, a nawet inicjatyw. Dużo silniej niż kiedykolwiek wcześniej dała się również odczuć ta specyficzna cecha błyskawicznego obiegu informacji (a w zasadzie prawidłowość bardziej ogólna), którą znakomicie oddaje maksyma powtarzana przez ojca głównego bohatera *Prawdy* Terry’ego Pratchetta: „Kłamstwo obiegnie świat, zanim prawda zdąży włożyć buty”. Wyobrażenie na dany temat, jego doraźna, subiektywna i niezdystansowana interpretacja, jak też ewidentne zmyślenie wpuszczone w medialne tryby żyją swoim własnym życiem, a nawet te najbardziej bzdurne znajdują umysły gotowe w nie uwierzyć i wykazują dużą odporność na wszelkie próby ich skorygowania. Na tej zasadzie dowiedziałem się już o „odwołaniu” przez Franciszka nauki o istnieniu piekła, sprowadzeniu przez niego Adama i Ewy do rzędu wyłącznie literackich figur oraz o tym, że krótko po jego wyborze odbył się III Sobór Watykański.

Bez wątplenia jednym z głównych wydarzeń, o których pierwsze informacje rozpały głowy i uruchomiły maszyny wątpliwych hermeneutyk, był przesłany światowym episkopatowi pod koniec ubiegłego roku przez sekretariat Synodu zestaw pytań dotyczących problemów i uwarunkowań małżeństw i rodzin, który, choć jego autorem jest prawdopodobnie abp Lorenzo Baldisseri, momentalnie ochrzczono „ankietą Franciszka”. Bombę zdetonował bodaj episkopat Anglii, wieszając kwestionariusz w sieci z informacją, że

jest on skierowany do wiernych. Oczywiście reakcja była natychmiastowa, serwisy informacyjne i platformy opinii zaczęły produkować teksty pełne fraz typu: „papież pyta wiernych o zdanie”, „początek demokratyzacji Kościoła” itp., na naszym podwórku bardzo szybko pojawiła się oddolna inicjatywa pomocy biskupom w dobrym przygotowaniu się do Synodu (strona [www.ankietafranciszka.pl](http://www.ankietafranciszka.pl), na której można było odpowiedzieć na pytania kwestionariusza), w sprawę zaangażował się też „Tygodnik Powszechny”, zachęcając swoich czytelników do wypełniania kwestionariusza i publikując potem omówienie wyników.

Były też inne inicjatywy, pośród nich na uwagę zasługuje ta, którą wykazał się episkopat Szwajcarii, gdzie Biuro Komunikacji KEP, ze swoim przewodniczącym, teologiem-działaczem gejowskim Arndem Bünkerem, „przełożyło” pytania na mniej hermetyczny język. Co prawda, przewodniczący szwajcarskiej KEP oświadczył potem, że zmiany nie były merytoryczne, a techniczne<sup>1</sup>, ale pośród pytań w wersji „dla ludu” miały się znaleźć również takie jak: „Czy uważa Pan/Pani za słuszne, że osoby, które zawarły ślub kościelny, potem otrzymały rozwód cywilny i ponownie weszły w związek małżeński, nie mogą otrzymywać sakramentów?”<sup>2</sup>, które kompletnie zmieniają sens pytań oryginalnego kwestionariusza. Pojawiły się również oparte na ankiecie listy otwarte do Papieża. Wydawało się więc, że było to rzeczywiście niezwykle demokratyczne posunięcie Watykanu – sondaż opinii, który spotkał się z odzewem katolickiego „społeczeństwa obywatelskiego”. Słowem – istna rewolucja!

Późniejsze wypowiedzi pracowników Kurii Rzymskiej pokazały, że z tą „demokratyzacją” to jednak nie tak. Rzecznik Stolicy Apostolskiej o. Federico Lombardi SJ dość zdecydowanie stwierdził, że ankieta została rozesłana przede wszystkim do konferencji episkopatów jako podstawa materiału przygotowawczego pod Synod dotyczący „duszpasterskich wyzwań stojących przed rodziną w kontekście ewangelizacji”, nie zaś po to, aby pytać wiernych o ich zdanie na temat „małżeństw gejowskich” czy rozwodów<sup>3</sup>. Skądinąd choćby pobieżny rzut oka na pytania zawarte w kwestionariuszu od razu każe zakwestionować traktowanie go jako faktycznej ankiety mającej badać poglądy „zwykłych” respondentów. Zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę bardzo krótki czas, jaki został

<sup>1</sup> Schweizer Bischofskonferenz, Zum Beitrag in der „Weltwoche“ (Ausgabe 10/2014) von Dr. Philipp Gut, dem stellvertretenden Chefredaktor, [www.bischoefe.ch](http://www.bischoefe.ch) [dostęp: 07.05.2014].

<sup>2</sup> *Kontrowersje wokół ankiety*, [www.gosc.pl](http://www.gosc.pl) [dostęp: 07.05.2014].

<sup>3</sup> *Vatican rejects claims of Pope „polling” Catholics on gay marriage*, [www.catholicnewsagency.com](http://www.catholicnewsagency.com) [dostęp: 07.05.2014].

przeznaczony na skompletowanie i zsyntetyzowanie odpowiedzi. I to nie tylko ze względu na język, w jakim zostały sformułowane, ale również z uwagi na to, że pytania kwestionariusza implikują odpowiedzi nie tyle (nie tylko) z poziomu poglądów, a faktów i zakładają raczej respondentów o wysokiej kompetencji informacyjnej mających wgląd w programy duszpasterskie i statystyki. (Swoją drogą, można by się pokusić o przeprowadzenie krytycznej analizy samych pytań, które pokazują raczej „behawiorystyczne” i instytucjonalno-pragmatyczne niż pogłębione podejście do problemów rodziny z perspektywy wiary chrześcijańskiej, ale to innym razem). Z kolei abp Baldisseri skrytykował te episkopaty, które po zebraniu wyników i ich opracowaniu podały te informacje do powszechnej wiadomości. Ich upublicznienie było sprzeczne z wolą Stolicy Apostolskiej<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Wyniki ankiety miały pozostać poufne, [www.deon.pl](http://www.deon.pl) [dostęp: 07.05.2014].

Te reakcje Watykanu były spóźnione i słabe, co pozwala przypuszczać, że całe przedsięwzięcie już na samej górze nie miało jednoznacznie określonych motywacji. Sam kard. Baldisseri nie był do końca konsekwentny, kiedy skrytykował publikację wyników, niedługo później w wypowiedzi dla radia watykańskiego przedstawił – w dwóch zdaniach, co prawda – podstawowe, jego zdaniem, wnioski płynące z nadesłanych do Rzymu odpowiedzi<sup>5</sup>. Tak czy inaczej, machina ruszyła i mimo że (nawet jeśli) Stolica Apostolska nie wysyłała ankiety z intencją robienia sondażu opinii publicznej odnośnie do Komunii dla publicznych cudzołożników, jednopłciowych związków partnerskich czy uproszczenia procedury stwierdzania nieważności małżeństwa, to można z dużą dozą pewności przypuszczać, że tak została ona przez dużą część wiernych i episkopatów potraktowana. W niektórych miejscach z pewnością, a w wielu innych w mocnej atmosferze niejednoznaczności. Daje to dosyć szerokie pole do refleksji na temat (za)wartości informacyjnej oraz siły perswazyjnej jej wyników. Zwłaszcza jeśli – co chcę tu zaproponować – przyjmiemy jako inspirację do tej refleksji zdanie Pierre’a Bourdieu mówiące, że coś takiego jak badana sondażami „opinia publiczna” *de facto* nie istnieje, jest sztucznym tworem o określonej funkcji: „stworzyć ideę, że istnieje jednomyślna opinia publiczna, a więc legitymizować daną politykę i wzmocnić stosunek sił, który ją tworzy lub umożliwia”<sup>6</sup>. Spojrzenie przez pryzmat ujęcia Bourdieu na fakt

<sup>5</sup> *Watykan: Spotkanie Rady Synodu o rodzinie*, [www.pl.radiovaticana.va](http://www.pl.radiovaticana.va) [dostęp: 07.05.2014].

<sup>6</sup> P. Bourdieu, *Opinia publiczna nie istnieje*, tłum. A. Rybińska, [www.nowakonfederacja.pl](http://www.nowakonfederacja.pl) [dostęp: 07.05.2014].

potraktowania przez pewną część Kościoła (hierarchii i wiernych) „ankiety Franciszka” jako sondażu opinii pozwala w nowym świetle odczytać pewne aspekty całego „wydarzenia” ankiety oraz jego kontekst i możliwe implikacje.

Artefaktowy charakter „opinii publicznej” Bourdieu udowadnia przy pomocy krytyki trzech postulatów, na których opiera się sama idea sondaży. Pierwszy polega na założeniu, że „każdy może mieć opinię; lub, wyrażając to nieco inaczej, że wytworzenie opinii jest w zasięgu każdego”<sup>7</sup>. Mało tego, w zasadzie każdy powinien posiadać skonkretyzowany pogląd na dane zagadnienie. Drugi postulat to przekonanie, że wszystkie opinie są równoważne i posiadają tę samą siłę. Wreszcie trzeci, wyłaniający się z praktyki zadawania wszystkim tego samego pytania, to założenie, że wszyscy spodziewani respondenci są zgodni w kwestii problemów, o które warto pytać, „iż istnieje zgoda co do pytań, które zasługują na to, by zostać zadane”<sup>8</sup>. Fundamentalną częścią dyskursu posługującego się sondażami jest przedstawiana jako coś oczywistego teza, że dają one wgląd w faktyczny i obiektywny stan przekonań społeczeństwa. Jednak jak pokazuje Bourdieu, ponieważ każde z wyżej wymienionych założeń jest błędne, wyniki sondaży są czymś sztucznie wytworzonym, pozostającym *de facto* bez realnego związku z żywą rzeczywistością społeczną. Mają natomiast stwarzać złudzenie istnienia czegoś takiego jak możliwość zsumowania indywidualnych opinii i wydobycia z nich ogólnospołecznej średniej poglądów na dane zagadnienie(a). W warunkach demokracji średnia ta powinna być traktowana jako wiążący *vox populi*. W takim kształcie owa zsyntetyzowana „opinia” jest nie tyle narzędziem sprawdzania czegokolwiek, ile „instrumentem działalności politycznej”<sup>9</sup>, ponieważ zarówno proponowane zagadnienia, jak też znaczenie przypisywane odpowiedziom oraz samej publikacji wyników odzwierciedlają czyjeś polityczne interesy.

Można powiedzieć, że wytwarzanie „opinii publicznej” w oparciu o wyżej przytoczone postulaty polega w dużej mierze na programowym pomijaniu elementów całego procesu zbierania odpowiedzi oraz problemów związanych z samym ich formułowaniem przez respondentów. Ci ostatni traktowani są jako nie-różnicowana grupa równie zdolnych do udzielenia odpowiedzi

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Tamże.

osób. Zasadniczą kwestią, jeśli chodzi o pierwszą sprawę, jest formułowanie sądów na temat zawartości „opinii publicznej” przy ignorowaniu braku odpowiedzi i tego, co za ów brak odpowiada. Bourdieu określa to mianem nałożenia na sondaż filozofii elektoralnej – brak odpowiedzi jest traktowany jako oddanie nieważnego głosu w wyborach. Tymczasem sam ów brak i jego uwarunkowania stanowiłyby bardzo konkretny element rzeczywistego stanu „opinii publicznej”. Gdyby tylko zostały wzięte pod uwagę. Na poziomie publikacji wyników padają następnie wypowiedzi typu „większość Polaków opowiada się za...”, podczas gdy z osób poddanych sondażowi „za” opowiedziało się 35%, „przeciw” 25%, zaś pozostałe 40% na sondaż nie odpowiedziało. Z ostatecznych obliczeń ta ostatnia grupa zostaje wycięta, tak jakby apriorycznie uśredniono przekonania jej przedstawicieli, rozpisując je między owe 35% „za” i 25% „przeciw”.

Kolejny problem sięga jeszcze głębiej. Bourdieu zauważa, że w przypadku sondaży dochodzi do sytuacji, kiedy ludzie zostają postawieni wobec pytań, których w dużej mierze sami sobie nie zadają. Jednocześnie, jak mówi, „nie istnieją pytania, które nie byłyby reinterpretowane zgodnie z interesami ludzi, którym są zadawane. Kluczowe jest więc zastanowienie się, na które pytanie różne kategorie respondentów myślały, że odpowiadają”<sup>10</sup>. Praktyka zadawania tego samego pytania dużej grupie osób, a następnie uogólniania odpowiedzi nie bierze pod uwagę ani faktu zróżnicowania percepcji danych problemów w związku z różnym rozkładem kompetencji, ani układów sił, w obrębie których respondenci się poruszają, ani wreszcie charakteru i stopnia ich stosunku do danych zagadnień związanego z tym, czy ono dotyczy ich i ich żywotnych interesów, czy też jest im mniej lub bardziej obojętne. Samo zadanie pytania nie oznacza, że udzielona odpowiedź będzie rzeczywiście odpowiedzią wyłącznie na to właśnie pytanie, nie zaś responsem na uruchomioną przez nie projekcję.

Jak wspominałem, warto w kontekście tych elementów ujęcia Pierre’a Bourdieu popatrzeć na fakt, że „ankieta Franciszka” została przez część Kościoła potraktowana jako badanie „opinii publicznej” wiernych poprzedzające wewnątrzkościelne polityczne wydarzenie, jakim będą październikowe obrady Synodu Biskupów.

<sup>10</sup> Tamże.

Zwracam przy tym uwagę, że tak nie musiało się stać. O zwycięstwie tego interpretacyjnego wyboru w niektórych krajach lub w kościelnych frakcjach zdecydowało swojego rodzaju wygólniałe oczekiwanie części Kościoła (głównie w Europie Zachodniej) dotyczące wprowadzenia do niego mechanizmów demokratycznych również na poziom dyscypliny i doktryny. W tym sensie można powiedzieć, że „ankieta Franciszka” weszła w gotową matrycę, która ją zawłaszczyła (widać to np. w wypowiedzi rzecznika episkopatu Szwajcarii, którego zdaniem „Szwajcarzy odnoszą wrażenie, że za Papieża Franciszka Kościół nawiązuje do ich wzorców demokracji”)<sup>11</sup>. Tym samym, w związku ze szczególnie ukierunkowaną percepcją, wbrew swemu źródłowemu przeznaczeniu zaczęła podlegać tym zjawiskom, które opisywał Bourdieu. I to, jak się zdaje, nie tylko w ramach jakoś określonych granic tych wewnątrzkościelnych grup, które stanowiły niejako naturalne środowisko do rozprzestrzenienia się interpretacji „demokratycznej”; w związku z decyzją niektórych episkopatów o publikacji wyników (a przynajmniej osobiście sądzę, że przede wszystkim przez to) podejście to przeciekło na zewnątrz i określiło sposób przedstawiania „faktycznego” (= skonstruowanego na podstawie odpowiedzi) stanu problemów, o które pyta ankieta. Zupełnie tak jak ma robić sondaż.

Jako modelowy przykład można podać wyniki ankiety w Niemczech wraz ze sposobem podawania tej informacji w mediach. Prosta matematyka pokazuje, w jakim stopniu opublikowane wnioski stanowią typowo sondażowe pomijanie braku odpowiedzi. Według statystyk dostępnych w sieci, nominalni katolicy stanowią 31% społeczeństwa niemieckiego. To znaczy, że jest ich z grubsza 24,8 miliona osób. Załóżmy, że interesują nas tylko katolicy praktykujący, których ma być ok. 12,6%, co daje liczbę ok. 3,1 miliona. Newsy mówiące o opublikowanych przez episkopat niemiecki wynikach podają, że synteza, której dokonali, jest oparta na ponad 1000 stron odpowiedzi<sup>12</sup> (ta liczba wydaje mi się wprost mało prawdopodobna, ale innej nie znalazłem). Ankieta ma 39 pytań (38 + propozycja przedstawienia wolnych wniosków) w większości sformułowanych tak, że odpowiedź powinna zająć przynajmniej kilka zdań. Powiedzmy, że średnio na jednej stronie zmieściłyby się odpowiedzi na pięć pytań (w przypadku niektó-

<sup>11</sup> Szwajcaria: Biskupi zastanawiają się nad efektem Franciszka, [www.pl.radiovaticana.va](http://www.pl.radiovaticana.va) [dostęp: 07.05.2014].

<sup>12</sup> Za: Niemcy: Wyniki ankiety papieża Franciszka na temat rodziny, [www.pl.radiovaticana.va](http://www.pl.radiovaticana.va) [dostęp: 07.05.2014].

rych wydaje się raczej nieprawdopodobne, aby można było tak ściśleńić treść odpowiedzi, ale niech tam). Tym samym od jednej osoby episkopat powinien otrzymać dokument liczący sobie ok. 7,8 strony. Jeśli podzielimy 1000 przez 7,8, otrzymamy liczbę 128 z groszami. Słownie: sto dwadzieścia osiem! Innymi słowy, gdyby przyjąć, że do niemieckiego episkopatu sływały w pełni wypełnione ankiety, wyszłoby, że na ok. 3,1 miliona praktykujących Niemców kwestionariusz wypełniła nieco ponad setka. A nawet jeśli w rzeczywistości odpowiedzi nie liczyły 1000 stron, a np. 30 000 (po tysiącu z kawałkiem z każdej niemieckiej diecezji), dalej wychodzi liczba niewielka wobec ponad trzymilionowej rzeszy niemieckich wiernych. Oczywiście to żadna statystyka (nie próbuję tu udawać socjologa), a tylko niebiorąca pod uwagę mnóstwa zmiennych zabawa liczbami mająca pokazać, w jakich rzędach wielkości się obracamy.

Te wyliczenia są abstrakcyjne. W rzeczywistości według doniesień w ankiecie w Niemczech miało wziąć udział nie blisko 130 osób, a kilka tysięcy (tak twierdzi prałat Markus Bosbach z wydziału duszpasterstwa archidiecezji kolońskiej)<sup>13</sup>. Ale to w takim razie każe przypuścić rzecz kolejną. Jeżeli kilka tysięcy osób wyprodukowało 1000 stron, odpowiadając na ankietę liczącą 39 opisowych pytań, to pomijając możliwość, że dziennikarze wszystko pokręcili i operujemy na nieistniejących liczbach, może to oznaczać jedno: odpowiadano tylko na kilka pytań. Sądząc po tematyce opublikowanych syntez, były to głównie pytania dotyczące (nie)znajomości nauki Kościoła, Eucharystii dla cudzołożników, konkubinatów *ad experimentum* oraz związków jednopłciowych. Na naszym własnym podwórku wprost o niekonieczności odpowiadania na wszystkie pytania, a tylko na te, które „dotyczą Twojego osobistego doświadczenia lub rozumienia i akceptacji kościelnego nauczania”, mówił redaktor „Tygodnika Powszechnego” Michał Kuźmiński we wprowadzeniu do internetowej „zbiórki” odpowiedzi<sup>14</sup>. W zbiorce tej, trwającej ponad miesiąc, wzięły udział 44 osoby.

Myślę, że nawet jeśli we wszystkich tych moich obliczeniach zawarty jest szeroki margines błędu, to pozostanie faktem, że potraktowanie „ankiety Franciszka” jako jaskółki demokracji (tj. bezprecedensowego badania przez Watykan „opinii publicz-

<sup>13</sup> Za: *Niemieccy katolicy rozliczają się z Kościołem: „Daleki od realiów świata i ludzi”*, [www.dw.de](http://www.dw.de) [dostęp: 07.05.2014].

<sup>14</sup> M. Kuźmiński, *Wprowadzenie*, [www.tygodnik.onet.pl](http://www.tygodnik.onet.pl) [dostęp: 07.05.2014].



nej” w sprawie małżeństwa i etyki seksualnej) uczyniło z niej i z jej wyników artefakt w rozumieniu Bourdieu. Stopień pomijania w formułowaniu wniosków braku odpowiedzi osiągnął tu rozmiary, o jakich się mu chyba nie śniło. Otwarto możliwość udzielenia odpowiedzi każdemu, a tę garstkę, która spłynęła, w interpretacjach potraktowano, jakby rzeczywiście pochodziła od wszystkich.

Nieledwie groteskową formę przybrało to w przypadku wstępnego omówienia „wyników” przez redakcję „TP”<sup>15</sup>. „Podsumowujemy ankietę Franciszka: Konieczne ostrożne zmiany” – głosi tytuł artykułu. Padają w nim frazy: „katolickie rodziny mają poczucie”, „zdecydowana większość respondentów” czy „katolicy nie znają/nie rozumieją”. Trzeba oddać sprawiedliwość redakcji „TP”, że w tym samym tekście podaje liczbę osób, które odpowiedziały na jej wezwanie, co pozwala czytelnikowi od razu stwierdzić, że owa „większość respondentów” to ok. 30 osób, a nierozumiejący nauki Kościoła „katolicy” zmieściliby się w większej szkolnej klasie. Niemniej język, kwantyfikatory i uogólnienia pokazują, że sama redakcja się tym specjalnie nie przejęła i swój „sondaż” potraktowała jako je uzasadniający. Bardzo podobnie wygląda sprawa w przypadku Niemiec. Tu również używa się fraz typu: „większości katolików w Niemczech”, „najwięcej problemów niemieccy katolicy mają z...”, „większość wiernych ma zupełnie inne przekonania”, „wierni Kościoła oraz wielu duszpasterzy i pracowników diecezjalnych życzyliby sobie...” itd. I tu również robi się to, zwyczajnie nie biorąc pod uwagę tej powalającej większości niemieckich katolików, którzy na ankietę nie odpowiedzieli.

Jeszcze ciekawiej robi się, kiedy wrócimy do stwierdzenia Bourdieu, że potraktowana w sposób zupełnie nieróżnicujący grupa ludzi, którym postawiono te same pytania, będzie je reinterpretować zgodnie z własnym interesem oraz że należy się w takim wypadku zastanowić, na jakie pytania myślą, iż odpowiadają. Tutaj kwestią pierwszą jest oczywiście to, że jakaś część ludzi odpowiadając na ankietę, sądziła, że bierze udział w sondażu opinii, a więc narzędziu mającym spowodować pewną społeczną i polityczną zmianę i/lub będącym źródłem legitymizacji już istniejących albo wprowadzanych układów. To właśnie ustrukturyzowało sam zasięg społecznego responsu oraz, w jego ramach,

<sup>15</sup> Podsumowujemy ankietę Franciszka: Konieczne ostrożne zmiany, [www.tygodnik.onet.pl](http://www.tygodnik.onet.pl) [dostęp: 07.05.2014].

odpowiedzi na konkretne pytania. Skłonny byłbym zaryzykować przypuszczenie, że w miejscach, gdzie „ankiecie Franciszka” narzucono rolę sondażu, odpowiedziały na nią dwie grupy osób, prawdopodobnie częściowo się pokrywające: „demokratyczni działacze” oraz przede wszystkim ludzie mający bezpośredni osobisty interes w zmianie podejścia Kościoła do rozwodników w powtórnych związkach, związków homoseksualnych itp. Tyle że prawdopodobnie odpowiedziały nie „na nią”, a na kilka z jej pytań. Te ostatnie zaś zostały potraktowane tak, jakby *de facto* dotyczyły własnych subiektywnych przekonań respondentów na temat (nie)przystawalności nauki Kościoła do ich sytuacji i poglądów. Natomiast kierujący się również logiką sondażową interpretatorzy tych odpowiedzi uczynili z nich nieledwie *vox omnis populi*. Swoją drogą, co ciekawe, dali się jej ponieść także niektórzy komentatorzy „niedemokratycznej” strony barykady, tyle że wyciągając odmienne wnioski.

Nie wiem i nikt nie wie, czy gdyby na ankietę odpowiedziało np. 100% praktykujących Niemców, jej wyniki byłyby inne, abstrahując od tego, że na ich analizę i wnioski trzeba by pewnie jeszcze parę lat poczekać. Nie ma to zresztą nic do rzeczy, i to nie tylko dlatego, że Kościół nie prowadzi polityki opartej na sondażach, a jego nauka i mandat jej głoszenia nie wypływają z umowy społecznej; nie miałyby nawet wówczas, gdyby „ankieta Franciszka” rzeczywiście zamierzała badać realny stan „opinii publicznej”. W każdym razie z punktu widzenia rygoru, jaki poszukiwaniom owej realności narzuca Bourdieu (wtedy oznaczałoby to wyłącznie, że odpadłby zarzut o pomijanie braku głosów). To, jak została ona w niektórych miejscach potraktowana, decyduje o jej tamtejszej tożsamości: jest tam typowym artefaktem mającym stanowić narzędzie politycznego nacisku i legitymizacji już istniejących oraz możliwych wewnętrznych posunięć w kwestiach związanych z małżeństwem i etyką seksualną. A jawnie sprzeczna z intencjami Stolicy Apostolskiej decyzja niektórych episkopatów o publikacji „wyników” każe przypuszczać, że w niektórych częściach Kościoła myśli się o nim jako o obszarze walki o hegemonię kulturową. Niezależnie od stopnia rozprzestrzenienia się w nim grzechu i rozwiązłości to ostatnie wydaje mi się dużo bardziej niepokojące. ■

# 1968–2014: kilka myśli w oczekiwaniu na październikowy Synod o rodzinie

*ks. Krzysztof Irek*

**R**ewolucja”, „epokowa zmiana”, „duszpasterski przełom” – coraz to nowe tytuły agencji informacyjnych przyciągają naszą uwagę, sugerując, że Papież Franciszek odważy się na coś, na co nie zdecydowali się jego poprzednicy. A wszystko to za sprawą wystąpienia kard. Waltera Kaspera, emerytowanego sekretarza Papieskiej Rady do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan, który 20 lutego bieżącego roku, prezentując na Konsystorzu zagadnienia zbliżającego się Synodu Biskupów na temat „wyzwań duszpasterstwa rodzin w kontekście ewangelizacji”, wygłosił między innymi takie oto słowa:

Powstaje pytanie: czy w odniesieniu do obecnie rozważanej kwestii możemy podążać drogą poza rygoryzmem i permisywizmem, drogą nawrócenia prowadzącą do sakramentu miłosierdzia, sakramentu pokuty? Jeśli osoba rozwiedziona w nowym związku: (1) wyraża żal za klęskę pierwszego małżeństwa; (2) wyjaśniła i uporządkowała zobowiązania wynikające z pierwszego małżeństwa, o ile jest ostatecznie wykluczone, by mogła powrócić; (3) nie może bez powodowania kolejnych win porzucić obowiązków podjętych wraz ze związkiem cywilnym; (4) w drugim związku stara się żyć jak najlepiej wedle swoich możliwości, wychodząc od wiary i wychowując w wierze swoje dzieci; (5) pragnie sakramentów jako źródła siły w swoim położeniu: otóż czy powinniśmy albo czy możemy takiej osobie – po odpowiednim czasie – odmówić sakramentu pokuty, a następnie Komunii?<sup>1</sup>

<sup>1</sup> W. Kasper, *Przemówienie na Konsystorzu z dn. 22 lutego 2014* [w:] [www.tygodnik.onet.pl/co-powiedzial-kard-kasper-drukujemy-jego-przemowienie-o-udzielaniu-komunii-dla-osob/ztb1q](http://www.tygodnik.onet.pl/co-powiedzial-kard-kasper-drukujemy-jego-przemowienie-o-udzielaniu-komunii-dla-osob/ztb1q).

Nastrój w Kościele wywołany tą wypowiedzią jak i reakcje na nią innych hierarchów (np. kardynałów, takich jak: C. Caffarra, G. L. Müller, A. Bagnasco, A. Scola) jako żywo przypominają atmosferę doktrynalno-duszpasterskiej niepewności, która zapanaowała w Kościele przed i po ogłoszeniu przez Papieża Pawła VI encykliki *Humanae vitae*. Chciałoby się powiedzieć *historia magistra vitae est*. Przypomnijmy sobie wydarzenia sprzed blisko pięćdziesięciu lat, aby bez zbędnych emocji spojrzeć tak na zasygnalizowany przez kard. Kaspera problem, jak i w szerszej perspektywie na kompetencje następców św. Piotra w kwestiach głoszenia przez nich prawd wiary.

### **Anno Domini 1968**

W roku 1968 cały świat znajdował się w bardzo szczególnym momencie swojej historii. Na Dalekim Wschodzie trwały walki w Wietnamie, Czechosłowacja śniła swój krótki sen o wolności, lewicujący francuscy studenci pod hasłem „zabrania się zabraniać” wzniesli zamieszki na ulicach miast niemalże całego kraju, Beatlesi święcili swe największe tryumfy, a w Chinach Towarzysz Mao oficjalnie ogłosił zakończenie rewolucji kulturalnej. Nie był to spokojny czas i w życiu Kościoła katolickiego, który kierowany od pięciu lat przez Pawła VI kontynuował szeroko zakrojone reformy mające na celu wprowadzenie w życie postanowień Soboru Watykańskiego II. W duchu „poszerzania eklezjalnej przestrzeni” i „burzenia bastionów przeszłości” ze świątyń wynoszono ołtarze, figury świętych, balustrady, relikwie i konfesjonały, w seminariach duchownych z rozkładu zajęć zniknęły lekcje filozofii tomistycznej, a wszystko, co do tej pory uważane było za dogmatyczne, nietykalne i święte, stawało się tematem dyskusji oraz przedmiotem coraz śmielszych postulatów reform. Nie inaczej było z katolicką wizją małżeństwa, rodziny oraz płodności.

### **Margaret Sanger – prorokini nowych czasów**

Na moim biurku leży mała, kilkudziesięciostronicowa broszura zatytułowana *Małżonkowie rodzice*, która ukazała się w 1946 roku w Krakowie nakładem drukarni OO. Redemptorystów. Stanowi ona kompendium podstawowej wiedzy o sakramencie małżeństwa i obowiązkach z niego wypływających, a jednocześnie pomy-

ślana została jako pomoc dla wiernych w rachunku sumienia. Na stronie 34 tej publikacji, pod wytluszczonymi słowami *Szkodliwość grzesznych sposobów* oraz *Uczciwe ograniczanie liczby dzieci*, czytamy takie oto słowa:

Do grzesznych sposobów zaliczyć należy nie tylko różne sztuczne środki, które mają przeszkodzić zapłodnieniu, lecz także nieprawidłowe używanie praw małżeńskich, byleby tylko nie dopuszczać do zapłodnienia [...]. Takie używanie praw małżeńskich jest nadużywaniem małżeństwa i grzechem, dlatego że się sprzeciwia ślubowi uczciwości małżeńskiej i jest przeciwne naturze. Cokolwiek zaś czyni się przeciw naturze, nie tylko jest grzechem, lecz mści się także na zdrowiu człowieka. [...]

Czasem małżonkowie znajdują się w takich warunkach, iż istotnie naprawdę nie mogą mieć dzieci. Pytają oni stroskani: Cóż nam czynić wypada, byśmy mogli uczciwie żyć w małżeństwie i używać praw bez obawy potomstwa? Na to jest jedna i to bardzo jasna odpowiedź: Jeżeli nie chcecie albo nie możecie iść za przykładem świątobliwych małżonków, którzy przez całe lata żyli sobie jak brat z siostrą w zupełnej wstrzemięźliwości, wtedy zachowujcie wstrzemięźliwość czasową i używajcie praw swoich tylko w dniach niepłodności kobiecej. Ta wstrzemięźliwość wydaje się ludziom światowym niemożliwą albo co najmniej bardzo trudną. W rzeczywistości jednak jest ona możliwa przy dobrej i stanowczej woli [...]. Kościół święty jednak w tej sprawie dotąd nic wprost nie orzekł, chociaż niektórzy są zdania, iż Pius XI w swej encyklice<sup>2</sup> miał tę metodę na myśli<sup>3</sup>.

Ten stan wiedzy oraz świadomości katolickiej w kwestii etyki seksualnej trwał aż do czasu Soboru Watykańskiego II.

Chcąc mówić o dyskusjach wokół zagadnień, które wybuchły z niezwykłą siłą tuż po zakończeniu *Vaticanum II*, trzeba nam cofnąć się w czasie do przełomu lat 40. i 50. ubiegłego wieku, kiedy to rozpoczęto prace nad wynalezieniem środka farmakologicznego skutecznie zapobiegającego zachodzeniu w ciążę. Jego

<sup>2</sup> Por. Pius XI, Encyklika *Casti connubii* [w:] AAS, 22 (1930), ss. 539-592.

<sup>3</sup> AA., *Małżonkowie rodzice*, Kraków 1946, ss. 34-36.

pomysłodawczynią, a później propagatorką była Margaret Sanger (1879–1966) – założycielka największej w Ameryce, działającej po dziś dzień sieci klinik aborcyjnych Planned Parenthood. To ona oraz Gregory Goodwin Pincus i Katharine McCormick walnie przyczynili się do stworzenia pierwszego antykoncepcyjnego preparatu doustnego o nazwie Enovid, który w 1960 roku trafił do aptek w całych Stanach Zjednoczonych. Pigułka antykoncepcyjna, jej dopuszczalność lub odrzucenie przez katolików stały się przedmiotem żarliwych dyskusji i polemik. Progresywnie, a właściwie rewolucyjnie nastawionych wiernych nie brakowało.

W 1963 roku amerykański lekarz John Rock w swej książce pod tytułem *The time has come: A Catholic Doctor's Proposal to End the Battle over Birth Control* zaapelował do wszystkich chrześcijańskich Kościołów i Wspólnot, a w sposób szczególnie do Kościoła katolickiego, by zmieniły swe nauczanie dotyczące ludzkiej płciowości. Rock podkreślał, że szybki przyrost naturalny, który w 1959 spowodował zwiększenie liczby ludności świata do trzech miliardów, w roku 2000 doprowadzi do jej podwojenia. Według niego najbardziej palącymi problemami świata stały się: niedobór żywności, bezrobocie, ubóstwo, które stałyby się jeszcze większe w toku liczbowego wzrostu populacji. Autor książki ostro krytykował postawę Kościoła katolickiego za to, że w przeciwieństwie do licznych przywódców wspólnot żydowskich i protestanckich nie chciał zaakceptować „konieczności dziejowej”, jaką, według niego, stała się kontrola urodzin. Co więcej, udowodnił on również na poziomie teologicznym, że używanie środków antykoncepcyjnych nie jest sprzeczne z Boską wizją płodności człowieka<sup>4</sup>. Niestety atmosfera wyczekiwania na „Kopernikański przewrót” w tej materii udzieliła się też wielu hierarchom Kościoła katolickiego.

<sup>4</sup> J. Rock, *The time has come: A Catholic Doctor's Proposal to End the Battle over Birth Control*, New York 1963.

### **Kardynał Suenens straszy Galileuszem**

Temat „kontroli urodzin” zaistniał wprawdzie na soborowej auli, jednak nie został on dokładnie opracowany i przez to nie znalazł się w żadnym z dokumentów *Vaticanum II*. 29 października 1964 roku głos w debacie nad tym zagadnieniem zabrał kard. Léon-Joseph Suenens, arcybiskup Brukseli, który mówiąc o celach małżeństwa, stwierdził, co następuje:

Komisję [przygotowującą ten dokument] czeka znalezienie odpowiedzi na pilne pytanie, jakie stawia nam dzisiaj eksplozja demograficzna i przeludnienie w wielu zakątkach świata. Po raz pierwszy musimy przeegzaminować ten problem w świetle wiary. Temat ten jest trudny, ale świat, w sposób bardziej lub mniej świadomy, oczekuje tego, że Kościół wypowie się w tej kwestii i wypowiedź ta stanie się światłem dla narodów [...]. Drugie zagadnienie czekające na Komisję wpisuje się w linię postępu naukowego oraz poznania w dokładniejszy sposób etyki naturalnej. Komisja będzie musiała przeegzaminować doktrynę klasyczną, w sposób szczególnie tę podręcznikową, biorąc pod uwagę nowe dane, które przedstawia nam współczesna nauka. Posunęliśmy się naprzód od czasów Arystotelesa i odkryliśmy złożoność rzeczywistości, w której biolog dotyka materii psychologa, a świadomość zderza się z podświadomością. Nowe możliwości są ciągle odkrywane w człowieku, w jego władzy nad ukierunkowywaniem natury [...]. Idźmy za postępem wiedzy! Zaklinam was, bracia! Uniknijmy nowego procesu Galileusza! Jeden już Kościołowi wystarczy!<sup>5</sup>

Kard. Paul Poupard wspomina, że w okresie soborowym do rąk Pawła VI trafił list, w którym liczni kardynałowie i biskupi przekonywali go, że nie warto, aby Sobór „ugrzął w tej problematyce”, i prosili, by „sam Papież zarezerwował tę kwestię do własnego rozstrzygnięcia”<sup>6</sup>. Rzeczywiście, wkrótce po zakończeniu Soboru Paweł VI zdecydował się dać magisterialną odpowiedź na tematy związane z ludzką seksualnością. W tym celu znacznie poszerzył komisję ekspertów ustanowioną jeszcze przez swojego poprzednika – Jana XXIII, a następnie zwrócił się z prośbą do niezależnych uczonych na całym świecie o podjęcie współpracy w tym dziele.

Jeszcze nim ostateczny wynik prac ekspertów dotarł na biurko Papieża, prasa, radio, telewizja oraz autorzy niezliczonej ilości publikacji zgodnie ogłosili, że tradycyjne nauczanie katolickie w obliczu nowych wymagań społecznych (przeludnienie świata i równouprawnienie kobiet) musi zostać zmienione. Naciski na

<sup>5</sup> L.-J. Suenens,

*Przemówienie* [w:] *Acta*

*Synodalia Sacrosancti*

*Concilii Oecumenici Vaticani*

*II, periodus III/6*, Città del

Vaticano 1973, s. 58.

<sup>6</sup> P. Poupard,

M.-J. Guillaume, *W sercu*

*Watykanu od Jana XXIII*

*do Jana Pawła II*, Katowice

2005, s. 146.

Papieża wywierały nie tylko medialne autorytety, ale również potężne, międzynarodowe organizacje, jak ONZ, która ustami Światowej Organizacji Zdrowia (WHO) uzależniała pomoc krajom Trzeciego Świata od przyjęcia przez nich ustaw promujących antykoncepcję oraz sterylizację kobiet.

### **Papież przestaje być nieomylny**

Dnia 25 lipca 1968 roku ukazała się wreszcie długo wyczekiwana encyklika *Humanae vitae*, w której Papież Montini, wbrew opinii ekspertów Komisji, licznym teologom oraz wielu hierarchom Kościoła (kardynałowie: Suenens, Alfrink, König, Döpfner) potwierdził tradycyjne nauczanie katolickie. Encyklika jasno wyjaśniała, że:

„Małżeństwo i miłość małżeńska z natury swej skierowane są ku płodzeniu i wychowywaniu potomstwa. Dzieci są najcenniejszym darem małżeństwa i samym rodzicom przynoszą najwięcej dobra”, a „akt wzajemnej miłości dokonany z uszczerbkiem dla zdolności przekazywania życia [...] pozostaje w sprzeczności zarówno z planem Bożym, według którego małżeństwo zostało ustanowione, jak i z Wolą Pierwszego Twórcy ludzkiego życia” [...]. Jeżeli więc ktoś korzysta z tego daru Bożego, pozbawiając go, choćby tylko częściowo, właściwego znaczenia i celowości, działa wbrew naturze tak mężczyzny, jak i kobiety, a także wbrew głębokiemu ich zespoleniu. I właśnie dlatego sprzeciwia się planowi Boga i Jego świętej woli<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae* [w:] AAS 60 (1968), ss. 486-487, 489.

Na odpowiedź przeciwników papieskiego nauczania nie trzeba było długo czekać. Przeciw encyklice i jej autorowi protestował niemalże cały świat. Rozruchy pod kościołami przeniosły się i do samych świątyń. W Santiago de Chile ośmiu księży oraz ponad setka wiernych rozpoczęli okupację katedry. Teologowie na znak protestu nie tylko opuszczali uniwersyteckie katedry, ale nawet porzucali Kościół. Ks. Hans Küng na falach Radia Zürich deklarał, że:



Katolicy mają potraktować poważnie ten papieski dokument i dokładnie go przeczytać, lecz jeśli uważają, że w swoich postanowieniach wystawia on na ryzyko ich małżeńską szczęśliwość, powinni oni raczej pójść za głosem własnego sumienia. Przy czym czyniąc tak, nie muszą się wcale czuć jak grzesznicy [...]. Wszystko to ma się dokonać w przeświadczeniu, że Duch Święty nieustannie odnawia Kościół pomimo wszystkich błędów papieży, biskupów, teologów, księży, kobiet i mężczyzn<sup>8</sup>.

Zaledwie kilka dni po ogłoszeniu *Humanae vitae* z inicjatywy ks. Currana na łamach „New York Timesa” ukazało się kolejne oświadczenie kontestujące encyklikę. Argumentacja publikacji jak i treści w niej zawarte mają fundamentalne znaczenie dla zrozumienia zjawiska posoborowego odrzucenia, tak nauczania Kościoła katolickiego w zakresie ludzkiej płciowości, jak i zakwestionowania samego papieskiego autorytetu nauczycielskiego. Dokument ten stał się bowiem sztandarowym tekstem dla postawy, którą dziś zwykliśmy określać kategorią hermeneutyki zerwania. Oto jego treść:

Jako katolicycy teolodzy z szacunkiem uznajemy edukacyjną rolę Magisterium hierarchicznego w Kościele Chrystusa. Niemniej jednak chrześcijańska tradycja przyznaje teologom specjalną odpowiedzialność w ocenie i interpretacji aktów Magisterium w świetle całości danych teologicznych obecnych w każdej kwestii i deklaracji. Przedstawiamy zatem pierwszy komentarz do encykliki Pawła VI o regulacji narodzin.

Encyklika jako dokument nie zawiera nauczania nieomylnego. Sama historia poucza nas, że liczne deklaracje podobnego lub nawet większego znaczenia były w późniejszym czasie uznane za niewystarczające lub wręcz błędne. Poprzednie autorytatywne wypowiedzi Magisterium dotyczące: wolności religijnej, pożyczek finansowych na procent, prawa do milczenia i celów małżeństwa z biegiem czasu zostały poprawione. Encyklika Pawła VI zawiera wiele wartościowych treści, jednak nie możemy

<sup>8</sup> *Follow Conscience.*

*Dr Küng says* [w:]

„The Tablet”, 17.08.1968, s. 828. Por. *Read Pope, Then Follow Conscience. Dr Küng says* [w:] „National Catholic Reporter”, 14.08.1968, s. 9.

w niej zaakceptować ani przedstawionej eklezjologii, ani zastosowanej metodologii. Nie korespondują one bowiem z autentyczną samoświadomością Kościoła w sposób, w jaki została ona przedstawiona w dokumentach Soboru Watykańskiego II. Encyklika w swej wewnętrznej logice zakłada, że Kościół ma się identyfikować z hierarchią. Nie zwrócono natomiast w niej uwagi na świadectwo życia Kościoła w jego całości, a w sposób szczególny zostało pominięte milczeniem świadectwo wielu katolickich par. *Humanae vitae* powstrzymuje się również od uznania świadectwa kościołów i odłączonych wspólnot chrześcijańskich, zamyka oczy na świadectwo wielu ludzi dobrej woli i nie zwraca wystarczającej uwagi na rozwój etyki, który dokonał się pod wpływem współczesnej wiedzy. Następnie encyklika prezentuje zacieśnioną i pozytywistyczną wizję władzy papieskiej, o czym świadczy odrzucenie tak większościowej opinii przedstawionej przez Komisję powołaną do rozwiązania tej kwestii, jak i głosu dużej części międzynarodowej grupy katolickich teologów. Dlatego też nie podzielamy niektórych etycznych wniosków w niej zawartych. Bazują one bowiem na niepełnym pojęciu prawa naturalnego. W dokumencie tym zignorowano wielorakość form teorii tego prawa, jak również to, że miarodajni filozofowie prezentują w tej kwestii odmienne opinie. Również „raport mniejszości” papieskiej Komisji [głos teologów, którzy zakwestionowali ustalenia większości ekspertów – przyp. K. I.] przedstawia poważne problemy w próbie ostatecznego rozwiązania kwestii niemoralności antykoncepcji, opierając się jedynie na teorii prawa naturalnego. Innymi brakami tego dokumentu są: zwrócenie zbyt dużej uwagi na aspekty biologiczne stosunków seksualnych przedstawionych jako etycznie normatywne; przesadne akcentowanie aktu seksualnego i seksualnych możliwości człowieka w oderwaniu od osoby i pary; przyjęcie statycznej wizji świata, która minimalizuje historyczny i ewolucyjny charakter ludzkości, tak jak została ona przedstawiona w Konstytucji pastoralnej o Kościele w świecie współczesnym Soboru Watykańskie-

go II; niczym nieuzasadnione założenia o szkodliwości metod sztucznej kontroli urodzin; niewrażliwość na nauczanie Soboru Watykańskiego II, który zwrócił uwagę na to, że przedłużająca się abstynencja seksualna może być niebezpieczna dla wierności małżeńskiej i może szkodzić płodności; prawie całkowite pominięcie problemu godności milionów istnień ludzkich zrodzonych bez najmniejszych szans na ich utrzymanie i edukację.

Rzeczywiście *Humanae vitae* w żaden sposób nie rozwija nauczania Piusa XI zawartego w encyklice *Casti Connubii*, której to ostateczne konkluzje zostały zakwestionowane z wielu poważnych powodów. Te kwestie, odrzuciwszy głos *Vaticanum II*, potraktowano nieodpowiednio, ograniczając się jedynie do powtórzenia poprzedniego nauczania. Jest opinią powszechnie przyjętą w Kościele, że katolicy mają prawo nie zgadzać z nauczaniem autorytatywnym (w przeciwieństwie do nieomylnego), kiedy istnieją ku temu odpowiednie racje. A zatem jako teolodzy katolicy świadomi tak naszego obowiązku, jak i naszych limitów oświadczamy, że małżonkowie, postępując według własnego sumienia, mogą odpowiedzialnie decydować o używaniu sztucznych środków antykoncepcyjnych i że jest ono w niektórych sytuacjach nie tylko dozwolone, lecz niekiedy konieczne dla zachowania i rozwijania walorów oraz świętości samego małżeństwa. Jesteśmy również przekonani, że autentyczne zaangażowanie się w misterium Chrystusa i Kościoła wymaga w tym momencie od wszystkich teologów katolickich szczerego wypowiedzenia się w tej kwestii<sup>9</sup>.

Według szwajcarskiego filozofa Romana Ameria potwierdzenie w *Humanae vitae* tradycyjnej nauki katolickiej o ludzkiej seksualności było najważniejszym aktem magisterialnym całego pontyfikatu Pawła VI<sup>10</sup>. Od treści w niej zawartych zależała bowiem ciągłość lub zerwanie w przekazywaniu niezmiennego depozytu wiary. O tym, ile cierpienia przysporzyła Papieżowi teologiczna „rebelia ks. Currana”<sup>11</sup>, niech świadczy fakt, że do końca swego pontyfikatu, czyli jeszcze przez ponad dziesięć lat, Papież Montini nie zdecydował się już napisać żadnej encykliki.

<sup>9</sup> Tłum. za: R. McInerney, *Vaticano II. Che cosa è andato storto?*, Verona 2009, ss. 37-39.

<sup>10</sup> R. Amerio, *Iota unum. Studio delle variazioni della Chiesa cattolica nel secolo XX*, Verona 2009, s. 127.

<sup>11</sup> Ks. prof. Charles Curran został pozbawiony przez władze kościelne katedry na Amerykańskim Uniwersytecie Katolickim za poglądy sprzeczne z oficjalnymi orzeczeniami Kościoła. List zawieszający go w obowiązkach profesorskich został podpisany przez ówczesnego prefekta Kongregacji Doktryny Wiary, kard. Josepha Ratzingera dokładnie w 18. rocznicę wydania encykliki *Humanae vitae*, 25 lipca 1986 r.

### Czas wszystko odkryje

Argument o ewolucyjnym charakterze niektórych nauk Kościoła przedstawiony przez Charlesa Currana został zupełnie odrzucony za pontyfikatu Jana Pawła II. Karol Wojtyła, już jako wykładowca teologii moralnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, zdawał sobie doskonale sprawę z tego, że Kościół nie jest już w stanie narzucać swojej wizji ludzkiej płciowości jedynie mocą swego autorytetu oraz że stanęło przed nim wielkie wyzwanie „uaktualnienia języka”, którym mógłby na nowo przedstawić niezmienną naukę w tej materii. W swej książce *Miłość i odpowiedzialność*<sup>12</sup> prof. Wojtyła zaczął kreślić fundamenty nowego, a jednocześnie ciągle tego samego obrazu ludzkiej miłości. Nauka krakowskiego teologa przyjęła magisterialny charakter w okresie jego pontyfikatu wraz z publikacją Adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*<sup>13</sup> oraz encykliki *Evangelium vitae*<sup>14</sup>.

Punktem wyjścia do dyskusji o darze ludzkiej płciowości jest według Jana Pawła II stwierdzenie, że nigdy nie powinniśmy posługiwać się drugą osobą jako środkiem do osiągnięcia naszych własnych celów, czyli innymi słowy, nie wolno nam z jakiegokolwiek powodu uprzedmiotawiać człowieka. Tylko traktując swoją seksualność jako dar w absolutnej wolności, człowiek może uczynić go w pełni ludzkim. Jedynie wtedy, kiedy obie wolności spotykają się w dążeniu do tego, co jest dobre, mogą szczerze powiedzieć: „Ja nie używam ciebie, a ty nie używasz mnie”. Innymi słowy, miłość to przeciwieństwo używania<sup>15</sup>.

Od kiedy Karol Wojtyła został Papieżem, nie zaprzestał swej refleksji nad złożonością tematu ludzkiej seksualności i płodności. Podejmował go ponad sto razy podczas śródowych audiencji, a także odwoływał się do niego wielokrotnie w czasie niezliczonych spotkań z młodzieżą, narzeczonymi i małżeńskimi parami. To, co jest wkładem Jana Pawła II w rozwój depozytu wiary w zakresie moralności, a zarazem jednorodną kontynuacją Magisterium jego poprzedników Piusa XI, Piusa XII i Pawła VI, można streścić w następujących zdaniach:

1. Katolicyzm odrzuca ideologię płciowości za wszelką cenę, ucząc, że małżonkowie są wezwani do „odpowiedzialnego rodzicielstwa”, przez które rozumieć należy nie egoistyczne unikanie

<sup>12</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001.

<sup>13</sup> Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio* [w:] AAS 74 (1982), ss. 81-191.

<sup>14</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* [w:] AAS 87 (1995), ss. 401-522.

<sup>15</sup> Por. R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, Lublin 1996, ss. 60-62.

- kolejnego dziecka, lecz budowanie rodziny w sposób mądry i rozsądny.
2. Płodność sama w sobie jest darem i jednym z celów małżeństwa, ponieważ miłość małżeńska ze swojej natury zmierza ku temu, aby być płodną.
  3. Kościół, który opowiada się za życiem, naucza, że *każdy akt małżeński powinien pozostawać otwarty na przekazywanie życia ludzkiego*<sup>16</sup>.
  4. Nauka ta ma swoją podstawę w ustanowionym przez Boga nierozzerwalnym związku męża i żony, którego człowiekowi nie wolno samowolnie zrywać.
  5. Każdy akt małżeński posiada podwójny cel: jednoczący małżonków i prokreacyjny.
  6. Z uzasadnionych powodów małżonkowie mogą chcieć odsunąć w czasie przyjście na świat swoich dzieci.
  7. Okresowa wstrzemięźliwość, metody regulacji poczęć oparte na samoobserwacji i odwoływaniu się do okresów niepłodnych są zgodne z obiektywnymi kryteriami moralności, czyli... *nihil novi sub sole*.

<sup>16</sup> Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, op. cit., s. 488.

## Zakończenie

Co się wydarzy w Watykanie na jesiennym Synodzie o rodzinie? Wiara w Kościół mówi nam, że Duch Święty czuwa nad nim od dwóch tysięcy lat. Więc czemu z góry zakładać, że w Kościele wybuchnie rewolucja *nomen omen* październikowa? Niewątpliwie Papież Franciszek stanie już niebawem przed jedną z najważniejszych, jeśli nie najważniejszą decyzją swojego pontyfikatu i choć on sam bardzo nie lubi być Papieżem dogmatycznym, będzie musiał wypowiedzieć się w kwestiach małżeństwa i rodziny właśnie w taki sposób. Nie będzie mógł się zasłonić kolegialnym charakterem synodalnego zgromadzenia. Decyzja o dopuszczeniu do uczestnictwa w życiu sakramentalnym osób rozwiedzionych żyjących w nowych związkach nie jest bowiem, jak twierdzi kard. Kasper i wtórujące mu media, decyzją jedynie pastoralną, ale dotyczy ona katolickiej wiary u samych podstaw, czyli niezmiennego jej depozytu.

W obliczu tego, co ma się wydarzyć, warto pamiętać o słowach Pawła VI, którego Ojciec Święty zamierza wynieść do chwały

ołtarzy w tym samym synodalnym czasie. Papież Montini kilka tygodni po ogłoszeniu encykliki *Humanae vitae*, w samym środku wywołanej jej treścią burzy, zwrócił się do francuskiego filozofa Jeana Guittona takimi oto słowy:

Powiedziano panu, że Kościół tą encykliką potępił samego siebie, oddzielając się w XX wieku od świata nauki, świata demokracji, świata pracy. Nie neguję, że tak to może wyglądać. Lecz kiedy widzi się rzeczy z wyższego punktu widzenia (w dłuższym przedziale czasowym i z perspektywy wieczności), można powiedzieć, że Kościół ocalił to, co ma najbardziej fundamentalnego, wbrew wielu błędom i nieudolnościom. Bez wątplenia wiele poprzednich przykładów, jak choćby ten Galileusza lub XIX wieku, są poważnymi pomyłkami ludzi Kościoła, lecz nie da się z nimi porównać encykliki *Humanae vitae*. Uważamy, że nasza encyklika będzie motywem zbawienia: nie sentencją śmierci, ale przeciwnie, sentencją przeciwko śmierci, czyli za życiem, i dokładniej: drogą prowadzącą do życia. Nie jest ważne, że jest nas niewielu, a nawet że jesteśmy sami. Naszą siłą jest trwanie w prawdzie<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> J. Guitton, *Paolo VI segreto*, Cinisello Balsamo (Milano) 1985, s. 98.

*Mater Ecclesiae – ora pro nobis!* ■

# Dokąd płyną wody Renu?

Tomasz Rowiński

**Na** dobre i na złe, przynajmniej od Soboru Watykańskiego II, przewodzi nam w Kościele rzymskim episkopat niemiecki. Jak wiadomo – Ren wpadł wtedy do Tybru. Tak brzmi tytuł głośnej przed laty książki o przebiegu soborowych dyskusji. Książki, która nie tyle podawała jakąś interpretację jego dokumentów, ile pokazywała kulisy, posunięcia i sojusze konkretnych uczestników tego wydarzenia. Powiedzielibyśmy dziś, że autor, ojciec Ralph Wiltgen SVD, opowiedział nam o polityce kościelnej czasu Soboru. Niemieccy biskupi i kardynałowie należeli do głównych aktorów na tej scenie i grali na skrzypcach postępu, a ściślej rzecz biorąc, nie postępu, ale zmiany. Sekundowali im w tym przedstawiciele innych niemieckojęzycznych Kościołów lokalnych, a także duchowni z Holandii czy Francji. Po Soborze Kościół w Niemczech gorliwie wprowadzał reformy, a nawet szedł o wiele dalej w swoich działaniach wedle przekonania, że nie są aż tak ważne dokumenty, które zostawili Kościołowi Ojcowie Soboru. Ważny był duch zerwania z potrydencką przeszłością, który przez konserwatystów został uwięziony w klatce niedoskonałych, kompromisowych ustaleń zapisanych w konstytucjach, dekretach i deklaracjach. Owoce tego nastawienia oglądaliśmy niedługo później, gdy biskupi z kilku krajów europejskich pod przewodnictwem niemieckim, po zawiązanej przez Papieża Pawła VI dyskusji na temat antykoncepcji, odrzucili jednoznaczne stanowisko zawarte w encyklice *Humanae vitae*. Siła kontestacji tego wydanego w 1968 roku dokumentu była tak duża, że przez kolejną dekadę, do końca życia, Paweł VI nie ogłosił już żadnego nowego dokumentu tego typu. Potem miało miejsce konklawe, na którym wybrano kardynała Karola Wojtyłę na Papieża Jana Pawła II. Stało się to pod bezpośrednim wpływem niemieckojęzycznego arcy-

biskupa Wiednia, kardynała Franza Koeniga. Wiemy, że Koenig od samego początku brał taką możliwość pod uwagę – w końcu pamiętał Wojtyłę z czasów Soboru. Konkretnie działania na rzecz wyboru Wojtyły podjął wśród innych kardynałów po pierwszym patowym dniu konklawe. Trzeba dodać, że Koenig był czołową postacią soborowego „sojuszu reńskiego”. Jakie były jego oczekiwania wobec Wojtyły? Częściową odpowiedź na to pytanie daje jego późniejsza krytyka pod adresem Jana Pawła II, który swoim pontyfikatem miał „zaprzepaścić Sobór”. W pontyfikacie Papieża z Polski znajdziemy jednak inny, znacznie silniejszy niemiecki rys w osobie kardynała Ratzingera, stróża ortodoksji katolickiej przez większą część lat posługi słowiańskiego następcy Piotra. Ratzinger z prefekta stał się Papieżem. Dla niektórych swoich niemieckich braci biskupów prawdopodobnie był nieledwie antypapieżem, orędownikiem niewygodnej tradycji i wierności doktrynie. Trzymając się wątku niemieckiego, całkiem ostatnio mówiło się, że wśród orędowników wyboru kardynała Jorgego Bergoglia na Papieża stali kardynałowie niemieckiego obszaru językowego. Autor książki *Ren wpada do Tybru* wprost przypominał, że Ojcowie Soborowi pochodzący z krajów latynoamerykańskich bezpośrednio wyrażali swoją wdzięczność wobec projektów „sojuszu reńskiego” za wsparcie finansowe płynące dla nich z Niemiec poparciem w dyskusjach i głosowaniach w auli. Czy zatem analogiczne scenariusze nie są i nie były możliwe i dziś? Wydawać by się mogło, że razem z końcem pontyfikatu Benedykta XVI zmierzcha też rola Kościoła niemieckiego. Dzisiejsza ostra dyskusja na temat liberalizacji stosunku Kościoła wobec rozwodników żyjących w powtórnych związkach pokazuje jednak, że zła tradycja torpedowania nauczania Kościoła, utrwalona podczas bojkotu encykliki *Humanae vitae*, przenosi się na powrót do Rzymu i znów na niemieckich kardynalskich kapeluszach.

Można było odnieść wrażenie, że głównym rozgrywającym zarówno Synodu poświęconego rodzinie, który ma się odbyć jesienią 2014 roku, jak i szerszej reformy, którą w Kurii Rzymskiej i Watykanie zamierza przeprowadzić Papież Franciszek, będzie pochodzący z Hondurasu kardynał Maradiaga. Od momentu, kiedy powołano specjalną grupę roboczą kardynałów, tzw. C8, a jego ustanowiono jej przewodniczącym, dość często udzielał



wypowiedzi dla mediów. Głośna i chyba jednak niesławna okazała się wypowiedź-riposta na temat obecnego prefekta Kongregacji Nauki Wiary, niemieckiego kardynała Gerharda Muellera. Mueller po pojawiających się w pierwszych miesiącach pontyfikatu plotkach o rzekomej możliwości zmiany w nauczaniu Kościoła o małżeństwie, rozwodach i przystępowaniu rozwodników w nowych związkach do Komunii świętej opublikował prostujący artykuł na łamach „L'Osservatore Romano”. Artykuł, jak głosiła wieść, miał mieć osobistą akceptację Ojca Świętego. Tradycyjnie sformułowane stanowisko podtrzymywał także w różnych wypowiedziach udzielanych w kolejnych miesiącach. Wyraźnie nie spodobało się to kardynałowi Maradiadze. W wywiadzie przeprowadzonym przez Joachima Franka z niemieckiego dziennika „Kölner Stadt-Anzeiger” na pytanie o opinię na temat, przyszłego wtedy, kardynała Gerharda Ludwiga Muellera, prefekta Kongregacji Nauki Wiary, który, zdaniem Franka, pokłada większą wiarę w autorytet Kościoła niż duszpasterstwo, kardynał Maradiaga odpowiedział: „Pomyślałem sobie: «Okej, Gerhard, może masz rację, a może nie». Chcę powiedzieć, że go rozumiem: on jest Niemcem – tak, muszę to powiedzieć, on jest w dodatku profesorem, niemieckim profesorem teologii. W jego mentalności istnieją tylko dwie opcje, że coś jest słuszne albo niesłuszne, koniec, kropka. Tymczasem gdybyśmy rozmawiali, powiedziałbym mu: «Świat, bracie mój, świat taki nie jest. Powinieneś być trochę elastyczny, gdy słyszysz inne głosy, żeby nie było tak, że tylko słuchasz i mówisz – o nie, tutaj jest ściana». No więc wierzę, że on dojdzie do tego, do rozumienia cudzych poglądów. Ale w tym momencie on jest jeszcze na początku drogi, słucha tylko swojego sztabu doradców”.

Bez wątpienia wypowiedź ta była przekroczeniem kurialnego *savoir-vivre*'u, jeśli chodzi o publiczne polemiki pomiędzy watykańskimi duchownymi. Wydaje się jednak, że za tą nieokrzesaną opinią ukryły się jeszcze inne powody niż temperament. Znany amerykański komentator życia kościelnego ksiądz John Zuhlsdorf zauważył, że szczególnie istotne wydają się słowa kardynała Maradiagi na temat mentalności „niemieckich profesorów teologii”, które choć wymierzone w kardynała Muellera, miały rykoszetem trafić w Papieża seniora. Skąd to podejrzenie? Kardynał Maradiaga był w przeszłości, za pontyfikatu Benedykta XVI, szefem

Caritasu. Jak zauważa Zuhlsdorf, organizacja ta w tym czasie skłaniała się w różnych miejscach świata ku świeckiej mentalności NGO, a także flirtowała z organizacjami wspierającymi aborcję i antykoncepcję. Kardynał Bertone, prawa ręka Benedykta XVI, w jednej ze swoich wypowiedzi na temat Caritasu wprost przypomniał, że Caritas potrzebuje „bardziej katolickiej tożsamości”. Jak stwierdza Zuhlsdorf, wypowiedź ta była skierowana pod adresem kardynała Maradiagi. Doszły do tego jeszcze utarczki o kwestie personalne wewnątrz Caritasu pomiędzy Papieżem Benedyktem a kardynałem – także na tle tożsamościowym instytucji. Dzisiejsza kurialna kariera Maradiagi jest tym bardziej zastanawiająca wobec słów Papieża, który już drugiego dnia swojego pontyfikatu przypomniał, że Kościół nie ma być tylko współczującym NGO i że ma unikać świeckości. Ponownie Ojciec Święty Franciszek powtórzył te słowa jeszcze w czerwcu 2013 roku. Jako wierzący stoimy przed trudnym pytaniem, jak Papież w praktyce rozumie tę negatywną stronę świeckości.

Kardynał Gerhard Mueller, który bez entuzjazmu był witany przez tradycjonalistów, gdy obejmował urząd prefekta Kongregacji Nauki Wiary, teraz wydaje się, że kontynuuje najlepsze niemieckie tradycje tego urzędu w czasach następujących po Soborze Watykańskim II. Być może to po prostu łaska urzędu, a być może coś zupełnie innego. Kardynał Ratzinger, choć uważany za tradycjonalistę, był i jest niewątpliwie nowoczesnym teologiem. Warto się zastanowić, czy faktycznie przeszedł on drogę od jakiejś formy teologii postępowej do zachowawczej, czy też raczej tak mocno zmienił się świat i otoczenie Kościoła, że część autorów popada w złudzenie co do jego poglądów. Lektura tekstów takich teologów czasu Soboru jak de Lubac czy von Balthasar pokazuje nam ich dziś jako myślicieli o silnej tożsamości katolickiej, choć nowoczesnej metodzie myślenia. Tymczasem wciąż można się spotkać z opinią, jakoby byli oni rycerzami postępu. To, co wydawało się postępowe, dziś okazuje się silnie zakorzenione w Tradycji. Dotyczy to także części reprezentantów sojuszu reńskiego – drogi jego przedstawicieli (należeli do niego również ksiądz Ratzinger jako ekspert kardynała Josefa Fringsa i ksiądz Hans Kueng jako ekspert Soboru) rozeszły się gwałtownie, a linią podziału było pozostanie lub nie przy doktrynie katolickiej. Bez wątplenia w tym kontekście

trzeba rozumieć polemiczną aktywność kardynała Muellera, który teologicznej nowoczesności nie łączy z porzucaniem doktryny. Oczywiście jego obecność w Rzymie jest także kontynuacją zasadniczego wpływu duchownych niemieckich na kurs Kościoła.

Niestety istnieje także ta zupełnie niedobra i znacznie silniejsza od Ratzingerowej tradycja myślenia i działania wywodząca się z episkopatu niemieckiego. Jej charakterystycznym rysem jest kontestowanie nauczania moralnego Kościoła i teologia dysydencka (najwyraźniej tą drogą poszli dwaj niezwykle wpływowi teologowie „sojuszu reńskiego” – wspomniany Hans Kueng oraz holenderski dominikanin Edward Schillebeeckx). Po swojej wypowiedzi kardynał Maradiaga nieco zniknął z nurtu kościelnych informacji, być może zajęty sprawami, do których skierował go Papież, a być może nieco wycofany jako niezbyt zręczny polemista. Nie znaczy to jednak, że zakończyła się dyskusja dotycząca rozwodników i dotykająca spraw z samego serca doktryny moralnej, wynikającej przecież z Ewangelii. Trzeba powiedzieć więcej – ona dopiero zaczęła nabierać niezbyt zdrowych rumieńców. Stało się to za sprawą kolejnych niemieckich purpuratów bliskich Ojcu Świętemu Franciszkowi. Pierwszy z nich to kardynał Reinhard Marx, autor głośnej książki *Kapitał* tytułem nawiązującej do pracy napisanej przez innego, nieco bardziej słynnego Marxa. Ponadto kardynałowi temu przez pewien czas przypisywano autorstwo schematów, z których powstała społeczna encyklika Benedykta XVI *Caritas in Veritate*. Drugi z protagonistów nowego duszpasterskiego otwarcia wobec cudzołożących rozwodników to kardynał Walter Kasper, wieloletni prefekt Kongregacji ds. Krzewienia Jedności Chrześcijan, przeżywający kolejny wzlot swojej pozycji po tym, gdy został wymieniony podczas jednego z wystąpień przez Ojca Świętego jako ważny współczesny teolog. Kasper także przejął pałeczkę Maradiagi w publicznym dezawuowaniu działalności prefekta Kongregacji ds. Nauki Wiary Gerharda Muellera. Przykładem takiego zachowania było poparcie, jakiego Kasper udzielił zrewoltowanym zakonnicom ze Stanów Zjednoczonych. Na krytykę Kongregacji – chodziło przede wszystkim o powtarzające się przypadki odrzucania nauczania katolickiego i uhonorowanie głoszącej heterodoksyjne poglądy teolog Elisabeth Johnson – Kasper zareagował. Porównał Johnson ze św. Tomaszem, który

miał problemy ze swoim biskupem w kwestiach doktrynalnych, do tego przedstawił sprawę relacji Kongregacji i amerykańskich zakonnic na zasadzie niemożliwej do zaakceptowania równowagi, gdy zachwiane są kwestie zasadnicze. I jest to opinia nie tylko będącego daleko Watykanu, ale także episkopatu Stanów Zjednoczonych Ameryki. Dla Kaspera to zaś jedynie kwestia kompromisu, a zatem utarcia opinii. „Prawdopodobnie siostry muszą coś zmienić. I prawdopodobnie również Kongregacja Nauki Wiary musi trochę zmienić swoją mentalność”. Podobny styl myślenia niemiecki hierarcha zaprezentował w stosunku do nauczania Kościoła na temat osób rozwiedzionych i żyjących w ponownych związkach. Trzeba jeszcze dodać, że w kwestii sporu z zakonnicami Kongregacja ds. Nauki Wiary ma pełne poparcie Papieża. Tymczasem media świeckie, ale także część katolickich przedstawiają Kaspera jako „teologa papieskiego”, kreując jego wadliwie doktrynalnie opinie na opinie bliskie samemu Ojcu Świętemu.

Propozycja Kaspera w interesującej nas tu sprawie wychodzi od próby rozróżnienia doktryny i dyscypliny w nauczaniu Kościoła i dopuszczania do Komunii świętej „niektórych” rozwiedzionych, a żyjących w nowych związkach bez orzeczenia nieważności zawartego wcześniej małżeństwa. Jednak w praktyce sprowadzałyby się to do lekceważenia także doktryny. Szczególnie w takim kraju jak Niemcy, gdzie Kościół, przynajmniej od czasów bojkotu *Humanae vitae*, nie głosi katolickiej moralności. Zupełnie wprost mówiła mi o tym w 2011 roku niemiecka socjolog, pisarka i publicystka Gabriele Kuby: „Kościół katolicki w Niemczech jest miękki i liberalny, brakuje mu stanowczości. Wielkim problemem Kościoła w naszym kraju było to, że w 1968 roku episkopat niemiecki zakwestionował encyklikę *Humanae vitae*. To było bardzo brzemienne w skutkach. Można powiedzieć, że została przestawiona zwrotnica. Na początku tory rozchodzą się w niewielkim stopniu, ale potem następuje już zupełne rozłączenie. Tak właśnie było z nieposłuszeństwem wobec Papieża Pawła VI”. Kuby kreśli też dwoistość nurtów Renu, które, jak dziś widzimy, znów gwałtownie wpadają to Tybru. Cytowana rozmowa miała miejsce jeszcze za pontyfikatu Benedykta XVI. „Żyjemy w kraju, który ma wielkiego Papieża i ten Papież jest atakowany u nas nieustannie. Moglibyśmy się podnieść przy tym Papieżu, wyprostować

się – jako chrześcijanie, jako naród. Można powiedzieć, że Bóg wybaczył nam wiele grzechów i dał nam Papieża, byśmy mieli punkt orientacyjny, którego można się trzymać”. Jednocześnie, jak zauważa Kuby, Kościół w Niemczech stał się zakładnikiem własnej postawy. Odrzucając głoszenie katolickiej moralności, pozostaje bezradny zarówno wobec katolików w swoim kraju, żyjących w przekonaniu, że nie chodzi tu o sprawy ważne, ale jedynie kościelną dominację, jak i wobec państwa stosującego surowy przymus edukacyjny. W tym także edukacji seksualnej mającej więcej wspólnego z deprawacją niż edukacją. Nietrudno wyobrazić sobie reakcję wiernych: „Jak to? Od dziesięcioleci mówiliście, że Rzym przesadza w sprawach moralnych, a teraz chcecie nam powiedzieć, że jednak ma rację? Zatem odchodzimy”. A odejścia są dla niemieckiego Kościoła bardzo bolesne – oznaczają utratę podatników. Wierzący czy niewierzący – ważne jest, że przynależą do Kościoła, że nie chcą się z niego wypisywać i część ich podatków płaconych państwu trafia na konta Kościoła. W tej perspektywie nacisk niemieckich kardynałów, by „coś zmienić”, może być odczytany jako wyraźna próba rozwiązania dysonansu we własnej wspólnotie – dysonansu trwającego od *Humanae vitae*. Nie wiadomo, czy to pasterze nie idą za owcami, a nie owce za pasterzami. Najważniejsze, czy wciąż idą oni wspólnie za Panem.

Propozycja Kaspera i Marxa składa się z pięciu punktów-warunków: 1. konieczna byłaby skrucha z powodu rozpadu małżeństwa; 2. nie byłby możliwy powrót do małżeństwa; 3. nie można by – bez zaciągania nowej winy – zrezygnować z nowego związku; 4. katolik stara się w nowym związku żyć wiarą i wychowywać w niej dzieci; 5. pragnie sakramentów jako źródła siły w tej sytuacji. Na tę propozycję po raz kolejny stanowczo zareagował kardynał Mueller, przypominając, że w naprawdę dramatycznych sytuacjach istnieje możliwość zbadania, czy dane małżeństwo zostało zawarte ważnie. Przypomniał też, że nie można zapominać o grzechu ciężkim, jaki jest zaciągany w związku niesakramentalnym. Oprócz kardynała Muellera publicznie bardzo ostro na tę propozycję zareagował kardynał Carlo Caffarra, mówiąc wręcz o hipokryzji: „Kościelna debata o rozwodnikach i dopuszczaniu ich do sakramentów schodzi na złą drogę. Przypomina ona kazystrykę, którą stosowali wobec Jezusa faryzeusze” – powiedział

pierwszy i wieloletni przewodniczący Papieskiego Instytutu im. Jana Pawła II dla Studiów nad Małżeństwem i Rodziną. „Jest to właśnie ta perspektywa, w której Jezus nie chciał rozpatrywać małżeństwa – powiedział Radiu Watykańskiemu wieloletni doradca Jana Pawła II. – Jezus nie konfrontuje osoby z normą, ale z prawdą, którą Ojciec wpisał na początku w nasze serce. Jeśli nie wyjdziemy z tej logiki, którą proponują faryzeusze, to w sposób nieunikniony staniemy wobec dylematu: człowiek czy prawo moralne? Albo, albo. Wyjaśnia to Jan Paweł II w *Familiaris Consortio*. I bardzo mnie dziwi, że w całej tej debacie przemilcza się nauczanie Jana Pawła II. Ten wielki Papież poświęcił ludzkiej miłości 134 katechezy. Jako naoczny świadek mogę zapewnić, że problem rozwodników żyjących w związkach niesakramentalnych był przez Jana Pawła II rozważany z wielką uwagą i bardzo głęboko. Papież brał pod uwagę różne sytuacje. Kto uważa *Familiaris Consortio* za dokument przedawniony, najprawdopodobniej go w ogóle nie czytał. Problem leży gdzie indziej. Czy przez ostatnie lata rzeczywiście głosiliśmy Ewangelię małżeństwa? A może raczej zadowalaliśmy się odrobiną psychologii i odrobiną Słowa Bożego?” – dodał wieloletni współpracownik Jana Pawła II.

Do krytyki przyłączył się także kardynał Raymond Burke, który wprost uznał rozważania i propozycje kardynała Kaspera za błędne. Zauważył, że nie chodzi tutaj o prawdę rozwijającą się w historii, ale słowa samego Pana Jezusa, który kwestie małżeństwa określił bardzo jasno.

Tymczasem niejednoznaczłą postawę przyjmuje kardynał Lorenzo Baldisseri, sekretarz generalny Synodu Biskupów, prawdopodobny autor tzw. „ankiety Franciszka” przygotowującej Synod, kontynuując rozpoczęty przez Maradiagę podział na „profesorów” i „proboszczów” dezawuuujący tych pierwszych i rozłączający w rzeczywistości dwa elementy, które rozdzielać się nie powinny, czyli ortodoksję i ortopraksję. Tymczasem wydaje się, że jest on kolejnym duchownym, który w imię względów duszpasterskich byłby gotowy dokonać swoiście faryzejskiego „obejścia doktryny”. Z jego wypowiedzi dostępnych w mediach wynika, że zawiesza on swoją opinię na temat, który budzi szczególne kontrowersje, i sugeruje, że Papież również nie chce nadawać pracom nad Synodem żadnego kierunku. Powstaje pytanie, czy

z nieukierunkowanych działań może wyniknąć coś rozumnego. I pytanie drugie – czy brak ukierunkowania nie jest oddaniem prac synodalnych interesom, które charakteryzują ucieranie się dominacji w sprawach tego świata.

Istnieje bowiem silna obawa, że do Kościoła zakrada się dziś duch świeckości i nie dzieje się to w tych miejscach, w których tropią go świeckie media, ale tam właśnie, gdzie upomina się o to Ewangelia. Nie warto wpadać w teorie spiskowe i zbyt silnie łączyć wpływu hierarchów niemieckich i ich sprzymierzeńców, wdzięcznych za wsparcie finansowe, jakie od tego Kościoła otrzymują, na wybór argentyńskiego kardynała na Papieża. Z drugiej strony historia ostatniego Soboru pokazuje, że takie rzeczy się zdarzają. Wiele wskazuje na to, że dziś Kościół powszechny przeżywa czkawkę, której źródła tkwią w wewnętrznych problemach jednej z najbogatszych wspólnot lokalnych, która ma właśnie problem z wyzbyciem się światowości. Faktycznie poza nią niewiele już zostało niemieckim purpuratom. Wydaje się też, że całemu Kościołowi dobrze by zrobiło, gdyby to Kościół niemiecki wziął sobie do serca papieskie wezwanie do ubóstwa lub gdyby po prostu... zbiedniał. Papież krytykował ostatnio klerykalizm, który możemy chyba zrozumieć jako skupienie duchownych na sobie. Czy jednak ktoś jeszcze słucha Papieża?

Sytuacja, którą teraz przeżywamy, przypomina jako żywo sytuację z czasów pontyfikatu Pawła VI. Papież najpierw sprowokował dyskusję o antykoncepcji, dając wielu fałszywe nadzieje na jej dopuszczenie, ale potem potrafił tę dyskusję uciąć stanowczą encykliką. Dzisiejsze kłopoty to także efekt tamtych zawiedzionych nadziei na zmianę nauczania moralnego Kościoła. Można ubolewać, że Ojciec Święty podąża drogą, która przyniosła już w przeszłości tak wiele ran Kościołowi. Pytaniem naszych czasów jest, czy Papież Franciszek będzie potrafił tę rozpętaną dziś dyskusję zakończyć w podobnie nadprzyrodzony sposób jak jego poprzednik – wbrew światowym interesom. ■

*Artykuł stanowi rozszerzoną wersję tekstu, który ukazał się na łamach tygodnika „Plus Minus” nr 14 (1101), 5-6 kwietnia 2014.*



## auto- rzy

<sup>1</sup> C. Journet, J. Maritain,  
*Correspondance: 1950-1957*,  
Editions Saint-Augustin,  
2005, s. 239.

---

**D**ziękuję za Twoją książkę o *Siedmiu słowach*, którą ledwo co otrzymaliśmy i którą natychmiast zaczęliśmy czytać. Jesteśmy głęboko nią poruszeni. Jakże piękna jest teologia, gdy cała żywi się Ewangelią i kiedy jej światło tak przepęlnia miłość!”<sup>1</sup> – zdania te wyszły spod pióra Jacques’a Maritaina, wpływowego teologa i bliskiego przyjaciela Charlesa Journeta, przy okazji świąt Bożego Narodzenia roku 1952. Był to moment chwały w życiu Journeta i cierpienia w życiu Maritaina. Chwały w życiu Journeta, ponieważ dopiero co sam Ojciec Święty wyraził swoje uznanie pod adresem życiowego *opus magnum* przyszłego kardynała, jakim był czterotomowy *Kościół Wcielonego Słowa* – owoc marzenia o stworzeniu traktatu, jaki „święty Tomasz zapewne by napisał, gdyby żył w dzisiejszych czasach” i widział, jakim atakom Kościół podlega... Cierpienia w życiu Maritaina, gdyż w tym właśnie czasie jego żona Raïssa zmagala się z poważną chorobą nerwową, przejawiającą się powracającymi atakami paniki i psychicznego bólu. „Módl się za moją małą Raïssę”, prosi Maritain w tym samym liście, w którym gratuluje przyjacielowi najnowszej książki – *Siedmiu słów Jezusa na krzyżu*.

*Siedem słów Jezusa na krzyżu*, a wśród nich: *Czwarte słowo*. Słowo, a właściwie dramatyczny okrzyk, który dla wielu stanowi najbardziej przejmujący fragment Ewangelii: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?”.

Mija trzynaście lat od rozpoczęcia II wojny światowej i siedem lat od jej zakończenia. Wydaje się, że wielkie, zbiorowe zawołanie „Boże nasz, Boże nasz, czemuś nas opuścił?” wciąż wisi w powietrzu. Świat przygląda się ze strachem, jak rozwinie się konflikt koreański, czy nie doprowadzi przypadkiem do kolejnej wojny, jeszcze straszniejszej niż poprzednie... Jakby w odpowiedzi na zewsząd padające oskarżenia pod adresem Boga szwajcarski profesor, przyszły biskup i kardynał publikuje książkę wprowadzającą w samo jądro chrześcijaństwa, w temat odkupieńczego cierpienia i śmierci Jezusa Chrystusa. Czysta filozofia nie wyjaśni cierpienia; chrześcijaństwo mówi, gdzie patrzeć, a odpowiedzi przyjdą przez noc wiary.

„Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” – te słowa doczekały się wielu interpretacji. W dzisiejszych czasach, jak się zdaje, dominują cztery: jedna każe się dopatrywać w Chrystusie

---



---

„pierwszego zsekularyzowanego” – duchowego mistrza człowieka współczesnego przeżywającego bolesne doświadczenie „śmierci Boga”. Druga widzi w słowach Jezusa wyraz rozpacz człowieka, który poniósł klęskę. Trzecia sugeruje, że Zbawiciel doświadczył na krzyżu mąk potępionych, by następnie, poprzez przewyciężenie tego stanu skrajnego oddalenia od Boga, pojednać ludzkość z Ojcem. Czwarta, spokrewniona z trzecią i głęboko zakorzeniona w tradycji protestanckiej, upatruje źródła tego okrzyku w karze Bożej – Ojciec miałby ześrodkować na Synu cały swój gniew na ludzkość, w pewnym sensie „wyładować się” na Synu zamiast na nas.

Wszystkie te interpretacje zdecydowanie różnią się od tej pióra Journeta. Jako jeden z ostatnich neoscholastyków katolickich wyraźnie przypomina on tradycyjną naukę Kościoła, że Chrystus od pierwszych chwil swojego ziemskiego życia aż do dziś doświadcza w swoim ludzkim intelekcie wizji uszczęśliwiającej (bezpośredniego widzenia Boga), która nie została Mu na krzyżu odebrana. Ojciec pozbawił Go wtedy wszelkiej pociechy i podpory, skazując na doświadczenie najgłębszego osamotnienia w niższej części duszy; nie pozbawił Go jednak świadomości swojego istnienia ani też nie doprowadził do rozpadu jedności między Nimi. Jezus nie jest pierwszym z wątpiących, nie poddaje się również grzechowi rozpacz. Tym bardziej nie doświadcza On klęski ani nie przeżywa mąk potępionych, którzy, jak przypuszczamy, cierpią w dużej mierze z nienawiści do Boga. Nie służy także za przedmiot *agresji* zagniewanemu Ojcu. Charles Journet przypomina, że Jezus cytuje Psalm 22, który kończy się słowami pełnymi mesjańskiej nadziei.

Wyraźne opowiedzenie się za prawdą o wizji uszczęśliwiającej oraz przedstawienie wniosków płynących z lektury proroczego Psalmu 22 nie wyczerpują jednak myśli kardynała, który był człowiekiem zakochanym w Chrystusie oraz bardzo wrażliwym na ludzkie cierpienie. We wszystkich pismach Journeta poznanie rozumowe przenika się z kontemplacyjnym; gdzie intelekt prowadzi, tam miłość wyrывa się naprzód, a ściśle rozróznienia mają nie tyle usuwać tajemnicę, co raczej ustawiać w jej obliczu. Znajdujemy w *Czwartym słowie* głębokie wczucie się w sytuację umierającego Jezusa; refleksję nad fenomenem faryzeizmu i staraniami, jakie do ostatniej chwili Syn Boży podejmuje, by ocalić swoich oprawców;

---

---

przypomnienie „skandaliczności” Dobrej Nowiny oraz właśnie namysł nad sensem ludzkiego cierpienia, które może stać się współzbawcze.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 241.

„Biedna Raïssa, mały baranek ofiarny, jakże Jezus mógłby jej nie kochać i nie błogosławić Tobie przez nią! Z głębi mojego serca modłę się za nią i błogosławię jej, powiedz jej to, Jacques”<sup>2</sup> – odpisze przyjacielowi Charles Journet. Do samego Pana Jezusa zwróci się zaś w *Czwartym słowie*: „Spraw, żebym powtarzając słowa, które wyrwały się z Twojej piersi za sprawą bezmiaru cierpienia za ludzi, poczuł, że mój lęk rozplywa się nagle w Twoim jak łza oceanie [...]. Błagam Cię, daj mi przed moją śmiercią – przynajmniej w słabej mierze i chwilowo – przywilej przeczucia, na czym polegała tajemnica Twojej odkupieńczej nocy i Twojego osamotnienia”. ■

*Małgorzata Czachor*

---

# Czwarte słowo „Boże mój, Boże mój...”

Charles Journet

*Et hora nona exclamavit Jesus voce magna dicens: Eloï,  
Eloï, lama sabachtani? quod est interpretatum: Deus meus,  
Deus meus, ut quid dereliquisti me? (Mk 15,34)*

**T**rzy pierwsze słowa Jezusa ukazują nieskończoną jasność  
lśniąca we wnętrzu Jego cierpienia: wznosi się On ponad swoją  
mękę, zdaje o niej zapominać; troszczy się jedynie o to, by udzie-  
lić przebaczenia tym, którzy go krzywdzą, obiecać raj łotrowi,  
powierzyć uczniowi swoją Matkę.

Dwa następne słowa wyrażają intensywność Jego bólu; są to  
krzyki wyrwane z piersi okrucieństwem męki, skargi płynące do  
nieba: „Boże mój, Boże mój...” oraz „Pragne”. Czyżby oznaczały  
one zwrot Jezusa ku samemu sobie? Zamknięcie się we własnym  
cierpieniu? Spróbujmy przyjrzeć się uważnie tej tajemnicy.

Rozważmy tekst świętego Marka: „A gdy nadeszła godzina szó-  
sta, mrok ogarnął całą ziemię aż do godziny dziewiątej. O godzi-  
nie dziewiątej Jezus zawołał donośnym głosem: *Eloi, Eloi, lama  
sabachthani*, to znaczy: *Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?*  
Niekörtzy ze stojących obok, słysząc to, mówili: «Patrz, woła  
Eliasza»”<sup>1</sup>.

Chwilę wcześniej ewangelista opisał ukrzyżowanie<sup>2</sup>, podział  
szat, tabliczkę z napisem oraz szyderstwa przechodniów, uczonych  
w Piśmie i łotrów. Podkreślił, że począwszy od godziny szóstej,  
czyli od południa, mroki pokrywają ziemię<sup>3</sup>.

Po trzech pierwszych słowach zdaje się następować długi okres  
milczenia.

O godzinie dziewiątej Jezus czuje nadciągającą śmierć. Po raz  
kolejny podnosi głos. Będzie mówił z większym pośpiechem. To  
czas Jego ostatnich czterech słów.

<sup>1</sup> Mk 15, 33-35. Taki sam opis w Mt 27, 45-47 [wszystkie cytaty z Pisma Świętego pochodzą z: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia)*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńceckich, wyd. V, Poznań 2000 – przyp. tłum.].

<sup>2</sup> Według niego zaczęło się ono o godzinie trzeciej. Według św. Jana należałoby je umiejscowić w czasie o godzinie szóstej.

<sup>3</sup> *Każdego roku w Jerozalemie początek kwietnia (i tylko ta pora) odznacza się bardzo ponurymi dniami, które nazywamy czarnymi siroccos. Powietrze jest rozgrzane i pełne pyłu,* M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Marc*, 1947, s. 432.

Zderzył się z przywódcami, z tymi, którzy mylili porządek religijny z porządkiem państwowym. Jego przesłanie sprzeciwiało się zbyt wielu utartym poglądom i naruszało zbyt wiele ustalonych od dawna rzeczy, żeby pozostało bez kary. Święty Jan opowiada, że po wskrzeszeniu Łazarza „arcykapłani i faryzeusze zwołali Sanhedryn i rzekli: «Cóż zrobimy wobec tego, że ten człowiek czyni wiele znaków? Jeżeli Go tak pozostawimy, to wszyscy uwierzą w niego, a przyjdą Rzymianie i zniszczą nasze miejsce święte i nasz naród». Wówczas jeden z nich, Kajfasz, który w owym roku był najwyższym kapłanem, rzekł do nich: «Wy nic nie rozumiecie i nie bierzecie tego pod rozwagę, że lepiej jest dla was, aby jeden człowiek umarł za lud, niżby miał zginąć cały naród». Tego jednak nie powiedział sam od siebie, ale jako najwyższy kapłan w owym roku wypowiedział proroctwo, że Jezus ma umrzeć za naród, i nie tylko za naród, ale także po to, by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno. Tego więc dnia postanowili Go zabić”<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> J 11, 47-53.

Łatwo przyszło tym obrońcom porządku wmieszać Boga do swojej sprawy. Wysłuchawszy zeznań świadków, którzy przeinaczyli znaczenie słów Jezusa, arcykapłan zadaje pytanie: „«Czy Ty jesteś Mesjasz, Syn Błogosławionego?» Jezus odpowiedział: «Ja jestem. A ujrzycie *Syna Człowieczego, siedzącego po prawicy Wszechmocnego i nadchodzącego z obłokami niebieskimi*». Wówczas najwyższy kapłan rozdarł swoje szaty i rzekł: «Na cóż nam jeszcze trzeba świadków? Słyszeliście bluźnierstwo. Jak wam się zdaje?». Oni zaś wszyscy wydali wyrok, że winien jest śmierci”<sup>5</sup>. Jezus zbluźnił, ogłaszając się Mesjaszem, Synem Bożym. Bez wątpienia zasłużył na śmierć. Ich sprawa jest czysta. Jest święta. Bóg ją błogosławi. Zwyciężyła... A ich przyszłość jest odtąd zapewniona.

<sup>5</sup> Mk 14, 61-64.

Tym spośród nich, którzy nadzorują wykonanie wyroku, wolno kpić z Jezusa: „«Innych wybawiał, siebie nie może wybawić. Mesjasz, król Izraela, niechże teraz zejdzie z krzyża, żebyśmy zobaczyli i uwierzyli»”<sup>6</sup>. Jakakolwiek litość byłaby sprzeczna z Prawem. Czyż nie jest widoczne, że umiera jak przeklęty, jak opuszczony przez Boga?

<sup>6</sup> Mk 15, 31-32.

Wtedy to właśnie z krzyża wznosi się skarga. Czyż nie jest ona najgłębszym wyznaniem Jezusa? Czyż nie dostarcza argumentu najuważniejszym i najbardziej czujnym z Jego wrogów? *Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?*

Jezusa skazali przywódcy, w imię religii i wspólnoty, jako buntownika i bluźniercę. Został wyszydzony przez tłum, oddany obcym, zrównany z pospolitymi przestępcami. Jeden uczeń Go zdradził, inny się Go wyparł, prawie wszyscy Go porzucili.

Jezus następnie jakby skierował w inną stronę oddanie tych, którzy pozostali mu najbardziej wierni, którzy próbowali otoczyć Go czułością w Jego agonii: swojej Matki i swojego umiłowanego ucznia. Tym samym stał się, jak to określiła Aniela z Foligno, „ubogi w przyjaciół”.

Na ten właśnie moment zupełnego ogołocenia, kiedy nie ma już nic, na czym można by się oprzeć, czekał Ojciec, żeby udręczyć Go wewnątrz i pozwolić, by przygniótł Go ciężar niewypowiedzianego lęku. Wtedy właśnie, tak jakby próba była zbyt ciężka, a Jego woła na samej granicy załamania, Jezus nagle zbiera w sobie wyczerpujące się siły i woła donośnym głosem: *Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?* Tym razem nie mówi: „Ojcze”, jak podczas pierwszej wypowiedzi; mówi: „Boże mój, Boże mój...”.

Fatalne słowa! Dlaczego je wypowiedział? Dlaczego nie zatrzymał ich w piersi? Czyż nie wiedział, że zostaną użyte przeciwko Niemu? Jakże współcześni Mu ludzie mieliby zobaczyć – w tym człowieku zalanym przez ból – Mesjasza, który powinien był wybawić naród od trwających sto lat upokorzeń? Jakże ci, którzy później będą negować Jego Boskość, mieliby pozostać bez argumentu? Jeśli jest Bogiem, czyż może mówić, że Bóg Go opuszcza? Tak, fatalne słowa, które do końca świata będą zgorszeniem dla wiary wielu osób.

Jednak również – dla tych, którzy wierzą – słowa przejmujące. To one odsłaniają przed nami ostatni poziom Wcielenia i wyniszczenia Słowa, które stało się ciałem. I to prawda, że są one gorszące. Jednakże cała Ewangelia jest zgorszeniem. Zbawia świat właśnie dlatego, że się mu sprzeciwia. A na samym końcu wywróci go do góry nogami.

Stworzenie jest zgorszeniem: po co dodawać wszechświat do Absolutu, rzeczy, których nie ma, do Tego, który jest? I jak Bóg może przenikać świat, nie pochłaniając go jednocześnie? Wcielenie jest jeszcze większym zgorszeniem: Wszechmocny staje się słabością, nieskończone Słowo skrywa się w małym, gaworzącym dziecku, Płomień Boży osobiście łączy się z naturą ludzką bez

obracania jej przy tym w popiół, Jezus jest jednocześnie Bogiem, który wysłuchuje, i człowiekiem, który prosi... Objawienie Słowa, które stało się ciałem, przenika mnie jak miecz i zadaje mi ranę, która musi pozostać otwarta aż do mojej śmierci. Zgorszenie dla mojego umysłu jest tak wielkie, że potrzeba siły Boskiej wiary, żebym mógł na nie przystać. Cały instynkt, cała sekretna pokusa mojego rozumu skłania mnie do uczynienia tajemnicy racjonalną; do tego, bym ukradkiem zamknął ranę, którą Bóg otworzył we mnie, aby mnie zbawić; do tego, bym wybrał pomiędzy Jezusem, człowiekiem mogącym cierpieć, i Jezusem, czystym Bogiem niepodlegającym agonii. Z rozumowania wynikałoby: albo Jezus istotnie jest prawdziwym Bogiem, lecz w takim razie nie może cierpieć i Jego ból jest jedynie pozorny – i oto błąd doketów; albo Jezus rzeczywiście cierpiał nasze cierpienia, lecz w takim razie nie jest Bogiem – i oto błąd nestorian. Aż do końca wieków rozum ludzki, niezdolny do samodzielnego zniesienia szoku wywołanego Objawieniem, będzie szukał ucieczki w jednym z tych dwóch przeciwstawnych błędów. Jednak wiara rozpoznaje prawdziwego Jezusa – Tego, przez którego i dla którego wszystko zostało stworzone<sup>7</sup>, i który mimo wszystko cierpi tak okrutnie na krzyżu, że woła: *Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?*

<sup>7</sup> Kol 1, 16.

Małe dzieci nie są zaskoczone tajemnicami chrześcijaństwa. Dla nich cały świat składa się z cudów i dziwów. Cóż trudnego w tym, że Bóg przyszedł na świat w żłobie, żeby nas zbawić? Kiedy nadejdzie czas, żeby pomóc im odkryć, czym jest tajemnica i że Wcielenie jest jedną z nich, zapyta się je najpierw: „Czy Bóg jest szczęśliwy?”. I zaraz potem: „Jezus na krzyżu był Bogiem? – To jak, był wtedy szczęśliwy?”. Doświadczą wówczas, na swój sposób, zbawczego i decydującego wstrząsu, jaki wywołuje tajemnica. I powie się im, że dla dorosłych te sprawy również pozostają zagadką.

Jezus jest szczęśliwy i cierpi okrutnie. Jest Bogiem i jest opuszczony przez swojego Boga. Zagłębmy się na chwilę w tę tajemnicę.

Jezus, Bóg i człowiek, jest szczęśliwy nie tylko jako Bóg, lecz także jako człowiek. Jako Bóg jest – w łączności z Ojcem i z Duchem Świętym – czystym Oceanem nieskończonej szczęśliwości. Jako człowiek może jednocześnie przeżywać dojmujące szczęście i ból<sup>8</sup>. Szczęście: ponieważ od pierwszego momentu

<sup>8</sup> *Era beato o doloroso: perchè la carne sosteneva (pena). E la deità pena non poteva patire; neanche l'anima, quanto a la parte di sopra de l'intelletto,* św. Katarzyna ze Sieny, *Libro della divina dottrina,* rozdz. 78, Bari 1912, s. 152.

Wcielenia wyższa część Jego duszy – ta, która bezpośrednio odnosi się do Boga – za sprawą nieprzerwanego aktu wizji i miłości wnika w Ocean Boskości. Ból: ponieważ dopóki trwa śmiertelne życie Jezusa, promienie przemieniające, to znaczy promienie chwały zdolne w jednej chwili przekształcić cały Jego byt, tkwią zatrzymane na samym wierzchołku Jego duszy; z kolei do niższych obszarów Jego istnienia – obejmujących bezpośrednio Jego misję, Jego zachowanie wśród ludzi, Jego cielesne życie – docierają jedynie promienie uświęcające, te, które nie usuwają cierpień, lecz je uświęcają. Czasem sprawiają to poprzez rozjarzenie cierpień jasnością, a czasem wręcz przeciwnie – poprzez uczynienie ich jeszcze bardziej dotkliwymi, poprzez otoczenie ich mrokiem i przypalenie ciemnym żarem.

Postępowanie Słowa względem swojej zmysłowej natury bywa bulwersujące. W rzeczy samej jednego razu wzbudza Ono w niej nagłe poruszenie – zmysłowa natura Jezusa nie posiada się z radości: „Wysławiam Cię, Ojczy, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroprnymi, a objawiłeś je prostaczkom”<sup>9</sup>. W momencie Przemienienia Słowo spowoduje, że promienie chwały, zgromadzone w wyższej części Jego duszy za sprawą bezustannego trwania w wizji i miłości uszczęśliwiającej, przeleją się na Jego zmysłowość. Innego razu przeciwnie, wypycha ją w przerażającą ciemność – zmysłowość zdaje się być bez pomocy, opuszczona i całkowicie pochłonięta przez gorycz nieskończonej ofiary przebłągalnej, którą składa Bogu w zamian za nieskończone niesprawiedliwości ludzkiej historii: „I począł drzeć oraz odczuwać trwogę. I rzekł do nich: «Smutna jest moja dusza aż do śmierci [...]. *Abba*, Ojczy, dla Ciebie wszystko jest możliwe, zabierz ten kielich ode Mnie. Lecz nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty [niech się stanie]»”<sup>10</sup>.

Jak zrozumieć współistnienie w Chrystusie widzenia uszczęśliwiającego i podobnych cierpień? Oto głębia tajemnicy Wcielenia. Być może należy po prostu zamilknąć i adorować. Święty Tomasz próbuje nam przetrzeć szlak. Mówi, że wyższa część duszy Chrystusa znajduje się w raju, podczas gdy jej niższe władze podlegają męce<sup>11</sup>. Przypominałaby więc ona górę, na której wierzchołek padają pierwsze promienie wschodzącego słońca, a której podstawa jeszcze pozostaje w cieniu.

<sup>9</sup> Mt 11, 25.

<sup>10</sup> Mk 14, 33-34 i 36.

<sup>11</sup> III q46, a7 i a8.

Święty Jan od Krzyża przywołuje czwarte słowo Jezusa w Drodze na Górę Karmel, żeby zachęcić wiernych do obumarcia – na wzór Chrystusa – dla swojej natury, zarówno zmysłowej, jak i duchowej:

Wspomnieliśmy już, że Chrystus jest „drogą”; droga ta to śmierć dla naszej natury, zarówno w jej części zmysłowej, jak i duchowej. Chcę teraz wskazać na przykładzie Chrystusa, jak to się dokonywa, Chrystus bowiem to nasz wzór i światło.

Po pierwsze, pewne jest, że Chrystus co do zmysłów duchowo obumarł w swym życiu, a naturalnie w swej śmierci. Sam bowiem powiedział, że w życiu nie miał, gdzie by głowę skłonił, a tym mniej miał jeszcze w chwili śmierci. Po drugie, pewne jest, że w chwili śmierci został wyniszczony w swej duszy przez pozbawienie wszelkiej pociechy i podpory. Ojciec pozostawił Go w tak całkowitym opuszczeniu w niższej części duszy, że Chrystus zmuszony był wołać: „Boże mój. Boże mój, czemuś mnie opuścił?”. To było największe odczuwalne opuszczenie w Jego życiu. Ale też wtedy dokonał dzieła większego niż wszystkie cuda, które zdziałał, dzieła największego na niebie i ziemi, jakim jest pojednanie i połączenie przez łaskę rodzaju ludzkiego z Bogiem. A stało się to w czasie i chwili, gdy nasz Pan wyniszczony był we wszystkim. Opuścili Go ludzie, bo w chwili śmierci zamiast uszanowania naigrawali się z Niego. Opuszczały Go siły przyrodzone, dla których śmierć była ostatecznym wyniszczeniem. Opuścił Go i Ojciec, bo nie miał wtedy żadnej opieki i pociechy od Niego. I w tym opuszczeniu, jakby unicestwiony i starty na proch, spłacał doskonale dług i łączył ludzi z Bogiem. Dlatego słusznie mówił w Jego imieniu Dawid: *Ad nihilum redactus sum, et nescivi*; „A ja w niwecz obrócony byłem i nie wiedziałem” (Ps 72,22).

Z tego przykładu człowiek duchowy zrozumie tajemnicę bramy i drogi Chrystusowej do zjednoczenia z Bogiem oraz pojmuje, że im więcej się ktoś wyniszczy dla Boga w swej części zmysłowej i duchowej, tym więcej się z Nim



zjednoczy i tym większego dzieła dokona. A jeśli ktoś dojdzie mężnie do tego całkowitego *nic*, które jest najgłębszą pokorą, dokona się wtedy zjednoczenie duchowe pomiędzy duszą a Bogiem. I to jest najwznioślejszy i najwyższy stan, jaki można osiągnąć w tym życiu.

Polega on nie na przyjemnościach, upodobaniach, smakach i uczuciach duchowych, lecz na prawdziwej śmierci krzyżowej w zmysłach i duchu, czyli w zewnętrznej i duchowej części człowieka<sup>12</sup>.

„Jezus cierpi w swojej męce udręczenia, jakie zadają mu ludzie; ale w konaniu cierpi udręczenia, jakie zadaje sam sobie: *turbare semetipsum*<sup>13</sup>; jest to męczarnia ręki nie ludzkiej, ale wszechmocnej, trzeba bowiem być wszechmocnym, aby ją ścierpieć”<sup>14</sup>. Tak pisze Pascal. Jednak smutek zaczął narastać w Jezusie już w Ogrodzie Getsemani, apogeum osiągając na Golgocie. Wewnętrzne cierpienia podczas agonii w Ogrodzie, które Jezus zadaje sobie sam i którymi Jego Boska natura obarcza Jego naturę ludzką – poprzez pozbawienie jej pocieszenia dokładnie wtedy, gdy nakłada na jej barki ciężar odkupienia świata – będą potajemnie towarzyszyły wszystkim zewnętrznym udrękom pasji i ujawnią się z nową gwałtownością w czasie czwartego i piątego słowa. Ból, jaki sprawiają Mu ludzie, jedynie dodaje okrucieństwa bólowi, który zadaje sam sobie.

Podczas agonii w Ogrójcu prosi usilnie: *Abba! Ojczy!* Na krzyżu nie prosi, lecz żali się, że został opuszczony; mówi jedynie: *Boże mój! Boże mój!*, tak jakby więzy synostwa nie były już odczuwalne. W Ogrodzie „ukazał Mu się anioł z nieba i pokrzepiał Go”<sup>15</sup>. W czasie umierania na krzyżu niebo wydaje się głuche na Jego skargę; żołnierze, którzy nie rozumieją, myślą, że wzywa Eliasza; mówią: „Popatrzmy, czy nadejdzie Eliaz, aby Go wybawić”<sup>16</sup>.

To pojawienie się anioła podczas agonii w Ogrodzie Oliwnym jest wydarzeniem pełnym tajemnicy. Co takiego może dać anioł Jezusowi, który nawet jako człowiek jest Królem aniołów, któremu wszystko jest poddane<sup>17</sup>, któremu wszyscy aniołowie Boży oddają pokłon<sup>18</sup>? Czy anioł może umocnić Króla aniołów? Cóż więc się dzieje? Spójrzmy. Oto Bóstwo Jezusa przychodzi z pomocą

<sup>12</sup> *Subida del Monte Carmelo*, wyd. Silverio, ks. II, rozdz. 7, t. II, ss. 94-95 [tłum. franc.: L.-M. de S. Joseph, s. 149; tłum. pol.: *Dzieła*, tłum. o. B. Smyrak OCD, Kraków 1995, ss. 206-207].

<sup>13</sup> J 11, 33. Chodzi tu o wskreszenie Łazarza, nie o agonię Jezusa.

<sup>14</sup> Pascal, *Pensées*, układ Z. Tourneur, nr 297 [tłum. pol.: *Myśli*, układ J. Chevalier, tłum. T. Żeleński-Boy, Warszawa 1989, nr 786 (553), s. 386].

<sup>15</sup> Łk 22, 43.

<sup>16</sup> Mt 27, 49.

<sup>17</sup> 1 Kor 15, 27; Kol 2, 10.

<sup>18</sup> Hebr 1, 6.

Jego człowieczeństwu. Wysła jednego ze swych aniołów, którzy począwszy od chwili Wcielenia, są zebrani wokół Jezusa i rozmieszczeni pod promieniami Jego widzenia uszczęśliwiającego. Zezwala, aby jeden z nich, zwany odtąd Aniołem Agonii, przyniósł udręczonemu Jezusowi do cierpiących obszarów Jego jestestwa promień tego światła, z którego posłaniec zwykł czerpać w raju duszy Chrystusa. To od Jezusa do Jezusa przechodzi, za pośrednictwem anioła, ta ulotna łaska, ten znak z nieba.

Jak bardzo by nie były udręczone niższe obszary Jego jestestwa, Jezus żyje poprzez wierzchołek swojej duszy w widzeniu uszczęśliwiający i jest szaleństwem – szaleństwem Kalwina próbującego w swoim *Ustanowieniu religii chrześcijańskiej* wyjaśnić *Zstąpienie do piekieł* – myśleć, że Chrystus „zaznał przeraźliwych udręk, które muszą odczuwać potępieni i zatraceni”, że „owładnęły nim smutki i lęki, jakie klątwa i gniew Boga zwykły poczynać”, że „doświadczyl wszystkich znaków, którymi przemawia Bóg do grzeszników, gdy się przeciw nim sroży i wymierza im karę”, że Jezus „drżał z trwogi o zbawienie swojej duszy”, że „obawiał się przekleństwa i gniewu Bożego” i że w ten oto sposób „zstąpił do piekieł”<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> *Institution chrétienne*,  
ks. II, rozdz. 16, nr 10-12.

Jezus nie obawiał się o zbawienie swojej duszy, nie sądził, że Bóg Go karze, nie odczuwał mąk potępionych. Cierpiał duchowo i fizycznie w stopniu wykraczającym poza nasze poznanie tutaj. Zobaczył każdy z moich grzechów, każdą z moich zdrad, każdą z moich odmów wobec Jego prawdy. Nade wszystko przewidział te przerażające wzgardzenia, poprzez które dusze będą się nieodwołalnie oddzielać od Jego Miłości. Jego cierpienie jest cierpieniem Odkupiciela świata, a nie potępionego; spłaceniem długu, a nie karą. Jest jasne, a nie pełne rozpaczy.

Jednakże promienne cierpienie Boga, który umiera za nas, jest bardziej dotkliwe niż męka wywołana rozpaczą. Tylko Jezusowi zostało dane w pełni zgłębić przepaść, która oddziela dobro od zła, niebo od piekła, miłość od nienawiści, „tak” powiedziane Bogu od „nie” powiedzianego Bogu. Tylko Jemu zostało dane poznać do głębi, wziąć na siebie w całości oraz mieć moc ofiarowania Bogu zapłaty wymaganej za odkupienie zła i przeobrażenie świata.

To, że jasne cierpienie Odkupienia przekracza wszelkie cierpienia zrozpaczonych, że stanowi najbardziej dojmujące ze wszyst-

kich cierpień i że jest przeczuciem tego, czym byłoby, gdyby było możliwe, cierpienie samej natury Boskiej, jest nowym aspektem tajemnicy Wcielenia. Nie powinno się dopuszczać do tego, żeby ten aspekt pozostawał nieznany.

Czy jednak święty Paweł nie mówi, że Chrystus stał się za nas przekleństwem? „Z tego przekleństwa Prawa Chrystus nas wykupił – stawszy się za nas przekleństwem, bo napisane jest: *Przeklęty każdy, którego powieszono na drzewie*”<sup>20</sup>. Czy nie mówi też, że Chrystus uczynił się dla nas grzechem?<sup>21</sup> „On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą”<sup>22</sup>. Co znaczą te teksty?

Jezus nie jest przeklętym – jest Synem umiłowanym, w którym Bóg ma upodobanie<sup>23</sup>; ale za nas „stał się przekleństwem”. Nie jest grzesznikiem, jest święty, niewinny, bez skazy, oddzielony od grzeszników i wyniesiony ponad niebiosy<sup>24</sup>; ale Bóg Go dla nas „uczynił grzechem”. Co kryje się pod tymi przerażającymi słowami?

Bez wątpienia Jezus został skazany przez swoich wrogów jako przeklęty przez Boga i grzeszny. Jednak sens słów Apostoła jest bardziej tajemniczy. Nie tylko w oczach wrogów, lecz przede wszystkim w odniesieniu do Boskiego planu zbawienia świata Jezus w pewnym sensie utożsamiał się z przekleństwem i grzechem. Objawienie w istocie uczy nas, że człowiek został stworzony w stanie szczęśliwości. Wraz z pojawieniem się grzechu ludzkie położenie stało się aż do końca świata dramatyczne, tragiczne. Jezus zstąpił w głębię tej tragedii. Wziął ją na siebie, odział się w nią, wypił jej gorycz aż do dna, „aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej”<sup>25</sup>. Ten, który nie zna grzechu<sup>26</sup>, utożsamiał się z naszą kondycją przekleństwa i grzechu. Nie odsunął jej od nas, lecz sam ją wycierpiał z miłością. I stała się w Nim, za sprawą nieskończonej godności Jego Osoby, pełnym miłości wyrównaniem, którego nieskończoność przekroczyła nieporównanie nieskończoność zniewagi uczynionej Bogu przez ludzki grzech. W Nim tragedia naszego położenia, rozświetlona i przemieniona przez Jego miłosierdzie, nie została zniesiona, lecz wykupiona – posłużyła do osiągnięcia niezwykłego miłosnego celu: stała się wybawicielką od wszystkich grzechów ludzkich. A w nas ta sama tragedia naszej kondycji – jeśli znosimy ją z taską i prawdą, które przechodzą

<sup>20</sup> Gal 3, 13.

<sup>21</sup> Jak zauważono,

św. Paweł mówi nie tyle, że Chrystus jest człowiekiem przeklętym i grzesznikiem, lecz że dla nas stał się przekleństwem i grzechem. Zastępując konkret przez abstrakt, Apostoł w żadnym razie nie ma na

celu intensyfikacji znaczenia konkretnego za pomocą metafory, lecz chodzi mu o oddzielenie konkretnego – osoby Chrystusa – od

wszelkiej odpowiedzialności [za zło], M.-J. Lagrange, *Épître aux Galates*, Paris 1918, s. 72.

<sup>22</sup> 2 Kor 5, 21.

<sup>23</sup> Mk 9, 7.

<sup>24</sup> Hebr 7, 26.

<sup>25</sup> Flp 2, 8.

<sup>26</sup> Hebr 4, 15.

z Chrystusa na członki Jego Ciała – może się stawać, aż do końca czasów historycznych, współzbawicielką w Chrystusie dla osób nam współczesnych.

Możemy teraz dokończyć czytanie tekstu świętego Pawła do Galatów: „Z tego przekleństwa Prawa Chrystus nas wykupił – stawszy się za nas przekleństwem [...], aby błogosławieństwo Abrahama stało się w Chrystusie Jezusie udziałem pogan i abyśmy przez wiarę otrzymali obiecane go Ducha”<sup>27</sup>. Chrystus, błogosławiony przez Boga, utożsamiał się z przekleństwem naszej ludzkiej kondycji, by wykupić nas od tego przekleństwa, to znaczy, byśmy mogli odtąd znosić je w łasce Ducha Świętego. Przedłużyć porządek Prawa, jak chcieli Galaci, oznaczałoby nałożyć krępujące więzy na porządek Obietnicy i czasów Ducha Świętego. Możemy na podobnej zasadzie, biorąc pod uwagę kontekst, powrócić do Listu Apostoła do Koryntian: „Tak więc w imieniu Chrystusa spełniamy posłannictwo jakby Boga samego, który przez nas udziela napomnień. W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem! On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą”<sup>28</sup>. Chrystus stał się dla nas grzechem, żebyśmy my z kolei stali się w Nim świętością. Innymi słowy, Chrystus, bez grzechu, utożsamiał się z tragicznym położeniem, w jakie wpędził nas grzech, żebyśmy – pozostawszy wewnątrz tego tragicznego położenia – mogli żyć w zgodzie z Bogiem i „odkupić nasze czasy” za sprawą łaski, która od Niego przychodzi<sup>29</sup>.

Należałoby teraz powiedzieć w krótkich słowach o tych, którzy znoszą to tragiczne ludzkie położenie, nie mogąc jednocześnie przemienić go przez miłość, ponieważ nie są jeszcze obudzeni do życia moralnego ani nie są zdolni do głębokiego aktu wolności. Przed nami tajemnica cierpienia małych dzieci, ochrzczonych i nieochrzczonych.

Co może odpowiedzieć czysta filozofia? Odpowie, że stanowią one część tej wielkiej całości wszechświata, do której życie i czucie wnoszą niezrównane bogactwo, chociaż przynoszą ze sobą również swą przeciwwagę w postaci bólu i śmierci. Powie, że w ostatecznym rozrachunku lepiej, żeby istniały ból i śmierć, niż żeby poprzez ich usunięcie usunięto również życie i czucie. To jest prawda i święty Tomasz to mówi<sup>30</sup>; ale nie mówi tylko tego.

<sup>27</sup> Gal 3, 13-14.

Por. Rz 8, 10: *Ciało wprowadzie podlega śmierci ze względu na [skutki] grzechu, duch jednak ma życie na skutek usprawiedliwienia.*

<sup>28</sup> 2 Kor 5, 20-21.

<sup>29</sup> Ef 5, 16.

<sup>30</sup> I q48 a2.

Krzywdzące byłoby udzielanie tej odpowiedzi jako wystarczającej. „Filozof, taki jak Leibniz, rozumie w sensie czystej filozofii, jako wystarczającą odpowiedź udzieloną przez czystą filozofię”, prawdę, którą właśnie przywołaliśmy: fakt, że ludzki ból jest koniecznym okupem za ludzką wrażliwość. „A więc ten filozof powiedziałby nam, że dobrze jest, iż matka opłakuje śmierć swojego dziecka, gdyż machina świata wymaga takiego bólu, aby stać się doskonalszą. *Rachel plorans filios suos, et noluit consolari*. Wy tłumaczcie stanowisko leibnizowskie matce, której ono dotyczy – wyjaśnijcie jej, że to zdarzenie było konieczne, ażeby wszystkie stopnie bytu osiągnęły pełnię. Odpowie wam, że kpi sobie z machiny świata i że macie zwrócić jej jej dziecko. I będzie miała rację – ponieważ te sprawy nie rozwiązują się poprzez machinę świata, lecz poprzez noc wiary i krzyż Jezusa”. Święty Tomasz o tym nie zapomina, dość, że mówi, że człowiek jest osobą. Stąd wynika, że „ból człowieka jest bólem osoby, bólem zamkniętej całości. Tutaj człowiek nie jest już ujmowany jako część wszechświata, lecz jako zamknięta całość, jako osobny wszechświat. W związku z tym znoszenie tego cierpienia jako cząstki wszechświata i w perspektywie natury lub świata jako Bożego dzieła sztuki nie usuwa faktu, że w odniesieniu do osoby jest ono niepojętą anomalią”<sup>31</sup>. Jak widać, filozofia nie może dać pełnej odpowiedzi, nie czerpiąc jednocześnie z teologii dodatkowych danych. A co powie teologia na temat cierpienia i śmierci małych dzieci?

Powie, że bez wątpienia one także posiadają naturę składającą się po równi z ducha i ciała, że Bóg w swojej nieskończonej dobroci przewidział dla nich stan czystego szczęścia i że to na skutek grzechu pierworodnego ból i śmierć weszły do naszego świata.

*egzystencjalne dostarczane przez tradycje religijne i teologię, jest rezultatem grzechu pierworodnego, a zatem należy do innego porządku niż porządek kosmosu – jest złem w relacji do danej jednostki, ale dobrem w odniesieniu do porządku uniwersalnego. Zło moralne pojmują oni na wzór zła fizycznego. Ten sposób usprawiedliwiania istnienia zła i odpowiadania na problem zła, fizycznego i moralnego, według którego wszystkie cierpienia wolnych podmiotów, osób, a także ich błędy moralne są konieczne dla dobra i chwały kosmosu – po to, by machina kosmosu działała doskonale – jest sposobem stosowanym przez przyjaciół Hioba w obronie mądrości Bożej. Odpowiedzi na te problemy nie może dać machina świata; odpowiedź jest ukryta w chwale Tego, kto stworzył świat i przyjął na siebie całe zło świata.*

<sup>31</sup> J. Maritain, *Saint Thomas d'Aquin et le problème du mal* [w:] *De Bergson à Thomas d'Aquin*, New York 1944, ss. 223-226. Ten sam autor pisze w *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paryż 1951, s. 71 [tłum. pol.: J. Maritain, *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, przekł. J. Merecki SDS, Lublin 2001, ss. 81-82]: *Niektórzy filozofowie, na przykład Leibniz, próbują w podobny sposób z porządku moralnego uczynić porządek partykularny, instrumentalny w odniesieniu do porządku uniwersalnego. Powiedzą zatem, że takie czy inne zło popełnione lub doświadczane przez człowieka – czy to chodzi o winę, czy o cierpienie, które w porządku ludzkim, jeśli uwzględnimy dane*

Powie, że płacz Rachel jest jakby dowodem ziemskiego raję, że skoro nie chce ona być pocieszona, to dlatego, iż ma niejasne przecucie tego, czym było nasze pierwotne położenie.

Powie, że pewnego dnia małe dzieci, wskrzeszone mocą Chrystusa, nie będą doznawać już więcej cierpień – ani w niebie, jeśli umarli ochrzczeni, ani w *limbus puerorum*, jeśli umarli bez chrztu.

Powie poza tym do Rachel, że są cierpienia, które muszą pozostać na tym świecie niepocieszone, że Chrystus rozświetla je bez ich pocieszania, że zostaną one pocieszone jedynie w niebie.

Mogłaby jeszcze dodać, że Chrystus udziela chrztu krwi i włącza natychmiast do swojej chwały te małe dzieci nieochrzczone, które zostały wyróżnione z powodu nienawiści do Niego.

Należałoby jeszcze dorzucić słowo dotyczące tych dzieci lub dorosłych, którzy mogliby uczynić użytek ze swojej wolności, ale których jakby zmiądzono brutalnością wydarzeń i którzy „umierają niczym potępieni za ziemskiego życia, wrzuceni w agonię Chrystusa nieświadomie i bezwolnie”. O tych spróbujemy co nieco powiedzieć w dalszej części tekstu.

Jezus doznał na krzyżu najdotkliwszych ze wszystkich cierpień. Trzeba zobaczyć, z jaką czułością próbuje je analizować Doktor Anielski.

Chrystus doświadczył najbardziej dojmujących spośród cierpień fizycznych, ponieważ Jego wrażliwość była najdelikatniejsza spośród istniejących jako wrażliwość ciała bezpośrednio utworzonego przez Ducha Świętego w ciele Dziewicy Maryi<sup>32</sup>; a życie, które porzucił, miało nieocenioną wartość z powodu Jego wywyższenia przez Boskość<sup>33</sup>.

I spotkało Go również najbardziej dojmujące spośród cierpień duchowych, ponieważ Jego dusza została jakby rozszarpana pomiędzy wizją nieskończonej świętości Boga z jednej strony a postępującym, nadciągającym od ziemi przyptywem zła z drugiej. W rzeczy samej dzięki wizji uszczęśliwiającej widział naraz w zwierciadle Słowa cały przebieg historii, „wszystkie grzechy popełnione przez rodzaj ludzki, za które ofiarowywał w zamian swoją własną mękę”<sup>34</sup>; widział również wszystkie odrzucenia, które spotkały Go ze strony dusz, i Boska miłość w swej gwałtowności rozdzierała Mu serce<sup>35</sup>. Prawdziwe z teologicznego punktu

<sup>32</sup> III q46 a6.

<sup>33</sup> *Ibid.*, a6, ad 4.

<sup>34</sup> *Ibid.*, a6.

<sup>35</sup> *Ibid.*, a6, ad 4.

widzenia są słowa z *Tajemnicy Jezusa*: „Myślałem o tobie w moim konaniu; tę i tę kroplę krwi przelałem za ciebie”<sup>36</sup>.

Jezus – jak tłumaczy święty Tomasz – dobrowolnie rzucił się w cierpienie, żeby ilość tego cierpienia odpowiadała ogromowi owocu, jaki miało ono przynieść, mianowicie wyzwoleniu ludzi od grzechu<sup>37</sup>.

Dźwigać ciężar zbawienia jakiejś osoby – niektórym duszom-współzbawicielkom jest dane doświadczyć w pełni i na własnej skórze, co to oznacza za modlitwę i obumieranie. Maria od Wcielenia mówiąc o dwóch życiach – swojego syna i swej siostrzenicy – które chciała w pełni ofiarować Bogu, pisze w *Relacji z Quebecu 1654*: „Wiesz, mój Boski Oblubieńcu, że za te dwie dusze, o które Cię prosiłam, aby nie należały wcale do świata, ofiarowałam się znosić męki należne im za przewinienia, które mogłyby popełnić przeciw Twojemu Boskiemu Majestatowi i które do winy mogłyby uczynić je niegodnymi Twojego powołania i przyjaźni. Nie jest Ci również nieznanym stan, w jakim zostały przeznaczone na Twą świętą służbę”<sup>38</sup>. W swoim *Wspomnieniu z roku 1656*, w którym odpowiada na pytania swojego syna, Dom Claude’a Martina, tak oto opisuje ciężką próbę, której została poddana przy tej okazji:

Ten płomień, który ujrzałam, nie trwał długo, lecz skutek jego dotknięcia był tak żywy i żrący, iż zdał mi się ów strumień ognia ujściem do piekła, w którego głąb porwać mnie chciała dręcząca pokusa rozpaczy, bym tak oto uczyniła przykrość Bogu. On jednak potajemnie podtrzymywał mnie w głębi mojej duszy, żebym nie uczyniła nic, co mu będzie niemiłe. To przydarzało mi się już wielokrotnie podczas moich wielkich żałości, ale nigdy z taką gwałtownością jak przy tej okazji. Gdyby zaś mówić o tym, czy Ty jesteś ich przyczyną, to odpowiedź na to pytanie zna tylko Bóg. Popełniłam wystarczająco dużo grzechów, żeby znosić cierpienia miliona piekieł; w związku z tym pozostawmy osąd Boskiemu Majestatowi. Prawdą jest jednak, że to o Tobie chciałam mówić i że jeśli trzeba by mi było cierpieć aż do końca świata, żeby Cię zdobyć dla Boga, przystałabym na to dobrowolnie, kiedy tylko Boski Majestat dałby mi do tego żywe i skuteczne powołanie<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> Pascal, *Pensées*, édit.

Br., nr 553 [tłum. pol.: *Mysli*, układ J. Chevalier, przekł. T. Żeleński-Boy, Warszawa 1989, nr 786 (553), s. 389].

<sup>37</sup> III q46 a6.

<sup>38</sup> *Écrits spirituels*, édit.

Jamet, Paryż 1930, t. II, s. 382.

<sup>39</sup> *Ibid.*, s. 492.

Jednak dusze-współzbawicielki mogą nieść ciężar dusz wykupionych tylko w tej mierze, w jakiej same są dźwigane przez mękę i agonię Jezusa. Cały ciężar współzbawiania świata opiera się w ostateczności na jedynym zbawczym pośrednictwie Jezusa Chrystusa. Maria od Wcielenia dorzuca natychmiast: „Twierdzą jednak, że Twój pociąg do Jego świętej służby pochodzi z Jego czystej miłości i z Jego darmowego wybrania”<sup>40</sup>.

<sup>40</sup> *Ibid.*, s. 493.

Czwarte słowo jest zaskakujące. Ma dwie twarze. Jest ono, jak powiedzieliśmy do tego momentu, spontanicznym zawołaniem Jezusa. I jest, jak pozostaje nam zobaczyć, recytacją pierwszych słów psalmu, który proroczo opisuje ciężkie próby spotykające Sprawiedliwego.

W pierwszej odśłonie jest ono rodzajem zapytania, które Sprawiedliwy stawia niebu. W drugiej odśłonie okazuje się odpowiedzią udzieloną przez Sprawiedliwego tym ze swojego ludu, którzy go dręczą.

W pierwszej odśłonie dostrzegamy rozdzierającą skargę wzniesioną do Boga. W drugiej odkrywamy straszne oskarżenie ciężące na trybunałach ludzkiego wymiaru sprawiedliwości. Słyszymy z jednej strony jęk zmysłowości pochłoniętej przez ból. Z drugiej zaś słyszymy ostatnie i solenne ostrzeżenie ze strony woli, która opanowuje ból oraz odsyła miłosiernie przed sąd proctw dusze, o których wyrwanie z zatracenia jest zatroskana.

<sup>41</sup> Wulgata, Psalm 21.

Psalm 22<sup>41</sup> opisuje cierpienia Sprawiedliwego w sposób tak przewidujący i przenikliwy, że udało mu się – wiele wieków wcześniej – proroczo i z zaskakującą dokładnością przedstawić przyszłą mękę Sprawiedliwego w pełnym znaczeniu tego słowa: Mesjasza.

Sprawiedliwy czuje się porzucony przez Boga:

<sup>42</sup> Tłum. na podstawie  
*Biblii Tysiąclecia* – przyp.  
tłum.

Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?<sup>42</sup>  
Daleko od mego Wybawcy słowa mego jęku.  
Boże mój, wołam w ciągu dnia, a nie odpowiadasz,  
i nocą, a nie zaznaję pokoju.

Czy jest możliwe, aby Bóg opuścił swoich?

A przecież Ty mieszkasz w świątyni,  
Chwało Izraela!



Tobie zaufali nasi przodkowie,  
zaufali, i Tyś ich uwolnił;  
do Ciebie wołali i zostali zbawieni,  
Tobie ufali i nie doznali wstydu.

Lecz naprawdę zdaje się, że teraz Bóg się odsunął:

Ja zaś jestem robak, a nie człowiek,  
pośmiewisko ludzkie i wzgardzony przez lud.  
Szydzą ze mnie wszyscy, którzy na mnie patrzą,  
rozwierają wargi, potrząsają głową:  
„Zaufał Panu, niechże go wyzwoli,  
niechże go wyrwie, jeśli go miłuje”.

Przychodzi nam na myśl opis świętego Mateusza: „Podobnie arcykapłani z uczonymi w Piśmie i starszymi, szydząc, powtórzali: «Innych wybawiał, siebie nie może wybawić. Jest królem Izraela: niechże teraz zejdzie z krzyża, a uwierzemy w Niego. *Zaufał Bogu: niechże Go teraz wybawi, jeśli Go miłuje*. Przecież powiedział: *Jestem Synem Bożym*»”<sup>43</sup>.

<sup>43</sup> Mt 27, 41-43.

Lament psalmisty ciągnie się dalej:

Bo psy mnie opadają,  
osacza mnie zgraja złoczyńców.  
Przebili ręce i nogi moje,  
policzyć mogę wszystkie moje kości.  
A oni się wpatrują, sycą mym widokiem;  
moje szaty dzielą między siebie  
i losy rzucają o moją suknię.

Święty Jan napisze: „Będą patrzeć na Tego, którego przebili”<sup>44</sup>, a święty Mateusz zrelacjonuje, że żołnierze zabrali odzienie Jezusa, ponieważ „tak miały się wypełnić słowa Pisma: *Podzielili między siebie szaty moje, a o moją suknię rzucili losy*”<sup>45</sup>.

Mimo wszystko udręczony Sprawiedliwy dalej błaga swego Boga:

Ty zaś, o Panie, nie stój z daleka;  
Mocy moja, śpiesz mi na ratunek!

<sup>44</sup> J 19, 37. Por. Za 12, 10: *Na dom Dawida i na mieszkańców Jenuzalem wyleję ducha łaski prześlągania. Będą patrzeć na tego, którego przebili, i boleć będą nad nim [...]*.  
<sup>45</sup> Mt 27, 35 [pomyłka autora; w rzeczywistości chodzi o cytat z J 19, 24 – przyp. tłum.].

I wie, że zostanie wysłuchany:

On nie wzgardził ani się nie brzydził nędzą biedaka,  
ani nie ukrył przed nim swojego oblicza  
i wysłuchał go, kiedy ten zawołał do Niego.

Koniec psalmu otwiera się na szerokie perspektywy mesjańskie obejmujące Izrael i cały świat:

Przypomną sobie i wrócą  
do Pana wszystkie krańce ziemi;  
i oddadzą Mu pokłon  
wszystkie szczepy pogańskie,  
bo władza królewska należy do Pana  
i On panuje nad narodami [...].  
A moja dusza będzie żyła dla Niego,  
potomstwo moje Jemu będzie służyć,  
opowie o Panu pokoleniu przysłusze.

Psalm 22 jest pieśnią nadziei. Początkowe wykrzyknienie: *Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?* jest okrzykiem bólu, lecz nie jest okrzykiem rozpacz. Jak gwałtowny płacz Hioba i Jeremiasza, wyraża udrękę duszy, która czuje, że dotarła do ostatecznych granic własnej wytrzymałości, i która zbiera swoje siły, by wykrzyknąć Bogu, że teraz miara jest pełna.

*Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?* W sercu psalmisty jest to krzyk niepokoju, nie buntu, oraz początek pieśni mesjańskiej nadziei. W sercu Mesjasza – kiedy wypowiada w sposób zamierzony te same słowa, nadając im po raz pierwszy ich niewyobrażalną głębię – jakże miałyby być okrzykiem rozpacz?

To rozdzierające błaganie wzniesione do nieba. Jest to również, jak wspomnieliśmy przed chwilą, uroczyste ostrzeżenie wobec najbardziej czujnych z Jego wrogów.

Dla należących do stronnictwa arcykapłanów i uczonych w Piśmie jest oczywiste, że Jezus umiera jako przeklęty. Przywłaszczył sobie nienależące do Niego szaleńcze tytuły; zbluźnił, uważał się za Mesjasza i Syna Bożego. W końcu to dostrzegł: Bóg Go opuścił.

Tak, Jezus właśnie się poskarżył. Ale to zostało przepowiedziane; to były pierwsze słowa psalmu, który znali na pamięć: oto Sprawiedliwy, otoczony cierpieniami, poskarży się tymi samymi słowami – stwierdzi, że został opuszczony przez Boga: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?”.

Rzekli chwilę wcześniej, drwiąc z Niego: „Innych wybawiał, siebie nie może wybawić. Mesjasz, król Izraela, niechże teraz zejdzie z krzyża, żebyśmy zobaczyli i uwierzyli”<sup>46</sup>. I oto pozostaje On przybity do krzyża; Jego Bóg nie przybywa, żeby Go wyratować; Jego Bóg Go porzucił. Jednakże psalm, którego słowa Jezus cytuje, mówi: „Szydzą ze mnie wszyscy, którzy na mnie patrzą, rozwierają wargi, potrząsają głową: «Zaufał Panu, niechże go wyzwoli, niechże go wyrwie, jeśli go miłuje»”.

<sup>46</sup> Mk 15, 31-32.

Żołnierze, którzy ukrzyżowali Chrystusa, podzielili na cztery części Jego odzienie i rzucali losy o Jego tunikę. I Sprawiedliwy mówił w psalmie: „Przebili ręce i nogi moje, policzyć mogę wszystkie moje kości [...]. Moje szaty dzielą między siebie i los rzucają o moją suknię”.

*Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?* Jakże miałyby nie stanąć im przed oczami – niczym w nagłym świetle błyskawicy – straszliwa ambiwalencja słów, które Jezus właśnie wykrzyknął wielkim głosem? Czy to naprawdę jest wyznanie rozpacz? Czy nie jest to przypadkiem skarga Mesjasza? Czyżby Jezus rzeczywiście umierał jak przeklęty i szalony? A jeśli to śmierć Sprawiedliwego, o którym mówi psalm? Czy naprawdę są mścicielami Boga? A może są mordercami?... I kto wie, czy nie ich własnego Mesjasza?

Cóż za przerażająca alternatywa! Czy przyjmą ją, czy wyjdą naprzeciw przyszłości burzliwej i pełnej wyrzutów sumienia? Czy też odsuną, zduszą w sobie to pytanie, wspólnie wykształcą sobie zbiorowy spokój sumienia? To jest dla nich decydująca chwila wyjścia z łaski.

Istotom, które dużo od Niego otrzymały, ale które w pewnym momencie życia się od Niego odwróciły, które stwardniały przeciw Niemu i pędzą ku swej własnej katastrofie, Bóg wysyła czasem uroczyste, straszliwe, okrutne ostrzeżenia będące przedostatnimi, a może ostatnimi zaproszeniami ze strony Jego Miłości.

Całe zachowanie Jezusa wobec Judasza staje się jasne w tym świetle. Oświadcza On otwarcie Apostołom: „jeden z was Mnie

<sup>47</sup> Mk 14, 18.

<sup>48</sup> Mk, 14, 20.

<sup>49</sup> Mk 14, 21.

<sup>50</sup> Mt 26, 25.

<sup>51</sup> J 13, 26.

<sup>52</sup> Mt 26, 50.

wyda [...] <sup>47</sup>, jeden z Dwunastu, ten, który ze Mną rękę zanurza w misie <sup>48</sup> [...]. Biada temu człowiekowi, przez którego Syn Człowieczy będzie wydany. Byłoby lepiej dla tego człowieka, gdyby się nie narodził <sup>49</sup>”; odpowiada na osobiste pytanie Judasza: „Tak, ty” <sup>50</sup> oraz zanurza kawałek chleba w misie i podaje go Judaszowi <sup>51</sup>. W końcu zaś wypowiada do niego swoje ostatnie słowo: „Przyjacielu, po coś przyszedł?” <sup>52</sup>. W tych właśnie chwilach Jezus podejmuje się przeraźliwych prób wyrwania zrozpaczonego Apostoła z jego piekła – i jakiego to piekła, jeśli nie tego, które tylko zazdrość mogła otworzyć pod stopami Judasza? – i przymuszenia go do przyznania się do winy, do poproszenia o wybaczenie, które samo przez się natychmiast zmieniłoby jego los.

Trzeba powiedzieć o Jezusie, że jest przygnieciony w swojej duszy nadmiarem bólu i smutku, skoro woła wielkim głosem: *Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?* I trzeba powiedzieć o Jezusie, że przewycięża, nawet jako człowiek, ból i smutek swojej duszy – skoro aby zawołać do Boga, nawiązuje do przeszłości i posługuje się słowami psalmu mesjańskiego, nadawszy mu autonomiczne znaczenie.

Wydaje się, że cierpienie Go zwyciężyło; a jednocześnie wewnątrz Jego cierpienia triumfuje jasna i świadoma wola, która wie, że to cierpienie jest mesjaniczne, i która decyduje się je zaakceptować, znosząc je w sposób doskonały.

Oto stajemy raz jeszcze przed tajemnicą Jezusa. W Getsemani modli się, mówiąc: „*Abba*, Ojcze, dla Ciebie wszystko jest możliwe, zabierz ten kielich ode Mnie” – oto życzenie wynikające z Jego zmysłowości i pragnienia natury. I dodaje natychmiast: „Lecz nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty [niech się stanie]!” <sup>53</sup> – oto decyzja wynikająca z Jego wolności i rozumnej woli <sup>54</sup>.

Rozpoczynając refleksję nad tematem czwartego słowa, zastanawialiśmy się, czy nie oznaczało ono zwrotu Jezusa w stronę samego siebie, wycofania się w głąb własnego cierpienia. Teraz możemy odpowiedzieć. Wielkoduszne pragnienie zbawienia dusz, które ujawniało się w tak widoczny sposób w trzech pierwszych słowach Jezusa, nie przestaje ani na chwilę pochłaniać Jego serca i skłania Go do wzięcia na siebie całego ciężaru mesjańskiego cierpienia. Niemniej tym, co czwarte słowo ujawnia nam w pierwszej odsłonie, jest niewypowiedziana agonía Zbawiciela wtedy, gdy Boskość

<sup>53</sup> Mk 14, 36.

<sup>54</sup> Św. Tomasz, III q18 a5.

– wycofując wszystkie łaski pocieszające – pozwala opaść nocy nieskończonego zasmucenia na Jego zmysłowość i niższe regiony duszy.

Tajemnicą są następujące po sobie naprzemiennie podczas męki Zbawiciela światło i noc, spokój i agonია, pogoda ducha i udręka.

Przeciwstawiając sobie dwa aspekty zbawczego cierpienia – jeden świetlisty, ujawniający się w ostatnim słowie, którym Jezus powierza swoją duszę Ojcu, drugi pełen smutku, ujawniający się w czwartym słowie – napisano: „Wszystko zdaje się dziać, jakby agonია Jezusa była czymś tak na Boski sposób ogromnym, że aby jej obraz przeszedł na członków Jego [Ciała] i aby ludzie w pełni uczestniczyli w tym wielkim skarbie miłości oraz krwi, musiała ona zostać porozdzielana między nich według swoich kontrastowych aspektów”<sup>55</sup>.

Aspekt świetlisty ujawnia się dalej w życiu świętych. Podejmują się oni następstwa po Jezusie, ofiarowują się razem z nim, znają sekrety Boskiego życia. *Błogosławieni ci, którzy cierpią prześladowania dla sprawiedliwości...*

<sup>55</sup> J. Maritain, *Bienheureux les persécutés* [w:] *Raison et raisons*, Paryż 1947, ss. 348-349.

Podczas tortur cielesnych lub duchowych, w przepaściach opuszczenia pozostają oni uprzywilejowanymi. Błogosławieństwo prześladowanych rozświetla ich ziemską egzystencję. Im bardziej są opuszczeni, tym bardziej mogą powiedzieć z Janem od Krzyża: *Moje są niebiosa i moja jest ziemia...*<sup>56</sup>

Lecz ci całkiem opuszczeni, ofiary nocy, ci, którzy umierają jak potępieni za życia, ci wrzuceni w agonię Chrystusa bez wiedzy o tym i bez własnej zgody, oni to ukazują drugą twarz tej agonii i pewnie należy, żeby wszystko zostało ukazane... Jakby czyniąc zapis w testamencie na rzecz tego innego stada, Jezus wypowiedział słowa: *Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?* Wielkie stado prawdziwych nędzników, umarłych bez pocieszenia – czyż mógłby On nie zaopiekować się tymi, którzy noszą na sobie ten znak Jego agonii? Jakże ich opuszczenie mogłoby nie być, już samo w sobie, oznaką ich przynależności do Ukrzyżowanego Zbawiciela i nadrzędnym tytułem do Jego miłosierdzia? Na samym zakręcie śmierci, w momencie, w którym przechodzą na drugą stronę zasłony i kiedy du-

<sup>56</sup> *Ibid.*

sza zaraz opuści ciało, którego świat nie chciał, czy Jezus nie ma wtedy jeszcze czasu powiedzieć im: Będziesz ze mną w raj?<sup>57</sup>

<sup>57</sup> *Ibid.*

„Niektórzy ze stojących obok, słysząc to, mówili: «Patrz, woła Eliasza»”<sup>58</sup>.

<sup>58</sup> Mk 15, 35.

Jezus powiedział: Eloï, nie Eliah. Jedynie uczeni zrozumieli, że cytował psalm. Inni wierzyli – lub też udawali, że wierzą – że wzywał Eliasza. „Ujrzeni w tym ostatnią halucynację owego umysłu, w którym męka dopełniła dzieła zamroczenia. Otóż Eliasz miał powrócić, żeby objawić Mesjasza<sup>59</sup> – wszyscy Żydzi to wiedzieli. Jednak nie przybyłby szukać Go na krzyżu”<sup>60</sup>.

<sup>59</sup> Zob. Mk 9, 11-13.

<sup>60</sup> M.-J. Lagrange,

*L'Évangile de Jésus-Christ,*

Paris 1928, s. 571.

<sup>61</sup> Iz 11, 1-2.

„I wyrośnie różdżka z pnia Jessego, wypuści odrośl z jego korzeni. I spocznie na niej Duch Pański [...], duch wiedzy i bojaźni Pańskiej”<sup>61</sup>. Był w Jezusie – w formie bardzo szlachetnej i czystej – dar bojaźni, który czynił serce Chrystusa w pełni posłusznym poruszeniom Ducha bojaźni. Bez wątpienia, jak tłumaczy święty Tomasz<sup>62</sup>, bojaźń Boża nie mogła być w Jezusie (tak jak jest w nas) tą obawą – delikatną i już synowską – przed oddzieleniem się od Boga za sprawą nadarzenia się jakiejś winy; tym bardziej nie mogła to być ta bojaźń – już i tak zbawcza – która budzi w nas myśl o karze, na jaką zasługujemy z powodu naszych grzechów. Bojaźń Boga w Jezusie nie mogła być niczym innym, jak drżeniem Jego natury stworzonej w obecności Boskiej Transcendencji oraz tym odczuciem miłosnej czci, poprzez którą Duch Święty nie przestawał zwracać Chrystusa w stronę Jego Zasady.

<sup>62</sup> III q7 a6.

Bojaźń Boskiej Transcendencji, pełna czci i miłości, wypełniała świętą duszę Chrystusa i powodowała budzenie się w Nim niedającej się zaspokoić potrzeby ubóstwa: ubóstwa rzeczy zewnętrznych, straszego ubóstwa cielesnego bólu oraz ubóstwa jeszcze bardziej przerażającego, ubóstwa agonii na krzyżu.

<sup>63</sup> Mt 5, 3.

Powiedział na Górze: „Błogosławieni ubodzy w duchu [...]”<sup>63</sup>. I począwszy od tego momentu, ubóstwo stało się błogosławieństwem. Nigdy jednak tchnienia daru bojaźni nie popchną nikogo dalej, niż sięgnęło ubóstwo Zbawiciela oddającego swoje życie za odkupienie świata.

„Błogosławieni ubodzy w duchu...”. Oto błogosławieństwo daru bojaźni. I oto nagroda: „[...] albowiem do nich należy królestwo

niebieskie”. Za ubóstwo jest obiecane królestwo niebieskie: obecnie – we łzach, później – w pokoju. Chrystus, na Boży sposób Biedny, na Boży sposób staje się Królem. „Z głośnym wołaniem i płaczem za swych dni doczesnych zanosił On gorące prośby i błagania do Tego, który mógł Go wybawić od śmierci, i został wysłuchany dzięki swej uległości. [...] stał się sprawcą zbawienia wiecznego dla wszystkich, którzy Go słuchają”<sup>64</sup>. Święty Paweł pisze też do Koryntian te zadziwiające słowa: „Znacie przecież łaskę Pana naszego, Jezusa Chrystusa, który będąc bogatym, dla was stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim ubogacił”<sup>65</sup>.

<sup>64</sup> Hebr 5, 7-9.<sup>65</sup> 2 Kor 8, 9.

Jest w życiu każdego człowieka tyle momentów niewypowiadalnej udręki: te same walki, które trzeba każdego dnia rozpoczynać; ta sama niemoc w odpychaniu zła, w sobie i świecie; nieszczęścia, śmierć, katastrofy, tyle rzeczy ukochanych, które się rozsypują... „I gdybyśmy się nawet czuli dostatecznie bezpieczni ze wszystkich stron, troska własną swoją mocą nie omieszkałaby wyniść z głębi serca, gdzie ma swoje korzenie, i napełniłaby duszę swoim jadem”<sup>66</sup>.

<sup>66</sup> Pascal, *Pensées*, édit. Br., nr 139; oprac. Z. Tourneur, nr 128 [tłum. pol.: *Mysli*, układ J. Chevalier, przekł. T. Żeleński-Boy, Warszawa 1989, nr 205 (139), s. 117].

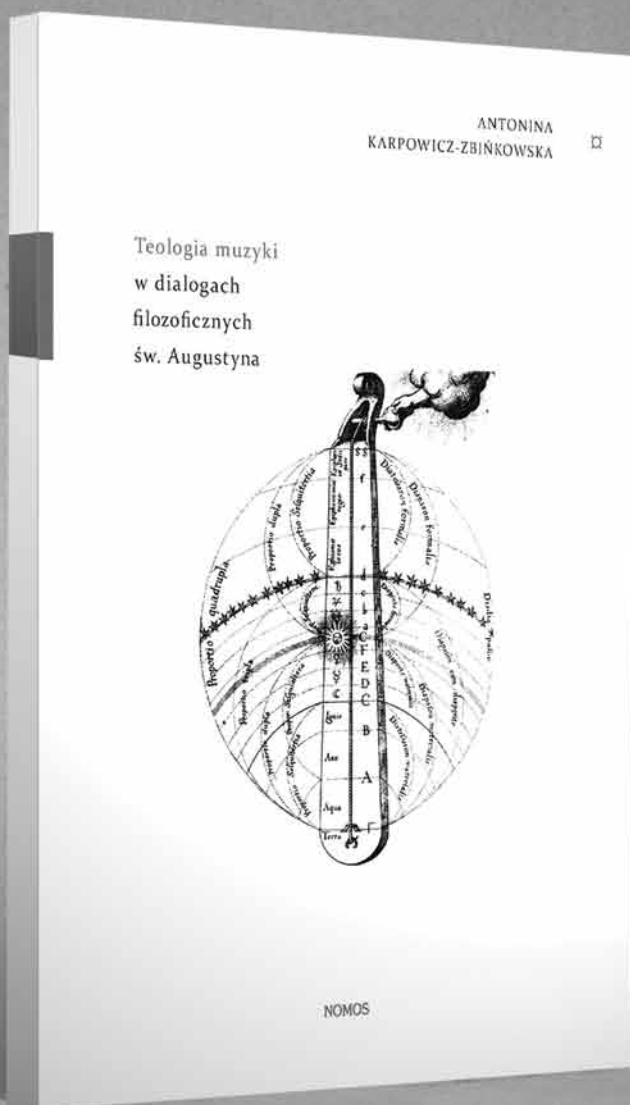
Jezu, niech moje smutki nie będą jadem! Niech nawiedzają mnie o tyle, o ile trzeba; niech dręczą moją duszę, niech wypełnią ją po brzegi. Pragnę ich, przyzwalam na nie z góry. Uczyni jednak, żeby gorycze i udręczenia, które mnie pochłaniają, nie stały się nigdy męczarniami buntu lub rozpacz. Przybliży mi wówczas nieskończoność Twojej agonii. Spraw, żebym powtarzając słowa, które wyrwały się z Twojej piersi za sprawą bezmiaru cierpienia za ludzi, poczuł, że mój lęk rozplywa się nagle w Twoim jak ła oceanie. Spraw, żeby mój niepokój przestał być egoistyczny i stał się współzbawczy. Błagam Cię, daj mi przed moją śmiercią – przynajmniej w słabej mierze i chwilowo – przywilej przecucia, na czym polegała tajemnica Twojej odkupieńczej nocy i Twojego osamotnienia. ■

Tłum. Małgorzata Czachor

Teologia muzyki  
w dialogach  
filozoficznych  
św. Augustyna

ANTONINA  
KARPOWICZ-ZBIŃKOWSKA

www.nomos.pl





---

[...]\* Lecz arcydziełem Petersona jest bez wątpienia *Księga aniołów*. Przede wszystkim jest ona ważna sama w sobie, gdyż to jedyna współczesna praca o świecie duchów niebieskich. Ważna jest również ze względu na miejsce w dziele autora, ponieważ łączą się w niej trzy wielkie wątki jego myśli: liturgiczny, polityczny i mistyczny.

Jest to traktat o liturgii: główna idea książki jest taka, że chrześcijański kult stanowi uczestnictwo w liturgii aniołów. A także – że aniołowie są obecni w kulcie chrześcijańskim. Na poparcie tej drugiej tezy Peterson przedstawia liczne świadectwa starożytnych autorów chrześcijańskich, szczególnie dotyczące udziału aniołów w sakramencie Chrztu czy ich roli w Eucharystii. Mamy tu odkrycie całego – zapomnianego i nieznanego – wymiaru życia liturgicznego.

Aspekt „polityczny” tematu może się wydać bardziej zaskakujący. Należałoby ustalić, jak go rozumieć. Tym, co ogromnie zajmowało Petersona, była chęć opisanie związków między sferą państwa ziemskiego i sferą Królestwa Bożego. Dlatego badał polityczne konsekwencje monoteizmu. Dlatego też dostrzegął w męczeństwie *roszczenie Kościoła do dawania świadectwa w sposób publiczny*. Podobnie i tutaj: jedną z kluczowych myśli jest ta, że kult anielski stanowi kult *oficjalny* i że, w związku z tym, uznanie liturgii Kościoła za uczestnictwo w tymże kulcie oznacza podkreślenie jej publicznego charakteru: *Uczestnicząc w kulcie Kościoła, aniołowie wskazują na to, iż jest on oficjalnym kultem Boga. A ponieważ aniołowie mają związek z religijno-polityczną sferą nieba, także i kult Kościoła, dzięki nim, wchodzi w konieczny związek ze sferą polityki*.

---

\* Fragment przedmowy do francuskiego wydania rozprawy *Le livre des anges*, Desclée de Brouwer, 1954.

---

Lecz obie te perspektywy byłyby niepełne bez perspektywy mistycznej. Persona zawsze pociągały kwestie duchowości. A nauka o aniołach implikuje wymiar duchowy. Wszystkie dawne tradycje określają życie mistyczne w kategoriach udziału w życiu aniołów. Nie znaczy to, jakoby człowiek miał się stać aniołem, jak twierdzi Orygenes; człowiek zachowuje swoją własną naturę. Lecz prowadzi on życie podobne do życia aniołów i staje się ich towarzyszem. Życie duchowe jest już teraz antycypacją życia niebiańskiego. Ze swej istoty ma ono charakter eschatologiczny. Także i tutaj ujawnia się charakterystyczny rys twórczości Persona. Przyczyni się on [...] do przywrócenia duchowości jej patrystycznych źródeł.

*Jean Daniélou SJ*

*Tłum. MGH*

---

# Księga aniołów. Status i znaczenie świętych aniołów w liturgii\*

Erik Peterson

## CZĘŚĆ DRUGA

### I. Uczestnictwo Kościoła w kulcie anielskim

#### *Sanctus* w liturgii św. Marka

W liturgii św. Marka chrześcijan rytu aleksandryjskiego znajduje-  
my następującą modlitwę, która będzie podstawą naszej analizy:

Ty przewyższasz wszelką moc i władzę, potęgę i panowa-  
nie, wszelkie imię, które jest wymieniane nie tylko na tym  
świecie, ale także w tym, który nadejdzie. Wokół Ciebie  
stoją tysiące tysięcy i dziesiątki tysięcy wojsk świętych  
aniołów i zastępów archaniołów. Przed Tobą stoją Twoje  
dwa wielkie i czcigodne stworzenia, wielooczny Cheru-  
bin i Serafin z sześcioma skrzydłami, z których dwoma  
zakrywa swoje nogi, dwoma oblicza, a na dwóch łata,  
ciągle wołając jeden do drugiego, nieustannym głosem,  
niemilknącą teologię chwały śpiewając, krzycząc, wy-  
sławiając, wołając i głosząc majestatowi Twojej chwały  
tryumfalny hymn Trishagion: Święty, Święty, Święty Pan  
Sabaoth. Pełne są bowiem niebiosa i ziemia chwały Two-  
jej. Wszystkie stworzenia zawsze głoszą Twoją świętość,  
a ze wszystkimi, którzy Twoją świętość głoszą, przyjmij,  
Władco i Panie, także nasze uświęcenie, z którymi Cie-  
bie wysławiamy i mówimy: [Lud]: Święty, Święty, Święty  
Pan Sabaoth. Pełne są bowiem niebiosa i ziemia chwały  
Twojej<sup>1</sup>.

\* *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der Heiligen Engel im Kultus*, Monachium 1935, część II. Część pierwsza ukazała się w „Christianitas” nr 53-54/2013. Całość rozprawy zostanie wzbogacona o zaktualizowaną bibliografię. Cytaty łacińskie Autora w tłumaczeniu własnym Redakcji.

<sup>1</sup> Tekst grecki można znaleźć w: F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, I, *Eastern Liturgies*, Oxford, 1896, s. 131 [tłum. pol.: H. Paprocki, *Wieczera mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, PAX Warszawa 1988, ss. 78-80 – przyp. tłum.].

<sup>2</sup> Ef 1, 21 [Biblia

Tysiąclecia: *I posadził Go po swojej prawicy na wyżynach niebieskich, ponad wszelką Zwierzchnością i Władzą, i Mocą, i Panowaniem, i ponad wszelkim innym imieniem wzywanych nie tylko w tym wieku, ale i w przyszłym* – przyp. red.]

<sup>3</sup> Według Dz 1, 11 podczas Wniebowstąpienia

Apostołowie na własne oczy ujrzeli Chrystusa *znikającego* w niebie.

<sup>4</sup> Ef 1, 21.

<sup>5</sup> Moim zdaniem

wyliczenie chórów anielskich w VII, 35, 3 *Konstytucji Apostolskich* (gdzie, według Bousseta, Baumstarka i Lietzmana, miał zachować się, zmieniony przez chrześcijan, fragment żydowskiej *Keduszy*) jest – przeciwnie – nowym elementem wprowadzonym przez chrześcijaństwo. O ile się nie mylę, w judaizmie występuje militarny, a nie hierarchiczny podział świata aniołów. Ponadto wątpliwy jest główny argument mówiący o żydowskim pochodzeniu fragmentu VII,

## Uwielbienie anielskie w Starym Testamencie i w liturgii chrześcijańskiej

Rdzeń tej modlitwy jest wzięty z szóstego rozdziału Księgi Izajasza i odsyła do wizji proroka w świątyni. Lecz liturgia chrześcijańska zmieniła go w pewien bardzo znaczący sposób. Izajasz ogląda chwałę Pana „w świątyni”, natomiast liturgia chrześcijańska umieszcza ją w niebie. Spojrzenie, które poszukuje Pana, nie znajduje Go w naturalnym zasięgu wzroku. Zwraca się więc ku górze: *Ty przewyższasz wszelką moc i władzę, potęgę i panowanie, wszelkie imię, które jest wymieniane nie tylko na tym świecie, ale także w tym, który nadejdzie*. To rozszerzenie tekstu z Księgi Izajasza jest wyrażone słowami pochodzącymi z Listu św. Pawła do Efezjan<sup>2</sup>. Święty Paweł wypowiada je jednak w związku z Wniebowstąpieniem Chrystusa i zajęciem przez Niego miejsca po prawicy Ojca. To pozwala nam lepiej zrozumieć, dlaczego perspektywa – w stosunku do perspektywy z Księgi Izajasza – uległa rozszerzeniu. Liturgia chrześcijańska rozszerzyła wizję Izajasza na cały kosmos, ponieważ w międzyczasie miało miejsce Wniebowstąpienie Chrystusa. Samo jednak Wniebowstąpienie jest wyrazem faktu, że cały wszechświat został głęboko dotknięty wydarzeniami eschatologicznymi związanymi z Chrystusem. Dla nas Wniebowstąpienie Chrystusa, zajęcie przez Niego miejsca po prawicy Ojca wyrażają bezkresne oddalenie Boga<sup>3</sup>. Odległość jest tak niezmierna, że – o ile na początku wymienieni są aniołowie pełniący określone role (Zwierzchności, Władze, Moce i Panowania) i dlatego można ich jeszcze rozpoznać po imionach – to później opuszczona zostaje sfera wszelkich imion, i to nie tylko istniejących, ale także możliwych: *Tyś wywyższony ponad wszelkim innym imieniem wzywanych nie tylko w tym wieku, ale i w przyszłym*<sup>4</sup>. Opis bezkresu Boga mógłby rozmyć się w określeniach negatywnych, gdyby nie siła wyrazu prorockiej wizji, która chroni nas przed ześlizgnięciem się w pojęciowe negacje. Także i tutaj widzenie Izajasza zostaje w charakterystyczny sposób rozszerzone. Prorok ujrział bowiem jedynie serafinów, natomiast liturgia chrześcijańska wzbogaciła się o postacie aniołów, archaniołów i cherubinów. Owo rozszerzenie wizji Izajasza o liczne chóry anielskie jest cechą odróżniającą liturgię chrześcijańską od liturgii żydowskiej<sup>5</sup>. Warto zwrócić uwagę, z jaką pewnością wskazuje się kolejne grupy

aniołów włączane w niebiański orszak: najpierw są to aniołowie, potem archaniołowie, cherubini, a wreszcie serafini. W ten sposób, po wyjściu poza sferę wszystkich imion (a nawet możliwości ich nadawania), wraz z nazywaniem aniołów, archaniołów, cherubinów i serafinów zyskujemy stopnie nowych, stale wzrastających konkretyzacji. *Tysiąc tysięcy i dziesięć tysięcy miriad świętych aniołów*<sup>6</sup> stoi jakby po „drugiej stronie” niebiańskiej wizji, która osiąga niejako swoje apogeum w obrazie serafinów.

W liturgii chrześcijańskiej mamy zatem do czynienia z podwójnym rozszerzeniem wizji Izajasza. Po pierwsze, perspektywa straciła swój „lokalny” charakter: świątynię zastąpiło niebo, a Jeruzalem ziemskie zmieniło się w Jeruzalem niebieskie. Po drugie, z tła hierarchicznie uporządkowanego anielskiego świata wyodrębniła się postać serafinów. Obie te zmiany świadczą ostatecznie o tym, że w liturgii chrześcijańskiej wyraziła się potrzeba przekroczenia wizji prorockiej. Pragnienie przekroczenia widzeń było obce judaizmowi. Judaizm – przynajmniej w jego ortodoksyjnym nurcie – znał jedynie militarną, a nie hierarchiczną organizację świata anielskiego. Nigdy także nie zrezygnował z powiązania anielskiego *Sanctusa* ze Świątynią Jerozolimską. Świadczy o tym żydowska forma tej aklamacji, tak zwana *Queduscha* [*Kedusza*], która do tekstu Izajasza dodała krzyk cherubinów, *gdy chwała Pańska unosiła się z miejsca, w którym przebywała*<sup>7</sup>. Dodatek ten wskazuje na przekonanie, że „chwała Pańska” znajduje się tylko w Świątyni Jerozolimskiej – „w miejscu, w którym przebywa”. Dla chrześcijan jest natomiast oczywiste, że chwała Boga przebywa nie w świątyni, lecz w ciele Jezusa<sup>8</sup> i że Izajasz – oglądając niegdyś chwałę Boga w świątyni – oglądał w istocie chwałę Chrystusa<sup>9</sup>. Tylko w tym świetle należy interpretować wszystkie nowotestamentowe wypowiedzi na temat chwały Bożej<sup>10</sup>. Święty Paweł w Liście do Rzymian mówi<sup>11</sup>, że chwała Boża dawniej należała do Żydów, a Euzebiusz z Cezarei w swojej *Demonstratio Evangelica* dodaje, że *opuszczyła ona miasto Jeruzalem i przeniosła się na Górę Oliwną, skąd Chrystus został wzięty do nieba*<sup>12</sup>. Lecz jeśli chwała Boża

<sup>35</sup> *Konstytucji Apostolskich*

– połączeniu Ez 3, 12 i Iz 6. U Pseudo-Dionizego Areopagity w *De caelesti hierarchia* (VII, 4) znajdujemy to samo połączenie, co umknęło uwadze badaczy. Trudno byłoby doszukiwać się żydowskiej *Keduszy* aż u Pseudo-Dionizego.

<sup>6</sup> Fragment Dn 7,10 zostaje wykorzystany w Ap 5, 11, a także w *Sanctusie* 1 Listu św. Klemensa (34, 6). Być może również *μυριάδες ἁγγέλων* w Hbr 12, 22

pochodzi z tego fragmentu. W ten sposób mogłaby być prawdopodobna teza, że u źródeł Hbr 12, 22 i 23 leży wspomnienie liturgicznego *Sanctusa*.

<sup>7</sup> Ez 3, 12.

<sup>8</sup> Por. J 1, 14.

<sup>9</sup> J 12, 41.

<sup>10</sup> J. Schneider w swojej *Doxa* (Gütersloh, 1932) zupełnie pominał to ważne ujęcie.

<sup>11</sup> Rz 9, 4.

<sup>12</sup> *Dem. Ev.*, VI, 18, 23, wyd. Heikel, s. 278.

Interesująca jest także wypowiedź Teodoreta

z Cyru w *In Jesajam* (Möhle, s. 32, 13 i nast.), że: *Izrael τῆς προτέρας γυμνωθήσεται δόξης καὶ ἀντί τοῦ Θεοῦ φωτός τοῦ Ρωμαϊκοῦ πῦρός εισδέξεται τὸν καπνόν*. Przy okazji cytat ten przekonująco wspiera tezę głoszoną przez Schneidera i Eifera, że *δόξα* oznacza *blask światła*.

<sup>13</sup> Jeżeli uświadomić sobie konkretny rozwój pojęcia *δόξα*, trudno jest nadal utrzymać tezę głoszoną przez Baumstarką (*Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, III, 1923, s. 18 i n.) i H. Lietzmanna (*Messe und Herrenmahl*, Bonn 1926, s. 258 i n.; por. także s. 131 i n.), jakoby *Trisagion* używany w liturgii Kościoła był przypadkowym zapożyczeniem z żydowskiej tradycji nabożeństw synagogałnych. Należy również zauważyć, że według uczonych żydowskich *Kedusza* w nabożeństwach synagogałnych ma tak świeży rodowód, że przejście jej przez Kościół byłoby prawie niemożliwe (zob. ostatnio:

Marmorstein [w:] „Revue des Études Juives”, 1934).

<sup>14</sup> Baumstark (*op. cit.*) stara się dowieść, że owo rozszerzenie na *niebo i ziemię* znajduje się już w judaizmie. Jednak cytat z prorockiego *targumu*, który przytacza na poparcie swej tezy (s. 30), nieuzupełnia ją udowadnia. We wspomniałym *Trisagionie* Henocha 31, 12 *Święty, Święty, Święty jest Pan duchów, który wszelkim duchem wypełnia ziemię* również brakuje wspomnienia niebios.

<sup>15</sup> Rozdz. 6 Księgi Izajasza, mówiący o tym, że chwała Boża przebywa w Świątyni Jerozolimskiej – przyp. red.

<sup>16</sup> Taki błąd metodologiczny dostrzegam u Baumstarką i Lietzmanna w wyżej wymienionych pracach.

<sup>17</sup> Por. J 2, 19-21 i Mt 26, 61.

porzuciła Świątynię Jerozolimską na rzecz niebieskiej, to w ślad za nią podążył także anielski śpiew *Sanctus*, który tę chwałę wyraża najlepiej. Znaczy to, że *Sanctus*, rozbrzmiewający w niebiańskim Jeruzalem, daje się słyszeć także w ziemskiej *ekklesii* chrześcijan: przystąpili oni wszak do miasta niebieskiego, dzięki czemu Kościół mógł włączyć się w anielski *Trisagion*<sup>13</sup>. Fakt, że „chwała Boża” nie przebywa już w Świątyni Jerozolimskiej, ale w Chrystusowym Kościele, gromadzącym się na nabożeństwo wraz z aniołami w niebie, jest brzemienny w skutki: zmienia on treść wizji Izajasza, rozszerza Świątynię Jerozolimską na pełne Bożej chwały *niebo i ziemię*<sup>14</sup>, a ukazując anielską hierarchię, dostrzegalną dzięki Wniebowstąpieniu Chrystusa, odsłania postać serafinów.

Przyjmowane powszechnie twierdzenie, że „cytat z Izajasza”<sup>15</sup> został w liturgii na wiele sposobów „przetworzony”, wprowadza nas zatem w błąd. Opiera się bowiem na interpretacji liturgii chrześcijańskiej jako dzieła literackiego<sup>16</sup>, którym liturgia z pewnością nie jest. Powinno się raczej twierdzić, że wizja prorocka uległa rozszerzeniu, ponieważ chwała Boża ze Świątyni Jerozolimskiej przeniosła się do świątyni Ciała Chrystusa<sup>17</sup>, który wstąpił do nieba.

Warto również zauważyć, że chrześcijańska liturgia nie poprzestaje na powtórzeniu prostych fraz z ksiąg prorockich, w myśl których serafini *wykrzykują i mówią: Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów*. Zamiast tego zdumiewa bogactwem językowych środków wyrazu: *Ciągle wołając jeden do drugiego, nieustannym głosem, niemilknącą teologią chwały śpiewając, krzycząc, wystawiając, wołając i głosząc majestatowi Twojej chwały tryumfalny hymn Trishagion: Święty, Święty, Święty Pan Sabaoth. Pełne są bowiem niebios a ziemia chwały Twojej*. W ten sposób podkreśla

się wieczność wołania *Święty, Święty, Święty*<sup>18</sup>, której próżno by szukać w Księdze Izajasza, a na którą zwróciliśmy uwagę przy okazji omawiania śpiewu *Sanctus* w Księdze Apokalipsy<sup>19</sup>. Już wcześniej stwierdziliśmy, że to podkreślenie nieprzerwanej ciągłości anielskiego uwielbienia Boga nie występowało w judaizmie.

Być może zresztą tekst liturgii w słowach *Wszystkie stworzenia zawsze głoszą Twoją świętość* daje nam własną wskazówkę, jak należy rozumieć tę bezustanność głoszenia Bożej chwały. Jeżeli bowiem „wszystko” – a więc całe stworzenie – wyśpiewuje Bogu eschatologiczne uwielbienie, to oddawane Mu jest ono także „po wsze czasy”. Dopóki *Sanctus* serafinów rozbrzmiewał jedynie na ograniczonej przestrzeni świątyni, dopóty anielskie uwielbienie pozostawało ograniczone także czasowo<sup>20</sup>. W idei nieprzerwanej ciągłości uwielbienia aniołów powinniśmy więc dostrzegać polemiczną odpowiedź na koncepcję judaizmu. Opiera się ona na idei opuszczenia Świątyni Jerozolimskiej, aby eschatologiczne głoszenie chwały Boga rozszerzyło się na cały kosmos.

Stylistykę Księgi Izajasza przewyższyło ponadto bogactwo środków artystycznych używanych w liturgii dla opisanego czynności „święcenia” Boga przez aniołów. W liturgii słyszymy bowiem, że aniołowie *Śpiewają, krzyczą, wystawiają, wołają i głoszą*<sup>21</sup>. Różnorodność form ekspresji nie jest późnym wytworem ewolucji liturgii, bowiem to ciekawe zjawisko spotykamy już u zarania chrześcijaństwa. Jak już wcześniej mówiłem<sup>22</sup>, stylistyczne bogactwo liturgii współgra z siłą wyrazu Apokalipsy, gdzie słyszymy: *Chwała, cześć i dziękczynienie*<sup>23</sup> oraz *Błogosławieństwo i chwala, i mądrość, i dziękczynienie, i cześć, i moc, i potęga*<sup>24</sup>. Nawet jeżeli poszczególne zwroty pochodzą ze Starego Testamentu (przynajmniej w wersji Septuaginty), to nagromadzenie epitetów, które są synonimami słowa „chwala”, jest o wiele szersze niż dotychczas<sup>25</sup>. Jest ono znakiem tego samego dążenia, którego wyrazem była zamiana świątyni na całe niebiosa, rozszerzenie ziemi na cały wszechświat oraz

<sup>18</sup> Por. w tekście liturgii św. Marka: *Wszystkie stworzenia nieustannie głoszą Twoją świętość.*

<sup>19</sup> Ap 4, 8.

<sup>20</sup> Por. część I *Księgi aniołów*, „Ch” 53/54, przyp. 29, s. 206 – przyp. red.

<sup>21</sup> Por. w liturgii mozarabskiej np. *perenni jubilacione decantant, adorant, magnificant* ([w:] Ferotin, *Liber Ordinum*, 1921, s. 339).

<sup>22</sup> „Ch” 53/54, s. 206 – przyp. red.

<sup>23</sup> Ap 4, 9. Użycie

rzeczowników zamiast czasowników prawdopodobnie można uzasadnić semickim stylem językowym. Niestety komentarze nie zajmują się głębiej tą kwestią.

Podobieństwa do stylistyki Apokalipsy można znaleźć w literaturze manichejskiej. Na ten temat zob.

E. Peterson, *Εἰς Θεός*, 1926, s. 324 i n. oraz supl. do s. 226 przyp. 2.

<sup>24</sup> Ap 7, 12.

<sup>25</sup> Podobnie twierdzi

J. Schneider (*Doxa*, s. 126). Oczywiście zdają sobie sprawę, że to nagromadzenie czasowników występowało w żydowskiej literaturze apokaliptycznej i w *Keduszy*, lecz myślę, że w liturgii chrześcijańskiej pełni ono inną funkcję, ponieważ w kulcie chrześcijańskim wołanie *Sanctus* to θεολογία, a więc śpiew inspirowany przez Ducha Świętego. Por.: św. Cyryl Jerozolimski, *Catechesis mystagogica* 5, 6; *Liturgia syryjska św. Jakuba* ([w:] Brightman, s. 86, 6); *Liturgia św. Bazylego* (s. 323, 25). Por. też: Brightman, *Indeks*, s. 598,

a także: H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, s. 153. O mistycznym znaczeniu *Sanctusa* jeszcze wspomnimy.

<sup>26</sup> Brightman, *op. cit.*, s. 50, 29 i n. oraz *Liturgia syryjskich Jakobitów*, s. 86, 9.

<sup>27</sup> H. Grimme, *Der Strophentbau Ephraems*, s. 25.

<sup>28</sup> XX, 4.

<sup>29</sup> *Cum suavitate canorae vocis* [w:] *In Ps.*, 1, 2 (P.L. [=Patrologia Latina], 26, kol. 965 a); por.: Kasjodor, *In Ps.*, 32: *cantoris vocabus* (P.L., 80, kol. 226 d).

<sup>30</sup> Brightman, *op. cit.*, s. 132, 11 i n.

<sup>31</sup> *Hosanna in excelsis, Benedictus qui venit in nomine Domini*. Według Baumstarka (*op. cit.*, s. 25) formuła *hosanna* w *Sanctusie* przeszła z liturgii Kościoła Jerozolimskiego do liturgii innych Kościołów. Musiałoby to jednak nastąpić dosyć późno, ponieważ ani Cyryl Jerozolimski, ani liturgia antiocheńska (*Konstytucje*

przejście od prostego oddawania czci do nieustannego wielbienia. Akt głoszenia chwały Bożej musi zostać „przekroczony” tak, jak „przekroczona” została chwała Tego, który odbiera uwielbienie. Różnorodność środków wyrazu nie tłumaczy się zatem tylko zróżnicowaniem anielskiego świata, który chwali Boga. *Wykrzykiwanie i głoszenie*, o których mówi Księga Izajasza, nie mogą być rozumiane jako „naturalne” głoszenie i wykrzykiwanie. Powinno się je rozumieć jako „wielbienie mistyczne”, które jest jednocześnie i *śpiewem*, i *wołaniem*, i *wystawianiem* i w którym są słyszalne głosy aniołów. Oprócz tego mamy tu jednocześnie próbę opisaną anielskich głosów. W liturgii św. Jakuba istoty niebiańskie śpiewają głosem *jasnym*<sup>26</sup>, według świętego Efraima – *głosem podobnym do harfy*<sup>27</sup>, według Henocha Słowańskiego – *głosem miękkim*<sup>28</sup>, a zdaniem świętego Ambrożego – *głosem melodyjnym i łagodnym*<sup>29</sup>. Podobne przykłady można by mnożyć.

Mam nadzieję, że powyższe rozważania wykazały, że wszystkie zmiany tekstu Izajasza w liturgii dają się wyprowadzić z jednej spójnej zasady teologicznej: chrześcijanie opuścili Świątynię Jerozolimską, aby przystąpić do świątyni niebieskiej, a chwała Boga nie mieszka już w ziemskiej świątyni, lecz w świątyni ciała Jezusa, który wstąpił do nieba. Oto dlaczego *Sanctus* rozbrzmiewa nie na ziemi, ale w niebie, dlaczego z tła chórów anielskich wyodrębniają się serafini, dlaczego ich krzyk zmienia się w wieczny hymn i w końcu dlaczego całe niebiosy wypełniają się chwałą.

W części tej pragnęliśmy zrozumieć zmianę, jaka zaszła w liturgicznym *Sanctusie* w stosunku do jego dosłownego brzmienia z Księgi Izajasza. Chcieliśmy też wyprowadzić tę zmianę z natury chrześcijańskiego Objawienia. Rozwinięcie zawarte w liturgii św. Marka pod każdym względem potwierdza naszą interpretację. Czytamy w niej bowiem: *Prawdziwie, pełne są niebiosy i ziemia Twojej świętej chwały dzięki Objawieniu naszego Pana i Boga i Zbawiciela Jezusa Chrystusa*<sup>30</sup>. Inne liturgie (w tym Mszał Rzymski) potwierdzają ten chrześcijański sens *Sanctusa*, dodając do niego słowa: *Hosanna na wysokościach. Błogostawiony, który przychodzi w imię Pańskie*<sup>31</sup>. Tak więc mamy ostateczny i bezpośredni

*Apostolskie*, VIII, 12, 27; Teodor z Mopsuestii – por.: H. Lietzmann, *Die Liturgie des Theodor von Mopsuestia*, Sitzungber. Berl. Akad., 1933, s. 20) jeszcze jej nie znali.



dowód na to, że w chrześcijańskiej liturgii *Sanctus* ma inny sens niż to samo zawołanie w księgach prorockich<sup>32</sup>. Ten inny sens wynika z faktu, że wszystko zostało „przekroczone” przez Chrystusa: zarówno miejsce chwały Bożej, jak i pozycja serafinów, ich głos oraz charakter ich wołania. Owo przekroczenie skutkuje rozszerzeniem chwały na cały kosmos (niebo zamiast świątyni) oraz połączeniem wszystkiego w jedną całość (serafini wcieleni w orszak aniołów). W związku z nim także i w hymnie pojawia się wymiar wieczności (nieprzerwane trwanie uwielbienia), a głos aniołów ulega takiemu wysubtelnieniu i uduchowieniu, że nie można go już opisać słowami (bogata stylistyka dla określenia czynności „święcenia”).

### Kult Kościoła a uwielbienie anielskie

Istota liturgii sprawowanej przez Kościół bez wątpienia wynika z faktu jego włączenia się w anielski *Sanctus*. Skutkiem tego kult Kościoła nie jest „zwykłą” liturgią ludzkiego zgromadzenia religijnego celebrowaną jedynie w świątyni, lecz kultem, który rozciąga się na cały kosmos i w którym biorą udział słońce, księżyc i wszystkie gwiazdy. We wprowadzeniu do *Sanctusa* w liturgii Jakubowej słyszymy: *Tobie, którego uwielbiają niebiosy i niebiosy, i wszystkie ich moce, słońce i księżyc i cały chór gwiazd, ziemia i morza, i wszystko, co w nich żyje, Jerozolima niebieska, Kościół pierworodnych zapisanych na niebiosach, Aniołowie, Archaniołowie, Księstwa, Moce, Trony, Panowania, Potęgi* itp.<sup>33</sup> A podobna do niego pierwsza modlitwa Pseudo-Cypriana mówi: *Tobie, któremu aniołowie, archaniołowie, tysiące tysięcy męczenników, chór apostołów i proroków wznoszą uwielbienie, Tobie, któremu wszystkie ptaki śpiewają chwałę, którego wystawiają wszystkie języki istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych: Ciebie chwalią wszystkie wody w niebie, czują wszystkie rzeczy nieożywione*<sup>34</sup>. W głoszeniu Bożej chwały zawsze bierze udział cały wszechświat, a dzieje się to dlatego, że Chrystus wstąpił do nieba i nam je otworzył. Czyż niebo aniołów – jeżeli wolno tak powiedzieć – nie jest zatem najbardziej centralną, najbardziej duchową częścią kosmosu? O ile więc w liturgii możliwe jest pominięcie czci, jaką Bogu oddają słońce, księżyc i gwiazdy (jak ma to miejsce w prefacjach Mszału Rzymskiego), to w kulcie Kościoła nigdy nie może

<sup>32</sup> Oczywiście *Sanctus* ten różni się także od *Keduszy* w kulcie żydowskim, czego Baumstark i Lietzmann zdają się nie dostrzegać. Zatem wysiłek R. Otta, aby stworzyć ogólną kategorię *sacrum*, wydaje mi się skazany na niepowodzenie.

<sup>33</sup> Por. Brightman, *op. cit.*, s. 50, 17 i n. [tłum. pol.: H. Paprocki, *op. cit.*, s. 159 – przyp. tłum.].

<sup>34</sup> *Cui angeli archangeli milia milium martyrum chonus apostolorum et prophetarum gloria exultant, cui omnes aves laudes canunt, linguae confitentur caelestium terrestrium et inferonum: tibi omnes aquae in caelo et sub caelo confitentur, te insensibilia sentiunt* (Św. Cyprian, *Opera*, wyd. Hartel, t. III, s. 145, 1-5).

<sup>35</sup> „Ch” 53/54, ss. 200-215

– przyp. red.

<sup>36</sup> Por. *Cum quibus*

(z aniołami) w Prefacji

postnej Mszału Rzymskiego,

podobnie w tamtejszej

Prefacji św. Krzyża. *Cum*

*quibus et nostras voces ut*

*amitti jubeas, deprecamur.*

<sup>37</sup> Św. Bazyli w swoim

komentarzu do Ps 28

(P.G. [=Patrologia Graeca],

29, kol. 301 d) wyraźnie

zaznacza różnicę między

aniołem i stworzeniem,

które chwałą Boga

nieustannie, a człowiekiem,

który jest w tym opieszają.

<sup>38</sup> *Gratias agamus Domino*

*Deo nostra.*

<sup>39</sup> Na temat *Dignum et*

*justum est* jako aklamacji

i zobowiązaniu prawnym

por.: E. Peterson, *Eiς Θεός*,

s. 178, przyp. 4.

Por. też św. Augustyn: *Et vos adtestamini: Dignum et justum est (Sermo, 227). Respondetis: Habemus ad Dominum [...]*

*apud acta Dei respondetis* (S. II, 1, Coll. Mich. Denys., VI, 3). Por. także św. Cyryl Jerozolimski, *Cat. Myst.*, 5, 4: ἐχομεν

πρός τόν χύριον. Τοῦτω συγκατατιθέμενοι, δι ὧν δμολογεῖτε.

<sup>40</sup> Por. Klemens Aleksandryjski, *Strom.*, IV, 8, 66, 1 (Stählin, s. 278, 10 i n.): εἰκόν δέ τῆς οὐρανίου ἐκκλησίας ἡ ἐπίγειος

ὄπερ εὐχόμεθα καί ἐπί γῆς γενέσθαι τό θέλημα ὡς ἐνο ὕρανω. Także św. Hilary w komentarzu do Ps 134, 22: *Ut, sicut*

*voluntati eius in caelis ab indefessis et caelestibus virtutibus paretur, ita et a nobis pareatur, ne corporalis non infirmitas*

*ab exequendi eius voluntate deflectat, in caelis enim indefessis cotidie vocibus dicitur: sanctus, sanctus, santus, Dominus*

*Deus Sabaoth, pleni sunt caeli et terra gloria tua* (wyd. wiedeńskie, s. 708). Już Tertulian (*De oratione*, 3) kojarzy prośbę

z modlitwy *Ojcze nasz: aby poświęciło się imię Boże z anielskim Sanctusem.*

zabraknąć hymnu aniołów, gdyż to właśnie on nadaje uwielbieniu Kościoła głębię i transcendencję, których wymaga istota chrześcijańskiego Objawienia. Kult Kościoła jest kultem eschatologicznym i nie wywodzi się ze skierowanej na siebie, skończonej natury. Wywodzi się z bytu ludzkiego, transcendowanego przez wyższy porządek bytów – hierarchię aniołów. To w ludzkim bycie budzi się jego własna pieśń pochwalna dzięki temu, że dany mu jest wzór czci, jaką Bogu oddaje świat duchowy.

Ludzkie uwielbienie może się tylko przyłączyć do chwały aniołów, a to oznacza, że w liturgii człowiek jest jedynie elementem kosmicznej całości i że działa jedynie z jej wnętrza. We wcześniejszych rozważaniach poświęconych czwartemu i piątemu rozdziałowi Apokalipsy<sup>35</sup> pragnęliśmy wykazać, w jakim sensie możemy mówić, że wszechświat zostaje włączony w rzeczywistość zbawienia, a przez to w rzeczywistość dziękczynienia za to zbawienie. Jeżeli jednak wysławianie Boga przez człowieka jest tylko dodatkiem do hymnu aniołów<sup>36</sup>, oznacza to także, że – w przeciwieństwie do uwielbienia anielskiego – głoszenie świętości Boga przez człowieka nie jest „samoistne”. Aby składać Bogu cześć, człowiek musi najpierw zostać do tego wprowadzony<sup>37</sup>. Słowa prefacji *Dzięki składamy Panu, Bogu naszemu*<sup>38</sup> wprowadzają go do tego obowiązku, a przez odpowiedź *Godne to i sprawiedliwe*<sup>39</sup> uroczyste zobowiązuje się on do jego wypełnienia. W modlitwie *Ojcze nasz* prosimy wszak o to, aby imię Boże „święciło się” na ziemi, tak jak już jest „uświęcone” przez aniołów w niebie<sup>40</sup>. Podstawowa różnica między liturgią ziemską a liturgią niebiańską wynika więc z faktu, że u człowieka głoszenie świętości Boga nie jest równie „naturalne” co *Sanctus* głoszony przez aniołów.

Lecz jeśli Kościół dołącza się do anielskiego *Sanctusa*, świadczy to także o tym, że jego liturgia zajmuje miejsce w wielkim niebiańskim porządku, skoro serafini, których śpiew podejmuje Kościół, zajmują miejsce w hierarchii innych aniołów. Owa skłonność włączania i porządkowania, która przejawia się w kulcie Kościoła, nie pochodzi więc z ludzkiej potrzeby ładu, lecz z porządkującej woli Boga, która zbawionego człowieka włącza jako dziesiąty „porządek” (*ordo*) do dziewięciu *ordines angelorum* – „porządków anielskich”<sup>41</sup>. Święty Augustyn wyraża to w następujący sposób: *Kościół, który teraz pielgrzymuje, przystępuje się do Kościoła niebieskiego, gdzie za współobywateli mamy aniołów*<sup>42</sup>. Chrystus jest wszak *Głową całego miasta Jeruzalem gromadzącą wszystkich wiernych od początku aż do końca czasów, w tym także legiony i armie aniołów, aby stało się ono jednym miastem jednego króla i jedną prowincją jednego cesarza, szczęśliwym w wiecznym pokoju i zbawieniu, chwalcym Boga bez końca, błogostawionym bez końca*<sup>43</sup>. Mamy tu zatem do czynienia jednocześnie z porządkiem religijnym, jak i politycznym, a inaczej mówiąc – z porządkiem niebiańskiej hierarchii<sup>44</sup>, w którą Kościół jest włączony. Po raz kolejny potwierdza to naszą tezę, że kult chrześcijański znajduje się w fundamentalnym związku ze sferą polityczną. Podobnie jak wola zachowania porządku wyklucza wszelką samowolną skłonność do tworzenia indywidualnych form liturgii, zawiera

<sup>41</sup> Św. Grzegorz Wielki, *Hom. in Evang.*, 1., hom. 34 (P.L., 76, kol. 1249 c). Jest to myśl augustyńska, por. *Enchiridion* 62, 16: *Instauratur quippe quae in caelis sunt, cum id, quod in angelis lapsum est; ex hominibus redditur*. Por. też św. Augustyn, *De civitate Dei*, 22, 1 (Morin, *Augustini sermones*, s. 480, 20 i n). Według św. Grzegorza Wielkiego dziewięćdziesiąt dziewięć wiernych owiec z przypowieści o zagubionej owcy to aniołowie, a tą jedną zagubioną – jest człowiek (P.L., 76, kol. 1247 b, c; por. 1252).

<sup>42</sup> *Adiungitur ista Ecclesia, quae nunc peregrina est, illi coelesti Ecclesiae, ubi angelos cives habemus* [w:] *Sermo*, 341, 9 (P.L., 39, kol. 1500).

<sup>43</sup> *Totius caput civitatis Jerusalem, omnibus connumeratis fidelibus ab initio usque in finem, adiunctis etiam legionibus et exercitibus angelorum, ut fiat illa una civitas sub uno rege et una quaedam provincia sub uno imperatore, felix in perpetua pace et salute, laudans Deum sine fine, beata sine fine* [w:] *Enarr. in Ps.*, 36, III (P.L. 36, kol. 385). Nicetas z Remezjany (*De symbolo*, c. 10): *Etiam angeli, etiam virtutes et potestates supernae in hac una confoederantur ecclesia* (P.L., 52, kol. 871 b [w:] Caspari, *Kirchenhistor. Anekdoten*, I, 355 i n.). Na temat całego kompleksu przedstawień zob. też: J. P. Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum*, Mainz, 1900.

<sup>44</sup> Co do pojęcia hierarchii niebiańskiej por.: Scheeben, *Dogmatik*, II, s. 89, ks. 3, § 142, nr 3. Aniołowie nie są po prostu różnymi grupami istniejącymi jedna obok drugiej, ale różnymi porządkami stojącymi jeden nad drugim na wzór poszczególnych stanów jednego państwa i różnych urzędów jednej armii. Na poparcie tej tezy Scheeben mógłby przytoczyć interesujący fragment ze św. Grzegorza Wielkiego, *Epistolae*, ks. V. Ep. 54 (P.L., 77, kol. 786 a): *Quia vero creatura in una eademque aequalitate gubernari vel vivere non potest, coelestium militarium exemplar nos instruit, quia dum sunt angeli, et sunt archangeli, liquet quod non sunt aequales, sed in potestate et ordine, sicut nostis, differt alter ab altero*.

ona w sobie także tendencję – co od razu staje się jasne w świetle powyższych rozważań – aby kult Kościoła stał się służbą na wzór anielskiego kultu. To jednak jest możliwe tylko wtedy, kiedy w ramach ludzkiego kultu wznosi się hymn z istoty podobny do anielskiego lub – mówiąc inaczej – gdy do zastępu chórów anielskich dołącza się podobne aniołom zgromadzenie kapłanów i mnichów.

<sup>45</sup> Naśladowanie przez mnichów życia i liturgii aniołów nie oznacza, że stają się oni aniołami, ale że przez uczestnictwo w życiu i *officium* aniołów stają się do nich podobni.

<sup>46</sup> Λαός, laikatem.

<sup>47</sup> Τάξις.

<sup>48</sup> Na temat *Sanctusa* jako aklamacji ludu wiernych zob. np.: B. G. Nickl, *Der Anteil des Volkes an der Messliturgie im Frankreich* (Innsbruck, 1930, s. 24 i n.).

<sup>49</sup> Być może krzyk serafinów można interpretować jako symboliczny wyraz ἀλάλαζεν, czyli starodawnego okrzyku kultycznego. W innym kontekście można by go więc rozumieć jako mistyczny κραζεν. O tym ostatnim por.: E. Peterson, *Εἰς Θεός*, s. 191 i n., ad 3. Drobną wzmiankę o *krzyku* aniołów można znaleźć w: Scheeben, *Dogmatik*, II, ks. 3, § 141, nr 219.

### Mnich jako przedstawiciel liturgii anielskiej na ziemi

Do istoty (w najstarszym sensie tego słowa) mnicha należy naśladowanie egzystencji aniołów, a przez to uczestniczenie w sprawowanej przez nich liturgii<sup>45</sup>. Oznacza to, po pierwsze, że w swym monastycznym *officium* włącza się on dobrowolnie w pieśń pochwalną aniołów, podczas gdy uczestniczący we Mszy świętej lud wiernych musi być najpierw do tego wprowadzony. Po drugie, mnich uczestniczy niejako nieustająco w hymnicznym hołdzie zastępów anielskich, które także nieprzerwanie wyśpiewują chwałę Boga. Poprzez spontaniczne i bezustanne uczestniczenie w hymnicznej chwale zastępów anielskich powstaje w Kościele, a przede wszystkim w kulcie, nowy zastęp – zastęp mnichów, przez co różnica między stanem zakonnym a świeckim dodatkowo się powiększa.

Jak wiadomo, różnica między kapłaństwem a ludem wiernych<sup>46</sup> ma inny sens niż różnica między ludem wiernych a stanem zakonnym. W pierwszym przypadku różnica ta wynika z ustanowienia kapłaństwa przez Boga, a w drugim – ze spontanicznego przyłączenia się do zgromadzenia<sup>47</sup> podobnego zgromadzeniu aniołów i w którym wielbienie Boga winno być tego samego rodzaju co uwielbienie anielskie. Dzięki temu możemy zrozumieć, dlaczego śpiew mnichów, którzy są podobni do aniołów, ma inny sens niż *Sanctus* ludu wiernych<sup>48</sup>. Kiedy lud przyłącza się do wołania *Sanctus*, w istocie nie wykonuje śpiewu, lecz aklamację. Lud przez aklamację potwierdza i zaświadcza, że jest czymś prawdziwie „godnym i sprawiedliwym”, że aniołowie wołają *Święty, Święty*, *Święty* przed Bożym majestatem, natomiast włączenie się mnichów w anielskie wołanie sprawia, że ich pieśń staje się hymnem, podobnie jak w liturgii chrześcijańskiej wołanie serafinów (Księga Izajasza)<sup>49</sup> z krzyku zmieniło się w hymn zwycięstwa (liturgia

Chryzostoma)<sup>50</sup>. To pozwala nam jeszcze lepiej zrozumieć, dlaczego liturgia nie mówi jedynie o „wykrzykiwaniu i mówieniu”, ale również o „śpiewaniu, mówieniu i wysławianiu”. To bogactwo środków stylistycznych wyraża przejście od aklamacji do hymnu oraz – jak zobaczymy później – od psalmu do hymnu. Aklamacja rozbrzmiewa w „tu i teraz” czasu naturalnego, natomiast anielski hymn – w nieskończonym trwaniu wieczności. To dlatego o aniołach mówi się, że śpiewają hymn zwycięstwa *Trisagion* „nieustannym głosem”, „ciągle wołając jeden do drugiego”. Dlatego też nieprzerwane uczestnictwo w anielskiej liturgii musi odbywać się w formie porannych i wieczornych oficjów. Bowiem *jeśli ktoś uczestniczy w jutrzni w sposób czysty i niewinny, niewątpliwie ćwiczy się w życiu anielskim*<sup>51</sup>. Możemy więc powiedzieć bez dodatkowych wyjaśnień, że z punktu widzenia śpiewu aniołów i uczestnictwa w tym śpiewie „lud wiernych” jest wyłączony z kosmicznego porządku. Lud – pod względem miejsca w hierarchii – pozostaje nieokreślony, podobnie jak *tysiąc tysięcy i dziesięć tysięcy miriad świętych aniołów* ma nieokreślony status hierarchiczny w stosunku do archaniołów, istot żyjących, cherubinów i serafinów. Pozwala nam to także zrozumieć słowa Orygenes<sup>52</sup>, który z naciskiem podkreślał: *Ludziom przystoi śpiew psalmów, a śpiewanie hymnów przystoi aniołom i tym, którzy prowadzą życie anielskie*<sup>53</sup>. Za tą myślą może stać pogląd teologów aleksandryjskich, że psalm przyporządkowany jest „życiu praktycznemu”<sup>54</sup>, a hymn – „życiu kontemplacyjnemu”<sup>55</sup>. W każdym razie u Orygenes<sup>52</sup> wyraźnie widać

to nie aniołowie zwyciężyli, lecz *Lew Judy*.

<sup>51</sup> *Quisquis caste et innocenter assidue utitur vigiliis, angelorum vitam procul dubio meditatur* (Morin, *Augustini Sermones*, s. 458, 28 i n.). Zob. cały kontekst tego kazania.

<sup>52</sup> Por. tekst grecki [w:] J. B. Pitra, *Analecta sacra*, III, s. 314. To, czy zdanie rzeczywiście jest autorstwa Orygenes<sup>52</sup>, można by stwierdzić jedynie, badając historię egzegezy psalmów u Ojców Kościoła. Dziwne, że jak dotąd nie podjęto badań tak ważnych dla historii pobożności w starożytnym chrześcijaństwie.

<sup>53</sup> Orygenes, *Sel. in psalmos*, Ps 118, 71.

<sup>54</sup> Βίος πρακτικός.

<sup>55</sup> Βίος θεωρητικός. Poza Orygenesem podobną myśl wyraża Dydim w komentarzu do Ps 4 (P.G., 39, kol. 1165 a). Tak samo w *In Ps.* 146, gdzie to, co jest wyższe od psalmu, określa się jako θεολογία (P.G., 39, kol. 1612 a). Por. też Grzegorz z Nyssy, *Chaine des psaumes* (P.G., 69, kol. 708 b). Orygenes (?), *In Ps.* 39, 4 i n. (J. B. Pitra, *Analecta sacra*, III, s. 35) mówi, że υμνος jest jeszcze wyższą formą od σμματα καινών.

<sup>50</sup> Na temat Επιwickios υμνος w *Liturgii św. Jana Chryzostoma* zob. F. E. Brightman (*op. cit.*, s. 313, 24), a także *Liturgia św. Jakuba*, s. 50, 29. Wyrażenie Επιwickios ωδή w odniesieniu do *Trisagionu* znajdujemy u św. Jana Chryzostoma (*De baptismo Christi*, 4 [w:] *Opera*, II, 374 c). Określenie hymn zwycięstwa w odniesieniu do *Sanctusa* aniołów wyraża niewątpliwie zwycięstwo *Lwa Judy*, tj. Chrystusa, który wstąpił do nieba i siedzi po prawicy Ojca. Interpretacja Brinktrina (*Die Heilige Messe*, Paderborn 1931, s. 148, ad 1), według której termin ten odnosi się do obrazu aniołów walczących dla Boga, wydaje mi się nieodpowiednia, ponieważ

<sup>56</sup> Por. tekst [w:] J. B. Pitra, *Hymnographie de l'Église grecque*, s. 43, gdzie mówi się, że śpiew *τροπάρια* και κανόνες και ήχοι jest odpowiedni dla księży oraz ludzi świeckich, natomiast dla mnichów często jest szkodliwy.

<sup>57</sup> Οι ψαλμοὶ πάντα ἔχουσιν οἱ δὲ υἱοὶ πάλιν οὐδέν ἀνθρώπινον ἄτε θειοτερον πρᾶγμα. Αἱ γὰρ ἀνω δυνάμεις ὕμνουσίν, οὐ ψάλλουσιν (św. Jan Chryzostom, *In Epist. ad Col.*, III, 9, 2).

<sup>58</sup> Przedchrześcijańskie rozróżnienie gatunków literackich ze względu na ich przedmiot nie znało jeszcze hierarchii pieśni religijnych. Hierarchia ta przyszła dopiero z Chrystusowym *przekroczeniem*.

<sup>59</sup> W literaturze starożytnej często mówi się, że aniołowie śpiewają *jednym* głosem.

<sup>60</sup> F. Leitner (*Der gottesdienstliche Volksgesang im jüdischen und christlichen*

różnicę między śpiewem ludu i pieśnią mnichów<sup>56</sup>. Oczywiście lud wiernych może wykonywać nie tylko aklamacje, ale i śpiewać psalmy, jednak aniołowie i „ludzie anielscy” wykraczają poza obie te formy, ponieważ jedynie hymn jest w stanie przedostać się do ontologicznego porządku wieczności<sup>57</sup>. W tym sensie w kulcie Kościoła gatunek psalmu został „przekroczony” przez hymn – a owo przekroczenie jest analogiczne do przekroczeń, o których była mowa wcześniej<sup>58</sup>. Stąd wynika wreszcie istotowo odmienny charakter pieśni mnichów od śpiewu ludu. Lud śpiewa „zwykłym” głosem, głosem w porządku natury i nie zmieni tego np. fakt wykonania śpiewu przez wytrawny chór ani polifoniczna forma. Pieśń mnichów natomiast zawsze będzie śpiewem tych, których życie zostało wyłączone z naturalnego porządku rzeczy i zbliżone do żywota aniołów. Ich śpiew zawsze będzie miał w sobie coś z harmonii kosmosu i anielskiego uwielbienia.

Śpiew „ludzi anielskich” nie jest śpiewem polifonicznym. Fakt ten wynika z anielskiego *ordo*, gdyż wszyscy aniołowie *śpiewają jednym głosem*<sup>59</sup>. A ponieważ, z kolei, kult Boga w niebie jest sprawowany tylko jednym – jeśli wolno tak powiedzieć – „organem”, którym jest głos aniołów, a nie żadnym instrumentem mechanicznym, to także śpiewowi mnichów, którzy prowadzą żywot anielski, nie towarzyszą żadne instrumenty. Jak wiadomo, Kościół starożytny zdecydowanie odrzucił w liturgii wszelkie instrumenty muzyczne, i to nawet pomimo faktu, że w świątyniach żydowskich nabożeństwa odbywały się przy użyciu całej serii instrumentów, które zna każdy egzegeta psalmów. To wykluczenie instrumentów muzycznych daje się wytłumaczyć tylko w świetle twierdzenia, że Apostołowie opuścili ziemskie Jeruzalem z jego świątynią muzyką i przystąpili do Jeruzalem niebieskiego, skąd znikły wszelkie instrumenty i gdzie aniołowie samym swym istnieniem głoszą chwałę Boga<sup>60</sup>. Czyż możemy się zatem dziwić, że życie chrześcijańskie

*Altertum*, Freiburg 1906, s. 257 i n.) próbuje wytłumaczyć nieprzychylny stosunek starożytnego chrześcijaństwa do muzyki instrumentalnej reakcją na pogańskie rytuały ofiarne oraz *duchowym charakterem życia chrześcijańskiego* (s. 260). Wydaje mi się jednak, że teza naszej pracy tłumaczy w sposób bardziej teologiczny przyczyny odrzucenia muzyki instrumentalnej przez tamten Kościół. F. Leitner słusznie stwierdza (s. 258), że *Kościół Wschodu i Zachodu już od samego początku były co do tego zgodne [co do rezygnacji z instrumentów – przyp. red.], podczas gdy praktyka śpiewu – co najmniej do końca IV wieku – bywała postrzegana inaczej. Dowodzi to, iż musiały istnieć ku temu zasadnicze*

określa się w odniesieniu do instrumentów muzycznych, które znamy z psalmów?<sup>61</sup> *Wy jesteście trąbą, harfą, cytrą, bębenkiem, chórem, strunami, i organami, i cymbałem radości mile dźwięczącym. Wy jesteście tym wszystkim. Niech na myśl nie przychodzi nic marnego, nic przemijającego, nic żartobliwego*<sup>62</sup> – oto co święty Augustyn mówi, interpretując Psalm 150 i jednocześnie wyrażając tym przekonanie wszystkich Ojców Kościoła.

W końcu nieprzypadkowo średniowieczne traktaty muzyczne rozpoczynały się od wspomnienia harmonii sfer<sup>63</sup>. Ponieważ chwała oddawana Bogu przez Kościół miesza się z chwałą, którą głosi kosmos, wszelka refleksja nad rolą muzyki w kulcie Kościoła powinna uwzględniać sposób, w jaki uwielbienie wyśpiewują słońce, księżyc i gwiazdy<sup>64</sup>. To teologia znająca charakter chrześcijańskiego kultu określa sens harmonii sfer, śpiewu aniołów, a także „anielskich” mnichów. Harmonia sfer dźwięczy, pieśń aniołów rozbrzmiewa, a liturgia Kościoła rozlega się pełnym głosem. Słońce wydaje dźwięki przez swoje krążenie<sup>65</sup>, aniołowie śpiewają, ponieważ stoją przed Bogiem, natomiast człowiek bierze udział w głoszeniu chwały Bożej wraz z kosmosem

*powody, które okazały się rozstrzygające w tej kwestii. Przypuszczam, że te zasadnicze powody zostały zapoczątkowane przez Apostołów, którzy opuścili Świątynię Jerozolimską i jej muzykę, a przystąpili do świątyni niebiańskiej, w której rozbrzmiewa wyłącznie śpiew aniołów. Zob. także: Jan Zonaras (P.G., 135, kol. 425, C). Dziwne, że współcześnie nawet benedyktyni nie zrezygnowali z używania organów podczas Mszy.*

<sup>61</sup> Odnośnie do symbolicznej interpretacji

instrumentów muzycznych por.: Th. Gerold, *Les pères de l'Eglise et la musique*, Paryż 1931, s. 123 i n.

<sup>62</sup> *Vos estis tuba, psalterium, cithara, tympanum, chonus, chordae et organum et cymbala benesonantia. Vos estis haec omnia; nihil hic vile, nihil transitorium, nihil ludicum cogitetur.*

<sup>63</sup> Np. Regino z Prüm ([w:] Gerbert, *Scriptores ecclesiastici de musica sacra*, I, 235 a), który powołuje się na Makrobiusza, a także innych autorów chrześcijańskich, którzy są zgodni *in hac coelesti harmonia*. Co do nauki o harmonii sfer u Makrobiusza, por. też: Maras, *Der Kommentar des Macrobius* (Sitzungsberichte Berliner Akademie 1933, s. 35 i n.). Kasjodor w *De artibus ad disciplinis liberalium atrium* (P.L., 70, kol. 1209 a i 1212 b) bez wahania mówił o harmonii sfer. W swoim komentarzu do Ps 148 dokonał on teologicznej korekty tej doktryny (*Sed nos obsequia naturalium rerum ad auctoris referamus imperium* [w:] P.L., 70, kol. 1047 c). Św. Ambroży w swoim komentarzu do Ps 1 jednoznacznie umieszcza harmonię sfer obok anielskiego uwielbienia (P.L., 14, kol. 965 a). Także w dziele *De Isaac vel anima*, rozdz. 7 (wyd. wiedeńskie, ss. 686, 21 do 687, 3 – Schenkl) wspomina on o harmonii sfer. Natomiast w *De Abraham*, II, 8 (*op. cit.*, s. 608, 7) jego polemika z muzyką sfer idzie w parze z polemiką z Platonem (*Timaios*, 36 i n., 40).

<sup>64</sup> *Dicat aliquis: Quomodo sol et luna et stella laudant Deum? In eo, quod a suo officio et servitio non recedunt. Servitium ipsorum laus Dei est* (św. Hieronim, *In Ps.*, 148 [w:] Morin, *Anecd. Maredsol*, III 2, s. 307, 28-30).

<sup>65</sup> Por. m.in.: Plotyn (VI, 9, 8) o ruchu kołowym gwiazd-bogów. Gdzie indziej jest mowa o περιφορά gwiazd (lub sfer). Platon, *Phaedrus* 246 i n., *Res publica*, VIII, 546; Pseudo-Platon, *Axiochos*, 370 B; Maksymos z Tyru, 41, 2 b; Hipolit, *Ref.*, VII, 32. Περιφορά w końcu staje się χορός.

i aniołami, ponieważ został do tego wezwany ustami kapłanów Kościoła. Pomiędzy ruchem sfer a ich dźwiękiem istnieje zatem wewnętrzny związek podobny do tego, jaki łączy stojącą pozycję aniołów z ich śpiewem. Wszechświat wydaje dźwięki sam z siebie, a swoim ładem obwieszcza, że nie naruszył praw ustanowionych przez Boga. Anioł natomiast śpiewa, co oznacza, że nie wydaje dźwięków ze swojej natury tak jak kosmos. Został on bowiem wyniesiony ponad kosmos i powołany do służby Bogu. Jeśli zaś chodzi o liturgię Kościoła, to wyraża się ona jako *radosny okrzyk* – taki, jaki wydobył się z piersi uczniów, kiedy *ujrzeli wstępującym do nieba Tego, którego śmierć oplakiwali. Słowo nie mogło wyrazić tej radości, należało radośnie wykrzykiwać, rozradować się tym, czego żaden człowiek pojąć nie zdołał*<sup>66</sup>. Różne rodzaje bytów – kosmos, aniołowie, ludzie – noszą więc w sobie różne muzyczne powołania. Muzyczne zadanie, jakie otrzyma konkretny człowiek ostatecznie zależy od sposobu jego uczestnictwa w niebiańskiej liturgii. Stoją bowiem przed nim dwie drogi: pierwszą z nich jest włączenie się w liturgiczny śpiew ludu wiernych, drugą – uczestnictwo w porządku „anielskich” mnichów, czyli udział w zakonnym *officium*. Niezmiennie jednak liturgia Kościoła oznacza uczestnictwo w niebiańskiej liturgii.

### Wnioski

Tak oto zakończyliśmy analizę liturgii św. Marka. Potwierdziła ona tezę, że każdą formę ziemskiego kultu Kościoła należy rozumieć jako uczestnictwo w kulcie, który Bogu składają aniołowie w niebie. Wniosek taki wypływa nie tylko z Pisma Świętego, lecz także z Tradycji Kościoła, która znajduje swój wyraz w liturgii. Ktoś mógłby zauważyć, że pierwszy człon tej tezy mówiący, że aniołowie uczestniczą w kulcie Kościoła, nie został jeszcze udowodniony. Poniżej zatem przedstawiamy próbę przeprowadzenia niezbędnego dowodu na podstawie poszczególnych z sakramentów. Dowodzenia tego nie należy jednak uznawać za ostateczne ani też nadawać mu charakteru teologicznej analizy.

<sup>66</sup> Przytaczany cytat pochodzi od św. Augustyna, *Enarr. in Ps.*, 46 (*Ascendit Deus in jubilatione*). Odnośnie do jubilejczy por.: Th. Gerold, *op. cit.*, s. 120 i n. Cytowane przez Gerolda fragmenty pism św. Hieronima i św. Augustyna można też znaleźć u innych autorów. Mam tu na myśli: Kasjodor, *In Ps.* 32 (P.L., 70, kol. 226 d), *In Ps.* 46 (kol. 334 c i 333 b), *In Ps.* 65 (kol. 451 c), *In Ps.* 88 (kol. 633 b), *In Ps.* 94 (kol. 689 d), *In Ps.* 99 (kol. 697 d) oraz św. Grzegorz Wielki, *Moralia* (P.L. 76, kol. 292 A 856 A). Ponadto należy zauważyć, że w chrześcijańskiej

starożytności śpiew *jubilus* – inaczej niż w romantyzmie – był uznawany za gorszy do *czystego* śpiewu aniołów.

Por. szczeg. u św. Grzegorza Wielkiego (*Moralia*, 1, 28, § 34, 35 [w:] P.L., 76, kol. 468) przeciwstawienie niedoskonałego *jubilatio* człowieka chwale głoszonej przez aniołów.



## II. Uczestnictwo aniołów w liturgii Kościoła

### Aniołowie a sakramenty

Zacznijmy od chrztu. W tradycji Kościoła starożytnego znajdujemy dwa miejsca, w których świat anielski jest skojarzony z sakramentem Chrztu świętego. Pierwszym jest poświęcenie wody chrzcielnej dokonywane przy asyście anioła. W homiliach chrzcielnych często interpretuje się opowieść o sadzawce Betesda z Ewangelii św. Jana<sup>67</sup> jako typ chrześcijańskiego chrztu<sup>68</sup>. Od Janowej perykopy do modlitwy poświęcenia wody chrzcielnej był już tylko krok. Najstarsze świadectwo powiązania wody chrzcielnej z postacią anioła znajdujemy u Tertuliana w jego traktacie *O chrzcie*<sup>69</sup>. W rozdziale czwartym pisze on: *Woda została niejako uzdrowiona przez działanie anioła*<sup>70</sup>, a w rozdziale szóstym rozwija: *Pod kierunkiem anioła, w wodzie oczyszczeni, przygotowujemy się dla Ducha Świętego*<sup>71</sup>, po czym mówi dalej: *Anioł, który ma pieczę nad chrztem, prostuje drogi dla nadejścia Ducha Świętego, gładząc grzechy*<sup>72</sup>. Kolejnym świadectwem na rzecz tej tezy, pochodzącym z tradycji Kościoła afrykańskiego, jest pismo świętego Optata, w którym, przeciw donatystom, pyta on: *Skąd mielibyście mieć anioła, który ponuszyłby u was źródło?*<sup>73</sup> Następnie w *Sakramentarzu gelazjańskim* znajdujemy modlitwę poświęcenia wody chrzcielnej, w której prosi się: *Ześlij anioła świętości na tę wodę, przygotowaną dla oczyszczenia i ożywienia człowieka, aby w istotach odrodzonych, na zawsze obmytych z grzechów dawnego życia, uczynił czyste mieszkanie dla Ducha Świętego*<sup>74</sup>. Zaś w *Missale Gothicum* znajdujemy modlitwy, w których prosimy: *Niech anioł Twego błogosławieństwa zstąpi na tę wodę*<sup>75</sup> czy też: *Racz sprawić, aby anioł Twojej dobroci był obecny przy tych świętych źródłach*<sup>76</sup>. Podobnie w liturgii hiszpańskiej, gdzie czytamy:

<sup>67</sup> J 5, 4.

<sup>68</sup> Por. np. św. Ambroży, *De mysteriis*, IV, 22

i *De sacram*, II, 2. Ten ostatni pokazuje, że tekst z Ewangelii św. Jana był perykopą Mszy neofitów. Do dziś jest ona używana w liturgii mediolańskiej (zob.: Ballerini w swoim wydaniu dzieł św. Ambrożego, IV, 466).

<sup>69</sup> Zob. Amann, *L'ange du baptême dans Tertullien* [w:] „*Rev. sciences relig.*”, 1921, s. 208 i n.

<sup>70</sup> *Medicatis quodammodo aquis per angeli interventum.*

<sup>71</sup> *In aqua emundati sub angelo spiritui sancto praeparatur.*

<sup>72</sup> *Angelus baptisimi arbiter superventuro Spiritui Sancto vias dirigit abolitione delictorum.*

<sup>73</sup> *Unde vobis angelum (habetis), qui apud vos possit fontem movere? (Contra Parmenianum, II, 6, wyd. Ziwsa, s. 43).*

<sup>74</sup> *Et super has abluendis aquas et vivificandis hominibus praeparatas angelum sanctitatis emittas, quo peccatis vitae prioris ablutis, reatuque deterso, punum Sancto Spiritui habitaculum in regeneratis procuret* (wyd. Wilson, Oxford, 1894, s. 116; Muratori, kol. 595).

<sup>75</sup> *Descendat super aquas has angelus benedictionis tuae.*

<sup>76</sup> *Angelum pietatis tuae his sacris fontibus adesse dignare* (Mabillon, *De Liturgia Gallicana*, III, s. 247; por. też *Sakramentarz z Autun*, P.L., 72, kol. 274 d).

<sup>77</sup> *Et ex tuis sedibus  
angelum tuum sanctum  
dirigas, qui eas sanctificet*  
(P.L., 85, kol. 466).

<sup>78</sup> *Praesentibus angelis  
locutus es [...]. Non est  
fallere, non est negare:  
angelus est, qui regnum  
Christi et vitam aeternam  
aduniat* (II, 6).

<sup>79</sup> *Orationes*, 40, 4 (P.G., 36,  
kol. 364 a).

<sup>80</sup> *In Procatechesis*, 15.

<sup>81</sup> *Byz. Zeitschr.*, 1906,  
s. 27.

<sup>82</sup> *Assemani, Cod. Liturg.*,  
II, 226; *Denzinger, Ritus  
orientalium*, I, 287. Zob.  
też modlitwę poświęcenia  
wody w święto Objawienia  
Pańskiego: Ἰδοὺ γάρ ὁ  
τῆς ἐορτῆς ἐπέστη ἡμῖν  
καίρος καὶ ἀγγεγοί μετὰ  
ἀνθρώπων ἐορτάζουσι καὶ  
χορός ἁγίων πλησιάζεται  
ἡμῖν [w:] A. Dmitriewski,  
*Beschreibung der liturgischen  
Handschriften in Kiev*, II,  
1901, s. 8.

<sup>83</sup> Por. np. *Pseudo-Makary*  
(P.G., 34, kol. 221 b); *Le  
livre des Mystères* (*Patr. Or.*,  
VI, s. 420 i n.).

<sup>84</sup> *Jube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu divinae maiestatis tuae.* Por.:  
św. Ambroży, *De sacramentis* (IV, 6, 27): *Ut hanc oblationem suscipitas in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum,  
sicut suspicere dignatus es.*

<sup>85</sup> *Ut sanctificata sumamus per manus sancti angeli tui* (P.L., 85, kol. 116 i 550).

<sup>86</sup> *Accepta discurrante sancto angelo tuo nobis sanctificata distribuas* (P.L., 85, kol. 590).

*I wyślij ze swego przybytku świętego anioła Twego, aby ją [wodę chrzcielną] uświęcił<sup>77</sup>.*

Obok przedstawienia aniołów jako obecnych przy poświęceniu wody chrzcielnej istnieje także przedstawienie, które wskazuje na fakt gromadzenia się aniołów podczas aktu chrztu. Święty Ambroży w dziele *O misteriach* twierdzi np., że aniołowie towarzyszą wyrzeczeniu się szatana: *Wyparteś się [zła] w obecności aniołów [...]. Nie ma już miejsca na oszukiwanie, nie ma już miejsca na zaprzeczanie: oto anioł ogłasza królestwo Chrystusa i życie wieczne<sup>78</sup>.* Również autorzy greccy podkreślają, że aniołowie są obecni przy chrzcie i się nim radują, np. święty Grzegorz z Nazjanzu<sup>79</sup> i święty Cyryl<sup>80</sup>. Ideę tę w sposób poetycki wyraził bizantyński poeta Romanos w jednej ze swoich pieśni<sup>81</sup>. Zaś według *ordo* Jakuba z Edessy *Niebiański orszak stoi wokół baptysterium, aby powitać synów zrodzonych na Boże podobieństwo<sup>82</sup>.* Prowadzi to do kolejnego wyobrażenia, w myśl którego w chwili chrztu człowiek otrzymuje swojego anioła stróża<sup>83</sup>. Możemy się już zatem powstrzymać od dalszego komentowania skojarzeń Chrztu z figurą aniołów. Przykłady te bowiem wskazują, że sakrament chrztu w Kościele starożytnym pozostawał w ścisłym związku ze światem anielskim.

Podobny związek łączy aniołów z sakramentem Eucharystii. Również i tutaj mamy do czynienia z dwojakim rodzajem uczestnictwa: anioł albo włącza się bezpośrednio w czynności liturgiczne, albo jest obecny podczas Mszy świętej. Najważniejszym świadectwem dla pierwszego z tych przedstawień jest prośba w Kanonie Rzymskim: *Pokornie Cię błagamy, wszechmogący Boże, rozkaż, by ręce świętego Anioła Twego zaniosły tę Ofiarę na niebiański Twój ołtarz<sup>84</sup>.* Podobną prośbę o przyjęcie ofiary przez ręce anioła znajdujemy w liturgii mozarabskiej: *Abyśmy przez ręce Twego świętego Anioła otrzymali te uświęcone dary<sup>85</sup> lub: Rozdaj nam rękami Twego świętego anioła dary, które uświęciłeś<sup>86</sup>,* a także:

*Spraw, aby te dary ofiarne zostały uświęcone rękami Twego anioła*<sup>87</sup> itp.

W liturgii gallikańskiej mamy świadectwo świętego Germana biskupa, który mówiąc o Mszy Wigilii Paschalnej, stwierdza: *Anioł Boży zstępuje bowiem na misteria przygotowane na ołtarzu, jak na grób, i błogosławi gościę, podobnie jak anioł, który ogłosił zmartwychwstanie Chrystusa*<sup>88</sup>. Podobne przedstawienie posiada wreszcie Kościół wschodni w znanym nam już tekście liturgii św. Marka. Kapłan modli się, aby Bóg zechciał przyjąć składane dary *na swój święty i duchowy ołtarz w niebie, na wysokościach niebios, poprzez archanielską posługę*<sup>89</sup>. W oparciu o tę modlitwę próbowano interpretować rolę anioła w *Supplices te* Kanonu Rzymskiego, lecz skutek pozostaje nieprzekonujący<sup>90</sup>. Pewne natomiast jest to, że zarówno w liturgiach Wschodu, jak i Zachodu niezmiennie mówi się o uczestnictwie aniołów w czynnościach eucharystycznych<sup>91</sup>.

Istnieje także przedstawienie, według którego aniołowie są obecni na ołtarzu podczas Eucharystii<sup>92</sup>. Kiedy kapłan zbliża się do ołtarza, aby złożyć Bogu bezkrwawą ofiarę, *aniołowie asystują kapłanowi i całe miejsce koło ołtarza napełnia się niebieskimi Potęgami dla czci Tego, który tu jest obecny*. Są to słowa świętego Jana Chryzostoma z *Dialogu o kapłaństwie*<sup>93</sup>. Na poparcie swojej

<sup>87</sup> *Huius sacrificii munera per manus angeli tui iubeas sanctificari* (P.L., 85, kol. 1031). Co do modlitw mozarabskich, w których aniołowie nazywani są *nosicielami świętości*, zob. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, s. 103.

Autor podejmuje tam próbę opisu ewolucji tej idei, ale nadal pozostaje ona bardzo hipotetyczna.

<sup>88</sup> *Angelus enim Dei ad secreta super altare tamquam super monumentum descendit et ipsam hostiam benedicit, instar illius angeli, qui Christi resurrectionem evangelizavit* (*Epistula secunda de communi officio*). Tekst na podst.: J. Quasten, *Expositio*

*antiquae Liturgiae Gallicanae Germano Parisiensi adscripta*, Münster, 1934, s. 27, 19 i n.

<sup>89</sup> Brightman, *op. cit.*, s. 129, 20 i n. [H. Paprocki, *op. cit.*, s. 77 – przyp. tłum.].

<sup>90</sup> W rzeczywistości najstarsze cytowanie tej modlitwy w liturgii św. Marka, które znajdujemy u Kosmasa Indikopleustesa, nie mówi o *αρχγγελική λατρεία*. Por. mój artykuł: *Die Alexandrische Liturgie bei Cosmas Indicopleustes* w „*Ephemerides Liturgicae*”, Rzym 1932, s. 66 i n. Nie wydaje mi się, aby Lietzmann miał rację, interpretując modlitwę Kanonu Rzymskiego jako starą modlitwę poświęcenia kadzideł, która miała być później dołączona do elementów liturgii Ostatniej Wieczerzy (Lietzmann, *op. cit.*, s. 120).

<sup>91</sup> Możemy tu tylko wspomnieć o tej kwestii. Por. P. Cagin, *Te Deum ou Illatio*, s. 220 i n.; de la Taille i d'Alès [w:] „*Rech. science relig.*”, 1923, s. 218 i n.; B. Botte, *L'ange du sacrifice* [w:] *Cours et conférences des semaines liturg.*, t. VII (1929), s. 209 i n.; tenże, *L'ange du sacrifice et l'épiclèse au moyen âge* [w:] „*Rech. de théol. anc. et médiév.*”, t. I, 1929, s. 285 i n.

<sup>92</sup> Istnieje inne przedstawienie, w którym aniołowie spoglądają na nowo ochrzczonych zbliżających się do ołtarza. Mówi o tym św. Ambroży (*De sacramentis*, IV, 2, 5). Według Nicetasa z Remezjany (*De symbolo*), wypowiedanie Symbolu przez katechumenów odbywa się *coram angelis* [w obecności aniołów] (P.L., 53, kol. 873 a).

<sup>93</sup> VI, 4 [wyd. pol.: *Dialog o kapłaństwie*, Wydawnictwo M, 1992 – przyp. tłum.].

<sup>94</sup> A. Nägele, *Bibliothek der Kirchenväter, Johannes Chrystostomos*, t. VII, s. 227. Autor ten przytoczył omawiany tekst również w swojej książce o doktrynie eucharystycznej u św. Jana Chryzostoma, s. 104 i n.

<sup>95</sup> *In Luc*, 1, 12 (wyd. wiedeńskie, s. 28, 12 i n.): *Assistere angelum, quando Christus assistit, Christus immolatur*.

<sup>96</sup> IV, 58 (P.L., 77, kol. 428 a): *Quis enim fidelium habere dubium possit in ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem coelos aperiri, in illo Jesu Christi mysterio angelorum choros adesse, summis iura sociari, terrena coelestibus iungi unumque ex visibilibus atque invisibilibus fieri*.

<sup>97</sup> Tłumaczenie [niemieckie] Simona Webera [w:] *Ausgewählte Schriften der Armenischen Väter*, II, s. 226, *Bibliothek der Kirchenväter*. Por. też Anonim [w:] Schalkhauser, *Makarius Magnes*, s. 11, 16 i n.: *ἐπί τὰ θεῖα ὄρα κατερχόμενον τὸ πῦρ καὶ μετὰ τὸ πῦρ πλήθος ἀγγέλων*. Na s. 11, 19: *καὶ οἱ μὲν ἄγγελοι ἐστήκαν κύκλῳ τῆς ἁγίας τραπέζης*. Odnośnie do tego przedstawienia por.: R. H. Connolly, *The liturgical Homilies of Narsai (Texts and Studies)*, VIII, 1, Cambridge, 1909, s. 7). Pozwala nam to zrozumieć, dlaczego w Kościele greckim kapłan modli się podczas Mszy świętej: *ἀγγελον δὲ φωτὸς συλλειτουργούντα καὶ ἐνίσχούντά με κατάπεμνον* (Dmitriewski, *Euchologia*, s. 171). W tym kontekście należy także rozumieć słynną inskrypcję z Syrii: *θεου γέγονεν οἶκος τὸ τῶν δαιμόνων καταγωγίων [...] ὅπου θυσίαι εἰδώλων, νὺν χοροὶ ἀγγέλων* (515 r. n.e). Zob.: Prentice, *Inscriptions*, nr. 437 a; Dittenberger, *Or. Gr. Inscr.*, S, nr 610.

<sup>98</sup> *Pasterz Hermasa, Apokalipsa Adama*, James, s. 139 lub Klemens Aleksandryjski, *Quis div. salvetur*, 42, 18.

<sup>99</sup> *Metody z Olimpu, O trądzie*, r. 8; por. także: Orygenes, *In Ps.*, 37, Hom. 1.

<sup>100</sup> Św. Geneszusz z Arles, męczennik z III w. – przyp. red.

<sup>101</sup> *Vidi [...] angelos radiantés super me stétisse, qui omnia peccata, quae ab infantia feci, recitaverunt de libro* (Ruinart, II, s. 147).

tezy dodaje on, że oglądano tych aniołów w widzeniu, *jak pochyleni otaczali ołtarz, niby stojący przed królem żołnierze*<sup>94</sup>. Podobne świadectwa mamy na Zachodzie. Według świętego Ambrożego<sup>95</sup> nie ma wątpliwości, że *anioł jest obecny, gdy obecny jest Chrystus, gdy Chrystus jest ofiarowany*, a święty Grzegorz Wielki w swoich *Dialogach* tłumaczy: *Który bowiem wierny mógłby wątpić w to, że w samej chwili ofiarowania, na głos kapłana, otwierają się niebiosa, że w tym misterium Jezusa Chrystusa są obecne chóry aniołów, że te wyższe istoty dzielą z nami swoje prawa, że istoty ziemskie jednoczą się z istotami niebieskimi i że to, co niewidzialne, jest jednym z tym, co widzialne*<sup>96</sup>. Zaś ormiański patriarcha święty Jan Mandakuni w swoich *Mowach* twierdzi: *Czy nie wiesz, że kiedy Najświętszy Sakrament przybywa na ołtarz, tam w górze otwiera się niebo – Chrystus zstępuje i przychodzi, niebiescy aniołowie schodzą na ziemię i szanłem otaczają ołtarz, na którym znajduje się Najświętszy Sakrament, a wszystko wypełnia Święty Duch?*<sup>97</sup>

Lecz aniołowie uczestniczą także w sakramencie Pokuty i Pojednania. Mówi się nie tylko o aniele pokuty<sup>98</sup>, lecz także o aniele, który pomaga człowiekowi poznać jego ukryte winy<sup>99</sup>. W męce św. Geneszusza<sup>100</sup> czytamy: *Ujrzałem [...] promieniujących aniołów stojących nade mną; czytali na głos z księgi wszystkie grzechy, jakie popełniłem od dzieciństwa*<sup>101</sup>. Jeszcze bardziej interesujące jest to, o czym mówi pierwsza modlitwa Pseudo-Cypriana: *Zeslij zaraz*

świętego anioła Twego, aby stał wszystkie moje grzechy tak, jak zglądziłeś nieczystego ducha Sary<sup>102</sup>. Jest więc jasne, że anioł włącza się w sakrament Pokuty w ten sam sposób, w jaki uczestniczy w sakramencie Chrztu i Eucharystii.

Podobnie dzieje się w przypadku sakramentu Małżeństwa. U Tertuliana czytamy: *Jak uda nam się opowiedzieć szczęście takiego małżeństwa, które Kościół łączy, wzmacnia ofiara i pieczętuje błogosławieństwo, aniołowie ogłaszają, zyskuje aprobatę Ojca?*<sup>103</sup>

Co się zaś tyczy kwestii uczestnictwa aniołów w święceniach biskupich, to według *Konstytucji Apostolskich*<sup>104</sup> asystują oni przy wyborze biskupa. Ludowi wiernych, który ma „dać świadectwo” o zaletach moralnych kandydata, przypomina się, że *Duch Święty oraz wszystkie inne święte i służebne duchy towarzyszą tej czynności*<sup>105</sup>.

W końcu w związku z sakramentem Namaszczenia Chorych należy wspomnieć o *Ordo commendationis animae*, gdzie modlimy się<sup>106</sup>: *Przyjmij do swego królestwa służbę Twego, niech przyjmie go święty Michał, niech aniołowie Boży wyjdą mu naprzeciw i zaprowadzą do niebieskiego miasta Jeruzalem lub jeszcze dobitniej: W chwili, gdy twoja dusza opuszcza ciało, niech wyjdzie jej naprzeciw cudowny orszak aniołów, niech senat apostołów przyjdzie do ciebie, by być twoim sędzią, niech przystąpi do ciebie zwycięska armia męczenników ubranych w białe szaty, niech otoczy cię armia wspaniałych wyznawców z liliami w dłoniach, niech przyjmie cię chór rozradowanych dziewic i niech ogarnie cię szczęśliwy odpoczynek na łonie patriarchów*<sup>107</sup>. Jak w czasach starożytnych ceremonia wjazdu ważnej osobistości do miasta przeradzała się w wielowymiarowy pochód, tak i majestatyczny orszak wprowadza zmarłą duszę do niebieskiego miasta<sup>108</sup>. Po raz kolejny potwierdza to tezę, że Kościół jako wielkość zwróconą ku niebieskiej ojczyźnie łączy fundamentalny związek ze sferą polityczną, co znajduje swój wyraz w jego symbolice. Moglibyśmy teraz bez trudu wskazać liczne odniesienia autorów starożytnego Kościoła do idei zawartych w modlitwach *Commendatio animae*, lecz zadanie to pozostawimy osobnemu studium. Chciałbym jedynie zwrócić uwagę, że według Rytuału Rzymskiego również grób podlega pieczy aniołów

<sup>102</sup> *Continuo mittas angelum sanctum tuum, qui delet universa commissa mea, sicut deluisti spiritum immundum a Sara* (wyd. Harte, s. 148, 11).

<sup>103</sup> *Ad uxorem*, II, 8 (Oehler, I, s. 696): *Felicitas matrimonii, quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renuntiant, pater rato habet.*

<sup>104</sup> VII 4, 5.

<sup>105</sup> Funk, s. 472, 17 i n.

<sup>106</sup> *In regnum tuum servum tuum suscipe. Suscipiat eum sanctus Michael [...]* *Veniant illi obviam sancti Angeli Dei et perducant eum in civitatem caelestem Jerusalem.*

<sup>107</sup> *Egredienti itaque animae tuae de corpore splendidus angelorum coetus occurrit; iudex Apostolorum tibi senatus adveniat, candidatonum tibi Martyrum triumphator exercitus obviet, liliata nutilantium Confessorum turma circumdet, jubilantium te Virginum chorus excipiat et beatae quietis in sinu Patriarchanum te complexus adstringat.*

<sup>108</sup> Por. art. [w:] „Zeitschrift für systematische Theologie”, 1929/30, t. VII, s. 682 i n.

<sup>109</sup> *Benedictio cinerum*  
(*Missale Romanum, Feria IV cinerum i Dedicatio ecclesiae*): *Mittere digneris sanctum Angelum tuum de coelis, qui benedicat et sanctificet hos cineres.*

<sup>110</sup> *Ubiq̄ue credimus divinam esse presentiam [...] maxime tamen hoc sine aliqua dubitatione credamus, cum ad opus divinum adsistimus.*

<sup>111</sup> Ps 137, 1: *In conspectu angelorum psallam tibi.*

<sup>112</sup> *Ergo consideremus qualiter oporteat in conspectu Divinitatis et angelorum eius esse, et sic stemus ad psallendum, ut mens nostra concordet voci nostrae* (wyd. C. Butlera, s. 51 i n.). Pouczające jest porównanie użycia Ps 137, 1 u św. Benedykta

z wykładnią tego wersetu w Kościele starożytnym. O ile mi wiadomo, nigdzie nie znajdziemy równie prostej interpretacji. Oto miejsca, gdzie jest on interpretowany: św. Augustyn (P.L., 37, kol. 1775, 1776); św. Hieronim ([w:] Morin, *Anecdota Maredsolana*, III, 2 s. 266, 9 i n.); Arnobiusz Młodszy (P.L., 53, kol. 542 d); Euzebiusz (P.G., 24, kol. 37 c) i wreszcie Kasjodor (P.L., 70, kol. 980 a).

<sup>113</sup> *Commentarius Pauli Warnefridi in S. Regulam, Monte Cassino, 1880, s. 256: Duobus modis intelligi potest: uno modo intelligitur, quia cum psallemus Deo, assistunt ibi angeli, eo quod Deus non est sine suis nuntiis; altero modo intelligitur, quia si nos intendimus corde, quod ore dicimus, nostra intentio similis est intentioni angelorum.* Warnefrida [Pawła Diakona] spisywał Hildemar, którego objaśnienie można przeczytać w P.L., 66, kol. 473 a. Smaragdus z Saint-Mihiel w swoim komentarzu do *Reguły* zupełnie nie wspomina o aniołach (P.L., 102, kol. 839). Egzegeza angielskich benedyktynów wnosi obcą myśl do tekstu *Reguły*. Znalazła ona jednak uznanie Dom Butlera w *Benediktisches Mönchtum* (Deutsche Übersetzung, 1929, s. 31). *Cum primum officium nostrum sit in terra praestare, quod angeli in coelo (Regula Benedicti cum declarationibus et constitutionibus congregationis Anglica, Stanbrook, 1909, s. 44).*

i że w *Poświęceniu popiołów* modlimy się: *Racz zesać z nieba świętego anioła Twego, aby pobłogosławił i uswięcił te popioły*<sup>109</sup>.

### Oficjum monastyczne i modlitwa

Ustaliliśmy zatem, że w sakramentach i w błogosławieństwach nie tylko uznaje się obecność aniołów, ale również fakt, że w wieloraki sposób włączają się oni w czynności liturgiczne. Należałoby jeszcze przypomnieć, że istoty niebiańskie są obecne także poza Mszą – podczas śpiewania psalmów przez mnichów. W rozdziale 19 *Reguły św. Benedykta* czytamy: *Wierzymy, że Bóg jest wszędzie obecny [...], przede wszystkim jednak powinniśmy być tego pewni wówczas, gdy uczestniczymy w Służbie Bożej*<sup>110</sup>; po czym cytuje się Psalm 137: *Będę śpiewał Ci psalm w obecności aniołów*<sup>111</sup>. *Reguła* mówi dalej: *Zastanówmy się zatem, jak należy zachowywać się w obliczu Boga i Jego aniołów i tak śpiewajmy psalmy, aby nasze serce było w zgodzie z tym, co głoszą nasze usta*<sup>112</sup>. Najlepszą interpretację tego fragmentu znajdujemy u Pawła Diakona w jego komentarzu *Reguły*, gdzie czytamy: *Można to rozumieć dwójako: najpierw, że gdy śpiewamy Bogu psalmy, obecni są przy tym aniołowie; Bóg bowiem ma zawsze przy sobie swoich wysłanników. Następnie, jeśli nasze serce słucha tego, co mówią nasze usta, nasz zamysł jest podobny do zamysłu aniołów*<sup>113</sup>. O tym, jak bardzo realistycznie średniowiecze przyjmowało pogląd, że śpiew mnichów włącza się w rzeczywistość anielską, pokazuje *Reguła Mistra: Jeśli ten, kto się modli, musi splunąć lub kichnąć, niech uważa, aby*

tego nie robił przed siebie, lecz za siebie, ponieważ przed nim stoją aniołowie, na co wskazuje prorok, mówiąc: Będę śpiewał psalmy w obecności aniołów<sup>114</sup>. Alkuin zaś dodaje: *Mówi się, że Beda rzekł: Wiem, iż aniołowie przychodzą w godzinach kanonicznych [...]. Co by to było, gdyby mnie nie zastali pośród braci? Czyż nie mówiliby: gdzie jest Beda?*<sup>115</sup>

Lecz to nie tylko śpiew psalmów, ale i modlitwa odbywa się we wspólnocie z aniołami: *Do tych, którzy się modlą, przyłącza się nie tylko arcykapłan, lecz także rozradowani niebiescy aniołowie* – mówi Orygenes w traktacie *O modlitwie*<sup>116</sup>. U Klemensa Aleksandryjskiego czytamy natomiast, że gnostyk *modli się z aniołami jako ten, kto stał się im równy [...], a nawet wtedy, kiedy modli się sam, otacza go anielski chór*<sup>117</sup>. Aramejski poeta Elizeusz mówi w swoim komentarzu do *Ojciec nasz: Nie jesteś daleko od aniołów, lecz wraz z nimi stajesz do modlitwy, by wspólnie chwalić Boga. Tak jak ty jednoczysz się z nimi, tak oni włączają się w twoje pieśni, modlitwy i hymny. Pełen ufności otwieraj usta i mów: Bądź wola Twoja, jako w niebie, tak i na ziemi*<sup>118</sup>. Kościół jest więc – jak czytamy w pewnej koptyjskiej Homilii – *miejscem pocieszenia i spotkania aniołów. W Kościele gromadzą się cherubini i serafini*<sup>119</sup>. Stąd w oczywisty sposób wynika nieustanne przywoływanie postaci aniołów w symbolicznych przedstawieniach kultu. Semantron<sup>120</sup>

<sup>114</sup> *Regula Magistri*, 148: *Caveatur, ut qui orat, si voluerit expuere aut narium spurcitas jactare, non in ante, sed poste se retro projiciat propter angelos in ante stantes, demonstrante propheta ac dicente: In conspectu angelorum psallam tibi* (P.L., 88, kol. 1009). Zob. Gougaud [w:] „Ephemerid. Liturg.,” 1927, s. 188.

<sup>115</sup> *Epistola*, 219: *Fertur dixisse Bedam: Scio angelos visitare canonicas horas [...] quid si ibi me non inveniunt inter fratres? Nonne dicere habent: Ubi est Beda?* (*Opera*, wyd. Forben, I, s. 282). Por. Gougaud, *op. cit.*, s. 188, przyp. 1. Por. też św. Bernard

(*Sermo In Cantic.*, 7): *Doleo aliquos vestrum gravi in sacris vigiliis deprimi somno, nec coeli cives revereri, sed in praesentia principium tamquam mortuos apparere.*

<sup>116</sup> *De oratione*, 11.

<sup>117</sup> Klemens Aleks., *Strom.*, VII, 12, 78, 6; św. Bernard z Clairvaux, *Sermo In Cantic.*, 7 (P.L., 183, kol. 808) mówi także: *Credimus angelos sanctos astare orationibus.*

<sup>118</sup> *Ausgewählte Schriften der Armenischen Väter*, tłum. S. Weber, II, s. 282 (Bibliothek der Kirchenväter, Kösel).

<sup>119</sup> Worell, *Copt. Mscr.*, Freer Collection, s. 356 i n. Por. Elias z Nisibis, *Beweis von der Wahrheit des Glaubens*, tłum. Horst, s. 90: *Tam (= w kościele) człowiek doświadcza bezpieczeństwa, tam zstępują aniołowie.* Mowa tu o budynku kościoła. To pozwala nam zrozumieć, dlaczego św. Pachomiusz na własne oczy zobaczył kościół pełen aniołów (*Pachonii Vitae*, wyd. Halkin, s. 104, 16 i n.). Zgodnie z legendą z Gargano, także cesarz Henryk II pewnej nocy ujrzał aniołów zstępujących wraz z Chrystusem do kościoła na Mszę (*Monum. Germ. Scriptores*, IV, 818). Zob. w związku z tym: Bernhart, *Der Engel des deutschen Volkes*, München, 1934, s. 73 i n.

<sup>120</sup> Σημαντρον [tj. drewniane lub metalowe płytki, z których wydobywa się dźwięki przez uderzenie w nie drewnianymi młotkami. Instrument używany głównie w klasztorach Kościoła wschodniochrześcijańskiego; służył do wyznaczania godzin kanonicznych, zwoływania mnichów na nabożeństwa i wspólne posiłki – przyp. red.].

<sup>121</sup> Pseudo-Sofroniusz [w:] Mai, *Spicileg.*, Rom, IV, s. 34.

<sup>122</sup> Tamże, s. 48. Βήμα przypomina ἐπουράνιον θουσιαστήριον (Mai, *op. cit.*, s. 33), a kiedy kapłani podają wiernym Ciało Pańskie, czynią jak serafini, którzy wkładali rozżarzony węgiel w usta Izajasza.

Por. też

np. św. German

o analogii między

niebieskim i ziemskim

θουσιαστήριον (N. Borgia,

*II commentario liturgico di*

S. Germano, Grottaferrata,

1912, s. 12, 26 i n.).

O semantronie mówi on

podobnie jak Pseudo-

Sofroniusz (tamże,

s. 10, 26). Ważne jest jego

wyjaśnienie χερουβικός

υμνος (s. 29, 34 i n.).

Warto także zauważyć,

że w *Sacramentarium*

*Gelasianum* w formule

błogosławieństwa przy

święceniach diakonatu

służba diakonów jest

porównana do służby

aniołów (wyd. Wilson, s. 28).

<sup>123</sup> Ta nauka o aniołach Kościoła (w związku z Ap 2 i 3) była dogłębnie rozważana, szczególnie przez Orygenesusa.

Nie ma tu jednak potrzeby jej przywoływać. Można również pominąć przedstawienie Kościoła jako łodzi,

w której wiosłarzami są aniołowie (Hipolit Rzymski, *De antichristo*, 59, s. 40, 3 i n; *Opus imperfectum*, P.L., 56,

kol. 753). Por. św. Jan Chryzostom (P.G., 69, kol. 756): καθ' ἐκάστην δὲ ἐκκλησίαν ἐπέστησεν ἀγγέλους φύλακας

ὁ Χριστός.

przywodzi na myśl anielskie trąby<sup>121</sup>, a kiedy śpiewający psalmy podejmują hymn cherubinów, przyłączają się do niego aniołowie w niebie itp.<sup>122</sup> Wszystkie te przedstawienia mówią o wiele więcej niż idea, że Kościół, a zwłaszcza poszczególne Kościoły mają swoich aniołów stróżów<sup>123</sup>. Widzieliśmy, że pomiędzy Kościołem a światem aniołów istnieje o wiele ściślejszy związek, niż zwykle się przypuszczać na podstawie dotychczasowych przedstawień.

### Rola aniołów

Przede wszystkim należy jednak dobrze sobie uświadomić, jaką rolę w tym kontekście pełnią aniołowie. Gdy święty Jan Chryzostom mówi, że święci aniołowie towarzyszą Chrystusowi obecnemu podczas sprawowania Eucharystii, jak żołnierze asystują królowi, rozumiemy, dlaczego są oni obecni podczas Mszy świętej. Aniołowie są po to, aby zaświadczyć, że celebracja eucharystyczna ma charakter oficjalny. Tak jak cesarz ukazuje się w asyście swojej straży przybocznej, aby wyrazić oficjalny i publiczny charakter swojego politycznego panowania, tak i Chrystus, obecny we Mszy świętej, występujący w otoczeniu przybocznej straży anielskiej, wyraża oficjalny i publiczny charakter swojej władzy religijno-politycznej. Obecność aniołów podczas śpiewu psalmów, zawierania małżeństwa, wyboru biskupa, podczas chrztu czy sakramentu namaszczenia oznacza, że wszystkie te czynności mają charakter oficjalny – kościelno-publiczny, a nie prywatny. To nie od państwa Kościół zapożyczył tę „publiczność”. Jest ona jego „cechą”, gdyż Kościół posiada swego Pana, który jest królem nieba, i stąd, tak jak On, posiada oficjalną publiczną władzę niebieską. Związek *ekkesii* z niebiańskim *polis* jest więc – jak już to często podkreślaliśmy – relacją polityczną i z tego powodu aniołowie nieustannie muszą uczestniczyć w liturgicznych czynnościach Kościoła.

Święty Jan Chryzostom w swoim komentarzu do pierwszego wersetu Psalmu 137 *Będę Ci śpiewał w obecności aniołów* uczynił



uwagę; *Inny tłumacz tłumaczy to jako*: publicznie<sup>124</sup>, o Boże, chcę Tobie śpiewać<sup>125</sup>. Tłumaczenie wyrażenia „w obecności aniołów” słowem „publicznie” daje klucz do niemałej liczby tekstów poświęconych uczestnictwu aniołów w kulcie Kościoła. W rzeczywistości bowiem starożytne chrześcijaństwo nie znało pojęcia Kościoła jako osoby prawnej<sup>126</sup>. Kościół jest zawsze tam, gdzie się gromadzi – czy to dla spełniania czynności liturgicznych, czy to dla podejmowania decyzji soborowych<sup>127</sup>. Zebraniu się członków Kościoła zawsze jednak towarzyszy obecność aniołów, którzy zstępują z miasta niebieskiego, aby nadać Kościołowi właściwy mu charakter instytucji publicznej<sup>128</sup>. Pozwala nam to zrozumieć, dlaczego Kościół grecki, mówiąc o wstawienniczej modlitwie męczenników, używa obrazów ze sfery politycznej. Męczennicy są „przyjaciółmi króla” – tymi, którzy mają prawo audiencji i mogą mu powiedzieć wszystko<sup>129</sup>. Wybór tego obrazu nie jest przypadkowy, lecz wynika z faktu, że modlitwa Kościoła – zarówno tego ziemskiego, jak i niebieskiego – jest modlitwą „oficjalną”. Jest to modlitwa takiego *polis*, które – co prawda – jako „wspólnota polityczna” nie istnieje na ziemi – natomiast jako taka istnieje w niebie.

W powyższych rozważaniach wykazaliśmy, że z powodzeniem można także mówić o uczestnictwie aniołów w liturgii Kościoła.

*swoich członków korporacyjnej całości (Gierke, Genossenschaftsrecht, II, s. 485); o wiele bardziej jest to zrzeczenie, które swobodnie występuje, działa, nabywa prawa i podejmuje obowiązki. Grecki punkt widzenia jest o wiele bardziej konkretny niż nasz; mamy tu do czynienia z prawdziwym zrzeczeniem, które działa w zgromadzeniu, a nie przez zgromadzenie rozumiane jako organ. Tezy San Nicolò, a w szczególności ostatnie zdanie, dotyczą także starożytnej chrześcijańskiej ἐκκλησία.*

<sup>127</sup> W swojej zasadniczej formie Synody przyjmują schemat liturgicznych *ekklesii*. Nie powinno zatem dziwić, że również i tu jest mowa o aniołach. Warto przypomnieć list Soboru w Arles do św. Sylwestra z Rzymu (Mansi, II, 469): *Placuit ergo, praesente Spiritu sancto et angelis eius.*

<sup>128</sup> Należałoby również zbadać, jak dalece starożytny zwyczaj spełniania aktów prawnych przed bogami odpowiada koncepcji chrześcijańskiej, według której czynności prawne wykonują aniołowie. W rzeczywistości owo *przed bogami* oznacza *przed posągami bogów*. Zob. akt wyzwolenia niewolnika pochodzący z Hyampolis (J.G., IX, 1, 86) i z Thespies (J.G., VII, 1779 wzgl. 1780). Odnośnie do tego: Wilhelm, *Neue Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde*, I (Sitzungsbericht Wiener Akademie 1910, s. 1 i n.). Pokrewnym przedstawieniem jest zawieranie kontraktu małżeńskiego przed wizerunkiem członka rodu cesarskiego, zob. Wilcken, *Zeitschrift-Sav-Stiftung Röman Abteilung*, XXX, s. 504 i n. oraz A. Wilhelm, *op. cit.*

<sup>129</sup> Zob. E. Peterson, *Zur Bedeutung von παρησία* (Festschrift für Reinh. Seeberg, I, s. 283 i n.).

<sup>124</sup> Παρησία.

<sup>125</sup> P.G., 55, kol. 407.

<sup>126</sup> San Nicolò w swojej książce *Aegyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemäer und Römer (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung, h. 2, t. II, München 1915, s. 99)* zauważył: *Arystoteles określa państwo jako podmiot działający we współpracy ze zgromadzeniem obywateli, a w dokumentach zgromadzeń greckich i egipskich widać to z jeszcze większą wyrazistością, nawet jeżeli w żadnym wypadku nie ma tu mowy o zgromadzaniu jako organie kolegialnym, czyli odróżnialnej od*

W dalszej części natomiast chcielibyśmy pokazać, w jaki sposób aniołowie – do uwielbienia których przyłącza się Kościół – są źródłem jego życia mistycznego. ■

*Koniec części drugiej*

*Tłum. Aleksandra Głós*

# Małżeństwo, Chrzest i pogrzeb

## Pierwsze posoborowe zmiany w Rytuale Rzymskim

Paweł Milcarek

**R**ok 1969 zajmuje szczególne miejsce w kalendarium posoborowej reformy liturgicznej. W pamięci ożywianej do dziś gorącymi dyskusjami rok ten utrwalił się zwłaszcza z powodu wydania wówczas „nowego porządku Mszy” (*novus Ordo Missae*) wraz z nowym Kalendarzem oraz zapowiedzią wydania nowego Mszału Rzymskiego z dodatkiem przypisanego doń nowego Lektorza. Już samo to wystarczyłoby, aby rok 1969 uznać za moment przełomu, jeśli nie „nowego początku” w rycie rzymskim. Jednak określenie to ma na swoje usprawiedliwienie jeszcze kilka innych faktów, ponieważ w tymże 1969 roku wydane zostały edycje wzorcowe nowych obrzędów Małżeństwa, Chrztu dzieci i Pogrzebu. Zostały one przygotowane przez powołaną przez Pawła VI „Radę do spraw wdrożenia Konstytucji o świętej liturgii” (znaną jako *Consilium*), która do roku 1969 niejako zastępowała Świętą Kongregację Obrzędów, a w 1969 stała się podstawą dla powołanej w miejsce ŚKO nowej instytucji: Świętej Kongregacji Kultu Bożego.

W ten sposób wiosna '69, zapamiętana z powodu „nowej Mszy”, była również czasem inauguracji procesu wymiany obrzędów w Rytuale Rzymskim. Był to proces, gdyż ta księga liturgiczna nie została wymieniona jednym ruchem, lecz poprzez rozciągnięte w czasie publikowanie częściowo edycji typicznych poszczególnych nowych obrzędów sakramentów i sakramentaliów.

W latach 1969-1974 nowymi wersjami zastąpione zostały obrzędy wszystkich sakramentów oraz obrzęd Egzekwii. O wiele dłużej trwała wymiana błogosławieństw (1984), zaś nowy ryt egzorcyzmu został opublikowany niemal u kresu wieku XX. Od tego momentu można mówić o istnieniu w całości nowego Rytuału Rzymskiego – Rytuału Pawła VI / Jana Pawła II<sup>1</sup>.

# studia

<sup>1</sup> Wszystkie nowe *ordines* otrzymywały nadtytuł: *Rituale Romanum ex decreto Ss. Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum* (lub: *auctoritate Ioannis Pauli Pp. II promulgatum*).

<sup>2</sup> *Rituale Romanum Pauli V Pontificis Maximi jussu editum aliorumque Pontificum cura recognitum atque ad normam Codicis Juris Canonici accomodatum Ssmi D.N.Pii Papae XII auctoritate ordinatum et auctum*, promulgowane dekretem Świętej Kongregacji Obrzędów *Cum denuo* z 25.1.1952 (podpisali: prefekt kard. Clemente Micara, sekretarz abp A. Carinci).

Stopniowa wymiana obrzędów Rytuału zaznaczała się zatem każdorazowo w zestawieniu reformowanych obrzędów z różnymi częściami dotychczas obowiązującego Rytuału. Było to *Rituale Romanum* w edycji typicznej Piusa XII z 1952 roku<sup>2</sup>, którego „trydencką” podstawą był Rytuał Pawła V z 1614. W praktyce ów Rytuał, kodyfikowany po raz pierwszy w erze potrydenckiej, zbierał tradycyjne obrzędy o genezie z reguły średniowiecznej bądź patrystycznej.

Poniższa tabela zestawia tematycznie obrzędy Rytuału Pawła V i Rytuału zreformowanego z podaniem każdorazowo roku wydania tych ostatnich:

<i>Rituale Romanum – editio typica 1952</i>	Nowe obrzędy Rytuału Rzymskiego
<i>Titulus II: De sacramento Baptismi</i>	<i>Ordo initiationis christianae adultorum</i> , 1972 <i>Ordo Baptismi parvulorum</i> , 1969
<i>Titulus III: De sacramento Confirmationis</i>	( <i>Ordo Confirmationis</i> , 1971)
<i>Titulus IV: De sacramento Poenitentiae</i>	<i>Ordo Paenitentiae</i> , 1974
<i>Titulus V: De sanctissimo Eucharistiae sacramento</i>	<i>De sacra communione et de cultu mysterii eucharistici extra Missam</i> , 1973
<i>Titulus VI: De sacramento Extremae Unctionis</i>	<i>Ordo Unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae</i> , 1972
<i>Titulus VII: De Exsequiis</i>	<i>Ordo Exsequiarum</i> , 1969
<i>Titulus VIII: De sacramento Matrimonii</i>	<i>Ordo celebrandi Matrimonium</i> , 1969
<i>Titulus IX: De Benedictionibus</i>	<i>Ordo Benedictionum</i> , 1984
<i>Titulus X: De processionibus</i>	
<i>Titulus XI: Litaniae approbatae</i>	
<i>Titulus XII: De exorcizandis obsessis a Demonio</i>	<i>De Exorcismis et Supplicationibus Quibusdam</i> , 1999
<i>Appendix</i> <sup>3</sup>	

<sup>3</sup> *Hymni. Benedictio coniugum. Benedictiones pro aliquibus locis. De libris habendis apud parochos.*

Wymieniając obrzędy sakramentów i sakramentaliów, najwyższa władza kościelna opowiadała się w sprawie ciągłości dziedzictwa duchowego obecnego w rycie rzymskim. Nie od dziś wiadomo, że zmiana dotycząca obrzędów Mszy była na tyle głęboka, że doprowadziła faktycznie do powstania jakby odrębnej odnogi w rycie rzymskim: sposobu celebrowania niedającego się potraktować jako prosta kontynuacja dotychczasowego. W ostatnich latach zostało to sprecyzowane przez władzę kościelną jako powstanie odrębnej „formy” wewnątrz jedyne go rytu rzymskiego<sup>4</sup>. To doprecyzowanie prawne rozciąga się również na sytuację obrzędów należących do Rytuału. Nie musi to jednak oznaczać, że w przypadku każdego konkretnego *ordo* różnica między obiema formami będzie tak samo głęboka.

W obecnym artykule przyjrzymy się jedynie tym trzem „nowym obrzędom”, które ujrzały światło dzienne w tym samym roku co *novus Ordo Missae* i odtąd współtworzyły nowe środowisko modlitwy społecznej ogółu katolików, nową ramę ich przeżywania faktów tak elementarnych jak zawarcie małżeństwa, inicjacja chrześcijańska dzieci oraz pożegnanie zmarłych.

## Małżeństwo

Pierwszym składnikiem Rytuału Rzymskiego, który został zmodyfikowany w ramach reformy posoborowej, był *Obrzęd Małżeństwa (Ordo celebrandi Matrimonium* – dalej: OCM) zatwierdzony dekretem Świętej Kongregacji Obrzędów z 19 marca 1969 roku<sup>5</sup>.

W dekrete zatwierdzającym OCM czytamy, że jest to obrzęd „zrewidowany” (*recognitus*) zgodnie z poleceniem Soboru – w ten sposób, aby stał się „bogatszy” (*ditior*), „jaśniej oznaczał” (*clarius significaret*) łaskę sakramentu oraz „podkreślał obowiązki małżonków” (*munera coniugum inculcaret*). Te trzy akcenty są dosłownym powtórzeniem rozporządzeń z pierwszego akapitu n. 77 Konstytucji *Sacrosanctum Concilium*<sup>6</sup>.

Nowy obrzęd wchodził w życie 11 lipca 1969 roku. Dotychczas używany obrzęd sakramentu Małżeństwa, podany w *Rituale Romanum* z 1952 roku, miał postać wyjątkowo prostą, gdyż zgodnie z zaleceniem Soboru Trydenckiego traktowano go – podobnie jak niektóre inne składniki „trydenckiego” Rytuału Rzymskiego –

<sup>4</sup> Por. Benedykt XVI, *motu proprio Summorum Pontificum* z 7.7.2007.

<sup>5</sup> Por. dekret ŚKO *Ordo celebrandi Matrimonium* z 19.3.1969 podpisany przez prefekta kard. Benna Guta i sekretarza abp. Ferdinanda Antonellego.

<sup>6</sup> *Ritus celebrandi Matrimonium, qui exstat in Rituali romano, recognoscatur et ditior fiat, quo clarius gratia Sacramenti significetur et munera coniugum inculcentur.*

jako schemat, który może być uzupełniany „innymi chwalebnyymi zwyczajami i ceremoniami”, o ile są przyjęte w danym regionie.

### Dwa schematy rzymskie

Poniższa tabela zestawia obrzędy sprzed reformy posoborowej (z RR 1952) z tym spośród obrzędów zreformowanych, który traktowany jest jako forma podstawowa: małżeństwo w trakcie Mszy świętej. Dawniejszy obrzęd Małżeństwa nie znał takiej for-

<i>Rituale Romanum</i> 1952, tit. VIII, cap. 2	<i>Ordo celebrandi Matrimonium</i> 1969, cap. 1
	<i>Ingressus in ecclesiam</i> (19-20)
	MSZA obrzędowa „z celebracją małżeństwa” <i>Liturgia verbi</i> (21-22)
Skrutynium (krótkie)	<i>Ritus Matrimonii</i> (23-29) (Po Ewangelii i Homilii) Allokucja (23) Skrutynium (dłuższe) (24)
Zawarcie małżeństwa: kapłan wypowiada formułę	<i>Consensus</i> (25): Zawarcie małżeństwa: każde z narzeczonych wypowiada swoją formułę
	Potwierdzenie małżeństwa (26)
Poświęcenie i nałożenie obrączki zaślubionej przez męża	Poświęcenie i nałożenie obrączek (27-28)
Wersety	Modlitwa powszechna z intencją za nowożeńców (29)
Oracja	<i>Liturgia eucharistica</i> (30-38) (Prefacja własna) (Po <i>Ojcze nasz</i> )
<i>Missale Romanum</i> 1962 MSZA wotywna „za nowożeńców”	Błogosławieństwo ślubne (33)
(Po <i>Ojcze nasz</i> ) Błogosławieństwo ślubne (Po <i>Ite missa est</i> ) Modlitwa nad nowożeńcami („błogosławieństwo aaronickie”) Aspersja	Osobne błogosławieństwo małżonków na zakończenie Mszy (37)

my, był ze swej zasady autonomiczny względem Mszy – chociaż, tak jak w naszym zestawieniu, zalecano, aby bezpośrednio po zawarciu małżeństwa odprawiana była Msza z formularza „za nowożeńców”, w trakcie której przy spełnieniu pewnych warunków udzielano błogosławieństwa ślubnego (mogło ono być udzielane także poza Mszą).

Do Rytuału wprowadzono możliwość przywitania narzeczonych i ich bliskich – przy drzwiach kościoła (ze wspólną procesją przez kościół) lub przy ołtarzu<sup>7</sup>.

Zgodnie z życzeniem Soboru jako podstawową formę traktuje się obrzęd Małżeństwa podczas Mszy<sup>8</sup> – chociaż pozostawiono także niewiele się od niego różniący obrzęd poza Mszą (z możliwością przyjęcia Komunii świętej).

Formularz Mszy „za nowożeńców” stosuje się poza uroczystościami i, zasadniczo, poza niedzielami (kiedy należy odprawić Mszę z dnia)<sup>9</sup>.

Przygotowano obszerny wybór czytań do użycia w ramach liturgii słowa<sup>10</sup>: osiem z ST, siedem Psalmów, dziesięć czytań apostoelskich, dziesięć Ewangelii [do tej pory przewidziana była, zasadniczo dopiero we Mszy, tylko jedna Epistoła (Ef 5, 22-33) i jedna Ewangelia (Mt 19, 3-6)].

Celebrans powinien wygłosić Homilię z odniesieniem do misterium chrześcijańskiego małżeństwa i obowiązków małżonków<sup>11</sup>.

Skrutynium zostało rozszerzone w stosunku do RR 1952: pytania dotyczą nie tylko wolnej woli zawarcia małżeństwa, ale i woli wytrwania w związku oraz przyjęcia i katolickiego wychowania potomstwa<sup>12</sup> – przy czym ostatnie pytanie można pominąć, np. ze względu na podeszły wiek nupturientów. Inna różnica polega na

<sup>7</sup> Por. OCM, 19.

Abp Bugnini sygnalizuje, że mimo różnicy zdań wewnątrz *Consilium* co do potrzeby rozbudowy tego fragmentu

obrzędu, kierowano się przekonaniem, że na początku ceremonii

powinien znaleźć się *czuły ludzki gest*, który wprowadzi wszystkich zaangażowanych

*w atmosferę duchowej bliskości [...] właściwą celebracji sakramentalnej*

(abp A. Bugnini,

*The Reform of the Liturgy*,

Collegeville 1990, 701n;

dalej: Bugnini, 1990).

Na inny motyw zwrócił

uwagę polski autor omówienia obrzędu:

*Za zachowaniem go jednak przemawia moment*

*ekumeniczny: uroczyste*

*powitanie i wprowadzenie*

*bowiem znane jest*

*i praktykowane w niektórych*

*Kościółach Wschodnich* (F. Greniuk, *Reforma liturgii sakramentu małżeństwa*, „Collectanea Theologica” 40 (1970) f. I, s. 93; dalej: Greniuk, 1970).

<sup>8</sup> OCM, 6: [*Celebratio Matrimonii*] *de more intra Missam habenda est*.

<sup>9</sup> Por. OCM, 11.

<sup>10</sup> Por. OCM, 67-105.

<sup>11</sup> Por. OCM, 22.

<sup>12</sup> Por. OCM, 24. Wobec obecnych także w *Consilium* opinii, że pytania te są formalizmem, grupa studyjna wyjaśniła, że nie chodzi tu o powtórzenie protokołu przedślubnego, lecz o uroczyste wyznanie dokonywane w obecności zgromadzonych (por. Bugnini, 1990, 702).

tym, że kapłan zadaje pytania obojgu narzeczonemu naraz (a nie z osobna narzeczonej i narzeczonemu).

Dla wyrażenia zgody przez nupturientów (tzw. konsensu) obrzęd przyjął formułę używaną od średniowiecza w krajach anglojęzycznych<sup>13</sup>.

W obrzędzie zawarcia małżeństwa pominięto formułę *Ego vos coniungo* wypowiedzaną przez kapłana (która jednak, zgodnie z rubrykami, mogła być zastępowana „innymi słowami, zgodnie z obrzędem przyjętym w jakimś miejscu”). W jej miejsce wprowadzono formułę potwierdzenia zawarcia małżeństwa<sup>14</sup>.

Zamiast jednej są trzy formuły poświęcenia obrączek (jedna podstawowa i dwie dodatkowe – do wyboru)<sup>15</sup>.

Nałożenie obrączki<sup>16</sup> dotyczy obojga nowożeńców (a nie tylko żony) – wkładają je sobie wzajemnie, wypowiadając nowe formuły (to ostatnie jest dowolne).

Podano trzy prefacje do wyboru we Mszy za nowożeńców<sup>17</sup>.

Błogosławieństwa ślubnego udziela się nie tylko w trakcie Mszy (po *Pater noster*), ale również gdy małżeństwo jest zawierane bez Mszy<sup>18</sup>.

Zmieniono tekst błogosławieństwa ślubnego – ma ono postać modułową<sup>19</sup> i wielowariantową<sup>20</sup>. W sumie są trzy formuły tego błogosławieństwa<sup>21</sup>, z których pierwsza (podstawowa) jest zmodyfikowaną wersją dotychczasowego tekstu.

W poniższej tabeli porównujemy dwa teksty błogosławieństwa nowożeńców: tradycyjnego i wprowadzonego przez OCM w 1969 roku. W tekście zreformowanym podkreślono fragmenty będące bardziej lub mniej dosłownym powtórzeniem wyrażań tradycyjnych.

<sup>13</sup> Por. OCM, 25. Na życzenie Św. Kongregacji Nauki Wiary i Pawła VI z formuły usunięto wzmiankę o *ubóstwie i bogactwie* (por. Bugnini, 1990, 703, przyp. 18). Ostatecznie więc formuła brzmi: *Ego N. accipio te N. in uxorem meam (maritum meum) et promitto me tibi fidei servaturum (-am), inter prospera et adverse, in aegra et in sana valetudine, ut te diligam et honorem omnibus diebus vitae meae.*

<sup>14</sup> Por. OCM, 26. <sup>15</sup> Por. OCM, 27 i 110-111. <sup>16</sup> Por. OCM, 28. <sup>17</sup> Por. OCM, 115-117. <sup>18</sup> Por. OCM, 49-50.

<sup>19</sup> Po odmówieniu Modlitwy Pańskiej, opuszczając embolizm, celebrans zwrócony twarzą do małżonków odmawia podaną modlitwę *Dominum fratres carissimi, opuszczając zdania w nawiasach, w pierwszym, jeśli małżonkowie nie mają przyjąć Komunii św. sakramentalnej, w drugim zaś, jeśli nie ma nadziei, że mogą mieć potomstwo* (Greniuk, 1970, 94).

<sup>20</sup> Modlitwa ta jest swoistego rodzaju rozwiniętym embolizmem dostosowanym do aktualnej potrzeby. Pewne partie tej modlitwy mogą być opuszczane nawet w całości, inne dobierane stosownie do czytań mszalnych. Podane są także w załączeniu inne jeszcze formuły, których można użyć w tym embolizmie (Greniuk, 1970, 94).

<sup>21</sup> Por. OCM, 33 (119), 120 i 121.



MR 1962  
(4767-4768)OCM 1969  
33*Orémus.*

*Propitiáre, Dómine, supplicatió nibus nostris, et institútis tuis, quibus propagatió nem húmáni géneris ordinásti, benignus assiste: ut, quod te auctóre iú ngitur, te auxilián te servétur. Per Dóminum nóstrum lesum Chrístum, Fílium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitáte Spíritus Sancti, Deus, per ómnia sæcula sæculórum. R. Amen.*

*Orémus.*

*Deus, qui potestáte virtútis tuæ de nihilo cuncta fecísti: qui dispóitis universitatís exórdiis, hómini ad imáginem Dei facto, ideo inseparábile mulieris adiutórium condidísti, ut femíneo córpori de viríli dares carne príncipium, docens quod ex uno placúisset instítui, numquam licére disiúngi:*

*Deus, qui tam excelléti mystério coniugálem cópulam consecrásti, ut Christi et Ecclésiæ sacraméntum præsignares in foedere nuptiárum:*

*Deus, per quem múlier iú ngitur viro, et societas princípáliter ordináta, ea benedictió ne donátur quæ sola nec per originális peccáti poenam, nec per dilúvii est abláta senténtiam:*

*réspice propítius super hanc fámulam tuam, quæ maritáli iungénda consórtio, tua se éxpetit protectió ne muníri: sit in ea iugum dilectiõ nis, et pacis: fidé lis et casta nubat in Christo, imitatríxque sanctárum permáneat feminárum: sit amábilis viro suo, ut Rachel: sápiens, ut Rebécca: longæva et fidé lis, ut Sara:*

*nihil in ea ex áctibus suis ille auctor prævaricatiõ nis usúrpet: nexa fidei, mandátisque permáneat: uni thoro iuncta, contáctus illicitos fúgiat: múniat infirmitátem suam ró bore disciplínæ:*

*Dóminum, fratres caríssimi, suppliciter deprecémur, ut super hanc fámulam suam, quæ huic sponso nupsit in Christo, benedictiõ nem grátix suæ clemé ter effúndat: et quos foedere sancto coniú nxit (Christi Có rporis et Sá nguinis sacraméto) una fáciat caritáte concórdes.*

Et omnes per breve tempus in silentio orant. Deinde sacerdos, minibus extensis prosequitur:

*Deus, qui potestáte virtútis tuæ de nihilo cuncta fecísti, qui, dispóitis universitatís exórdiis et hómine ad im ginem Dei facto, inseparábile viro mulieris adiutórium condidísti, ut iam non duo essent, sed una caro, docens quod unum placúisset instítui numquam licére disiúngi;*

*Deus, qui tam excelléti mystério coniugálem cópulam consecrásti, ut Christi et Ecclésiæ sacraméntum præsignáres in foedere nuptiárum;*

*Deus, per quem múlier iú ngitur viro, et societas, princípáliter ordináta, ea benedictió ne donátur, quæ sola nec per originális peccáti poenam nec per dilúvii est abláta senténtiam.*

*Réspice propítius super hanc fámulam tuam, quæ, maritáli iuncta consórtio, tua se éxpetit benedictió ne muníri: sit In ea gratia dilectiõ nis et pacis, imitatríxque sanctárum permáneat feminárum, quarum in Scriptúris laudes prædicántur.*

*Confidat in ea cor viri sui, qui, parem sóciam et grátix vitæ coherédem agnóscens, eam honóre débito prosequátur eóque diligit semper amóre, quo Christus suam diléxit Ecclésiám.*

MR 1962 (4767-4768)	OCM 1969 33
<p><i>sit verecúndia gravis, pudóre venerábilis, doctrínis cæléstibus erudíta: sit fecúnda in sóbole, sit probáta et innocens: et ad beatórum réquiem atque ad cæléstia regna pervéniat:</i></p> <p><i>et vídeant ambo filios filiórum suórum, usque in tértiam et quartam generatiónem, et ad optátam pervéniant senectútem. Per eúndem Dóminum nóstrum Iesum Christum, Fílium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitáte Spíritus Sancti Deus, per ómnia sæcula sæculórum. R. Amen<sup>1</sup>.</i></p>	<p><i>Et nunc te, Dómine, deprecámur, ut hi fámuli tui nexi fidei mandátisque permáneant, et, uni thoro iuncti, morum sint integritáte conspícui; Evangélii róbre communiti, bonum Christi testimónium ómnibus manifestent; (in sóbole sint fecúndi, sint paréntes virtútibus comprobáti;</i></p> <p><i>videant ambo filios filiórum suórum) et, optátam demum senectútem adépti, ad beatórum vitam et ad cæléstia regna pervéniant. Per Christum Dóminum nostrum. R. Amen<sup>11</sup>.</i></p>

<sup>22</sup> Por. OCM, 36.

<sup>23</sup> Por. OCM, 37.

<sup>24</sup> Por. także OCM,

126-127.

<sup>25</sup> Por. OCM, *cap.* III. *Może*

*on być dokonany w kościele*

*lub w innym stosownym*

*miejscu. W zasadzie jego*

*struktura jest podobna do*

*obrzędu między katolikami*

*lub ochrzczonymi. A więc*

*na początku, według*

*uznania, jest powitanie*

*i uroczyste wprowadzenie*

*przez kapłana ubranego*

*w komżę i stułę oraz ewentualnie w kapę. Po wprowadzeniu następuje liturgia słowa, przy czym może być tylko jedno*

*czytanie. Po odpowiedniej homilii następuje zawarcie małżeństwa według schematu przewidzianego poprzednio, dla*

*małżonków katolickich. Po podaniu poświęconych obrączek następuje modlitwa powszechna i końcowe błogosławieństwo.*

*Jeśli przemawiają za tym odpowiednie racje, błogosławieństwo żony i męża można całkowicie opuścić. Jeśli jednak jest*

*udzielane, używa się formuły specjalnej, różniącej się od formuł przewidzianych dla obu stron katolickich. Zakończenie*

*obrzędu może stanowić odmówienie Modlitwy Pańskiej, względnie innej modlitwy kapłana lub diakona oraz udzielenie*

*błogosławieństwa z zastosowaniem formuły zwyczajnej Benedicat vos... lub jednej z podanych w załączniku (Greniuk,*

*1970, 94-95).*

Nowożeńcy mogą przyjąć Komunię pod dwiema postaciami<sup>22</sup>.

Na zakończenie celebracji kapłan – przed błogosławieniem ludu – błogosławi osobno małżonków<sup>23</sup>. Do wyboru jest kilka różnych formuł błogosławieństwa<sup>24</sup>. Zastępują one dotychczasowe błogosławieństwo udzielane nowożeńcom po *Ite missa est*.

Ponadto w ramach OCM znalazł się także obrzęd zawarcia małżeństwa między stroną katolicką a nieochrzczoną<sup>25</sup>.

### Adaptacje lokalne: przykład polski

W nawiązaniu do tego, co zostało już powiedziane wyżej, należy pamiętać, że obrzęd sakramentu Małżeństwa zawsze podlegał daleko idącym adaptacjom lokalnym – stąd i duży pluralizm usankcjonowany już przez Sobór Trydencki. Na tym tle obrzęd z Rytuału 1952 traktowany był jedynie jako model, który może być adaptowany zgodnie z tradycjami kościołów lokalnych.

W praktyce więc nowy obrzęd Małżeństwa wchodził w miejsce zajęte nie tylko przez podstawowy schemat z *Rituale Romanum*, ale i przez jego rozwinięte postacie lokalne.

Z kolei zreformowany obrzęd z 1969 roku sam został sformułowany – w nawiązaniu do tej samej zasady Soboru Trydenckiego powtórzonej przez *Sacrosanctum Concilium*<sup>26</sup>, lecz w stopniu jeszcze większym niż Rytuał „trydencki” – jako schemat podlegający adaptacjom. Oczywiście wymagają one zatwierdzenia lokalnej władzy kościelnej<sup>27</sup>. Zasada adaptacji daje się natomiast rozciągać nie tylko na utrwalone tradycje lokalne (aktualne lub dawne), ale i na „zupełnie nowe” zwyczaje<sup>28</sup>.

Ze względu na te okoliczności w naszym porównaniu weźmiemy teraz pod uwagę – na zasadzie przykładu – dwie formy lokalne. W obu przypadkach będą to obrzędy dostosowane do diecezji polskich.

Po stronie Rytuału dotychczasowego wystąpi więc teraz obrzęd podany w zbiorze obrzędów rzymskich „zaadaptowanych dla Kościoła w Polsce” zatwierdzonym w 1959, a wydanym w 1963 roku<sup>29</sup>. Obrzęd Małżeństwa z owej *Collectio Rituum (CRi)* wydaje się tym ciekawszy, że nie tylko „nawiązuje do tradycji dawniejszych rytuałów polskich”, ale i „uwzględnia postulaty odnowy liturgicznej, jak wstępne przemówienie kapłana lub czytanie z Pisma Świętego [...], język narodowy, słowa łączące i równocześnie objaśniające niektóre obrzędy oraz śpiewy”<sup>30</sup>.

Natomiast po stronie adaptacji obrzędu zreformowanego znajduje się księga zatytułowana: *Obrzędy sakramentu Małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, zatwierdzona przez Świętą Kongregację Kultu Bożego w 1972, a wydana w Polsce w roku 1974 (*OSM*).

libitum. W adaptacji samego zawarcia małżeństwa można pójść dość daleko, opuszczając nawet pytania stawiane małżonkom, zawsze jednak zachowując konieczność zapytania ze strony ministra asystującego o zgodę i wyrażenia jej przed nim (Greniuk, 1970, 92).

<sup>28</sup> Zasady adaptacji obrzędu ogólnokościelnego do zwyczajów i tradycji lokalnych dają szeroką możliwość zachowania, a nawet przywrócenia zwyczajów dawnych czy wprowadzenia zupełnie nowych (Greniuk, 1970, 92).

<sup>29</sup> *Collectio Rituum continens excerpta e Rituali Romano Ecclesiae Poloniae adaptata*, Katowice 1963 (dekret ŚKO z 23.10.1959; dekret kard. S. Wyszyńskiego z 25.3.1962).

<sup>30</sup> Ks. W. Schenk, *Liturgia sakramentów świętych*, cz. II, Lublin 1964, s. 146.

<sup>26</sup> SC, n. 77 § 2: Si quae provinciae [...] aliis laudabilibus consuetudinibus et caeremoniis in celebrando Matrimonii Sacramento utuntur, eas omnino retineri Sancta Synodus vehementer optat.

<sup>27</sup> Przy adaptacji należy trzymać się następujących zasad: formuły podane w Ordo celebrandi Matrimonium mogą być modyfikowane, uzupełniane lub zastępowane nowymi. Dotyczy to nawet pytań o zgodę i samej formuły wyrażenia konsensu małżeńskiego. Można także dodawać podobne formuły tam, gdzie Ordo podaje pewne formuły tylko ad

<i>Collectio Rituum</i> 1963 Tit. VII, cap. 1	<i>Obrzędy sakramentu Małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich</i> Rozdział 1 <i>Obrzęd Małżeństwa w czasie Mszy św.</i>
	Obrzędy wstępne (powitanie)
Obrzędy wstępne: <i>Veni, Creator</i> (Kazanie) Epistoła i Ewangelia Poświęcenie obrączek	Liturgia słowa
Skrutynium (dłuższe)	Liturgia sakramentu (Po Ewangelii i Homilii) Allokucja Skrutynium (dłuższe) <i>Hymn do Ducha Świętego</i>
Zawarcie małżeństwa: każde z narzeczonych wypowiada swoją formułę za kapłanem	Zawarcie małżeństwa: każde z narzeczonych wypowiada swoją formułę za kapłanem
	Potwierdzenie małżeństwa
Nałożenie obrączek	Błogosławieństwo i nałożenie obrączek
Potwierdzenie małżeństwa	
Wezwanie obecnych na świadków	
Modlitwa za nowożeńców	Modlitwa powszechna z intencją za nowożeńców
Oracja	Liturgia eucharystyczna
<i>Missale Romanum</i> 1962	(Prefacja własna)
MSZA wotywna „za nowożeńców”	(Po <i>Ojcze nasz</i> ) Błogosławieństwo nowożeńców
(Po <i>Ojcze nasz</i> ) Błogosławieństwo ślubne	
(Po <i>Ite missa est</i> ) Modlitwa nad nowożeńcami („błogosła- wienieństwo aaronickie”) Aspersja	Osobne błogosławieństwo małżonków na zakończenie Mszy

Porównanie *CRi* i *OSM* ujawnia oczywiście różnice wynikające ze zmian w ich rzymskich podstawach – stąd m.in. odmienne usy-

tuowanie obrzędu ślubnego w stosunku do Mszy świętej, sposób przeprowadzenia skrutynium itp. Jednak poza tym dwa obrzędy polskie wykazują dużą zbieżność – a w swych podobieństwach są równocześnie mocno odmienne od obu schematów rzymskich.

OSM podtrzymuje obecność *Hymnu do Ducha Świętego* (nieznaną obrzędowi rzymskiemu, starszemu i nowemu, za to znaną dobrze tradycji polskiej) – chociaż przesuwa go z samego wstępu na moment bezpośrednio przed zawarciem małżeństwa.

Odmienne względem starszej formy rzymskiej *CRi* posiada czytania: Epistolę i Ewangelię. Przed ich odczytaniem zaleca się kapłanowi wygłoszenie kazania o obowiązkach małżonków. Oba te elementy są po swojemu obecne w *OCM* i *OSM*, natomiast nie było ich we wcześniejszym rytuale polskim.

Inaczej niż dawniejszy obrzęd z *Rituale Romanum*, a tak samo jak *OCM* – zarówno *CRi*, jak i *OSM* posiadają dłuższe skrutynium złożone łącznie z trzech pytań<sup>31</sup>: o wolę zawarcia małżeństwa, o wolę wytrwania w nim<sup>32</sup>, o gotowość przyjęcia i wychowania potomstwa.

Zarówno *OSM*, jak i *CRi* oraz wcześniejsza odmiana rytuału polskiego mają tę samą, własną, różną od formuły z *OCM* wersję formuły sakramentalnej<sup>33</sup>. Jest to niewątpliwie najdalej idący wyraz własnej tradycji obrzędowej małżeństwa Kościoła w Polsce.

Zgodnie z *OCM* mamy w *OSM* formułę potwierdzenia małżeństwa wygłaszaną przez kapłana bezpośrednio po wypowiedzeniu formuł sakramentalnych – podczas gdy w *CRi* jest ono dopiero po nałożeniu obrączek. Jednak i tu w treści potwierdzenia widoczna jest przede wszystkim ciągłość rytuału polskiego: kapłan nie tylko powołuje się na zasadę z Mt 19, 6, lecz występuje z potwierdzeniem „powagą Kościoła katolickiego” i błogosławieństwem „w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”<sup>34</sup>.

Nie ma natomiast w *OSM* innego elementu, który i w *CRi*, i w wcześniejszym rytuale polskim występował zaraz po potwierdzeniu małżeństwa: jest nim „wezwanie obecnych na świadków”<sup>35</sup>.

Sumując nasze porównanie rytuałów polskich: mimo szeregu różnic wynikających ze zmiany w „ramie” Rytuału Rzymskiego,

<sup>31</sup> W *CRi* zadawanych osobno oblubieńcowi i oblubienicy, a w *OSM* – obojgu razem.

<sup>32</sup> Drobną różnicą w sformułowaniu tego pytania polega na tym, że w *CRi* (i we wcześniejszym rytuale polskim) kończy się to pytanie słowami: *dopóki śmierć was nie rozłączy* – natomiast w *OSM* mówi się w tymże miejscu: *aż do końca życia* (natomiast *OCM* ma tutaj: *totius vitae decursu*).

<sup>33</sup> Brzmi ona: *Ja, N., biorę ciebie, N., za małżonkę (małżonka) i ślubuję ci miłość, wierność i uczciwość małżeńską, oraz że cię nie opuszczę aż do śmierci. Tak mi dopomóż, Panie Boże Wszchemogący w Trójcy Jedyny, i wszyscy święci.*

<sup>34</sup> Co Bóg złączył, człowiek niech nie rozłącza (Mt 19, 6). *Małżeństwo, któreście między sobą zawarli, ja powagą Kościoła katolickiego potwierdzam i błogosławię w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego.*

<sup>35</sup> *Wszystkich tu obecnych biorę na świadków, aby w razie potrzeby świadczyli o niniejszym małżeństwie, w obliczu Boga zawartym i przez Kościół zatwierdzonym.*

obrzędy polskie zachowują uderzającą ciągłość swej specyfiki. A zawdzięczają to zachowaniu dawnych zwyczajów z dwóch agend staropolskich: Henryka Powodowskiego z 1591 i Marcina Kromera z 1574 roku.

### **Ewaluacja zmian w obrzędzie Małżeństwa**

Proste porównanie obrzędów – w ich schematach rzymskich – przekonuje, że reformatorzy wykonali dość skrupulatnie zadania postawione w nn. 77-78 *Sacrosanctum Concilium*. Obrzęd rzymski rzeczywiście został wzbogacony. Modyfikując formuły konsensu małżeńskiego, położono akcent na rolę nupturientów w zawieraniu sakramentu, co pokazuje jaśniej jego łaskę. Rozszerzenie skrutynium sprecyzowało obowiązki małżonków. Zgodnie z wyraźną wolą Soboru uznano za normę obrzęd wkomponowany w celebrację Mszy świętej. Spełniono też życzenie Soboru w odniesieniu do modyfikacji w błogosławieństwie ślubnym.

Kwestią dyskusyjną pozostanie oczywiście to, czy konkretne wykonanie reformy odpowiada ramom określonym przez pojęcie „rewizji”. Jednak ze względu na dotychczasową usankcjonowaną polimorficzność obrzędu Małżeństwa w kościołach lokalnych obrządku rzymskiego jest raczej trudno ferować zbyt katoryczne wyroki w tej sprawie.

Adaptacyjny charakter obrzędu z 1969 roku, chociaż sugerowany o wiele mocniej niż w rytuale dotychczasowym, nie jest więc wielką nowością. W większym stopniu jest nią wielowariantowość jego podstawowego modelu, po części związana ze standardowym powiązaniem obrzędu z Mszą obrzędową, której formularz uległ pomnożeniu z jednego do trzech (co daje np. trzy formuły błogosławieństwa ślubnego posiadające moduły *ad libitum*).

Ujęty w swoim kształcie modelowym, zreformowany *Ordo celebrandi Matrimonium* nie jest oczywiście uproszczeniem, lecz rozbudową i wzbogaceniem dotychczasowego obrzędu rzymskiego. Zamiast cięć, mamy tu więc na ogół wiele dodatków.

Elementem najbardziej dyskusyjnym jest modyfikacja tekstu błogosławieństwa ślubnego – bodaj najstabilniejszego z elementów obrzędowych małżeństwa. Wątpliwości nie budzi sprecyzowany przez Sobór zamiar proporcjonalnego potraktowania tam obojga nowożeńców (czy możliwość wypowiedziania modlitw w języku

narodowym) – lecz sposób jego wykonania. O ile bowiem jest zrozumiałe, że chciano usunąć z tego tradycyjnego błogosławieństwa wszystko, co dość protekcjonalnie sugeruje obciążenie obowiązkami głównie żony, o tyle nie musiało to oznaczać gruntownego przetworzenia całych akapitów włącznie z usunięciem sugestywnych porównań z biblijnej historii zbawienia; nie musiało też wiązać się z dzieleniem uroczystego błogosławieństwa na części fakultatywne i obowiązkowe; nie musiało również oznaczać dodawania dwóch zupełnie innych tekstów błogosławieństwa. Dysponujemy zresztą świadectwami, że jeszcze na etapie redagowania Konstytucji soborowej sam fakt modyfikacji błogosławieństwa traktowany był przez czołowych ekspertów liturgicznych jako sprawa bardzo delikatna i być może niekonieczna<sup>36</sup>.

Podstawowa struktura obrzędu pozostaje jednak ta sama. Rozszerzenia – motywowane sakramentologicznie, liturgicznie bądź dydaktycznie – realizują się na ogół poprzez wydobycie elementów z różnych nurtów tradycji (charakterystycznym wyjątkiem jest zaproponowany ze „względów pastoralnych” obrzęd powitania).

Można zatem powiedzieć, że efektem reformy jest w tym przypadku obrzęd odnowiony, a nie nowy; raczej bogatszy niż zubożony.

Co więcej, przykład porównywanych rytuałów dla diecezji polskich wskazuje na możliwość trwania pewnych cennych i starych tradycji lokalnych w pewnej mierze niezależnie od wspomnianych modyfikacji w schemacie rzymskim.

### **Chrzest dzieci**

Drugim z kolei zreformowanym składnikiem Rytuału był obrzęd Chrztu dzieci (*Ordo Baptismi parvulorum* – *OBP*). *Notabene* był to pierwszy *ordo* autoryzowany przez świeżo powstałą Świętą Kongregację Kultu Bożego (która zastąpiła Świętą Kongregację Obrzędów).

Nowy obrzęd został promulgowany dekretem ŚKKB z 15 maja 1969 roku podpisanym przez kard. B. Guta i ks. A. Bugniniego. Dokument powołuje się na wolę Soboru, który w SC, 67-69 zarządził „zrewidowanie” (*recognitio*) obrzędu – aby był on „dostosowany do sytuacji dzieci”, żeby jaśniej zostały ukazane zadania rodziców i chrzestnych, aby przewidziano różne prak-

<sup>36</sup> Przeciwnikiem wzmianki o modyfikacji błogosławieństwa był o. Jungmann (proponował raczej objaśnianie jego treści), podobnie o. D’Amato. Wątpliwości wyrażał także o. Vagaggini. Por. N. Giampietro, *The Development of the Liturgical Reform as seen by Cardinal Ferdinando Antonelli from 1948 to 1970*, Fort Collins 2010, s. 98 (dalej: Giampietro, 2010). Z kolei abp Bugnini wspomina o kontrowersjach dotyczących tej sprawy w *Consilium*, jednak utrzymując równocześnie, że przy reformie zachowano zasadę, że należy zmieniać tylko to, co konieczne (por. Bugnini, 1990, 705, przyp. 21).

<sup>37</sup> *Haec recognitio*

*a Consilio ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia peracta est. Summus autem Pontifex Paulus VI novum Ordinem Baptismi parvulorum in locum Ordinis in Rituali Romano exstantis in postenum adhibendum auctoritate Sua Apostolica approbavit et vulgari iussit.*

<sup>38</sup> Na temat historii obrzędu Chrztu – zob.: ks. W. Schenk, *Liturgia sakramentów świętych*, cz. I, Lublin 1962, ss. 17-42; ks. B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, ss. 38-195.

<sup>39</sup> Nie znaczy to jednak, że radykalizm zmian umknął uwadze komentatorów, którzy tworzyli swe własne konstrukcje uzasadniające: *Wprowadzenie nowego obrzędu to rzecz ogromnej wagi. Jest to pierwszy obrzęd Chrztu, który rzeczywiście*

*uwzględnia fakt, że sakrament ten przyjmuje niemowlę. Czegoś podobnego nie notują dotychczas przez dwa tysiące lat żadne dokumenty historyczne. Ten zasadniczy zwrot sprawia, że zmiany w obrzędach są radykalne. Udzielanie sakramentu przestaje być mało zrozumiałą formułą, jest liturgią aktywizującą wszystkich obecnych, jest ich aktem świadomym, żywym* (S. Hartlieb, *Odnowa obrzędu chrztu dzieci*, „Collectanea Theologica” 40 (1970) f. II, s. 78; dalej: Hartlieb, 1970).

tyczne adaptacje (np. w przypadku chrztów wielu dzieci naraz). Po przygotowaniu przez *Consilium* projektu zarządzanej „rekognicji” i zaaprobowaniu go przez Ojca Świętego – mówi dalej dekret – ów „nowy obrzęd [...] zajmuje miejsce obrzędu znajdującego się w Rytuale”<sup>37</sup>.

Owym obrzędem, znajdującym się w *Rituale Romanum* z 1952 roku, był ten sam *Ordo Baptismi*, który mieścił się tam od pierwszej edycji Rytuału z 1614. W praktyce było to powtórzenie obrzędu Chrztu dzieci zredagowanego przez Alberta Castellaniego OP (*Liber sacerdotalis*, 1523), dla którego inspiracją były jednoaktowe, ciągłe obrzędy Chrztu dzieci z *Ordo Romanus antiquus* (X w.) i z *Ordo Baptismi* Alkuina (VIII/IX w.). We wszystkich tych przypadkach chodziło o obrzędy łączące w jeden akt to, co do VI wieku funkcjonowało jako rozłożona w czasie seria siedmiu czynności liturgicznych doprowadzających katechumena do przyjęcia chrztu. Obrzędy służące w starożytności głównie inicjacji chrześcijańskiej dorosłych zostały w ten sposób przystosowane do użycia wobec dziecka, które już nie przechodziło „dorosłego” katechumenatu. Było to jednak takie przystosowanie, w którym *ordo* Chrztu dzieci jest niczym innym, jak nieco skróconą wersją *ordo* Chrztu dorosłych<sup>38</sup>.

Na tle tego obrzędu, powstałego jako średniowieczne streszczenie starożytnych obrzędów chrzcielnych, dokument zatwierdzający *OBP* z 1969 roku uznaje, że efektem „rewizji” dokonanej przez *Consilium* jest obrzęd „nowy” (*novus*, a nie: odnowiony, *instauratus*). Jest to więc jedno z miejsc, w których przeskok od zarządzanej „rewizji” do wytworzenia „nowego obrzędu” został oficjalnie usankcjonowany. Mimo że rzeczywiście nie sposób uznać *OBP* za coś innego niż całkowicie „nowy obrzęd” (jest to faktycznie pierwszy w dziejach Kościoła obrzęd zredagowany od podstaw z myślą wyłącznie o dzieciach), dokument nie próbuje objaśniać, dlaczego rewizja przekształciła się w kreację<sup>39</sup>.



**Obrzędy wstępne**

Obrzędy *OBP* zaczynają się, jak dotychczas, „przy wejściu do kościoła” (choć może to być również jakieś miejsce w kościele): do stojących tam rodziców (którzy sami mają trzymać dziecko<sup>40</sup>) podchodzi celebrans z ministrantami (czemu może towarzyszyć śpiew „psalmu lub hymnu” przez zgromadzonych wiernych<sup>41</sup>)<sup>42</sup>.

Podczas gdy dotychczas celebrans witał obecnych jedynie słowami „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus”, obecnie „pozdrawia obecnych [...], nawiązując w krótkich słowach do radości” rodzicielskiej<sup>43</sup>.

Pytania wstępne celebransa – o imię, o oczekiwania – są zwrócone do rodziców, a nie do dziecka – i to rodzice udzielają odpowiedzi.

Na pytanie o to, czego „chcą od Kościoła Bożego dla N.”, rodzice mają odpowiedzieć: „Chrztu”<sup>44</sup> (mogą też odpowiedzieć „innymi słowami”, np.: „Wiary”, „Łaski Chrystusowej”, „Wejścia do Kościoła”, „Życia wiecznego”)<sup>45</sup>. W konsekwencji zrezygnowano z dotychczasowej kontynuacji tego dialogu, w której na kolejne pytanie celebransa rodzice / chrzestni precyzowali, że wiara daje życie wieczne.

Usunięto krótkie pouczenie o konieczności zachowywania przez chrzczonego przykazań miłości Boga i bliźniego – natomiast w to miejsce wprowadzono pytania do rodziców uwrażliwiające ich na obowiązek religijnego wychowania chrzczonego dziecka („tymi lub innymi słowami”); na co rodzice mają odpowiedzieć, że są tego świadomi<sup>46</sup>. Do chrzestnych zwrócone jest pytanie o gotowość pomagania rodzicom<sup>47</sup>.

Spośród kolejnych obrzędów wstępnych, pochodzących z dawnego „wpisania do katechumenatu” (tchnienie, naznaczenie krzyżem, włożenia ręki, poświęcenie i podanie soli, egzorcyzmy), pozostawiono jedynie naznaczenie krzyżem – ale tylko na czole, bez modlitwy, za to z udziałem rodziców (i chrzestnych). Zapowiedzią tego obrzędu są słowa skierowane do chrzczonego dziecka, w których celebrans informuje, że znak krzyża symbolizuje przyjęcie go przez „wspólnotę chrześcijańską”<sup>48</sup>.

Zlikwidowano obrzęd wprowadzenia do kościoła z odmawianiem *Credo* i *Ojcze nasz* (śląd starożytnego obrzędu „wielkiego skrutynium” ze środy czwartego tygodnia Wielkiego Postu) –

<sup>40</sup> *OBP*, 33.<sup>41</sup> *OBP*, 32 domaga się,

aby starano się, żeby

chrzest był celebrowany

z obecnością wiernych,

przynajmniej bliskich,

przyjaciół i sąsiadów,

przy ich zaangażowanym

uczestnictwie.

<sup>42</sup> *OBP*, 35.<sup>43</sup> *OBP*, 36.<sup>44</sup> Według Bugniniego

(1990, 605, przyp.

14) odpowiedź tę

wybrano jako *bardziej**spontaniczną i konkretną* niżdotychczasowa (*Wiary*).<sup>45</sup> *OBP*, 37.<sup>46</sup> *OBP*, 39.<sup>47</sup> *OBP*, 40.<sup>48</sup> *OBP*, 41. Komentarz

wprowadzający podkreśla

aspekt społeczny sakramentu

(Hartlieb, 1970, 81).

zamiast tego celebrans „zaprasza rodziców, chrzestnych i innych obecnych do uczestnictwa w celebracji Słowa Bożego”; przejście wszystkich „na przewidziane miejsce” może mieć postać procesji ze śpiewem<sup>49</sup>.

<sup>49</sup> OBP, 42.

<i>Ordo Baptismi parvulorum</i> 1614 / 1952 ( <i>Rituale Romanum</i> , tit. 2, c. 2)	<i>Ordo Baptismi parvulorum</i> 1969 cap. I
(I) <i>Ad limen ecclesiae</i>	<i>Ritus recipiendi parvulos</i> (32-43)
	Procesja (35)
1. Zapytania 2. Polecenie przykazań miłości Boga i bliźniego	Przywitanie (36) Pytania wstępne (37-38) Allokucja celebransa do rodziców z pytaniem o świadomość obowiązku wychowania (39) Pytania do chrzestnych (40)
3. Tchnienie	
4. Naznaczenie krzyżem na czole i na piersiach	Znak krzyża na czole (41)
5. Pierwsze włożenie ręki	
6. Poświęcenie soli	
7. Podanie soli	
8. Egzorcyzmy	
9. Drugie włożenie ręki	
	Zaproszenie na liturgię słowa (ew. procesja ze śpiewem) (42)
(II) <i>Ad processionem per ecclesiam</i>	
10. Wprowadzenie do kościoła	
11. Odmawianie Wyznania wiary i Modlitwy Pańskiej	

### Liturgia słowa

Celebracja Słowa Bożego (*Sacra verbi Dei celebratio* – OBP, 44-52) to element z jednej strony zupełnie nowy – „najbardziej uderzająca nowość w obrzędzie”<sup>50</sup> – a z drugiej przewidywany we wszystkich zreformowanych obrzędach sakramentów i sakramentaliów.

<sup>50</sup> Bugnini, 1990, 606.

Obejmuje czytania biblijne<sup>51</sup>, Homilię<sup>52</sup>, czas na cichą modlitwę<sup>53</sup> oraz Modlitwę powszechną<sup>54</sup> z krótką Litanią do świętych<sup>55</sup>.

Sugeruje się, aby na czas liturgii słowa dziecko zostało zaniezione „do oddzielnego miejsca”<sup>56</sup> – co zapewne znaczy, że powinno być wtedy oddane pod opiekę kogoś innego niż rodzice (i chrzestni)<sup>57</sup>.

### **Obrzędy poprzedzające Chrzest**

Z dalszych obrzędów – pochodzących ze starożytnego ostatniego skrutynium odbywającego się w Wielką Sobotę – zachowano również niewiele.

(III) <i>Ante ostium baptisterii</i>	
12. Egzorcyzm	
13. <i>Ephpheta</i>	
14. Wyrzeczenie się złego ducha	
15. Namaszczenie olejem katechumenów	„Modlitwa egzorcyzmu” (i namaszczenie przedchrzcielne) (49-51) [Procesja do chrzcielnicy (52)]
16. Zmiana stuły	

Dotychczasowy egzorcyzm – jeden z kilku w tradycyjnym obrzędzie – utrzymany w swoim typowym stylu został zastąpiony nową „modlitwą egzorcyzmu”<sup>58</sup>, w której odstąpiono od bezpośredniej konfrontacji egzorcyzmu z diabłem<sup>59</sup>. Podaną modlitwę można zastąpić inną, *ad libitum*<sup>60</sup>.

te maledicte diabole... ex eas... *Jest to, uzasadniona zwiąsaniem Chrystusa nad szatanem, prosba o pomoc Bożą dla tych dzieci w walce o świętość, którą mają prowadzić w późniejszych latach, gdy dojdą do używania rozumu* (Hartlieb, 1970, 82). Bugnini wyjaśnia, że wprowadzenie tego egzorcyzmu było i tak odstępstwem od pierwotnego zamiaru skrajnego uproszczenia tej części obrzędów pod wpływem przekonania, że należy *usunąć każde wyrażenie, które mogłoby uderzyć rodziców jako nieprzyjemne* (1990, 607).

<sup>60</sup> Por. OBP, 221.

<sup>51</sup> OBP, 44.

<sup>52</sup> OBP, 45.

<sup>53</sup> OBP, 46.

<sup>54</sup> OBP, 47.

<sup>55</sup> OBP, 48.

<sup>56</sup> OBP, 14. Bugnini

wyjaśnia, że to zalecenie wynikało z obaw

niektórych biskupów

i konsultorów, że

*krzyczące dzieci przyciągną całą uwagę* – choć inni

odpowiadali na to, że *jeśli*

*system nagłośnienia jest*

*odpowiedni, nie będzie*

*problemu* (1990, 606,

przyp. 16).

<sup>57</sup> *Dzieci powinny*

*w tym czasie pozostawać*

*w pomieszczeniu*

*oddzielnym, pod opieką*

*jakiejś niewiasty. Jednak*

*tak matka, jak chrzestna*

*powinny uczestniczyć*

*w liturgii słowa, która jest*

*przeznaczona szczególnie*

*dla nich* (BP 14) (Hartlieb,

1970, 81).

<sup>58</sup> OBP, 49.

<sup>59</sup> *Tzw. egzorcyzm*

*niewiele ma wspólnego*

*z dotychczasowym Exorcizo*

## Ordo Baptismi parvulorum 1614

*Exorcizo te, omnis spiritus immunde, in nomine Dei + Patris omnipotentis, et in nomine Iesu + Christi Filii eius, Domini et Iudicis nostri, et in virtute Spiritus + Sancti, ut discedas ab hoc plasmate Dei, N., quod Dominus noster ad templum sanctum suum vocare dignatus est, ut fiat templum Dei vivi et Spiritus Sanctus habitet in eo. Per eundem Christum, Dominum nostrum, qui venturus est iudicare vivos et mortuos et saeculum per ignem. R. Amen<sup>III</sup>.*

## Ordo Baptismi parvulorum 1969

*Omnipotens sempiternus Deus, qui Filium tuum in mundum misisti, ut Satanae, spiritus nequitiae, a nobis expelleret potestatem, et hominem, ereptum e tenebris, in admirabile lucis tuae regnum transferret: te supplices exoramus, ut hos parvulos, ab originali labe solutos, tuae templum perficias maiestatis, et Spiritum Sanctum in eis habitare indulgeas. Per Christum Dominum nostrum. Omnes: Amen<sup>IV</sup>.*

<sup>61</sup> OBP, 50.

<sup>62</sup> OBP, 51. Tak stało się w Polsce.

<sup>63</sup> OBP, 35. *Studiując odnowiony obrzęd Chrztu świętego, zauważamy jeszcze jedną jego cechę, którą podkreślamy z zadowoleniem: Chrztus święty jest obrzędem radosnym. Pokazuje się to już w szatach. Celebrans używa stuły lub kapy w kolorze świątecznym (BP 35). Nie ma więc już pokutnych fioletów (Hartlieb, 1970, 83). Ten sam autor wypowiada jednak dalej zdanie, które samo w sobie uzasadnia dotychczasową regułę zmiany koloru: Chrztus urzeczywistnia misterium paschy, w tym bowiem sakramencie ludzie przechodzą ze śmierci grzechu do życia (Hartlieb, 1970, 84).*

Wyrzeczenie się złego ducha oraz obrzęd *Ephpheta* zostały przeniesione na inne miejsce.

Zmieniono formułę towarzyszącą namaszczeniu olejem katechumenów, a namaszczenie ograniczono do piersi (bez pleców), bez precyzowania, że namaszcza się znakiem krzyża<sup>61</sup>.

Zdecydowano, że Konferencje Episkopatu mogą „z ważnych przyczyn” pominąć obrzęd Namaszczenia przedchrzcielnego, zostawiając jedynie skróconą formułę błogosławieństwa z nałożeniem dłoni<sup>62</sup>.

Zrezygnowano ze zmiany stuły (z fioletowej na białą) – obrzęd od początku sprawowany jest w szatach świątecznych<sup>63</sup>.

### Obrzędy Chrztu

Obrzędy samej celebracji Chrztu zostały wzbogacone o część wstępną, rozwijającą symbolikę materii sakramentu – wody.

(IV) <i>In baptisterio</i>	<i>Celebratio Baptismi</i> (53-66) Przypomnienie znaku wody (53) Poświęcenie wody lub modlitwa dziękczynna nad wodą (54-55)
17. Wyznanie wiary	Wyrzeczenie się zła i Wyznanie wiary (56-59)
18. Pytanie o pragnienie chrztu	Pytanie o pragnienie chrztu (60)
19. Udzielenie chrztu	Udzielenie chrztu (60-61)

Wprowadzono krótkie przypomnienie o Bożym zamiarze uświęcenia człowieka „przez wodę” („tymi lub innymi słowami”)<sup>64</sup>.

<sup>64</sup> *OBP*, 53.

Na czas poza Okresem Wielkanocnym wprowadzono poświęcenie wody chrzcielnej<sup>65</sup>. Podana formuła – która następnie w Mszałe z 1970 znalazła się wśród obrzędów Wigilii Paschalnej – jest porównywalna z prefacją poświęcenia wody chrzcielnej przepisaną na Wigilię Paschalną w formie tradycyjnej – choć zawiera w stosunku do niej obszerne pominięcia i zmiany.

<sup>65</sup> *OBP*, 54 – zgodnie z sugestią z *SC*, 70.

MR 1962	OBP 1969 / MR 1970
<p><i>Vere dignum et iustum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere: Domine, sancte Pater, omnipotens aeterne Deus: Qui invisibili potentia, sacramentorum tuorum mirabiliter operaris effectum: Et licet nos tantis mysteriis exsequendis simus indigni: Tu tamen gratiae tuae dona non deserens, etiam ad nostras preces aures tuae pietatis inclinas.</i></p> <p><i>Deus, cuius Spiritus super aquas, inter ipsa mundi primordia ferebatur: ut iam tunc virtutem sanctificationis aquarum natura conciperet. Deus, qui nocentis mundi crimina per aquas abluens, regenerationis speciem in ipsa diluvii effusione signasti: ut unius eiusdemque elementi mysterio, et finis esset vitiis et origo virtutibus.</i></p>	<p><i>Deus, qui invisibili potentia per sacramentorum signa mirabilem operaris effectum, et creaturam aquse multis modis praeparasti, ut Baptismi gratiam demonstraret;</i></p>
<p><i>Respice, Domine, in faciem Ecclesiae tuae, et multiplica in ea regenerationes tuas, qui gratiae tuae affluentis impetu laetificas civitatem tuam: fontemque baptismatis aperis toto orbe terrarum gentibus innovandis: ut, tuae maiestatis imperio, sumat Unigeniti tui gratiam de Spiritu Sancto.</i></p> <p><i>Qui hanc aquam, regenerandis hominibus praeparatam, arcana sui numinis admixtione foecundet: ut, sanctificatione concepta, ab immaculato divini fontis utero, in novam renata creaturam, progenies caelestis emergat: Et quos aut sexus in corpore, aut aetas discernit in tempore, omnes in unam pariat gratia mater infantiam.</i></p>	<p><i>Deus, cuius Spiritus super aquas inter ipsa mundi primordia ferebatur, ut iam tunc virtutem sanctificandi aquarum natura conciperet; Deus, qui regenerationis speciem in ipsa diluvii effusione signasti, ut unius eiusdemque elementi mysterio et finis esset vitiis et origo virtutum; Deus, qui Abrahae filios per Mare Rubrum sicco vestigio transire fecisti, ut plebs, a Pharaonis servitute liberata, populum baptizatorum praefiguraret; Deus, cuius Filius, in aqua Iordanis a Ioanne baptizatus, Sancto Spiritu est inunctus, et, in cruce pendens, una cum sanguine aquam de latere suo produxit, ac, post resurrectionem suam, discipulis iussit: Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti:</i></p> <p><i>Respice in faciem Ecclesiae tuae, eique dignare fontem Baptismatis aperire. Sumat haec aqua Unigeniti tui gratiam de Spiritu Sancto, ut homo, ad imaginem tuam conditus, sacramento Baptismatis a cunctis squaloribus vultustatis ablutus, in novam infantiam ex aqua et Spiritu Sancto resurgere mereatur.</i></p>

MR 1962

OBP 1969 / MR 1970

*Procul ergo hinc, iubente te, Domine, omnis spiritus immundus abscedat: procul tota nequitia diabolicae fraudis absistat. Nihil hic loci habeat contrariae virtutis admixtio: non insidiando circumvolet: non latendo subrepat: non inficiendo corrumpat.*

*Sit haec sancta, et innocens creatura, libera ab omni impugnatoris incursu, et totius nequitiae purgata discessu. Sit fons vivus, aqua regenerans, unda purificans: ut omnes hoc lavacro salutifero diluendi, operante in eis Spiritu Sancto, perfectae purgationis indulgentiam consequantur.*

*Unde benedico te, creatura aquae, per Deum + vivum, per Deum + verum, per Deum + sanctum: per Deum, qui te in principio verbo separavit ab arida: cuius Spiritus super te ferebatur.*

*Qui te de paradisi fonte manare fecit, et In quatuor fluminibus totam terram rigare praecepit. Qui te in deserto amaram, suavitate indita, fecit esse potabilem, et siti-ti populo de petra produxit. Bene+dico te et per Iesum Christum, Filium eius unicum, Dominum nostrum: qui te in Cana Galilaeae signo admirabili sua potentia convertit in vinum. Qui pedibus super te ambulavit: et a Ioanne in Iordane in te baptizatus est. Qui te una cum sanguine de latere suo produxit: et discipulis suis iussit, ut credentes baptizarentur in te, dicens: Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti.*

*Haec nobis praecepta servantibus, tu Deus omnipotens, clemens adesto: tu benignus aspira. Tu has simplices aquas tuo ore benedicito: ut praeter naturalem emundationem, quam lavandis possunt adhibere corporibus, sint etiam purificandis mentibus efficaces.*

*Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus Sancti.*

*Totamquae huius aquae substantiam regenerandi foecundet effectum.*

*Descendat, quaesumus, Domine, in hanc plenitudinem fontis per Filium tuum virtus Spiritus Sancti, ut omnes, cum Christo consepulti per Baptismum in mortem, ad vitam cum ipso resurgant.*

MR 1962	OBP 1969 / MR 1970
<p><i>Hic omnium peccatorum maculae deleantur: hic natura ad imaginem tuam condita, et ad honorem sui reformata principii, cunctis vetustatis squaloribus emundetur: ut omnis homo, sacramentum hoc regenerationis ingressus, in verae innocentiae novam infantiam renascatur.</i></p> <p><i>Per Dominum nostrum Iesum Christum, Filium tuum: Qui venturus est iudicare vivos et mortuos, et saeculum per ignem. R. Amen<sup>V</sup>.</i></p>	<p><i>Per Christum Dominum nostrum. Omnes: Amen<sup>VI</sup>.</i></p>

Jako wstęp do wyrzeczenia się zła i Wyznania wiary wprowadzono słowa celebransa o zadaniach rodziców i chrzestnych<sup>66</sup>. Nowością – związaną zarówno z zaleceniem Soboru, jak i z akcentem teologicznym, zgodnie z którym chrzest dziecka dokonuje się „w wierze Kościoła” – jest zwracanie się cały czas do rodziców i chrzestnych (a nie, jak dotąd, do dziecka). Tak więc teraz to rodzice i chrzestni – w swoim własnym imieniu, bez wspomniania dziecka – wyrzekają się zła oraz wyznają wiarę.

<sup>66</sup> OBP, 56.

Wyrzeczenie się zła (*abrenuntiatio*)<sup>67</sup> występuje w dwóch formach alternatywnych: tradycyjnej (sięgającej czasów Tertuliana) i nowej, nieco szerszej, „posługującej się współczesnym językiem, który jest zrozumialszy dla dzisiejszych ludzi”<sup>68</sup>.

<sup>67</sup> OBP, 57.

<sup>68</sup> Bugnini, 1990, 608.

Według rozeznania Konferencji Episkopatu można wprowadzić inną formę wyrzeczenia się zła.

Wyznanie wiary<sup>69</sup>, podobnie jak wyrzeczenie się zła, ma formę dialogu z rodzicami i chrzestnymi. Wprowadzono zakończenie, w którym celebrans konkluduje, że chodzi o wyznanie wiary Kościoła – na co wszyscy mają odpowiedzieć: „Amen”<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> OBP, 58.

<sup>70</sup> OBP, 59.

Wyznanie wiary może odbyć się w formie innej niż przepisana, np. jako „odpowiedni śpiew”.

W bezpośrednio poprzedzającym chrzest pytaniu celebrans pyta rodziców i chrzestnych, czy chcą, aby dziecko „otrzymało chrzest w wierze Kościoła, którą przed chwilą wszyscy wyznaliśmy”<sup>71</sup> (zamiast zwróconego do dziecka pytania, „czy chcesz być ochrzczony/a?”).

<sup>71</sup> OBP, 60.

Formuła chrztu nie uległa zmianie, natomiast rubryka pozostawia jako alternatywę zanurzenie lub polanie.

<sup>72</sup> *OBP*, 62.

<sup>73</sup> Bugnini dzieli się uwagą, że dyskusyjne było pozostawienie w tekście tej modlitwy wzmianki o uwolnieniu z grzechu – ale że chciano uniknąć kontrowersji (por. Bugnini, 1990, 608).

<sup>74</sup> *OBP*, 63.

<sup>75</sup> *OBP*, 64.

Rubryka *OBP*, 60 sugeruje, aby zasadniczo dziecko było trzymane do chrztu przez matkę (lub ojca) – a przez chrzestną (lub chrzestnego) tylko tam, gdzie wydaje się słuszne utrzymanie takiego istniejącego zwyczaju.

### Obrzędy objaśniające

Obrzędy objaśniające zachowały, zasadniczo, dotychczasowy układ.

20. Namaszczenie Krzyżem	Namaszczenie Krzyżem (62)
21. Nałożenie białej szaty	Nałożenie białej szaty (63)
22. Wręczenie płonącej świecy	Wręczenie zapalanej świecy (64)
	( <i>Ephpheta</i> ) (65-66)

Zmodyfikowano modlitwę towarzyszącą namaszczeniu Krzyżem<sup>72</sup> – głównie poprzez dodanie frazy o członkach Chrystusa Kapłana, Proroka i Króla<sup>73</sup>.

Zmieniono modlitwę towarzyszącą nakładaniu białej szaty<sup>74</sup> – pozostawiając motyw zachowania jej na życie wieczne.

W obrzędzie przekazania zapalanej świecy<sup>75</sup> rubryka zastrzega, że ma być ona zapalona przez kogoś z rodziny (np. ojca lub chrzestnego) od paschału. W zmienionej formule wygłaszanej tu przez celebransa pojawia się motyw zobowiązania rodziców i chrzestnych do podtrzymywania „tego światła” – natomiast znika biblijny motyw z przypowieści o pannach mądrych oczekujących na goły<sup>76</sup>.

Jako ostatni obrzęd objaśniający dodano „*ephpheta*”<sup>77</sup>, czyli „otwarcie” uszu i ust – dotychczas sprawowane wśród obrzędów

76

*Ordo Baptismi parvulorum* 1614

Weźmij świecę płonąca i nienagannie strzeż Chrztu swojego, zachowuj przykazania Boże, abyś, gdy Pan przybędzie, mógł (mogła) wyjść na Jego spotkanie ze wszystkimi świętymi w przybytku niebieskim.

*Ordo Baptismi parvulorum* 1969

Przyjmij światło Chrystusa. Podtrzymywanie tego światła powierza się wam, rodzice i chrzestni, aby wasze dziecko, oświecone przez Chrystusa, postępowało zawsze jak dziecko światłości, a trwając w wierze, mogło wyjść na spotkanie przychodzącego Pana razem z wszystkimi Świętymi w niebie.

<sup>77</sup> *OBP*, 65.



78

*Ordo Baptismi parvulorum* 1614

*Effeta* to znaczy: Otwórz się.  
Abyś mógł odczuć woń Bożej słodyczy. Ty zaś uchodź, szatanie; zbliża się bowiem sąd Boży.

*Ordo Baptismi parvulorum* 1969

Pan Jezus, który sprawił, że głusi słyszą, a niemi mówią, niech da ci, abyś mógł zaraz usłyszeć uszami Jego słowo i wyznawać wiarę na cześć i chwałę Boga Ojca.

przedchrzcielnych – z zupełnie nową formułą<sup>78</sup>. Rubryka zaznacza, że sprawowanie tego obrzędu zależne jest od woli Konferencji Episkopatu<sup>79</sup>.

### Zakończenie

O ile dotychczas obrzędy chrzcielne kończyły się prostym pożegnaniem, *OBP* wprowadza bardziej rozbudowane zakończenie:

*Conclusio ritus* (67-71)

Procesja do ołtarza (67)

Modlitwa Pańska (68-69)

Błogosławieństwo (70)

(Śpiew dziękczynny) (71)

Wprowadzono zatem procesję do ołtarza (o ile chrztu udzielano poza prezbiterium)<sup>80</sup>.

Wprowadzono wspólne odmówienie Modlitwy Pańskiej<sup>81</sup> (dotychczas „przekazywanej” w momencie wprowadzenia „katechumena” do kościoła) – poprzedzone alokucją celebransza, w której („tymi lub innymi słowami”) przypomina on rodzicom i chrzestnym, że nowo ochrzczone dzieci mają jeszcze przed sobą Bierzmowanie i przyjęcie Komunii świętej<sup>82</sup>.

Wprowadzono rozbudowane błogosławieństwo, w którym z osobna uwzględniono matki, ojców i wszystkich zgromadzonych wiernych<sup>83</sup>.

Zachęca się do zachowania zwyczaju zanoszenia nowo ochrzczone przed ołtarz Matki Bożej – tam, gdzie zwyczaj ten istnieje<sup>84</sup>.

### Ewaluacja nowego obrzędu Chrztu dzieci

Od samego abp. Bugniniego dowiadujemy się, że *OBP* z 1969 roku jest „całkowicie nową strukturą”<sup>85</sup>. Miała ona zastąpić obrzęd z *RR* 1952, którego dzieje charakteryzują się naprawdę długim trwaniem: skodyfikowany w pierwszej edycji *Rituale Romanum* (1614), był on praktycznie strukturą uformowaną w epoce karolińskiej – z tym że to uformowanie polegało jedynie na sca-

<sup>79</sup> Na tej zasadzie obrzęd

*Effetha* nie wszedł do rytuału polskiego z 1972 r. Jeśli chodzi o części fakultatywne, w *Consilium* zastanawiano się także nad pozostawieniem jako takiej części obrzędu podania soli, lecz zwyciężyła opinia przeciwna i obrzędu tego w ogóle nie przewidziano (Bugnini, 1990, 609, przyp. 24).

<sup>80</sup> *OBP*, 67.

<sup>81</sup> *OBP*, 69.

<sup>82</sup> *OBP*, 68.

<sup>83</sup> *OBP*, 70.

<sup>84</sup> *OBP*, 71.

<sup>85</sup> Bugnini, 1990, 600.

<sup>86</sup> Cyt. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, tłum. L. Balter, Poznań 1999, s. 418 (dalej: Kunzler, 1999). Wypowiedź B. Fischera pochodzi z tekstu z 1971 r., w którym objaśniał intencje reformy.

<sup>87</sup> Por. Kunzler, 1999, 419.

<sup>88</sup> SC, 67: *Ritus baptizandi parvulos recognoscatur et verae infantium conditioni accommodetur.*

<sup>89</sup> Oto przykład refleksji na ten temat sformułowanej w przeddzień uchwalenia Konstytucji liturgicznej: *Od czasu przyjęcia Rytuału Rzymskiego liturgia Chrztu pozostała bez zmian. Ostatnio proponuje się pewne reformy liturgii Chrztu wynikające z rozważań nad faktem, iż nie posiadamy właściwego obrzędu Chrztu dzieci. Obecny Ordo Baptismi parvulorum jest tylko skróconym Ordo Baptismi adultorum i zwraca się do dziecka, jakby się miało do czynienia z człowiekiem dorosłym.*

*Stenzel proponuje np.: w miejsce alokacji modlitewnej do dziecka i dialogu z nim za pośrednictwem rodziców chrzestnych raczej uwzględnienie faktycznej sytuacji: że jest dziecko, które Bóg przyjmuje i Kościół, włączając je w zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa. W roli rodziców chrzestnych natomiast należałoby podkreślić obowiązek troski o rozwój życia Bożego w sercu ochrzczonego. Mogłoby to znaleźć swój wyraz w krótkim pouczeniu rodziców chrzestnych, w przekazaniu im symbolu wiary i modlitwy Ojczy nasz, w przyrzeczeniu dotyczącym troski o życie religijne dziecka, w modlitwie za rodziców chrzestnych (ks. W. Schenk, Liturgia sakramentów świętych, cz. I, Lublin 1962, s. 41).*

leniu elementów jak najbardziej starożytnych w ten sposób, że „trydencki” *Ordo Baptismi* jest syntezą wczesnochrześcijańskich obrzędów katechumenatu, wielkopostnego przygotowania przedchrzcielnego oraz obrzędów Wielkanocy.

Fakt istnienia zasadniczo jednokształtnego obrzędu chrzcielnego i dla dorosłych, i dla dzieci – fakt niemający w dziejach Kościoła do roku 1969 żadnej alternatywy – stał się powodem zgorzienia w późnym ruchu liturgicznym, czymś takim, z czym (używając wyrażenia ks. Balthasara Fischera kierującego zespołem pracującym nad OBP) „należało wreszcie skończyć”<sup>86</sup>.

Z punktu widzenia tradycji liturgicznej pierwszą poważną zmianą – wręcz rewolucją – było zatem zminimalizowanie więzi jedności między obrzędem Chrztu dorosłego i Chrztu dziecka: odtąd, po raz pierwszy w dziejach chrztu, jest on w rycie rzymskim udzielany dzieciom w wyraźnie innej formie niż chrzest udzielany człowiekowi dorosłemu.

Można zauważyć, że u podstawy tego zwrotu znajdowało się wzrastające pragnienie autentyczności – zaś sytuację, w której celebrians chrztu zadaje pytania niemowlęciu (a jako niemowlę odpowiadają chrzestni), rozpoznano jako „fikcyjną”<sup>87</sup>. Przypomnijmy, że dostosowanie obrzędu do faktycznej sytuacji dziecka stało się pierwszą z racji postawionych w dokumencie Soboru<sup>88</sup>. Jednak trudno sobie wyobrazić, by proste spełnienie tego postulatów miało prowadzić do wytworzenia „zupełnie nowej struktury” – chodziłoby raczej o pewne punktowe modyfikacje<sup>89</sup>. W nowym obrzędzie znajdujemy zresztą owe punktowe modyfikacje, których logika wynika rzeczywiście ze strategicznej decyzji Soboru o „uautentycznieniu” form chrztu dzieci. Jest to przede wszystkim przeformułowanie dialogów między celebriantem oraz rodzicami i chrzestnymi, wyrzeczenia się zła i Wyznania wiary – tak aby unikać traktowania niemowlęcia jako osoby dorosłej, natomiast

podkreślić znaczenie „wiary Kościoła”, w której dziecko jest chrzczone.

Jednak na pewno nie wszystko da się wytłumaczyć imperatywem autentyczności. „Całkowicie nowa struktura” jest efektem nie tyle woli aplikacji tego życzenia Soboru, ile konstruktywistycznych przekonań jej twórców<sup>90</sup>. Jednym z motywów owego konstruktywizmu jest przeświadczenie o konieczności metodycznego oczyszczenia obrzędów ze wszystkiego, co zdaje się nie mieścić w granicach „łatwego uczestnictwa”. Z tego powodu w tworzeniu nowego schematu kierowano się swoistym konformizmem wobec ograniczeń i przesądów epoki<sup>91</sup> – i z tym uzasadnieniem usuwano nawet najstarsze składniki obrzędu.

Przedmiotem sporów – a nawet okolicznościowej publicznej krytyki Pawła VI<sup>92</sup> – było wyciszenie, niemal do zera, tonu egzorcyzmowego w obrzędach chrzcielnych: po usunięciu wszystkich dotychczas obecnych egzorcyzmów oraz likwidacji gestów o charakterze egzorcyzmowym (tchnienie, nałożenie dłoni) wprowadzono, po wahaniach, „modlitwę egzorcyzmową”, w której akt wyklęcia diabła faktycznie nie następuje. Fakt ten był następnie często komentowany przez liturgistów jako wielka odmiana – na lepsze; choć również bywał krytykowany, głównie przez egzorcystów.

Przedmiotem wątpliwości lub zastrzeżeń o charakterze teologicznym była ponadto nieobecność w nowym *ordo* odniesień do grzechu pierworodnego (jako stanu, z którego łaska chrztu uwalnia)<sup>93</sup> – do tego stopnia, że jedna z trzech uwag Pawła VI do

<sup>90</sup> W publikacji prezentującej *OBP* polskiemu czytelnikowi ks. Stanisław Czerwik napisał zupełnie wprost: *Zreformowany obrzęd Chrztu dzieci jest nie tyle owocem rewizji dotychczasowego, ile całkowicie nową kompozycją wynikającą z dążenia II Soboru Watykańskiego do szlachetnej prostoty i przejrzystości znaków liturgicznych, podyktowaną o to, aby obrzędy sakramentów były funkcjonalnym narzędziem spotkania i wymiany dokonującej się między Bogiem i człowiekiem w społeczności Kościoła* (ks. S. Czerwik, *Wprowadzenie do odnowionego obrzędu chrztu dzieci* [w:] *Sakrament Chrztu*.

*Liturgia, teologia, Pismo św.*, Katowice 1973, 78n).

<sup>91</sup> Por. Hartlieb, 1970, 80: *Z odnowionego obrzędu Chrztu świętego usunięto wszelkie dublety oraz to, co może u niektórych budzić więcej lub mniej uzasadnione opory: tchnienie, podanie soli, dotknięcie śliną, namaszczenie olejem katechumenów na plecach. Trudne do zrozumienia i czasem mało mówiące modlitwy zastąpiono nowymi.*

<sup>92</sup> W przemówieniu na audyencji generalnej 15 listopada 1972 r. Papież – w kontekście zapomnienia o aktywności szatana, a powołując się także na fakt egzorcyzmów w chrzcie – powiedział m.in.: *W liturgii Chrztu skrócono egzorcyzmy. Nie wiem, czy było to posunięcie bardzo realistyczne i należyście przemyślane* (una cosa molto realistica e molto indovinata). Cytując to zdanie, René Laurentin informuje, że *zdanie to usunięto z oficjalnych publikacji przemówienia, ale zostało zarejestrowane, zarówno prywatnie, jak i oficjalnie*. Zob. R. Laurentin, *Szatan – mit czy rzeczywistość?*, Warszawa 1998, s. 115.

<sup>93</sup> Odbieżmieniem tych wątpliwości jest m.in. to,

co pisał na bieżąco w swoim dzienniku uczestnik prac *Consilium*, abp Antonelli. Notatka z 10.2.1969: *Przy końcu rozdziału doktrynalnego pytam: dlaczego jest tak, że cały rozdział mówi o chrzcie na odpuszczenie grzechu, ale nigdy nie wspomina o grzechu pierworodnym?* Kilka dni później, 20.2.1969: *Rano znowu musiałem zauważyć, że tam, gdzie można by się spodziewać podkreślenia grzechu pierworodnego – na przykład w trakcie krótkiej homilii o charakterze katechetycznym – zdaje się, że zatarto wszelkie ślady po nim. Nie podoba mi się ta nowa, mdła mentalność teologiczna.* Cyt.

Giampietro, 2009, 177n.

<sup>94</sup> Cyt. Bugnini, 1990, 601, przyp. 6.

<sup>95</sup> Podobno – jak wyjaśnia abp Bugnini – ze względu na zaniechanie proceduralne ze strony Sekretariatu Stanu, który wymagał jedynie akceptacji ŚKO (por. Bugnini, 1990, 601, przyp. 7).

<sup>96</sup> Bugnini, 1990, 601, przyp. 8.

<sup>97</sup> Por. Bugnini, 1990, 601, przyp. 8.

<sup>98</sup> *Panie, Boże wszechmogący, Ty posłałeś swojego jedyne Syna, aby człowieka poddanego niewoli grzechu obdarzyć wolnością Twoich dzieci, Ty wiesz, że to dziecko będzie narażone na pokusy tego świata i będzie musiało walczyć przeciwko zasadzkom szatana. Pokornie Cię prosimy, uwolnij je od zmyś grzechu pierworodnego mocą Męki i Zmartwychwstania Twojego Syna, umocnij Jego łaską i strzeż nieustannie na drodze życia. Przez Chrystusa, Pana naszego.*

<sup>99</sup> To, że na etapie *signatio* rodzice (i chrzestni) – na wezwanie celebransa – wykonują po nim gest błogosławieństwa, wydaje się bardzo zgrabnym połączeniem jednorazowej czynności liturgicznej (wykonywanej przez celebransa) z gestem błogosławieństwa należącym do rodziców.

przedłożonego projektu *Consilium* brzmiała dosłownie: „Nic nie powiedziano o grzechu pierworodnym”<sup>94</sup>. Projekt nie został przedłożony do oceny i aprobaty Świętej Kongregacji Nauki Wiary (ani Świętej Kongregacji Dyscypliny Sakramentów)<sup>95</sup> – co uprawdopodobniało następnie „pogłoskę, że zawiera on poważne błędy”<sup>96</sup>. W roku 1973 na życzenie Kongregacji doktrynalnej dokonano w następnym nakładzie *OBP* pewnych – jak zapewnia abp Bugnini – „nieznacznych poprawek” (jedynie w czterech miejscach, przede wszystkim w tekstach wprowadzających) odnoszących się do nauki o grzechu pierworodnym<sup>97</sup>. Jeśli chodzi o sam obrzęd Chrztu, wprowadzono odpowiednią precyzację do alternatywnej „modlitwy egzorcyzmu” (*OBP* 221)<sup>98</sup>.

Nowość *OBP* 1969 polega jednak nie tylko na zmianie struktury i na pominięciach – lecz i na tym, co zostało dodane. Są to przede wszystkim elementy pouczające: z jednej strony powracające napomnienia pod adresem rodziców i chrzestnych, z drugiej – cały nowy segment obrzędu w postaci celebracji Słowa Bożego: czytań biblijnych i związanej z nimi Homilii. Tym samym moment dydaktyczny obrzędów został zaznaczony bardzo mocno.

Równocześnie zaznaczyła się tendencja do większego „aktywizowania” obecnych wiernych pod hasłem *participatio actuosa*. Dotyczy to zwłaszcza rodziców i chrzestnych (którzy wykonują swoje czynności, np. przy znaczeniu krzyżem<sup>99</sup>), ale także wszystkich obecnych. W tym kontekście pojawia się m.in. Modlitwa

wiernych i inne momenty, w których oczekiwane są odpowiedzi ogółu zgromadzonych.

Nazajutrz po wprowadzeniu *OBP* formułowano pochwały, w których m.in. spodziewano się po tej zmianie podniesienia rangi celebracji chrztu w stosunku do pewnych zaniedbań z dotychczasowej praktyki<sup>100</sup>. Rzecz jasna należałoby wyjaśnić, czy likwidacja owych zaniedbań wymagała aż tak daleko idącego przetworzenia rytu – czy może tylko spełnienia kilku poleceń dyscyplinujących i niewielkich modyfikacji w samym wielowiekowym obrzędzie.

### **Egzekwie, czyli liturgia pogrzebowa**

W roku 1969 zreformowany został także obrzęd Egzekwii. *Ordo Exsequiarum* promulgowano dekretem ŚKKB z 15 sierpnia 1969 roku podpisanym przez kard. B. Guta i ks. A. Bugniniego. Dekret powoływał się na polecenie Soboru, aby rewizja tych obrzędów jaśniej wyraziła „charakter paschalny śmierci chrześcijańskiej” oraz wolę wyposażenia we własną Mszę pogrzebu dzieci.

Za swoiste motto wspomnianego dekretu można uznać jego pierwszy akapit, w którym stwierdzono, że w obrzędach pogrzebowych Kościoł zwykł „nie tylko polecać zmarłych Bogu, lecz i wzmacniać nadzieję swych dzieci oraz świadczyć o swej wierze w przyszłe zmartwychwstanie z Chrystusem”<sup>101</sup>. Można w tym wyczuć charakterystyczne upomnienie się o znaczenie dydaktyczne obrzędów.

Dokument rozporządzał, że po zakończeniu *vacatio legis* „dopuszcza się tylko ten nowy Obrzęd Pogrzebowy”<sup>102</sup>.

Poprzednikiem *OE* 1969 jest obrzęd Egzekwii z *RR* 1952 skodyfikowany po raz pierwszy w 1614 roku wraz z pierwszą edycją *Rytuału Rzymskiego*. Jest to obrzęd zachowujący schemat z *Ordo Romanus XLIX* z IX wieku, choć treściowo wzbogacany przez późniejsze obrzędy średniowieczne – przy kodyfikacji „trydenckiej”

<sup>100</sup> Porównując odnowiony obrzęd z dotychczasową jego formą budzi się w sercu głęboka wdzięczność dla autorów odnowy. Sakrament nieraz jeszcze udzielany w zakrystii, w pustym kościele, czy dla odmiany szeptany w ostatnim jego kącie, równocześnie z innym nabożeństwem, znalazł swe właściwe miejsce i formę. Obrzęd nowy mówi, że jest to pierwszy sakrament nowego prawa, brama życia i Królestwa (IC 3). Podczas Mszy św., na rękach rodziców, w pośrodku całej społeczności wiernych, tak aby wszyscy widzieli i słyszeli, przy akompaniamencie radosnych śpiewów. Bo narodziny dla życia w Bogu, pomnożenie liczby członków Kościoła, to troska i radość wierzących rodziców, ale równocześnie całego ludu Bożego (Hartlieb, 1970, 83n).

<sup>101</sup> *Ritibus exsequiarum consuevit pia Mater Ecclesia non solum defunctos*

*Deo commendare, sed et filiorum suorum spem erigere fidemque suam testari in futuram cum Christo baptizatorum resurrectionem.*

<sup>102</sup> *Statuitur insuper ut, usque ad diem 1 mensis iunii proximi anni, si in exsequiis celebrandis lingua latina adhibetur, aut hic Ordo aut ritus qui in Rituali Romano habentur, usurpari ad arbitrium possint; ab eo autem die tantum hic novus Ordo Exsequiarum adhibeatur.*

poddany skróceniu. W tej swojej formie „trydenckiej” egzekwie przewidują trzy „stacje”: „w domu zmarłego”, w kościele i przy grobie.

Tradycyjny porządek egzekwii był podatny na zastosowanie w różnych sytuacjach, a więc i w różnym rozmiarze celebracji. Jednak zreformowany *OE* poszedł w tym kierunku o wiele dalej – w praktyce zamiast określać „jednolity obrzęd”, zaproponowano trzy „główne wzorce”, które mogą być adaptowane do zwyczajów lokalnych i konkretnych sytuacji.

W ten sposób jedną z najważniejszych cech *OE* jest to, że jego ramy są wielowariantowe, zaś teksty – w pełni wymienne. W konkretnej sytuacji celebracja może więc przyjmować kształt materialnie całkowicie odmienny od któregośkolwiek ze schematów podanych w tekście głównym obrzędów<sup>103</sup>.

Fakt takiej fundamentalnej polimorficzności nowego obrzędu w zasadzie uniemożliwia jego porównanie z tradycyjnym *ordo* – w każdym razie jeśli miałoby to być porównanie, w którym po obu stronach stawiałoby się kształty celebracji faktycznie realizowanych. Pozostaje nam więc jedynie porównanie, w którym konkretny kształt celebracji tradycyjnej zestawiamy z modelami nowych obrzędów.

Jedynie pierwszy z tych modeli, posiadając także trzy „stacje” (z Mszą), jest w pełni porównywalny z *ordo* dotychczasowym; przygotowano go z myślą o stosowaniu „w wiejskich wspólnotach chrześcijańskich i we wspólnotach małomiasteczkowych”<sup>104</sup>. Model drugi ma tylko dwie „stacje”: w kaplicy cmentarnej (bez Mszy) i przy grobie. Zaś model trzeci obejmuje akcję liturgiczną jedynie w domu zmarłego. (Należy też pamiętać, że zupełną nowością *OE* jest zestaw tekstów przewidzianych dla egzekwii

<sup>103</sup> Fakt ten na podstawie opublikowanego sprawozdania o. Gy OP (relatora grupy studyjnej zajmującej się m.in. egzekwiami) zapowiadał już w 1967 r. polski komentator: *a. Wszystkie teksty w ogólności mogą być zastąpione przez inne dla uzyskania większej zgodności z prawdą aktualnej sytuacji. b. Pewne elementy ustanowione w sposób niezobowiązujący, lecz pozostawione do wyboru, dodane być mogą z racji stosowności, np. kiedy będzie stacja w domu zmarłego, po pokropieniu ciała nakazana jest jedna modlitwa, lecz może być dodany psalm i inna modlitwa za pogrążonych w żałobie. c. Według tradycji liturgicznej istnieje większa swoboda wyboru w procesjach. d. Ile razy psalm odmawiany lub polecony z racji liturgicznych mógłby spowodować jakieś trudności duszpasterskie, inny dodany do wyboru winien być wzięty na jego miejsce. Nawet w samych psalmach ten lub ów werset mniej właściwy z racji duszpasterskich może być pominięty. e. Wezwania litanijne z modlitwą Pańską mające być odmawiane przez wszystkich, a znajdujące się na końcu rytu mają być odpowiednio dobrane i dostosowane* [J. K[opec], *Reforma liturgii pogrzebu dorosłych*, „Collectanea Theologica” 37 (1967) f. IV, s. 182; dalej: Kopeć, 1967]. Zwraca uwagę użycie argumentu z *trudności duszpasterskich* dla uzasadnienia modyfikacji w treści Psalmów.

<sup>104</sup> Bugnini, 1990, 775.

dzieci nieochrzczonych; do tej pory przewidywano jedynie obrzęd Pogrzebu dziecka ochrzczonego<sup>105</sup>).

W naszym porównaniu spróbujemy zestawić w tabelach obrzęd tradycyjny z trzema modelami *OE*. Jednak w komentarzu śledzić będziemy jedynie porównanie *ordo* „trydenckiego” z pierwszym najbogatszym modelem obrzędu zreformowanego.

### Wigilia w intencji zmarłego

Zanim wejdziemy w to porównanie, należy zaznaczyć, że *OE* w swoim pierwszym rozdziale proponuje organizowanie w domu zmarłego (lub w kościele) „wigilii, czyli celebracji Słowa Bożego” w intencji zmarłego – pod przewodnictwem kapłana lub osoby świeckiej<sup>106</sup>.

*OE* podaje główne składniki proponowanej „wigilii”<sup>107</sup>: wprowadzenie, Psalm i modlitwa, czytanie, allokucja, Modlitwa powszechna zakończona Modlitwą Pańską.

W praktyce jest to propozycja jakiegoś zastąpienia (lub wzniesienia w innej formie) bądź paraliturgicznych czuwań mocno powiązanych ze zwyczajami lokalnymi<sup>108</sup>, bądź tradycyjnego *Officium pro defunctis* (z VII/IX w.) złożonego z Nieszporów, Jutrznii i Laudesów<sup>109</sup>.

do niektórych zwyczajów ludowych, np. odmawiania różańca przy trumnie (Kopeć, 1967, 186).

<sup>109</sup> Por. *OE*, 14. Pamiętajmy jednak, że *Officium pro defunctis* jest częścią Brewiarza (a nie Rytuału) i że jego odmawianie nie jest ściśle i wyłącznie powiązane z dniem pogrzebu. Oficjum to zostało gruntownie przepracowane w ramach *Liturgia horarum* wydanej w 1971/72.

<sup>105</sup> Słusznie jednak polski komentator konkluduje, że w tym przypadku *nie ma mowy o jakimś generalnym i bliżej nieokreślonym pozwoleniu*, lecz o czymś będącym *specjalnym przywilejem* (por. ks. A.

Labudda SVD, *Novae Ordo exequiarum*, „Ateneum Kapłańskie” 64 (1972) 3, s. 436; dalej: Labudda, 1972).

<sup>106</sup> Por. *OE*, 26.

<sup>107</sup> Por. *OE*, 27.

<sup>108</sup> Uwaga polskiego komentatora streszczającego wstępne eksperymenty przy wprowadzaniu nowego rytu: *Stacja w domu zmarłego. Jest bardzo życzliwie przyjęta, bo nawiązuje*

### W domu zmarłego – lub w kaplicy cmentarnej

RR 1952	OE 1969		
	I Stacja pierwsza	II Stacja pierwsza	III (Stacja jedyna)
	Przybycie kapłana i pozdrowienie obecnych (32-33)	Przybycie kapłana i pozdrowienie obecnych (60)	
Antyfona i Ps 129	(Psalm)	Responsorium (61 = 47)	
		Liturgia słowa	

RR 1952	OE 1969		
	I Stacja pierwsza	II Stacja pierwsza	III (Stacja jedyna)
Polecenie duszy zmarłego. Modlitwa Pańska		Polecenie i <i>valedictio</i> (65 = 46-48): Wezwanie do obecnych (Pozdrowienia od bliskich) Aspersja i okadzenie zwłok. Responsorium Modlitwa	
Wersety			
Oracja <i>Absolve</i>	Modlitwa za zmarłego (33)		
	(Modlitwa za żałobników) (34)		
Procesja do kościoła: Antyfona i Ps 50	Procesja do kościoła (Psalmy) (35)	Procesja na cmentarz (Psalmy)	

OE rozpoczyna liturgię pogrzebu od polecenia, by kapłan przybyły do domu zmarłego pozdrowił obecnych ze współczuciem.

Pokropienie zwłok wodą święconą staje się w OE zależne od zwyczaju. Można też następnie odmówić Psalm (jedną z propozycji jest używany dotąd Ps 129 *De profundis*<sup>110</sup>).

Następnie kapłan odmawia orację za zmarłego<sup>111</sup> – lecz nie jest to już modlitwa *Absolve*<sup>112</sup>. Porównajmy teksty obu<sup>113</sup> modlitw:

<sup>110</sup> Jako inne propozycje wymienia się Ps: 22 i 113, 1-20 lub inny stosowny psalm.

<sup>111</sup> OE 33 podaje orację *Inclina, Domine, aurem tuam*, a także inne modlitwy do wyboru.

<sup>112</sup> W lekko zmodyfikowanej postaci oracja ta jest przez OE proponowana jako alternatywna wersja modlitwy zamykającej obrzęd *pożegnania*.

<sup>113</sup> Poza obecnie porównywaną i podaną w tekście głównym obrzędu OE daje jeszcze do wyboru trzy alternatywne teksty.



RR 1952	OE 1969
Uwolnij od więzów grzechu, prosimy Cię, Panie, duszę sługi Swego N., aby zmarły dla świata, żył dla Ciebie: a grzechy, które z ułomności ludzkiej popełnił, Ty w nieprzebranym miłosierdziu Swoim racz odpuścić.	Nakłoń, Panie, swe ucho dla naszych modlitw, w których błagamy pokornie o Twe miłosierdzie, abyś duszę sługi twego N., któremu nakazałeś odejść z tego świata, ustanowił w krainie pokoju i światła i sprawił, iż stanie się towarzyszem Twoich świętych <sup>114</sup> .

OE wprowadza możliwość odmówienia osobnej „modlitwy za żałobników”.

<sup>114</sup> Tłum. własne.

W trakcie procesji – o ile ma się odbyć – dopuszczone jest śpiewanie Psalmów (jedną z propozycji jest używany dotąd Ps 50 *Miserere*<sup>115</sup>).

<sup>115</sup> Jako inne propozycje

OE 35 podaje Ps: 114, 115,

Jeśli nie ma stacji w domu, kapłan podchodzi do drzwi kościoła, pozdrowia i ewentualnie odmawia modlitwy jak w domu (36).

120, 121, 122, 125, 131, 133

– lub *odpowiednią pieśń*.

## W kościele

RR 1952	OE, 37-38
	I Stacja druga
Responsorium <i>Subvenite</i>	Wejście do kościoła
Msza pogrzebowa	Msza (39-45)
Absolucja nad trumną: Modlitwa <i>Non intres in iudicium</i> Responsorium <i>Libera me</i>	
Wezwanie do modlitwy za duszę zmarłego. Modlitwa Pańska. Wersety Kolekta	(po pokomunii) Ostatnie polecenie i <i>valedictio</i> (46-50) Wezwanie do obecnych (46) (Pozdrowienia od bliskich) Aspersja i okadzenie zwłok. Responsorium (47) Modlitwa (48) Antyfona (50)
Procesja do grobu: Ant. <i>In paradisum</i> i Ps 114 Ant. <i>Ego sum resurrectio</i> i Kantyk Zachariasza	Procesja na cmentarz (Psalmy) (52)

<sup>116</sup> Jednak OE, 40 przewiduje, że w przypadku użycia *Graduale simplex* można pominąć śpiew Alleluia, gdy przemawia za tym względ duszpasterski.

<sup>117</sup> W 1967 r. polski komentator sygnalizował na podstawie sprawozdania o. Gy OP: *Wielu opowiada się za zatrzymaniem formy dawnej absolucji przy trumnie* (Kopeć, 1967, 186).

<sup>118</sup> *Libera me, Domine, de morte aeterna, in die illa tremenda: Quando caeli movendi sunt et terra: Dum veneris iudicare saeculum per ignem. V. Tremens factus sum ego, et timeo, dum discussio venerit, atque ventura ira. Quando caeli movendi sunt et terra. V. Dies illa, dies irae, calamitatis et miseriae, dies magna et amara valde. Dum veneris iudicare saeculum per ignem. V. Requiem aeternam dona eis, Domine: et lux perpetua luceat eis.*

<sup>119</sup> Przy okazji przytoczmy uwagę polskiego komentatora, który zapowiadając nowy obrzęd, sygnalizował, że tam, gdzie go testowano, *trudności wobec nowego rytu płyną z melodii, które nie zawsze są udane, oraz przyzwyczajenia się do dotychczasowego nastroju pogrzebowego przejawiającego się w pewnych, obecnie pominiętych śpiewach, jak np. Dies irae, Libera itd. Wielu żałuje, że śpiewy te nie zostały włączone do schematu nowego rytu pogrzebu* (Kopeć, 1967, 186).

<sup>120</sup> Obrzęd ten, w przeświadczeniu jego twórców z *Consilium*, wywodzi się ze starorzymskiej tradycji liturgicznej (Labudda, 1972, 432) i z liturgii wschodnich – będąc równocześnie zapożyczeniem z obyczaju pogańskiego.

<sup>121</sup> Tym samym została zlikwidowana możliwość nabożeństw żałobnych odprawianych przy pustej trumnie.

<sup>122</sup> OE, 46 podaje tekst takiego wezwania (a OE 183-186 dorzuca jeszcze inne), ale zawsze dając celebrowsi możliwość wyrażenia się *tymi lub podobnymi słowami*.

<sup>123</sup> Obok tego tradycyjnego responsorium proponuje się i inne, *do wyboru*.

<sup>124</sup> Zgoda na to pozostawiona jest Konferencji Episkopatu.

<sup>125</sup> Zapropozowano także alternatywne antyfony. <sup>126</sup> Por. OE, 49.

Śpiew responsorium *Subvenite* został przeniesiony z momentu zaraz po ustawieniu trumny w kościele – na następujący już po Mszy czas „pożegnania” (*valedictio*).

Następnie w kościele przewidziana jest Msza w intencji zmarłego (z Homilią i Modlitwą powszechną) – ale może ją zastąpić sama liturgia słowa (np. w formie wspomnianej już wyżej „wigilii” w intencji zmarłego). We Mszy pogrzebowej nie ma już zakazu śpiewania *Alleluia*<sup>116</sup>.

Wykreślono tzw. Absolucję nad trumną<sup>117</sup>, która następowała po Mszy, zawierając elementy tak charakterystyczne jak modlitwa *Non intres in iudicium* i responsorium *Libera me*<sup>118, 119</sup>.

W miejscu wspomnianej Absolucji jest w OE – zasadniczo: po odmówieniu mszalnej pokomunii – „ostatnie polecenie i pożegnanie” (*ultima commendatio et valedictio*)<sup>120</sup>. Obrzęd ten może być sprawowany jedynie wtedy, jeśli w trumnie znajduje się rzeczywiście ciało zmarłego<sup>121</sup>. Rozpoczyna go kapłan wezwaniem do modlitwy za zmarłego<sup>122</sup>, po którym następuje modlitwa w ciszy; następnie odbywa się pokropienie i okadzenie zwłok, a także może być wykonany „śpiew pożegnania” (jako propozycję wskazuje się responsorium *Subvenite*<sup>123</sup>). Jest również przewidziany czas na to, by swoje pożegnanie wypowiedzieli bliscy zmarłego<sup>124</sup>. Na zakończenie, po modlitwie kapłana można odśpiewać antyfonę (np. *In paradisum* używaną do tej pory w trakcie procesji do grobu<sup>125</sup>)<sup>126</sup>.

Obrzęd „ostatniego polecenia i pożegnania” może odbyć się nie w kościele, lecz już przy grobie<sup>127</sup>.

Przy okazji porównajmy dwie oracje: z jednej strony należąca do tradycyjnej „absolucji” modlitwę *Non intres in iudicium*, a z drugiej – zaproponowaną w nowym rycie „pożegnania” modlitwę *In manus tuas*<sup>128</sup>:

RR 1952	OE 1969
Nie wzywaj na sąd sługi Swego, Panie, bo żaden człowiek nie okaże się sprawiedliwy przed Tobą, jeżeli Ty nie udzielisz mu odpuszczenia wszystkich grzechów. Niech więc wyrok Twego sądu nie potępi tego, którego poleca Ci pokorne błaganie wiernych chrześcijan, lecz przy pomocy Twojej łaski niech zdoła ująć wyroku potępienia, bo za życia był naznaczony znamieniem Trójcy Świętej.	Najłaskawszy Ojczy, w ręce Twoje polecamy duszę brata naszego, umocnieni nadzieją pewną, że on, tak jak wszyscy umarli w Chrystusie, zmartwychwstanie z Chrystusem w dniu ostatecznym. (Dziękujemy Ci za wszystkie dobrodziejstwa, którymi nappełniłeś Twego sługę w tym życiu śmiertelnym – tak aby stały się dla nas znakiem Twej dobroci i szczęśliwej komunii świętych w Chrystusie). Niech zatem nakłonią się, Panie, do naszych modlitw uszy miłosierdzia Twojego, aby bramy rajy otworzyły się dla Twego sługi, a my, którzy pozostajemy, żebyśmy się wzajemnie pocieszali w słowach wiary (aż odejdziemy wszyscy w Chrystusie, a tak zawsze będziemy mogli być z Tobą i z bratem naszym).

W trakcie procesji do grobu można śpiewać wybrane Psalm<sup>129</sup> (a zatem nie ma już tutaj śpiewu antyfony *Ego sum resurrectio et vita*<sup>130</sup> razem z Kantykiem Zachariasza *Benedictus*<sup>131</sup>).

<sup>127</sup> Zapowiadając wykreślenie z tego miejsca Kantyku Zachariasza, polski komentator wyjaśniał, że jego używanie słabo jest udokumentowane w starszej tradycji liturgicznej, a jednocześnie sprawia trudności duszpasterskie (Kopeć, 1967, 184). Autor nie wyjaśnia, o jakie trudności duszpasterskie chodzi.

<sup>127</sup> Por. OE, 50.

<sup>128</sup> OE daje możliwość zastąpienia tej modlitwy inną, podaną w n. 192 – która jest lekko zmodyfikowaną wersją modlitwy *Absolve* używanej dotychczas jako oracja odmawiana w domu zmarłego.

<sup>129</sup> OE, 52 proponuje do wyboru Ps: 117, 41, 92, 24 lub fragment Ps 118.

<sup>130</sup> *Jam jest zmartwychwstanie i życie, kto wierzy we Mnie, choćby i umarł, żyć będzie, a każdy, kto żyje i wierzy we Mnie, nie umrze na wieki.*

## Przy grobie

RR 1952	OE 1969	
	I Stacja trzecia	II Stacja druga
(Poświęcenie grobu)	Poświęcenie grobu (53)	(Poświęcenie grobu)
Polecenie ciała zmarłego modlitwom. Modlitwa Pańska Oracja. Wieczny odpoczynek		
Spuszczenie ciała do grobu. Błogosławieństwo z pokropieniem.	(Spuszczenie ciała do grobu – teraz lub na końcu obrzędów) Formuła (przy grzebaniu ciała): <i>Quia placuit omnipotenti</i> (55)	(Spuszczenie ciała do grobu – teraz lub na końcu obrzędów) Modlitwa (przy grzebaniu ciała): <i>Quia placuit omnipotenti</i>
Wezwania do modlitwy za spoczywających na cmentarzu, za pozostałą rodzinę i za uczestników pogrzebu. Oracja	(Modlitwa wiernych) Modlitwa Pańska lub inna oracja Wieczny odpoczynek (56)	(Modlitwa wiernych) Modlitwa Pańska lub inna oracja Wieczny odpoczynek
(Śpiew <i>Salve Regina</i> – przy zasypywaniu grobu)	(Śpiew) (57)	(Śpiew)

Jeśli obrzęd „polecenia” (*commendatio*) miał miejsce w kościele, nie odbywa się już przy grobie. Wówczas nie ma też – dopuszczalnej na zasadzie zwyczaju – aspersji i okadzenia zwłok.

Spuszczenie ciała do grobu może się odbyć albo na początku, albo dopiero na końcu obrzędów „stacji” przy grobie.

Wprowadzono osobną formułę, którą celebrans może wypowiedzieć przy grzebaniu ciała – której schemat zapożyczono z tradycji anglikańsko-kalwińskiej<sup>132</sup>. Porównajmy te dwie formuły (katolicką z OE 1969 i anglikańską z *Book of Common Prayer* 1552), posługując się naszym własnym tłumaczeniem obu:

<sup>132</sup> Chodzi konkretnie o towarzyszącą grzebaniu ciała formułę *Forasmuche as it hath pleased almighty God* z anglikańskiej *The Book of Common Prayer*.

<i>The Book of Common Prayer</i> 1552	<i>Ordo Exsequiarum</i> 1969
<p>Skoro spodobało się Bogu wszechmogącemu w swym wielkim miłosierdziu zabrać do siebie duszę naszego drogiego brata, który odszedł stąd: powierzymy więc jego ciało ziemi – ziemię ziemi, popioły popiołom, prochy prochom, w pewnej i mocnej nadziei zmartwychwstania do życia wiecznego, przez naszego Pana Jezusa Chrystusa, który przemieni nasze kruche ciało, aby było podobne do Jego ciała chwalebne, zgodnie z wielkim dziełem, przez które może On poddać sobie wszystkie rzeczy<sup>133</sup>.</p>	<p>Skoro spodobało się Bogu wszechmogącemu odwołać z tego życia brata naszego, powierzamy jego ciało ziemi, z której zostało wywiedzione. Ponieważ zaś Chrystus zmartwychwstał jako pierworodny pośród umarłych, który przekształcił ciało naszego uniżenia jako podobne ciału Jego jasności, powierzajmy naszego brata Panu, aby go przyjął do swego pokoju, a jego ciało wskrzesił w dniu ostatecznym<sup>134</sup>.</p>

Poza identycznym początkiem formuły te łączy fakt, że są raczej deklaracjami (wypowiadany w imieniu zgromadzonej wspólnoty i w jej kierunku) niż modlitwami (zwróconymi do Boga) czy błogosławieństwami (skierowanymi np. do zmarłego)<sup>135</sup>. Zauwa-

<sup>133</sup> W brzmieniu oryginału z 1552 r.: *Forasmuch as it hath pleased almightie God of his great mercy to*

*take unto himselfe the soule of our dere brother here departed: we therefore commit his body to the ground, earth to earth, ashes to ashes, dust to dust, in sure and certayne hope of resurreccion to eternal lyfe, through our Lord Jesus Christ, who shal chaunge our vyle bodye, that it maye bee lyke to his glorious bodye, according to the mightie working wherby he is habile to subdue all thinges to himselfe.*

<sup>134</sup> *Quia placuit omnipotenti Deo fratrem nostrum ex hac vita ad se revocare, corpus eius terrae committimus, ut illuc revertatur unde extractum est. Quoniam autem Christus resurrexit primogenitus mortuorum, qui reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae, fratrem nostrum Domino commendemus, ut eum assumat in pacem suam et corpus eius resuscitet in novissimo die.*

<sup>135</sup> W związku z tym warto zaznaczyć, że inspirująca OE 1969 formuła anglikańska z *The Book of Common Prayer* pojawiła się w niej dopiero w drugiej edycji z 1552 r. – czyli wtedy, gdy pod wpływem Martina Bucera odchodzono od starych *ordines* Kościoła Anglii (użytych w pierwszej edycji z 1549) na rzecz formuł wyrażających nową świadomość reformacyjną. W interesującym nas tutaj miejscu edycja z 1552 r. dokonała swoistej syntezy dwóch wcześniej używanych formuł: *I commende thy soule* (zwróconej do zmarłego) i *We commende into thy handes* (zwróconej do Boga). Dodając nowy *incipit*, wykorzystano następnie w nowym sformułowaniu treść niemal całej formuły *I commende thy soule* oraz drobną część modlitwy *We commende into thy handes* – pozbawiając jednak całość konkretnego adresata, tak że formuła otrzymała obecny kształt niezaadresowanej deklaracji towarzyszącej czynności grzebania zwłok. Przy okazji tej syntezy pominięto dłuższy *passus* z drugiej ze wspomnianych formuł o następującej treści: *(A jego ciało powierzamy ziemi,) błagając Twą nieskończoną dobroć, abys dał nam łaskę życia w Twej bojaźni*

*i miłości, a umierania  
w Twojej życzliwości: aby  
kiedy przyjdzie sąd, który  
powierzyłeś Twemu  
umiłowanemu Synowi,  
zarówno nasz brat, jak i my  
mogli się znaleźć w Twojej  
obecności oraz otrzymać  
to błogosławieństwo,  
które Twój umiłowany  
Syn wypowie wówczas do  
wszystkich tych, którzy  
miłują i boją się Ciebie,  
mówiąc: Przyjdźcie,  
błogosławione dzieci Ojca  
Mojego: Weźcie królestwo  
przygotowane dla was od  
początku świata. Udziel tego,  
miłosierny Ojcze, na cześć  
Jezusa Chrystusa naszego  
jedynego Zbawcy, Pośrednika  
i obrońcy. Amen.*

<sup>136</sup> *Niech duszę twą orzeźwi  
rosą niebieską Bóg: Ojciec  
i Syn, i Duch Święty.*

<sup>137</sup> *Prochem jesteś  
i w proch się obrócisz, ale  
Pan cię wskrzesi w dniu  
ostatecznym. Żyj w pokoju.*

<sup>138</sup> *W tym zwłaszcza za  
tego spośród nas, którego  
Bóg najpierw powoła przed  
Swoją sąd.*

<sup>139</sup> *Prosimy Cię, Panie, okaż miłosierdzie zmarłemu słudze Swemu, aby nie ponosił kary za swoje czyny, bo pragnął pełnić  
Twoją wolę, a jak tutaj prawdziwa wiara włączyła go do społeczności wiernych, tak niechaj tam Twoje zmiłowanie połączy  
go z chórami Aniołów.*

żalną różnicą w strukturze obu formuł jest to, że w formule z *OE* nie pojawia się już odrębne potraktowanie duszy zmarłego: mowa jest najpierw o ciele, a potem o „naszym bracie”.

Nowa formuła zastąpiła dotychczasowe słowa towarzyszące aspersji przy spuszczeniu trumny do grobu<sup>136</sup> oraz sypaniu ziemi na trumnę<sup>137</sup>. W obu tych wykreślonych formułach celebrans zwracał się bezpośrednio do zmarłego, używając przy tym formuły błogosławieństwa.

Następnie przewidziano możliwość odmówienia Modlitwy powszechnej (z intencjami za zmarłego i za obecnych). W dotychczasowym obrzędzie przewidziane były tu wezwania modlitewne w intencji spoczywających na cmentarzu, rodziny zmarłego i wszystkich żyjących<sup>138</sup>.

Ewentualną Modlitwę powszechną można zakończyć albo wspólnym odmówieniem Modlitwy Pańskiej, lub odmówieniem przez kapłana oracji *Fac, quaesumus, Domine*<sup>139</sup> (używanej też przy grobie w dawniejszym *ordo*).

Na zakończenie obrzędu można wykonać „jakiś śpiew” zgodnie ze zwyczajem miejscowym (dotychczas była to zawsze antyfona maryjna *Salve Regina*).

## **Ewaluacja nowych obrzędów pogrzebowych**

Nowy rytuał pogrzebowy wprowadza jak najdalej idącą wielokształtność i wielowariantowość obrzędu – do tego stopnia, że w zasadzie jedna jego celebrowanie mogłaby być głęboko niepodobna do drugiej. Z jednej strony idzie to po linii umożliwienia większej adaptacji obrzędu do określonej sytuacji i zwyczaju miejscowego – ale z drugiej strony budzi też obawę o zaznaczenie się tych celebrowanie jako modlitwy Kościoła (a nie tylko grupy żałobników).

Otwierając możliwość już nie tylko wyboru z obszernego zasobu zmiennych modlitw i Psalmów, ale i np. z niepodanych w rytuale „odpowiednich” tekstów, *OE* daje też możliwość obejścia tych

składników tradycyjnego *ordo*, które (jak np. *Subvenite*) pozostały w podstawowym schemacie.

Na tle tej plastyczności całej nowej struktury niewątpliwie „twardym” elementem reformy jest wykluczenie tradycyjnej „absolucji”<sup>140</sup> – i zastąpienie jej „pożegnaniem”. Wprowadzając to *commendatio et valedictio*, reformatorzy powoływali się na bizantyńską tradycję pocałunku dawanego zmarłemu (*teleutaios aspasmos*)<sup>141</sup> – sygnalizując także pogańską genezę rytu „ostatniego pożegnania”.

W omówieniach nowego obrzędu pogrzebowego tłumaczy się zwykle, że o ile „absolucja” wносиła mocny akcent wstawieniczny (modlono się o miłosierdzie nad zmarłym), o tyle *valeditio* jest dosłownie pożegnaniem (wspólnota chrześcijańska powierza zmarłego z ufnością Bogu)<sup>142</sup>. Porównując treść obu obrzędów, można by tę różnicę podsumować nieco inaczej: z jednej strony w „absolucji” mamy modlitwę wstawieniczną zakładającą, że Kościół swoim zaangażowaniem może pomóc zmarłemu w wydobywaniu się z jego kondycji grzesznika; z drugiej strony w *valeditio* – akcent przesuwają się ku pożegnaniu, zaświadczeniu o pamięci o zmarłym i wyznaniu nadziei zbawienia. Być może należałoby nawet powiedzieć, że różnica między „absolucją” i „pożegnaniem” polega też na usunięciu z obrzędu wzmianki o sądzie Bożym i o zbawiennym dla zmarłego skutku modlitw Kościoła.

Ta sama zmiana akcentu jest chyba jeszcze mocniej widoczna przy przebudowie fragmentu obejmującego złożenie ciała w grobie. Inspirowana tradycją anglikańsko-reformowaną<sup>143</sup> formuła *Quia placuit omnipotenti* nie ma w sobie nic z bezpośredniości zwrócenia się do Boga lub do zmarłego – lecz jest świadectwem swego rodzaju trwania przy zmarłym<sup>144</sup>.

*Ordo Exsequiarum* – wiemy to od samych reformatorów<sup>145</sup> – było przerabiane z myślą o porzuceniu obecnego w nim mocno od czasów średniowiecza wymiaru refleksji o grzechu i Sądzie. Zgodnie z intencją Soboru bardziej widoczny miał być znowu – osłabiony

rodzaju trwania przy zmarłym – jako głoszenia Dobrej Nowiny, gdyż reformatorzy bardzo negatywnie i sceptycznie odnieśli się do wstawienicznej modlitwy za zmarłych (Kunzler, 1999, 515).

<sup>145</sup> Por. np. Bugnini, 1990, 773.

<sup>140</sup> Przypomnijmy, że już w momencie *eksperymentów* to wykluczenie wzbudziło liczne protesty (sygnalizował je w swoim sprawozdaniu o. Gy). O tej kontrowersji w ogóle nie wspomina w swojej relacji abp Bugnini (por. Bugnini, 1990, 771-772).

<sup>141</sup> Jednak w *OE* ów *pocałunek* ma znaczenie czysto metaforyczne.

<sup>142</sup> Por. Bugnini, 1990, 776.

<sup>143</sup> *Nawiązanie do tradycji anglikańskiej i protestanckiej ma znaczenie ekumeniczne.*

*Podobieństwo formuł jest uderzające, chociaż rzymskokatolicka (nr 55, a w polskim rytuale*

*105) bardziej podkreśla zmartwychwstanie Chrystusa (Leksykon liturgii, opr. ks. B. Nadolski TChr, Poznań 2006, 801).*

<sup>144</sup> Por. uwaga Michaela Kunzlera: *W Kościołach protestanckich liturgia pogrzebowa ma przede wszystkim charakter swego*

<sup>146</sup> Ewolucję tę przedstawia następująco autor przedsoborowego podręcznika liturgiki: Według Ordo 49 z IX w. śpiewało się psalmi o charakterze radosnym, paschalnym (113) [...]. W X w. stwierdzamy już duże zmiany w pierwotnym rytuale rzymskim. Na plan pierwszy wysuwa się coraz bardziej myśl Sądu Ostatecznego [...]. Głównym tematem staje się obecnie modlitwa o uwolnienie duszy z mąk czyśćcowych [...]. Gdy w 1614 r. ułożono nowy rytuał nabożeństw za zmarłych, oparto go na tradycyjnych modlitwach, ale przede wszystkim dążono do skrócenia obrzędów. Skasowano cały szereg radosnych psalmów [...]. Wszystko to tłumaczy, dlaczego obecna liturgia zmarłych w przeciwieństwie do starożytnej posiada tak mało akcentów radosnych (ks. J. Wierusz-Kowalski, *Liturgika*, Warszawa 1956, 405-406). Jednak kilka wierszy dalej ten sam autor pisze o obrzędzie trydenckim: Dzisiejszy rytuał zawiera dużo pełnych modlitw pełnych nadziei i optymizmu (tamże, 406).

<sup>147</sup> Por. Bugnini, 1990, 777.

w toku ewolucji dziejowej<sup>146</sup> – „wymiar paschalny śmierci chrześcijanina”. Nie jest oczywiste, że miało to być równoznaczne z rugowaniem wyraźnej myśli o groźbie potępienia i o stanięciu na sądzie Bożym.

Omawiając nowy obrzęd Egzekwii, abp Bugnini dzieli się radą, aby w modlitwach za zmarłego unikać osobnego traktowania jego duszy – lecz zawsze powierzać Bogu jego całą osobę<sup>147</sup>. To zalecenie – niestosowane w pełni konsekwentnie we wszystkich modlitwach OE – wywołało coś w rodzaju zapomnienia o duszy, traktowanej jednak przez antropologię chrześcijańską jako składnik, na którym opiera się osobista nieśmiertelność człowieka.

Na zakończenie może warto podzielić się zdziwieniem, że zawarta w OE zachęta do organizowania „wigilii” modlitewnych przy zmarłym w jego domu chyba nie zaowocowała wzmocnieniem żywego jeszcze do niedawna nurtu wiejskich „pustych nocy”, czyli modlitewnego żałobnego czuwania przy zmarłym; raczej przeciwnie. Być może lamentacyjny charakter owych modłów i śpiewów okazał się równie nieprzystawalny do ducha „nowych obrzędów” co *Libera me, Domine*.

### Kilka wniosków

Nasz przegląd pierwszych trzech zreformowanych po *Vaticanum II* obrzędów Rytuału Rzymskiego zakończymy kilkoma wnioskami.

Już na tej ograniczonej podstawie widać to, co analiza szersza określi jako ogólną ambiwalencję dwudziestowiecznych reform liturgii rzymskiej: miesza się w nich cały szereg bardziej lub mniej oczywistych pozytywów z co najmniej równie długim zestawem negatywów.

W zakresie tutaj analizowanym najwięcej dobrego stało się bodaj z obrzędem Małżeństwa. Został on na ogół mądrze rozbudowany: widoczniejsza stała się rola nupturientów w udzielaniu tego sakramentu, a rozbudowane skrutynium przenosi zobowiązania wynikające z natury małżeństwa – z zacisza kancelarii parafialnej do centrum celebracji liturgicznej. W przypadku obrzędów Chrztu



dzieci i Pogrzebu te wyraźne pozytywy dotyczą raczej pewnych punktowych modyfikacji już wyżej sygnalizowanych.

Czy natomiast wśród pozytywów lub spraw obojętnych można postawić rzeczy, takie jak stworzenie od podstaw obrzędu Chrztu dzieci lub skrajna polimorficzność obrzędu Pogrzebu? Czy ma nie obudzić żadnego zdziwienia bądź niepokoju świadome „oczyszczenie” tych obrzędów ze wzmianek o kondycji grzechu pierworodnego, o walce duchowej, o Sądzie, o solidarności Kościoła na ziemi z Kościołem cierpiącym w czyścicu? Czy nie dostrzeżemy niczego niepokojącego w praktycznie całkowitym usunięciu z obrzędów sformułowań o charakterze egzorcyzmowym?

Z perspektywy formalnej wygląda to tak, że nowe obrzędy – w intencji Stolicy Apostolskiej – miały „zastąpić” obrzędy dotychczasowe. Jednak wydaje się, że – tak jak w przypadku Mszału – intuicja wielu grup wiernych była tu nieomylna: nie można „nowego obrzędu” uważać za aktualizację obrzędu dawniejszego. Są to dwa różne obrzędy stojące obok siebie – i reprezentujące dwie „formy” dopuszczone przez tę samą władzę kościelną wewnątrz obrządku rzymskiego. Taki jest obecny status kwestii prawnej uwyraźniony przez *motu proprio Summorum Pontificum* Benedykta XVI. Te dwie „formy” różnią się niekiedy głęboko – stoi za nimi inna selekcja starożytnych źródeł oraz dwie różne mentalności rządzące ową selekcją i dodanymi sformułowaniami.

## I

Zgodnie z tradycyjnym rytuałem tekst błogosławieństwa nowożeńców musiał być wypowiedziany przez kapłana po łacinie – natomiast zezwalało na to, by został również odczytany po polsku „przez jakiegoś lektora”. Oto polskie tłumaczenie według *Collectio Rituum* z roku 1963:

*Módlmy się.*

*Przychyl się, Panie, ku naszym prośbom i wspieraj miłościwie związek, który ustanowiłeś dla rozkrzewienia rodzaju ludzkiego, aby za sprawą Twoją zawarty, trwał dzięki Twojej pomocy. Przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, Syna Twego, który z Tobą żyje i króluje w jedności Ducha Świętego, Bóg przez wszystkie wieki wieków.*

*R. Amen.*

*Módlmy się.*

*Boże, Ty mocą Swojej potęgi stworzyłeś wszystko z niczego, Ty, wprowadziwszy ład na początku wszechświata, człowiekowi, stworzonemu na obraz Boży, jako nieodłączną pomoc dałeś niewiastę, kształtując jej ciało z ciała mężczyzny, by nas pouczyć, że nigdy nie wolno rozłączać tego, co postanowiłeś uczynić z jednego bytu.*

*Boże, Ty uświęciłeś związek małżeński przez tak podniosłą tajemnicę, że stał się on obrazem mistycznego związku Chrystusa z Kościołem.*

*Boże, z Twojej woli niewiasta łączy się z mężem, a związek ten ustanowiony na początku, otrzymuje tak szczególne błogosławieństwo, iż go nie unicestwia ani kara za grzech pierworodny, ani wyrok potopu.*

*Wejrzyj łaskawie na tę służebnicę Swoją, która u progu życia małżeńskiego błaga o Twoją opiekę i obronę.*

*Niech znajdzie w tym związku słodkie jarzmo miłości i pokoju. Niech pełna wiary i czystości wchodzi w związek małżeński w Chrystusie i niech trwa w naśladowaniu świętych niewiast. Niech będzie miła swemu mężowi jak Rachel, mądra jak Rebeka, niech długo żyje i będzie wierna jak Sara.*

*Niech sprawca przemieszczenia nie przypisze sobie żadnego z jej czynów. Niech będzie wytrwała w wierze i pełnieniu przykazań. Z jednym mężem złączona, niech unika niegodziwych znajomości. Niech umacnia swą słabość siłą karności.*

*Niech skromność nadaje jej powagę, a wstydlivość budzi cześć, niech będzie biegła w nauce objawionej. Niech się doczeka liczego potomstwa. Wypróbowana w cnocie, niech żyje bez skazy, a kiedy; niechaj osiągnie pokój Błogosławionych i królestwo niebios.*

*Oboje niech oglądają potomstwo swych dzieci aż do trzeciego i czwartego pokolenia i doczekają się pogodnej starości. Przez tegoż Pana naszego Jezusa Chrystusa, Syna Twego, który z Tobą żyje i króluje w jedności Ducha Świętego, Bóg przez wszystkie wieki wieków.*

*R. Amen.*

## II

*Drodzy bracia i siostry, pokornie prosimy Boga, aby zesłał swoje błogosławieństwo na tych małżonków złączonych świętym węzłem w Chrystusie i zjednoczył ich w prawdziwej miłości (przez sakrament Ciała i Krwi Chrystusa).*

*Boże, Ty swoją potęgą stworzyłeś wszystko z niczego i wprowadziłeś ład na początku wszechświata, a stworzywszy człowieka na Twoje podobieństwo, dałeś mężczyźnie kobietę jako nieodłączną pomoc, aby we dwoje stanowili jedno ciało. Ty pouczyłeś nas, że tej jedności przez Ciebie ustanowionej nigdy nie wolno rozłączać.*

*Boże, Ty uczyniłeś związek małżeński tak wielką i świętą tajemnicą, że wspólnota zaślubionych jest obrazem związku Chrystusa z Kościołem.*

*Boże, z Twojej woli żona łączy się z mężem, a związek ten ustanowiony na początku dziejów ludzkości otrzymał od Ciebie tak wielkie błogosławieństwo, że nie zniweczył go ani grzech pierworodny, ani kara potopu.*

*Wejrzyj z miłością na Twoją służebnicę, która zawarła związek małżeński, a teraz prosi o błogosławieństwo, obdarz ją łaską miłości i pokoju, naucz wstępować w ślady świętych kobiet, których pochwałę głosi Pismo Święte. Niechaj się cieszy zaufaniem męża, a mąż jej, uznając jej równość we wspólnym życiu i powołaniu do łaski, niech ją otacza szacunkiem i tak kocha, jak Chrystus umiłował swój Kościół.*

*Prosimy Cię, Boże, spraw, aby oboje (wszyscy) wytrwali w wierze i postępowali według Twych przykazań. Niech wierni sobie zachowują czystość obyczajów we wzajemnym współżyciu, a czerpiąc siły z Ewangelii, niech głoszą wszystkim Chrystusa. (Niech radują się dziećmi, którym przekażą życie, i będą dla nich dobrymi rodzicami, niech doczekają się wnuków). Spraw także, aby u schyłku swych lat przeszli do życia błogosławionych w niebie. Przez Chrystusa, Pana naszego. W. Amen.*

### III

*Zaklinam cię, duchu nieczysty, w Imię Boga + Ojca wszechmogącego i w Imię Jezusa + Chrystusa, Pana i Sędziego naszego, i w mocy Ducha + Świętego, abys wyszedł z tego stworzenia boskiego N., które Pan nasz raczył powołać do swego świętego Kościoła, aby zostało świętym Boga żywego i mieszkaniem Ducha Świętego. Przez tegoż Chrystusa, Pana naszego, który przyjdzie sądzić żywych i umarłych i świat przez ogień.*

**IV**

*Wszchemogący, wieczny Boże, Ty posłałeś na świat swojego Syna, aby oddalił od nas moc szatana, ducha nieprawości, a człowieka wyrwanego z ciemności przeniósł do przedziwnego królestwa Twojej światłości; pokornie Cię błagamy, abys to dziecko, uwolnione od grzechu pierworodnego, uczynił swoją świątynią i mieszkaniem Ducha Świętego. Przez Chrystusa, Pana naszego. Wszyscy: Amen.*

**V**

*Zaprawdę godne to i sprawiedliwe, słuszne i zbawienne, abyśmy zawsze i wszędzie Tobie składali dziękczynienie, Panie, Ojcze święty, wszchemogący wieczny Boże! Twoja niewidzialna moc nadaje sakramentom cudowną skuteczność i chociaż jesteśmy niegodni sprawować tak wielkie tajemnice, Ty nie zapominasz o darach Twojej łaski i skłaniasz miłościwie ucho nawet ku naszym prośbom.*

*Duch Twój, o Boże, unosił się nad wodami w samym zaraniu świata, aby już wtedy żywioł wody otrzymał początek mocy i uświęcania. Boże, Ty obmywając wodą zbrodnie występnego świata, potop uczyniłeś obrazem mającego nadejść odrodzenia przez chrzest, ten sam bowiem żywioł wody w tajemniczy sposób kładzie kres występkom i stanowi początek cnót.*

*Wejrzyj, Panie, na oblicze Kościoła Twojego i pomnóż w nim zastęp Twych dzieci. Ty rozweselasz królestwo Twoje obfitym strumieniem Swoich łask i otwierasz źródło chrzcielne do odrodzenia ludów pogańskich na całej kuli ziemskiej. Niech z woli Twego majestatu woda ta otrzyma łaskę Twego Jednorodzonego Syna z Ducha Świętego.*

*Niech Duch Święty przez tajemnicze działanie swej mocy uczyni płodną tę wodę przygotowaną do odrodzenia ludzi, aby z czystego łona tego Bożego źródła wynurzyło się niebiańskie pokolenie poczęte w świętości – i zrodzone do nowego życia. Niech łaska jak matka zrodzi ich do jednego dziecięctwa mimo różnic płci i wieku. Niech więc, o Panie, na Twój rozkaz precz stąd uchodzi wszelki duch nieczysty, niech precz odstąpi cała przewrotność zdradzieckiego szatana. Niech nie znajdzie tu przystępu wpływ wrażej mocy, niech nie krąży ona, gotując zasadzki, niech się nie wkrada po kryjomu, niech się nie waży psuć i zarażać.*

*Niech to święte i niewinne stworzenie będzie wolne od wszelkiej napaści przeciwnika i oczyszczone przez usunięcie wszelkiej nieprawości. Niech będzie źródłem życia, wodą odradzającą, falą oczyszczającą, aby wszyscy, którzy zostaną obmyci w tej zbawiennej kąpeli, otrzymali łaskę doskonałego oczyszczenia za sprawą Ducha Świętego.*

*Przeto błogosławię cię, wodo, w imię Boga + żywego, w imię Boga + prawdziwego, w imię Boga + świętego, w imię Boga, który na początku słowem oddzielił cię od suchej ziemi, którego Duch unosił się nad tobą.*

*On to sprawił, żeś wytrysnęła z rajskiego źródła i czterema strumieniami zrosiła całą ziemię; On to na puszczy, gdyś była gorzką, przemienił cię w słodką i zdatną do picia oraz wyprowadził cię ze skały dla napojenia spragnionego ludu. Błogo+ślawię cię w imię Jezusa Chrystusa, Jego Jedyne Syna a Pana naszego, który w Kanie Galilejskiej przemienił cię w wino przedziwnym cudem swej potęgi. On to własnymi stopami chodził po tobie i w twoich falach został ochrzczony przez Jana w Jordanie. On cię wytoczył ze swego boku razem z krwią, a uczniom swoim kazał tobą chrzcist wierzących, mówiąc: Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, chrzcist je w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Gdy będziemy spełniać to przykazanie, Ty, Boże wszechmogący, przybądź nam łaskawie z pomocą i w dobroci Twojej tu ześlij tchnienie Twego Ducha.*

*Pobłogosław tę czystą wodę tchnieniem Twoich ust, aby oprócz naturalnej właściwości oczyszczania ciał tych, którzy się nią myją, otrzymała moc oczyszczania dusz.*

*Niech moc Ducha Świętego zstąpi w wodę wypełniającą to źródło chrzcielne.*

*Niech zapłodni całą tę wodę, dając jej moc odradzania.*

*Niech tutaj zostaną obmyte zmyzy grzechów. Niech tutaj natura stworzona na Twój obraz i przywrócona do pierwotnej godności zostanie oczyszczona od wszelkich zastarzałych brudów, aby każdy człowiek, który przystąpi do tego sakramentu odrodzenia, odżył jako nowe dziecko w prawdziwej niewinności.*

*Przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, Syna Twego, który przyjdzie sądzić żywych i umarłych i świat przez ogień.*

*R. Amen.*

**VI**

*Boże, Ty niewidzialną mocą dokonujesz rzeczy niezwykłych przez sakramentalne znaki. Ty w ciągu dziejów zbawienia przygotowałeś wodę przez Ciebie stworzoną, aby wyrażała łaskę chrztu świętego. Na początku świata Twój Duch unosił się nad wodami, aby już wtedy woda nabrała mocy uświęcenia. Boże, Ty nawet w wodach potopu dałeś nam obraz odrodzenia, bo ten sam żywioł położył kres występkom i dał początek cnotom. Boże, Ty sprawiłeś, że synowie Abrahama przeszli po suchym dnie Morza Czerwonego, aby naród wyzwolony z niewoli faraona stał się obrazem przyszłej społeczności ochrzczonych. Boże, Twój Syn, ochrzczony przez Jana w wodach Jordanu, został namaszczoney Duchem Świętym, a gdy wisiał na krzyżu, z Jego boku wypłynęła krew i woda; po swoim zaś zmarłychwstaniu nakazał uczniom: Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego.*

*Wejrzyj na swój Kościół i racz mu otworzyć źródło chrztu świętego. Niechaj ta woda przez Ducha Świętego otrzyma łaskę Twojego Jednorodzonego Syna, aby człowiek stworzony na Twoje podobieństwo i przez sakrament chrztu obmyty z wszelkich brudów grzechu, odrodził się z wody i z Ducha Świętego do nowego życia dziecka Bożego.*

*Prosimy Cię, Panie, niech przez Twojego Syna zstąpi na tę wodę moc Ducha Świętego, aby wszyscy przez chrzest pogrzebani razem z Chrystusem w śmierci z Nim też powstałi do nowego życia. Przez Chrystusa, Pana naszego. W. Amen. ■*

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.

# Wielkość i trudności posłuszeństwa zakonnego

*Louis-Marie de Blignières*

**K**ościół zawsze nadawał posłuszeństwu wielką wartość, co Kcyjni także i dzisiaj. Oto jak Sobór Watykański II, w duchu Tradycji, przypomina o pięknie posłuszeństwa zakonnego:

Zakonnicy przez profesję posłuszeństwa poświęcają całkowicie wolę swoją Bogu, jakby składając ofiarę z siebie, a przez to jednoczą się trwale i bezpieczniej ze zbawczą wolą Boga. Stąd to za przykładem Jezusa Chrystusa, który przyszedł, aby pełnić wolę Ojca (por. J 4,34, 5,30, Hbr 10,7, Ps 39,9), a „przyjawszy postać sługi” (Flp 2,7), z tego, co wycierpiał, nauczył się posłuszeństwa (Hbr 5,8), zakonnicy, pobudzeni przez Ducha Świętego, ulegają z wiarą przełożonym, zastępującym Boga, i pod ich kierownictwem oddają się posługiwaniu wszystkim braciom w Chrystusie, jak sam Chrystus przez swą uległość dla Ojca służył braciom i oddał życie swoje na okup za wielu. W ten sposób wiążą się oni coraz ściślej z posługą Kościoła i usiłują dojść do miary pełnego wzrostu dojrzałości Chrystusowej [...]. Takie posłuszeństwo zakonne nie tylko nie umniejsza godności osoby ludzkiej, ale owszem, doprowadza ją do pełnej dojrzałości, pomnażając wolność dzieci Bożych<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Sobór Watykański II,  
*Dekret o przystosowanej  
odnowie życia zakonnego*  
Perfectae caritatis,  
28 października 1965 r.

Jednak trzydzieści lat po wyrażeniu tego uznania Magisterium musiało zdać sobie sprawę z poważnych trudności w sferze wykonywania posłuszeństwa zakonnego i przypomnieć... oczywistości:

Środowiska, w których silne są wpływy indywidualizmu, niełatwo jest skłonić do uznania i akceptacji funkcji, jaką



władza spełnia dla dobra wszystkich. Należy zatem potwierdzić znaczenie tego zadania, które jest konieczne po to właśnie, aby umocnić braterską komuniję i nie udaremnić ślubu posłuszeństwa. Choć władza winna mieć charakter przede wszystkim braterski i duchowy, a tym samym ci, którzy ją sprawują, winni nawiązywać dialog ze współbraćmi i współsiostrami w procesie podejmowania decyzji, wypada jednocześnie przypomnieć, że do władzy należy ostatnie słowo i że to ona ma zadbać o wykonanie podjętych decyzji<sup>2</sup>.

W pierwszym rzędzie trudności te wynikają z powszechnego kryzysu władzy w Europie w latach powojennych. W 1955 r. Pius XII nazwał nawet nieposłuszeństwo *bardzo charakterystyczną chorobą naszej epoki*<sup>3</sup>. Kryzys władzy i posłuszeństwa wzrośnie jeszcze bardziej po kulturowym przewrocie maja 1968 r. Po drugie, wewnątrz samego Kościoła kryzysowi temu towarzyszy wpływ wielu posoborowych kontestacji, które w szczególności dotknęły życie zakonne. Tzw. otwarcie na świat, jednostronne podkreślanie godności człowieka (mylonej z autonomią), utrata takich tradycyjnych pojęć jak dobro wspólne, ofiarniczy wymiar życia konsekrowanego czy synowska cześć dla historycznego bytu instytucji – przez swoistą namiętność do „robienia lepiej niż poprzednicy” – doprowadziły do złagodzenia wymagań posłuszeństwa zakonnego, a czasem wręcz do jego zupełnego zaniku.

Wydaje się, że w tym wielokrotnie już opisanym procesie<sup>4</sup> istotną rolę odegrało (częściowo słuszne) odrzucenie pojęcia „ślepego posłuszeństwa”. Podkreślanie przez autorów duchowych doby kontrreformacji i klasycyzmu roli władzy, pojmowanej w kategoriach epifanii boskości (o czym świadczą niektóre fragmenty z wielkiego Bossueta na temat prawa królów<sup>5</sup>), pewien

<sup>2</sup> Jan Paweł II, *Postsynodalna adhortacja apostolska Vita consecrata*, 25 marca 1996 r., pkt 43.  
<sup>3</sup> *Nieposłuszeństwo, które jest bardzo charakterystyczną chorobą naszej epoki* (peculiarissimus aetatis nostrae morbus) rozprasza chęci i sprawia, że przedsięwzięcia apostolskie usychają bezowocnie, List z 25 marca 1955 r. do Generalnego Wikariusza Zakonu Kaznodziejskiego, *Acta Apostolicae Sedis*, 47 (1955), ss. 268-271.  
<sup>4</sup> Por. J.-M. Becker SJ, *The Reformed Jesuits. A History of Change in Jesuit Formation during the Decade 1965-1975*, San Francisco, 1992; A. Carey, *Sisters in Crisis. The Tragic Unravelling of Women's Religious Communities*, Huntingdon, Ind., 1997; J.-M. Garrigues OP, *Par des sentiers resserrés. Itinéraire d'un religieux en des temps incertains*, Presses de la Renaissance, 2007;

A. Nichols OP, *Chrétienté, réveille-toi!*, Editions de l'Homme Nouveau, Paris 2013, rozdz. 10, *Recréer la vie religieuse*, ss. 157-172.

<sup>5</sup> Por. J.-B. Bossuet, *La politique tirée de l'Écriture Sainte, Œuvres complètes*, Vivès, Paris 1864, t. 23, ks. III, art. 2, *L'autorité royale est sacrée* [Władza królewska jest święta], ss. 532-538: *Lecz nawet bez tego namaszczenia są oni uświęceni swoją misją jako przedstawiciele Boskiego majestatu, postani przez Opatrzność do wykonywania Jej zamierzeń* (s. 534); ks. IV, art. 1, *L'autorité royale est absolue* [Władza królewska jest absolutna], ss. 558-562: *Są oni bogami i w pewien sposób*

*uczestniczą w boskim samostanowieniu [...] Tylko Bóg może oceniać ich sądy i sądzić ich osoby [...]. Władca może sam się poprawić, gdy pozna, że źle uczynił, ale jego władza może być uleczona tylko przez jego władzę* (ss. 559-560).

<sup>6</sup> Tekst hiszpański [w:] *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1963, ss. 806-816. Tłumaczenia francuskie autorstwa S.-M. Girauda (*De l'esprit et de la vie de sacrifice dans l'état religieux*, N.-D. de la Salette, 1877, ss. 374-392) i E. Lavauda OP (*La vie spirituelle*, XXI/I, październik 1929, ss. 98-111) są mocno niedoskonałe. Tłumaczenie G. Dumeige'a SJ (Saint Ignace, *Lettres*, DDB, 1957, ss. 296-306) jest znacznie lepsze.

<sup>7</sup> Czasownik *sentir* należy tutaj tłumaczyć nie jako *czuć, postrzegać*, ale *mieć zdanie, sądzić*. Znaczenie to pokrywa się ze znaczeniem słowa łacińskiego, np. w znanym wyrażeniu

*sentire cum Ecclesia*. Tłumaczenie Girauda i Dumeige'a słowa *sentir* jako *czuć*, nie jest, co prawda, niepoprawne, jeśli przez *czucie* rozumie się nie zwykłe *emocje*, lecz *posiadanie zdania* (jak w wyrażeniu *mam na ten temat mieszane*

woluntaryzm w sferze moralności oraz dominacja ascezy w duchowości – przy jednoczesnym kształtowaniu myślenia o prawie jako wyrazie czystej woli prawodawcy – z czasem doprowadziły do utożsamienia posłuszeństwa ze zwykłym poddaństwem.

W ewolucji tej niemałą rolę odegrał św. Ignacy Loyola. Aż do lat pięćdziesiątych XX wieku Towarzystwo Jezusowe – na miarę geniuszu swojego założyciela – będzie tu wywierało ogromny wpływ wynikający z jego posługi we wszystkich dziedzinach. Zjawisko to obejmie swoim zasięgiem instytucje zakonne, szczególnie żeńskie, praktycznie aż do kryzysu lat posoborowych. Poruszając tę problematykę, należy zatem przyrzeć się dokładnie koncepcji posłuszeństwa zakonnego u św. Ignacego Loyoli.

### Koncepcja św. Ignacego

Zawarta jest ona w słynnym *Liście św. Ignacego do jezuitów portugalskich* z 26 marca 1553 r.<sup>6</sup>, a także w tekście *Konstytucji Towarzystwa Jezusowego*.

Poniżej przedstawiamy nasze tłumaczenie fragmentu listu związanego z tematem:

Pragnę także, abyście byli o tym głęboko przekonani, że pierwszy stopień posłuszeństwa, polegający na zewnętrznym wykonaniu rozkazu, jest jeszcze bardzo niski. Nie sięgając do poziomu tej cnoty, nie zasługuje nawet na nazwę posłuszeństwa, jeśli się nie wzniesie na drugi stopień, na którym wolę przełożonego uważa się za swoją, tak iż nie tylko dochodzi do zewnętrznego wykonania, ale i do wewnętrznej zgodności z tym, co przełożony chce lub czego nie chce (...).

Kto jednak stara się złożyć z siebie całkowitą i doskonałą ofiarę, ten oprócz woli musi ofiarować i rozum (*es menester que ofrezca el entendimiento*) – co jest dalszym i najwyższym stopniem posłuszeństwa. Wtedy nie tylko ma tę samą wolę co i przełożony, ale i to samo mniemanie (*teniendo un sentir<sup>7</sup> mismo con su Superior*), poddając

swój sąd jego sądowi, o ile tylko<sup>8</sup> uległa wola może nakłonić do tego rozum (*la voluntad devota puede inclinar el entendimiento*).

Rozum bowiem, chociaż nie ma tej wolności, jaką ma wola, i ze swej istoty zgadza się na to, co mu się przedstawia jako prawdziwe, to jednak w wielu rzeczach, w których nie zmusza go oczywistość poznanej prawdy, może pod wpływem woli skłonić się raczej na jedną niż na drugą stronę. W takich wypadkach każdy prawdziwie posłuszny powinien się skłonić do sądenia tak, jak sądzi przełożony (*debe inclinarse a sentir lo que su Superior siente*).

Skoro jest rzeczą pewną, że posłuszeństwo jest całopaleniem, w którym człowiek całego siebie, bez żadnego podziału (*sin dividir nada de se*), ofiaruje w ogniu miłości swemu Stwórcy i Panu przez ręce Jego sług, i skoro jest ono zupełnym wyrzeczeniem się siebie, przez które zakonnik wyzuwa się całkowicie ze swego ja, by się oddać na własność Bogu pod rządami Bożej Opatrzności za pośrednictwem przełożonego, to nie można powiedzieć, że posłuszeństwo obejmuje tylko samo wykonanie i wolę wykonania z ochotą (*la voluntad para contentarse*), ale także i sąd rozumu, by uznać za dobre to, co każe przełożony (*aun el juicio para sentir lo que el Superior ordena*)<sup>9</sup>, o ile – jak powiedziano – wola może swym wpływem nakłonić do tego rozum (*en cuanto, como es dicho, por vigor de la voluntad puede inclinarse*)<sup>10</sup>.

Jak widać, św. Ignacy uważa, że przyjęcie przez podwładnego zdania przełożonego należy do istoty posłuszeństwa doskonałego i że bez tego przyjęcia nie ma prawdziwego całopalenia. We fragmencie poświęconym ślubowi posłuszeństwa tekst *Konstytucji Towarzystwa* – w sposób bardziej skondensowany, jak ma to miejsce w tekstach prawnych – wyraża tę samą doktrynę:

Chodzi o to, by we wszystkich dziedzinach, na które może się rozciągać miłością ożywione posłuszeństwo na jego [przełożonego] głos, tak jakby on od samego Chry-

uczucia), jednak według nas nie oddaje ono tak dobrze tego, co św. Ignacy rzeczywiście miał na myśli.  
<sup>8</sup> *En cuanto* można by również przetłumaczyć jako *bowiem, zwłaszcza że*.

<sup>9</sup> Dumeige tłumaczy jako: *a także i sąd, który jest zawarty w rozkazy Przełożonego*.

<sup>10</sup> Ignacy Loyola, *Pisma wybrane. Komentarze*, oprac. M. Bednarz SJ, t. 1, WAM, Kraków 1968, ss. 508-509.

<sup>11</sup> *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego wraz z przypisami Kongregacji Generalnej XXXIV oraz Normy Uzupełniające zatwierdzone przez tę samą Kongregację*, Polskie Prowincje Towarzystwa Jezusowego, Wydawnictwo WAM, Kraków–Warszawa 2006, s. 192 – podkr.

L.-M. B.

<sup>12</sup> Tamże, ss. 192-193.

<sup>13</sup> A. Rodriguez SJ, *Pratique de la perfection chrétienne* (w 18 rozdz.), cz. 3, rozpr. 5, *De la vertu d'obéissance* [O cnocie posłuszeństwa], t. 4, Librairie Victor Lecoffre, Paris 1903, ss. 251-357.

<sup>14</sup> Por. *Dictionnaire de spiritualité* (dalej: DS), t. 13, 1988, art. *Alphonse Rodriguez*, kol. 853-860.

<sup>15</sup> M. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 3, cz. I, s. 319, cyt. przez *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 13, 1937, art. *Alphonse Rodriguez*, kol. 2758-2761 [2761].

<sup>16</sup> Irénée Noye, DS, 13, 855.

stusa Pana pochodził (ponieważ przez wzgląd na Niego i z miłości i czci ku Niemu okazujemy posłuszeństwo temu, kto Go zastępuje), musimy być jak najochotniej-szymi, zostawiając każdą rzecz, nawet literę zaczęta, a niedopisaną. Ku temu celowi zwróćmy wszystkie siły i pragnienia w Panu, aby święte posłuszeństwo było w nas ze wszech miar doskonałe, *tak co do wykonania, jak co do woli i rozumu* [C]. Cokolwiek nam poleca, spełniajmy z wielkim pośpiechem, z duchowym weselem i wy-trwałością, wszystko poczytując za słuszne, a wszelkie zdanie i sąd nasz przeciwny opanowując ślepym niejako posłuszeństwem, i to we wszystkim, cokolwiek Przełożony zarządzi, a w czym nie można (jak powiedziano) stwierdzić jakiegoś grzechu<sup>11</sup>.

Podkreślony przez nas fragment pierwotnego tekstu *Konstytucji* został dołączony do tekstu obowiązującego w 1967 r. i opatrzony dopiskiem „C”. Dopisek ten wskazuje na to, że oficjalna tradycja Towarzystwa interpretuje go dokładnie w sensie *Listu o posłuszeństwie* św. Ignacego: C.: *Posłuszeństwo co do wykonania jest wtedy, gdy się wypełnia polecenie; co do woli jest wówczas, gdy ten, kto jest posłuszny, chce tego samego, czego chce rozkazujący; co do rozumu, gdy się podziela sąd rozkazującego i uważa, że rozkaz jest słuszny. Niedoskonałe jest natomiast takie posłuszeństwo, w którym poza wykonaniem nie ma zgodności woli i sądu między tym, kto rozkazuje, a tym, kto słucha*<sup>12</sup>.

### Oddziaływanie koncepcji ignacjańskiej

Ignacjańska doktryna o posłuszeństwie w sądzie odniosła duży sukces w czasach nowożytnych. Aby się o tym przekonać, wystarczy przypomnieć kilku autorów, którzy przyczynili się do jej rozpowszechnienia. Doktrynę tę szeroko rozwinął jezuita Alfons Rodriguez (1538-1616) w swojej rozprawie *O doskonałości chrześcijańskiej*<sup>13</sup>, która wywarła ogromny wpływ i doczekała się licznych wznowień i tłumaczeń<sup>14</sup>. Na temat tej książki powiedziano: *Niewiele dzieł miało tak dogłębne i rozległe działanie*<sup>15</sup>, a także: *Pod Biblii i Naśladowaniu Chrystusa, książka ta jest jednym z najpoczytniejszych dzieł trzech ostatnich stuleci*<sup>16</sup>.

Odwołując się do *Konstytucji Towarzystwa Jezusowego*, Rodriguez najpierw poświęca jeden rozdział kwestii doskonałości cnoty posuszeństwa, a następnie jeden rozdział trzem stopniom posuszeństwa, o których mówi św. Ignacy. Zaczynając wyliczanie od trzeciego stopnia, nazywa on doskonałe posuszeństwo „ślepyim przyjęciem” (do którego to określenia jeszcze wrócimy): [Dokonałe posuszeństwo jest to] *ślepe przyjęcie swoim umysłem umysłu przełożonego, tak aby mieć to samo zdanie co on, zawsze być gotowym widzieć rzeczy tak, jak on je widzi, oceniać je tak, jak on je ocenia* (trzeci stopień – L.-M. B.), *pragnąć ich tak, jak on ich pragnie* (drugi stopień) *i wykonywać je tak, jak on każe* (pierwszy stopień)<sup>17</sup>. Dalej wyraża się jeszcze mocniej: *Trzeci stopień polega na całkowitym podporządkowaniu naszego zdania zdaniu przełożonego tak, że – zarówno umysłem, jak i wolą – jesteśmy z przełożonym jedno, uznajemy za słuszne i rozumne wszystko, co on każe, a także, we wszystkich rzeczach, czynimy jego zdanie zasadą naszego, poddając ślepo nasz rozum jego rozumowi*<sup>18</sup>.

Doktrynę św. Ignacego podjął następnie Adolf Alfred Tanquerey (1854-1932). Jego słynny *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*<sup>19</sup> – podobnie jak inne dzieła tego sulpicianina obdarzonego dużym talentem pedagogicznym – zdobył sobie ogromną popularność, szczególnie wśród księży i seminarzystów. W dziele tym Tanquerey systematyzuje myśl św. Ignacego, zestawiając trzy stopnie posuszeństwa ignacjańskiego z trzema klasycznymi stopniami życia duchowego (początkujący, postępujący i doskonali).

Co ciekawe, nauka o posuszeństwie w osądzie wywarła także wpływ na część duchowości benedyktyńskiej czasów współczesnych. W swoim doniosłym *Commentaire de la Règle de saint Benoît* trzeci opat Solesmes, Dom Paul Delatte (1848-1937), pisze tak: *Można rozróżnić trzy rodzaje posuszeństwa: posuszeństwo działania, woli, myśli. Pierwszego należy wymagać, nikt w to nie wątpi. Ale czy ono wystarczy? [...] U istoty rozumnej po to, aby posuszeństwo było prawdziwe, potrzeba, aby wola, dostosowując się do woli drugiego, uznała i przyjęła wydane jej polecenie. Lecz, według naszego Czcigodnego Ojca<sup>20</sup>, iść za zdaniem i wolą drugiego jest czymś jeszcze lepszym*<sup>21</sup>.

Dom Delatte uważa, że tam, gdzie brakuje posuszeństwa sądu, „całopalenie jest ograbione”, a temu, kto zgłasza tu swoje

<sup>17</sup> Tamże, rozdz. 2, s. 244.

<sup>18</sup> Tamże, rozdz. 5, s. 256.

<sup>19</sup> A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Desclée, Paris-Tournai-Rome 1924, nr 1062-1064, ss. 667-668. Autora tego cytuję J. Bricout w swoim *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. 5, Letouzey et Ané, Paris 1927, kol. 61-63.

<sup>20</sup> Jak i św. Ignacego w jego słynnym liście *De virtute obedientiae* – przyp. Dom Delatte'a.

<sup>21</sup> Dom P. Delatte, *Commentaire de la Règle de Saint Benoît*, Plon-Nourrit, G. Oudin, Paris 1913, rozdz. 5, *De l'obéissance des disciples*, s. 102.

wątpliwości, odpowiada krótko: *Szkoda, bo nie jesteś i nigdy nie będziesz prawdziwie posłuszny* (*loc. cit.*). Dom Delatte rozumuje tu dokładnie po linii ignacjańskiej.

Dom Augustin Savaton, który był opatem klasztoru św. Pawła w Wisques w latach 1928-1960, broni wyrażenia „posłuszeństwo sądu” i – mimo że jego nauka o „ślepych” charakterze posłuszeństwa jest już bardziej stonowana – częściowo pokrywa się ona z ujęciem Dom Delatte’a, którego *Komentarz do Reguły* uważa zresztą za najlepszy<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> A. Savaton, *Valeurs fondamentales du monachisme*, seria „Monastica”, Editions de Solesmes, Solesmes 2012, ss. 46-48. (Por. s. 251 niniejszego numeru „Christianitas” - przyp. red)  
<sup>23</sup> Por. A.-M. Crignon, *L’esprit d’obéissance* [w:] „Sedes Sapientiae”, nr 114, ss. 49-53.  
<sup>24</sup> Św. Tomasz, *Suma teologiczna* (dalej: *ST*), 2-2, zag. 102, a. 1 (t. 20, *Cnoty społeczne*, wyd. Veritas, Londyn 1972).  
<sup>25</sup> *ST* 2-2, zag. 103, wstęp.

### Formalny przedmiot posłuszeństwa

Kiedy Doktor Powszechny rozważa posłuszeństwo, przede wszystkim prezentuje je na szerszym tle „cnót szacunku”<sup>23</sup>. Cnoty te są przyporządkowane sprawiedliwości, kiedy to człowiek, wobec kogoś godniejszego od siebie, zobowiązany jest oddać mu to, co mu się słusznie należy. Tymi cnotami są: religia – w stosunku do Boga; cześć synowska – w stosunku do rodziców i ojczyzny; posłuszeństwo – w stosunku do osób piastujących godności, tj. zwierzchników, którzy kierują nami w określonych dziedzinach<sup>24</sup> (książę, dowódca wojskowy, nauczyciel). Posłuszeństwo składa się z dwóch elementów: z *czci* (czyli poszanowania, szacunku – L.-M. B.) *polegającej na okazywaniu poważania przełożonym, a następnie posłuszeństwa polegającego na spełnianiu ich rozkazów*<sup>25</sup>.

Ze względu na samą naturę rzeczy i działanie człowieka specyficznym przedmiotem posłuszeństwa jest *rozkaz przełożonego*:

Wszystkim dobrym uczynkom, mającym odrębną rację dobroci, odpowiada odrębna cnota, gdyż zadaniem cnoty jest spełnianie dobrych czynów. Wykazaliśmy zaś w poprzednim artykule, że posłuszeństwo przełożonym odpowiada porządkowi ustanowionemu przez Boga w świecie, a tym samym jest czymś dobrym; dobro bowiem polega na umiarze, ładzie i porządku, jak się wyraził św. Augustyn. Odrębną zaś rację swej dobroci posłuszeństwo zawdzięcza swojemu odrębnemu przedmiotowi. Pośród licznych bowiem powinności podwładnych względem przełożonych odrębny charakter posiada uległość rozkazom zwierzchników. Posłuszeństwo więc jest odrębną cno-

tą posiadającą odrębny przedmiot, a mianowicie rozkazy wydane bądź w sposób wyraźny, bądź tak, że się można ich domyślić, czyli domyślnie<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> ST 2-2, zag. 104, a. 2, odp.

Tak więc siedzibą posłuszeństwa jest wola, a nie osąd. Zgodnie z ogólnymi zasadami działania człowieka oczywiste jest, że wykonanie polecenia zakłada lojalną wolę jego spełnienia. Akwinata mówi to bardzo wyraźnie: w grę wchodzi tutaj wola, a nie pogląd czy zdanie na temat stosowności czy roztropności polecenia. *Konieczność wynikająca z posłuszeństwa nie jest koniecznością spowodowaną przymusem, ale wolną wolą: jako że człowiek chce być posłuszny, chociaż nie zawsze ma chęć spełnić to, co mu się każe (licet forte non vellet illud quod mandatur, secundum se consideratum, implere)*<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> ST 2-2, zag. 186, a. 5, na 5 (t. 23, cz. III, *Urzędy i stany w społeczności Kościoła*, wyd. Veritas, Londyn 1982).

Św. Tomasz umieszcza część zasługi posłuszeństwa w tym, że podwładny może ewentualnie (*forte*) podjąć się wypełnienia – dobrowolnie i rozumnie, co wynika samo z siebie – rzeczy określonych przez sąd praktyczny, którego nie podziela. Akwinata twierdzi więc tu wyraźnie, że fakt, że „nie ma się chęci” spełnić rozkazów, niczego nie ujmuje rzeczywistości posłuszeństwa. Wręcz przeciwnie: *Ponieważ tej konieczności czynienia tego, co samo z siebie mu się nie podoba (necessitati aliqua faciendi quae secundum se non placet), człowiek na skutek ślubu posłuszeństwa ulega ze względu na Boga, dlatego przez to samo to, co czyni, jest bardziej miłe Bogu, nawet gdyby to były rzeczy mało znaczące; albowiem niczego większego człowiek nie może złożyć Bogu nad to, że ze względu na Niego swoją własną wolę poddaje woli drugiego człowieka*<sup>28</sup>. Aby zachować swoją spójność, rozumowanie zakłada, że niechęć, o której mowa, nie jest zwykłym sprzeciwem wrażliwości, lecz że ma swoje źródło w różnicy osądu.

<sup>28</sup> *Loc. cit.*

Podwładny ma uczynić z sądu praktycznego przełożonego normę swojego działania, ale sama natura posłuszeństwa nie nakazuje mu wewnętrznego przyjęcia zdania lub sądu praktycznego przełożonego. Ks. Berto tłumaczy to bardzo jasno:

Nie jest ani sprzeczne z posłuszeństwem, że się cierpi z powodu posłuszeństwa, ani to cierpienie nie czyni posłuszeństwa niedoskonałym, a wykonania wadliwym,

ponieważ może być ono całkowicie poddane oczyszczającemu i korygującemu działaniu miłości. „Postuszeństwo powinno być ślepe”, jak często mawiał pewien święty zakonnik, nie w tym jednak sensie, że powinniśmy zawsze i w każdym przypadku porzucać nasz sąd, aby przyjąć sąd przełożonego – co jest zadaniem i niemożliwym, i sprzecznym z prawdziwą świętością – ale w tym sensie, że gdy nasz sąd, w sposób nieprzewidywalny, pozostaje niezgodny z sądem przełożonego, regułą naszego działania ma być sąd przełożonego, a nie nasz<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> V.-A. Berto, *Principes de la direction spirituelle*, Les Editions du Cèdre, Paris 1941, s. 81.

Taką samą doktrynę prezentuje ks. Labourdette: *Tak długo, jak polecenie pozostaje w sferze, w której przełożony ma władzę, i nie jest odwołane przez polecenie wyższego przełożonego, jestem zobowiązany do posłuszeństwa, to znaczy przyjęcia w porządku praktycznym jego nakazu jako sądu praktycznego, kierującego moim działaniem, podczas gdy w porządku spekulatywnym nadal myślę (co może być moim prawem, a czasem jest nawet moim obowiązkiem), że daną rzecz można by wykonać lepiej<sup>30</sup>.*

<sup>30</sup> M. Labourdette, *La vertu d'obéissance selon saint Thomas* [w:] „Revue Thomiste”, 57, 1957, ss. 626-656 (644).

<sup>31</sup> ST 2-2, zag. 104, a. 2, odp. *Wola bowiem przełożonego, w jakikolwiek sposób ujawniona, jest domyślnym rozkazem; posłuszeństwo zaś jest tym bardziej ochotcze, gdy podwładny, poznawszy wół zwierzchnika, spełnia ją, uprzedzając wyraźny rozkaz.* Tę szybkość wykonania (bez śladu sprzeciwu) św. Benedykt podkreśla najwyraźniej w rozdz. 5 swojej *Reguły*.

W gruncie rzeczy Akwinata nigdzie nie proponuje podwładnemu – nawet tytułem rady co do osiągnięcia doskonalszego posłuszeństwa – żeby dzielił pogląd przełożonego, jak to czyni św. Ignacy. Dla św. Tomasza stopnie posłuszeństwa mierzą się szybkością wykonania<sup>31</sup> i zakresem spraw, za jakie podwładny odpowiada przed przełożonym.

Zakonnicy składają ślub posłuszeństwa co do zachowania reguły i stosownie do niej podlegają swoim przełożonym. Są zatem zobowiązani do posłuszeństwa we wszystkim, co odnosi się do przestrzegania reguły zakonnej. Posłuszeństwo to wystarcza do zbawienia. Jeśliby zaś chcieli być posłuszni także w innych sprawach, to daliby dowód wyższej doskonałości (*hoc pertinebit ad cumulum perfectionis*), ale pod warunkiem, że nie byłoby to przeciw Bogu lub przeciw zachowaniu reguły, gdyż tego rodzaju posłuszeństwo byłoby niedozwolone. Tak więc należy odróżnić trojaki posłuszeństwo: jedno wystarczające do zbawienia, ograniczające się do wypełnienia tego, co jest



obowiązkowe; drugie doskonałe, polegające na spełnianiu tego wszystkiego, co dozwolone, a przez przełożonego poleczone; trzecie wreszcie nierozważne (lub „przesadne” – przyp. L.-M. B.), polegające na spełnianiu także poleceń niedozwolonych<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> ST 2-2, zag. 105, a. 5, ad 3.

Powyższe w żaden sposób nie przeszkadza Doktorowi Powszechnemu w uznaniu, że tak rozumiany ślub posłuszeństwa, w połączeniu z dwoma pozostałymi, jest dla człowieka prawdziwą ofiarą: *Według Grzegorza, wtedy dokonuje się całopalenie, gdy człowiek ofiaruje Bogu wszystko, co ma [...]. Trzecim dobrem (po rzeczach zewnętrznych i rzeczach ciała, ofiarowanych przez dwa pierwsze śluby – przyp. L.-M. B.) jest dobro duszy: ofiaruje się je całkowicie Bogu przez posłuszeństwo, a przez to ofiaruje Bogu swoją wolę, poprzez którą człowiek posługuje się wszystkimi swoimi zdolnościami i usprawnieniami duszy*<sup>33</sup>. Rozum nie jest tu bezpośrednio wymieniony, a jednak dla mądrości Doktora Anielskiego całopalenie nie jest „ograbione”...

<sup>33</sup> ST 2-2, zag. 186, a. 7, odp.

### **Podsumowanie i potwierdzenie przez Magisterium**

Niniejsze zagadnienie dobrze podsumowuje o. A.-M. Crignon, pisząc:

Zauważmy, że siedzibą posłuszeństwa (jak i sprawiedliwości) jest wola, a nie rozum. Podwładny nie jest zobowiązany uznawać w swoim rozumie praktycznym, że nakaz przełożonego jest stosowny i mądry, lecz (w razie trudności, po ewentualnym przedstawieniu swoich wątpliwości przełożonemu, zgodnie z normami i zwyczajami danego instytutu) dostosować do niego swoją wolę, pod warunkiem że: 1. zostało wydane polecenie, 2. przełożony nakazuje w ramach swoich uprawnień, 3. polecenie nie jest ewidentnie sprzeczne z poleceniem wyższego przełożonego. Podobnie jak wszystkie cnoty, posłuszeństwo podlega prawu roztropności, w tym przypadku roztropności „politycznej”, która w danej sprawie weryfikuje, czy zaistniały trzy wymienione warunki, zawsze szukając najlepszych sposobów wykonania polecenia<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> A.-M. Crignon, *art. cit.*, s. 49, przyp. 1.

Szczególnie w jednym punkcie nauczanie to mocno potwierdziło katolickie Magisterium. Niedługo po Soborze Watykańskim I kanclerz Bismarck rozesłał okólnik deformujący katolickie stanowisko w kwestii nieomylności Papieża i należnego mu posłuszeństwa. W styczniu i lutym 1875 r. biskupi niemieccy wydali wspólną deklarację, w której, punkt po punkcie, potwierdzili prawdę katolickiego nauczania, a doktrynę o posłuszeństwie przywrócili takim oto ważnym sformułowaniem:

Mocą tego samego ustanowienia Bożego, na którym opiera się papieństwo, istnieje też episkopat. I on również mocą prawa przez Boga ustanowionego posiada własne prawa i obowiązki, których papież nie ma ani prawa, ani władzy zmienić. Całkowicie nie rozumie się watykańskich postanowień, jeżeli się twierdzi, że przez nie „jurysdykcja biskupia rozplynęła się w jurysdykcji papieskiej”, że papież „w zasadzie stanął na miejscu każdego poszczególnego biskupa”, że biskupi są tylko „narzędziami papieża i urzędnikami nie ponoszącymi osobiście żadnej odpowiedzialności” [...]. Co się tyczy [ostatniego] twierdzenia [...], to możemy je tylko z całą stanowczością odrzucić. Naprawdę Kościół katolicki nie przyjmuje niemoralnej i despotycznej zasady (*illud axioma immorale et despoticum*), że rozkaz przełożonego bezwarunkowo uwalnia od osobistej odpowiedzialności (*mandato superioris in quovis casu tolli propriam responsibilitatem*)<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> Denzinger-Schönmetzer

(dalej: DS), 3115 –

podkr. L.-M. B.

<sup>36</sup> *Zatwierdzamy ten*

*przenikliwy sprzeciw*

*i stanowisko za ich odwagę,*

*ważność i religijnego ducha*

*i potwierdzamy je pełnią*

*naszej władzy apostołskiej,*

*Przemówienie do*

*Kardynałów z 15.03.1875,*

cyt. w 33 wydaniu DS (1965

r.) przed nr 3112, s. 603.

Widzimy tu wyraźnie: zasada bezwarunkowego wyrzeczenia się przez podwładnego roztropności w spełnianiu posłuszeństwa jest *niemoralna i despotyczna!* Trudno się wyrazić jaśniej i dobitniej. Zapamiętajmy dobrze to mocne katolickie stanowisko, które Papież Pius IX gorąco pochwalił i które potwierdził *pełnią swojej władzy apostołskiej*<sup>36</sup>.

### **„Ślepe” posłuszeństwo?**

Pora teraz na odróżnienie „posłuszeństwa sądu”, jak je rozumiał św. Ignacy, od posłuszeństwa, które autorzy duchowi, np. Rodriguez, nazywają „ślepy”. Mimo że w swoich *Konstytucjach To-*

warzystwa Jezusowego św. Ignacy pojmuje „ślepe posłuszeństwo” jako środek do osiągnięcia posłuszeństwa w sądzie, te dwa pojęcia nie powinny być utożsamiane, jak często ma to miejsce. Tak naprawdę wyrażenie „ślepe posłuszeństwo” jest nieodpowiednie, gdyż może sugerować, że podwładny *nigdy i w żaden sposób* nie może zadawać sobie pytań: ani co do sprzeczności otrzymanego polecenia z poleceniem wyższego przełożonego (szczególnie jeśli chodzi o obiektywną moralność tego, o co się prosi), ani co do uprawnień przełożonego w kwestii wydania danego polecenia. Tymczasem gdy jeden z tych przypadków *ewidentnie* ma miejsce, o posłuszeństwie nie może być mowy (w razie wątpliwości domniemanie jest po stronie przełożonego pod rygorem niemożności wykonywania władzy). *W dwóch wypadkach podwładni nie są obowiązani do posłuszeństwa swoim przełożonym: po pierwsze, gdy takie posłuszeństwo sprzeciwiałoby się rozkazowi wyższej władzy [...]. Po drugie, podwładny nie ma obowiązku być posłusznym przełożonemu, jeśli ten nakazuje mu coś, w czym nie podlega mu ów podwładny*<sup>37</sup>.

Co do pierwszego przypadku, gdy najwyższym przełożonym jest sam Bóg, ks. Berto tłumaczy tak: *W przypadku gdy polecenie zawiera nakaz lub zakaz wykonania czynności, która wewnętrznie i z racji swojego przedmiotu należy do dziedziny moralności, domniemanie jest po stronie przełożonego: zwolnić się z posłuszeństwa można tylko wtedy, gdy istnieje absolutna jasność przeciwnego obowiązku. Zdarza się to bardzo rzadko, ale się zdarza, ponieważ mamy tu do czynienia z sytuacją, gdy ludzie bezpośrednio podlegają Bogu – immediate subduntur a Deo – który bezpośrednio ich naucza poprzez prawo natury oraz prawo spisane (ST 2-2, zag. 104, a. 5, ad 2)*<sup>38</sup>.

Wyrażenie „ślepe posłuszeństwo” może, z powyższym zastrzeżeniem, mieć pewien możliwy do przyjęcia sens. Jego zarys widzieliśmy w cytowanej powyżej wypowiedzi ks. Berta. Posłuszeństwo jest „ślepe” w tym sensie, że dobrowolnie wykonuje się jakieś polecenie *jedynie ze względu na formalny fakt, że wydaje je przełożony*, a nie dlatego, że podwładny uznaje je za należyte, roztropne, celowe itp. Można tu dodać, że w życiu zakonnym, którego nadrzędnym celem jest uświęcenie podwładnych, podwładni ci mają prawo nadać temu określeniu szeroki psychologiczny sens.

<sup>37</sup> ST 2-2, zag. 104, a. 5, odp.

<sup>38</sup> V.-A. Berto, *op. cit.*, s. 78.

Mogą sobie przyjąć za zasadę, że nie będą dociekać racji danego polecenia, lecz opierać się wyłącznie na jego formalnym wymiarze: „Skoro dostałem takie polecenie, to wobec Boga jego wykonanie jest chwalebne i nie wnikam w jego uzasadnienia”. Taka postawa zawiera w sobie mądrość (którą szczególnie cenili sobie Ojcowie Pustyni), ponieważ rodzi wielką wewnętrzną wolność, pozwalając umysłowi na oddawanie się do dyspozycji tylko Bogu pośród tak wielu zajęć, którymi wypełnione jest wysoce zorganizowane życie zakonne.

Ta dyscyplina mądrości dotyczy każdej epoki. Szczególnie ważna jest w atmosferze dzisiejszej nihilistycznej kultury i jej społecznych struktur, które pogłębiają egocentryzm i narcyzm. Jakże wielu kandydatów do kapłaństwa i zakonu ma skłonność do fałszywych wyobrażeń w sprawach nie najważniejszych! Wielu opatów mogłoby podpisać się więc pod tym, co powiedział Dom Savaton, gdy zwracał uwagę na tę niedojrzałą postawę, którą nazywał „zadufaniem”:

Nie jest żadnym uproszczeniem ani przesadą zwrócenie uwagi, że posłuszny nie zawsze musi w pełni rozumieć przełożonego ani się z nim zgadzać, jakby chodziło o dobiecie targu. Jest jednak zupełnie naturalne, że gdy miną pierwsze reakcje oporu, lojalnie podejmuje wysiłek wniknięcia w myśl przełożonego. Ten z kolei, nie chcąc spowodować sytuacji niebezpiecznej dla podwładnych, musi stale dążyć – na tyle, na ile może – do tworzenia klimatu wzajemnego zrozumienia, uciekać się w potrzebie do środków perswazji, budować wzajemne zaufanie. Nie ma przecież przed sobą automatów, maszyn czy niewolników. Dlaczego od razu obarczać go winą za nieporozumienia, za upór podwładnych? Dlaczego z góry zakładać, że jego rozumienie spraw jest gorsze niż nasze? Wreszcie dlaczego słuszność koniecznie miałaby być po naszej stronie? Dostrzeżmy po prostu nasze fanatyczne zadufanie!<sup>39</sup>

<sup>39</sup> A. Savaton, *op. cit.*,

s. 47 (Por. niniejszy numer

“Christianitas”,

s. 250 – przyp. red).

To w celu wspomagania wewnętrznego pokoju, który jest warunkiem duchowej dojrzałości, już osiem wieków temu bł. Humbert z Romans zalecał posłuszeństwo *proste*:

Bracia, wasze posłuszeństwo ma być tak proste, abyście bez szemrania czyniąc rzeczy, których się od was wymaga, uważali, że nie do was należy jakiegokolwiek ocenianie (wydanego polecenia – L.-M. B.). Ktokolwiek bowiem ocenia zamiar tego, kto nakazuje, wojnę domową sobie gotuje (*quisquis intentionem praecipientis judicat, bellum intrisecus sibi parat*) [...]. Jeśli zatem przełożony czasem nakazuje rzeczy, które waszym zdaniem są mniej użyteczne (*praelatum interdum minus utilia vestro iudicio iubet*), nie powinno was to skłaniać do nieposłuszeństwa. Bowiem nawet gdy myli się on w swoim nakazie, to wy nigdy nie pobłędzicie, wypełniając polecenie przełożonego, o ile nie wymaga on czegoś sprzeciwiającego się Bogu. Jeśli więc rzeczy, które spełniacie, są czasem klasztorowi zbędne, będą one zawsze pożyteczne dla was<sup>40</sup>.

Według Humberta podwładny ma całkowite prawo uważać (*vestro iudicio*), że rzeczy, o które prosi przełożony, „są mniej użyteczne” lub „klasztorowi zbędne”, co zarazem wyklucza posłuszeństwo w osądzie w rozumieniu ignacjańskim. Myląc to posłuszeństwo *proste* z trzecim stopniem posłuszeństwa u św. Ignacego, E. Lavaud niesłusznie dopatrywał się u piątego generała zakonu dominikanów *doktryny posłuszeństwa w osądzie [...] sformułowanej na długo przed św. Ignacym*<sup>41</sup>.

### **Postuszeństwo „ślepe” czy „proste”?**

Przyjmując podstawy doktryny duchowej opartej na pojęciu „ślepego posłuszeństwa”, wykażemy, przy pomocy dwóch bardzo ważnych uwag, jak bardzo termin „ślepe” jest dyskusyjny.

*Uwaga pierwsza.* Musimy być pewni, że mamy do czynienia z *rzeczywistą dziedziną władzy ludzkiej, z tą neutralną sferą – media – w której pomyłka czy błędzenie przełożonego nigdy nie doprowadzi podwładnych do zła*<sup>42</sup>. Św. Bernard umieszcza w tej sferze wszystkie konkretne uwarunkowania zakonnej obserwacji, natomiast ks. Berto – uwarunkowania i zalecenia organizujące życie duszpasterskie duchownych diecezjalnych<sup>43</sup>. To pierwsze zastrzeżenie zakłada więc, że nie zostaje pominięta – w sposób systematyczny czy absolutny – możliwość zaistnienia sytuacji, gdy posłuszeństwo

<sup>40</sup> Bl. H. de Romans, *Opera de vita regulari*, edita currante Fr. J. J. Berthier OP, t. 1, Typis A. Befani, Romae 1888, t. 1, s. 6.

<sup>41</sup> E. Lavaud, *op. cit.*, s. 91.

<sup>42</sup> S. Giet, *Saint Bernard et le troisième degré d'obéissance ou la soumission du jugement* [w:] „Année théologique”, 1946, II-III, s. 215.

<sup>43</sup> S. Giet, *art. cit.*, ss. 208-209; V.-A. Berto, *op. cit.*, s. 78.

– w zależności od tego, co wspomnieliśmy wcześniej – nie będzie mogło zostać wykonane. Dla każdego, kto chce być prawdziwie posłusznym – kimkolwiek by był – musi tu więc obowiązkowo zaistnieć „brak ślepoty”. Ta „nieślepotą” musi zawsze mieć miejsce, a św. Bernard nie powstrzyma się od zarzucenia niektórym zgromadzeniom kontemplacyjnym, że odsunęły ją na dalszy plan w sytuacji, gdy zagrożone było podstawowe dobro życia cysterskiego. Bezrefleksyjne pochwalanie „ślepoty” w posłuszeństwie kryje w sobie realne niebezpieczeństwo polegające na stępieniu zmysłu moralnego u zakonników. Historia niedawnego kryzysu w Kościele to potwierdza.

Ta skłonność do ślepego polegania na władzy ludzkiej, nawet tej najbardziej godnej szacunku, nie może nie wywoływać niepokoju. Przyjmuje się bowiem za pewnik, że wewnętrzna uczciwość aktu jest warunkiem *sine qua non* posłuszeństwa. Lecz gdyby ten warunek nie był spełniony? Czy ciągle zamykanie oczu sprawia, że nasza czujność wzrasta? I czy wnikliwość jest odwrotnie proporcjonalna do jasnego oglądu?<sup>44</sup>

<sup>44</sup> S. Giet, *art. cit.*,  
ss. 216-217.

W rzeczywistości wnikliwość jest łatwiej praktykowana tam, gdzie życie zakonne jest wierne prawdziwej obserwacji i tradycji danego instytutu. W klimacie dociekliwości tworzy się fundamentalne zaufanie. To, że polecenia przełożonych są wydawane zgodnie z Regułą zatwierdzoną przez Kościół w celu uświęcenia członków – co jest pierwszym celem każdego instytutu – jest pewną gwarancją. Należy zauważyć, że taki stosunek do drugiego celu (jakim są np. dzieła apostołskie), który podważa dobro innych osób i stwarza skomplikowane sytuacje, może wymagać większej czujności.

*Druga uwaga* dotyczy możliwości rozumnego i wiernego wykonania. O ile dla podwładnego – z punktu widzenia ascetycznego i mistycznego – zawsze korzystne jest odnosić się (i nic poza tym) do samego faktu polecenia, nie dopytując się o racje przełożonego, to mogą się jednak zdarzyć przypadki, kiedy – *aby dobrze wnikać w zamiary przełożonego* – znajomość przynajmniej niektórych racji jest dobra i pożądana. Jeśli poleca się nam wykonanie zadania,

które wydaje się przekraczać nasze możliwości, nie jest konieczne domagać się uzasadnień. Jeśli natomiast powierza się nam jakąś delikatną sprawę o charakterze apostołskim lub też dyplomatyczną mediację, może być użyteczne, a czasem nawet jest konieczne, zapytanie o te względy misji, które są istotne dla jej roztropnego wypełnienia. Chodzi tu: w przypadku podwładnego – o synowską otwartość w kwestii jego możliwości i niepokojów, roztropność w rozeznawaniu pytań, które należy postawić lub nie, szacunek w sposobie pytania; a w przypadku przełożonego – o odpowiednie zastosowanie zasady pomocniczości, w zależności od regulacji tej kwestii w danym zgromadzeniu, oraz o ojcowskie zaufanie do podwładnego.

Św. Augustyn uważa, że nie jest umniejszona zasługa posłuszeństwa, kiedy objaśnia niektóre nakazy swojej *Reguły*:

Dla niektórych prawodawców ich wola zastępuje rozum (*sunt aliqui praeceptores quibus est pro ratione voluntas*). Augustyn się do nich nie zalicza, ponieważ formułując zalecenia, włącza do nich rozum, zwłaszcza do tych, których zasadności nie widać od razu (*in his praecipue quae non sunt liquidae justitiae prima facie*), jak to: *Kiedy przy karzeniu młodszych konieczność utrzymania dyscypliny zmusza was, by wymawiać twarde słowa, i jeżeli nawet czujecie, że przebraliście w nich miarę, to nie wymaga się od was, abyście ich prosili o przebaczenie*; do którego dołącza rację, kiedy mówi: *żeby gdy okazuje się zbytnią pokorę, nie został uszczuplony autorytet przełożonego u tych, którzy powinni być poddani*. W *Regule* znajduje się około siedemnastu takich zaleceń, do których jest dołączone uzasadnienie, a które uważny czytelnik bez trudu odnajdzie<sup>45</sup>.

<sup>45</sup> Bł. H. de Romans, *op. cit.*, t. I, s. 126 [z cyt. *Reguły św. Augustyna*, VI, 3 – przyp. tłum.].

Z obu tych uwag można zatem przyjąć część prawdy o „ślepych” posłuszeństwie, ale dla właściwego określania posłuszeństwa usilnie sugerujemy używanie innej nazwy, ponieważ ta „ślepotą” (pod jednym względem) powinna pozostawać „świadoma” (pod pozostałymi względami). Można by zatem, za Humbertem z Romans, mówić o posłuszeństwie „prostym”.

### Psychologiczna możliwość posłuszeństwa sądu

Mówiąc o posłuszeństwie sądu – jak je pojmuje św. Ignacy i jak je chwalił Rodriguez, Dom Delatte i Tanquerey – można sobie zadać pytanie: czy jest ono zawsze (psychologicznie i moralnie) możliwe.

Widzieliśmy, że ks. Berto uważa, że *porzucać zawsze i w każdym przypadku nasz sąd, aby przyjąć sąd przełożonego, jest zadaniem i niemożliwym, i sprzecznym z prawdziwą świętością*. Taka też jest myśl ks. Labourdette’a: *Jesteśmy przełożonemu posłuszni nie dlatego, że ma on rację, lecz dlatego, że ma władzę [...]. Posłuszeństwo zakłada więc coś całkiem innego niż uznanie racjonalnego charakteru danego polecenia: zakłada ono, że ten, kto je wydaje, posiada prawowitą władzę, którą przecież otrzymał od Boga, i to właśnie dlatego go słuchamy. To nie przed jego mądrością ani roztropnością ustępujemy – może się bowiem zdarzyć, że jesteśmy od niego zdolniejsi lub że mamy lepszą pozycję; ustępujemy przed posiadaną przez niego władzą Boską. Z tego wynika, że nawet jeśli nie widzimy, że przełożony ma rację, musimy go słuchać*<sup>46</sup>. Labourdette precyzuje, że za normę działania przyjmuje się sąd praktyczny przełożonego, lecz że nie implikuje to w sposób konieczny (a w pewnych przypadkach wręcz wyklucza) wewnętrznego przyjęcia roztropności i celowości nakazu.

*Trudność będzie wynikać z tego, że nie sądzi się tak, jak się chce, nie ma się do tego prawa – istnieje bowiem moralność rozumu. Osąd, jako całość, w pierwszej kolejności zależy od czegoś, nad czym przełożony nie ma władzy – od obiektywnego światła prawdy. Przełożeni nie są źródłem prawdy. Nie można komuś nakazać, aby twierdził, że coś jest białe, gdy ten ktoś widzi, że jest czarne*<sup>47</sup>. Mówiąc o dwóch sposobach słuchania rozkazu, który wydaje się nieroztropny, ale i nieprowadzący do grzechu, o Labourdette opisuje pierwszy jako wykonanie „czysto materialne”, które sprowadza się do *sabotowania posłuszeństwa, aby wykazać nieprawidłowość danego polecenia i, być może, doprowadzić sprawę do upadku*. Potem dodaje: *Inny, rozumny i cnotliwy sposób polega na dołożeniu wszelkich starań, aby najlepiej zaradzić przeszkodom, unikając przy tym wskazywania przełożonego jako tego, który się myli*. Nie pozostając ślepy na błąd przełożonego – co nigdy nie jest konieczne ani cnotliwe – *podwładny przyjmuje jednak na tyle*

<sup>46</sup> M. Labourdette OP, *Cours de théologie morale*, skrypt, t. 13, s. 417 – podkr. L.-M. B.

<sup>47</sup> *Loc. cit.* – podkr. L.-M. B.



punkt widzenia przełożonego, aby zadanie mimo wszystko zostało wypełnione jak najlepiej<sup>48</sup>.

Niemożliwość posuszeństwa rozumu w sensie ścisłym (lub też posuszeństwa sądu w rozumieniu św. Ignacego) wynika z natury rozumu i z samej natury posuszeństwa, która dotyczy nie prawd spekulatywnych, ale ludzkich działań wykonywanych w dziedzinach, które z definicji są przygodne: ich roztropność i celowość należą do sfery *prawdopodobieństwa*<sup>49</sup>.

Przedmiotem rozumu są byt i prawda. Rozum może przyjąć tylko to, co mu się przedstawia jako bytujące i prawdziwe. Przyjęcie to może być albo pewne, albo prawdopodobne zależnie od tego, czy przedmiot w pełni udziela się rozumowi, czy też pozostaje wobec niego niedookreślony. Jeśli chodzi o przyjęcie pewne, byt i prawda przedstawiają się rozumowi albo jako pośrednia lub bezpośrednia oczywistość, kiedy to racje przyjęcia leżą po stronie przedmiotu, albo też jako zaświadczone. *Jeżeli uważam, że w stworzeniach byt jest rzeczywiście czymś różnym od istoty, jeżeli uważam, że kłamstwo jest czymś wewnątrznie złym, to żaden ludzki przełożony nie może mi nakazać myśleć przeciwnie. Jeśli zaś przypadkiem tak nakazuje, to taki nakaz jest nieważny i pozbawiony mocy, niezależnie nawet od tego, czy posuszeństwo może dotyczyć aktów czysto wewnętrznych*<sup>50</sup>.

Byt (i prawda) mogą również przedstawiać się rozumowi jako potwierdzone lub zaświadczone: tak jest w przypadku świadectwa o cechach wiarygodności *pewnej* (np. w dziedzinie historii), co wymaga w szczególności kompetencji epistemicznych<sup>51</sup> osoby, która wydaje świadectwo. W tym drugim przypadku racja, bez względu na to, jak byłaby silna, pozostaje zewnętrzna do przedmiotu: to dzięki temu akt przyjęcia tego przedmiotu jest dla nas możliwy. W ten sposób, działając racjonalnie, nasza wola skłania nasz rozum do uznania, że Napoleon przegrał bitwę pod Waterloo, chociaż o samym fakcie nie mamy żadnej bezpośredniej wiedzy.

Powyższe elementy dają się bez trudu zastosować do przypadku przyjęcia prawdopodobnego, gdyż to ten rodzaj przyjęcia występuje w sprawach przygodnych. Polecenia przełożonych, zależnie od ich roztropności rządzącej, działają w sferze tej przygodności, aby dostosować środki w celu osiągnięcia dobra wspólnego, a podwładni muszą na nie odpowiedzieć aktami cnoty posuszeństwa.

<sup>48</sup> M. Labourdette, *op. cit.*, s. 419 – podkr. L.-M. B.

<sup>49</sup> Nie chodzi tu o prawdopodobieństwo w sensie moralnych systemów probabilistycznych, lecz o mocny sens, jaki mu nadał św. Tomasz: ten sam przedmiot nie może rodzić jednocześnie dwóch przeciwnych prawdopodobieństw; por. T. Richard OP, *Etudes de théologie morale*, DDB, 1933, s. 191 i nast. odnośnie do pewności oraz s. 247 i nast. odnośnie do sądu prawdopodobnego.

<sup>50</sup> M. Labourdette, *La vertu d'obéissance selon st. Thomas*, *art. cit.*, s. 643.

<sup>51</sup> To znaczy kompetencji w dziedzinie poznania naukowego (gr. *episteme* – nauka) albo innego rodzaju wiedzy (doświadczalnej, artystycznej), ale zawsze w związku z poznaniem.

Rozum może przyjąć przedmiot *prawdopodobnie* tylko pod wpływem racji wewnętrznie prawdopodobnych (usuwając sprzeczne prawdopodobieństwa) lub też pod wpływem (prawdopodobnie wiarygodnego) świadectwa. Lecz przełożony, który jest tylko człowiekiem, *sam w sobie* nie jest władzą epistemiczną<sup>52</sup>, to znaczy, że posiada on kompetencje, aby rozumowi podwładnego przedstawić *działanie* do spełnienia, ale nie może przedstawić *prawdy*, którą należy przyjąć.

<sup>52</sup> Patrz Dodatek o ojcostwie duchowym.

<sup>53</sup> W sensie przedstawionym powyżej: podwładny przyjmuje jako normę działania to, co polecił przełożony, bez względu na to, jaka jest jego osobista opinia na temat roztropności i skuteczności przedmiotu polecenia.

<sup>54</sup> M. Labourdette, *La vertu d'obéissance selon st. Thomas, art. cit.*, ss. 642-643 – podkr. L.-M. B.

Z definicji polecenie, nakazując mi wykonać jakiś akt czy przyjąć jakąś postawę, nie może dotyczyć tego, co nie zależy ode mnie; przedstawia mi się ono jako reguła, którą powinienem zastosować, używając mojej wolności. Znaczy to, że polecenie bezpośrednio dotyka mnie na poziomie sądu praktycznego<sup>53</sup>. Sąd spekulatywny jako taki nie mógłby zależeć od przełożonych ludzkich i być podstawą posłuszeństwa jako takiego. Co prawda, nawet dla niego „władza” odgrywa dużą rolę z racji tego, że człowiek jest „istotą posiadającą wiedzę”, ale chodzi tu o władzę w sensie „władzy moralnej” i kompetencji, np. tej, którą posiada „autorytatywny świadek”, „renomowany badacz” itp.<sup>54</sup>

Istnieje wielka różnica między sądem praktycznym: „*Muszę wykonać polecenie, które mi wydał przełożony, zrobienie tego jest wolą Bożą*” a sądem spekulatywnym: „*To polecenie jest mądre, roztropne, należyte, celowe...*”

W ścisłym rozumieniu niemożliwe jest więc przyjęcie z *siebie* (ważna uwaga) myśli czy zdania przełożonego jako racji przyjęcia *rozumowego*. Jeśli uważa się, że jest to możliwe, ryzykuje się zafałszowanie użycia rozumu przez nieuprawnione ingerencje woli, co już jest rzeczą niemoralną. Mogłoby to wytworzyć nawet wadliwie sprawności (*habitusy*) rozumowe, które następnie mogą kierować działaniem wyalienowanego rozumu na „pseudoprawdopodobieństwa”. Niestety wiele przykładów nadmiernego wpływu mistrza na inteligencję uczniów czy też szefa na myśli podopiecznych spotyka się w grupach o skłonnościach sekciarskich czy wręcz w sektach. A całe to zjawisko wynika z przesadnej ingerencji woli i blokady działania naturalnego rozumowania.

Owszem, istnieje *moralność rozumienia* i nie powinno się jej dawać *zadania niemożliwego i sprzecznego z prawdziwą świętością*. Po potępieniu *obawy, że się kogoś urazi, postawy arogancji lub zwykłego żalu, że się oddaliło od przełożonego, jak również służalczości czy schlebiana, które są bardziej przeciwne postuszeństwu niż nieustępliwość, bo mogą oszukiwać przełożonych co do ich samych*, ks. Berto słusznie dodaje: *Najbardziej niebezpiecznym błędem ze wszystkich jest upodobanie się ducha, który – w sprawach odnoszących się do rozumu i sumienia – próbuje z władzy uczynić regułę prawdy* (por. ST 2, 2, zag. 104, a. 5., ad 2)<sup>55</sup>.

<sup>55</sup> V.-A. Berto, *Principes de la direction spirituelle*, op. cit., ss. 85-86.

### **Sprostowanie: „postuszeństwo sądu” jako określenie bez przedmiotu**

Trudności psychologiczne i moralne „postuszeństwa sądu” w ujęciu św. Ignacego, Rodrigueza i ich następców są tak realne, że wielu autorów nadaje mu już inne, możliwe do przyjęcia znaczenie, cały czas nadal je stosując. Należą do nich Dom Pierre Doyère, bł. Jacek Maria Cormier OP i bł. Kolumban Marmion OSB.

Dom Pierre Doyère (1890-1966) był przeorem opactwa w Wisques. Podczas konferencji na temat postuszeństwa jeden akapit swojego wystąpienia poświęca właśnie „postuszeństwu sądu”. Ponieważ pragnie on zachować ten termin, jego rozumowanie staje się nieco skomplikowane, w sumie jednak, nawet gdy go używa, rozumuje w sposób klasyczny, stosując rozróżnienie między sądem spekulatywnym a sądem praktycznym, i podziela tym samym doktrynę tomistów o Berta i o. Labourdette’a, którą przedstawiliśmy powyżej.

Tak zwane „postuszeństwo sądu” występuje wtedy, gdy podwładny przyjmuje sposób widzenia przełożonego co do czynności, którą ten każe mu wykonać [...]. Ciekawym paradoksem jest to, że określenie „postuszeństwo sądu” stosuje się także w przypadkach, kiedy zgoda zdań przełożonego i podwładnego właśnie nie zachodzi. Należy więc wytłumaczyć, dlaczego podwładny mimo to jest posłuszny. W tym celu zwykle rozróżnia się sąd teoretyczny i sąd praktyczny i mówi się wówczas, że postuszeństwo sądu jest wtedy, gdy podwładny dostosowuje swój sąd

<sup>56</sup> P. Doyère OSB, *Regards sur la vie chrétienne: Notes inédites présentées par les moines de Wisques*, wstęp Dom J. Gaillard (*Conférence sur l'obéissance*, ss. 107-117), Imprimerie F. Paillart, Abeville 1971. Określenie „materialne” wykonanie polecanej czynności nie jest zbyt zręczne; por. cyt. u o. Labourdette'a (powyżej, ss. 63-67).

<sup>57</sup> Bł. H.-M. Cormier, *L'instruction des novices*, Sainte-Sabine (1882), Rome 1950, s. 309 – podkr. L.-M. B.

<sup>58</sup> Bł. K. Marmion, *Chrystus wzorem zakonnika*, Kraków 1927, ss. 360-361 – podkr. L.-M. B.

praktyczny do sądu praktycznego swojego przełożonego w celu materialnego wykonania polecanej czynności, chociaż sąd teoretyczny podwładnego na temat samej wartości czynności, którą ma wykonać, różni się od sądu przełożonego<sup>56</sup>.

Człowiek prawdziwie posłuszny poddaje przełożonym nie tylko swoją wolę, ale i swoje zdanie. Jest z nimi jedno-myślny w ten sposób, że uznaje polecenie za *korzystne dla swojego zbawienia tylko ze względu na to, że mu się je wydaje*. Bez tego jego posłuszeństwo nie byłoby ani pełne, ani doskonałe<sup>57</sup>.

Słuchać dlatego, że rozkaz wydaje się nam rozumny, to nie znaczy słuchać, ale iść za własnym zdaniem. Ale czy wobec tego mamy obowiązek porzucić własne zapatrywania aż do takiego stopnia, żeby wszystkie zapatrywania opata uczynić własnymi? Nie, *nie możemy się wyrzec światła własnego rozumu* [...]. Przypuśćmy jednak, że widzimy jakiejś sprawy z całą oczywistością w innym świetle czy pod innym kątem widzenia niż ten, pod którym widzi je przełożony: możemy wtedy pokornie przedstawić mu nasz sposób widzenia. Św. Benedykt, u którego duch nadprzyrodzony tak wspaniale łączył się ze zdrowym rozsądkiem, pozwala mu na to. Ale jeśli przełożony podtrzymuje swój rozkaz, *czy doskonałość posłuszeństwa wymaga od nas, byśmy teoretycznie tak samo patrzyli na rzeczy jak i opat? Nie, nie wymaga tego*. Możemy dalej spekulatywnie mieć inne zapatrywanie niż przełożony i uważać je teoretycznie za lepsze lub bardziej rozumne niż to, które nam zostało nakazane. Ale powinniśmy być doskonale posłuszni w wykonaniu; co więcej, powinniśmy być przekonani, że w danym wypadku, *in concreto*, nie wyniknie z naszego posłuszeństwa żadna szkoda ani dla chwały Bożej, ani dla duszy naszej, ale pożytek. To właśnie wewnętrzne przekonanie jest konieczne do posłuszeństwa rozumowi<sup>58</sup>.

Trudno w tej kwestii o większą precyzję. Podkreślmy tu wzmocnione uzasadnienie, które łączy się z naszą refleksją na temat braku – w niektórych przypadkach – psychologicznej i moralnej

możliwości posłuszeństwa sądu: *Nie możemy się wyrzec światła własnego rozumu*. Zwróćmy też uwagę na bardzo słuszne przekonanie o dobru, jakim jest posłuszeństwo: o ile mamy do czynienia z przypadkiem posłuszeństwa według kryteriów opisanych powyżej, nie wyniknie z niego żadna *duchowa* szkoda, lecz raczej pożytek dla naszej duszy i chwała Boża. Nie jest powiedziane, że nieroztropne czy bezcelowe polecenie nie wpłynie negatywnie na dzieło, które ma być wykonane.

### **Uległość w służbie posłuszeństwa**

W swoim słynnym *Liście o posłuszeństwie* św. Ignacy podaje taki oto trzeci argument za posłuszeństwem sądu:

Z drugiej zaś strony jeśli zabraknie posłuszeństwa rozumu, posłuszeństwo woli i wykonanie nie może być takie, jakie być powinno (*sea qual conviene*). Albowiem władze pożądanycze naszej duszy idą ze swej istoty za władzami poznawczymi. I dlatego posłuszeństwo woli wbrew własnemu sądowi będzie na dłuższą metę czymś wymuszonym (*sera cosa violente obedecer con la voluntad, a la larga, contra el proprio juicio*). A nawet gdyby ktoś był posłuszny przez jakiś czas zgodnie z ogólnym mniemaniem, że należy słuchać także i tego, kto nierozsądnie rozkazuje, takie posłuszeństwo w najlepszym wypadku nie będzie trwałe (*par aquella aprension general, que es menester obedecer*). Tak więc traci się wytrwałość. A nawet gdyby takie posłuszeństwo było trwałe, to i tak w najlepszym razie traci się doskonałość posłuszeństwa, która polega na tym, że człowiek słucha z miłością i radością<sup>59</sup>.

Nie będziemy tu omawiać wyraźnie woluntarystycznej duchowości, która przejawia się w tym fragmencie. Wydaje nam się, że ma ona niewiele wspólnego z *oczyszczającym i korygującym działaniem miłości*, o którym w tym kontekście mówił ks. Berto. Pragniemy również zauważyć, że życie zakonne i historia Kościoła obfitują w przykłady miłującego i radosnego posłuszeństwa w sprawach, w których sąd roztropnościowy przełożonego nie był podzielany. Tekst św. Ignacego jednak ma tę zaletę, że znosi

<sup>59</sup> Ignacy Loyola, *Pisma wybrane. Komentarze*, oprac. M. Bednarz SJ, t. 1, WAM, Kraków 1968, ss. 510-511.

ostatnie wątpliwości, które mogły powstać w umyśle czytelnika z powodu sformułowań na temat natury ignacjańskiego posłuszeństwa w sądzie, które przytoczyliśmy na początku tego artykułu. Chodzi bowiem nie tylko o uznanie, że posłuszeństwo jest *dla podwładnego* konieczne, chwalebne i zasługujące, ale że *to, co przełożony nakazuje, jest samo w sobie* roztropne, rozsądnie rozkazane (*bien mandado*).

Należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden element. Św. Ignacy obawia się (wydaje się nawet, że uważa ją za częstą okoliczność), aby niezgodność sądów roztropnościowych podwładnego i przełożonego nie weszła w nawyk. Lekarstwo, jakie na nią proponuje, wydaje się nam jednak, *salva reverentia*, bardziej niebezpieczne niż zło, które ma leczyć, i że poprzez nadużywanie interwencji woli w celu (rzekomo) ukierunkowania sądu wprowadza się w duszę zakonnika napięcie przeciwne naturze, które może się stać nie do zniesienia. Zastanawiające jest to, że w kryzysie dotyczącym Kościoła od ponad półwiecza najwięksi woluntaryści i zwolennicy ścisłego przestrzegania reguł często stawali się twórcami najdalej idących zmian. Taka kreatywność *usuwa* wszelką normę, a raczej zamienia tradycyjne pedagogie (odbierane przez wielu księży starszego pokolenia jako „okowy”) na normę „braku norm” (którą z kolei część młodszych księży odczuwa jako „nowe okowy”). Wiedząc, jak bardzo duchowość jezuicka zdominowała Kościół aż do Soboru Watykańskiego II, to przedstawione przez nas na początku skojarzenie posłuszeństwa sądu z jednej strony z rewolucją wyzwania się z formalizmów z drugiej nabiera aż za dużego prawdopodobieństwa.

W tym kontekście staje się więc pilne przywrócenie realistycznych pojęć roztropności i posłuszeństwa w rozumieniu św. Tomasa – z ich zakorzenieniem w cnotach czci, a także w uległości. Przytoczone przez nas rady ks. Berta mogą się znacznie do tego przyczynić.

Do tego potrzeba bardziej uległości niż posłuszeństwa. Można całe życie być posłusznym, nigdy nie przechodząc formacji. Formacja młodego człowieka jest kwestią uległości, to znaczy nie tylko zgodności jego woli z poleceniami przełożonych, ale nastawienia rozumu do praktycznego

dostosowania się do sposobu widzenia wszystkiego w duchu Instytutu. Podczas formacji nie można kształtować podopiecznych tak, aby stali się posłuszni jak marionetki. Trzeba rozumieć, zgłębiać, a czasem zgadywać intencje tego, kto trzyma ster, a także wiedzieć, jakie ma się miejsca na statku, i wykonać manewr, który będzie zgodny z obranym kierunkiem. Wymaga to ciągłej pracy umysłu. Przełożeni nie zawsze mają czas, żeby tłumaczyć wszystkie powody ich postępowania; podwładni nie zawsze mogą być posłuszni, nie rozumiejąc. Trzeba zatem, aby rozumiećli bez konieczności tłumaczenia, i to właśnie jest uległość. A raczej to uległość jest tego źródłem – tej spontanicznej jednomyślności, tego podstawowego porozumienia, które sprawia, że całe ciało funkcjonuje swobodnie i lekko<sup>60</sup>.

<sup>60</sup> V.-A. Berto, *Notre-Dame de Joie*, Nouvelles Editions Latines, 1974, s. 200.

## **DODATEK O OJCOSTWIE DUCHOWYM**

W przypadku ojcostwa duchowego mamy do czynienia z czymś, co *wydaje się* być zbliżone do posuszeństwa w sądzie. Załóżmy, że mój ojciec duchowy, człowiek umiejętnie rozeznający drogi Boże i dobrze znający ludzką psychologię, po długim sprawowaniu nade mną swego ojcostwa, wypełnionego licznymi rozmowami, podczas których całkowicie otworzyłem przed nim duszę (jest to podstawowe ćwiczenie *exagoreusis* Ojców Pustyni i dawnych mnichów Wschodu<sup>61</sup>), mówi mi w końcu, że szczególnie rodzaj mojej pychy jest taki to a taki i poleca mi zastosować określony środek duchowy.

Wówczas – jak nam się wydaje (o ile orientujemy się w tej delikatnej materii) – nie tylko powinienem lojalnie zastosować polecony środek, lecz *dla własnego dobra powinienem przyjąć jego opinię*. Tutaj mój rozum może i musi przyjąć tę rzecz (diagnozę dotyczącą rodzaju mojej pychy) w porządku prawdopodobieństwa, na zasadzie świadectwa prawdopodobnie wiarygodnego. Tak jak chory musi rozumem zaufać lekarzowi ciała, tak i ja mogę czy wręcz powinienem – dla dobra mojej duszy chorej na grzech – racjonalnie zaufać ojcu duchowemu jako lekarzowi duszy. Samodzielnie nie jestem bowiem zdolny do odkrycia tej szczególnej formy mojej duchowej choroby, ponieważ – z definicji

<sup>61</sup> Por. I. Hausherr SJ, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, seria „Orientalia Christiana Analecta”, nr 144, Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1965, *passim*.

<sup>62</sup> Mamy tu przypadek, kiedy wola ma prawo *swym wpływem nakłonić do tego rozum*, kiedy podwładny *może pod wpływem woli skłonić się raczej na jedną niż na drugą stronę*, zgodnie z wyrażeniem samego św. Ignacego z Listu o posłuszeństwie (op. cit., s. 509).

– jest ona tym, co można by nazwać duchową „plamką ślepią”<sup>62</sup>. Ponadto w kwestii postawienia diagnozy mój ojciec duchowy posiada kompetencję „epistemiczną” – pewien rodzaj wiedzy czy doświadczenia, którą dawni mnisi nazywali *diacrisis*, a która jest naturalną przenikliwością psychologiczną czy też nadprzyrodzonym charyzmatem.

Zauważmy, że nie chodzi tu o organizowanie dobra wspólnego zakonu (co przygotować na śniadanie w dzień świąteczny, jak naprawić samochód itp.) ani tym bardziej o nakazanie zakonnikowi z tytułem profesorskim uznania prawdziwości jakiejś tezy z dziedziny metafizyki. Widzieliśmy, że w tych przypadkach przyjęcie spekulatywne sądu przełożonego nie jest wymagane, a nawet nie zawsze jest możliwe, bo zależy od wzajemnych kompetencji podwładnego i przełożonego w danej sprawie. Chodzi tu o leczenie własnej duszy, o zobaczenie jej w świetle prawdy i dlatego tylko spojrzenie z zewnątrz może mnie sprowadzić na właściwą drogę. Mogę, a także muszę przyjąć to, co mi się mówi, za prawdę w porządku prawdopodobieństwa.

Ta uległość syna względem duchowego ojca jest czymś wyraźnie różnym od ignacjańskiego posłuszeństwa w osądzie. Przede wszystkim nie mamy tu do czynienia z relacją między podwładnym a przełożonym *sensu stricto*. Dążący do doskonałości syn wybiera sobie ojca duchowego w zupełnie nieskrępowany sposób w odróżnieniu od tego, co ma miejsce w zgromadzeniu zakonnym, gdzie przełożonego nikt sobie nie wybiera. Nawet gdy ktoś wstępuje do zakonu ze względu na osobę przełożonego, to po złożeniu ślubów musi zaakceptować jego następców bez względu na to, czy będzie się z nimi zgadzał, czy nie, i podporządkować się im tak samo jak pierwszemu.

Oprócz tego wybór ojca duchowego jest formalnie oparty na znajomości spraw duchowych osoby, którą się wybiera (znajomości, którą wyżej nazwaliśmy kompetencją „epistemiczną”), oraz na zaufaniu, jakie ona wzbudza, co jest warunkiem *sine qua non* każdego otwarcia sumienia. Zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie jest regułą, że – o ile należy wystrzegać się nieśmiałości – to wolno jednak zmieniać sobie ojca duchowego, tak aby wybrać sobie osobę, która najlepiej odpowiada naszej duszy. Zresztą także i dla ojca duchowego nie jest wskazane zatrzymywanie sobie



duchowego syna, podczas gdy przełożony zakonny – o ile nie było dyspensy odpowiedniej władzy – nie może pozwolić odejść temu, kto złożył swój ślub.

*Taka synowska uległość wobec duchowego ojca, która w niektórych przypadkach słusznie obejmuje także osąd, formalnie nie ma więc tej samej natury co postuszeństwo zakonne.* Opiera się ona na swobodnym uznaniu *kompetencji* (w drodze dokonanej przez podwładnego oceny, która nie ma charakteru nieodwołalnego), podczas gdy postuszeństwo zakonnik wobec przełożonego nie opiera się formalnie na jego kompetencji przełożonego, lecz na jego *władzy*, a także na nieodwołalnej obietnicy złożonej Bogu, że będzie się słucać wszystkich rozkazów przełożonego zgodnie z prawem danego instytutu.

Można przypuszczać, że św. Ignacy rozciągnął to, co charakterystyczne dla otwarcia sumienia przed ojcem duchowym, na całą dziedzinę życia zakonnego (wewnętrzną organizację wspólnego dobra instytutu oraz apostołat) i że w ten sposób doszedł do swojej doktryny postuszeństwa w sądzie. W każdym razie *List o postuszeństwie* opiera się na przykładach zaczerpniętych z Ojców Pustyni i w tym też kierunku idzie, gdy relację mistrza i ucznia w kontekście kierownictwa duchowego ujmuje w duchu i według praktyki mnichów wschodnich, a nie formalnie według stosunku przełożonego do podwładnych. *Znaczącym jest, że wszystkie cechy, które św. Ignacy cytuje w swoim Liście o postuszeństwie pochodzą z Vitae Patrum, tj. od Ojców Wschodnich, oprócz anegdoty o św. Maurze, która, co prawda, jest zachodnia, ale ma wschodnią inspirację. W owych czcigodnych dokumentach monastycznych musiał on wyczytać także inne porównania niż „ciało bez życia” czy „nieożywiona materia”. Z nich mógł zaczerpnąć zdanie, że trzeba uważać się za osła, a być postusznym jak wielbłąd*<sup>63</sup>. ■

<sup>63</sup> I. Hausherr, *op. cit.*, s. 191.

Tłum. Monika Grądzka-Holvoete

# Muzyczna droga do prawdy, dobra i piękna

Rozmowa Antoniny Karpowicz-Zbińkowskiej i Bartosza Izbeckiego

**A.K.-Z.:** Porozmawiajmy na temat naszych sposobów odbioru muzyki. Domyślam się, że są one mocno odmienne. Ja wychowywałam się na tzw. „muzyce poważnej”, to znaczy w moim domu rodzinnym słuchało się niemal wyłącznie standardów, czyli tego, co zazwyczaj można usłyszeć w filharmoniach – repertuar od Beethovena do Debussy’ego. To oczywiście jest repertuar mocno zawężony do jednego typu przeżywania muzyki, mianowicie nazwałabym ten typ „romantyzującym”, czyli ukierunkowanym na zobrazowanie wewnętrznych przeżyć kompozytora, które znajdują (bądź nie) swoje odbicie w słuchaczu. Jednak nawet taki wycinek muzyki zachodniej, który poznałam w dzieciństwie, ukształtował moje postrzeganie muzyki w ogóle – jako sztuki, która pod zewnętrzną warstwą dźwiękową odzwierciedla w sobie znacznie więcej, niż to się może z pozoru wydawać.

Długo szukałam odpowiedzi na pytanie, jaką to rzeczywistość muzyka może w sobie zawierać. Nie zaspokajały mnie spływające teorie na temat tego, że muzyka jest rodzajem muzycznego malarstwa (a więc dźwiękami maluje obrazy

rzeczywistości widzialnej) albo że oddaje ona uczucia (oczywiście zazwyczaj uczucia, które w chwili tworzenia przeżywa kompozytor). Zwłaszcza że jeszcze w czasach liceum dokonałam swoistej „transgresji” na muzykę dawną, która już nie dała się tak łatwo wtłoczyć w schematy „muzycznego malarstwa” czy nawet muzyki opisującej uczucia (te wesołe czy te smutne), a to chociażby z tej przyczyny, że muzyka dawna, z racji operowania innymi rodzajami tonacji (modi) wywodzący się jeszcze ze skal greckich, opisywała znacznie więcej rodzajów stanów i uczuć, a więc operowała znacznie większą gamą zapisów dźwiękowych stanów ludzkiej duszy.

Jak więc można dopasować te nasze współczesne sposoby objaśnienia muzyki do tzw. muzyki dawnej? Ano są to zupełnie niewspółmierne rzeczywistości.

Na trop tego, jak rozumieci muzykę starożytni, a za nimi całe średniowiecze i później, właściwie aż do czasów romantyzmu, trafiłam, czytając książkę *Muzyka sfer* Jamesa. Ta książka mocno uporządkowała także moje rozumienie muzyki.

Od tamtej pory jestem zwolenniczką tego rodzaju postrzegania muzyki, które traktuje warstwę dźwiękową, choćby nawet w najdoskonalszym nagraniu (czyli swego rodzaju zamrożeniu dźwięków, np. na płycie), jako nadal niedoskonały zapis doskonałych dźwięków-idei. A więc każde nagranie (czy czasem koncert, chociaż z reguły jest on jeszcze mniej doskonały z racji swojej przypadkowości) zmierza jedynie ku doskonałości, daje przedsmak tego, co zawiera zapis nutowy (który też jest jakimś tylko uaktualnieniem, przybliżeniem doskonałej harmonii, liczb i proporcji – niesłyszalnych, bo istniejących wyłącznie w świecie idei).

Dlatego właśnie jestem zwolenniczką raczej sterylnego wykonania utworów muzyki dawnej autorstwa Paula Van Nevela i jego zespołu Huelgas Ensemble (niż np. wykonań Ensemble Organum, który to zespół raczej bazuje na jak najbardziej naturalnym brzmieniu), chociaż raczej nie mam złudzeń co do tego, że taki rodzaj muzyki „w przyrodzie” nie istnieje. Nagrania tego zespołu dążą bowiem do absolutnej perfekcji, graniczącej niemal z sonoryzmem. Tak na pewno nie wykonywano tej muzyki w czasach, gdy powstała, bo to jest po prostu niemożliwe, nawet technicznie. Niemniej taki rodzaj dopieszczenia każdego współbrzmienia daje pojęcie o muzyce właśnie jako o dźwiękach-ideach, o liczbach – doskonałych, czystych, wiecznych.

**B.I.:** I to jest dla mnie właśnie zupełnie bez sensu. To już lepiej oglądać tę muzykę

w zapisie. Albo odegrać na organach. Nie ma bowiem śpiewu bez indywidualności – każdy ma taki głos, jaki ma, ewentualnie jaki sobie wypracował. Ten „sterylny” śpiew to jakieś kuriozum. Nie po to Bóg dał człowiekowi głos, aby przekształcał go w aparat do wydobywania bezosobowego dźwięku. Sugestia, że inne zespoły (choćby Ensemble Organum) nie „dopieszczają” każdego współbrzmienia, jest niesprawiedliwa.

Poza tym nie mogę się zgodzić ze spojrzeniem na muzykę np. Ciconii jako na ciąg następujących po sobie pionów harmonicznym. Piony wynikają z melodii. Nałożone na siebie melodie tworzą pionny. Mistrzostwem jest to pogodzić – ale tak na wstępie zrezygnować z jednego z tych elementów? Melodia jest nawet ważniejsza. Mój zespół śpiewaczy przede wszystkim śpiewa na jeden głos. Możemy dodać współbrzmienia, ale funkcjonalność zapewnia nam ten jeden głos, w śpiew którego mogą się ewentualnie włączyć wierni podczas nabożeństwa i który w razie absencji śpiewaków mogą wykonać sam. To rzecz praktyki, życia, codzienności.

**A.K.-Z.:** Ludzki głos jest najdoskonalszym instrumentem, każdy instrument stworzony przez człowieka naśladuje go tylko w większym lub mniejszym stopniu. Także wydaje mi się, że właśnie ludzkim głosem można najlepiej oddać każdą melodię. I oczywiście wcale nie uważam, że śpiew ludzki może być pozbawiony indy-

widualności. Miałam kiedyś taki pomysł, żeby wykonać *Die Kunst der Fuge* J. S. Bacha na kwartet wokalny po to, żeby nadać surowemu brzmieniu tego cyklu indywidualność ludzkich głosów. Ale do tego są oczywiście potrzebni bardzo dobrzy wykonawcy, bo to po prostu bardzo trudna muzyka dla wokalisty.

Nie uważam, że Huelgas Ensemble dąży do osiągnięcia ideału bezosobowego głosu. Jest taka ich płyta pt. *O Gemma Lux* zawierająca komplet motetów izorytmicznych Guillaume’a Dufaya, zwłaszcza motet pt. *Salve flos Tusce gentis* jest mistrzowsko na niej wykonany. Z jednej strony absolutna perfekcja wykonawcza, a zarazem głosy bardzo charakterystyczne, wcale nie bezosobowe, każdy odrobinę inny, każdy z drobnym mankamentem, jeśli chodzi o barwę lub emisję, jeden odrobinę przyciężki, drugi odrobinę może za bardzo gardłowy, a zarazem cudownie się wszystkie dopełniają i stapiają w jedną ciężką, „mosiężną” barwę. To głosy realnie istniejących ludzi, a zarazem doskonale obrazujące doskonałą harmonię.

Pamiętam taką wypowiedź o. Błażeja Matusiaka OP, że nasze wyobrażenia śpiewu anielskiego (a więc również manieri wykonawczej śpiewu liturgicznego) są jakoś powiązane z przedstawieniami Aniołów w sztukach plastycznych. Dlatego bizantyjskie przedstawienia postaci Aniołów na ikonach jako walecznych mężów korespondują z potężnym, męskim śpiewem chóru w liturgii bizantyjskiej. Za to sole-

smeńskie, mocno zniewieściałe, eteryczne wykonania chóru gregoriańskiego oddają XIX-wieczny nurt prerafaelickich czy secesyjnych przedstawień Aniołów, które charakteryzują się właśnie takimi samymi cechami.

Nie sugeruję, że Ensemble Organum nie dopieszcza brzmienia, uważam tylko, że celowo jest tam użyte brzmienie jak najbardziej naturalne; głos Langianniego<sup>1</sup>, zwłaszcza we wczesnych nagraniach, jest nieszkolony, chropawy, niemal dziki i eksponowany specjalnie dlatego, że brzmi tak naturalnie wraz ze wszystkimi niedoskonałościami. Peres postawił właśnie na tę naturalność, autentyczność. Co oczywiście nie dziwi, skoro jednym z jego głównych postulatów było poszukiwanie zerwanej tradycji oralnej wśród naturzszczyków.

Wracając do spraw bardziej ogólnych, zdaję sobie sprawę, że moje podejście do muzyki to jest oczywiście czysty platonizm, ale jestem w sferze muzycznej wyznacznikiem teorii platońsko-pitagorejskich. One również dobrze tłumaczą, o co chodzi tak naprawdę z uczuciami w muzyce. Muzyka porusza w naszej duszy pewne struny na zasadzie rezonansu, muzyka płacziwa może w nas wywołać płacziwy nastrój etc.

Takie postrzeganie muzyki utrudnia mi oczywiście odbiór muzyki na koncercie, bo rozprasza mnie wtedy to, co inni z ko-

<sup>1</sup> Jean-Etienne Langianni – śpiewak z Korsyki współpracujący z Ensemble Organum.

lei odbierają jako zalety muzyki żywej, czyli pewna chropawość, niedoskonałości różnego rodzaju czy to, co Ty możesz rozpatrywać w kategoriach prawdy w muzyce (w opozycji do tego, co Ty rozumiesz jako „fałsz w muzyce” czy pewną sztuczność).

Jestem ciekawa Twojego rozumienia pojęcia „muzyki prawdziwej” czy „prawdy w muzyce”.

**B.I.:** Prawdziwa muzyka? Łatwiej byłoby pewnie określić, co nią nie jest. Chopin np. powiedział o koncertach, że nie są nigdy prawdziwą muzyką i na pewno nie usłyszysz się na nich tego, co najpiękniejsze w sztuce. (Zapewne można to stwierdzenie rozciągnąć na muzykę nagrywaną w studio i tworzoną za stołem mikserskim.) Ale to niewiele wyjaśnia. Nie do końca potrafię to wyrazić – jest to taka moja intuicja. Ale jest coś jeszcze – ja tę prawdziwość w muzyce po prostu słyszę! Albo inaczej – słyszę każdą fałszywość, pretensjonalność, przedrzeźnianie, i to na pewno nie jest muzyka prawdziwa! Poza tym uważam, że ta intuicja to nic nadzwyczajnego – jak się dobrze przysłuchać, to każdy to usłyszysz.

Wiem, że to ryzykowne – twierdzić, że się słyszy „prawdę w muzyce”. Od razu rodzi się wątpliwość, czy nie jest to obciążone subiektywizmem. Czy może to, co mi się podoba, uznaję za prawdziwe, a co nie podoba, za fałszywe? Czy przypadkiem nie absolutyzuję swojego gustu? Przecież, wedle często powtarzanego sloganu, „o gustach się nie dyskutuje”. Ja stoję na

stanowisku, że gust jest jak sumienie. Tak – gust należy odpowiednio kształtować, o swój gust należy dbać. Tak na początek – radio i telewizja w tym nie pomagają, trzeba je wyłączyć – przywrócić należne miejsce ciszy. A co dalej? U Norwida znajdujemy taką myśl, że *pięknym nie jest to, co się podoba, lecz to, co się podobać powinno* i jest to według mnie zaproszenie do kształtowania gustu przez rozum i moralność. Dostrzegam tu pesymizm w ocenie gustu (obecnej kondycji) człowieka, ale zarazem optymizm, że człowiek może to zmienić. Rozumiem to w ten sposób, że przylegając swoją wolą do prawdy i dobra, spodoba się też nam i to prawdziwe piękno. Ja wierzę, że jest to możliwe. A im bardziej wysublimujemy swój gust, tym bardziej będziemy mogli już tu, na ziemi, doświadczyć piękna. I prawdy. Nawet w muzyce. Właśnie w muzyce.

Św. Pius X w swoim *motu proprio*<sup>2</sup> z 1903 roku wskazał cechy charakterystyczne prawdziwej muzyki kościelnej: świętość, doskonałość formy i wynikająca z nich powszechność. Nawet jeżeli tę świętość będziemy rozumieli jako sakralność, to nadal pozostaniemy w kręgu stwierdzeń bardzo ogólnych, dalekich i trudnych do spełnienia. W 1955 roku Pius XII w encyklice *Musicae Sacrae Disciplina* napisał, że sztukę i jej utwory należy osądzać według tego, czy jest zgodna i znajduje się w całkowitej harmonii z ostatecznym celem człowieka. I znowu jest to bardzo trudne

<sup>2</sup> *Inter pastoralis officii sollicitudines.*

wymaganie. Ale ta trudność nie zwalnia nas od dążenia jego spełnienia. Tak więc czasem to tylko jakiś jeden element będzie piękny – prawdziwy. Choćby śpiew. Mamy jakąś błahą melodyjkę, której daleko do doskonałości formy. I nagle słyszymy ją zaśpiewaną w sposób pozbawiony pretensjonalności, zaśpiewaną po prostu, zaśpiewaną normalnie (jakie to dziś trudne!). I to nas zachwyca. I jest tam prawdziwość. To trudne to opisać. Ktoś może np. powiedzieć: „proszę więc zaprezentować nam ten prawdziwy śpiew”. Ja tego nie potrafię i mam nadzieję, że to stwierdzenie powinno brzmieć „jeszcze nie potrafię”. Dlatego obecnie śpiewam z konieczności, po prostu służąc, i nie zastanawiam się, jak ktoś to odbiera. Z grania jestem nieco bardziej zadowolony, ale cóż – nie mam zmysłu polifonicznego, nie zaimprovizuję fugi...

Wspomniałaś o swojej drodze do muzyki. U mnie zetknęła się przemożna chęć grania muzyki (zamiłowanie do muzyki) i miłość do Kościoła, do katolicyzmu. Musiało się to więc skończyć śpiewem gregoriańskim. A śpiew ten to tajemnica – w zajmowanie się chorałem wszedłem jak w poszukiwanie Świętego Graala – starożytnie notacje, nierozwiązany problem rytmu etc. (Teraz widzę, że nierozwiązywalny w sposób, jaki nam by się wydawało, gdyż jest to sprawą o wiele głębszą – sięgającą relacji zapisu muzycznego do wykonania, a wykonania sakralnego zaśpiewu to już w ogóle.) Przywołam tu jeszcze pewien charakterystyczny topos popkulturowy – film *Amadeusz* Miloša Formana. Ja do-

strzegam w sobie takiego Salieriego – Bóg dał mi zdolność usłyszenia piękna, ale uczynił mnie w pewien sposób niemym. W końcowej scenie filmu Salieri (przenikliwy do bólu) objawia się jako patron miernot wszystkich czasów. I ja widzę w sobie miernotę, ale jestem przekonany, że i miernota rozpoznawszy prawdziwo swoje ograniczenia, może pokusić się o przekroczenie swojej mierności. Koniec Formanowskiego Salieriego był tragiczny, ale przecież nie musiało tak być – on zafiksował się na byciu twórcą – kompozytorem, dziś mógłby być genialnym krytykiem muzycznym albo łowcą talentów. Weźmy choćby przykład z naszej historii – oto Chopin i Kolberg. Obaj genialni? A gdyby zamienili się miejscami? Chopin biegający z kajetem po wsiach i notujący mazury i chodzone oraz swoje ulubione „żydki” (taki taniec na 2/4), a Kolberg kontynuujący komponowanie pieśni z akompaniamentem (o których – tak przecież życzliwy mu Chopin – napisał „za wąskie plecy”, „styl gegetowsko-parafialny” i „podorabiane nosy”)? Otóż to. Bo inna jest droga geniusza, a inna miernoty. I dziś mamy wiele miernot aspirujących do bycia twórcami – ich cechy charakterystyczne to epatowanie sobą, skandalizowanie czy „działalność artystyczna” zamiast prawdziwego kunsztu.

Ja widzę to tak. Powołaniem geniusza jest pielęgnowanie i rozdmuchanie Bożej iskry w nim złożonej. Miernota zaś nie może swojej mierności eksponować, bo zawsze okaże się pretensjonalne i nudne, ale

ma się otworzyć, stać się przekaznikiem Bożego głosu, Bożej muzyki. Potrzebne do tego jest rozeznanie i autentyczne życie łaską, czyli inaczej świętością. No i jest jeszcze droga tradycji. Podążanie za tradycją – wchłonięcie i przekazanie mądrości, muzyki pokoleń; nieco upraszczając: nie każdy organista musi komponować fugi, może wystarczy, że zagra fugę napisaną przez Bacha albo Muffata.

**A.K.-Z.:** Wracając do tego, co nazywasz prawdą w muzyce, przychodzi mi na myśl, że może mówisz o tym, co w niej obiektywne. Przyszło mi to na myśl, gdy wspomniałeś o chorale gregoriańskim. Właśnie chorał gregoriański dąży do tego ideału, który można rozpoznać także w sprawowaniu tzw. rytu trydenckiego, czyli poddaniu ludzkiej natury pewnego rodzaju upokorzeniu, bo człowiek bardzo lubi być w centrum zainteresowania. Ryt trydencki to wyklucza, z założenia stawia bowiem w swoim centrum Tego, kto jest Adresatem całej liturgii, czyli Boga. Stąd w rycie trydenckim nie ma mowy o pokazywaniu naszej czy także samego kapłana odprawiającego ten ryt indywidualności. Przeciwnie – ta indywidualność jest schowana po to, by lepiej można było w liturgii zobaczyć, usłyszeć i spotkać Boga. Chorał także cechuje się tym, że nie ma w nim miejsca na naszą własną indywidualność, nawet niekiedy w bardzo trudnych, skomplikowanych utworach solistycznych. Chorał ma być tym, co ułatwia zobaczenie piękna-nie-z-tego-świata. Piękna obiektywnego. Zresztą myślę, że w kwestii mu-

zyki sakralnej zgadzamy się co do tego. Nadal jednak nie jest dla mnie do końca jasne, co masz na myśli, gdy mówisz o prawdzie w muzyce w ogóle.

**B.I.:** Mówię o prawdzie w odniesieniu do muzyki sakralnej i wyrażającej duchowość, bo w niej dostrzegam największą konieczność prawdziwości. Niemożliwym jest według mnie wykonywanie tej muzyki bez osobistego doświadczenia wiary (tak jak miłosnej arii nie wykona przekonująco ten, kto nigdy nie był zakochany). W innym przypadku wykonywanie jej pozostaje li tylko przedrzeźnianiem i stylizacją na religijność. Rozumiem, że takiemu podejściu można zarzucić „błąd Styki”, że malowanie na kolanach nie zapewni dziełu piękna. Ale gdy przyrzeć się dokładniej, jest to zarzut bardzo powierzchowny. Nie chodzi tu bowiem o żadną zewnętrzną pozę, ale o głębokie, autentyczne, wewnętrzne doświadczenie. Prawda o Bogu zawsze będzie też piękna. Apotheoza doskonałości formy i utożsamienie jej z pięknem to pułapka, którą można nazwać estetyzmem. (W przewycięzeniu go pomaga wyeliminowanie słuchania muzyki z płyt CD – wychuchanych i dopieszczonych na pulpicie mikserkim. Porywające nagrania świetnego zespołu Graindelavoix powstawały po kawalku – na płycie słuchamy całości. Gdy sobie to uświadomiłem, zrozumiałem, dlaczego zespół ten tak słabo zabrzmiał na koncercie w Jarosławiu.) Moją odpowiedzią na zarzut elitaryzmu takiego podejścia (bo któż w dzisiejszych czasach miałby być tak święty?) jest

znowu tradycja. Wystarczy tylko być na tyle pokornym, by ją przyjąć za własną, a gdzie zasiejemy pokorę, tam wszędzie i świętość. Co więcej, jestem przekonany, że osobista świętość wykonawcy jest w stanie uzupełnić braki, załatać wiele mankamentów, ale nie podejmuję się tu wytłumaczenia tego racjonalnie. Niech wystarczy spostrzeżenie, że niektórzy wykonawcy znakomicie brzmią na żywo i słuchacze są porwani ich muzyką, a potem odsłuchując nagranie, bezskutecznie szukają, co było w tym nadzwyczajnego. Natomiast odnośnie do chorału, należy się wyjaśnienie. W chorale, jak w każdej muzyce, jak najbardziej jest miejsce na indywidualność! Wymaga tego szczerokość przekazu: nie mogę śpiewać głosem kogoś, kim nie jestem – udawać czy przedrzeźniać kogoś innego. Niemniej niedopuszczalne są według mnie przeróżne formy popisywania się, np. często spotykane teatralne ściszenie końcówek czy epatowanie np. dykcją (choćby była nienaganna). Konieczna jest największa z możliwych do osiągnięcia naturalność, prostota. Co do obiektywności chorału – jego piękno ma tę cudowną właściwość, że działa samo z siebie. Przebija się nawet przez niedoskonałości wykonawcy. Dlatego to muzyka na wskroś liturgiczna – szkoda, że dziś stała się raczej domeną melomanów i koneserów. To zaprzeczenie powszechności. Dlaczego tak się stało? Otóż tradycja wykonawcza chorału została przerwana i niejako stworzono go na nowo. To stworzenie – pozornie obiektywne – było skazane gustem epoki czy może pewnym wy-

obrażeniem charakterystycznym dla epoki – mówiłaś wcześniej o tych prerafaelickich Aniołach. Dziś zmieniła się epoka i gusta, i wyobrażenia i ponadczasowa kantylena gregoriańska w standardowym wykonaniu wydaje się być tak elitarna, tak wyobcowana, że odnosi się wrażenie, że należy ją odrzucić. Według mnie nieśmiertelne melodie gregoriańskie należy dziś odczytać na nowo. Ale myliłby się ten, kto to zadanie złożyłby w ręce muzykologów. Muzykologia może być jedynie pewnym punktem odniesienia. Wskrzeszenie chorału należeć powinno do ludzi Kościoła – chłonących katolicką tradycję, chcących nią żyć i ją przekazywać. A więc do ludzi pokornych. No i oczywiście w pierwszym rzędzie ta odnowa ma należeć do ludzi świętych. Do wskrzeszenia chorału bardziej potrzeba rzeszy świętych miernot niż jakiegoś chorałowego geniusza, który odnalazłby legendarny chorałowy Święty Graal – czyli zasady rytmu.

**A.K.-Z.:** No proszę, taki postulat: „więcej świętych wśród muzyków kościelnych niż muzykologów” przypomina nieco zdanie Jana Pawła II, że Kościół współczesny bardziej niż teologów potrzebuje świętych. Zdanie to jednak wprowadza niepotrzebny chyba antagonizm pomiędzy świętymi i teologami, a przecież jedno nie wyklucza drugiego, przeciwnie, obie rzeczy nawzajem się wspierają. Podobnie chyba rzecz by się miała z muzyką: dobrze, by muzycy mieli dobre przygotowanie muzykologiczne, a do tego by dbali o uświęcenie siebie i innych.



Zetknęłam się kiedyś z pięknym ujęciem, że chorał gregoriański ma te same cechy co Kościół: jedność, świętość, powszechność i apostołskość. Chorał gregoriański jest jeden (z takimi wyjątkami jak np. chorał ambrożyjski itp.), czyli podkreśla jedność Kościoła; święty, a więc wyjęty z powszedniego użycia, przeznaczony wyłącznie do użycia liturgicznego; powszechny, czyli dostępny dla całego Kościoła powszechnego; wreszcie apostołski, czyli przejęty w sukcesji od poprzednich pokoleń Kościoła jako gwarantujący godną oprawę liturgiczną.

Niestety gdy uważniej przyjrzeć się tym cechom, to widać wyraźnie, że w dużej mierze zostały one przez chorał utracone. Chorał gregoriański częściej można w tej chwili usłyszeć w zupełnie świeckim kontekście niż na liturgii. O powszechności też można raczej tylko pomarzyć. Wreszcie to, o czym wspomniałeś, czyli zerwanie tradycji, i to nie tylko wykonawczej, ale również pewien rodzaj stworzenia chorału od nowa, stawia pod znakiem zapytania zagadnienie jego apostołowości...

Wracając do ujęcia klasycznego, muzyka sakralna zatem, zgodnie z Twoim spojrzeniem, ma być tworem człowieka, który sam w sobie szuka porządku i zharmonizowania (władz), czyli mówiąc językiem wiary – stara się żyć w łasce. Zatem to są bardzo wysokie wymagania, zarówno dla twórcy (muzyka), jak i dla samej muzyki. Bo muzyka ta ma również zadanie wpływania na ludzką duszę, ma być narzędziem pomocnym do tego, by po-

dejmować łaskę i w niej żyć. To tak na zasadzie analogii do ujęcia platońskiego, które w muzyce upatrywało skutecznego narzędzia kształtowania i wychowywania dusz ludzkich. Platon miał na myśli muzykę świecką, ale to się odnosi także do muzyki sakralnej.

Jednak czy takie same wymagania (a więc życie w łasce jako przywracanie pierwotnego ładu, harmonii duszy i ciała, a więc przywarcie do Prawdy) można kierować do muzyka i muzyki świeckiej? Od strony ontycznej każda muzyka, jeśli chce być prawdziwa, powinna nakierowywać na porządek obiektywny, a więc jakoś odzorowywać w sobie Bożą harmonię.

Wydaje mi się, że kategorię prawdy rozciągasz chyba na wszystkie rodzaje muzyki. Czy tak ją rozumiesz?

**B.I.:** Nie ma takiego postulatu – ten antagonizm jest niepotrzebny. Muzykologia powinna być punktem odniesienia – mapą, planem budowy. Ten, kto podróżował, potwierdzi, że mapa to nie wszystko, a ten, kto budował dom, wie, że plan to jedno, a wykonanie to drugie. Ale skoro to zgłębiamy, to dopowiem, że jestem gorącym zwolennikiem łączenia praktyki muzycznej z wiedzą i na odwrót. Ale nie wiedzą z podręcznika – to może być jedynie punkt wyjścia. Otwieram taki podręcznik i czytam, że chorał to „jednogłosowy śpiew w języku łacińskim”. I czy już coś wiem? Niestety nie. Nic nie zastąpi studiowania poszczególnych mo-

nografii, słuchania nagrań „z żywej tradycji” i przeróżnych „rekonstruktorów”, no i najważniejsze – kontaktu ze źródłami. To dopiero daje odpowiednie spojrzenie i przede wszystkim uczy pokory. Tego wciąż nam, ludziom, brakuje. Studiowanie źródeł pozwala wciąż sobie uświadamiać, jak niewiele wiemy. Bardzo ważny jest też kontakt z żywą liturgią, śpiew podczas całorocznego continuum liturgicznego. Takie doświadczenie pozwala zrozumieć wiele spraw. Dlaczego chorał w XIX-wiecznych zapisach jest tak pokaleczony (ucięte melizmy, poskracane teksty)? A jak wygląda dziś psalm responsoryjny między lekcjami? Ilu organistów (choć według przepisów powinni go wykonywać psalterzyści) śpiewa wszystkie zwrotki?

Podzielę się też kilkoma gorzkimi uwagami o muzykologach. Czymże jest chorał przy symfonii Beethovena? Melodyjką. Można ją zagrać jednym palcem na fortepianie. Pewien profesor wciąż powtarzał, jaką to fundamentalną rolę odegrał chorał i bez niego nie byłoby fugi Bacha i symfonii Beethovena – filarów zachodniej muzyki, ale zajęcia wciąż rozpoczynał opowiadaniem, czego słuchał dnia poprzedniego – a to Schuberta, a to Beethovena, a nigdy nie pochwalił się, że słuchał chorału. Bo też może i chorał nie jest muzyką do słuchania, ale to inna kwestia. Chodzi mi o to, że badacze wykonawstwa chorału muszą chyba czuć jakiś kompleks wobec muzyki (na pierwszy rzut oka) o wiele bardziej skomplikowanej, takiej, której nie da się zagrać tym jednym palcem na piani-

nie. Objawia się to w pisaniu mnóstwa „bardzo naukowych” opracowań. Tam podstawowe figury melodyczne złożone z trzech nut mogą być opisywane takim żargonem – *salicus* zanikający w drugiej formie (czyli zawierający likwescencję dyminutywną) i tak cały czas. Przez 300 stron, przez trzy tomy, przez magisterium, doktorat, habilitację. Te dzieła obejmujące setki stron już dawno przekroczyły objętość, którą zwykły badacz chorału mógłby sobie przyswoić w czasie kilkuletnich studiów. Każde zdanie tych publikacji zdaje się obwieszczać – chorał to rzecz niezmiernie trudna, skomplikowana, niemożliwa do pojęcia dla zwykłego śmiertelnika, a wszystkie symfonie Beethovena nie wyczerpują głębi prostej gregoriańskiej antyfony (to akurat czasem może być prawdą). A my, wtajemniczeni w *torculus initio debilis*<sup>3</sup> i inne subtelności (reperkutowane birstophy, tristophy<sup>4</sup> etc.), jesteśmy jedynymi osobami, które mogą tę głębię dostrzec, opisać, ukazać laikom i przy okazji uwiarygodnić swój stopień naukowy. To fatalne nieporozumienie. Chorał oczywiście nie należy do łatwych zagadnień, ale jest to muzyka aspirująca do powszechności, a więc dostępna dla każdego. Znaczy to, że każdy odnajdzie w niej swój poziom

<sup>3</sup> Neuma złożona z trzech dźwięków, z których pierwszy jest zanikający. Występuje najczęściej w formułach inicjalnych.

<sup>4</sup> Neumy złożone z dwóch lub trzech dźwięków o tej samej wysokości. Dawnej wykonywano je jako jeden długi dźwięk, obecnie przeważa tendencja do ich oddzielania – reperkutowania.

wrażliwości, wiedzy etc. Dla jednego będzie to słodycz melodii, inny zachwyci się głębiej sięgającymi subtelnosciami. A głębia tej muzyki jest niemal niewyczerpana – choćby przez to, że zwykle jest związana z biblijnym tekstem.

Albo inni – też w swym mniemaniu uczeni. Naszej rozmowy nie przeczytają z prostej przyczyny – rozmawiamy o chorale. A jak wiadomo, chorał to nazwa błędna. Powinno się mówić „śpiew gregoriański”. Tak więc rozmawiając o „chorale”, ukazujemy tylko swoją ignorancję. Przyrównałbym to tylko do problemu K+M+B – z niewyjaśnionych przyczyn najważniejszym postulatem katechetyki i przewodnim motywem kazań na święto Epifanii stała się zamiana K na C. Wróćmy jednak do problemu prawdziwości w muzyce.

Wciąż mówimy o jakiejś nieokreślonej „muzyce”. Ktoś powie „kocham muzykę” albo „muzyka to coś pięknego”, i już powinniśmy domyślić się, że to osoba wrażliwa etc. Tymczasem kluczowe pytanie to: „jaką muzykę kocham?”. Ja też zawsze kochałem muzykę, ale najpierw była to muzyka poważna i jazz usłyszane w domu, następnie rock i heavy metal, a dopiero splot sprzyjających okoliczności sprawił, że niejako odkryłem chorał, a zaraz po nim tzw. muzykę dawną i muzykę tradycyjną (muzykę polskiej wsi, śpiew śródziemnomorski). Tymczasem „muzyka” – muzyka radiowa, telewizyjna, filmowa, po prostu masowa – otacza nas w sposób niespotykany dotychczas

w historii. I są to w przeważającej mierze dźwięki niesłyszane do tej pory. To nie może się dobrze skończyć. Albo inaczej – nie wiemy, jak to się skończy, ale intuicja podpowiada mi, że źle.

Pięknie i prawdziwie mówisz, że muzyka ma odwzorowywać w sobie Bożą harmonię. Ja nie mam skłonności totalitarnych i tego, co wybrałem za moją drogę, nie narzucam innym. Dla mnie muzyka świecka jest o tyle ważna, o ile uczy mnie czegoś potrzebnego do wykonywania muzyki sakralnej. Nauczyłem się np. grać na skrzypcach wiele polskich melodii tanecznych – po pierwsze, gdyż mnie poruszają i są piękne, po drugie, dało mi to kontakt z żywą muzyką przekazywaną bez zapisu muzycznego, ze specyficzną manierą, ozdobnikami. Podobnie pieśni ludowe – repertuar Stanisława Brzozowego, Walerii Żarnochowej z Kurpiów czy innych śpiewaków utrwalonych m.in. na nagraniach terenowych IS PAN – to kopalnia archaicznych zwrotów melodycznych, ozdobników, manier wokalnych. Ale też tamten świat właśnie w jakiś sposób – w moim mniemaniu – odwzorowywał tę Bożą harmonię.

A dziś? Otacza nas subkultura muzyczna. Albo może tak – żyjemy w świecie wielkiej różnorodności muzycznych subkultur. Czymże jest opera, muzyka w filharmonii, muzyka w radiu, muzyka w kinie? Okazuje się, że dobra jest muzyka wprowadzająca niepokój i chaos, bo dobrze oddaje ducha obecnego czasu etc. I na swój

sposób jest to jakaś prawda. I ta „prawdziwość” potrafi być niewątpliwą zaletą. Dzieci „prawdziwie” wykonują najbanalniejsze piosenki przy gitarce. Młodzież „prawdziwie” wyraża swoje frustracje etc. przy gitarze elektrycznej, a dorośli prawdziwie przeżywają swoje wspomnienia przy tangach, ewentualnie piosenkach Kabaretu Starszych Panów czy przebojach „Koncertu życzeń” etc. A i tak wszystko to nic przy subkulturze disco polo – to chyba satanizm w czystej postaci. A za moment – dopuszczając przeciętny gust na grunt kościelny – mamy to wszystko w kościołkowych piosenkach. I jest to jak najbardziej „prawdziwe”, jak najbardziej świeckie, a jak najmniej sakralne, ale znowu jak najbardziej rzeczywiste i realne. I nic się nie da zrobić. Albo inaczej, kto próbuje coś z tym zrobić, płaci wysoką cenę. I to jest nawet uczciwe – dokonanie jakiegokolwiek dobra musi przecież kosztować.

**A.K.-Z.:** To ciekawe, co mówisz o kulturze disco polo. Numer 68 „Frondy” sporo miejsca poświęca tej kulturze, próbuje ją w jakiś sposób odzyskać albo też pokazać, że ona zawsze była „nasza” („nasza”, czyli że może być i była nośnikiem tradycyjnych wartości). Jest tam też ciekawy artykuł Dagmary Jaszewskiej, w którym mowa jest o tym, że obecna sztuka, zwłaszcza sztuka sakralna, to najczęściej absolutny kicz. Ale też nie można tego kiczu potępiać, to jest taki etap w historii sztuki, w którym kicz staje się pełnoprawnym elementem, a nawet, przenosząc sprawę na grunt teo-

logiczny, jest pewnego rodzaju naśladowaniem samego Chrystusa w Jego kenozie, czyli uniżeniu i оголоczeniu. Kościół kiczowatą sztukę sakralną w stylu liceńsko-sacropolowym kultywuje na zasadzie naśladowania tamtego uniżenia Chrystusa, więc dlatego właśnie należy dostrzec w tej nędzy prawdziwą Bożą chwałę, tak jak dostrzegamy ją w ukrzyżowanym i umęczonym Chrystusie.

Głęboko się z tą tezą nie zgadzam. To równie dobrze możemy posunąć się dalej i powiedzieć, że im bardziej Kościół grzeszny, tym bardziej widać w nim chwałę Bożą, więc nie można tej grzeszności potępiać. Trochę takie odwrócenie kota ogonem, tak jak w protestantyzmie: „grzesz ciężko, kochaj mocniej”. Po prostu uważam, że upadek jest upadkiem (tu akurat mówimy o upadku sztuki, w tym muzyki) i nie ma co do tego dorabiać ideologii o kenozie.

Niedawno zauważyłam, że jeśli włączy się jakiegokolwiek radio, może za wyjątkiem Programu II Polskiego Radia, ewentualnie jakichś niszowych stacji, to popularnym gustem rządzi jeden niemalże rodzaj muzyki, mianowicie dawniej nazywano go „muzyką młodzieżową”, ks. prof. Pikulik<sup>5</sup> nazywał ten rodzaj żartobliwie „gitarozaurami”. Zewsząd słyhać tylko ten gatunek muzyczny. Ciekawe, czy to może mówić

<sup>5</sup> Ks. prof. dr hab. Jerzy Pikulik – wybitny polski muzykolog mediewista. Założyciel muzykologii kościelnej na ATK (obecnie UKSW).

coś o kondycji społeczeństwa, o jego postępującej infantylizacji. Gatunek, który kiedyś (w latach 50., 60.) był marginesem, odbiorców znajdował tylko wśród nastolatków, teraz wyparł wszystko inne i stał się niepodzielnie rządzącym na rynku muzycznym. Wszyscy – i młodzi, i starzy – słuchają dzisiaj „muzyki młodzieżowej” (niezależnie od tego, że można w jej ramach rozróżnić pewnie ze sto najrozmaitszych odmian).

Wracając do tego, co nazywasz chaosem i niepokojem w muzyce, to ja upatruję wyraźnej cezury w rewolucji romantycznej, która postawiła w centrum zainteresowania muzyki wewnątrz człowieka, jego przeżycia i stany emocjonalne. Skoro zaś w człowieku harmonia ta jest kompletnie zaburzona, muzyka ta jest więc od tego czasu obrazem chaosu wewnątrz człowieka.

Nie przypadkiem św. Augustyn np., zgodnie z antyczną tradycją, opisuje stan duszy ludzkiej w kategoriach muzycznych. W swoim dialogu *O muzyce* wiele uwagi poświęca relacji pomiędzy ciałem i duszą, która to relacja w wyniku naruszonej harmonii ma często bardzo dramatyczny przebieg. Wszystkie władze w człowieku są bowiem poddane chaosowi. Augustyn użył platońskiego porównania duszy ludzkiej do państwa, dusza grzesznika jest państwem, w którym władzę całkowicie przejęły namiętności; ten, kto powinien rządzić, czyli myśl, jest w rzeczywistości zniewolony. Ten stan rzeczy jest zarówno

no skutkiem grzechów, jak i karą za nie. Idealnym stanem byłby powrót do takiej harmonii, który postulował Platon, czyli powrót do całkowitego panowania duszy nad ciałem, ale to, jak wiemy z nauki Kościoła, jest w tym życiu do końca nieosiągalne.

Jednym słowem, w tym sensie, o którym mówisz, muzyka dzisiaj jest prawdziwa o tyle, o ile świetnie oddaje stan ludzkiej kondycji. Ale czy na tym ma się kończyć jej „prawdziwość”? Czy muzyka, naprawdę dobra, nie powinna raczej oddawać tego, co wieczne i niezmiennie, co jest „większe” od człowieka, co daje poczucie, że ponad tym, co przygodne i przemijające, jest coś, do czego warto przyłgnąć, ku czemu warto się zwrócić, bo to daje szansę na odzyskanie wewnątrz siebie utraconej harmonii, a przynajmniej na zobaczenie, jak bardzo w nas samych jej brakuje? Czy nie to właśnie czułeś i słyszałeś w tej muzyce tradycyjnej?

**B.I.:** Muzykolog w muzyce wsi polskiej znajdzie prawdziwe perły, dużo przeciętności i szmirę również. I wszystko tak niefrasobliwie przemieszane. Tak więc repertuar ten zaprasza do przebycia drogi. Drogi do rozróżnienia, a to pozornie wydaje się proste. Z upływem czasu okazuje się bowiem, że coraz więcej melodii zaliczamy do pereł. Tak.

Cóż pociągało mnie w muzyce ludowej? Było to jak najbardziej realne podobieństwo do chorału. Nie to udowodniane na

setkach stron i w dziesiątkach analiz, lecz proste, słyszalne dla mnie podobieństwo. Kiedyś z kolegą (dziś już profesorem) zgodziliśmy się, że gdyby melodie zapisane przez ks. Skierkowskiego<sup>6</sup> pozbawić tekstu, pozbawić rytmu i wykonać według metody solesmeńskiej, to wyszedłby chorał. Albo coś, czego nie tylko laik, ale i muzyk od chorału by nie odróżnił.

Uważam, że sprawa muzyki jest przegrana. Absolutnie przegrana. Tradycja nie ma żadnych szans ze zmasowanym atakiem mass mediów. Wszyscy mamy mózgi zapchane tonami muzycznej papki serwowanej nam od maleńkości. I nie ma tu różnicy, czy to rock, pop, heavy metal, disco polo, czy jazz. Jeden satanizm. Komu bowiem służy sztuka, która nie kieruje człowieka ku Bogu, a przeciwnie, stara się ze wszech miar zakotwiczyć go w świecie doczesności – zmysłów i płytkich uczuć?

**A.K.-Z.:** Skoro jesteśmy przy muzyce tradycyjnej, to ciekawa jestem, jak ewoluowało Twoje zapatrywanie się na dzieło odnowy wykonawstwa chorału gregoriańskiego dokonane przez Marcela Peresa. Pamiętam jeszcze w latach 90. na festiwalu w Jarosławiu rzesze jego wielbicieli, którzy zupełnie bezkrytycznie próbowali naśladować to, co on robił. Były to, tak jak to

rozumiem, próby ratowania zerwanej tradycji. Tam, gdzie nie ma ciągłości tradycji ustnej, a zamiast niej jest XIX-wieczny twór zgodny z gustami i wyobrażeniami z tamtej epoki, tam Peres próbował sięgnąć do zasobów muzyki tradycyjnej, w której tradycja ustna trwa nieprzerwanie wiele wieków, podpatrzeć sposób wykonywania tej muzyki i przenieść niejako tamtą tradycję wykonawczą na sposób wykonywania chorału.

To w moim przekonaniu jednak próba zacerowania zięjącej dziury. A już to, jak próbowano realizować postulaty Peresa, czyli *de facto* przenieść manierę i emisję korsykańską na polskie realia, to było, moim zdaniem, takim stworzeniem nowej jakości zgodnej z kolei z dzisiejszymi gustami zafascynowanymi muzyką folkową różnego rodzaju i próbą zaszczepienia. To chyba nie miało szans przyjęcia się, bo także nie jest wynikiem tradycji, jest nowym tworem. Może moje spojrzenie jest zbyt krytyczne, ale właśnie takie miałam odczucia w latach 90. ubiegłego wieku w Jarosławiu.

**B.I.:** Dzieło odnowy to zbyt wielkie słowo. Rozmiar dzieła Marcela Peresa jest nieporównywalny do tej jedynej w historii Wielkiej Odnowy dokonanej w Solesmes w końcu XIX wieku. Jednak już na początku lat 90., przedstawiając teorie dotyczące rytmu i wykonawstwa chorału, nawet ks. prof. J. Pikulik sytuował Peresa jako odrębną drogę. Byli ekwaliści (wraz z kontynuatorami, takimi jak Dom Cardin), men-

<sup>6</sup> Ks. Władysław Skierkowski – ur. w 1886 r., zamordowany przez hitlerowców w 1941. Autor dzieła *Puszcza Kurpiowska w pieśni*. Wydano 790 zebranych przez niego pieśni, w rękopisach pozostało 1490.

zuraliści i Marcel Peres. Tak więc nawet przeciwnicy Peresa zdawali sobie sprawę z doniosłości jego propozycji – a było to jeszcze przed współpracą z Korsykanami. Przełomem była płyta z 1984 roku ze śpiewem starorzymskim – po raz pierwszy chorał zachodni śpiewał grecki kantor – L. Angelopoulos. Można to opisać jako próbę tchnięcia „żywej tradycji” innej niż nasza zachodnia, ale bliższej geograficznie, na skostniałe zapisy, które same w sobie są jedynie melodią lub jej szkieletem. Zamysł ten nie był ideą Peresa (już Jacques Chailley próbował zwrócić uwagę badaczy chorału na jego paralele z tradycją kantorów flamenco), ale to Peres go w sposób artystycznie przekonujący urzeczywistnił. Poszczególne projekty rekonstrukcji tradycji śpiewu kolejnych katedr były realizowane przy udziale śpiewaków będących łącznikami z żywą tradycją (Rzym, Mediolan, Benewent, Auxerre, Paryż). Było to czasami dyskusyjne – L. Angelopoulosa z Rzymem i Benewentem powiązał język grecki napotykanym w rękopisach. A jak powiązać s. Marię Keyrouz<sup>7</sup> z Mediolanem? Zawsze jednak efekt był (nawet dla przeciwników na gruncie historii i estetyki) artystycznie przekonujący. I w końcu przyszedł czas na próbę rekonstrukcji sakralnego śpiewu z rękopisów korsykańskich. Peres tradycję Korsyki badał już od dłuższego czasu i materiału ten wypadł wybitnie przekonująco i nikt już nie mógł się przyczepić nawet do metodologii. Ale od tej pory wszyst-

kie projekty nagraniowe realizował Peres przy znaczącym udziale śpiewaków z Korsyki. To w pewien sposób zrozumiałe. Oto naturszczycy, którzy sami wiedzą, jak zaśpiewać. Nie trzeba ich uczyć emisji, ornamentacji, frazowania. Oni to wchłonęli z górskim powietrzem i wyssali z mlekiem matki. Oczywiście w ich śpiewie też zachodzą zmiany. (Inny jest Langianni z roku 1991, a inny z 2006 – jakiś taki łagodniejszy?) Ale obserwatorowi z boku wydaje się, że korsykańska maniera zawładnęła warsztatem interpretacyjnym Peresa – dość wspomnieć *Messe de Nostre Dame* Guillaume’a de Machauta. I cóż z tego, że każda nowa płyta przynosi odczytanie nowych traktatów, czasem nowe pomysły na rytm czy frazowanie w chorałach. Słyszymy wciąż korsykańską emisję i ta powierzchowność sprawia, że wrzucamy wszystko do jednego worka – Korsyka. To tak jak wszystkie szkoły wyrosłe z Solesmes – szkołę Mocquereau i kontynuatorów, szkołę Dom Cardine’a<sup>8</sup>, a nawet innych klasztorów (Silos) czy zakonów (cystersi) – rozpoznajemy jako Solesmes, choć co do podstaw odczytywania zapisu muzycznego różnią się diametralnie (teoria iktusów, semiologia).

Peres w moim przeświadczeniu jest genialny. Jest wybitnym instrumentalistą – organistą. Ma doskonały warsztat kompozytorski, świetny słuch. Jego intuicje są wizjonerskie. Zostawił innych „rekon-

<sup>7</sup> Maria Keyrouz – zakonnica z Libanu, śpiewaczka i muzykolog.

<sup>8</sup> Dom Eugene Cardin OSB – mnich z Solesmes, twórca semiologii gregoriańskiej.

struktorów” daleko w tyle. Tak daleko, że nikt nie ośmiela się, nie jest na tyle kompetentny, by zakrzyknąć: „Sprawdzam!”. Mamy więc mniej lub bardziej udolnych naśladowców Peresa. I ten brak bezpośrednio, konkretnej i kompetentnej krytyki sprawia, że dochodzi się do momentu, gdy już trudno coś nowego, odkrywczego wymyślić, i wtedy okazuje się, że dzieło Peresa to „nowy sposób widzenia muzyki religijnej, znak ekumenizmu i międzyreligijnego dialogu”. Jeśli tak, to ja dziękuję, to nie dla mnie. Jak to rozumieć w kontekście prawdy w muzyce sakralnej, o której tu debatujemy? Chyba że zaangażowanie bractwa sufickiego do śpiewania chorału mozarabskiego było subtelną próbą działania ewangelizacyjnego.

Tymczasem tu, w Polsce, mamy wciąż istniejącą tradycję śpiewu ludowego – wiejskiego. Ten śpiew jest dziś dla większości już egzotyczny. Ale pokolenie naszych babć nie umie inaczej śpiewać! Przeciągle, otwartym gardłem, nisko (kobiety). Ten rodzaj śpiewu najlepiej oddaje czasownik: zawodzić. Nie muszą dodawać, że ma on dziś pejoratywne znaczenie. Ale ten śpiew ma w sobie sakralność, której próżno szukać u przedrzeźniaczy, którzy nauczyli się kilku ozdobników od Korsykanów i to zastępuje im cały świat – frazy, artykulacji, wymowy samogłosek, spółgłosek, łączenia ich etc. Kluczem do śpiewu jest mowa, artykulacja poszczególnych głosek. Musimy się tego szybko uczyć, zanim ostatni świadkowie autentycznej praktyki odejdą.

**A.K.-Z.:** To, co mówisz o tym, że Peres zmonopolizował rynek chorałowy, jest bardzo interesujące. Jednak jak to się stało, że nagle Peresa okrzyknięto awangardą ekumenizmu? I jaki Ty widzisz tu związek z zagadnieniem prawdy w muzyce, tej prawdy ontycznej? Warto wrócić tu znowu do pojęcia prawdy ontycznej w muzyce. No chyba że mamy nadal trochę różne rozumienie prawdy w muzyce.

Jakie zatem widzisz rozwiązanie, pomijając to, że ogólnie mówiąc, jesteś pesymistą co do misji ratowania tradycji muzycznej, zarówno tej dotyczącej chorału, jak i reszty?

**B.I.:** „Rynek chorałowy” już dawno został zmonopolizowany przez Solesmes i naśladowców. Wystarczy zrobić sondaż – co jest rozumiane przez *gregorian chant*. Peres zajął miejsce kontestatora i stał się ikoną antysolesmeńskości. Tak jak zwolennicy Peresa zwykle nie rozróżniają niuansów kolejnych szkół wywodzących się z Solesmes, tak solesmeńscy nie rozróżniają kolejnych projektów Peresa. Ci, którzy rozróżniają, zarzucają mu, że z płyty na płytę zmienia sposób śpiewania. Jednak spotkałem się też z inną postawą. Można ją zawrzeć w następującym pytaniu: „Czy nie można chorału zaśpiewać NORMALNIE???”. Normalnie – nie takimi cieniutkimi głosikami jak solesmeńscy i bez orientalizowania „na wzór Peresa”. Ale jak – jak operę, jak piosenkę? Ja uważam, że się da, choć i tak zaraz pojawią się głosy, że to dziwne. Bo



cóż znaczy dziś zaśpiewać „normalnie”? U siebie, w Brochowie, śpiewam tak, jak się śpiewa w Brochowie. Usłyszy to krakowianin i zapyta: „a cóż to za dziwaczna maniera śpiewu?”. Pamiętam, że gdy pierwszy raz usłyszałem Dominika Vellarda<sup>9</sup>, pomyślałem: „cóż za orientalizujący zaśpiew!”. Gdy pierwszy raz usłyszałem nagrania wiejskich śpiewaczek, pomyślałem: „Mongolia!”. Tak. Jesteśmy wykorzystani z własnej tradycji śpiewu. Pociąga nas skończone dzieło, a trudno łączyć elementy układanki.

Nie wiem, jak do tego doszło, że retoryka Peresa jest taka. Faktem jest, że poznanie recytacji koranicznych może pomóc lepiej zrozumieć pewne aspekty śpiewu tradycyjnego niż słuchanie muzyki dawnej z końca XIX wieku<sup>10</sup>. Myślę jednak, że warto się od tego powstrzymać. Ta muzyka (choć być może przejęta przez Arabów od podbijanych przez nich chrześcijan) zbyt długo służy przekazywaniu treści niechrześcijańskich czy antychrześcijańskich. Ale jak mówiłem wyżej, ja nie narzucam swoich metod innym. Za to na pewno warto poznać muzykę, śpiew Koptów, Etiopczyków i innych chrześcijan żyjących na Wschodzie. Nawet w środowisku benedyktynów był projekt udania się do Syrii, by studiować tamtejsze

<sup>9</sup> Dominik Vellard – śpiewak i muzykolog francuski. Twórca Ensemble Gilles Binchois. Do 1985 r. współpracował z Marcelem Peresem.

<sup>10</sup> Tak M. Peres żartobliwie określił śpiew wg szkoły benedyktynów z Solesmes.

oralne tradycje chrześcijańskiego śpiewu, ale prace postulujące to Dom Julesa Jeannina nie miały większego wpływu na szkołę solesmeńską. Otrzymaliśmy za to *Le nombre musicale* Dom Mocquereau, a wraz z tym dziełem teorię iktusów. To był rodzaj „instrukcji obsługi” do edycji watykańskiej. Efekty były z początku imponujące, ale dziś to wszystko pokrył kurz i uczą się o tym (o tym, nie tego!) jedynie studenci muzykologii kościelnej.

Przywołam tu Jana Pawła II, który pisał o wierze, że umacnia się w procesie przekazywania<sup>11</sup>. Ja to przekonanie przenoszę na grunt śpiewu. Proces przekazywania nie musi być koniecznie zanieczyszczeniem. Nie przeciwstawiam tu przekazu ustnego zapisowi, jak mówi o tym jeden z polemistów (Ralph V. Williams: *Nietemperzoocy muzykologdy [...]. W ich opinii zapisane słowo jest nieskazitelne, a tradycja ustna omylna. Ale prawda jest taka, że mnich przy kopiowaniu mógł popełniać błędy, podczas gdy pamięć niepiśmiennego wieśniaka jest pewna*), uważam jednak, że tradycja śpiewu, tak jak wiara, umacnia się w procesie przekazywania, a nad tym czuwa, jeśli nie Duch Święty, to co najmniej św. Cecylia. Należy to połączyć – do śpiewu potrzebny jest i zapis muzyczny, i sposób na jego odcyfrowanie, odczytanie, interpretację.

Pamięć i wrażliwość poszczególnych ludzi różnią się i w tradycji niewątpliwie zach-

<sup>11</sup> Encyklika *Redemptoris missio*, 2.

dzą zmiany, ale nie możemy patrzeć na „proces przekazywania” jako na coś, co oddala nas od ideału, wzorca „bo kiedyś było lepiej” albo „bo zatraciliśmy zamysł kompozytora”. A może to przedestylowana mądrość pokoleń wzbogaca nasze spojrzenie? Zerknijmy na historię chorału: już w XI wieku cystersi stwierdzili, że chorał jest w stanie upadku i należy go odnowić. W XI wieku! Dziś często uznaje się śpiewy *Ordinarium Missae* za monodię w „stylu chorałowym”, a więc już nie chorał (a przynajmniej nie „klasyczny” chorał gregoriański). I okazuje się, że światowa wizytówka chorału gregoriańskiego *Missa de Angelis* chorałem nie jest – *Gloria* tej Mszy powstała w XVI wieku!

Ja widzę to w ten sposób – gdy tradycja słabnie (proces przekazywania się załamuje), a śpiewać trzeba (dziś Kościołowi nie brakuje tradycji chorału, bo i tak chorału nie używa, więc nikt na to nie zwraca uwagi), to miejsce tradycji ustnej, która pomagała zapis odczytać, coś musi zająć. Na początku XIX wieku we Francji wydano kilkanaście, jeśli nie więcej, różnych szkół, podręczników do śpiewania chorału. Solesmes wydało swoje – Dom Gontier, potem Dom Pothier. Ale i to było mało. Teoria Dom Mocquereau odwołująca się do badań nad językiem, do greckiej teorii (*arsis-thesis* etc.) była według mnie próbą wypełnienia tej pustki. I tak zapis muzyczny potraktowano najpierw wedle zasady *sola scriptura*, a następnie użyto do jego odwzorowania w czasie (czyli do wykonania) czegoś w rodzaju gnozy. Potem na-

deszły czasy kolejnych gnoz. Przeciwnicy Solesmes też mają takie gnozy, np. śpiew według traktatu Hieronima z Moraw. To może być na swój sposób pożyteczne, użyteczne. Ale nie tędy wiedzie droga do prawdziwego śpiewu. A którądy wiedzie? Na pewno nie tego typu skrótem. W dodatku rodzi się wątpliwość, czy śpiewający według iktusów bądź pauz rzeczywiście podążają drogą pokory. Podobnie jest z emisją głosu. Bezbłędnie rozpoznają osoby po kursie emisji głosu – w ich głosie słychać, że są po takim kursie.

**A.K.-Z.:** Jakie to analogiczne do dziejów badań nad Biblią. Wiek XX był świadkiem powstania – najpierw w ramach teologii protestanckiej, ale później również i katolickiej pod wpływem postulatów badania Pisma Świętego jako również dzieła ludzkiego, czyli podlegającego takim samym procesom twórczym jak każde inne dzieło mające wielu autorów i powstające na przestrzeni wielu wieków – wielu metod badawczych. Były to m.in.: *Formgeschichte* – czyli historia form biblijnych, *Traditionsgeschichte* – historia form z okresu ustnego przekazu, czyli z tradycji, *Redaktionsgeschichte* – historia kolejnych redakcji tekstu etc. To też pewien rodzaj gnozy, który właściwie, mimo słusznego założenia, że aby poznać dobrze Pismo Święte, należy studiować kulturę, w której ono powstało, potraktował je właśnie tak – zgodnie z zasadą *sola scriptura*. Utracono kompletnie z oczu to, co jest głównym nośnikiem Pisma Świętego – duch czy też – Ducha, zatrzymując się wyłącznie na

literze, zapominając przy tym, że przecież Kościół przechowuje Pismo Święte u siebie już dwa tysiące lat i przez ten czas je nieustannie wykładał, objaśniał i komentował, a więc to nie jest tak, że nagle pojawiła się jakaś nowa „wiedza wlana”, która dostępna jest tylko wtajemniczonym, ale właśnie Kościół jest miejscem, gdzie to Pismo jest objaśniane. I próżno szukać we współczesnej biblistyce prawdziwej wiary czy też sensu duchowego Słowa Bożego, czyli właśnie tego, czym Pismo Święte jest, choć niewątpliwie same w sobie te metody są ciekawe, pożyteczne etc.

**B.I.:** Takich analogii pomiędzy chorałem a innymi dziedzinami jest wiele. Przyjrzyjmy się jeszcze metodzie oraz poglądom, które znalazły zastosowanie przy wielkiej odnowie chorału w Solesmes. Założeniem było, że istnieje idealny wzorzec – legendarny Antyfonarz św. Grzegorza. Nawet w 1848 roku została opublikowana we Francji przez o. Lambillotte’a reprodukcja rękopisu zatytułowana *Antiphonaire de St. Grégoire* – a było to *Cantatorium* z Sankt Gallen ms. 359 z notacją bezliniową. I oto benedyktyni z Solesmes odcyfrowali to. Wydawało się, że dotarli do źródła. Z naukowego punktu widzenia źródło okazało się mieć niewiele wspólnego ze św. Grzegorzem, gdyż zostało napisane w IX wieku, nie jest to jednak tak istotne, gdyż i tak udało się dotrzeć możliwie najdalej wstecz. Uważa się w dodatku, że ten zapis jest przejawem upadku chorału, bo jakby kwitł, to nie trzeba by go zapisywać. A więc kiedyś, zanim chorał

zapisano, miał on okres „klasyczny”, taki złoty wiek. A potem? Potem – najpierw powolny upadek, a później gwałtowny upadek. I wreszcie cudowne wskrzeszenie przez Solesmes. Ale jak już wspominałem wyżej, odcyfrowano jedynie melodie – inne aspekty pozostały tajemnicą. (Czy sytuacja w architekturze nie była podobna? Te grube tynki to przecież bagaż wieków – trzeba było je skuć. Ale co zrobić ze ścianami – pomalować na biało albo żółto? A dziś wiemy, że tak naprawdę wewnątrz średniowiecznej katedry to była feeria barw) Nie potrzeba wielkiej przenikliwości, by stwierdzić, że taki model nie może być prawdziwy<sup>12</sup>. Co więcej, jest krzywdzący dla wielu generacji muzyków kościelnych. Zresztą nie pierwszy raz w historii posłużono się taką argumentacją. Zmiany w chorale, które usiłowano wprowadzić po Soborze Trydenckim, argumentowano tym, że średniowieczni kantorzy zdeformowali barbaryzmami klasyczną łacinę i należy przywrócić jej prawdziwą relację do melodii. Efektem tego przywracania było największe nieszczęście w dziejach chorału (według Solesmes, zaś moim zdaniem nie aż takie, a to ze względu na ograniczony zasięg) – tzw. edycja medycejska. Opisana wyżej idea czystego źródła i coraz mętniejszej, w oddaleniu od niego,

<sup>12</sup> W świetle tego kuriozalne wydaje się przeświadczenie, że doniosłość dzieła benedyktynów wynika chociażby z długiego trwania tradycji ufundowanej przez Solesmes. To tak jakby twierdzić, że nieprawda przez jej długotrwałe powtarzanie stanie się prawdą.

wody jest według mnie mocno ułomna. Szczególnie dla chorału – tym bardziej, że nie udało się dotąd wskazać jego autora-kompozytora. Ja (za P. Jefferym<sup>13</sup>) proponuję porównanie chorału do drogocennego klejnotu. Zawsze będzie piękny sam z siebie. Można go jednak kunsztownie oprawić. I takie dzieło może być równie piękne i dopiero indywidualny gust rozsądzi, co się bardziej podoba. Można go też oprawić bez smaku, choć w drogocenny materiał etc. Generalnie oprawa będzie dobra, gdy nie będzie przysłaniać piękna klejnotu i przyczyni się do jego zachowania bez szwanku.

Pracuję na co dzień w Brochowie. Tutejszy kościół jest wyjątkowy nie tylko ze względu na jego obronny charakter. Otóż na romańskim planie bazyliki postawiono gotyckie ściany z przyporami i zwieńczono je półokrągłym renesansowym sklepieniem kasetonowym. I to wybudowano w latach 1551-1561. Wnętrze stanowiła kompilacja elementów barokowych, klasycystycznych i neogotyckich, które były wkładem następujących po sobie pokoleń katolików. Czy tak trudno wyobrazić sobie taką sytuację na gruncie muzyki? I taka całość naprawdę może być piękna, choć złożona z jakże odmiennych stylistycznie elementów.

Idąc dalej, moja propozycja drogi do chorału czy może drogi do prawdziwego cho-

rału to nie cudowne teleportowanie się do „źródła św. Grzegorza”, tylko powolne kroczenie wstecz. Najpierw do granicy wspomnień naszych dziadków, później z pomocą tego doświadczenia do chorału XIX-wiecznego (przedsolesmeńskiego i przedcecyliańskiego) – jakoś przecież udokumentowanego (kiedyś Peres w rozmowie ze mną określił XIX wiek mianem „klucza do zrozumienia chorału”). Potem można by pokusić się o próby rekonstrukcji chorału potrydenckiego – z różnych lokalnych źródeł etc.

Chciałbym tu podkreślić, że nie neguję sensowności badania od korzeni, badania najstarszych traktatów, najstarszych zapisów etc. Jestem za połączeniem sił, żeby się w którymś momencie spotkać. Jedna droga może weryfikować wyniki drugiej. Jest zaś bezsens, gdy docierając do najstarszego przekazu, negujemy całą późniejszą historię, bo znaleźliśmy. Ale co znaleźliśmy? W przypadku traktatów problemem jest przede wszystkim język. Czytałem pierwszy podręcznik do chorału z 1809 roku napisany po polsku – każdemu radzę spróbować: *nóty zalane w średzini* – i naprawdę, mimo dobrych chęci, niczego istotnego się nie dowiedziałem. W przypadku zapisów muzycznych problemem zawsze będzie notacja. Ostatnio jakiś kształcony muzyk zwrócił mi uwagę, że źle śpiewam antyfonę pogrzebową *W kramie życia*, bo jest ona zapisana w śpiewniku Siedleckiego ósemkami i tak właśnie, równiutko, powinienem zaśpiewać, a nie (o zgrozo!) wydłużać niektóre. A przecież

<sup>13</sup> Peter Jeffery – muzykolog, wykładowca Harvardu i Princeton.

ten zapis – zapis melodii (tylko melodii!) gregoriańskiej – był i jest umowny!

I już ostatnia sprawa. Zwykle nie docenia się zachowawczości tradycji ustnej. A ta tendencja jest bardzo silna. Tę właściwość doskonale widać na przykładzie naszej ludowej kultury – tej prawdziwie wiejskiej. Weźmy wielbicielekę tang (wspomnienie młodości), 18 godzin na dobę słuchającą „Jedynki”, czasem w dwugłosie z telewizorem, a i tak gdy zaśpiewać *Dobry Jezu* (ale powoli, przeciągle), to bezbłędnie wchodzi w te słowa *oto my dziś prosim za niech*. A przecież od lat trwa zmasowana akcja śpiewników, rzutników, księży i or-

ganistów, że się śpiewa *Dobry Jezu, a nasz Panie, daj im wieczne spoczywanie*. Takie przykłady można mnożyć – „obietnice Panachrystusowe”, teksty powszechnych pieśni nabożnych – inne w śpiewniku, a inne w śpiewie.

Na koniec wypadałoby to wszystko jakoś podsumować. W dodatku chciałoby się powiedzieć coś o wyraźnie optymistycznym wydźwięku. Spróbuję więc: mimo wszystkich niewesołych zjawisk, które tu przywołaliśmy, mimo trudnej historii i pułapek teraźniejszości wierzę, że Bóg nie dopuści, aby jego umiłowany śpiew, śpiew własny jego Kościoła całkiem szczeł. Amen. ■

Pod patronatem



# Christianitas



## BIBLIOTEKA CHRISTIANITAS

**Najważniejsze książki chrześcijaństwa:**

Św. Tomasz, Św. Bernardyn, Św. Anzelm,  
Św. Ignacy, Św. Bonawentura, Św. Katarzyna,  
Św. Jan, Św. Ludwik de Montfort ...



**„Christianitas”:** *Skąd wziął się ojciec Mark Daniel Kirby?*

**o. Mark Daniel Kirby:** Mój ojciec był z pochodzenia Irlandczykiem, a moja matka Włoszką. Jestem wnukiem imigrantów mieszkających w Stanach Zjednoczonych. W związku z tym, że rodzina przybyła do Ameryki dość niedawno, moja pierwotna tożsamość jest tożsamością bardziej europejską niż amerykańską. Potrzeba wielu pokoleń, żeby w pełni utożsamić się z nowym krajem. Od najwcześniejsze-

## **Dura et aspera**

*Rozmowa z Markiem Kirbym,  
przeorem benedyktyńskim  
w Silverstream Priory w Irlandii*

go dzieciństwa to, kim jestem, budowali starzy emigranci z pokolenia moich dziadków. Słuchałem ich opowieści i zadawałem pytania o to, jak było w starym kraju. Tak przekazywali mi swoją kulturę, język i wiarę. Zawsze czułem, że moje serce należy bardziej do krajów, z których przyjechali moi przodkowie, niż do Stanów Zjednoczonych.

**„Ch”:** *Bardziej do Irlandii czy do Włoch?*

**o. M.D.K.:** Rodzice pobrali się w 1948 roku. W małżeństwie, w którym spotykają się dwie kultury, dominuje kultura żony i matki, ponieważ to matka jest w kuchni, a kuchnia jest sercem domu. Kultura jest przekazywana przez jedzenie. Dlatego w młodości przez wiele lat utożsamiałem się z włoską częścią mojej rodziny. Chciałem cały czas mówić po włosku i robić włoskie rzeczy.

Później, gdy dojrzałem, zacząłem utożsamiać się w większym stopniu z dziedzictwem irlandzkim. Przyczyną była wiara katolicka. Dostrzegłem wiarę mojego ojca, który był i jest człowiekiem modlitwy. Dziś ma 87 lat i nadal chodzi codziennie

na Mszę świętą. Im dłużej żyłem, tym lepiej widziałem, jak wiele odziedziczyłem po swoim ojcu. Osobowość, podejście do życia i właśnie wiarę.

Jeszcze później, gdy dowiedziałem się o prześladowaniach, jakim poddani byli irlandzcy katolicy, zacząłem odczuwać współczucie dla Kościoła katolickiego w Irlandii. Wtedy narodziło się we mnie pragnienie, żeby któregoś dnia przybyć tutaj jako człowiek modlitwy. Nie po to, żeby robić coś szczególnego, na przykład prowadzić szkołę, ale aby żyć w zamknięciu, trwać przy tabernakulum i po prostu się modlić.

**T.:** *Jest Ojciec częścią pokolenia powojennego wyżu demograficznego określanego jako baby boom. Czy ma Ojciec rodzeństwo?*

**o. M.D.K.:** Było nas pięcioro. Jestem najstarszy z rodzeństwa. Urodziłem się w 1952 roku. To było właśnie to powojenne pokolenie, które wchodziło w dorosłość w okresie ruchu praw obywatelskich i wojny w Wietnamie. Rok 1968 był rokiem rewolucji seksualnej i encykliki *Humanae Vitae*. Dokładnie pamiętam dzień, w którym ten dokument został wydany. Uczestniczyłem wtedy jako młody chłopak w wakacyjnym programie pomocy dzieciom niepełnosprawnym. Razem ze mną było tam wielu młodych księży, seminarzystów i sióstr. Pamiętam bardzo dobrze, że kiedy nadeszła wiadomość, że Paweł VI opublikował encyklikę, pierwszą reakcją było jej odrzucenie.

**„Ch”:** *Jak narodziło się Ojca powołanie monastyczne?*

**o. M.D.K.:** Zawsze wiedziałem, że moje powołanie jest powołaniem do modlitwy. Nie myślałem o tym w kategoriach bycia kapłanem czy wstąpienia do seminarium. Bóg mnie przyciągał do siebie.

Gdy byłem małym chłopcem, dzieliłem pokój z bratem. Między moim łóżkiem a ścianą była wąska przestrzeń. Gdy zostawałem sam w pokoju, chowałem się w to miejsce i otwierałem Nowy Testament, który otrzymałem od ojca i który cały czas posiadam. Czytałem Ewangelię i Listy św. Pawła i wiedziałem, że Bóg trafi do mojego serca przez kontakt z Jego Słowem. Nie wiedziałem wtedy niczego o *Lectio Divina*.

Miałem 11 lub 12 lat, gdy ojciec kupił mi na moją prośbę brewiarz po angielsku wydany przez Wydawnictwo Colledgeville. Był to skrócony brewiarz z komentarzami ojca Piusa Parscha, który zrobił bardzo wiele dla popularyzacji psalmów i Służby Bożej. Nosiłem ten brewiarz wszędzie ze sobą. Pamiętam, jak kiedyś byłem na wycieczce nad morzem, siedziałem na brzegu, obserwując fale, i odmawiałem brewiarz. Doświadczałem bardzo mocno, że jest to modlitwa Chrystusa do Ojca.

Do tego dochodziła miłość do chorału gregoriańskiego. W tym samym czasie, w którym dostałem swój pierwszy brewiarz, do szkół przyjeżdżała siostra od-



powiedziana za muzykę w mojej diecezji. W każdej szkole dawała lekcje chorału. W mojej klasie tematem lekcji był hymn z Nieszporów Adwentu *Conditor alme siderum*. Pamiętam swój ówczesny zachwyty. Uważałem, że jest to coś najpiękniejszego, co można sobie wyobrazić, co można śpiewać i czego można słuchać, że jest to muzyka niepodobna do żadnej innej.

Na moje powołanie złożyły się: miłość do chorału, do brewiarza, do psalmów, do lektury Pisma Świętego, do ciszy i do samotności.

**„Ch”:** *Kiedy pierwszy raz zetknął się Ojciec z prawdziwym życiem monastycznym?*

**o. M.D.K.:** Trzeba zdać sobie sprawę, że zacząłem rozpoznawać moje powołanie monastyczne w roku 1966. Był to okres wielkiego zamieszania w Kościele. To nie był dobry czas na realizację powołania.

Pierwszym miejscem, do którego trafiłem, było opactwo trapistów w Massachusetts. Bardzo spodobało mi się to, co tam zobaczyłem. Chciałem tam wstąpić w wieku 16 lat. Jednak jeden z mnichów doradził opatowi, żeby wstrzymać się z moim przyjęciem ze względu na młody wiek. Byłem wtedy bardzo nieszczęśliwy z tego powodu, ale teraz myślę, że było to bardzo mądre. Widzę też Bożą rękę w tym, że nie wstąpiłem wtedy do klasztoru, bo był to bardzo trudny dla Kościoła okres bezpośrednio po Soborze Watykańskim II. Wtedy miało miejsce bardzo wiele ekspe-

rymentów teologicznych, duchowych i liturgicznych. Ja pragnąłem czystego tradycyjnego życia benedyktyńskiego. Byłem przekonany, że to byłoby dla mnie dobre.

W tamtych czasach nie było łatwo wstąpić do klasztoru. Poznałem wtedy wielu podobnych mi mężczyzn wędrujących od jednego klasztoru do drugiego w poszukiwaniu konsekwentnego podejścia do powołania monastycznego. Można było trafić do jednego klasztoru i słuchać o buddyzmie zen, w drugim spotykać ludzi zafascynowanych tradycją wschodnią i hezychazmem, w kolejnym zielonoświątkowych charyzmatyków. Były klasztory, w których przeżywano fascynację tymi czy innymi prywatnymi objawieniami, i takie, w których były gitary i niedojrzali dorośli mężczyźni naśladowujący kulturę młodzieżową.

Na to wszystko (a mówię o latach 1966-1968) nakładała się rewolucja seksualna i całkowity chaos w nauczaniu moralnym. Dotykało to także kierownictwa duchowego i spowiedzi. W konfesjonale można było usłyszeć dowolną naukę. Trudno było dotrzeć do piękna, dobra i prawdy nauczania Kościoła. To były mroczne czasy, a ja bardzo tego doświadczałem.

Po raz pierwszy doświadczyłem życia monastycznego w jednej ze wspólnot klauzurowych o ścisłej regule z dobrą tradycją chorału, tradycyjnym oficjum, opartej na nauce solidnych autorów, takich jak Dom Guéranger, Dom Delatte i Dom Marmion.

Byłem młody, ale chorowity. Próba sprośnienia wymaganiom zakończyła się załamaniem. Nie było to udane doświadczenie. W tym samym czasie również w tej wspólnotce pojawiły się głosy, że jedno należy zmienić, drugie trzeba zmienić, to jest dobre, to jest niedobre, to przyjmujemy, a to odrzucamy. W tamtych czasach nie dało się wstąpić do wspólnoty żyjącej w pokoju. Nie było opactw, w których panowałaby po prostu *Pax Benedictina*.

Później próbowaliśmy z przyjacielem prywatnie prowadzić proste życie benedyktyńskie. Pewnego dnia odwiedził nas opat cystersów i zaprosił do swojego opactwa. Zapewnił, że będziemy mogli żyć tam tak, jak tego pragnęliśmy. Tak trafiliśmy do klasztoru w Kanadzie, który też nie był wolny od posoborowego chaosu. Tam złożyłem swoje śluby i zostałem wyświęcony na kapłana w 1986 roku.

Niestety był to klasztor, który całkowicie porzucił chorał gregoriański. Opat powiedział, że może będziemy mogli przywracać go po trochu. Próbowałem to robić, jednak wszystko to działo się pod warunkiem, że będę komponować muzykę do oficjum w języku francuskim, w tym widziano przyszłość.

Komponowałem muzykę. Brałem udział w konferencjach poświęconych liturgii. Podróżowałem do Francji i do Belgii. Prowadziłem rekolekcje. Byłem później mistrzem nowicjatu, mistrzem chóru i przeorem. Wziąłem na siebie wiele obo-

wiązków i w pewnym momencie znów zacząłem chorować. Stało się to wkrótce po śmierci Jana Pawła II. Trafiłem do szpitala. Okazało się, że od wielu lat jestem chory na włóknienie płuc.

Rok 2005 był dla mnie rokiem wielkiej łaski. Zacząłem modlić się do Jana Pawła II. Mówiłem do niego: „Ojcze Święty, Janie Pawle, bądź ojcem dla mojej duszy. Prowadź mnie, ucz mnie, chroń mnie. Zdobądź dla mnie dar doskonałej czystości, gorącą miłość do Najświętszego Sakramentu i pragnienie uczynienia czegoś dla uświęcenia kapłanów”.

Miałem powracający sen, w którym wchodziłem przez małe drzwi do Pałacu Apostolskiego w Rzymie i przemierzając wysokie schody, trafiałem prosto do gabinetu Papieża Jana Pawła II, gdzie spotykałem go siedzącego przy biurku. Klękałem przed nim i spowiadałem się, a on udzielał mi rozgrzeszenia i błogosławił mnie. Potem wychodziłem.

Ten sen powracał wiele razy i zawsze budziłem się z uczuciem wielkiego pokoju, tak jakbym faktycznie spowiadał się u Jana Pawła II i otrzymywał jego błogosławieństwo. Miałem poczucie silnej łączności z Janem Pawłem II.

Śmierć Jana Pawła II była dla mnie bardzo poruszająca, ale wybór Benedykta XVI to już wielka radość. Kardynał Ratzinger już wcześniej był dla mnie jasnym światłem w ciemności i Doktorem Kościoła.

„Ch”: *Czy to wtedy pojawiła się myśl, która doprowadziła Ojca do Silverstream?*

o. M.D.K.: Wszystko to działo się w kwietniu, a w czerwcu, w Uroczystość Bożego Ciała, spędziłem cały dzień, od Mszy świętej do Nieszporów, modląc się przed Najświętszym Sakramentem. Usłyszałem wtedy w moim sercu, jeśli można tak powiedzieć, wezwanie do życia benedyktyńskiego, ale połączonego właśnie z adoracją eucharystyczną, a w szczególności w koncentracji na tym, co Papież w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* określił jako eucharystyczne oblicze Chrystusa. Temat oblicza można powiązać z bliską Janowi Pawłowi II filozofią personalistyczną i tym, że po twarzy rozpoznajemy kogoś jako osobę.

Dostrzegłem, że Najświętszy Sakrament to Chrystus szukający osobistej relacji ze mną nie tylko twarzą w twarz, ale także sercem w serce. To było tak, jakby Pan przyszedł do mnie i poprosił, żebym dał mu resztę swojego życia w adoracji i prześlągnięciu, a szczególnie w modlitwie o uświęcenie kapłanów. Tak wyglądał początek mojego powołania w powołaniu.

Poprosiłem Naszego Pana o znak. Napisałem artykuł o Przebitym Sercu Jezusa w teologii Josepha Ratzingera. Ktoś, kto go przeczytał, poradził mi, żebym wysłał go do „L'Osservatore Romano”. Postanowiłem tak zrobić i potraktować ewentualną publikację jako znak, że mam podjąć to nowe powołanie w powołaniu – nie tyl-

ko jako mnich, ale właśnie jako adorator eucharystyczny oblicza Chrystusa. Ku mojemu zaskoczeniu artykuł został opublikowany i przetłumaczony na wiele języków. To utwierdziło mnie w moim powołaniu.

„Ch”: *Wróćmy do początków Ojca powołania: jakie książki i jacy autorzy byli dla Ojca najważniejsi, kiedy uczył się Ojciec o tym, czym jest monastycyzm?*

o. M.D.K.: Najważniejsza była książka bł. Kolumby Marmiona *Chrystus ideałem zakonnika*. Gdy miałem 15 lat, odbywałem rekolekcje w klasztorze w celu rozeznania powołania. Ojciec Marius Granato OCSO dał mi tę książkę, mówiąc, że powinienem ją przeczytać. Całkowicie mnie pochłonęła. Była dla mnie prawdziwym oświeceniem. Chłonałem każdą stronę. Miała na mnie wielki wpływ. Gdy czytałem książki takie jak ta, czuję, że wchodzę w relację z autorem. Tak było z opatem Marmionem.

Potem przeczytałem kolejne książki tego autora *Chrystus życiem duszy*, *Chrystus w swoich tajemnicach*, a następnie wszystkie inne pisma bł. Kolumby. Oczywiście wtedy nie był jeszcze beatyfikowany. Zawsze pociągało mnie, że był Irlandczykiem, że właśnie z Irlandii pochodził ten wielki benedyktyn, który tak przemawiał do mojego serca.

Kolejnym ważnym tekstem był *Żywot Antoniego* autorstwa św. Atanazego. Miał na mnie ogromny wpływ. Św. Antoni jest

patriarchą wszystkich mnichów Wschodu i Zachodu.

Od dzieciństwa pozostawałem też pod wpływem *Roku liturgicznego* ojca Piusa Parscha.

Spośród pism innych świętych duże wrażenie zrobiła na mnie św. Gertruda Wielka, która mimo że nie jest oficjalnie ogłoszona Doktorem Kościoła, zawsze była przede mną uważana za doktora mistycznego życia liturgicznego.

Oczywiście nie można pominąć tutaj Pisma Świętego, do którego niezmiennie miałem wielką miłość. Kiedy czytam Biblię, zawsze klękam. Nigdy nie czytam Pisma Świętego na siedząco, bo jest to dla mnie jak otwarcie tabernakulum. Spodziewam się spotkać Boga w Piśmie Świętym, a On nigdy mnie nie zawodzi. Zawsze stawia się na spotkaniu. *Lectio Divina* stanowi wielką część mojego życia.

To właśnie podczas *Lectio Divina* w 2005 roku usłyszałem wezwanie do mojego obecnego życia adoracji i wynagrodzenia. Szczególnie za tych kapłanów, którzy do tabernakulum zbliżają się tylko wtedy, kiedy muszą je otworzyć, żeby wyjąć lub schować Pana Jezusa, ale nigdy nie przychodzą, żeby po prostu spędzić z Nim czas.

**„Ch”:** *Jak rozpoczęł Ojciec to nowe życie?*

**o. M.D.K.:** Zacząłem zastanawiać się, jak i gdzie powinienem zrealizować to, do cze-

go czułem się powołany – by być nie tylko mnichem, ale także adoratorem. Mój ówczesny opat powiedział mi, że jeśli mam iść tą drogą, otworzą się dla mnie jakieś drzwi. Wkrótce otrzymałem zaproszenie do poprowadzenia rekolekcji w Tulsie w Oklahomie. Poczułem się pociągnięty na koniec świata. Wiedziałem tylko tyle, że to jest na północ od Teksasu. Nic więcej.

Pojechałem do Tulsy prowadzić rekolekcje i spotkałem się z tamtejszym biskupem. Był wobec mnie bardzo gościnnie i kiedy usłyszał o moich planach, spytał, czy nie chcę przyjechać do jego diecezji i właśnie tam prowadzić życia monastycznego z adoracją eucharystyczną. Opowiedziałem o tym mojemu opatowi, a on uznał, że to jest znak, na który czekaliśmy, i że mam jego błogosławieństwo do dalszych działań.

Napisałem do Rzymu i poprosiłem o zwolnienie ze ślubów, jakie złożyłem w zakonie cysterskim, w celu poświęcenia mojego życia na życie adoracją eucharystyczną pod rządami Reguły św. Benedykta. Zgoda przyszła już po dwóch tygodniach, co jest rzadkością, gdy prosi się o coś w Rzymie.

Zwolniłem się z klasztoru cysterskiego. Następnego dnia, 2 kwietnia 2009 roku, ponownie złożyłem swoje śluby zgodnie z Regułą św. Benedykta w obecności biskupa Edwarda Slattery’ego z Tulsy, opata Philipa Andersona z Clear Creek i byłego opata prymasa Konfederacji Benedyktyń-

skiej Marcela Rooneya. Na początku zamieszkałem w małym domku w centrum miasta.

**„Ch”:** *Czyli zaczął Ojciec sam?*

**o. M.D.K.:** Sam z Najświętszym Sakramentem. Wkrótce zaczęli się pojawiać inni, ale domek był bardzo mały. Ci, którzy przybywali, podejrzewając, że mają powołanie zakonne, nie mieli łatwo. Wstąpienie do klasztoru, który dopiero rozpoczyna działalność, nie jest proste. Brakuje w nim piękna, które ma istniejący przez wiele lat klasztor z majestatycznymi krużgankami i wypełniony dziełami sztuki sakralnej.

Potem przenieśliśmy się do nieco większego domu i rozpocząłem poszukiwania docelowej lokalizacji klasztoru. Nie mogłem znaleźć niczego właściwego. Cokolwiek znajdowałem, okazywało się nieodpowiednie na klasztor. Trzeba pamiętać, że nie dysponowałem żadnymi środkami finansowymi.

Zostałem zaproszony do Rzymu, aby mówić o adoracji eucharystycznej na kongresie międzynarodowym. Tam spotkałem Irlandczyków, którzy dowiedziawszy się o moim szczególnym benedyktyńsko-eucharystycznym powołaniu, poradzili mi, abym przybył do Irlandii.

Wróciłem do Oklahomy. Na miejscu okazało się, że nasze dalsze mieszkanie w dotychczas zajmowanym domu stało się utrudnione. Musieliśmy jak najszybciej

znaleźć nowe miejsce. Cały czas wracałem myślami do Irlandii.

**„Ch”:** *Jak znalazł Ojciec nowe miejsce?*

**o. M.D.K.:** Napisałem kilka listów do irlandzkich przyjaciół, prosząc o informację, gdyby słyszeli o jakimś dobrym miejscu. Szybko dostałem odpowiedź od pewnego księdza, który powiadomił mnie o zamykającym się klasztorze siostr wizytek w hrabstwie Meath, który powinienem zobaczyć. Poprosiłem biskupa Slattery’ego o zgodę na poszukiwanie nowego miejsca poza diecezją. Spytał się, gdzie chcę go szukać, i gdy dowiedział się, że chodzi o Irlandię, wyraził zgodę. Powiedział, że Kościół w Ameryce został zbudowany przez irlandzkich księży i zakonników i należy oddać Irlandii ten dług. Jechałem do Irlandii z jego błogosławieństwem.

Budynki były w strasznym stanie. Nie było w nich niczego pięknego. Nie przypominały ani z zewnątrz, ani wewnątrz tego, co kojarzymy z klasztorem, krużganków czy wirydarza. Miałem jednak przeczucie, że powinienem tu się przenieść. Odwiedziłem miejscowego biskupa, który przywitał mnie bardzo serdecznie i zaprosił do swojej diecezji. Potem wróciłem do Tulsy, do biskupa Slattery’ego, który także wyraził zgodę.

**„Ch”:** *Ilu Was wtedy było?*

**o. M.D.K.:** Było nas trzech, ale do Irlandii przenosiliśmy się we dwóch: Dom Bene-

dict i ja. Trzeci pozostał w Stanach Zjednoczonych i jest teraz w opactwie Clear Creek.

Przybyliśmy na miejsce i muszę przyznać, że życie tutaj nie jest łatwe. Nie żyjemy w jakimś wyidealizowanym romantycznym ubóstwie, ale realnie często nie wiemy, co przyniesie kolejny dzień i z czego zapłacimy rachunki. Klimat jest dość uciążliwy, cały czas jest mokro i chłodno. Nie była to przeprowadzka do jakiejś krainy szczęśliwości, gdzie wszystko jest doskonałe. Życie tutaj jest dla nas walką i wyzwaniem, ale doświadczamy tego, co św. Benedykt w swojej Regule określa jako *dura et aspera*, czyli wszystko, co jest ciężkie i trudne na drodze do Boga.

**„Ch”:** *Dołączył Ojciec do duchowej rodziny utworzonej przez matkę Mechtyldę de Bar. Kiedy po raz pierwszy spotkał się Ojciec z tą duchowością?*

**o. M.D.K.:** Pierwszy raz spotkałem się z tą duchowością, gdy miałem 19 lat. Czytałem *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* (Historię literacką uczuć religijnych we Francji) Henriego Brémonda. To duże jedenastotomowe dzieło. Właśnie w jednym z tych tomów pierwszy raz przeczytałem o matce Mechtyldzie. Jej wielka miłość do Najświętszego Sakramentu i utożsamienie się z Ofiarowanym zrobiły na mnie potężne wrażenie.

Duchowość matki Mechtyldy może być przedstawiona na wielu poziomach. Na

pierwszym jest adoracja, która oznacza dla niej padnięcie przed Bogiem na kolana w pełnym ogołoceniu i trwanie przy Nim ze świadomością, że Bóg jest Bogiem. Na drugim chodzi o zadośćuczynienie, które musi wynikać ze smutku z powodu tego, że Bóg, który jest Bogiem, Bóg, który jest miłością, jest odrzucany przez ludzi. Ktoś musi wyjść przed szereg i powiedzieć, że właśnie on będzie kochał za tych, którzy nie kochają, i adorował za tych, którzy nie adorują, w imieniu i zamiast grzeszników.

Dlatego w naszym chórze w kaplicy mamy kolumnę-pręgierz, sznur i świecę. Symbole te oznaczają, że stawiamy się w miejscu tych, którzy powinni zadośćuczynić za publiczne przestępstwo. W XVII wieku i wcześniej publiczny przestępca musiał stanąć na rynku przywiązany do pręgierza i ze świecą w ręku przeprosić ludzi za swoje czyny. Matka Mechtylda uważała, że ktoś musi to robić przed Bogiem. Stanąć w miejscu grzeszników i bluźnierców, w imieniu wszystkich tych, którzy mieszkają w mroku i cieniu śmierci.

Trzecim aspektem jest naśladownictwo Najświętszego Sakramentu. Kiedy patrzymy na Hostię, widzimy Boga, który milczy, Boga, który jest zupełnie ukryty, i Boga, który upokorzył sam siebie, przyjmując postać tego, co jest najzwyklejsze, małego kawałka chleba. Naśladownictwo polega na życiu cichym, ukrytym i pokornym. Zawsze w gotowości do ofiarowania się.

**„Ch”:** *Czy z tych studiów wynika kontakt z siostrami sakramentkami?*

**o. M.D.K.:** Klasztor sióstr sakramentek znajduje się w Piedimonte Matese (dawniej Piedimonte d’Alife), miejscowości w Kampanii, z której pochodzą moi włoścacy przodkowie. Odwiedziłem je w 1975 roku w trakcie moich długich i skomplikowanych młodzieńczych poszukiwań, już po pierwszych doświadczeniach monastycznych, ale jeszcze zanim trafiłem do cystersów. Ówczesna przeorysza, bardzo gościnna, święta kobieta, matka Maura pokazała mi swój chór, gdzie zobaczyłem kolumnę-pręgierz, sznur, świecę i figurę Matki Bożej jako ksieni. Ten obraz pozostał w moim sercu, ale nie sądziłem wtedy, że kiedyś sam wrócę do tego w moim życiu.

**„Ch”:** *Kiedy Ojciec do niego wrócił?*

**o. M.D.K.:** Moje kolejne spotkanie z matką Mechtyldą nastąpiło wówczas, gdy rozpocząłem realizację nowego powołania do adoracji. Tak jakby Bóg stawiał mi ją na drodze jako nauczycielkę i przewodniczkę po benedyktyńskim życiu adoracji i wynagradzania. Zacząłem czytać o niej coraz więcej i tłumaczyć jej pisma na język angielski.

Dokonałem wielkiego odkrycia. Dowiedziałem się, że na początku ubiegłego wieku na północy Włoch żył mnich benedyktyn Dom Celestino Maria Colombo, opat klasztoru Lendinara należącego do Kongregacji oliwetańskiej. Jako młody mnich

był ojcem duchowym sióstr benedyktynek sakramentek z Ghiffa, córek matki Mechtyldy. Był tam kaznodzieją i rekolekcjonistą. Pomagał im na wiele sposobów. Jednocześnie sam poznał mechtyldiańską duchowość i zapragnął żyć takim życiem jako mnich i kapłan. Uważał, że Kościół potrzebuje mnichów adoratorów, synów Najświętszego Sakramentu. Zanim udało mu się zrealizować swoje wielkie pragnienie, zmarł w roku 1935.

**„Ch”:** *Czy czujecie się jego spadkobiercami?*

**o. M.D.K.:** Tak, pozostawił testament i w przeoracie Silverstream przyjęliśmy go i staramy się go zrealizować.

Trzeba pamiętać, że chociaż nie powstała wcześniej gałąź męska zakonu benedyktyńskiego żyjąca duchowością mechtyldiańską, to wielu kapłanów było związanych z klasztorami sióstr sakramentek. Sama matka Mechtylda miała wielu przyjaciół, duchownych i świeckich, którzy byli mężczyznami. Jej bliskim przyjacielem był Jean de Bernières-Louvigny, wielki mistyk z Normandii. Także Henry-Marie Boudon, biograf św. Jana od Krzyża. Było jej bliższych wielu benedyktynów z Kongregacji św. Maura, podobnie jak benedyktynów z lotaryńskiej Kongregacji św. Wanna.

**„Ch”:** *Jak dziś wyglądają Ojca kontakty z siostrami sakramentkami?*

**o. M.D.K.:** Zaczęło się od kontaktu z klasztorem benedyktynek sakramentek

w Holandii. Początkowo tamtejsza przeorysza, matka Immakulata, była zdziwiona i nieufna, ale potem, po dłuższej wymianie korespondencji, gdy przekonała się, że rzeczywiście to, co chcemy robić, jest realne, postanowiła nam pomóc. Została naszą wielką przyjaciółką.

**„Ch”:** *Czy w Silverstream przyjęła Ojciec także koncepcję sakramentek, w której ksienią klasztoru jest Matka Boża?*

**o. M.D.K.:** Tak, to jest dla nas bardzo ważne. Oczywiście jest trochę inaczej niż w przypadku siostr, bo mężczyźni różnią się od kobiet. Mamy inną wrażliwość. Ważne są słowa, jakie wypowiedział na

krzyżu Zbawiciel do św. Jana: *Ecce mater tua*. Oto twoja matka. Św. Jan zabrał Ją do swojego domu. Można powiedzieć, że Matka Boża w Wieczerniku, podczas Pięćdziesiątnicy przewodniczyła Apostołom jako swego rodzaju ksieni, duchowa Matka Apostołów.

Także my uznajemy ten wymiar macierzyństwa Najświętszej Maryi Panny i w naszym klasztorze Matka Boża jest naszą ksienią. Co roku wybieramy Ją na naszą wieczną ksienię w uroczystość Jej Wniebowzięcia – 15 sierpnia. Dlatego w naszym chórze znajduje się wyobrażenie Matki Bożej i najpierw kłękamy przed Najświętszym Sakramentem, a następnie skłaniamy się także przed Nią jako naszą ksienią. Figury Matki Bożej z pastorałem w rękę znajdują się także w refektarzu i w bramie wjazdowej na wewnętrzny dziedziniec klasztoru.

Matka Mechtylda nie chciała, aby jej klasztory były opactwami właśnie dlatego, że jedyną ksienią tych klasztorów jest Najświętsza Maryja Panna. Inaczej jest z mężczyznami. Matka Boża pozwoliła dojrzeć św. Janowi do ojcostwa i objęcia apostolskiego ojcostwa w Kościele. Podobnie wcześniej głową Świętej Rodziny był św. Józef. Dlatego w męskim klasztorze będzie czymś zwyczajnym, że ojcem wspólnoty będzie opat i nie odbiera to niczego godności Matki Bożej jako ksieni, bo w rodzinie jest przecież miejsce i na matkę, i na ojca. Rozumiemy jednak, że siostry ujmują ten problem nieco inaczej.





Gdy w naszym klasztorze będzie już ośmiu mnichów po ślubach wieczystych, będziemy mogli zacząć myśleć o kolejnym kroku – uznaniu naszego klasztoru za opactwo. Na razie jesteśmy przeoratem konwentalnym na prawie diecezjalnym.

**„Ch”:** *Jaka wielkość klasztoru jest w Ojca przekonaniu najlepsza dla Waszej wspólnoty? Powyżej jakiej liczby mnichów należałoby tworzyć nową fundację?*

**o. M.D.K.:** Gdy patrzymy na średniowiecze, często możemy zobaczyć wielkie opactwa, w których mieszkało stu lub nawet kilkuset mnichów. Jednak w południowych Włoszech św. Benedykt zakładał klasztory wielkości normalnej katolickiej rodziny, liczące od 12 do 18 mnichów, tak aby opat mógł być autentycznym ojcem dla każdego ze swoich synów, a oni sami mogli się odnosić do siebie jak autentyczni bracia. Klasztor tej wielkości nie musi być przedsiębiorstwem, a mnisi nie muszą być zbyt zaangażowani w zarządzanie i finanse. Gdy klasztor jest zbyt duży, łatwo może stać się dodatkiem do przedsiębiorstwa, a taka sytuacja stoi w sprzeczności z wizją św. Benedykta, czyli klasztorem jako rodziną.

Jednocześnie ważne jest, żeby klasztor mógł być wzorem dla rodzin żyjących dzięki łasce sakramentu małżeństwa. Rodzina może zobaczyć w klasztorze podobieństwo między życiem mnichów i swoim życiem.

Kiedy w klasztorze będzie 18 mnichów po ślubach wieczystych, przyjdzie kolej

na fundację. Sześciu będzie mogło odejść w nowe miejsce, a 12 zostanie.

Ciekawe, że gdy św. Teresa reformowała karmelitanki, kładła nacisk na takie małe wspólnoty, nie większe niż 12 siostr. W przypadku karmelitów byłyby to jeszcze mniejsze wspólnoty. Często kojarzy się ten model z reformą Karmelu, ale św. Teresa sięgała do starszej tradycji monastycznej związanej ze św. Benedyktem.

**„Ch”:** *Obok duchowości mechtyldiańskiej ważnym wyróżnikiem Ojca klasztoru jest tradycyjna liturgia. Kiedy zaczął Ojciec odprawiać Mszę w starszej formie?*

**o. M.D.K.:** *Motu proprio Summorum Pontificum* było wielkim darem dla całego Kościoła, ponieważ przywróciło szansę na ciągłość tradycji liturgicznej w taki sposób, że ta ciągłość nie jest już czymś dozwolonym na drodze wyjątku, ale normą.

Tradycyjna liturgia, Msza, sakramenty i oficjum monastyczne są w szczególny sposób właściwe dla życia kontemplacyjnego. Stało się to dla mnie bardzo jasne po wydaniu przez Papieża *motu proprio Summorum Pontificum*. Już wcześniej zacząłem odprawiać Mszę świętą *ad orientem*, gdy przez siedem lat byłem kapelanem sióstr benedyktynek w Stanach Zjednoczonych. Używałem wtedy jeszcze Mszału Pawła VI, ale wyłącznie Kanonu Rzymskiego, i robiłem wszystko, co było możliwe w granicach rubryk tego Mszału, by trwać w ciągłości.

Było to jednak zbyt mało. Dużo lepsze okazało się używanie tradycyjnych ksiąg liturgicznych w ich integralności. Nie jesteśmy w naszym klasztorze jakimiś szczególnymi wojownikami i w naszym podejściu nie ma wielkiego zacięcia polemicznego, ale jesteśmy przekonani, że wybrany przez nas sposób oddawania czci Bogu w duchu i prawdzie jest najlepszy dla życia kontemplacyjnego.

Nie jesteśmy klasztorem utworzonym ze względu na liturgię tradycyjną. Powstał jako klasztor w ciągłości z całą benedyktyńską tradycją, dla której czymś najzupełniej naturalnym jest użycie starszej formy.

**„Ch”:** *Jak widzi Ojciec wpływ klasztoru na świat zewnątrz i jego relacje z nim? Jak klasztor powinien wpływać na świeckich oblatów, przyjaciół i sąsiadów?*

**o. M.D.K.:** Kiedy tylko zamieszkaliśmy w Silverstream, od razu zaczęliśmy bić w dzwon. Nie mamy wprowadzić jeszcze wielkiego dzwonu, który byłoby sły-  
chać

w całej okolicy, ale mimo to chcieliśmy dać znać sąsiadom, że w klasztorze bije serce, a tym sercem jest oficjum. Regularny puls modlitwy informuje o tym, że toczy się tu życie, ukryte, ale realne.

Od początku zaczęli odwiedzać nas ludzie. Sąsiedzi dziwili się, dlaczego nie pojawiają się w parafii i nie uczymy dzieci religii w szkole. Byli zaintrygowani, czym właściwie się zajmujemy. Po pewnym czasie zrozumieli jednak, że mnisi żyją jednocześnie oddzieleni od wszystkich i zjednoczeni ze wszystkimi. Nasze zjednoczenie jest proporcjonalne do oddzielenia.

Chcemy żyć w klauzurze, w naszej oddzielonej przestrzeni klasztornej i jednocześnie zależy nam na gościnności. To różni nas od zakonów, takich jak dominikanie czy franciszkanie, którzy gotowi są iść do ludzi tam, gdzie mieszkają i pracują, i spotkać się z nimi na ich terenie. Mnisi pozostają ukryci w klasztorze, ale jeśli ktoś zapuka do drzwi, to drzwi się otworzą, a gość zostanie zaproszony do środka.



Bardzo ważni są świeccy oblaci, którzy są członkami szerokiej rodziny klasztornej i przenoszą to, co otrzymują w klasztorze, do swojej rodziny, żyjąc tym i ucząc tego swoje dzieci, na ile jest to możliwe. W ten sposób klasztor staje się dodatkowo wspólnotą rodzin. W dzisiejszych czasach, gdy myślimy o oblatach, nie ograniczamy się do wdów i niezamężnych dojrzałych kobiet, jak było to w przeszłości.

Młodzi ojcowie i matki potrzebują pomocy w swoim powołaniu. Potrzebują duchowego domu i duchowej rodziny. Nie odnajdują tego w parafiach, które są postrzegane jako miejsca, w których można otrzymać sakramenty, ale niestety często nie tworzą wspólnoty, a traktowane są jak punkt usługowy, do którego przychodzi się załatwić tę czy inną sprawę. W parafiach powinno być regularne życie modlitwy, ale z wielu powodów często go nie ma i młode małżeństwa z dziećmi trafiają do nas, do klasztoru.

Nie chodzi mi o krytykę parafii, bo wielu jest tam bohaterskich kapłanów, ale często nie są one w stanie odpowiedzieć na wszystkie potrzeby. Ludzie poszukujący głębszego zanurzenia w modlitewnej i mistycznej tradycji Kościoła trafiają do klasztoru i zostają świeckimi oblatami.

Do rodziny klasztornej należą także oblaci regularni. Są to mężczyźni, którzy z jakiegoś powodu nie mogą złożyć ślubów zakonnych, ale chcą mieszkać w klasztorze w posłuszeństwie opatowi, noszą odróż-

niający się habit i żyją codziennym życiem klasztoru – tak jeśli chodzi o pracę, jak i o modlitwę. Są w rodzinie monastycznej trochę jak adoptowane dzieci, które są przyszywanymi członkami rodziny, ale są tak samo kochane.

**„Ch”:** *Czego wymaga Ojciec od kandydatów do klasztoru?*

**o. M.D.K.:** Dawniej, gdy młody człowiek podejrzewał, że może mieć powołanie, szedł do swojego proboszcza, a ten pytał go, czy myśli, że miałby być księdzem diecezjalnym jak on, czy może misjonarzem, a może mnichem. Na podstawie tej odpowiedzi mógł wskazać, do kogo napisać i gdzie pojechać. W dzisiejszych czasach młody mężczyzna, który podejrzewa, że może mieć powołanie, zwykle zaczyna poszukiwania w Internecie. Kiedy taki potencjalny kandydat wpisze w wyszukiwarce hasła: „benedyktyni, kontemplacja, tradycja, adoracja Najświętszego Sakramentu”, trafi na naszą stronę.

Typowy, dobrze zapowiadający się kandydat jest w wieku między 21 a 35 lat. Powinien mieć za sobą studia wyższe lub być biegły w jakimś zawodzie lub rzemiośle. Chciałbym, żeby młodzi ludzie przychodzący do klasztoru mogli wykazać się jakimiś umiejętnościami lub przygotowaniem akademickim, które umożliwiłoby łatwe wejście w studia filozoficzne i teologiczne. Pierwsi zwykle byliby kandydatami na braci konwersów, drudzy na ojców chórowych.

Bardzo ważne, aby kandydat do klasztoru nie przychodził do nas dlatego, że jest bezrobotny, nie wie, co zrobić ze swoim życiem, ucieka od kontaktu z innymi ludźmi albo miał złe doświadczenie z dziewczyną. Kandydat musi udowodnić, że posiada zdolność, aby dać sobie radę z życiem w świecie, w normalnym życiu świeckim. Jeśli nie potrafi żyć w świecie, nie może tego świata opuścić. Nie może to być ktoś, kto ucieka od odpowiedzialności i chce przejść spod opieki rodziców prosto pod opiekę klasztoru.

Niezależnie od tego, czy ktoś przychodzi do nas jako kandydat na brata konwersa, czy ojca chórowego, musi być gotów na to, aby dorosnąć do duchowego ojcostwa. Mężczyzna, który nie jest jakiegoś rodzaju ojcem, nie jest zupełny. Każdy mężczyzna jest powołany do ojcostwa. Koncepcja, że składając ślub czystości, porzuca się dojrzwanie do ojcostwa, prowadzi do zatrzymania rozwoju duchowego na poziomie młodzieńczym. Jest w tym coś z teologii ciała w jej najbardziej ortodoksyjnym rozumieniu. Mężczyzna patrząc na swoje ciało ukształtowane przez Pana Boga, widzi, że jest stworzony do płodności i przekazywania życia, właśnie do ojcostwa. Nie jest tak, że Bóg powołując mężczyznę do życia w klasztorze, pozbawia go szansy na ojcostwo, że działa wbrew temu, co stworzył. Jest inaczej. Mężczyzna wstępując do klasztoru, podejmuje wezwanie do ojcostwa, ale na innym poziomie.

**„Ch”:** *Mówi Ojciec o powołaniach braci konwersów i ojców chórowych. Czy ten podział nie wyszedł z użycia w powszechnej praktyce współczesnych zakonów?*

**o. M.D.K.:** Żyjemy w czasach, w których słowem kluczem jest różnorodność. W Kościele zwraca się szczególną uwagę na różnorodność darów, umiejętności i wrażliwości. Tymczasem w klasztorach od 40 lat dominuje trend, aby wciskać wszystkich do tej samej formy.

Jestem przekonany, że posiadanie trzech różnych grup w klasztorze, które stanowią ojcowie chórowi, bracia konwersi i oblaci regularni, jest bardzo zdrowe. Pozwala na wzięcie pod uwagę różnic talentów i możliwości poszczególnych ludzi i tworzy dobrą różnorodność. Zdrowa różnorodność skutkuje silniejszą jednością.

Gdy siostry sakramentki z różnych stron Europy dowiedziały się, że odprawiamy Mszę w starszej formie i mamy braci konwersów, od razu zarzuciły nam, że występujemy przeciw Soborowi Watykańskiemu II i idziemy w kierunku przeszłości, odwracając się od teraźniejszości. Tymczasem przecież nie żyjemy już w roku 1968. Pewnych rzeczy przez ten czas się nauczyliśmy – o ludziach, liturgii, klasztorach i powołaniach.

**„Ch”:** *Do klasztoru Silverstream trafia wielu Polaków. Jakie są relacje między nimi a klasztorem?*

**o. M.D.K.:** Nasz kontakt z Polakami rozpoczął się od jednego człowieka, który natrafił na nas w Internecie i przybył pewnej niedzieli. Wkrótce zaczął bywać u nas coraz częściej. Dzięki niemu zaczęli przybywać do nas kolejni młodzi Polacy, dwudziesto- i trzydziestolatkowie. Mam przekonanie, że musimy na to odpowiedzieć w jakiś sposób. Dać im więcej, jeśli chodzi o kierownictwo duchowe czy wprowadzenie do liturgii. Żeby zrobić to

właściwie, potrzebujemy benedyktyna z Polski, który mógłby spędzić kilka miesięcy w naszym klasztorze, odpowiadając na potrzeby odwiedzających nas Polaków.

Mam nadzieję, że nasz klasztor może pomóc Polakom w Irlandii w wytrwaniu w Kościele, pogłębieniu wiary katolickiej i uczynieniu jej bardziej owocną. ■

*Rozmawiał Filip Łajszczak*



---

## **Dziesięć powodów, dla których jubileuszowy Rok Mechtyldiański jest ważny dla całego Kościoła**

1. Katarzyna Mechtylda de Bar, urodzona 31 grudnia 1614 roku w Saint-Dié w Lotaryngii (Francja), zasługuje na to, by poznała ją cała wspólnota Kościoła. Odegrała rolę równie ważną jak św. Gertruda Wielka, św. Teresa z Avila czy św. Maria od Wcielenia. Życie i misja matki Mechtyldy są ważnym i wyrazistym przykładem roli kobiet w Kościele we wszystkich epokach, w tym także i dziś. Pisma matki Mechtyldy, zakorzenione w Piśmie Świętym i tradycji liturgicznej, podstawie jej benedyktyńskiej formacji, ukazują nam kobietę o głębokiej ludzkiej i duchowej mądrości.
  2. Matka Mechtylda ukazuje nam łaskę chrztu jako przygotowanie do rzeczywistego udziału w Ofierze Chrystusa, który dokonuje się poprzez przyjmowanie chwalebnych tajemnic Jego Ciała i Krwi w Komunii świętej. Podkreślając ten fakt, matka Mechtylda rozświetla blaskiem swojego eucharystycznego doświadczenia powszechne wezwanie do świętości sformułowane w piątym rozdziale Konstytucji dogmatycznej o Kościele, *Lumen Gentium*, uchwalonej na Soborze Watykańskim II.
  3. Droga powołania Katarzyny Mechtyldy de Bar była naznaczona nieprzewidywanymi zmianami, cierpieniem ciała i duszy, koniecznością podejmowania kolejnych nowych prób, nieustanną tułaczką, ale też niezachwianą pewnością, że *potrzeba tylko jednego*. Tym samym matka Mechtylda daje wskazówki młodym ludziom, którzy w dzisiejszych czasach z ogromną odwagą szukają swojego powołania w morzu niepewności, niestabilności i nagłych zmian.
  4. W ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat ludzie masowo tracili wiarę w rzeczywistą obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie i we Mszę świętą w sposób widoczny, choć bezkrwawy uobecniająca tajemnicę Chrystusa, Kapłana i Ofiary, który sam siebie ofiarowuje Ojcu. Przejrzysta i płomienna nauka eucharystyczna matki Mechtyldy jest głosem sprzeciwu wobec wszelkich prób pozbawiania Mszy jej z istoty ofiarnego charakteru zdefiniowanego na Soborze Trydenckim.
  5. Studiując życie i pisma Katarzyny Mechtyldy de Bar, odkrywamy cenne *locus theologicus*, dzięki któremu można połączyć
-

---

niektóre kluczowe nauki Soboru Trydenckiego z autentycznym magisterium Soboru Watykańskiego II w taki sposób, że osiąga się owocną syntezę ciągłości liturgicznej, teologii eucharystycznej i doświadczenia mistycznego.

6. Matka Mechtylda pokazuje nam, że życie benedyktyńskie, wypełnione żywym kultem eucharystycznym, może odmłodzić monastycyzm przede wszystkim tam, gdzie popadł w nadmierny instytucjonalizm i apatię. Oddanie matki Mechtyldy nieustannej adoracji Najświętszego Sakramentu jest odpowiedzią na pragnienie współczesnego człowieka, szczególnie młodego, by doświadczyć osobistego, przeobrażającego spotkania z Bogiem.
  7. Bliska i serdeczna relacja Katarzyny Mechtyldy de Bar z Najświętszą Maryją Panną jest wzorem życiodajnej pobożności maryjnej. Przyznając Maryi rolę ksieni swoich klasztorów, matka Mechtylda wskazuje, że każda społeczność i rodzina oddana pod królewską opiekę Maryi i poświęcona jej matczynemu sercu może stać się wiecznikiem, w którym ciągle zstępuje Duch Święty, szkołą apostołów i ewangelistów oraz owocnie przekazywać życie kolejnym pokoleniom.
  8. Oddanie matki Mechtyldy świętej liturgii, jej staranie, by Święte Tajemnice były sprawowane godnie, z głębokim szacunkiem, pokorą i wyczuciem piękna, jest zaproszeniem, by odkryć na nowo to, co minione pokolenia uznawały za wielkie i święte. Jednocześnie jest wezwaniem, by w duchu miłości bliźniego docenić mozolne prace nad rozwojem podejmowane w duchu ciągłości i bez zrywania z otrzymanym dziedzictwem.
  9. Katarzyna Mechtylda de Bar żyła w czasach naznaczonych przesądami, magią, flirtem z siłami ciemności, bluźnierstwem i profanacją. Niedawne niepokojące wydarzenia dotyczące Kościoła na każdym kontynencie dowodzą, że współczesne społeczeństwo globalne ma więcej wspólnego z rozdartą wojną siedemnastowieczną Francją, niż można by z pozoru sądzić. Matka Mechtylda z miłością poświęciła się za sprawców tak potwornych zbrodni, czyniąc z siebie ofiarę wynagradzającą, czyli oddaną Bogu nieodwołalnie, by zadośćuczynić za brak miłości i czci wobec Niego ze strony tych, którzy Go nienawidzą i wzbudzają Jego święty gniew. Modliła się jednocześnie, by Bóg okazał im miłosierdzie i zesłał łaskę skruchy.
-

---

10. Katarzyna Mechtylda de Bar jest pewnego rodzaju znakiem duchowego macierzyństwa potrzebnego współczesnemu Kościołowi, nie tylko we wspólnotach klasztornych i zakonnych, ale w każdym miejscu, w którym poprzez Eucharystię Kościół rodzi się lub odradza. *Ecclesia de Eucharistia*. Matka Mechtylda pokazuje nam, że ołtarz sam w sobie, jako miejsce przeznaczone do składania Boskiej Ofiary, staje się źródłem duchowej płodności w życiu każdej kobiety, która przyłgnąwszy do Najświętszej Ofiary, bierze udział w ofierze Chrystusa i razem z Nim w Duchu Świętym wielbi Ojca.

*Dom Mark Daniel Kirby OSB*

---



# Życie duchowe i modlitwa\*

## Rozdział siódmy: Wstępne przygotowanie do modlitwy

M. Cécile Bruyère OSB



**S**prawą wielkiej wagi w życiu człowieka, jak staraliśmy się sprzednio wykazać, jest więc postęp w życiu duchowym do najwyższego poziomu; dlatego też uważamy za pożyteczne, by szczególnie pochylić się nad najodpowiedniejszymi środkami do tego celu; ale powtórzmy: nie po to, by ukształtować w nas to, co może być otrzymane tylko od Ducha Świętego, ale żeby przygotować Mu drogę i spełnić w naszych duszach warunki, których zazwyczaj od nas wymaga.

### Czystość całego życia

Do tego celu owocna będzie lektura tego, co Ojcowie myśleli o doskonałości i o drogach, jakimi można ją osiągnąć: *Cel każdego mnicha*, mówi Kasjan, *jego najwyższa doskonałość polega na wytrwaniu w modlitwie i zachowaniu, na ile tylko jego ludzka słabość mu na to pozwala, pokoju duszy i czystości serca. To do tego tak cennego dobra powinny dążyć wszystkie wysiłki naszego ciała i wszystkie aspiracje naszego umysłu; a pomiędzy tymi dwiema rzeczami, modlitwą i doskonałością, istnieje związek bliski i konieczny. Każdy gmach z cnot wznosi się tylko po to, by osiągnąć doskonałość modlitwy; a jeśli nie dojdzie do tego zwieńczenia, które wiąże razem wszystkie elementy, będzie pozbawiony jakiegokolwiek solidności, jakiegokolwiek trwałości. Bez cnot niemożliwym jest osiągnięcie tej spokojnej i nieustannej modlitwy; a bez tej modlitwy cnoty, które są jej fundamentem, nie osiągną swojej doskonałości*<sup>1</sup>.

Tak oto modlitwa staje się sekretną świątynią, w której Bóg jednoczy się z nami; ale sama modlitwa musi być przygotowana przez czystość całego naszego życia, zgodnie z zaleceniem Mędrca: *Ante orationem praepara animam tuam et noli esse quasi homo qui temptat Deum*<sup>2</sup>. Warunek ten nie powinien nikogo dziwić; nie

## ducho- wość

\* Kolejne rozdziały książki drukujemy w „Christianitas” od nr 45/46.

<sup>1</sup> Kasjan, *Konferencje* 9, 2.

<sup>2</sup> Syr 18, 23.

<sup>3</sup> Heb 4, 13.

możemy oszukać Bożych oczu, które przeświełają nerki i serca; nasza dusza nie ma przed nimi tajemnic: *Omnia autem nuda et aperta sunt oculis eius ad quem nobis sermo*<sup>3</sup>. Godziną modlitwy jest czas, kiedy dusza staje się bardziej otwarta na Boga i dzięki temu łatwiej może przyjąć Jego działanie; ale ciągle posiada swoją zwyczajną niedoskonałość i resztki zewnętrznego rozproszenia; wszystko to stanowi przeszkody w jej relacji z Bogiem. Często nawet Pan nasz czeka na tę chwilę wyciszenia, żeby nas ukarać lub wynagrodzić za nasze zewnętrzne uczynki, tak jak na to zasługują. Święty Benedykt dobrze znał te wszystkie sekrety wiedzy duchowej i gdy kształtował u swoich mnichów zmysł modlitwy, dawał im taką radę: *Actus vitæ suæ omni hora custodire*<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Reguła 4, 48.

### Wyciszenie

W ten sposób streszczał święty Patriarcha doktrynę starożytnych, którą znajdujemy u Kasjana: *Trzeba zbudować ów gmach wszystkich cnót i zachować umysł od wszelkiego rozproszenia, żeby mógł powoli przyzwyczać się do kontemplowania Boga i do oglądania rzeczy niebieskich. Wszystko to, co zajmuje naszą duszę przed godziną modlitwy, narzuca się naszej myśli, kiedy się modlimy. Trzeba więc jeszcze przed modlitwą osiągnąć stan ducha taki, jakiego pragniemy w trakcie modlitwy. Czyniąc uczynki pobożności, będziemy nadal odczuwać wrażenia słów i czynów, które je poprzedziły. Ich wspomnienie będzie w nas oddziaływało i sprawi, że będziemy gniewni lub smutni, tak samo jak wcześniej. Odczuwamy pragnienia i myśli, które nas zajmowały i które niechlubnie nas rozproszą albo spowodują, że będziemy śmiać się głupkowato z jakiegoś słowa lub zabawnego uczynku*<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Kasjan, Konferencje 9, 3.

Odnajdujemy w tych praktycznych lekcjach trzy narzędzia dobrych uczynków z Reguły świętego Benedykta: *Multum loqui non amare. Verba vana, aut risui apta non loqui. Risum multum aut excussum non amare*<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Reguła 4, 52, 54.

Żeby rozwinąć w nas życie duchowe i otrzymać ducha modlitwy, musimy więc nie tylko poznać nasze słabości i je zwalczać, ale też oddalić od nas próżne troski i powstrzymać mnogość i pomieszanie niepotrzebnych myśli, wszystko to, co związane jest ze zbytnią aktywnością i ruchliwością naszego umysłu; umartwić ciekawość, czyli żądze poznania, widzenia i słyszenia, które

rozprasza ją naszą duszę i kierują ją na zewnątrz, sprawiając, że traci upodobanie w rzeczach duchowych. Wspaniałe prawo ciszy, ustanowione w zakonach, nie ma innego celu, jak przymusić duszę do skupienia i oddalić ją stopniowo od życia zmysłowego; ale, jak łatwo rozumiemy, to prawo zewnętrznej ciszy byłoby bezzasadne, gdyby dusza nie starała się okiełznać również wyobraźni; niebezpieczeństwo mniej zewnętrzne byłoby wtedy jeszcze większe. Jest to niedoskonałość, którą starożytni znali o wiele mniej niż my, ale z którą trzeba się aktualnie bardzo poważnie liczyć.

Wychowanie dzisiejsze jest rzadko twarde i męskie. Przyzwyczajają się dzieci do moralnego lenistwa będącego owocem niewiedzy, w której się je pozostawia. Stąd bierze się to, że pobożność jest już tylko sentymentalną, eteryczną i nieokreśloną mrzonką zabójczą dla ducha modlitwy. Poza tym wielu chrześcijan po gorliwym poświęceniu się dobrym uczynom daje się zdominować blichrowi i frywolności. Cóż więc dziwnego, że kiedy przychodzi godzina modlitwy, dusza nie jest natychmiast wolna od tych próżnych marzeń, że nie potrafi poświęcić się bez trudu i bez wysiłku tajemnicom naszej świętej wiary i że skupienie nie przychodzi jej jakby zniemacka!

Wyobraźnia jest blisko związana ze zmysłami; i jeśli nie zostanie opanowana i poskromiona, nigdy nie będziemy mogli modlić się tą czystą modlitwą, o której mówił Kasjan: *Dusza, powiada, wznosi się na modlitwie zależnie od tego, jak sama jest czysta. Im bardziej oddala się od rzeczy materialnych i ziemskich, tym bardziej się oczyszcza i wewnątrznie widzi Jezusa Chrystusa w poniżeniu Jego życia lub w blasku Jego chwały [...]. Czystym okiem kontemplują Bóstwo tylko ci, którzy oddalają się od uczynków i myśli niskich oraz ziemskich, by wznieść się razem z Nim na wysoką górę samotności, gdzie, wolni od zgiełku namiętności i wyzwoleni od wszelkich występków, kontemplują w świetle swojej wiary i z wysoka swojej cnoty chwałę i piękno Jego oblicza, na którego oglądanie zasługują jedynie ludzie o czystym sercu*<sup>7</sup>. Dlatego dusza, która chce postępować w duchu modlitwy i osiągnąć zjednoczenie z Bogiem, musi starać się odpędzić próżne i niepotrzebne myśli i z całych sił przykładać się do tego, by nigdy nie stracić w sobie obecności Boga. Taka jest również nauka świętego Benedykta: *In omni loco Deum se respicere, pro certo scire*<sup>8</sup>. Musi to być autentyczne

<sup>7</sup> Kasjan, *Konferencje* 10, 6.

<sup>8</sup> *Reguła* 4, 49.

tak podczas rekreacji, jak i w ciszy celi; podczas lektury, jak przy pracach ręcznych, które wszyscy Ojcowie uważali za wsparcie dla ducha modlitwy: *Albowiem, pisał Kasjan, mając na myśli mnichów Wschodu, trudno powiedzieć, czy zajmują się oni bez przerwy pracami ręcznymi po to, by lepiej medytować, czy to właśnie dzięki wytrwałości przy pracy osiągają tyle pobożności, nauki i światła*<sup>9</sup>. Jest to również powód licznych zajęć, na których upływa życie w klasztorze. Są one pomocne w zjednoczeniu z Bogiem; a praca ręczna, uwarunkowana posłuszeństwem, jest jakby silną i mocną kotwicą kieltnającą lekkość ducha, pozwalając mu przy tym na wzniesienie się ku Bogu.

### Praca umysłowa

Jeśli chodzi o pracę umysłową, niech Bóg nie dopuści, by stała się ona kiedykolwiek dla duszy religijnej okazją do zapomnienia o obecności Boga! Praca jest dana nie po to, by zaspokoić ciekawość lub nakarmić pychę, ale żeby całkowicie poświęcić Bogu swoją inteligencję, która należy Mu się tak samo jak serce. Tylko Boga mamy szukać w książkach; a studiowanie Jego dzieł, jakie by były, będzie dla nas okazją, by powtórzyć za Psalmistą: *Quam magnificata sunt opera tua Domine omnia in sapientia fecisti*<sup>10</sup>. Kto z nas nie chciałby móc powiedzieć za Apostołem: *Non enim iudicavi scire me aliquid inter vos nisi Iesum Christum et hunc crucifixum*<sup>11</sup>?

Albowiem nie ma tu żadnego umniejszenia prawdziwej nauki, ale wręcz jej szczyt i najwyższa doskonałość. Nadprzyrodzoną naukę w takiej formie pragnęli zgłębiać nasi poprzednicy; to ją święty Benedykt kształtował w swoich synach w tym, co nazywał *Lectio Divina*; to ją Kasjan zalecał w ten sposób: *Niepodobna, by dar wiedzy duchowej osiągnęła dusza, która nie jest czysta. Starannie unikajcie więc, by wasze studia, zamiast przydawać wam światła wiedzy i chwałę obiecaną tym, którzy ją otrzymują, nie stały się drogą do zguby poprzez pychę, jaką zrodzą*<sup>12</sup>.

Kogo nie uderzyły słowa Eklezjasty, który, by tak rzec, wychyliwszy cały kielich nauki światowej, wyznaje w końcu ze smutkiem: *Eo quod in multa sapientia multa sit indignatio*<sup>13</sup>. *Faciendi plures libros nullus est finis frequensque meditatio carnis afflictio est*<sup>14</sup>.

Ale tak jak nieokrzesanie intelektualne jest niebezpieczne, tak karmienie umysłu studiami jest pożyteczne i wręcz konieczne:

<sup>9</sup> Kasjan, *Institucje*, ks. 2, rozdz. 14.

<sup>10</sup> Ps 103, 24.

<sup>11</sup> I Kor 2, 2.

<sup>12</sup> Kasjan, *Konferencje* 14, 10.

<sup>13</sup> Koh 1, 18.

<sup>14</sup> Koh 12, 12.

*Lectiones sanctas libenter audire*<sup>15</sup>. Trzeba czytać bez końca, mówi Kasjan, i powierzać swojej pamięci święte Pisma; ta ciągła medytacja zrodzi owoc podwójny. Po pierwsze, kiedy nasz umysł będzie zajęty tymi lekturami, stanie się siłą rzeczy wolny od wszelkiej złej myśli; po drugie, nawet jeśli nie zawsze uda nam się dobrze zrozumieć Pisma, gdy nasza pamięć będzie starała się je zachować, to później, kiedy będziemy wolni od rzeczy zewnętrznych i kiedy będziemy kontemplować Pisma w ciszy nocy, pojmimy je lepiej, odkryjemy w nich ukryte sensy, których nie wychwyciliśmy za dnia i które Bóg przed nami odkryje nawet we śnie.

Kiedy studium odnowi już nasze serce, Pismo Święte zacznie nam się jawić w nowym świetle i jego piękno wzrośnie w miarę naszych postępów; Pismo Święte jest bowiem rozumiane przez każdego według dyspozycji, w jakich się znajduje. Wydaje się ziemskie dla ludzi ciała, a Boskie dla ludzi ducha. Ci, którzy postrzegali je najpierw jakby zaciemnione głębokim mrokiem, nie będą mogli później nadziwić się jego blaskiem i wytrzymać jego światła<sup>16</sup>.

Święty Paweł daje nam tę samą naukę, kiedy mówi do Koryntian: *Nos autem non spiritum mundi accepimus sed Spiritum qui ex Deo est ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis, quae et loquimur non in doctis humanae sapientiae verbis sed in doctrina Spiritus spiritalibus spiritalia comparantes*<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Reguła 4, 55.

<sup>16</sup> Kasjan, Konferencje 14, 10-11.

<sup>17</sup> I Kor 2, 12-13.

### **Akty strzeliste**

Wszystko w życiu duchowym musi więc nakłaniać duszę do rozmyślania nad rzeczami nadprzyrodzonymi, aby nakarmiona tym Boskim pokarmem, stopniowo nabyła niebieskich obyczajów. To jednak jeszcze nie wystarczy. Zdajemy się tutaj w pełni na mądrość starożytnych Ojców, którzy mówili: *Ten, kto modli się tylko wtedy, gdy klęczy, modli się bardzo mało; ale ten, kto klęczy i pozwala sobie na ciągłe rozproszenie, nie modli się wcale*<sup>18</sup>.

Przypomnimy w tym miejscu praktykę powszechnie zalecaną przez mistrzów życia duchowego: mamy na myśli to, co nazywa się *aktami strzelistymi*. Ojcowie przywiązywali wielką wagę do tych częstych i krótkich zwrotów ku Bogu, jako że były bardzo właściwe w kształtowaniu ducha modlitwy. *Mistrzowie życia duchowego, jak powiedziano w Instytucjach Kasjana, uważają, że lepiej jest odprawiać modlitwy krótkie, ale często je powtarzać. Częste*

<sup>18</sup> Kasjan, Konferencje 10, 14.

*praktykowanie tych modlitw blisko wiąże nas z Bogiem, a czyniąc je krótkimi, o wiele lepiej unikniemy ataków demona wymierzonych przeciwko nam*<sup>19</sup>. Dlatego, mówi Kasjan gdzie indziej, *nasze modlitwy muszą być krótkie, ale częste, gdyż inaczej, gdyby były długie, przeciwnik miałby wystarczająco dużo czasu, by rozproszyć nasze serce*<sup>20</sup>. Według tych świętych ludzi łatwiej o modlitwę czystą, kiedy jest krótka, ponieważ pozbawiona jest rozproszeń. Uważają, że aby dojść do zjednoczenia z Bogiem, takie szybkie uniesienia, które wychodzą z serca, są lepsze niż modlitwa długa i ospała.

Psalmy, forma i typ wszelkiej modlitwy posiadają wiele takich krótkich i treściwych zwrotów. Werset *Deus in adiutorium meum intende*<sup>21</sup> bardzo uderzył naszych poprzedników, a święta Katarzyna ze Sieny miała w nim szczególne upodobanie, tak jak święta Teresa kochała ten: *Misericordias Domini in aeternum cantabo*<sup>22</sup>. Nie trzeba sobie zresztą tworzyć systemu, ale posłusznie podążać za głosem naszej duszy i działaniem Ducha Bożego.

W ten sposób duszy udaje się w ciągu dnia nie tylko zachować poczucie obecności Bożej, ale też prowadzić z Nim cichą rozmowę albo tylko w sercu, albo i w sercu, i na głos; a przy tym żadna praca ręczna czy intelektualna jej nie rozprasza. Dusza, która jest wierna tej praktyce i która się do niej hojnie przykłada, może uważać, że zbliża się dzięki temu do *semper orare*<sup>23</sup> z Ewangelii. Znajduje w niej wielką pomoc przy narzuceniu ciszy swoim namiętnościom, ograniczeniu zbyt wielkiej aktywności zewnętrznej, wyjściu z duchowego lenistwa. Przyzwyczajają się w ten sposób do życia w bliskości z Bogiem i praktykuje to, czego święty Hieronim uczył świętą dziewicę Eustochium: *Zamknij za sobą drzwi swojej celi, gdzie Oblubieniec w bliskości z tobą mieszka. Kiedy się modlisz, mówisz do Oblubieńca, kiedy czytasz, to On mówi do ciebie*<sup>24</sup>. Czyż to nie to samo, co znajdujemy w innej formie w legendzie o świętym Hugonie, opacie Cluny: *Kiedy zachowywał ciszę, był z Bogiem; kiedy mówił, mówił w Bogu i z Boga*<sup>25</sup>? Życie nadprzyrodzone wzrasta wtedy, by tak rzec, z godziny na godzinę i wzrasta aż do całkowicie doskonałej miłości, którą jest świętość.

### **Rachunek sumienia**

Niestałość ludzka jest jednak tak duża, że środki, których celem jest ukształtowanie w nas ducha modlitwy, byłyby niewystar-

<sup>19</sup> Kasjan, *Instytucje*, ks. 2, rozdz. 10.

<sup>20</sup> Kasjan, *Konferencje*, 9, 36.

<sup>21</sup> Ps 69, 2.

<sup>22</sup> Ps 88, 2.

<sup>23</sup> Łk 18, 1.

<sup>24</sup> Św. Hieronim, *List 22 do Eustochium*.

<sup>25</sup> *Żywoć świętego Hugona*, rozdz. 1.

czające, gdyby dusza nie poświęciła każdego dnia kilku chwil na zdanie sobie rachunku ze swoich dyspozycji i błędów. Tak jak niezdrowe jest, kiedy nigdy nie przestajemy troszczyć się o samych siebie i gdy ciągle zamieniamy każdą modlitwę w rachunek sumienia, tak samo niebezpieczne jest, szczególnie dla początkujących, lekkoduchów i osób o mało opanowanych wadach, kiedy nigdy nie przyglądamy się sobie w celu osądzenia się i poprawienia. Uważamy wręcz, że postęp duszy może być wielce ograniczony przez to zaniedbanie: *Cogitavi vias meas et avertisti pedes meos in testimonia tua*<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> Ps 118, 59.

Jest to dawna praktyka oparta na zdrowym rozsądku, której poświęcał się święty król Ezechiasz: *Respondebit mihi cum ipse fecerit recogitabo omnes annos meos in amaritudine animae meae*<sup>27</sup>. Nie jest to byle jaki rachunek sumienia; odbywa się przed Bogiem, w świetle łask otrzymanych od Jego dobroci, jakby u progu wieczności; rodzi on całkowite oddanie się w ojcowskie ręce Pana i napełnia duszę pokornym zaufaniem, które każe jej mówić: *Domine sic vivitur et in talibus vita spiritus mei corripies me et vivificabis me*<sup>28</sup>. Te uczucia są bardzo dalekie od wszystkich aluzji, którymi karmią się ludzie uważający, że sąd jest daleko, w przekonaniu, że cały czas należy do nich.

<sup>27</sup> Iz 38, 15.

<sup>28</sup> Iz 38, 16.

Kiedy dusza osądza się więc przed Bogiem, bez wymówek, ale i bez przesady, kiedy powierza się w ręce Pana, już sam ten uczynek pozwala jej zaznać łaski i litości. Okryta winami dusza ludzka staje przed Bogiem jak ta biedna kobieta, którą zaciągnięto przed Zbawiciela, oskarżając ją, i która w swoim upokorzeniu nie wiedziała, co powiedzieć na swoją obronę: „*Mulier, ubi sunt? Nemo te condemnavit?*” *Quae dixit: „Nemo, Domine”. Dixit autem Iesus: „Nec ego te condemnabo. Vade et amplius iam noli peccare”*<sup>29</sup>. Czyż nie wydaje się, że najwyższa świętość staje się jakby rozbrojona przed tą grzesznicą, która osądza samą siebie przez swoją ciszę?

<sup>29</sup> J 8, 10-11.

Bardzo ważne dla uświęcenia jest więc, by dusza, co najmniej raz dziennie, przyjrzała się sobie i stwierdziła nie tylko błędy teologiczne, jakimi zawiniła, ale także swoje niedoskonałości i sekretne skłonności. Jest to proces pozwalający na poznanie samego siebie, na uniknięcie pułapek złego, który zazwyczaj ma za sprzymierzeńców naszą własną nieuwagę i roztrzepanie; jest

drogą do odzyskania naszych codziennych strat przez gorliwe wyrzeczenie się błędów; do otrzymania hojnych łask; wreszcie do przygotowania ciągłego zaczynu z naszego życia. Święty Benedykt nie mógł zapomnieć o omówieniu tak ważnej praktyki; zaleca ją w ten sposób: *Mala sua præterita cum lacrimis vel gemitu cotidie in oratione Deo confiteri, de ipsis malis de cetero emendare*<sup>30</sup>. Co psalm oddaje również tak: *Anima mea in manibus meis semper et legem tuam non sum oblitus*<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Reguła 4, 57-58.

<sup>31</sup> Ps 118, 109.

### **Jakich błędów unikać podczas rachunku sumienia?**

Ale powtórzmy to skrupulatnym sumieniom: taki rachunek, żeby był zrobiony z pożytkiem, musi się odbyć w sercu, a nie w głowie, zrodzić zaufanie i twarde stwierdzenie, a nie urazę i zniechęcenie. Powinien być również krótki, ograniczony w czasie, jaki jest mu przypisany, a nie wydłużać się na podobieństwo nieustannego skupiania się na sobie. Są dusze, które nie potrafią zwrócić się ku Bogu bez popadnięcia od razu w taki rachunek sumienia; tendencja ta jest katastrofalna i prowadzi do zaprzepaszczenia, poza duchem modlitwy, całego rozwoju życia duchowego. W każdym razie niezbędną konkluzją rachunku sumienia muszą być szczerzy żal oraz mocne, odważne i pogodne postanowienie poprawy w przyszłości.

Ogólnie rzecz biorąc, uczynki duszy są tym bardziej decydujące, im są szybsze i bardziej energiczne, i tym bardziej decydujące, im dusza mniej oddaje pola marzycielstwu. Powolność wielu osób jest tylko przebrany lenistwem, próżną subtelnością, która leży na antypodach działania duchowego. Żeby zrobić postępy, potrzeba tu rezolucji i zaufania Bogu; a jeśli analiza jest konieczna dla naszego powolnego umysłu, trzeba wystrzegać się tego, by nie zaprowadzić tej analizy samych siebie aż do przesady, która odbiera duszy wszelkie zaufanie Bogu, wszelką pewność i pozostawia ją na pastwę nieustannej i trwożliwej niepewności.

Tymczasem osoby roztrzępane, łatwo ulegające wrażeniom i bardziej aktywne powinny, badając się dłużej z większą uwagą, nadać swoim postanowieniom praktyczny charakter pod groźbą ulotnienia się z dymem wszystkich najlepszych odruchów. Dobra wola, nieokreślona i ogólnikowa, nie wystarczy na drodze ku Bogu i uświęceniu; trzeba wiedzieć, czego się chce, w jasny sposób to



sobie wyznaczyć i konsekwentnie podążać za celem, co nie jest możliwe tam, gdzie nie ma poważnego rachunku sumienia.

### **Duch pokuty**

Tak rozumiany rachunek sumienia będzie najlepszym przygotowaniem do sakramentu pokuty. Odprawiony każdego dnia uwolni duszę przygotowującą się do oskarżenia się za swoje winy od tego niekończącego się zgłębiania, w którym niektóre pograżają się przed spowiedzią. Szczęśliwe te, które podchodzą do sakramentu pełne wiary, gorliwości, żalu i dobrych postanowień, chcąc niecierpliwie osiągnąć tę doskonałą miłość, która odkupuje winę w tym samym momencie, w którym wymazuje skazę. Prędko osiągną ową skończoną czystość, przedmiot ich pragnień, a zjednoczenie z Bogiem w niedługim czasie stanie się dla nich zwyczajem.

To do tego ostatecznego celu dąży Kościół; po to, by dopełnić niedoskonałość naszej pokuty, zachęciwszy nas do częstego przystępowania do sakramentów, nieustannie otwiera, nawet przed nami, tak chętnie skarby wyrozumiałości. To dlatego, że chce, by w naszych duszach wszystkie rzeczy zostały odnowione przez Chrystusa; dlatego też tak długo, jak istnieje przeszkoda między nami a Bogiem, Kościół cierpi jakby przez jakąś nieuporządkowaną i brutalną chorobę. Można by powiedzieć, że się nieustannie powtarza: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*<sup>32</sup>. Jego macierzyńska miłość nie spocznie i nie zazna radości, dopóki nasze dusze nie staną się czyste jak kryształ, zdolne do otrzymania i odbicia promieni niestworzonego światła.

<sup>32</sup> Mt 5, 8.

I nawet wtedy najświętsza oblubienica Pana nie zgodzi się, aby jej synowie zrezygnowali z ducha pokuty niezbędnego człowiekowi aż do końca jego pielgrzymowania po tym świecie. Każdego roku będzie przyprowadzała swoje dzieci, nawet te doskonałe, do uroczystej pokuty wielkopostnej. Ci bowiem, którzy osiągnęli doskonałość, nie są nigdy na stałe utwierdzeni w dobru, prawdzie i pięknu, dopóki są jeszcze na tej ziemi, i to do nich pasuje ta wspańska nauka, którą Dionizy odnosi do duchów niebieskich: *Pobożność pozwala powiedzieć, że w hierarchiach anielskich oczyszczenie, u mniej szlachetnych inteligencji, polega na jasności, jaką Bóg wysyła im, pokazując im rzeczy dotychczas dla nich zakryte; mianowicie kiedy powołuje je do doskonalszego poznania sekretów*

*Bożych i kiedy naprawiając niewiedzę, w jakiej są aktualnie pogrążone, wynosi je za pomocą duchów wyższych do chwały głębszej i świetlistszej intuicji*<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> Dionizy Areopagita,  
*Hierarchia kościelna*,  
rozd. 6.

Tak samo jest z duszami, które Bóg już nasycił swoją pełnią. Nie muszą już pokutować za swoje winy; ale tak długo, jak pozostają na ziemi, mogą, przez wysiłek pokuty, zostać dopuszczone do jeszcze większego posiadania Bóstwa i wciąż się oczyszczać w tym sensie, że przechodzą do dobra jeszcze wspanialszego, według zalecenia Apostoła: *Aemulamini autem charismata maiora*<sup>34</sup>. ■

<sup>34</sup> I Kor 12, 31.

*Tłum. Jan Kaznowski*

# Wartości fundamentalne monastycyzmu\*

## Rozdział trzeci: Posłuszeństwo i pokora

Dom Augustin Savaton OSB

**N**ie bez powodu wiążemy pokorę z posłuszeństwem. W całej tradycji monastycznej znajdujemy ścisłe połączenie tych dwóch dyspozycji duchowych. Jeden ze znawców pisał: *W tekstach anachoreckich te dwie cnoty, posłuszeństwo i pokora, są – z punktu widzenia używanej terminologii – ze sobą zamiennie. Gdy w Apoftegmatach jest napisane Nie będziesz czynił własnej woli, lecz powinieneś upokorzyć się przed twym bratem, to równie dobrze mogłyby w tym miejscu być użyte słowa być posłusznym*<sup>1</sup>. W instytucji cenobickiej posłuszeństwo ma wyższą rangę, nie tracąc jednak swojego związku z pokorą. Opat palestyński z VI wieku, św. Doroteusz, porównuje te cnoty do dwóch koni w zaprzęgu, zaś św. Teodor Studyta powie w sposób bardziej wzniosły, że są to dwa skrzydła, aby wznieść się do nieba. Taka też jest myśl św. Benedykta, gdy pisze: *Najprzedniejszym stopniem pokory jest bezzwłoczne posłuszeństwo* (5, 1). Dwa niezwykle bogate w treść rozdziały Reguły – piąty i siódmy – są prawdziwym streszczeniem całej duchowości monastycznej.

W pewnej formie eremityzmu jakby kolektywnego, której gorliwym apostołem był św. Piotr Damiani, także praktykowano posłuszeństwo. Święty mówił nawet, że eremita – tak jak go pojmował – przewyższał pod tym względem cenobitę! Słusznie pisał też: „Tylko sól posłuszeństwa nadaje smak każdemu naszemu dobremu czynowi”. W przypadku żyjącego samotnie eremity jedynie jego sumienie – w założeniu dobrze uformowane i wrażliwe – ocenia, na ile jego życie jest zgodne z przyjętymi zasadami. Cenobici natomiast żyją w zupełnie innych warunkach, które zapewniają im bezpieczeństwo i dają siłę.

Cenobici chcieli mieć mistrza i go szukali. *Nie żyją oni według swojego upodobania* – mówi św. Benedykt – *posłuszni własnym*

\* Kolejne rozdziały książki drukujemy w „Christianitas” od nr. 52.

<sup>1</sup> Revue Mabillon, 1961, s. 18.

pożądaniom i zachciankom, lecz stosują się do rozstrzygnięć i poleceń drugiego człowieka. Mieszkają w klasztorze i pragną podlegać opatowi: Abbatem sibi praeesse desiderant (5, 12). A także: *I aby pouczyć, że powinniśmy żyć pod władzą przełożonego, dodaje: Postawiłeś ludzi nad naszymi głowami (Ps 65,12 Włg) (7, 41)*. Wynika stąd, że wymyślanie tysiąca sposobów, aby wyzwolić się spod tego jarzma, jest po prostu odrzucaniem życia monastycznego. Podobnie rzecz się ma z próbami dostosowania zamiarów przełożonych do naszych projektów i myśli, tak aby w końcu, znużeni, to oni stali się nam posłuszni. Buduje się w ten sposób wymyślone przez F. Rabelais'go opactwo Thelemy, którego dewizą jest: „Czyń, co ci się podoba”<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> F. Rabelais, *Gargantua i Pantagruel*, tłum. T. Boy-Żeleński, ks. LVII (1127).

Reguła szczerze odpowiada na te pragnienia kandydatów, które przywiodły ich do klasztoru. Dwa jej rozdziały poświęcone są misji opata; można jednak powiedzieć, że Reguła od początku do końca traktuje o posłuszeństwie. Już od pierwszych zdań ukazuje całe życie monastyczne jako dzieło, jako trud posłuszeństwa. Nie chodzi tu bynajmniej o żadną dyktaturę, chociaż władza opata ma charakter powszechny, stały, nie mając innych ograniczeń niż prawa, zalecenia i rady Kościoła, przepisy samej Reguły, zdrowy rozsądek i roztropność. Opat jest za wszystko odpowiedzialny „przed Bogiem” – powtarza św. Benedykt – co jest przecież najpewniejszą gwarancją; ponadto on sam ma przełożonych, którym można przedstawić sprawę. Samo jego imię jest wielce znaczące: *Abbas* – Ojciec. Paternalizm nie ma dziś dobrej prasy, ale sądzimy, że nie można zanegować duchowego ojcostwa, a zwłaszcza ojcostwa Boga, które jest jego jedynym źródłem: *Kto was słucha, Mnie słucha* – powtarza wielokrotnie Reguła, dając spokojny i wszystko wyjaśniający pewnik, wobec którego nie ostoja się żaden wybieg. Opat jest jednocześnie nauczycielem, dobrym pasterzem, kochającym i mądrym lekarzem. *Nie powinien być nieopanowany ani trwożliwy, ani krańcowy, ani uparty, ani zazdrosny i zbyt podejrzliwy, bo nigdy nie zazna spokoju (64, 16). Niech wie, że ma raczej służyć niż przewodzić (64, 8). Niechaj nienawidzi wad, a miłuje braci (64, 11). Niech się stara, aby więcej go kochano, niż miano się lękać (64, 15)*. Takie są zasady podstawowe i one powinny wystarczyć.

Zasadne jest jednak wskazać, w jaki sposób mądrość wszystkich wieków rozumiała władzę opata. Różni się ona dosyć znacznie

od nowocześniejszych form sprawowania władzy, chociaż i one wykonywane są z mandatu Bożego. Św. Benedykt napisał z mocą, że wobec swoich mnichów opat zajmuje miejsce Chrystusa, że to kieruje jego postępowaniem oraz że klasztor ma cechy uporządkowanej i stabilnej rodziny duchowej. Opat, wybrany przez mnichów w sposób wolny i z całkowicie czystych pobudek, z bojaźnią przyjmuje misję, którą Reguła określa jako *trudną i ciężką* (2, 31). Powinien o tym „zawsze pamiętać”. Jeśli nosi tak chwalebne imię, jeśli otaczany jest honorami, to nie po to, aby karmić swoją próżność i chępliwość. Reguła przypomina mu, że jest człowiekiem słabym i grzesznym, nakazuje mu uciekać się do rady braci, unikać arbitralnych decyzji i podążania za wyobrażeniami.

Synami, którzy jemu złożyli profesje, kieruje indywidualnie we wszystkich ich poczynaniach, dba o wszystkie ich potrzeby, zwłaszcza duchowe. Bowiem to kształtowanie i strzeżenie dusz – jak podkreśla św. Benedykt – zostało mu powierzone. Z każdej z nich, a także ze swojej własnej, zda sprawę przed sądem Bożym. Mając do czynienia z różnymi charakterami, opat powinien prosić Boga, aby – jak byśmy to dziś powiedzieli – wyposażył go w taką antenę, która umożliwiałaby odbiór sygnałów płynących od każdego. Ma bez ustanku im służyć. Od samych początków monastycyzmu kluczowym zadaniem opata było nauczanie, przede wszystkim swoim życiem i przykładem. Powinien zatem mieć – jak mówi św. Benedykt – *czyste serce i trzeźwy umysł* (64, 9). Powinien również cechować się *mądrością nauki* (64, 2) dotyczącą w pierwszym rzędzie przepisów i praktyki stosowania Reguły. O jego roli nauczyciela powiemy jeszcze kilka słów w rozdziale poświęconym pracy. Są bowiem nauki i badania „poboczne”, którym mnisi mogą się oddawać o tyle, o ile mają one związek z ich kształceniem duchowym lub ich szczególną misją w Kościele.

Będąc wezwanym do praktykowania wielkiego miłosierdzia, Pasterz otrzymuje jednocześnie trudny nakaz upominania opornych owiec właśnie dlatego, że je kocha. Jest to jeden z obowiązków, które najtrudniej dobrze wypełnić. Opat ma pokusę, aby nie stwarzać sobie problemów, a przemykanie oka wydaje się łatwiejsze. Mała pobłażliwość prawie zawsze przybiera postać troski – uprawnionej samej w sobie – o to, aby nie zgasić knotka o nikłym płomyku. Czyż jednak nie istnieje ryzyko zgorzenia

i „zarażenia” całej trzody, czyż roztropne skarcenie nigdy nie odniesie skutku? Ostatecznym ratunkiem pozostaje modlitwa. Św. Benedykt chce, aby opat był przede wszystkim człowiekiem modlitwy i tworzył wokół siebie klimat modlitwy. Mówi także, że dobre zarządzanie, sukcesy w sprawach doczesnych tylko na tym zyskają. Opat – bardziej jeszcze niż jego synowie, których niekiedy kusi niestałość – powinien wystrzegać się rozprosień poza klasztorem i w zajęciach sprzecznych z mniszym powołaniem. Innym niebezpieczeństwem jest przedkładanie liczby braci nad ich jakość, podczas gdy zgodnie z Regułą dobór kandydatów winien być bardzo rygorystyczny.

Ponieważ – zgodnie z samą naturą instytucji monastycznych – opat jest duchowym ojcem, zasadniczo wybierany jest dożywotnio. Ta stałość opatów benedyktyńskich i cysterskich jest tak zakorzeniona w tradycji i przynosi tak błogosławione owoce, że – z kilkoma wyjątkami wprowadzonymi w XV wieku – została uznana przez współczesne prawo kościelne, mimo że generalną zasadą jest okresowość pełnienia urzędów przez wyższych przełożonych zakonnych (kanon 505)<sup>3</sup>. Angielski benedyktyn Dom Cuthbert Butler słusznie zauważa<sup>4</sup>, że nie zmienia się ojca co cztery czy osiem lat. Są sprawy, którym „wędrowny ptak” mógłby nie podołać. Jeśli nawet ten system może niekiedy rodzić pewne trudności (które jednak łatwo przezwyciężyć), to zalety przeważają nad wadami, o czym świadczy doświadczenie wieków. Nie widzimy poważniejszych powodów, dla których trzeba by poświęcić tak zasadniczy element naszej tradycji służący pełnemu rozkwitowi rodzinnego modelu życia upragnionego przez naszego Patriarchę.

Widzimy więc, do kogo kieruje się posłuszeństwo. Ale czym ono właściwie jest? Zamiast – jak nasi współcześni – podawać abstrakcyjną, szkolną definicję posłuszeństwa, niekiedy z wieloma mniej lub bardziej subtelnymi rozróżnieniami, o których nigdy nie myśleli nasi ojcowie i które w praktyce mogą rozwodnić czy wręcz zniszczyć posłuszeństwo w duszach o gorszej formacji lub doświadczających większej pokusy jego odrzucenia, św. Benedykt ogranicza się do zarysowania ujmującego portretu posłusznego mnicha. Jest to najbardziej wypracowany fragment Reguły: *Tacy właśnie porzucają natychmiast swoje sprawy i wyrzekają się wła-*

<sup>3</sup> Kodeksu Prawa

Kanonicznego z 1917 r. –  
przyp. tłum.

<sup>4</sup> Dom C. Butler,

*Benedictine Monachism,*  
*Studies in Benedictine Life*  
*and Rule*, rozdz. XIV.

snej woli. Od razu wszystko wypuszczają z ręki i pozostawiają nie ukończoną pracę, którą wykonywali, aby jak najrychlej w duchu posłuszeństwa odpowiedzieć czynem na otrzymane polecenie. Dzięki bojaźni Bożej wszystko odbywa się tak szybko, że dwa te akty: rozkaz mistrza i czyn wypełniającego ów rozkaz ucznia, następują bezpośrednio po sobie niemal w jednym momencie. To miłość nakazuje im śpieszyć do życia wiecznego (5, 7-10). Reguła idzie jeszcze dalej: *Posłuszeństwo to jednak tylko wówczas jest Bogu przyjemne i miłe ludziom, jeśli polecenie spełnimy nie wahając się, nie ociągając, nie oziębłe, bez szemrania, bez słowa sprzeciwu [...]. Trzeba również, by posłuszeństwo uczniów było pogodne, gdyż radosnego dawcę miłuje Bóg (2 Kor 9,7 za Prz 22,8 LXX) (5, 14-16).*

Możemy zatem z całą mocą powtórzyć za św. Benedyktem, że nasze posłuszeństwo w istocie kieruje się do Pana. Nie ma w nim zatem niczego upokarzającego, niczego, co naruszałoby naszą godność ludzi wolnych, nasz status bycia osobą, z którego jesteśmy dumni. Zresztą jak dotąd ludzkości nie udało się obyć bez przełożonych. W każdej grupie czy społeczności, których członkowie udzielają innym swoich talentów, ujawniają się osobowości, które wyrastają ponad inne i zaczynają dominować, wyrastają liderzy. Zbiorowość może zarządzać tylko wtedy, gdy wyłoni swych reprezentantów i wyposaży ich w większą czy mniejszą władzę. Nawet niewielkie nieposłuszeństwo bywa niekiedy surowo karane. Człowiek jest posłuszny swojej partii, czemuś tak mglistemu, jak powszechna opinia, swoim uprzedzeniom, swojej gazecie. Czyż świat nie jest jedną wielką wspólnotą posłusznych? Mówimy to bez nadmiaru ironii. Na gruncie wiary katolickiej zdajemy sobie sprawę, że naprawdę jesteśmy posłuszni tylko Bogu – nawet w porządku naturalnym i społecznym: *omnis potestas a Deo*. Będąc blisko każdego mnicha, przełożony stara się rozpoznać, co jest dla niego zgodne z zamysłem Bożym. Polecenia przełożonego nadają działaniu mnicha, który je wypełnia, religijną wartość ascezy i duchowego postępu.

Niektórzy są być może zbyt wrażliwi na negatywny, wprawiający w pewne zakłopotanie aspekt posłuszeństwa, wiążąc je z „jarzmem” czy z ograniczeniem naszej autonomii. W tym ujęciu jawi się ono jako zło konieczne. Tymczasem św. Benedykt, w ślad za św. Augustynem, postrzega je jako dobro: *obedientiae bonum*. Posłu-

szeństwo nie jest znakiem bezwolności, niemocy czy też – jak chcieliby materialści – absurdu. Jest ono mądrością i wzbogaceniem, narzędziem zwycięstwa. List do Hebrajczyków dostrzega w nim wspólną korzyść zarówno posłusznego, jak i zwierzchników: *Bądźcie posłuszni waszym przełożonym i bądźcie im ulegli, ponieważ oni czuwają nad duszami waszymi i muszą zdać sprawę z tego. Niech to czynią z radością, a nie ze smutkiem, bo to nie byłoby dla was korzystne* (Hbr 13, 17).

Zgodnie z Regułą, idealny byłby taki klasztor, w którym bracia byłiby sobie nawzajem posłuszni „na każde skinienie”. Nikt nie patrzyłby na epolety oficera, który wydaje rozkazy; każdy wydający polecenie mógłby liczyć na równie skwapliwe posłuszeństwo co sam opat, którego reprezentuje. Ileż w życiu codziennym jest okazji, w których bracia mogą współzawodniczyć w praktykowaniu posłuszeństwa! Bezinteresowne gesty, darmo dawane przysługi, ciągła wymiana dobrych uczynków, którą zaleca rozdział *O dobrej gorliwości*: każdy starający się – taktownie i „na miarę” – być drugiemu pomocnym, „sprawić mu przyjemność”.

Jest też w Regule inny rozdział, którego tytuł może brzmieć paradoksalnie: *Jeśli brat dostanie polecenie niemożliwe do wykonania*. Żadne dobre działanie nie jest możliwe do wykonania bez pomocy łaski. Przełożony przez nieuwagę może niekiedy wydać nam polecenie, którego wypełnienie rzeczywiście przekracza nasze możliwości albo w danym momencie – i tak bywa najczęściej – wydaje nam się niemożliwe do wypełnienia. Cóż wówczas robić? Zamiast protestować, być może nawet gwałtownie, należy szukać rozwiązania budującego pokój: przedstawić swoje racje taktownie i łagodnie. *Jeśli po tym wyjaśnieniu przełożony rozkaz swój nadal utrzyma, podwładny musi wiedzieć, że tak właśnie jest dla niego dobrze. Niechaj więc będzie posłuszny z miłości, ufając w pomoc Bożą* (68, 4-5). Bez żadnego iluminizmu ani czekania na cud. Mamy za to bezkompromisowe zamknięcie wewnętrznego dyskursu i przypomnienie o tym, że triumfy Boga dokonują się pomimo naszej nędzy i naszej nicości. Można w tym dostrzec zaproszenie skierowane do dusz znających już cnotę posłuszeństwa do pójścia dalej, aż do heroizmu, do *cumulus perfectionis*, o którym mówił św. Tomasz. Rzecz dotyczy nadprzyrodzonej uległości, w której nie ma śladu błęgiego konformizmu ani infan-



tylizmu. Zostawmy teologii moralnej wyjaśnianie, czy istnieją okoliczności, w których nieposłuszeństwo jest uprawnione albo konieczne.

Trzeba nam jeszcze dodać kilka słów o głębokim znaczeniu i wartości duchowej posłuszeństwa we wspólnotie zakonnej. Bez wątpienia jest ono przyporządkowane do dobra wspólnego. Ale czy to stwierdzenie wystarczy? Znając pewne kontrowersje, przychylamy się do myśli jezuita o. H. Holsteina. Aby poznać posłuszeństwo we wszystkich jego wymiarach, trzeba zbadać tę cnotę samą w sobie, w jej więzi z tajemnicą posłuszeństwa Chrystusa, w której uczestniczy. *Poza tą perspektywą posłuszeństwo nie byłoby niczym innym niż pewnym zamysłem praktycznym, wartościowym o tyle, o ile służy osiągnięciu celu, i ocenianym tylko z punktu widzenia swjej użyteczności. Posłuszeństwo nie jest jednak zachowaniem społecznym, wymaganym przez porządek życia wspólnotowego, efektywną organizację apostołatu czy zwykły oportunizm. W swojej istocie jest ono postawą nakazywaną przez wiarę i miłość. Trzeba je sytuować w Kościele, a zatem w perspektywie Wcielenia*<sup>5</sup>. Ks. Charles Journet pisał: *Jest dobro wspólne polegające na byciu posłusznym z Chrystusem, cierpieniu z Chrystusem, umieraniu z Chrystusem, aby z Chrystusem zmartwychwstać i z Nim przebywać w niebie. Jest to nawet jedyne znane nam dobro wspólne dla Kościoła, Mistycznego Ciała Chrystusa. Do tego dobra wspólnego wszystko w Kościele jest przyporządkowane*<sup>6</sup>. Trzeba nam być szczególnie wrażliwymi na ten sposób rozumienia posłuszeństwa, zwłaszcza w czasach, gdy – jak powiedział Pius XII – nieposłuszeństwo jest poważną chorobą, która może w końcu zniweczyć najszlachetniejsze wysiłki na rzecz dobra<sup>7</sup>.

Niektórym umysłem sprawia trudność to, co w nowożytności nazwano „posłuszeństwem sądu”. Jest to sformułowanie klasyczne, którego w zasadzie nie powinno się zastępować określeniem „zawieszenie sądu”. Często sztucznie powiększa się problem albo też źle rozumie całą kwestię: „Czyż można od nas oczekiwać, abyśmy złożyli w ofierze to, co mamy najlepszego – naszą rozumność?”. Oczywiście nikt nie posuwa się do domagania się całkowitej autonomii swojego rozumu, gdyż wtedy nie byłoby ani mistrzów, ani uczniów, a zakonnik byłby zwolniony z wykonywania jakichkolwiek poleceń, w które byłaby zaangażowana

<sup>5</sup> H. Holstein, *L'Église, corps vivant du Christ*, Paryż 1953.

<sup>6</sup> „Nova et vetera”, 1954, s. 93.

<sup>7</sup> *Inobedientia, peculiarissimus aetatis nostrae moribus, vires dissipat, ac languida et infructuosa apostolica reddit incoepa*, A. A. Sedis, 1955, s. 270.

rozumność. Czy obawiamy się, że wymagać się będzie od nas poświęcenia naszego sposobu widzenia spraw, czy to w domenie praktycznej, czy spekulatywnej? A przecież jest to właśnie jedno z wyrzeczeń wynikające naturalnie – w większości przypadków – z praktykowania posłuszeństwa. Od żołnierza oczekuje się, że będzie narażał nawet swoje życie, aby zrealizować plan i wykonać rozkaz dowódcy, który nie zawsze jest wybitnym strategiem. Ktoś mógłby na to odpowiedzieć, że bywają polecenia w sposób oczywisty absurdalne lub niebezpieczne, choć wydawane z najlepszych pobudek (czy jednak zawsze owa oczywistość jest pewna?), że przełożony angażuje się w sprawy zupełnie dla niego obce, wreszcie że są rzeczy pozostawione wolnemu osądowi (tylko czy ten osąd jest tak wolny, jak nam się wydaje?). Są to przypadki szczególne, w których rozwiązanie może znaleźć mądry przełożony albo po prostu zdrowy rozsądek.

Nie jest żadnym uproszczeniem ani przesadą zwrócenie uwagi, że posłuszny nie zawsze musi w pełni rozumieć przełożonego ani się z nim zgadzać, jakby chodziło o dobicie targu. Jest jednak zupełnie naturalne, że gdy miną pierwsze reakcje oporu, lojalnie podejmuje wysiłek wnikięcia w myśl przełożonego. Ten z kolei nie chcąc spowodować sytuacji niebezpiecznej dla podwładnych, musi stale dążyć – na tyle, na ile może – do tworzenia klimatu wzajemnego zrozumienia, uciekać się w potrzebie do środków perswazji, budować wzajemne zaufanie. Nie ma przecież przed sobą automatów, maszyn czy niewolników. Dlaczego od razu obarczać go winą za nieporozumienia, za upór podwładnych? Dlaczego z góry zakładać, że jego rozumienie spraw jest gorsze niż nasze? Wreszcie dlaczego słuszność koniecznie miałaby być po naszej stronie? Dostrzeżmy po prostu nasze fanatyczne zadufanie!

Założmy jednak, że pomimo najlepszej woli z obu stron polecenie pozostaje dla nas niezrozumiałe. Nawet w takiej sytuacji nasze posłuszeństwo będzie rozumne. Okoliczności naszych działań mają pewne analogie z warunkami aktu wiary: tajemnica pozostaje tajemnicą, ale mamy wystarczająco dobre powody, aby do niej przyłgnąć. *Wszelką wyniosłość przeciwną poznaniu Boga i wszelki umysł poddajemy w posłuszeństwo Chrystusowi* – napisał św. Paweł (2 Kor 10, 5). Jesteśmy zatem posłuszni z powodów zewnętrznych w stosunku do sprawy, wspierając się słowami

nadprzyrodzonej mądrości o prerogatywach, dobrodziejstwach i konieczności władzy. Władza nie jest nieomylna, ale nasze podporządkowanie staje się właściwie uporządkowane i osiąga swój cel. Nasz rozum wycisza swoje działanie, nie szuka dla siebie dzieła do wykonania i nie chce już zakłócać pełni naszego zawierzenia wiecznej mądrości Ojca, który zna tajniki spraw, kieruje nimi i wszystko urządza dla dobra swoich dzieci. Nasza uległość jest „ślepa” tylko z czysto ludzkiego punktu widzenia.

Wiadomo, że kluczowym rozdziałem Reguły jest rozdział o pokorze; w części znajdujemy go już u Kasjana. Widać w nim całą, opartą na Piśmie Świętym, starożytną tradycję ascetyczną. Nie napisano na ten temat nic głębszego ani bardziej przenikliwego, tak że próba streszczania lub komentowania tej syntezy jest zniechęcająca. Odsyłamy zatem do najlepszych komentarzy, wśród których pierwsze miejsce przyznajemy dziełu Dom Delatte’a.

Pokora jest czymś więcej niż tylko cnotą „szczegółową”. Można powiedzieć, że jest ona jakby jednoczesnym zastosowaniem wszystkich cnót chrześcijańskich, ich harmonijnym spojeniem. Jest podstawowym odniesieniem ochrzczonego do Boga, do samego siebie, do swoich braci. Zgodnie z Regułą, znaleźć człowieka pokornego to odkryć człowieka, który doszedł do kresu swego duchowego kształcenia. Tak właśnie rozumie to św. Benedykt: *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 grzechów (7, 67-70).*

Wymagania analityczne teologii i nauczania zmuszają do dekompozycji tej spójnej całości, jaką jest życie nadprzyrodzone. Jednak Reguła widzi tę rzeczywistość jako jedną całość, w konkretnym działaniu. Starożytni chętnie zawierali życie chrześcijańskie w jednej bogatej w treść formule. Mówi zatem św. Leon: *Cała nauka mądrości chrześcijańskiej nie polega na wielomówstwie, na doskonałości argumentacji ani na poszukiwaniu poklasku i próżnej chwały, lecz na prawdziwej i dobrowolnej pokorze*<sup>8</sup>. Z kolei

<sup>8</sup> Św. Leon Wielki, Kazanie VII: na Objawienie Pańskie.

w *Żywotach Ojców Pustyni* czytamy: *Pewien brat zapytał starca: co zapewnia doskonałość? Ten odpowiedział – pokora. O ile składamy się ku pokorze, o tyle wznosimy się ku doskonałości*, a także: *Starcy mówią – koroną mnicha jest pokora*. Charles Péguy nie był Ojcem Kościoła; wystarczyło mu – jak mawiał – by być jego synem. Pisząc o św. Joannie d’Arc, kierując się intuicją, tak oto scharakteryzował pokorę: *Ta religia, która postawiła pychę na czele wad głównych, pokorę uczyniła czymś być może większym niż cnota – swoim sposobem bycia i swoim rytmem, swoim ukrytym smakiem, swoim nastawieniem zewnętrznym i najgłębszym zarazem, cielesnym i duchowym, swoją postawą, swoimi obyczajami, swoim wiecznym doświadczeniem, nieomal całym swoim bytem*<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> C. Péguy, *Un nouveau théologien*, 1911, s. 192.

Reguła wylicza dwanaście stopni na mistycznej drabinie pokory, ale jasne jest, że ta liczba, wzięta zresztą ze starożytnej literatury chrześcijańskiej, jest ustalona arbitralnie. Jest to jakby dwanaście obrazów, na których widzimy zachowania mnicha, z początku w jego wnętrzu, następnie w najważniejszych okolicznościach życia, a w końcu w jego sposobie bycia i poruszania się. Nie szukajmy w tych stopniach precyzyjnej gradacji. Dostrzeżmy jednak rozwijanie się pokory i jej promieniowanie na całe istnienie mnicha. Wszystko przenika synowska bojaźń przed Bogiem zawsze obecnym w naszych działaniach, nawet tych najskrytszych, o czym często przypomina Reguła z nieubłaganym realizmem. Kolejnym tematem jest radykalne zerwanie z naszymi przewrotnymi požądaniami oraz posłuszeństwo czyste i proste. Niewzruszona wytrwałość – nie stoicka, lecz chrześcijańska – w najtrudniejszych doświadczeniach. Szczere i prostoduszne wyznanie swych nędz przed kierownikiem duchowym. Znoszenie mizernych warunków życia i zgoda na najgorsze przeciwności, w których może przebiegać nasze życie. W wykonywaniu wszystkich poleceń uważanie się za sługę złego i nieużytecznego. Najgłębsze przekonanie, że przed Bogiem jest się gorszym od wszystkich. Zagubienie się w anonimowości reżimu życia konwentualnego. Czuwanie nad swoim językiem, nad swoją wesołością, nad swoim zachowaniem w relacjach z innymi. Zamiast pewności siebie pilnowanie postawy wiernej prawdzie, jak przystoi grzesznikowi.

Przywołajmy – z powodu jego piękna i przenikającej słodyczy – czwarty stopień pokory: *Jeśli w sprawach trudnych i w przeciw-*

nościach, a nawet doznając jakiejś krzywdy, zachowujemy w postu-szeństwie 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). Aby zaś wska-zać, 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, 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). I aby pouczyć, że powinniśmy żyć pod władzą prze-łożonego, dodaje: Postawiłeś ludzi nad naszymi głowami (Ps 65,12 Wlg). W przeciwnościach i w niesprawiedliwości przez cierpliwość wypełniają tacy ludzie przykazania Pana: uderzeni w policzek nadstawiają drugi, zabierającemu tunikę oddają płaszcz, ze zmu-szającym iść tysiąc kroków idą dwa tysiące, z Apostołem Pawłem znoszą fałszywych braci i błogosławią tych, którzy ich przeklinają (7, 35-43).

Przedstawmy teraz pokrótce teologię pokory w nauce św. Toma-sza. Podstawą pokory nie jest uświadomienie sobie, bardziej lub mniej wyraźne odczucie własnej słabości i braków. Jest nią nad-przyrodzone poznanie Boga i jego przymiotów, płynąca z wiary wiedza o tym, czym to Najwyższe Dobro jest samo w sobie i w relacji wobec nas. Bóg jest i jest dla mnie wszystkim. Mój byt i moje działanie czerpią z Niego nieustannie. Z tego wejrzenia wiary rodzi się cześć dla Boga. Z niej w konsekwencji rodzi się uniwersalna uległość wobec wszelkich przejawów tego „Boskiego Magisterium”, stąd też pochodzi pełne umiłowania rozradowa-nie w tej podległości. Zatem dzięki cnocie pokory nieustannie jesteśmy we właściwym dla nas miejscu – przed Bogiem, *coram Ipso*. Nie próbujemy już w niczym się wywyższać, gdyż wszystko otrzymujemy z Jego hojności. Jest to postawa absolutnego zawie-rzenia. Pokora nie polega więc w żaden sposób na niedostrzeganiu darów Boga. Przeciwnie, im dusza jest bogatsza, tym bardziej stara

się umniejszyć przed swym Darczyńcą, wychwalając swego Pana z co dzień większą subtelnością, stając się dla Niego żywą pieśnią pochwalną, Jego triumfem. Dlatego właśnie w oczach św. Benedykta godność kapłańska powinna zmierzać do doskonałego praktykowania pokory. Teraz lepiej możemy zrozumieć, dlaczego Reguła rozpoczyna się od przywołania „bojaźni Bożej”. Jakie jest zatem nasze miejsce wśród ludzi? Nie porównując się z nikim, nie biorąc nawet pod uwagę naszych osobistych błędów, odpowiadamy: „ostatnie”. Tak pisze św. Teresa od Dzieciątka Jezus. A o. de Foucauld, w ślad za o. H. Huvelinem, mówi do Chrystusa: „O Panie, zająłeś tak bardzo ostatnie miejsce, że nikt nigdy nie zdoła Cię go pozbawić”.

Dotykamy tu sedna tajemnicy chrześcijaństwa. Dlaczego, zgodnie z Pismem Świętym, mamy się tak bardzo uniażać, jeżeli chcemy iść wzwyż? Taki jest paradoks historii Wcielenia i naszego Odkupienia. Na początku – jak wyjaśnia św. Augustyn – pomysł nieuporządkowanego wywyższenia, aż do konkurencji z Bogiem; później upadek, prawie aż do zwierzęcości, do granic niebytu; po czym ponowne, pełne trudu wstępowanie w górę, dobrowolne upokorzenie ze Zbawicielem. Tak jak w przypadku posłuszeństwa, poskromienie nieuporządkowanych dążeń wymaga środków mocniejszych, niż mógłby wymyślić największy nawet mędrzec. Będzie to coś zupełnie innego niż korygujące uwagi, niż roztropnie dozowane środki, niż praktykowanie harmonijnej równowagi. Podnosimy się bowiem z takiego upadku i dążymy do takich szczytów, że pokora będzie czymś przekraczającym rozum, czymś ekstremalnym: szaleństwem, szaleństwem Krzyża. Pokora chrześcijańska – właśnie dlatego że chrześcijańska – działa przez moc i łaskę Chrystusa. Wzywając Filipian do pokory, św. Paweł Apostoł prosi, aby weszli w myślenie i uczucia Chrystusa, i śpiewa ten oto niezrównany hymn:

On, istniejąc w postaci Bożej,  
nie skorzystał ze sposobności,  
aby na równi być z Bogiem,  
lecz ogołocił samego siebie,  
przyjąwszy postać sługi,  
stawszy się podobnym do ludzi.

A w zewnętrznym przejawie, uznany za człowieka,  
uniżył samego siebie,  
stawszy się posłusznym aż do śmierci –  
i to śmierci krzyżowej.  
Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył  
i darował Mu imię  
ponad wszelkie imię,  
aby na imię Jezusa  
zgięło się każde kolano  
istot niebieskich i ziemskich i podziemnych.  
I aby wszelki język wyznał,  
że Jezus Chrystus jest Panem –  
ku chwale Boga Ojca (Flp 2, 6-11). ■

*Tłum. Tomasz Glanz*

# O Światowe Dni Starcostwa! Czyli starcy potrzebni od zaraz

Piotr Feliga

## szkice

Powyższy apel może się wydawać zwykłą emocjonalną reakcją na „wielkie święto młodości”, jakie miało miejsce w lipcu zeszłego roku na plaży Copacabana w Rio de Janeiro, gdzie kilka milionów młodych z całego świata wraz z Ojcem Świętym Franciszkiem celebrowało Światowe Dni Młodzieży. Wrażenie takie nie jest zapewne całkiem dalekie od prawdy, skoro po raz pierwszy z apelem tym wyszedłem na jednym z portali społeczno-sciowych jeszcze podczas trwania transmisji z kończącej je Mszy świętej. Co więcej, ktoś może to wezwanie odebrać jako wyraz czarnej niewdzięczności za tak wspaniały dar, jakim jest powierzenie organizacji ŚDM w 2016 roku Polsce i Krakowowi – miastu błogosławionego Papieża Jana Pawła II. Cóż jednak na to powiedzieć – że *zachwyca, kiedy nie zachwyca?*

Co mną kierowało, że zdecydowałem się śledzić tę transmisję? Sam nie wiem. Może przygasły już z lekka żar młodości domagał się należnej mu podniety. Może ciekawość tego, w jaki sposób nowy jeszcze wówczas, a od samego początku skory do niespodzianek Papież nawiąże kontakt z wielomilionowym tłumem młodzieży. Może chęć zobaczenia go sprawującego liturgię podczas jego pierwszej wyprawy zagranicznej. A może raczej Faustowska pokusa zatrzymania chwili, powstrzymania upływającego czasu. Nie wiem. Tak czy inaczej, doświadczenie to sprowokowało mnie do poczynienia pewnych refleksji.

Nie chodzi mi przy tym o chęć przywrócenia prostej równowagi w kwestii zainteresowania seniorami – nieproporcjonalnie mniejszego w stosunku do uwagi, jaką Kościół poświęca młodzieży. Nie chodzi też o chęć ulżenia ich doli, jako że – jak podają statystyki – seniorzy stanowią coraz bardziej liczną i prężną grupę społeczną, z którą młodzi niedługo nie będą mieli nawet szans się

<sup>1</sup> Por. Jan z Salisbury, *Metalogicon*, III 4, 900 c, wyd. J. B. Hall, Turnholti 1991.



mierzyć. Chodzi mi o coś bardziej podstawowego – na co zwraca uwagę już sam termin „starcostwo” kojarzony raczej z Fiodorem Dostojewskim niż z problemami współczesnej demografii, a co wymaga wyjaśnień.

Od zarania naszej cywilizacji przyświecały jej takie hasła jak: *finis coronat opus* (Owidiusz) albo „patrzaj końca” (Biernat z Lublina). Wskazują one, że definitywna ocena każdego czynu jest możliwa dopiero po jego zakończeniu, a decydując się nań, należy przewidywać jego najdalsze konsekwencje. Zasada ta dotyczyła każdego działania, a tym bardziej całego ludzkiego życia. Była nie tylko uniwersalnym wskaźnikiem postępowania moralnego wzywającym do odpowiedzialności, ale zapewniała także istotną rolę w życiu społecznym starcom jako tym, którzy – z natury rzeczy – bliżsi są „korony” zdobiącej dzieło życia. Była to więc również zasada kierująca życiem społeczeństwa tradycyjnego.

Starcy uosabiają takie wartości jak pewność, spełnienie, mądrość. Wszystkie one wypływają z siebie nawzajem, ale stanowią także nierozzerwalny konglomerat z metafizyczną wizją wszechświata. Starcy są uosobieniem pamięci – pamięci o tym, co było, a zarazem będzie. Są świadkami odwiecznych praw rządzących światem, porządku, w którym każdy znajduje swoje miejsce, „kosmosu”, przez co stanowią rękojmię trwałości i niezmienności... Stąd wynika poczucie pewności, bezpieczeństwa i możliwość odważnego patrzenia w przyszłość. W tym sensie starcy są dla społeczeństwa oparciem. Co do mądrości, jaką tradycja przypisuje przodkom, nie ma chyba piękniejszego wyrazu niż zdanie Jana z Salisbury, który *notabene* przypisywał je Bernardowi z Chartres, mówiącego o swoim pokoleniu: *jesteśmy jak karły siedzące na barkach olbrzymów; widzimy więcej i dalej, ale nie dlatego, że mamy lepszy wzrok lub jesteśmy wyżsi, ale dlatego, że tamci podnoszą nas i dźwigają wzwyż*<sup>1</sup>. Zaś nastawienie tradycyjnej kultury na przyszłość, na cel, spełnienie życia dokumentują chociażby obrazy Velázquez'a albo też rodzime portrety trumienne, na których widzimy małe dzieci, infantki, delfinów czy sarmackich potomków polskich rodów, które wyglądają dużo dojrzałej w strojach i fryzurach osób dorosłych upozowane na damy bądź rycerzy. Wrażenie, jakie sprawia nieproporcjonalność ich ciał, powoduje, że jedynie delikatność rysów twarzy i niewinność ich oczu odróżniają

<sup>2</sup> J.-J. Rousseau, *Emil*,  
Warszawa 1955, s. 4.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> [...] *wbrew powszechnemu mniemaniu, że wychowawca dziecka powinien być młody, a nawet tak młody, jak tylko być może człowiek zrównoważony. [...] żeby mógł się stać towarzyszem swego uczucia i zdobyć sobie jego zaufanie, dzielić jego rozrywki [...]. Ludzie uważają, że wychowawca winien już mieć za sobą doświadczenie dokonanego wychowania. Jest to zbyt czułe; ten sam człowiek poprowadzić może jedno tylko wychowanie; gdyby do powodzenia niezbędne było czynić to po raz drugi, to jakim prawem podejmowalibyśmy to po raz pierwszy?*, tamże, ss. 29-30.

<sup>5</sup> Tamże, s. 29.

<sup>6</sup> Tamże, s. 7. *Do tych skłonności pierwotnych należałoby wszystko stosować [...] cóż jednak czynić, kiedy [...] zamiast wychowywać człowieka dla niego samego, chce się go wychować dla innych?*, tamże, s. 11.

owe wizerunki dzieci od portretów wysoko urodzonych karłów. Fakt, że w ten sposób przedstawiano nawet zmarłe dzieci, które już nigdy nie osiągną wyobrażonej postaci, wskazuje, że widziano w nich przede wszystkim przyszłych dorosłych, osoby dojrzałe, które dosięgły pełni, celu swojego życia.

W tym kontekście nie dziwią nas zatem słowa Jeana-Jacquesa Rousseau, które zamieścił w *Emilu*, traktacie poświęconym nowej metodzie wychowania: *nie znamy zupełnie dzieciństwa*<sup>2</sup>. Mniej więcej wtedy bowiem, w dobie oświecenia, perspektywa zaczęła się stopniowo zmieniać, a za wartość nadrzędną zaczęto uznawać młodość. U podstaw takiej zmiany legły poglądy Rousseau. I choć upłynęło jeszcze wiele wody w Sekwanie, zanim jego przekonania stały się powszechnie akceptowane, to właśnie dzieciństwo stawało się od tamtej pory tajemnicą godną odkrywania, *taboo* wartym przełamywania, zaś młodość, ta wyidealizowana, punktem zafiksowania i obietnicą raju.

Nowa metoda wychowawcza miała się opierać na naturalnych zdolnościach dziecka. Wychowawca nie powinien dziecka kształtować, a raczej stwarzać warunki do samorozwoju. Jego praca nie ma przypominać pracy ogrodnika przycinającego gałązki czy wycinającego alejki w ogrodzie francuskim, a raczej aranżującego plenery dla pozostawionych swobodnemu rozwojowi drzew i krzewów w ogrodzie angielskim. Właśnie w *Emilu* Rousseau zarzucił mędrcom, że *szukają [oni] [...] w dziecku człowieka, nie myśląc o tym, czym jest ono, zanim jeszcze stanie się człowiekiem*<sup>3</sup>. Tak więc również wychowawcą powinien być człowiek możliwie jak najmłodszy<sup>4</sup>. Mędrzec traci zatem swoją niezachwianą jak dotąd pozycję. A jakby tego było mało, dodał: *Dzieci schlebiają czasem starcom, ale nie lubią ich nigdy*<sup>5</sup>.

Skąd taka zmiana? Z przyjętej *a priori* dychotomii między naturą a kulturą – społeczeństwem. Rousseau podzielał tradycyjnie pozytywny stosunek do natury (jakkolwiek rozumianej), wyłomu natomiast dokonał w podejściu do relacji człowiek – społeczeństwo, uznając to drugie za przyczynę wszelkiego zła i zepsucia. Możemy to podsumować następującym zdaniem z *Emila*: *Wszystko wychodząc z rąk Stwórcy jest dobre, wszystko wyrodnije w rękach człowieka*<sup>6</sup>.

Na skutki nie trzeba było długo czekać. Zgodnie z analizami Zygmunta Freuda z początku XX wieku kultura już nie tylko

psuje człowieka, ale staje się wręcz jego wrogiem, urastając do zasadniczego źródła jego cierpień. W artykule z 1930 roku pod znamienym tytułem *Kultura jako źródło cierpień* stwierdził on: *odpowiedzialność za naszą dzisiejszą nędzę ponosi tak zwana kultura*<sup>7</sup>. Skąd takie przekonanie? Otóż współczesny człowiek *nie może znieść rozmiaru wyrzeczeń, jakie nakłada nań społeczeństwo, zaprzęgając go w służbę swych ideałów kulturowych*<sup>8</sup>. Postęp cywilizacyjny sprawia bowiem, że właściwy człowiekowi *pęd do wolności* napotyka na nieprzewycięzalny opór wymogów kultury<sup>9</sup>. [...] *nie sposób nie dostrzec – pisał Freud – w jakiej mierze kultura zbudowana jest na wyrzeczeniu się popędu, w jak dużym stopniu przesłanką istnienia kultury jest niezaspokojenie (stłumienie, wyparcie czy cokolwiek jeszcze) potężnych popędów*<sup>10</sup> i dodał, że *za postęp w kulturze płacimy utratą szczęścia i wzmagającym się poczuciem winy*<sup>11</sup>. Kultura w jej obecnym stanie budzi zatem nie tylko głębokie niezadowolenie<sup>12</sup>, ale jest zarazem przejawem neurotycznego stanu człowieka<sup>13</sup>. Z tych obserwacji słynny psychiatra wyciągnął konkretne wnioski: *bylibyśmy szczęśliwsi, gdybyśmy wyrzekli się kultury i znaleźli się z powrotem w warunkach pierwotnych*<sup>14</sup> oraz: *znajdziemy się z powrotem w sytuacji umożliwiającej zażywanie szczęścia zaraz wtedy, gdy tylko zlikwidujemy te wymogi czy tylko znacznie je obniżymy*<sup>15</sup>.

A co z naturą? W przeciwieństwie do Rousseau Freud nie obiecywał już ukojenia w powrocie na łono natury. Już z tego samego tekstu dowiadujemy się, że proces dojrzewania polega właśnie na odkrywaniu, że świat jest zły i obcy. Niemowlę jeszcze nie odróżnia świata zewnętrznego od swego „ja”, uczy się tego na drodze doświadczenia. A asumpt do tego dają mu *częste, różnorodne i nieuniknione doznania bólu i braku rozkoszy, których pojawienie się znosi i usuwa panującą bez żadnych ograniczeń zasadę rozkoszy*<sup>16</sup>. Wyodrębnionemu w ten sposób „ja” przeciwstawia się obce, groźne zewnątrz<sup>17</sup>. *Życie – w takiej formie, w jakiej musimy dźwigać jego brzemień – twierdził Freud – jest dla nas ciężkie, przynosi nazbyt wiele bólu, rozczarowań, nierozwiązalnych zadań. Aby to znieść, nie możemy obyć się bez środka uśmierającego*<sup>18</sup>. Wśród tych środków wymieniał aktywność naukową, sztukę, środki odurzające, a nawet – jakżeby inaczej – religie. Skuteczność ich jest jednak tylko prowizoryczna.

<sup>7</sup> S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień* [w:] tenże, *Pisma społeczne*,

opr. R. Reszke, Warszawa 1998, s. 182.

<sup>8</sup> Tamże, s. 183.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 190.

<sup>10</sup> Tamże, s. 191.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 218.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 182.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 183.

<sup>14</sup> Tamże, s. 182.

<sup>15</sup> Tamże, s. 183.

<sup>16</sup> Tamże, s. 168.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 168.

<sup>18</sup> Tamże, s. 173.

Istnieją również różne strategie radzenia sobie z bólem życia. Jedną z nich jest odwrócenie się od rzeczywistości, z którą nie sposób wytrzymać. Poprzez tę strategię „eremity” osiąga się szczęście spokoju i przynajmniej nie doznaje cierpienia<sup>19</sup>. Jednak inny, *lepszy*, według Freuda, *sposób poradzenia sobie z tym zadaniem – polega [...] na tym, że jako członek społeczności ludzkiej człowiek za pomocą prowadzonej przez naukę techniki przechodzi do ofensywy przeciwko naturze i poddaje ją własnej woli*<sup>20</sup>. Pierwszy cios roli starca, mędrca, mistrza zadał Rousseau, mówiąc, że nawet w wychowaniu zbyteczne jest jego doświadczenie. Później Freud dodał kolejny argument. We współczesnym, stechnicyzowanym świecie górą jest ten, kto lepiej panuje nad techniką, a zatem ma większe szanse powodzenia w owej *ofensywie przeciwko naturze*. Z horyzontu zniknęły cele ostateczne, odwieczne prawdy, cała ta „metafizyka”, której nabywało się z czasem, a po której przewodnikiem był starzec. Dzisiaj ktoś, kto nie ma wiedzy na temat techniki, coraz bardziej nowoczesnej i skomplikowanej, ten – w gruncie rzeczy – nie ma w ogóle nic ważnego do zaoferowania. Wizja metafizycznej pustyni idzie tu w parze z upadkiem idei starca we współczesnym życiu społecznym.

Nie ma tu potrzeby szczegółowego analizowania konsekwencji Freudowskiej „filozofii” dla życia intelektualnego współczesności. Każdy z nas ma przecież osobisty ogląd przynajmniej dwu pokoleń – rodziców i dziadków, a może i pradiadków, którzy deprecjonują wartość przeszłości, a więc również siebie samych jako tych, którzy nieuchronnie sami, prędzej czy później, przejdą do przeszłości. Na ogół czynią to nieświadomie, w imię idei – idei postępu. Ileż to razy słyszeliśmy „oświeceniowe” slogany na temat głupoty czy zacofania poprzednich pokoleń albo o zabobonie i ciemnogrodzie. Z drugiej strony często widzimy zapewnienia tych, którzy dziś mogliby pretendować do miana starców: nie jesteśmy jeszcze tacy starzy, całkiem nieźle dajemy sobie radę, jeszcze nadążamy za współczesnością, za współczesną technologią, za tym, co umyka. Pożałowania godna defensywa, dramatyczne wołanie o miejsce w społeczeństwie, które coraz częściej definiuje los człowieka starego jako „bycie-ku-eutanazji”.

Zapytajmy teraz, dlaczego w XIX wieku taką popularnością cieszyli się świątobliwi starcy. Słynna Pustelnia Optyńska stała

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 178.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 174.

się wtedy miejscem pielgrzymek i ośrodkiem życia duchowego dla Rosjan – w tym wielu rosyjskich intelektualistów, których twórczość odcisnęła swoje piętno na sposobie myślenia ludzi epoki – nie tylko w Rosji, ale i na Zachodzie. Byli to: Lew Tołstoj, Mikołaj Gogol, Konstantin Leontiew, Władimir Sołowjow i przede wszystkim Fiodor Dostojewski<sup>21</sup>. Choć genezy starców należy szukać już w okresie egipskich Ojców Pustyni z IV wieku, to idea starcostwa, która przez Bizancjum przyszła do Rosji, właśnie w ich czasach cieszyła się szczególną popularnością, a ruch pustelniczy przeżywał wtedy swoje odrodzenie. Wśród najbardziej znanych starców należy wymienić założyciela Optyny Paisjusza Wieliczkowskiego (1722–1794), a także Makarego Iwanowa (1788–1860), Ambrożego Grienkowa (1812–1891) oraz Zacharego Wierchowskiego, który zasłynął pod imieniem świętobliwego Zosimy. To on oraz znany Dostojewskiemu z pism biskup Woroneża Tichon Zadoński (1724–1783) stali się protoplastami słynnej literackiej postaci starca Zosimy z powieści *Bracia Karamazow*<sup>22</sup>. Cóż zatem mogło być przyczyną „powrotu” starców? Czy nie reakcja na nieludzki, pozbawiony metafizycznego oddechu, stechniczowany świat po rewolucji przemysłowej? *Nieznosna lekkość bytu*?

Na ten trop wskazywałyby pewien szczegół z biografii Fiodora Dostojewskiego. Na pisarzu bowiem jednoznacznie negatywne wrażenie zrobiła londyńska wystawa osiągnięć techniki z 1862 roku, co podsumował słowami: *Nauka materialistów, ogólny zastój i sprowadzenie materii do mechanizmu, a więc śmierć*<sup>23</sup>. Odtąd już zawsze zżymał się na autorytet nauki, która wywłaszcza człowieka z odpowiedzialności. W 1875 roku napisał m.in. *Nauka w naszym stuleciu obala wszystko, w co dotychczas wierzono. Każda twoja zachcianka, każdy twój grzech jest wynikiem twoich przyrodzonych potrzeb, które nie zostały zaspokojone, więc tak to wygląda, trzeba je zaspokoić. Radykalne zaprzeczenie chrześcijaństwa i jego moralności. Chrystus nie znał nauki*<sup>24</sup>.

A co na to starcy?

Trudno o bardziej radykalne zaprzeczenie tej postawy. Byli oni nie tylko głębokimi znawcami ludzkich serc – jak wyraziła to Anna Dostojewska<sup>25</sup>, ale także otwierali na tę rzeczywistość, którą nauka starała się wyprzeć z ludzkiej świadomości. Ich „nauka”

<sup>21</sup> Por. I. Cieślík, *Starcy Pustelni Optyńskiej*, Kraków 2012, zaś na temat wizyty Dostojewskiego w Pustelni Optyńskiej: A. Dostojewski, *Wspomnienia*, przeł. Z. Podgórzec, Wrocław 1997, cz. IX (1878–1879), ss. 305–306.

<sup>22</sup> Por. *Historia Literatury Rosyjskiej*, red. M. Jakubiec, Warszawa 1976, t. II, ss. 299–301.

<sup>23</sup> Z *notatników*, wyb. i tłum. Z. Podgórzec, Czytelnik 1979, s. 31 [za:] J. Salij [w:] *Rozpacz pokonana*, Poznań 1998, s. 184.

<sup>24</sup> *Nieizdannyj Dostojewskij*, Moskwa 1971, s. 446 [za:] C. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Kraków 1994, s. 67.

<sup>25</sup> Zob. A. Dostojewska, *Wspomnienia*, przeł. Z. Podgórzec, Warszawa 1988, s. 293.

niepokoiła i intrygowała<sup>26</sup>, pokazywała człowieka przede wszystkim jako istotę wolną – a tym samym obarczała go ciężarem, od którego uwolnić go zamierzała nowoczesność. Tak, obciążała ciężarem, to jest prawem, które przecież Freud uznawał za źródło cierpienia i które wydawało się nie do udźwignięcia. Mało tego, ojcowie wzywali do czegoś jeszcze więcej: *obarcz siebie odpowiedzialnością za wszystkie grzechy człowieczy. Przyjacielu, przecież tak jest naprawdę, albowiem ledwo uczynisz się szczerze odpowiedzialnym za wszystkich i wszystko, natychmiast zobaczysz, że tak jest w istocie rzeczy i że ty właśnie za wszystkich i za wszystko ponosisz winę*<sup>27</sup>. Zadanie to przekracza ludzkie możliwości, ale jednocześnie wskazuje na pozanaturalne, transcendentne źródło jego wypełnienia, łaskę Jezusa Chrystusa – *gdyż korzenie naszych myśli i uczuć tkwią nie tu, lecz w innych światach* – jak twierdzi powieściowy ojciec Zosima<sup>28</sup>. I słusznie zauważył Olivier Clément, że *cywilizacja, w której ludzie już się nie modlą, jest cywilizacją, w której starość nie ma sensu. Ludzie idą tyłem ku śmierci, udając młodość; jest to bolesny spektakl, ponieważ zostaje dana możliwość ostatecznego wyrzeczenia się i ofiarowania siebie, ale nie*

<sup>26</sup> Rozmowa Iwana Karamazowa ze starcem Zosimą:

– Błogosławiony jesteś, kiedy tak wierzysz, albo już bardzo nieszczęśliwy!

– Dlaczego nieszczęśliwy? – uśmiechnął się Iwan Fiedorowicz.

– Albowiem, według wszelkiego prawdopodobieństwa, nie wierzy pan ani w nieśmiertelność swej duszy, ani nawet w to, coś napisał o Kościele i o sprawie kościelnej.

– Może nie mylisz się, ojcze!... Jednakże nie zupełnie żartowałem... – przyznał Iwan Fiedorowicz, dziwnie czerwieniąc się przy tym.

– Niezupełnie pan żartował, to prawda. Idea ta nie jest jeszcze rozstrzygnięta w pańskim sercu i dręczy je. Ale czasem męczennik lubi poignąć swoją rozpaczą, też jak gdyby z rozpacz. Chwilowo zabawia się pan z rozpaczami artykułami dziennikarskimi i dyskusjami w salonach, sam nie wierząc w swoje wywody, śmiejąc się z nich z goryczą... W panu kwestia ta nie jest rozstrzygnięta i to właśnie jest pana wielka udręka, albowiem usilnie domaga się pan rozstrzygnięcia...

– A czy może być we mnie rozstrzygnięta? Rozstrzygnięta twierdząco? – znowu dziwnie zapytał Iwan Fiedorowicz, patrząc na starca z jakimś zagadkowym uśmiechem.

– Jeśli nie może rozstrzygnąć się w sensie twierdzącym, to nigdy też nie rozstrzygnie się w sensie przeczącym: sam pan zna właściwość swego serca; i to pana najbardziej dręczy,

F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, tłum. A. Wat, t. I, Londyn–Warszawa 1993, ss. 86-87.

<sup>27</sup> Tamże, s. 357.

<sup>28</sup> Tamże, s. 440.

jest wykorzystana<sup>29</sup>. Starość jest po to, aby się modlić<sup>30</sup>. W tym stwierdzeniu kryje się wyraźny paradoks tego stanu. Starość budzi z jednej strony sprzeciw, nie jest łatwa do przyjęcia, bo nierzadko brutalnie przypomina o zbliżającym się końcu, ale z drugiej... [...] w starości odczuwa się Boga poprzez coraz cieńszą ściankę życia biologicznego i człowiek staje się jak świadome dziecko, które powierza się Ojcu, ukojone bliskością śmierci, przenikliwe na inny rodzaj światła<sup>31</sup> – w ten sposób można być darem dla innych.

Taki właśnie jest dar, który starcy mają dla świata; na tym polega specyficzna postęga starcostwa – nakładanie jarzma. Kto je przyjmuje, ten prawdziwie staje się starcem. Fakt zatem, że refleksja na temat starcostwa zrodziła się z obserwacji wydarzenia liturgicznego, nie jest wcale przypadkiem. Między liturgią a starcostwem istnieje bowiem ścisły związek. Jaki?

Otóż liturgia – służba Boża – to także jarzmo, które się nakłada. Jarzmo i to jarzmo, prawo słodkie i lekkie (por. Mt 11, 30). Tymczasem my nie tylko prawo, ale wszelką presję zewnętrzną, kulturę w ogóle zidentyfikowaliśmy za Freudem jako źródło cierpień. Mało to razy słyszeliśmy, że liturgia i cała ta zachodnia religijność zbyt mocno naznaczona jest prawniczą mentalnością? A przecież w liturgii nie chodzi o pełnienie własnej woli. Całkowicie dają się tu zastosować słowa Jezusa: *gdy byłeś młodszy, sam się przepasywałeś i chodziłeś, dokąd chciałeś, lecz gdy się zestarzejesz, wyciągniesz ręce swoje, a inny cię przepasze i poprowadzi, dokąd nie chcesz* (J 21, 18). Sprawować liturgię to dać się przepasać i poprowadzić tam, gdzie się nie chce. Do tego potrzebne są mądrość i pokora starca.

Tymczasem kieruje się w stosunku do liturgii postulat jej „odmłodzenia”, uwspółcześnienia. Idą one w sukurs Freudowskiej sugestii odrzucenia kultury, a także poddania się przymusowi realizowania popędów. Postulaty te są następnie skrzętnie podejmowane przez tych, którzy nie mają ochoty dać się przepasać i poprowadzić. Przypomnijmy sobie chociażby wspomnianą atmosferę Mszy w Rio, brazylijskie rytmy w częściach stałych, atmosferę pikniku, nie mówiąc już o nonszalancji w podejściu do prawa liturgicznego. A przecież w słowach liturgii: *Introibo ad [...] Deum qui laetificat iuventutem meam* chodzi o młodość nie w sensie niedojrzałości, tylko raczej wigoru, wesela, żywej

<sup>29</sup> O. Clément [za:]

I. Cieślik, *Starcy Pustyni Optyńskiej*, Tyniec 2012, s. 11.

<sup>30</sup> Por. tamże.

<sup>31</sup> Tamże.

i radosnej relacji z Bogiem. Słowa te wypowiadają tak ministranci, lewicy, jak i kapłani, a w Mszach dialogowanych także wierni – i to bez względu na wiek metrykalny. Postulaty odmłodzenia liturgii są paradoksalne, bo ta relacja – o którą chodzi – wymaga ostatecznie dojrzałości, będącej przecież domeną starców, a do której prowadzi sama liturgia. Więcej nawet, liturgia jest „stara” ze swej istoty – z natury jest „przestarzała”, i to w każdej epoce – bo jest częścią tradycji *par excellence*, przekazu, który dokonuje się w obrębie Trójcy Świętej *przed wszystkimi wiekami* i który jest następnie kontynuowany poprzez Wcielenie Słowa Bożego – jest więc ona, liturgia, obecnością Boga w historii człowieka. Przypomnijmy sobie etymologię greckiego słowa *presbyteros* – starszy, starszy wiekiem lub urzędem, starszy wspólnoty, przodek. Oznacza to, że bez starców liturgia nie istnieje.

No cóż, żyjemy w czasach, kiedy starzy z lubością demonstrują gębę Młodziaków, młodych zaś stawia się w sytuacji Józia z Gombrowiczowskiej *Ferdydurke: Więcej naturalności, więcej życia, proszę spojrzeć na mnie i na Zutę – no, ale oduczymy młodego człowieka, niech pan będzie spokojny, profesorze. Damy mu szkołę*<sup>32</sup>. Próżno Józio oczekuje tego, czego ma prawo od „starych” oczekiwać. Próżno możemy się dzisiaj spodziewać jakiejś właściwej starcom mądrości, odkrycia przed nami nawet okrucich tajemnicy, oświecenia drogi, choćby o krok lub dwa przed nami. Owszem, również Ojcowie Pustyni mieli w zwyczaju unikać wścibskich gości domagających się od nich nauki. Kiedy jednak młodzi już otrzymali takie „słowo”, to było ono tej wagi, że często przemieniało całe ich życie. Inaczej współczesny starzec. Dzisiejszy nestor chętnie spotyka się z młodymi, zwłaszcza w miejscach eksponowanych medialnie. A co ma im ważnego do przekazania? Otóż... nic. *Niczego nie mam wam do przekazania* – powiedział ks. Adam Boniecki otoczony tłumem młodzieży na Przystanku Woodstock. – *Róbta, co chceta*<sup>33</sup>. A wszystko to pod pretekstem dowartościowania młodego pokolenia. Takie przecenianie jego roli, pokładanie w nim wszelkich nadziei to jest dopiero ciężar

<sup>32</sup> W. Gombrowicz, *Ferdydurke*, Kraków 1997, s. 111.

<sup>33</sup> Wypowiedź ks. A. Bonieckiego na spotkaniu z młodzieżą na Przystanku Woodstock w sierpniu 2013 roku, por. [http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114871,14377515,Ks\\_\\_Boniecki\\_na\\_Woodstocku\\_\\_nie\\_przyjechałem\\_tu\\_niczego.html](http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114871,14377515,Ks__Boniecki_na_Woodstocku__nie_przyjechałem_tu_niczego.html) [8.03.2014].



nie do udźwignięcia, ciężar naprawdę przytłaczający. Nie otrzymawszy od poprzedników żadnego pozytywnego dziedzictwa, niczego, żadnej afirmacji, czegoś, co dawałoby poczucie wartości i stałości, nie może ono nie być zalęknione i narcystycznie skupione na sobie. Nie powinna zatem dziwić owa zależność między deficytem starców a starzeniem się społeczeństwa.

Zwłaszcza że życie pisze smutną pointę. Z jednej bowiem strony docierają do nas słowa członków konsystorza Kolegium Kardynałów – współczesnego „zgromadzenia gerontów” – które ignorując perspektywę nadprzyrodzoną, odbierają nadzieję na realną przemianę życia i deprecjonują prowadzące doń wysiłki poprzez podsuwanie pomysłu dopuszczenia do Komunii osób żyjących w związkach cywilnych po uprzednim rozpadzie małżeństwa kościelnego<sup>34</sup>. Oto przykład lekcji wyciągniętej z Freudowskiej psychoanalizy – mające przynieść ulgę cierpieniu obniżenie wymogów społecznych. Tym bardziej złowieszco brzmi tu słowa Clémenta o współczesnych starcach: *idą tyłem ku śmierci, udając młodość*.

Dziwnie koreluje to z drugim wydarzeniem, które miało miejsce w Belgii – uchwaleniem ustawy zezwalającej na eutanazję dzieci. Bo skoro nie ma nic większego niż osobiste cierpienie, nic, dla czego warto by znosić cielesny czy egzystencjalny ból, to czy możliwy jest w ogóle większy od tego przejaw „miłosierdzia”? To jest koniec, którego wypatrujemy?

Mojego wezwania do Światowych Dni Starcostwa nie można oczywiście traktować dosłownie – tym bardziej że wydarzenia, takie jak spektakularne „złoty” o charakterze światowym, są specyficznie młodzieżowym sposobem aktywności. Chodzi przede wszystkim o apel: *Potrzeba nam starców! – bo tylko oni mogą pokazać młodym, że warto żyć i że nicość nie jest ostatnim słowem*<sup>35</sup>.

Cóż dodać więcej. Może tylko to: *Znudziło mi się. Żegnaj, nowoczesna, żegnajcie, Młodziakowie i Kopyrdo, żegnaj Pimko – nie, nie żegnajcie, bo jakże żegnać się z czymś, czego już nie ma*<sup>36</sup>. ■

<sup>34</sup> Mowa o wystąpieniu kard. W. Kaspera w sprawie dopuszczenia do Komunii św. osób rozwiedzionych i żyjących w kolejnych związkach, por. <http://papiez.wiara.pl/doc/1901716.Kard-Kasper-chce-zmiany-etyki-seksualnej> [8.03.2014].

<sup>35</sup> O. Clément [za:] I. Cieślak, dz. cyt., s. 12.

<sup>36</sup> W. Gombrowicz, dz. cyt., s. 176.

# **Czy Bóg woli chorąć? Wokół muzyki liturgicznej – refleksje organisty**

*Łukasz Bilski*

## **Organista na rozstaju dróg**

Gdy piętnaście lat temu po raz pierwszy usiadłem za organami, by zagrać podczas Eucharystii, nie uświadamiałem sobie, jaką odpowiedzialność biorę na siebie. Nie byłem świadomy również tego, że to, co robię, ma wielowiekową tradycję opartą na autorytecie Kościoła i wypływa z natchnienia samego Ducha Świętego. Natomiast gdy z biegiem czasu tę nieświadomość zamieniłem w wiedzę, pochylając się nad całym bogactwem, jakie niesie ze sobą muzyka liturgiczna, czekało mnie coś o wiele trudniejszego. Mianowicie zderzenie z rzeczywistością, czego efektem była frustracja. Nie potrafiłem się odnaleźć, a zmieszanie i pewien dualizm polegał na tym, że z jednej strony miałem przepiękną tradycję liturgiczną, którą się zafascynowałem, a z drugiej rzeczywistość, która nie do końca przypominała mi tę pierwszą. Wniosek z tego jest jeden: to, co możemy dzisiaj spotkać podczas Mszy świętej, nie zawsze współgra z tradycją Kościoła. Powiem dosadniej, dziś wręcz niszczy się tradycję muzyczną Kościoła, zasłaniając się dobrem wiernych. Wiernych, którzy muszą koniecznie „czuć”, że jest „fajnie”. Jesteśmy świadkami wynoszenia ze skarbca tradycji Kościoła wartościowych rzeczy. Dlatego też w tych kilku zdaniach zarysuję, jak praktykujący organista patrzy na dzisiejszą muzykę liturgiczną.

W tytule artykułu postawiłem pytanie, trochę prowokując, na które tak naprawdę odpowiedzieć się nie da. Bo pytając, czy Bóg woli chorąć gregoriański od muzyki wykonywanej przez zespoły dziecięce lub młodzieżowe itp., to jak pytać o to, czy Bóg bardziej kocha Europejczyka czy Azjatę. Bóg przekracza nasze poznanie, dlatego nie mamy kompetencji, by zadawać Mu takie pytania. Zresztą jedno jest pewne – Kościół wypowiedział się odnośnie do

muzyki wykonywanej podczas liturgii, a wypowiedź ta poparta jest wielowiekową tradycją, nie zaś kaprysem mody, która i tak przeminie. Kocham mój Kościół, moją wspólnotę, w której doświadczam obecności żywego Boga, dlatego też ufam, wierzę, a nawet mam pewność, że słowa Kościoła w tej kwestii są poparte działaniem Ducha Świętego, tego samego Ducha, którego Zmartwychwstały zesłał na Apostołów.

### **Niezmienny głos Kościoła**

Pochylając się nad prawodawstwem Kościoła dotyczącym muzyki liturgicznej, zauważyć można, że na przestrzeni wieków głos Kościoła w tej sprawie był niezmienny. Ksiądz Andrzej Filaber, autor książki *Prawodawstwo muzyki kościelnej*, już we wstępie swojej pracy zaznacza, że najczęściej uwagi i polecenia dotyczące muzyki zapisywane były w dokumentach o liturgii, od początku XX wieku nie powstał żaden obszerniejszy dokument Stolicy Apostolskiej w całości poświęcony muzyce kościelnej<sup>1</sup>. Ta mała częstotliwość pojawiania się dokumentów nie wskazuje bynajmniej, że Kościół jest obojętny na muzykę liturgiczną, wręcz przeciwnie, Kościół już się wypowiedział i wielokrotnie tę naukę potwierdził.

Nauczanie wprost o muzyce kościelnej rozpoczyna Papież Jan XXII w dekrecie *Docta Sanctorum Patrum* z 1322 roku, krytykując muzykę epoki *ars nova*. Dekret Piusa V z 1570 roku, opublikowany w związku z wydaniem nowego Mszału, omawia reformę liturgiczną Soboru Trydenckiego. Została tu wyjaśniona między innymi rola muzyki liturgicznej. Kilka postanowień w sprawie gry organowej zawiera *Caeremoniale Episcoporum* Klemensa VIII z 1600 roku<sup>2</sup>. Ważnym jednak dokumentem stało się *motu proprio* o muzyce świętej *Inter pastoralis officii sollicitudines* św. Piusa X z 1893 roku. Dokument wprost odnosi się do nadużyć muzycznych, jakie mają miejsce w Kościele. Papież zwraca uwagę na świętość Domu Bożego, a wręcz dosadnie pisze: *A zaprawdę daremnym jest spodziewać się, aby na nas zbierających się w tym celu spłynęły obfite błogosławieństwa niebios, jeżeli sposób, w jaki do Boga błagania nasze zasyłamy, zamiast wznosić się w wonności wdzięczności, wciskać Mu będzie do ręki powrozy, którymi ongi Boski Zbawiciel wyganiał ze świątyni niegodnych, co ją bezczęścili*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Por. A. Filaber, *Prawodawstwo muzyki kościelnej*, Warszawa 2008, s. 7.

<sup>2</sup> Por. tamże, ss. 7-8.

<sup>3</sup> Tamże, s. 10.

Wtedy już Kościół zmagał się z problemami muzyczno-liturgicznymi, zapewne dzisiaj słowa św. Piusa X byłyby mocniejsze, gdyby zobaczył, co się dzieje w niektórych kościołach. Po co zostało napisane to *motu proprio*? Sam Papież już wyjaśnia we wstępie: *Dlatego też, aby nikt od tej chwili nie mógł się tłumaczyć, że nie zna dokładnie swego obowiązku, i aby znikła wszelka niepewność w tłumaczeniu niektórych już wydanych przepisów, uznaliśmy za potrzebne wskazać w krótkości te zasady, które kierować winny Muzyką Kościelną w świętych obrzędach, oraz zebrać w jedną całość ogólną główne przepisy Kościoła wydane przeciw najpospolitszym nadużyciom w tej sprawie*<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Tamże.

Muzyka kościelna dzieli z liturgią cel ogólny, na który składają się chwała Boża, uświęcenie i zbudowanie wiernych. Jej głównym zadaniem jest odpowiednią melodią przyodziać takt liturgiczny oraz dodać większej siły tekstowi. Za każdym razem w dokumentach wymieniane są cechy liturgii, a co za tym idzie, również muzyki liturgicznej. Są to zawsze świętość, prawdziwość i powszechność<sup>5</sup>. Święta, a więc nie może zawierać nic ze świata ani w swej treści, ani też w sposobie wykonywania. Prawdziwa, czyli ta wykonywana na żywo przez kantorów, wiernych, chór i celebransę przy akompaniamencie instrumentu. To prowadzi nas do trzeciej cechy – powszechności. Te wszystkie cechy, jak zauważa Papież Pius X, w najwyższym stopniu spotykają się w śpiewie gregoriańskim. Dlatego też to on jest śpiewem właściwym Kościoła rzymskiego: *Jedynym śpiewem, który Kościół odziedziczył po ojcach dawnych, którego z zazdrością strzegł przez długie wieki w swych księgach liturgicznych, który jako swój bezpośrednio przedstawił wiernym [...] dla tych przyczyn śpiew gregoriański był zawsze uważany za pierwowzór muzyki kościelnej. Zostaje tu przedstawiony wniosek: o tyle kompozycja jakaś dla Kościoła przeznaczona jest świętsza i bardziej liturgiczna, o ile więcej w przebiegu swym, w natchnieniu i smaku zbliża się do melodii gregoriańskiej, o tyle zaś mniej jest godna świątyni, o ile więcej z tym najwyższym wzorem staje się niezgodna*<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> *Motu proprio*

św. Piusa X o muzyce świętej *Inter pastoralis officii sollicitudines*, nr 1-2.

<sup>6</sup> Tamże, nr 3.

### **Pustoszeje nasz skarbicz muzyki liturgicznej**

Każdy dokument powstający po *motu proprio* św. Piusa X tak naprawdę jest przypomnieniem oraz uaktualnieniem tej samej

nauki. Można by bardziej szczegółowo pochylić się nad każdym z nich, jednak istotą jest to, że nie wszystkie postanowienia i zasady są przestrzegane. Punkt 112 Konstytucji o liturgii Soboru Watykańskiego II jasno wskazuje, że *muzyczna tradycja całego Kościoła stanowi skarbiec nieocenionej wartości wyróżniającej się wśród innych form wyrazu artystycznego szczególnie tym, że śpiew kościelny związany ze słowami jest nieodzowną oraz integralną częścią liturgii*. Przypomina się tu również, że pochwałę śpiewu kościelnego głosi Pismo Święte i Ojcowie Kościoła oraz nauczanie Papieży.

Zdawać by się mogło, że relatywizm, tak bardzo powszechny w świecie, dał o sobie znać również w Kościele. A przecież nie mamy brać wzoru z tego świata! Nie raz spotkałem się z opinią ludzi mówiących, że chorał to już przeżytek. Mówią tak, mimo że nigdy nie uczestniczyli we Mszy świętej, podczas której wykonywany był chorał gregoriański. Są to często ludzie młodzi, którzy „porwani” przez zespoły młodzieżowe działające przy parafiach nie wyobrażają sobie Eucharystii bez zespołu złożonego z gitary, pianina, perkusji itp. Często nawet tacy ludzie są odpowiedzialni za muzykę podczas celebracji. Chcą, jak to mówią, „żeby było fajnie”, chcą „czuć, przeżywać”. Taki młody człowiek, gdy już wyrośnie ze „scholki” parafialnej lub zespołu młodzieżowego, nie potrafi się odnaleźć w liturgii, podczas której grają organy i śpiewa organista – często nieprzygotowany do tego. Ci młodzi ludzie nawet już nie wiedzą, co to chorał gregoriański, bo od najmłodszych lat ich wychowanie muzyczne w Kościele oparte jest na piosence religijnej. Tylko i wyłącznie piosence religijnej wykonywanej na instrumentach niedopuszczanych do liturgii. Zatem jesteśmy świadkami wynoszenia ze skarbca muzyki kościelnej tego, co najcenniejsze.

Ostatnio zadano mi pytanie: „Czy Bóg woli chorał, czy raczej podoba Mu się, jak ludzie całym sobą chwalą Go, grając na gitarach i perkusji?”. Na pewno w całej historii naszego życia i wiary chodzi o zbawienie naszej duszy. Bóg chce, byśmy byli święci jak On jest święty, to jest jasne. Natomiast nie wiemy, jaką Bóg lubi muzykę, i wydaje mi się, że nie ma sensu szukać odpowiedzi na to pytanie. Jedna z prefacji mszalnych mówi, że nasze hymny Tobie, Boże, niczego nie dodają. To prawda, śpiewy i przez to

modlitwa niczego Bogu nie dodają, bo On jest święty. Tu bardziej chodzi o człowieka. One nas raczej prowadzą do świętości, usposabiają do tego, byśmy byli bliżej Boga. To jest ten drugi ważny cel muzyki liturgicznej obok oddania chwały Bogu – uświęcenie człowieka. Stajemy niejako na granicy *sacrum* i *profanum*. Nie jestem przeciwny zespołom, które wykonują piosenkę religijną – jeśli to odbywa się na katechezie bądź w salce na spotkaniu. Takie „zachłyśnięcie się” jest ważne dla młodego człowieka. Jednak na tym nie może się skończyć. Moim zdaniem wchodząc w sferę *sacrum*, winniśmy zapominać o sobie, a skupiać się na ofercie, jaką Chrystus za nas złożył, abyśmy byli zbawieni. Zatracać się dla Pana. Nadal aktualna jest nauka o muzyce, którą rozpoczęli już pitagorejczycy, a za nimi chrześcijańscy święci i myśliciele, jak św. Augustyn czy św. Hildegarda z Bingen, rozwijając ją i interpretując na nowo. Zasada proporcji wymaga tego, żeby emocje nie górowały nad rozumem i na odwrót. Każdy święty spotykając na swojej drodze żywego Boga, zafascynował się Nim pełnią swych emocji, ale później, gdy one już opadły, całym sobą przyjmował naukę Bożą, rozważając ją w ciszy swego serca.

Jest jeszcze jedna rzecz, która nie daje mi spokoju. Sztuczne kwiaty, plastikowe świece, nagrane bicie dzwonów i obok tego, jako odkrycie nauki, automatyczny organista. Proste urządzenie mające ułatwić życie proboszczowi w razie nieobecności organisty. Wystarczy wpisać numer pieśni i wcisnąć *play*, żeby nagrany głos organisty wraz z nagraniem akompaniamentem organowym zabrzmiały w czasie liturgii. Bardzo to proste i wygodne, ale i niebezpieczne. Może z czasem pojawi się głos kapłana mówiącego kazanie? Tak oto twórcy zachęcają do zakupu tego urządzenia: *Urządzenie Automatyczny Organista służy do pomocy w śpiewie podczas nabożeństw. Sterowanie urządzeniem może być dokonywane z dowolnego miejsca, np. ołtarz, działa drogą radiową [...]. Dźwięk organów pochodzi z prawdziwego instrumentu piszczałkowego, przez co wiernie oddaje rzeczywiste organy. W tle słyhać piękny głos organisty prowadzącego śpiew [...]. System Automatyczny Organista nie zastąpi oczywiście człowieka, jednak może stanowić uzupełnienie i wzbogacenie liturgii, np. podczas nabożeństw w tygodniu. Sprawi, że msza św. przestanie być cicha<sup>7</sup>. Uważam, że w takiej sytuacji tak zwana cicha Msza święta byłaby najlepszym rozwiązaniem.*

<sup>7</sup> Zob.

Instrukcja Episkopatu Polski o muzyce liturgicznej po Soborze Watykańskim II tak rozwiązuje problem automatycznego organisty: *Muzyka w czasie sprawowania czynności liturgicznych winna być wykonywana na żywo, dlatego nie wolno zastępować śpiewu zgromadzonych lub gry na instrumentach muzyką odtwarzaną za pomocą aparatów, np. magnetofonu, adapteru, radia itp. [...]*<sup>8</sup>.

### **Bądźmy strażnikami skarbcza!**

Dziś jesteśmy świadkami zmiany spojrzenia na liturgię i muzykę liturgiczną. Już nie ofiara Jezusa, lecz potrzeba człowieka znajduje się w centrum. Potok słów i głośne, często zbyt rytmiczne śpiewy wykonywane przy akompaniamencie różnych instrumentów mają zachęcić do przychodzenia na Eucharystię. Zakładane są „scholki”, żeby dzieci w kościele było więcej, no i ważne, by było głośno. Gdy rozważam to podczas modlitwy, nasuwa mi się pewne porównanie. Eucharystia jest jak zaproszenie, które kieruje do mnie osoba chcąca mi powiedzieć, że bardzo mnie kocha, a ja niestety cały czas stoję w przedpokoju i wraz z innymi gośćmi rozmawiam na temat gospodarza domu. On z otwartym sercem czeka na mnie przy zastawionym stole, a ja jestem tak zapatrzony w siebie, że zapominam, po co tu przyszedłem. Na ołtarzu wydarza się – uobecnia – Najświętsza z Najświętszych ofiara Zbawienia, przez którą sam Bóg mówi, że mnie bardzo kocha. To w tym momencie Najwyższy Bóg daje mi Ciało swego Syna, bym żył wiecznie. Czy w obliczu tego wydarzenia ważna jest moja potrzeba „odczuwania”? To Ty, Jezu, jesteś teraz najważniejszy i chwala oddana Tobie. Nie chcę jej zagłuszyć, chcę słyszeć Ciebie, Panie. To dlatego chorzał gregoriański jako ten, który jest najbardziej wyważonym śpiewem, w pewien sposób ograniczającym emocje, by realnym stała się obecność Boga samego, jest podstawowym śpiewem Kościoła. Ta jednogłosowość jest symbolem głosu Kościoła. Tak jak jeden jest głos śpiewu gregoriańskiego, tak jedność powinna charakteryzować nas, chrześcijan, gdyż sam Zbawiciel prosił Ojca za nas, abyśmy byli jedno. Dlatego też uważam, że w imię tej jedności winniśmy szukać rozwiązań dla współczesnej muzyki liturgicznej. Tak więc przed teologią muzyki stoi dziś nie lada zadanie. Patrząc na bogactwo tradycji oraz na kondycję współczesnego człowieka, powinna odnaleźć rozwiązanie, by

<sup>8</sup> Instrukcja Episkopatu Polski o muzyce liturgicznej po Soborze Watykańskim II, nr 30.

Bóg był godnie uwielbiony oraz by człowiek mógł być uświęcony i zbawiony.

Żeby jednak nie patrzeć tylko na jedną stronę, trzeba też wspomnieć o licznych inicjatywach podejmowanych w celu ożywienia i odbudowania skarbcza muzyki kościelnej. Na poziomie akademickim organizowane są liczne konferencje, a wśród nich ta, w której od lat uczestniczę – Międzynarodowa Konferencja Naukowa z cyklu „Musica Sacra” organizowana przez Akademię Muzyczną w Gdańsku. W oparciu o doświadczenia oraz refleksje uczestników tych spotkań powstają kolejne numery czasopisma „Muzyka Sakralna w wymiarze kulturowo-edukacyjnym. Inspiracje i wyzwania”. W roku 2011 w Łodzi powstała inicjatywa zorganizowania ogólnopolskich Warsztatów Chorału Gregoriańskiego w oparciu o metodę opactwa w Solesmes. Moim zdaniem bardzo ważna jest działalność diecezjalnych komisji liturgicznych, które bezpośrednio mogą wspierać, ale też wpływać na jakość muzyki liturgicznej. Najbardziej interesujące są jednak inicjatywy oddolne, do których należy między innymi serwis internetowy „Musicam Sacram” ([www.musicamsacram.pl](http://www.musicamsacram.pl)). Powstał on jako oddolny impuls środowiska organistów, którzy zafascynowani pięknem liturgii postanowili podjąć pracę nad utworzeniem wirtualnej infrastruktury wspomagającej codzienną pracę muzyków kościelnych. Serwis cieszy się zainteresowaniem i zbiera pozytywne opinie wśród użytkowników.

Jak widać, można więc zaobserwować coraz żywsze zainteresowanie chórami gregoriańskimi i całym bogactwem muzyki liturgicznej należącym do skarbcza muzyki kościelnej. Także i my, „zwykli” organiści, tu, na poziomie naszych parafii, w trudzie codziennej pracy stajemy się strażnikami skarbcza i świadkami piękna wyływającego z żywej tradycji Kościoła. Stąd też spoczywa na nas obowiązek stałego samokształcenia i rozwoju. Na koniec chciałbym przytoczyć słowa Papieża Benedykta XVI, które stanowią swoiste podsumowanie moich rozważań: [...] *należy pamiętać, iż podmiotem akcji liturgicznej nie jest jednostka czy jakaś grupa, która sprawuje Eucharystię, lecz Kościół, który ma swoją historię, bogatą tradycję oraz własną kreatywność, a w Kościele tradycja i rozwój są nierozdzielnie związane*<sup>9</sup>. ■

<sup>9</sup> Fragment przemówienia podczas obchodów 100-lecia Papieskiego Instytutu Muzyki Kościelnej w Rzymie [w:] R. Bąk (red.), *Szkoła śpiewu gregoriańskiego*, Dębogóra 2013, s. 8.



# Kościół święty nie znaczy idealny

*Monika Chomętowska*

**Z**ewszystkich stron słyszymy o kryzysie Kościoła czy też kryzysie w Kościele. I rzeczywiście zmagamy się wspólnie z poważnym kryzysem, co przyznał Papież Benedykt XVI jeszcze za czasów, gdy nosił kardynalski kapelusz<sup>1</sup>. Każdy, kto zwróci uwagę na oficjalne statystyki, zwłaszcza odnoszące się do krajów rdzennie chrześcijańskich, dotyczące liczby powołań kapłańskich, średniego wieku księży czy procentu katolików regularnie biorących udział w Mszy świętej, a także na informacje o skandalach moralnych wśród duchowieństwa, może się jedynie zasmucić. Nie zamierzam tym artykułem ani negować tej sytuacji, ani podejmować próby wykazania, że obecny kryzys „nie jest tak straszny, jak go malują”. Pragnę jedynie zwrócić uwagę na fakt, że Kościół znajduje się permanentnie w swoistym kryzysie i że taki stan rzeczy istniał od samych jego początków, będąc naturalną konsekwencją obecności w Kościele dwóch pierwiastków – Boskiego i ludzkiego. Spotykając się z postulatami radykalnego i szybkiego oczyszczenia Kościoła lub też ukazywaniem obecnej sytuacji jako tak dramatycznej, że jedyną rozsądną możliwością jest pewnego rodzaju izolacja od oficjalnych struktur hierarchicznych Kościoła, pragnę jednocześnie zaprotestować przeciw takim rozwiązaniom. Celem tego artykułu jest uświadomienie katolikom zatroskanym o stan Kościoła, że jeden z przymiotów mistycznego Ciała Chrystusa, jakim jest świętość, nie wyklucza obecności grzechu, i to często bardzo poważnego, pośród jego członków. Co więcej, nie wyklucza także istnienia poważnych niepokojów doktrynalnych oraz nadużyć dyscyplinarnych. Nie jestem historykiem Kościoła, nie znam się też wystarczająco dobrze na dziejach Kościoła średniowiecza czy nowożytności. W tym tekście skupię się przede

<sup>1</sup> <http://www.ekumenizm.pl/article.php?story=2003102711535455>  
[data dostępu: 29.10.2012].

wszystkim na stanie Kościoła pierwotnego, takim, jakim opisuje go Nowy Testament.

Rozpoczynając swoją wędrówkę po kartach Nowego Testamentu w poszukiwaniu opisów sytuacji wewnątrzkościelnej, zatrzymam się najpierw na przypowieściach, w których Chrystus Pan zobrazował założony przez siebie Kościół. W Ewangelii wg św. Mateusza spotykamy się z przypowieścią o siewcy (por. Mt 13, 1-23). Pan Jezus ukazuje Kościół jako składający się przynajmniej z czterech rodzajów ludzi – tych, którzy nie rozumieją usłyszanego Słowa, tych, którzy są niestali w jego realizacji, a także osób, dla których dobra tego świata przedstawiają większą wartość niż Ewangelia, wreszcie słuchaczy wydających wielokrotny plon. Już w tej przypowieści widzimy, że Kościół nie składa się jedynie z wzorowych uczniów. Przeczy to koncepcji Kalwina zawartej w jego dziele *Institutio religionis christianae*, w której Kościół stanowią według niego wspólnotę czysto duchową, nieposiadającą widzialnej struktury, składającą się jedynie z osób znajdujących się w stanie łaski (tzw. *communio sanctorum*). Twierdzenie takie znajduje się w ewidentnej sprzeczności z przypowieścią o siewcy. Pan Jezus nie usuwa poza obręb swojego Królestwa tych, którzy grzeszą i np. tracą wierność Jego Słowu skonfrontowani z dobrami tego świata. Grzesznicy nie przestają być członkami Kościoła Chrystusowego przez sam fakt swojego grzechu, nawet jeśli stają się członkami martwymi. W podobnym duchu utrzymana jest kolejna przypowieść Chrystusa – o chwaście (por. Mt 13, 24-30) oraz o sieci (por. Mt 13, 47-50). Wynika z nich, że w Kościele współistnieje zarówno dobro, jak i zło. Co więcej, lepiej jest pozostawić kategoryczne usuwanie zła Bogu na *dies irae*, niż wyrwać pszenicę w swojej młodości łudząco podobną do chwastu.

W mowie dotyczącej czasów ostatecznych Chrystus Pan zapowiada odstępstwo i porzucenie wiary przez znaczną liczbę swoich uczniów (por. Mt 24, 10). Łącząc ten fakt z trzykrotnym zaparciem się Piotra (por. Mt 26, 69-75), mimo wcześniejszych deklaracji oddania życia za Mistrza (por. Mt 26, 33), otrzymujemy obraz, w którym uczniowie, i to na samym szczycie hierarchii [przecież Piotr został już dużo wcześniej nazwany Opoką (por. Mt 16, 17-18), a cóż wydaje się mniej wzruszone od skały?], nie są i nie będą w przyszłości stali w wierze. Może warto w tym miejscu

wspomnieć, że pierwszy Papież popełnił coś znacznie gorszego niż wyparcie się jednej czy kilku prawd wiary, niż dwuznaczne formułowanie myśli, niż niemoralne sprawowanie czy pójście na gorszący wiernych kompromis – on powiedział po prostu „Nie znam Jezusa” (por. Mt 26, 72) oraz „Nie wiem, o czym mówisz” (por. Mt 26, 70). Czy którykolwiek ze współczesnych Papieży, którym być może wielu z nas miałoby do wytknięcia różnorakie, nawet poważne potknięcia, powiedział kiedykolwiek: „nie znam Chrystusa”? Nie można też zapomnieć o tym, że w gronie najbliższych uczniów Chrystusa, wśród Apostołów, a więc pierwszych biskupów Kościoła, oprócz tego, że mieliśmy Papieża-tchórza, mieliśmy także biskupa-zdrajcę – Judasza Iskariotę. Czy w świetle takich faktów, gdy dodamy do tego jeszcze porywczuch Jana i Jakuba, którzy w swojej gorliwości spaliliby samarytańskie miasteczko (por. Łk 9, 54), szemraną przeszłość Mateusza, nierozumność Filipa, który poprosi Mistrza po trzech latach słuchania Jego nauki, aby pokazał mu Ojca (por. J 14, 8), niedowiarstwo Tomasza (por. J 20, 24-29), możemy się dziwić niezbyt chlubnej kondycji współczesnego światowego episkopatu? Skoro sam Pan Jezus nie wybrał sobie lepszych narzędzi, chodząc po świecie, to chyba nie powinniśmy zgłaszać zbyt wygórowanych oczekiwań... Nie znaczy to oczywiście, że biskupi „byle jacy” mają się na przysłowiowych laurach i mówić „cóż, nie będziemy lepsi od samych Apostołów”. Nie o to chodzi, lecz jedynie aby nie obrażać się na Kościół za to, że przewodzą nim nieraz mierni pasterze. W niczym nie ujmuje to świętości Kościołowi.

Wielu z nas myśli, że po Wniebowstąpieniu pierwsi chrześcijanie żyli w sielankowej atmosferze, którą odnajdujemy w pierwszych rozdziałach Dziejów Apostolskich: *trwali jednomyślnie na modlitwie* (Dz 1, 14) oraz *trwali w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach* (Dz 2, 42), a także *jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich, którzy uwierzyli* (Dz 4, 32). Chociaż same początki głoszenia Ewangelii imponowały postawą chrześcijan, to jednak taki stan rzeczy trwał bardzo krótko. Już piąty rozdział Dziejów Apostolskich ukazuje nam oszustwo Ananiasza i Safiry mające miejsce w młodym Kościele (por. Dz 5, 1-11). Niedługo później dowiadujemy się o ostrym konflikcie między Piotrem i Pawłem, który zostaje rozwiązany na Soborze

Jerozolimskim (por. Dz 15), chociaż spory między chrześcijanami nawróconymi z pogaństwa a byłymi wyznawcami judaizmu będą obecne jeszcze długo, o czym dowiadujemy się z Listów św. Pawła, zwłaszcza Listu do Rzymian (cała nauka Pawła o usprawiedliwieniu przez wiarę w Chrystusa, a nie dzięki spełnianiu uczynków przepisanych Prawem Mojżeszowym została spisana właśnie w wyniku tego sporu). Zaraz po zakończeniu opisu Soboru Jerozolimskiego św. Łukasz, autor Dziejów Apostolskich, informuje nas o sprzeczce między Barnabą a Pawłem (por. Dz 15, 36-40).

Listy św. Pawła obfitują w napomnienia i wskazania przekazywane przez Apostoła Narodów Kościołom lokalnym z Azji Mniejszej i Półwyspu Bałkańskiego. Odmalowany na ich podstawie obraz tych Kościołów daleki jest od ideału. Znajdujemy tutaj zganienie niemoralnego życia chrześcijan w Koryncie – włącznie z przypadkami kazirodztwa (1 Kor 5-6), ich wewnętrzne podziały oparte na tym, kto był ich szafarzem chrztu (por. 1 Kor 3, 4-7), branie udziału w ucztach bałwochwalczych (por. 1 Kor 10, 14nn), skandaliczne zachowania podczas sprawowania liturgii eucharystycznej (por. 1 Kor 11, 17nn), nadmierne skupienie się wspólnoty na nadzwyczajnych charyzmatkach Ducha Świętego kosztem pracy nad wzajemną miłością (por. 1 Kor 12-14; to w takich okolicznościach powstaje słynny hymn o miłości), a nawet negowanie podstawowej prawdy wiary fundamentalnej dla chrześcijaństwa, jaką jest zmartwychwstanie umarłych (por. 1 Kor 15, 12nn), czy słuchanie fałszywych nauk (por. 2 Kor 11, 4). Bez wątpienia „katalog występków” Koryntian jest bardzo szeroki. Jakkolwiek byśmy chcieli bronić tej jednej z pierwszych wspólnot chrześcijan, musimy powiedzieć, że znajdowała się ona w głębokim kryzysie.

Czy inne wspólnoty, do których swoje Listy pisał św. Paweł, były doskonalsze? Może Kościół Koryntu to jedynie niechlubny wyjątek? Niestety nie. List do Galatów przynosi od samego początku napomnienia skierowane do adresatów. To do nich Paweł pisze, że chcą przejść do innej Ewangelii, która jednak nie istnieje (por. Ga 1, 6-7), do nich mówi o tym, że konflikt z judaizującymi jest bezpodstawny (praktycznie cały List do Galatów rozważa zagadnienie wartości obrzezania), by wreszcie zadać dramatyczne pytanie: *Biegliście tak wspaniale! Kto wam przeciął drogę trwania przy prawdzie?* (Ga 5, 7). Czyżby wspólnota Galatów

znajdowała się w stanie odstępstwa, skoro Paweł pisze: *Zerwaliście z Chrystusem wszyscy, którzy szukacie usprawiedliwienia w Prawie; wypadliście z łaski* (Ga 5, 4)? Może zatem u Efezjan było lepiej? Nie wydaje się, skoro Paweł apeluje o zachowanie jedności (widocznie była zagrożona – por. Ef 4), a następnie przekazuje liczne wskazania moralne. List do Filipian przynosi wzmiankę o występujących w tej wspólnotcie nawrotach do judaizmu (por. Flp 3, 1-3), a także o tym, że „wszyscy szukają własnego pożytku, a nie Chrystusa Jezusa” (por. Flp 2, 21; umiejscowienie cytatu może sugerować, że taka postawa cechowała także duchownych). Pod koniec Listu czytamy apel do Ewodii i Syntychy, „aby były jednej myśli w Panu” (czyżby sugestia do znanego Apostołowi konfliktu wśród wiernych?). Przechodząc do lektury następnego w kolejności Listu św. Pawła, mamy nadzieję znaleźć wreszcie ten mityczny, idealny Kościół. Musimy jednak się rozczarować. Kościół w Kolosach zмага się z religijnym synkretyzmem (mieszanie praktyk hellenistycznych, magicznych z chrześcijaństwem<sup>2</sup>) oraz nurtami pregnostyckimi<sup>3</sup>, a także fałszywymi praktykami ascetycznymi (rozdział drugi Listu). Od problemów nie jest wolny także Kościół w Tesalonikach, mimo że Apostoł mówi o nim, że „okazał się wzorem dla wszystkich wierzących w Macedonii i Achai” (por. 1 Tes 1, 7). W tej wspólnotcie Paweł zмага się z niewłaściwym rozumieniem Paruzji (por. 2 Tes, 2), a także bezczynnością, która stanowi swoistą zapowiedź milenaryzmu<sup>4</sup>, z którym z podobnych przyczyn będzie musiał się zmagać Kościół ok. roku 1000. O przeróżnych problemach, m.in. szerzących się herezjach, a także sporach, rozpuście wśród wdów itp., traktują oba Listy św. Pawła do Tymoteusza. List do Tytusa wspomina kolejny raz o zamieszaniu sianym przez judaizujących chrześcijan (por. Tt 1, 10-16), a z Listu do Filemona, wzmiankującego o problemach z przebaczeniem dla Onezyma (por. Flm 8nn), można chyba wnioskować, że nawet pierwsi chrześcijanie mieli problem z tak ważną cnotą, jaką jest umiejętność wybaczenia. Autor Listu do Hebrajczyków pisze, że spodziewa się po nich czego lepszego (por. Hbr 6, 9), natomiast św. Jakub rozwijając naukę o potrzebie łączenia wiary z uczynkami (por. Jk 2, 14nn), zdaje się sugerować, że problemy z chrześcijańskim miłosierdziem nie były obce wspólnotcie, do której się zwraca. Chrześcijanie ci ponadto

<sup>2</sup> *Biblia dla każdego*, wyd. Jedność, Kielce 2008, tom II, Nowy Testament; komentarz kard. G. Ravasio do Listu do Kolosan, s. 176.

<sup>3</sup> Wstęp do Listu do Kolosan, *Biblia Tysiąclecia*, wyd. V, Pallottinum, Poznań 2007.

<sup>4</sup> Wstęp do drugiego Listu do Tesaloniczan, *Biblia Tysiąclecia*, wyd. V, Pallottinum, Poznań 2007.

cechowali się kłótnością, źle się modlili, grzeszyli mową – w tym oszczerstwami, a także pychą. Uczniowie św. Piotra otrzymują od niego napomnienia, w tym wspominające, że część z przywódców wspólnot szukała w swojej postudze możliwości uzyskania korzyści finansowych (por. 1 P 5, 2-3), a także o działalności fałszywych proroków w Kościele (por. 2 P 2, 1).

Ostatnia księga Pisma Świętego oprócz opisu czasów ostatecznych zawiera w swoich trzech pierwszych rozdziałach krótkie listy do siedmiu Kościołów Azji Mniejszej. Ich treść potwierdza, że żadna wspólnota chrześcijan nie była wolna od problemów i zgorzeń, często bardzo poważnych. Kościół w Efezie otrzymuje od św. Jana napomnienie następującej treści: *mam przeciw tobie to, że odstąpiłeś od pierwotnej miłości. Pamiętaj więc, skąd spadłeś, i nawróć się, i poprzednie czyny podejmij* (Ap 2, 4-5a), a Kościół w Pergamonie zostaje upomniany za to, że „ma tam tych, co się trzymają nauki Balaama [...] tych, co się trzymają podobnie nauki nikolaitów” (por. Ap 2, 14-15). W Kościele w Tiatyrze nadal niektórzy praktykują bałwochwalcze kultury (por. Ap 2, 20), a w Sardes „nie znalazły się czyny doskonałymi wobec Boga” (por. Ap 3, 2). Najśłynniejsze upomnienie dostało się chrześcijanom z Laodycei: *Znam twoje czyny, że ani zimny, ani gorący nie jesteś. Obyś był zimny albo gorący! A tak skoro jesteś letni i ani gorący, ani zimny, chcę cię wyrzucić z mych ust. [...] jesteś nieszczęsny i godzien litości, i biedny, i ślepy, i nagi* (Ap 3, 15-17).

W Nowym Testamencie nie znajdujemy zatem idealnego Kościoła, a przecież to właśnie tam powinniśmy go znaleźć „najczystszy”. Kiedy spotykam się dzisiaj z cytowaniem Listu św. Pawła do Efezjan: [...] *Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, aby stanął przed nim jako chwalebny, bez skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany* (Ef 5,25), jako argumentem za tym, że Kościół by był prawdziwy, musi wykazywać się idealną świętością, widzę przede wszystkim niezrozumienie terminu „święty Kościół”. Proponuję sięgnięcie do Katechizmu Kościoła Katolickiego, który w paragrafach 823-829 wyjaśnia, jak należy rozumieć słowa *wierzę w [...] święty [...] Kościół*. Znajdujemy tu m.in. takie wyjaśnienia: „*Kościół już na ziemi naznaczony jest prawdziwą, choć niedoskonałą jeszcze świętością*”. Członkowie Kościoła powinni dążyć do doskona-

tej świętości: „Wyposażeni w tyle i tak potężnych środków zbawienia, wszyscy wierni chrześcijanie jakiegokolwiek sytuacji życiowej oraz stanu powołani są przez Pana, każdy na właściwej sobie drodze, do świętości doskonałej, jak i sam Ojciec doskonały jest<sup>5</sup>” oraz „A podczas gdy Chrystus, «święty, niewinny, niepokalany», nie znał grzechu, lecz przyszedł dla prześlania jedynie za grzechy ludu, Kościół obejmujący w łonie swoim grzeszników, święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia, podejmuje ustawicznie pokutę i odnowienie”. Wszyscy członkowie Kościoła, łącznie z pełniącymi w nim urzędy, muszą uznawać się za grzeszników. We wszystkich kąkol grzechu jest jeszcze zmieszany z dobrym ziarnem ewangelicznym aż do końca wieków. [...] Kościół jest więc święty, chociaż w swoim łonie obejmuje grzeszników, albowiem cieszy się nie innym życiem, jak życiem łaski; jeśli jego członki karmią się nią, uświęcają się, jeśli zaś odwracają się od niej, obciążają się grzechami i winami, które stoją na przeszkodzie w rozszerzaniu się jego promiennej świętości. Dlatego Kościół cierpi i czyni pokutę za te grzechy, mając władzę uwalniania od nich swoich synów przez Krew Chrystusa i dar Ducha Świętego<sup>6</sup>. Powołującym się na wyjściowy cytat z Listu św. Pawła do Efezjan warto przypomnieć również, że jeśliby św. Paweł wymagał od Kościoła już tu, na ziemi, nieskazitelnej świętości, musiałby stwierdzić... że Kościół nie istnieje (bardziej absurdalnej tezy jednak chyba nie można by mu przypisać). Nie znajdował bowiem tak rozumianej świętości we wspólnotach, do których pisał swoje listy. Nie przeszkadzało mu to jednak zwracać się do chrześcijan, nazywając ich mimo wszystko świętymi (por. np. Flp 4, 22 lub Rz 1, 7). Nie chodzi tu bowiem ani o brak zamętu doktrynalnego, ani o nieskazitelną moralność, ale o uświęcające działanie łaski Bożej w Kościele; łaski, która jest zapewniona przez obecność Ducha Świętego przekazywanego nieustannie aż do końca świata wraz z prawowitą sukcesją apostołską w jedności z następcą Piotra.

W pewien sposób można powiedzieć, że współczesny Kościół jest podobny do tych, do których zwracał się Paweł. To w tym samym Kościele, jak ongiś w Tesalonikach, można znaleźć wiarę, która staje się wzorem dla innych, czy przypadki męczeństwa (obecnie zwłaszcza na Bliskim Wschodzie, w Azji i Afryce) jak i błędy w interpretacji doktryny oraz niemoralność. Nawet jeśli, zgodnie ze słowami św. Augustyna<sup>7</sup>, widzimy dzisiaj w Kościele

<sup>5</sup> Katechizm Kościoła Katolickiego, pkt. 825.

<sup>6</sup> Tamże, pkt. 827.

<sup>7</sup> Kościół dzisiejszych czasów jest klepiskiem. Często to mówiliśmy i często to mówimy. Jest w nim plewa i zboże. Niech nikt nie próbuje wyrzucić całej plewy, zanim nadejdzie czas przesiewania. Niech nikt przedwcześnie nie porzuca klepiska, dlatego że nie chce tolerować grzeszników, aby się nie zdarzyło, że będąc na zewnątrz, zostanie wydziobany przez ptaki, zanim wejdzie do spichlerza. Uważajcie, bracia, dlaczego o tym mówimy. Kiedy zaczyna się młócić, ziarna się ze sobą nie stykają, ponieważ są między

*plewami. Właśnie dlatego nie mogą się znać. I ktokolwiek patrzyłby z odległości na klepisko, mógłby pomyśleć, że jest tam tylko plewa. Jeśli nie patrzy się bardzo uważnie, jeśli nie dotknie ręką, jeśli nie oddzieli plew od ziarna dmuchnięciem, z trudnością rozpozna się ziarno. Otóż czasem również same ziarna pszenicy są niemal oddzielone od drugich i nie stykają się ze sobą, tak iż każde myśli, że jest samo – św. Augustyn, Objasnienia Psalmów.*

niejednokrotnie same plewy, to tenże Kościół nadal uświęca, niesie łaskę, jest narzędziem zbawienia dla świata. Nie mamy z niego uciekać, nie mamy szukać idealnych wspólnot, bo takich nie znajdziemy, co najwyżej oderwiemy się od winnej latorośli i uschniemy. Mamy dbać o własne uświęcenie i tak sprawiać, by także zewnętrzne oblicze Kościoła było bliższe ideału, pamiętając, że Kościół jako nieskazitelna Oblubienica Baranka ukaże się w chwale dopiero w dniu Paruzji.

Być może ktoś jeszcze będzie się upierał, że jednak prawo kościelne lub doktryna była zawsze nieskażona. Nie jestem, jak już wspominałam, historykiem. Proszę jednak odpowiedzieć sobie na parę pytań. Czy powszechna praktyka Kościoła w średniowieczu, kiedy przyjmowano Komunię świętą jedynie kilka razy w roku, a nieraz kilka razy w życiu, była zgodna z Tradycją? Czy handel odpustami (nie zaprzeczajmy, że nie miał miejsca) był zgodny z Tradycją Kościoła? Czy niedopuszczanie apostatów do drogi pokuty i powrotu do Kościoła, zniesione dopiero przez Papieża Marcelego I, było zgodne z Tradycją Kościoła? Czy kiedykolwiek było idealnie? Przypomnę jeszcze, że wymóg przyjmowania judaizmu dla chrześcijan nawróconych z pogaństwa nie był do Soboru Jerozolimskiego wcale traktowany marginalnie. Dowodem na to może być fakt, że św. Paweł wołał obrzezać Tymoteusza, i to już po ogłoszeniu soborowego dekretu ze względu na nastroje panujące wśród chrześcijan (por. Dz 16, 3). Jak wiemy, przekonanie, że trzeba poddać się Prawu Mojżeszowemu, aby być chrześcijaninem, było doktrynalnym błędem.

Osobom, które nadmiernie troszczą się o ważność sakramentów – choć sama taka troska jest bardzo ważna i polecana przez Kościół, to jednak kiedy zamienia ona się w obawę o „wygaśnięcie Kościoła” czy zanik sukcesji apostołskiej prawie w całym Kościele na całym świecie, powinno się nam zapalić ostrzegawcze światło – dedykuję słowa bł. kard. Newmana: *Podobnie nasza pewność, że sukcesja apostołska biskupów w Kościele katolickim jest nieskażona oraz że ważność sakramentów jest pewna, bez względu na możliwe pomyłki i nadużycia na przestrzeni 1800 lat, opiera się na wierze, że Ten, który wyznaczył cel, wyznaczył też środki – że On zawsze wystarcza swojemu Kościołowi – że jeśli dał nam obietnicę, iż zawsze będzie z nami, to ją wypełni [...]. Św. Piotr Damiani tak opisuje ten*



*epizod [uznania ważności święceń udzielonych w wyniku symonii wbrew dotychczasowej Tradycji Kościoła – przyp. Autorki]: Kiedy Leon uznał wszystkie symoniczne święcenia za nieważne, napotkał poważny opór ze strony rzeszy rzymskich księży, którzy narobili sporo zgiełku. Popierani przez biskupów twierdzili oni, że w bazylikach zabraknie kapłanów, co więcej, że całkowicie znikną Msze, ku upadkowi chrześcijańskiej religii i powszechnemu przerażeniu wiernych. [...] pewien quasi-doktrynalny wniosek może być tak fatalny w skutkach dla struktury, a więc i dla samego istnienia Kościoła, że ipso facto obala zasady, które są jego fundamentem, ponieważ jest nie do pomyślenia, by jego Pan i Stwórca chciał, by któraś z funkcji Kościoła prowadziła do zniszczenia innej. Zatem w tym przypadku chciał On, by kwestia teologiczna została rozstrzygnięta przez względy praktyczne związane z powszechnością Kościoła i budowaniem jego wiernych – przez logikę faktów, która czasami jest nadrzędna wobec wszystkich pozytywnych praw i przywilejów oraz sięga samych granic niezmiennych praw w religii, etyce i teologii*<sup>8</sup>.

Kończąc, apeluję o większą ufność w Bożą Opatrzność i Ducha Świętego, Ducha, który został dany Kościołowi, a poprzez Niego Zbawiciel nigdy nie opuści swojego mistycznego Ciała (por. Mt 28, 20) zbudowanego na Piotrze-Opoce, który trwa aż do skończenia świata w swoich następcach<sup>9</sup>, nawet jeśli Ciało to wygląda raczej jak zdjęte z krzyża niż chwalebnie jak w dniu Zmartwychwstania. Paradoksalnie grzeszność członków Kościoła jest w pewien sposób świadectwem Boskiego pochodzenia. Nie powinno nas to dziwić, gdyż „gdzie jednak wzmógł się grzech, tam jeszcze obficiej rozlała się łaska” (por. Rz 5, 20). Ojciec Święty Benedykt XVI przypomniał o tym w swojej ubiegłorocznej homilii na dzień Zesłania Ducha Świętego. Powiedział wtedy: [...] *Duch Święty ożywia Kościół. Nie powstaje on z woli człowieka, z jego refleksji, umiejętności ani z jego zdolności organizacyjnych, bowiem gdyby tak było, już dawno przestałby istnieć, tak jak przemijają wszystkie rzeczy ludzkie. Kościół natomiast jest Ciałem Chrystusa, ożywianym przez Ducha Świętego [...]. Od początku Kościół jest jeden, powszechny i apostołski – taka jest jego prawdziwa natura i za taki winien być uznawany. Jest on święty – nie dzięki zdolności jego członków, lecz dlatego, że sam Bóg, poprzez swojego Ducha, nieustannie go tworzy, oczyszcza i uświęca*<sup>10</sup>. ■

<sup>8</sup> J. H. Newman, *Via media*, pkt. 30 [w:] „Christianitas” nr 47/2012, s. 68.

<sup>9</sup> *Jeśliby ktoś twierdził, że to nie polega na ustanowieniu Chrystusa Pana, czyli na prawie Bożym, że Piotr święty ma w prymacie nad całym Kościołem ciągle trwających następców albo że Papież rzymski nie jest następcą świętego Piotra w tymże prymacie, niech będzie wyklęty – Sobór Watykański I.*

<sup>10</sup> [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/homilie/zeslanie\\_12062011.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/zeslanie_12062011.html) [data dostępu: 02.11.2012].

# Wykluczenie albo zbawienie. O powodach, dla których apologetyka jest mniej alienująca od teologii religii\*

Piotr Popiołek

\* Esej na podstawie referatu wygłoszonego przez autora na konferencji *Kultura wykluczenia?* (15-17 listopada 2013) na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Już od kilku ostatnich dziesięcioleci teologowie religii roszczą sobie prawo do bycia najbardziej otwartymi na Innych (niechrześcijan) i na dialog z Innymi, zawzięcie krytykując dotychczasowy stosunek Kościoła, czy chrześcijaństwa w ogóle, do pozostałych religii. Uważają go za ekskluzywny albo „tylko” inkluzywny. Proponują oni radykalną zmianę czy wręcz „przewrót kopernikański” (jak się często mówi o teologii religii Johna Hicka), który pozwoli na autentyczne spotkanie i dowartościowanie Innego w jego różnorodności, unikając redukcji jego wiary do paradygmatu chrysto- czy eklezjocentrycznego. Jacques Dupuis, John Hick i Raimundo Panikkar (którego postanowiłem włączyć w ten dyskurs, mimo że wyróżnia się na tle innych teologów religii) są najbardziej rozpoznawalnymi spośród teologów religii. Krytyka, którą można skierować w ich stronę, została ostatnio w ogólności przedstawiona przez Marianne Moyaert w jej artykule<sup>1</sup> w „Modern Theology” z 2012 roku. Ona jako jedna z pierwszych zwróciła uwagę na to, że teologia religii jest wewnętrznie niespójnym systemem i paradoksalnie jej pluralizm (pluralizm inkluzywny w wypadku Dupuis) jest alienujący. Warto by było uzupełnić jej refleksję, ukazując, że to, co uważała za właściwą otwartość – „otwartość hermeneutyczną” – było charakterystyczne dla pism apologetycznych i stosunku Ojców Kościoła do oskarżycieli chrześcijaństwa oraz przedstawicieli innych tradycji religijnych. Okazuje się bowiem, że pozornie ekskluzywistyczna (mówię cały czas o dialogu, a nie wymiarze soteriologicznym) apologetyka była bardziej niż dzisiejsza teologia religii otwarta na Innego jako różnego ode mnie, ale zachowującego swoją tożsamość, i jako partnera w dyskusji.

Teologowie religii próbowali stworzyć nowe narzędzia pozwalające im na lepsze zrozumienie przedstawicieli wszystkich religii

<sup>1</sup> M. Moyaert, *Recent Developments in the Theology of Interreligious Dialogue: From Soteriological Openness to Hermeneutical Openness*, „Modern Theology”, 28:1, January 2012.

i pełne dowartościowanie ich tradycji religijnych. Koncentrując się przede wszystkim na ontologicznym i epistemologicznym aspekcie religii, nie potrafią oni jednak wybrnąć z pewnej niewoli myślenia o religiach w kontekście zbawczym (paradygmacie soteriologicznym). Nie starają się zrozumieć Innego takiego, jakim jest, w swej różnorodności i odrębności, z zachowaniem własnej tożsamości religijnej – pojmują go jako tego, który zostanie zbawiony. Jest to pewna soteriologiczna fiksacja teologów religii, coś, co sprawia, że Moyaert nazywa ich „soteriologicznymi Don Juanami”. W tekstach teologów religii nie interesują mnie teologiczne konsekwencje ich rozważań, nie będę wchodził w polemikę z tym, jak rozumieją oni kwestie zbawcze i który z modeli zbawienia jest bardziej akceptowalny czy uzasadniony w danej tradycji religijnej (w celu zapoznania się z dyskursem odsyłam do pracy Bernarda Sesboüégo *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*). Interesuje mnie przede wszystkim, w jaki sposób rozważania teologów religii są rzeczywiście zakorzenione w dialogu na poziomie komunikacji z Innymi (przedstawicielami różnych religii). Na ile są konsekwentni w swoich postulatach? Co język, którego używają, mówi nam tak naprawdę o ich wyjściu ku Innemu i otwarciu na niego?

Oczywiście sama teologia religii nie jest homogeniczna i każdy z jej przedstawicieli reprezentuje różne (choćby subtelnie) założenia. Pluralizm inkluzywny Dupuis czy pluralizm Hicka – oba dają się jednak wpisać w schemat „wiele dróg, jeden cel”.

Charakterystyczne dla Dupuis oraz Hicka jest redukcjonowanie tradycji religijnych do abstrakcyjnych monolitycznych systemów, które są homogeniczne i da się je sprowadzić do kilku ogólnych zasad, jakiegoś rodzaju religii czystych (jeden buddyzm, hinduizm, islam). *De facto* nie prowadzą oni z nikim dialogu. Przeprowadzają spekulacje zawieszony w próżni, posługując się bardzo ogólnymi, niezdefiniowanymi terminami. Mówią o systemie religijnym buddyjskim czy hinduistycznym – żadnego jednak nie interesuje zróżnicowanie nurtów i złożona problematyka poszczególnych doktryn i myśli wewnątrz tych niejednorodnych systemów. Wydawać by się mogło, że mamy wręcz do czynienia z bardzo zawężoną i redukcjonistyczną fenomenologią religii, której nie interesuje partycularność religii i religijnego doświadczenia.

Dotyczy to również tradycji, z której wychodzą sami teologowie religii. Dupuis wprowadza terminy, których nie ma zamiaru precyzować (np. Tajemnica Boża, której w żaden sposób nie odnosi do tradycyjnego rozumienia tego terminu w Kościele – tak naprawdę nie wiadomo, o co mu chodzi), posługuje się często sylogizmami. Dupuis nie interesują partykularne religie, systemy wierzeń – wszystkie tak samo otwierają na łaskę Boga. Dupuis w *Chrześcijaństwie i religiach* wielokrotnie podkreśla, że samo wydarzenie dialogu, spotkania z Innym powinno być wyjściowe dla teologii religii. Niestety nie jest konsekwentny, gdyż jego metoda odnosi się do abstrakcyjnych systemów religijnych. Jego próba stworzenia teologii opartej na pluralizmie inkluzywnym kończy się fiaskiem, gdyż sprowadza potencjalnych partnerów dialogu do jednego mianownika. Próbując docenić, uwzględnić ich doświadczenie religijne, rozmywa je i redukuje do tego, co jest w nich zbawcze z perspektywy chrześcijańskiej. Pod pozorem akceptacji innych religii doszukuje się w nich przede wszystkim „ziaren (*sperma*) logosu”. (Termin „logos siewca” – *logos spermatikos* jest zaczerpnięty od Ojców Kościoła, m.in. Justyna Męczennika, i został przypomniany podczas II Soboru Watykańskiego jak i w późniejszych posoborowych dokumentach magisterium, np. *Redemptoris Missio*.) Dupuis znów używa go jedynie w kontekście poznawczym. Należy rozpoznawać, doszukiwać się tych okrucich logosu w innych religiach – do tego *de facto* sprowadza się jego „dialog”. Akcent z poziomu egzystencjalnego, osobistego doświadczenia i spotkania z Innym, szacunku do Innego ze względu na te „ziarna słowa” przeniesiony zostaje na poziom ontologiczny. Co jest okrucichem Słowa? Gdzie jest obecny logos w innej religii? Znów nie interesuje nas Inny jako on sam, jego doświadczenie, jego tożsamość. To, co obce, jest wchłaniane, redukowane (w ten sposób, że interesuje „mnie” to, co przyczynia się do zbawienia Innego wewnątrz mojego paradygmatu) i interpretowane jako Moje.

Księgi święte innych religii według Dupuis mają być oceniane ze względu na to, czy *inspiruje i wspiera wyznawców tych innych tradycji w zaangażowaniu po stronie zbawczej agape*<sup>2</sup>. Tradycje pisane, ale również ustne narracje zostają sprowadzone do jednego mianownika: Ksiąg świętych poddawanych weryfikacji pod względem zgodności z ewangelicznym przesłaniem. Nie akceptuje

<sup>2</sup> J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, Kraków 2003, s. 260.

Innego w jego własnej tożsamości i tego, jak się sam identyfikuje. Nie obchodzi go to, jak Inni rozumieją swój przekaz religijny. Akceptujemy to w Księgach świętych innych religii, co może nam wskazać obecność w nich śladów Bożego objawienia<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Tamże.

*Zbieżność między tradycjami religijnymi osiągnie swój cel w eschatonie wraz z nowym zjednoczeniem (anakephalaiosis: Ef 1,10) w Chrystusie wszystkich rzeczy oraz Pełnia eschatologiczna Królestwa Bożego jest spełnieniem finalnym wspólnym dla chrześcijaństwa i religii<sup>4</sup>. De facto treść innych tradycji religijnych, ich wierzenia zdają się być przy tym założeniu całkowicie arbitralne. Inny, wraz ze swoim doświadczeniem religijnym, zostaje wchłonięty przez chrześcijańską eschatologię.*

<sup>4</sup> Tamże, s. 264.

Według Dupuis *Teologia religii winna pokazać ze swej strony, w jaki sposób inni są uczestnikami rzeczywistości Królestwa Bożego w świecie i w historii, otwierając się na działanie Ducha*. Czy w takim razie można jeszcze mówić o pełnej otwartości na Innego, tak żeby nie utracił swojej tożsamości?

Jest dużo przykładów: *Chrześcijanie i inni są wezwani do wspólnego budowania Królestwa Bożego; Celem dialogu międzyreligijnego jest, w ostatecznym rozrachunku, wspólne nawrócenie chrześcijan i wyznawców innych tradycji religijnych do tego samego Boga – Boga Jezusa Chrystusa – który wzywa jednych razem z drugimi, rzucając im wyzwanie jednym poprzez drugich<sup>5</sup>.*

<sup>5</sup> Tamże, s. 313.

Pomimo pozorów otwartości jest to jednocześnie dość nachalny inkluzywizm. Dla Dupuis dialog polega na obopólnym nawróceniu do Boga i innych. Czym się więc różni od ewangelizacji, której sam się wystrzega?<sup>6</sup> Zwłaszcza że wciąż ma świadomość tego, że dialog odbywa się *pomiędzy równymi w ich różnicach*<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Tamże, s. 295.

<sup>7</sup> Tamże, s. 207.

U Dupuis konsekwentnie Inny jest bliski „mi”, o ile utraci swoją tożsamość. Nie interesują go tak naprawdę partykularne tradycje religijne (*a priori* są wpisane w plan Boży) i doświadczenia wierzących. Interesuje go, jak mogą zostać zbawieni i czy zostaną zbawieni (odpowiedź oczywiście jest taka, że zostaną zbawieni). Na ile to jest jeszcze dialog religijny, gdzie dochodzi do spotkania dwóch równoważnych partnerów zachowujących swoją tożsamość z możliwością dzielenia się własnymi doświadczeniami i autentycznymi przeżyciami? Z jednej strony Inny zostaje zbawiony wewnątrz swojej tradycji religijnej, z drugiej zostaje mu

narzucony model soteriologiczny. Inne tradycje religijne zostają włączone, wchłonięte u Dupuis przez paradygmat chrześcijański (zresztą trochę rozmyty przez samego Dupuis). Jak to się ma do rzeczywistego spotkania przedstawicieli całkowicie innych tradycji religijnych?

John Hick w celu stworzenia swojej teologii religii rezygnuje z wielu fundamentalnych dla chrześcijaństwa twierdzeń. Nieświadomie również pozostaje niewolnikiem paradygmatu soteriologicznego, w którym operuje. Nie jest w stanie wyjść poza schemat „wielości dróg, jednego celu”. *Rzeczywiste*, bez względu na przedstawiciela tradycji religijnej, jest ostatecznym przedmiotem poznania. Wiara Innego staje się ostatecznie bez znaczenia, gdyż zawsze zostaje doprowadzona do tego samego punktu. Hick rezygnuje całkowicie z partykularnych wierzeń religijnych. Są one dla niego arbitralne. Inny staje się bliski „mi” poprzez całkowite rozmycie naszej tożsamości. W żaden sposób nie może to prowadzić do prawdziwego zrozumienia Innego – wymiany doświadczeń<sup>8</sup>.

Raimundo Panikkar wydaje się być na granicy teologii religii i teologii komparatywnej. Wiąże się to też z tym, że na przestrzeni lat zmieniał swoje poglądy i wizję dialogu z religijnym Innym. To, co wspólne dla niego i teologów religii, to przedzałożenia ontologiczne. Dla Panikkara przedmiot wiary jest również jeden dla wszystkich tradycji religijnych. To, co odróżnia od siebie liczne tradycje religijne, to wierzenia. Jednakże gdy dochodzi do ich „krzyżowego użyżnienia” (synkretyzmu)<sup>9</sup>, prowadzi to do wzbogacenia partnerów dialogu. Znow wchodzi na poziom epistemologiczny czy wręcz gnostyczny. Dochodzi do redukcji ontologicznej – zakładam wspólny cel każdej wiary, *fakt religijny*. Cel dla wszystkich religii jest jeden. Ten *fakt teandryczny* czy Tajemnica, jak nazywa je Panikkar, są w pełni obecne nie tylko w Jezusie, ale działają także gdzie indziej (może nim być np. Krishna)<sup>10</sup>.

Panikkar sam poniekąd próbuje się odciąć od teologii religii, zaznaczając, że wychodzi z pozycji egzystencjalnej<sup>11</sup>. Pomimo tego, że stara się ominąć problemy wikłania się w zbędne dyskursy metafizyczne, popełnia ten sam błąd co inni teologowie religii. Jednakże wydaje się w większym niż inni stopniu dostrzegać wartość egzystencjalną dialogu międzyreligijnego, rozwijając koncepcję

<sup>8</sup> J. Hick, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, Poznań 2005.

<sup>9</sup> Dupuis, *op. cit.*, s. 311.

<sup>10</sup> R. Panikkar, *Religie świata w dialogu*, Warszawa 1986, s. 96.

<sup>11</sup> Tamże, s. 94.

wzrastania (jako pewnego duchowego rozwoju przybliżającego nas do bóstwa).

W kontekście polskim warto by było zwrócić uwagę na prace Waclawa Hryniewicza (którego nie sposób streścić w tym skromnym eseju) czy Piotra Sikory. W przypadku Sikory, tak jak w wypadku Panikkara, trudno go jednoznacznie określić jako teologa religii, jakkolwiek zdaje się dzielić z nimi pewne koncepcje swojej autorskiej teologii/filozofii Boga. Wydaje się jednak, że w swym projekcie usystematyzowanej teologii apofatycznej, będącej jednak ściśle zakorzenioną w zachodniej, postkantowskiej ontologii (czy postszkotowskiej), nie jest w stanie uciec przed zarzutami, które sam formułuje, chociażby względem Hicka<sup>12</sup>. Robert Woźniak z kolei skierował krytykę wobec *Logosu niepojętego* Sikory: [a]pofatyka Sikory, wbrew swoim fundamentalnym założeniom, staje się w ten sposób kryptoontologią zorientowaną monistycznie, do której trzeba by zastosować reguły dekonstrukcji apofatycznej oraz [r]elacja Boga i człowieka [...] prowadzi finalnie do zlania się ich tożsamości<sup>13</sup>. To tworzy kolejne problemy na poziomie naszego dialogu z przedstawicielami partykularnych tradycji religijnych. Wyjście ku Innemu z powziętym przed założeniem, że oboje jesteśmy w tym samym paradygmacie eschatologicznym (bo takie są rzeczywiste implikacje tez Sikory – tożsamościowe zjednoczenie z Bóstwem). Prowadzić to może do relatywizacji nie tylko własnej tradycji religijnej, ale również do relatywizacji tradycji partnera dialogu. Rzeczywistość wiary, jej partykularność, a dokładnie rzecz ujmując, treści jej wiary, wierzenia (jak choćby historyczność postaci Chrystusa, o którym Sikora często mówi jako o symbolu) stają się jedynie środkiem na drodze ku autotranscendencji, gdzie dojdzie do radykalnego rozpląnięcia się sobości i bóstwa. Występuje tu więc ryzyko pozornej otwartości, będącej tak naprawdę postawą kryptoinkluzywną – otwartością eschatologiczną (co prawda, Sikora unika wpadania w paradygmat soteriologiczny, jednakże cel ostateczny każdego człowieka jest ten sam). Jakkolwiek *Logos niepojęty* Sikory zawiera cenne uwagi w kwestii zagadnienia doświadczenia religijnego w świetle dzisiejszej epistemologii i semiotyki, wydaje się, że jego projekt nie pomaga w żaden sposób w dialogu międzyreligijnym, a wręcz może go utrudniać (jak w przypadku innych kryptoinkluzywnych teorii).

<sup>12</sup> P. Sikora, *Koncepcja dialogu międzyreligijnego wobec wyzwań pluralistycznej teologii religii* [w:] *Biblioteka Teologii Fundamentalnej nr 2. Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, red. K. Dziwulski, Łódź-Kraków 2007, ss. 77-104; *Logos niepojęty*.

*Teza: Jezus Chrystus jako pełnia objawienia w perspektywie teologii apofatycznej. Analiza filozoficzna*, Kraków 2010.

<sup>13</sup> R. Woźniak, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012, ss. 435-346.

<sup>14</sup> M. Palmer i inni, *Kuan Yin Chronicles: The Myths and Prophecies of the Chinese Goddess of Compassion*, Hampton Roads Publications 2009; *The Jesus Sutras: Rediscovering the Lost Religion of Taoist Christianity*, Piatkus Books 2001.

<sup>15</sup> P. Y. Saeki, *The Nestorian Monument in China*, London 1928.

<sup>16</sup> E. A. Gordon, *Some recent discoveries in Korean Temples and their relationship to Early Eastern Christianity*, *Transaction of the Korea Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. 5, 1914, ss. 1-39; dokument zarchiwizowany pod adresem: [http://www.raskb.com/transactions/VOL05/KORS0749D\\_VOL5.pdf](http://www.raskb.com/transactions/VOL05/KORS0749D_VOL5.pdf) [20.11.2013].

<sup>17</sup> M. Deeg, *Digging out God from the Rubbish Heap: The Chinese Nestorian Documents and the Ideology of Research*; referat z konferencji,

kktóra odbyła się w listopadzie 2004 r., dostępny na stronie: <http://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/bitstream/2433/65875/15/12Deeg.pdf> [20.11.2013].

<sup>18</sup> Oczywiście konsekwencje tego obejmują również nauki szczegółowe zajmujące się fenomenami religijnymi. Nie możemy się nie angażować.

U nich wszystkich (szczególnie u Dupuis i Hicka) dialog ma mieć charakter poznawczy, gnoseologiczny, ma nas prowadzić ku Prawdzie, Absolutowi, Rzeczywistemu etc.

Ponadto jest wiele innych przypadków inkluzywizmu, przez który dochodziło do zniekształceń i nasączonych błędami interpretacji fenomenów religijnych. Można by wymienić chociażby Martina Palmera i jego (nad)interpretacje kultu Guanyin w Chinach, stronnicze, pomijające cały kontekst historyczny i kulturowy tłumaczenia tzw. Sutr Jezusa z Dunhuang<sup>14</sup>, tłumaczenie steli z Chang'anu przez Saekiego<sup>15</sup> czy teorię E. A. Gordon wygłoszoną w referacie *Some recent discoveries in Korean Temples and their relationship to Early Eastern Christianity*<sup>16</sup>. To – często (pseudo) „naukowe” – podejście, przesiąknięte nieuzasadnionymi nadininterpretacjami, niedopowiedzeniami, spekulacjami i konkluzjami, nazywane jest przez Maxa Deega „hiperorientalistycznym inkluzywizmem”<sup>17</sup>. Zarzuca on również, że jest to charakterystyczne dla badaczy, którzy są chrześcijańskimi inkluzywistami. Wynika to z tego, że Palmer i Saeki czytają obce teksty jako „swoje”, w swoich tłumaczeniach już suponują ich chrześcijańskość – nie uwzględniając wcześniej pełnego (mam świadomość niemożliwości spełnienia tego warunku do końca) kontekstu.

Teologia religii mija się ze swoimi założeniami, że ma nam przybliżyć Innych, że wychodzi od dialogu. Konstruuje wyrachowane i egzoteryczne systemy teologiczne, które *de facto* oddalają nas od Innego, zakładając, że dojdzie do spotkania. Zamiast z rzeczywistym Innym dochodzi do spotkania z jego projekcją, Inny jest obarczony moimi dodatkowymi wyobrażeniami o jego tradycji i funkcji, jaką zajmuje w porządku zbawczym.

Oczywistym jest, że nie ma możliwości pełnego zdystansowania się od własnych przekonań religijnych i dialog z przedstawicielami religii nie może tego zakładać<sup>18</sup>.

Po tej oględnej (i niewyczerpującej) analizie i krytyce chciałbym zwrócić uwagę na to, co zostało zaproponowane przez innych teologów jako alternatywa dla teologii religii. Moyaert przywołuje



przede wszystkim tzw. teologię porównawczą czy komparatywną (*comparative theology*) jako konkurencyjną dla teologii religii<sup>19</sup>. Ma ona być przede wszystkim teologią hermeneutyczną, skupiającą się na dziwnych, granicznych tekstach, miejscach spotkania (*strange texts*), które najbardziej oddają specyfikę dialogu międzyreligijnego. Ten specyficzny *locus theologicus* jest charakteryzowany przez rzeczywiste, realne problemy. Taki dialog powinien się opierać na partykularnych spotkaniach, zjawiskach religijnych. Miałyby temu pomóc „opis gęsty” (proponowany jako metoda w antropologii, m.in. przez Clifforda Geertza) zamiast arbitralnych spekulacji metafizycznych. Zamiast otwartości soteriologicznej, odbierającej Innemu tożsamość, skupiałby się na otwartości hermeneutycznej. Oczywiście takie rozwiązanie również jest obciążone pewnymi problemami, takimi jak konieczność przyjęcia pewnych przesądów teologicznych, pewna *naïveté* (by posłużyć się terminem Ricoeura) – początkowa naiwność dotycząca Innego. Prawdziwy dialog zakłada moją otwartość, modyfikację moich własnych poglądów.

Teksty „apologetyczne” miały więcej wspólnego z rzeczywistym dialogiem, w większym stopniu były „otwarte” na innego niż teologia religii. Co więcej, Robert L. Wilken zauważa, że pluralizm religijny nie jest tylko i wyłącznie problemem współczesnym. Wielu teologów, stwierdza Wilken, wychodzi z przeświadczenia, że jest to pewne *novum* dla chrześcijaństwa, z którym będzie musiało się teraz zmierzyć. Sugeruje on, że tak naprawdę problemem nie jest dzisiaj wielość religii, ale fakt, że nazywamy to zjawisko „pluralizmem religijnym”, co samo w sobie zawiera już pewną odpowiedź na powstały (*de facto* już istniejący) problem, która brzmi – partykularne religie nie mogą być źródłem prawdy absolutnej.

Należałoby więc zwrócić się do wczesnochrześcijańskich tekstów, pism Ojców Kościoła, gdzie w równym stopniu pojawiał się problem „pluralizmu” religijnego. Większość debat przybierała formę tekstów apologetycznych, odpowiedzi na zarzuty wobec chrześcijańskiego ekskluzywizmu. Zarzuty kreowali m.in. Porfiriusz w *Przeciw chrześcijanom*, Celsus w *Prawdziwej doktrynie* czy Julian Apostata w swoich wielu pismach. Wydaje się, że pozorny fundamentalizm i ekskluzywizm Ojców (choćby

<sup>19</sup> M. Moyaert, *op. cit.*

wymienić Orygenes i Ireneusza z Lyonu) jest o wiele bardziej hermeneutycznie otwarty na Innych niż soteriologiczne otwarcie teologów religii. Orygenes wczytuje się w Celsusa, analizuje jego tekst i konsekwentnie wyciąga z niego wnioski. Ma świadomość, jaką Celsus prezentuje postawę, jednocześnie nie przyznaje mu racji. I tak Orygenes zarzucał Celsusowi, że rozumie on pewne prawdy, cnoty jako relatywne (gr. *pros ti*) w przeciwieństwie do chrześcijaństwa i judaizmu, które postrzegają je jako wywodzące się z natury i nadane przez Boga<sup>20</sup> (Wilken wskazuje nawet na analogię pomiędzy Celsusem i Hickiem – obaj podtrzymują relatywność zwyczajów, wierzeń, nazw bóstwa). Orygenes jest w pełni świadomy tego, że za konkretnymi nazwami stoją różne znaczenia i nie można postawić na równi Zeusa i Adonai: *Jeżeli zatem imiona Sabaoth i Adonai przełożone na język grecki nie potrafią niczego dokonać, o ileż mniejszą moc mają one dla tych, którzy sądzą, że nie ma różnicy, jakie imię nadamy Zeusowi: Najwyższy, Zen, Adonai czy Sabaoth*<sup>21</sup>. Za imionami stoją różne koncepcje Boga<sup>22</sup>.

W swym ekskluzywizmie Orygenes widzi autentyczną tożsamość Innego. Różnica w zwyczajach, nazwach, rytuałach nie jest arbitralna względem przedmiotu wiary. Na próżno szukać u Orygenes i wczesnych pisarzy chrześcijańskich fideizmu. Jak podkreśla Wilken, jako argumenty wykorzystywano powszechne przeświadczenia i pojęcia<sup>23</sup>.

*Pisze: To, co jest warte odnotowania, krytyka starożytnych religijnych praktyk wczesnych apologetów była konkretna i szczegółowa – osądzali to, co sami zaobserwowali w miastach Imperium Rzymskiego*<sup>24</sup>.

Ciężko jednocześnie krytykować niektórych z teologów religii, szczególnie Dupuis, za samą ich otwartość i próbę zaakcentowania konieczności uznania wartości niektórych systemów religijnych jako mających swoje miejsce w planie zbawczym Boga. Problemem wydaje się być jednak systematyzacja (w postaci teologii religii) sądów o kwestii zbawienia niechrześcijan, co zawsze było w Kościele i jego tradycji traktowane jako niedające się jednoznacznie wyrazić i ocenić<sup>25</sup>. Ojcowie i magisterium w większości przypadków starali się wstrzymać od jednoznacznej oceny, wyrażania jednoznacznego sądu na temat zbawienia osób nieochrzczonych, nieznanających Objawienia – Dupuis oraz Panikkar starali

<sup>20</sup> R. L. Wilken, *Remembering the Christian Past*, Michigan 1995, s. 31.

<sup>21</sup> Orygenes, *Przeciw Celsusowi (Contra Celsum)*, V, 45, Warszawa 1986.

<sup>22</sup> R. L. Wilken, *op. cit.*, s. 35.

<sup>23</sup> Tamże, s. 38.

<sup>24</sup> Tamże, s. 45.

<sup>25</sup> B. Sesboüé, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, Poznań 2007.

się od wewnątrz Kościoła usystematyzować tę soteriologię, nie wsłuchując się jednocześnie w Innego i w to, co ma do powiedzenia. Możliwe, że nasz potencjalny interlokutor, dajmy na to mnich zen z Daitoku-ji, zupełnie nie jest zainteresowany naszą koncepcją zbawienia i nasz dialog (w którym koncentrujemy się na włączeniu go w ten paradygmat soteriologiczny) staje się bezowocny, gdyż to, w co wierzy, co praktykuje, jego całe życie zatracają tożsamość na rzecz perspektywy zbawienia (w ściśle chrześcijańskim sensie tego słowa). Możliwe, a w zasadzie pewne, że nie interesuje go zupełnie taka perspektywa. Możemy poruszać wiele partykularnych kwestii, problemów dotyczących naszego współżycia i współpracy, ale kwestię zbawienia pozostawmy Bogu i jego osądowi.

To, co oferuje nam nauka Ojców w dobie pluralizmu i relatywizmu, jest o wiele bardziej pouczające niż próba systematyzacji kwestii, których nie jest nam dane rozstrzygnąć, gdyż jak pisał Wilken: *Dla chrześcijan nie może być czegoś takiego jak teologia religii, tylko teologia partykularnych religii [...]. To, co jest mówione do jednej tradycji, jest różne od tego, co mówi się do innej. Z tego wynika, że to, czego się uczymy od jednej religii, różni się od tego, czego uczymy się od innej*<sup>26</sup>. ■

<sup>26</sup> R. L. Wilken, *op. cit.*, s. 45.

# Komentarz do tekstu o. Henry'ego Donneauda OP\*

Paweł Grad

## glossy

\* O. H. Donneaud OP,  
*Debata wokół hermeneutyki  
Soboru, „Christianitas”*  
53-54, 2013, ss. 289-308.

**P**roste dychotomie nie budzą zaufania. Być może dlatego Henry Donneaud przekracza binarny podział na „hermeneutykę zerwania” i „hermeneutykę reformy”, niuansując tym samym obraz recepcji dzieła ostatniego Soboru. Donneaud czyni to zapewne, będąc wiernym najlepszej dominikańskiej tradycji, która każe „wszystko rozróżniać”. I choć jego typologia pozwala wyraźniej dostrzec wiele ważnych fenomenów, to posiada ona dwa poważne ograniczenia: wyróżnione w niej kategorie częściowo na siebie zachodzą, a stojąca za nią ontologia historycznej rzeczywistości Kościoła nie wydaje się wiele wyjaśniać. Tym samym studium Donneauda rejestrując istotne aspekty współczesnej debaty nad hermeneutyką Soboru, generuje jednocześnie dodatkowe problemy. Chciałbym tu powiedzieć o nich kilka słów i zakończyć bardziej ogólną uwagą o użyciu pojęcia „hermeneutyki” w debacie nad recepcją Soboru Watykańskiego II.

### Sporne granice

Donneaud odróżnia integrystyczną i postępową hermeneutykę zerwania oraz statyczną i dynamiczną hermeneutykę ciągłości, tę ostatnią utożsamiając z właściwą hermeneutyką reformy proponowaną przez Benedykta XVI. Ten czwórkowy podział pozwala nie tylko wskazać miejsce spotkania skrajnych („integrystycznych” i „postępowych”) interpretacji *Vaticanum II* w przekonaniu o wywołanej nim radykalnej nieciągłości w istnieniu Kościoła; typologia Donneauda służy również – a może przede wszystkim – do odróżnienia „prawdziwej hermeneutyki reformy” od pozorowanych działań hermeneutycznych, które *de facto* polegają na statycznym neutralizowaniu nowości zawartej w dokumentach ostatniego Soboru. Te dwie ostatnie z wyróżnionych strategii miesz-

czą się w ramach „hermeneutyki ciągłości” jako jej dynamiczna (= właściwa) i statyczna wersja. Wersja statyczna posiada rys konserwatywny, który zaciera istotną nowość *Vaticanum II*. W ten sposób tekst Donneauda jest świadectwem istnienia prądu hermeneutycznego (choć nie padają żadne nazwiska ani tytuły tekstów), który wprawdzie nie jest już otwarcie „integrystycznym” prądem negacji dzieła Soboru, lecz kontynuuje „konserwatywny” nurt jego interpretacji, bagatelizując faktyczną nowość w nim zawartą.

W tekście Donneauda widać istotną zmianę akcentów między stosowaną przez niego typologią a pierwotną dychotomią Benedykta XVI. O ile para pojęć „hermeneutyki zerwania” i „hermeneutyki reformy” zdawała się przede wszystkim rysować jedną linię podziału między właściwie rozumianą reformą a nieodpowiedzialnymi „reformatorami”, o tyle Donneaud pozostając w ramach hermeneutyki zaproponowanej przez Benedykta XVI, podejmuje kwestię wewnętrznego zagrożenia istniejącego wśród zwolenników ciągłości. Dlatego traktuję tekst Donneauda jako próbę zwrócenia uwagi na problem oporu wobec właściwie rozumianej reformy, który nie jest oporem progresistów spod znaku „hermeneutyki zerwania”. Rzeczywiście wydaje się bowiem, że Benedyktowa opozycja między „hermeneutyką zerwania” a „hermeneutyką reformy” zdaje się pomijać nurt „konserwatywnego” (statycznego) odczytania dzieła Soboru, na który tak bardzo zwraca uwagę francuski dominikanin. Niestety zapewnienie Donneauda, że zajmie się bliżej faktem, że *dychotomia Benedykta XVI nie mówi nic wprost o hermeneutyce konserwatywnej, jakby cały problem zniknął z tej strony* (s. 294), nie zostaje zrealizowane w jego tekście. Gdyby stało się inaczej, być może dowiedzieliśmy się dokładnie, co dominikanin sądzi o dychotomii Benedykta XVI i dlaczego w swojej typologii soborowych hermeneutyk decyduje się przesunąć akcenty w stosunku do niej.

Donneaud próbuje uwzględnić to, co pominął Papież. Jednak zaproponowane przez dominikanina kryterium wyróżnienia „statycznej hermeneutyki ciągłości” pozostaje zbyt ogólne: zgodnie z typologią Donneauda według statycznej hermeneutyki ciągłości *esencja Soboru nie polega na nowości, lecz na ciągłości z poprzednimi Soborami. Można tu odnaleźć częściowo to, co Dulles i Kasper zaklasyfikowali w 1985 roku pod hasłem hermeneutyki konserwatywnej:*

*przyjmowanie Soboru wyłącznie w świetle Tradycji, minimalizując lub zaciemniając wszelką ewolucję bądź korektę wcześniejszego nauczania* (s. 298). W konsekwencji Donneaud nie schodzi na poziom szczegółowości, na którym *de facto* zaczyna się prawdziwa debata wokół hermeneutyki Soboru. Idąc za przytoczoną charakterystyką, można by zapytać, czy „esencja Soboru” polega więc na jego nowości. Z pewnością nie. Które rozstrzygnięcie interpretacji dokumentów Soborowych w świetle Tradycji będzie już minimalizacją lub zaciemnieniem w sytuacji, gdy celowa otwartość wielu formuł dokumentów *Vaticanum II* właściwie nie pozostawia innego wyboru niż ich dointerpretowanie wewnątrz tejże Tradycji? Z pewnością czytanie dokumentów Soboru w świetle Tradycji pozostaje podstawowym narzędziem rozstrzygania wielu miejsc spornych. Odpowiedzi na te pytania pokazują, że klucze i założenia interpretacyjne spełniające według Donneauda warunki statycznej hermeneutyki ciągłości mogą być częścią poprawnej hermeneutyki dokumentów soborowych. Podane przez dominikana kryterium odróżnienia nie pozwala więc precyzyjnie uchwycić podziałów biegnących dziś wewnątrz kościelnego dyskursu o *Vaticanum II*. Donneaud być może słusznie wyczuwa kierunek, w jakim one przebiegają, jednak nie udaje mu się ich precyzyjnie zlokalizować i opisać. Jak sądzę, przyczyna tego stanu rzeczy leży głębiej: na poziomie ontologii tożsamości historycznej Kościoła, której to ontologii Donneaud używa do skonstruowania pojęć dynamicznej i statycznej hermeneutyki ciągłości.

### **Ontologia Kościoła**

Pojęcie dynamicznej hermeneutyki ciągłości (= hermeneutyki reformy) opiera się na odróżnieniu niezmienności jednego podmiotu-Kościoła wyznającego tę samą wiarę oraz przygodnych form przepowiadania jego nauki, które ulegają zmianie i w których możliwa jest nieciągłość. Hermeneutyka reformy w ujęciu Donneauda polega na korzystaniu z możliwości, jakie daje to odróżnienie przy interpretacji zmian w historycznej egzystencji Kościoła. Docieramy tutaj do sedna wspomnianego przeze mnie problemu ontologicznego: Donneaud zdaje się przyjmować rozróżnienie leżącą pod powierzchnią widzialnych zmian „substancję” Kościoła oraz zmienną „formę”, w której ta substancja się przejawia.

W tym z pozoru eleganckim odróżnieniu zawiera się jednak właśnie cały hermeneutyczny i socjologiczny problem z właściwym uchwyceniem istoty zmiany w Kościele: z socjologicznego punktu widzenia „niewidzialna” ciągłość nie jest żadną ciągłością. Tam, gdzie brakuje widzialnej formy, która pozwala zidentyfikować tożsamość podmiotu w czasie, tożsamość staje się niewidoczna, tzn. socjologicznie niereprezentowana, czyli nie istnieje. To właśnie te sytuacje szkodliwego zerwania formy – „tylko” formy – w której wyrażała się katolicka substancja, stanowią najboleśniejszą część losów recepcji ostatniego Soboru. Dlatego ontologia „substancji” i „przejawów” przyjmowana przez Donneauda jest słuszna z tego samego powodu, dla którego tak trudno ją stosować przy analizie recepcji *Vaticanum II*: jest ona zbyt ogólna, by uchwycić istotny problem. Zaś prawdziwy problem leży w szczegółach: co jest tą „formą”, bez której zaciera się tożsamość substancji, a co tylko „historyczną formą wyrazu” niezmiennej treści?

„Doktryna” rozumiana ściśle jako nienaruszalny depozyt treści wiary Kościoła wszystkich wieków jest zbyt oczywistą odpowiedzią na to pytanie. Zwracanie uwagi na fakt, że ostatni Sobór zachował ciągłość na tej płaszczyźnie, jest tylko zasłanianiem się banałem przed prawdziwym problemem. Rzeczywiście, tożsamość wyznawanej wiary (doktryny) jest czymś, co na najgłębszym poziomie gwarantuje ciągłość podmiotu-Kościoła; zaś „konkretny przekaz” tejże doktryny, jak nazywa to Donneaud, jest rzeczywistością historycznie zmienną. Jednak *istotny* problem hermeneutyczny dotyczący recepcji Soboru polega na tym, że sposób realizacji jego dokumentów zbiegł się z taką kumulacją nieciągłości w „sposobie przekazywania” wiary, że nie można jej zbyć uwagą o „przygodności zewnętrznych form”. Historia ostatnich 60 lat Kościoła to bolesna lekcja istotności ciągłości gwarantowanej tożsamością „zewnętrznych” form, dyscyplinarnych rozwiązań i z pozoru przygodnych regulacji chrześcijańskiego życia i myślenia.

Jesteśmy tutaj w centrum problemu. Prosta ontologia ukrytej substancji i przygodnych form wyrazu, głębokich zasad i ich powierzchniowych realizacji nie może nam wystarczyć. Nie dlatego, że jest fałszywa, tylko dlatego, że jest zbyt ogólna. Dzięki mocy posłuszeństwa i wierności potrafimy kontaktować się z pokoleniami Kościoła, z którym łączy nas tożsamość wyzna-

wanej wiary, zaś na płaszczyźnie owych „przygodnych form” łączy nas niewiele. Z punktu widzenia możliwości, jakie daje religia wcielonego Słowa, to jednak za mało: powinniśmy móc rozpoznać się w chrześcijańskich *formach życia* poprzednich pokoleń. Możliwość takiego doświadczenia jest warunkiem skuteczności inkarnowania niezmiennej wiary w historyczną formę. Brak tej możliwości jest *de facto* świadectwem braku mocy chrześcijaństwa również w świecie współczesnym. Doświadczenie tego braku jest najważniejszym źródłem sporów wobec odczytania *Vaticanum II*.

Wydaje się więc, że dyskusja nad hermeneutyką Soboru potrzebuje zasilenia subtelniejszą i bardziej nośną teorią historycznych i „przygodnych” form wyrazu doktryny, czyli po prostu bardziej adekwatną socjologią Kościoła. Bez niej łatwo pozostać na ogólnym poziomie prostych opozycji między „ciągielnością” i „zerwaniem” oraz „dynamizmem” i „statycznością”. Rzeczywisty problem z recepcją Soboru leży zaś gdzie indziej.

### **Hermeneuci i nauczyciele**

Wiele o lokalizacji tego problemu mówi sama kariera pojęcia „hermeneutyki”. Od kwestii tej Donneaud zaczyna swój tekst, ja zaś chciałbym na niej zakończyć moje uwagi.

Niewiele jest bardziej nowoczesnych pojęć: hermeneutyka, taka, jaką znamy ze współczesnych debat, odkryta została przez pietystycznego kaznodzieję i teologa Friedricha Schleiermachera. Cały jego trud – jak wielu innych nowoczesnych teologów – był trudem tłumacza, który próbował przełożyć religijną treść na język lepiej dostosowany do wymagań czasów współczesnych. Zadanie translacji ponad historyczną nieciągłością, czyli rodzaj dyskursywnego *aggiornamento*, jest podstawowym nerwem hermeneutyki filozoficznej. Intuicje Schleiermachera dzięki Diltheyowi, Heideggerowi i Gadamerowi stały się dobrem wspólnym całej nowoczesnej humanistyki. Stworzony przez nich projekt hermeneutyki obliczony był na rozwiązywanie fundamentalnego problemu umysłowego nowoczesności: problemu historycznej nieciągłości. W tym sensie hermeneutyka jest arcynowoczesnym narzędziem, za pomocą którego nowoczesna narracja próbuje radzić sobie z tempem zmian społecznych, które generują nieustanne nieciągłości na poziomie dyskursu.



Narzędzie to stworzyli niemieccy mieszczańscy intelektualisci i dostosowane jest ono do ich potrzeb: reguluje krytyczną pracę interpretacji nad tekstami kultury dostępnymi w przestrzeni wolnej debaty publicznej. Hermeneutyka filozoficzna jest miękkim narzędziem interpretacyjnym pozwalającym zachować residuum łączności z przeszłością tam, gdzie nie ma już widzialnej i zobiektywizowanej w instytucjach tradycji. Wkracza ona do historii idei w reakcji na historyczne zerwanie; próbuje kompensować brak oparcia w przeszłości za sprawą formalnego kryterium uznania przesądu i ideału „stapiania się horyzontów”. Dzięki nim wytwarza się prowizoryczna przestrzeń do nawiązania kontaktu z przeszłością. Hermeneutyka odkrywa na nowo moc „tradycji”, lecz pod pojęciem tym rozumie po prostu trwanie artefaktów z przeszłości niezależnie od ich treści.

Benedykt XVI wprowadzając do dyskusji nad recepcją Soboru pojęcia „hermeneutyki zerwania” i „hermeneutyki reformy”, zapewne nie chciał mieć tego wszystkiego na myśli. Prawdopodobnie chodziło mu po prostu o wskazanie na – jak powiada Donneaud – konieczność „krytyki interpretacji” *Vaticanum II* (s. 289). Niemniej fakt, że pojęcie „hermeneutyki” weszło na stałe do teologicznego i publicystycznego obiegu, wynika z czegoś więcej niż przynależności Josepha Ratzingera do niemieckiej kultury akademickiej. Jak sądzę, w fakcie tym widać podstawowy rys oficjalnego dyskursu katolickiego dotyczącego ostatniego Soboru: zmniejsza się rola dyscyplinarnych i doktrynalnych definicji pozwalających kształtować kościelny dyskurs w oparciu o wyostrome podziały, za którymi idą instytucjonalne rozstrzygnięcia; zwiększa się rola miękkiego kształtowania dyskursu przez projekty hermeneutyczne proponujące przyswojenie katolickiej tradycji bez twardych regulacji na poziomie dyscypliny. Oczywiście recepcji i wdrażaniu nauczania ostatniego Soboru towarzyszyła praca instytucji i rozwiązań dyscyplinarnych – niemałą ich część stanowią interwencje wobec tradycjonalistycznego oporu wobec reformy. Również indult Jana Pawła II z 1984 roku (wydany niedługo przed Synodem z 1985 r. analizowanym przez Donneauda) czy *Summorum Pontificum* Benedykta XVI są instytucjonalnymi ruchami wpisującymi się w logikę interpretacji ostatniego Soboru. Niemniej przyznać trzeba, że sposób, w jaki Magisterium kształtuje recepcję Soboru, jest bliższy

żmudnej pracy hermeneuty niż dyscyplinarnym środkiem surowego nauczyciela. Sposób ten wynika również z faktycznej niemożliwości egzekwowania konsekwencji dyscyplinarnych wobec całego Kościoła – a rzeczywiście jest to docelowy obszar potencjalnej pracy hermeneutycznej w objaśnianiu ostatniego Soboru. W tym sensie np. formalne zagwarantowanie obecności formy nadzwyczajnej rytu rzymskiego przez Benedykta XVI oraz jego osobisty przykład liturgiczny uznać można raczej za pracę hermeneuty próbującego pociągnąć słuchaczy trafnością swojego przekładu niż za działania posługującego się dyscypliną groźnego wychowawcy.

Jest to sposób adekwatny do sytuacji, w której nie ma możliwości kształtowania katolickiego dyskursu przez konsekwentne wyostanie systemowej różnicy definiującej miejsce Kościoła we fluktuującej sferze ponowoczesnej debaty publicznej – wyostanie, któremu powinna towarzyszyć dyscyplinarna ingerencja mogąca zagwarantować respektowanie tej różnicy. Hermeneutyka, czyli sztuka rozumienia dla nieznośnych przymusu, wydaje się tutaj lepiej odpowiadać możliwościom pouczanych. Należy jednak pamiętać, że dyskurs oparty jedynie na deklarowanych regułach interpretacji pozbawionych poparcia w egzekwujących je instytucjach łatwo zamienia się w wolną debatę. Historyczna tożsamość Kościoła – czyli tradycja – wraz z Soborem Watykańskim II nigdy nie może stać się przedmiotem takiej debaty. Hermeneutyka jako specyficznie nowoczesna droga postępowania posiada swoje istotne zalety. Nigdy jednak nie może zastąpić autorytatywnego wyjaśnienia wyposażonego w środki dyscyplinarne – a tę metodę wyjaśniania Kościoł znał na długo przed nowoczesnym odkryciem hermeneutyki.

*Same teksty [ostatniego Soboru] nie są tu wystarczające, ponieważ można je interpretować różnorako, nawet w sposób wykluczający się. Należy starannie wskazać lekturę trafną, lekturę autentycznie kościelną [...] (s. 290) – ta obserwacja Donneauda jest niewątpliwie słuszna. Niemniej w świetle tego, co powiedziałem, widać, jak trudno podać taką słuszną i skuteczną wykładnię przez samą pracę hermeneutyczną; konieczne jest ucieleśnienie wyjaśnianych prawd w widzialnych formach życia. Dlatego jest dziś tak bardzo potrzebne, by dzieło ostatniego Soboru było nie tylko objaśniane, ale również egzekwowane. ■*

## Summary

**M**ain Headlines – *Festival of worldliness* – This refers to the subject of the leading article, i.e., the controversy surrounding the forthcoming Bishops’ Synod on marriage and the family, a high-profile speech from Cardinal Walter Kasper, and the need to allow divorced and remarried Catholics to receive Holy Communion. In the first text, Michał Barcikowski’s editorial deals with the key to understanding Pope Francis’s teaching on the notion of worldliness - especially in the main discussions before the Synod. We are also publishing the voices of three cardinals: Caffary, Mueller, and Brandmüller – all of whom are critical of Kasper’s proposal. In the following texts, Elżbieta Wiater discusses the teaching of the Church Fathers regarding those who are divorced. Tomasz Dekert analyzes the weaknesses of a survey on Pope Francis, while Fr. Krzysztof Irek observes that the current affairs in the Church are similar to the controversy that took place at the announcement of the encyclical, *Humanae Vitae*. Tomasz Rowiński’s closing text analyzes the impact of the German episcopate’s rebellion on the Church’s situation throughout the last fifty years.

In the authors’ section, the reader will find an extensive article by Cardinal Charles Journet, and the second part of Erik Peterson’s essay concerning the role of angels in the liturgy.

In addition, there is Paweł Milcarek’s study of the issue of reforming sacramental rites in the twentieth century. Father de Bigniers focuses on religious obedience, and Bartłomiej Krzycha, on the Viennese Mass.

In the next section, three conversations will be printed: Antonina Karpowicz Zbińkowska and Bartosz Izbicki discuss the meaning of music, Filip Łajszczak interviews Mark Kirby, the Prior of the Benedictine Silverstream . This section ends with material devoted to the celebration of the St. Mechtild’s Year.

From the essays: Piotr Feliga writes on World Youth Day and its district offices, and Monika Chomańska speaks on the holy, though imperfect, Church. Piotr Popiołek focuses on pluralistic theology.

The issue closes Paweł Grad’s critical observations on the text of Henry Donneaud in this edition of *Christianitas* 53-54/2013.

One can find editorials on the forthcoming elections in the European Parliament in this issue.

## Résumé

**L**e titre du numéro - *Le festival de la mondanité* - se rapporte aux controverses suscitées par le prochain Synode épiscopal sur la famille ainsi qu'à l'intervention discutée du cardinal Walter Kasper concernant l'admission des divorcés remariés à la communion. Dans son éditorial, Michał Barcikowski éclaire la notion clé de l'enseignement du pape François qui est celle de la *mondanité* et l'applique plus particulièrement au contexte pré-conciliaire. Nous présentons les propos des cardinaux Caffarra, Müller et Brandmüller qui s'opposent à l'approche du cardinal Kasper. Viennent ensuite: l'article d'Elżbieta Wiater sur l'enseignement des Pères de l'Eglise sur la situation des personnes remariées, l'analyse de Tomasz Dekert sur les faiblesses du "questionnaire du pape François" ainsi que le rappel des controverses à l'époque de l'encyclique *Humanae vitae* par l'abbé Krzysztof Irek. Le dossier se termine par l'analyse de Tomasz Rowiński consacrée à l'impact des positions contestataires de l'épiscopat allemand sur la situation de l'Eglise au cours des dernières décennies.

Dans la section *Auteurs*, le lecteur trouvera un texte spirituel du cardinal Charles Journet ainsi que la deuxième partie de l'essai d'Erik Peterson sur le rôle des anges dans la liturgie.

Nous publions également l'analyse de Paweł Milcarek sur la réforme des rites sacramentels au XX<sup>e</sup> s. et un article du père L.-M. de Blignières sur l'obéissance religieuse.

Dans la section *Entretiens*, nous publions une discussion d'Antonina Karpowicz Zbińkowska avec Bartosz Izbiński à propos du sens de la musique et une interview de Filip Łajszczak avec le prieur bénédictin de Silverstream, le père Mark Kirby. A cette dernière s'ajoute un texte consacré aux célébrations de l'année sainte Mechtilde.

La section *Essais* contient un article de Piotr Feliga sur les "Journées mondiales de la vieillesse", Łukasz Bilski écrit sur le travail d'organiste, Monika Chomałowska - sur une Eglise sainte, mais pas idéale et Piotr Popiołek - sur les théologies pluralistes.

Le numéro contient également un commentaire au texte d'Henri Donneaud publié dans le numéro précédent, écrit par Paweł Grad, ainsi que la position prise par la Rédaction à l'occasion des élections au Parlement européen.

---

## o autorach

---

**Michał Barcikowski** (1980), historyk, redaktor „Christianitas”, mieszka w Warszawie.

**Lukasz Bilski** (1985), ukończył studia teologiczne na Uniwersytecie Szczecińskim. Swoją pracę magisterską napisał pod kierunkiem ks. dr. Jacka Lewińskiego, wykładowcy liturgiki w katedrze Liturgiki i Teologii Pastoralnej Uniwersytetu Szczecińskiego. Tutaj również zdobył licencjat kościelny. Obecnie pracuje nad rozprawą doktorską z teologii muzyki. Absolwent Państwowej Szkoły Muzycznej w Słupsku w klasie saksofonu. Wiele lat poświęcił zdobywaniu wiedzy liturgicznej i muzycznej w klasztorach w Polsce, gdzie był organistą, m.in. w Sanktuarium Drzewa Krzyża Świętego w Świętokrzyskiem. Organista parafii św. Jana Kantego, dyrygent chóru parafialnego „Exultet” oraz katecheta diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej.

**Ks. Louis-Marie de Blignières** (1949), doktor filozofii, założyciel Bractwa Świętego Wincentego Ferrera.

**Walter Brandmüller** (1929), kardynał Kościoła katolickiego, profesor historii Kościoła, emerytowany przewodniczący Papieskiego Instytutu Nauk Historycznych.

**Cécile Bruyère OSB** (1845-1909), mniszka benedyktyńska, duchowa córka Dom Prospera Guérangera. Od 1891 r. ksieni Opactwa św. Cecylii w Solesmes. *Requiescat in pace!*

**Carlo Caffarra** (1938), arcybiskup Bolonii, Benedykt XVI udzielił mu godności kardynalskiej. Obronił doktorat z prawa kanonicznego na Uniwersytecie Papieskim Gregorianum na podstawie pracy o celowości małżeństwa, uzyskał dyplom z teologii moralnej Papieskiej Akademii Nauk; w 1980 r. Jan Paweł II nominował go ekspertem Synodu Biskupów co do kwestii małżeństwa i rodziny, a w następnym roku dał mu mandat do powołania i zarządzania Papieskim Instytutem Jana Pawła II do spraw Studiów nad Małżeństwem i Rodziną; w 1995 r. został wybrany arcybiskupem regionu Ferrara-Comacchio, którego katedrą zarządzał przez osiem lat; w czerwcu zeszłego roku Papież Franciszek zatwierdził go jako arcybiskupa Bolonii aż do ukończenia 77 roku życia, co nastąpi w 2015 r. Brał udział w konklawe 2013 r.

**Monika Chomątowska** (1989), studentka V roku gospodarki i administracji publicznej na Uniwersytecie Ekonomicznym w Krakowie; tradycjonalistka w szerokim sensie. Oprócz łacińskiej tradycji liturgicznej i doktrynalnej interesuje się tradycją katolickich Kościołów wschodnich (grekokatolicy, Ormianie),

geografią i politologią. Lubi górskie wędrówki i pielgrzymki.

**Małgorzata Czachor** (1991), absolwentka filologii romańskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim, uczestniczka Dominikańskiego Studium Filozoficzno-Teologicznego w Krakowie. Obecnie wolontariuszka w Stowarzyszeniu Polsko-Francuskim w Saint-Brieuc. Zawodowo zajmuje się tłumaczeniem z francuskiego, a hobbistycznie własną twórczością literacką. Na stałe mieszka w Gdańsku.

**Jean Daniélou** (1905-1974), francuski teolog, kardynał, jezuita.  
*Requiescat in pace!*

**Tomasz Dekert** (1979), mąż, ojciec, z wykształcenia religioznawca, z zawodu wykładowca, współpracownik Fundacji „Dominikański Ośrodek Liturgiczny”.

**Piotr Feliga** (1977), doktor teologii, członek grupy Jerycho. Autor książki *Czas i ortodoksja. Hermeneutyka teologii w świetle Prawdy i metody Hansa-Georga Gadamera*.

**Paweł Grad** (1991), student filozofii i historii w ramach Kolegium MISH UW, członek Collegium Invisibile, absolwent Karol Wojtyła Fellowship. Publikował w „Christianitas”, „Kronosie”, „Stanie Rzeczy” oraz Miesięczniku „Znak”.

**Ks. Krzysztof Irek** (1978), ksiądz katolicki pochodzący z diecezji sandomierskiej, student prawa kanonicznego na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim, rocznik święceń 2005.

**Charles Journet** (1891-1975), szwajcarski teolog, kardynał (1965), profesor seminarium we Fryburgu, uczestnik Soboru Watykańskiego II, założyciel czasopisma „Nova et Vetera”.  
*Requiescat in pace!*

**Antonina Karpowicz-Zbińkowska** (1975), doktor nauk teologicznych, muzykolog, pracuje w Ministerstwie Edukacji Narodowej. Publikowała w „Studia Theologica Varsoviensia”. Stała współpracowniczką „Christianitas”. Mieszka w Warszawie.

**Mark Daniel Kirby OSB** (1952), przeor klasztoru Silverstream w hrabstwie Meath w Irlandii.

**Paweł Milcarek** (1966), filozof, historyk, publicysta, freelancer. W latach 1992-2009 wykładowca ATK/UKSW. Współautor programu nauczania historii w gimnazjum i serii podręczników *Przez tysiąclecia i wieki*. Ostatnio wydał *Historię Mszy* (2009) i *Według Boga czy według świata* (2011). Mieszka w Brwinowie k. Warszawy.

**Gerhard Ludwig Müller** (1947), teolog, kardynał, prefekt Kongregacji Nauki

Wiary od 2012 r., biskup Ratzybony w latach 2002-2012.

**Erik Peterson** (1890-1960), niemiecki teolog katolicki, konwertyta, wybitny znawca starożytności chrześcijańskiej. Wywarł duży wpływ na teologów protestanckich i katolickich XX w. *Requiescat in pace!*

**Piotr Popiołek** (1987), absolwent religioznawstwa UJ, student teologii UPJPII oraz etnologii i antropologii kulturowej UJ. Stypendysta Hanbanu i BUWiWM-u w roku akademickim 2012/2013. Specjalizuje się w historii chrześcijaństwa i teologii Azji Wschodniej, a także teologii emancypacyjnej i kontekstualnej.

**Tomasz Rowiński** (1981), historyk idei, socjolog, redaktor prowadzący portalu

Christianitas.org, autor książek. Ostatnio razem z o. Michałem Chaberkim OP wydał *Stworzenie czy ewolucja. Dylemat katolika* (2014). Mieszka w Piastowie.

**Dom Augustin Savaton OSB** (1878-1965), mnich benedyktyn, w 1903 r. wstąpił do opactwa Solesmes będącego wówczas na wygnaniu w Anglii. Przez 16 lat był mistrzem nowicjuszy. W latach 1928-1960 był opatem klasztoru Św. Pawła w Wisques. *Requiescat in pace!*

**Elżbieta Wiater** (1976), doktor teologii i historyk, publicystka, autorka książek (m.in. *Filotea z. 1. Duchowość dla świeckich*, *Hildegarda z Bingen. Mistyczka z charakterem*, *C.S. Lewis. Pielgrzym radości*). Mieszka w Krakowie.

**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:	

**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		
nazwa odbiorcy cd.		W P * P L N	kwota
nr rachunku zleceniodawcy (przelew) / kwota słownie (wpłata)		waluta	
nazwa zleceniodawcy			
nr rachunku zleceniodawcy cd.			
tytułem	Prenumerata „Christianitas” od numeru .....		

odcinek dla banku odbiorcy



Opłata:

pieczęć, data i podpis(y) zleceniodawcy

Opłata:

--	--	--	--



**zamówienia**

na zakup naszego pisma prosimy kierować na adres redakcji.

Prenumerata czterech kolejnych numerów kosztuje 89 zł.