

+

Christianitas
56-57/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:** Piotr Chrzanowski, Paweł Grad, Marek Jurek, Antonina Karpowicz-Zbińkowska, Jacek Kowalski, Grzegorz Kucharczyk, Paweł Skibiński; **przyjaciele:** Łukasz Bonuta (Kraków), Michał Buczkowski (Rzeszów), Monika Chomątowska (Kraków), 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), Kacper Szczukocki (Warszawa), Arkadiusz Robaczewski (Lublin), Paweł Woliński (Warszawa); **korekta:** Katarzyna Kusojć, Anna Kubicka; **winieta:** Paweł Kula; **ilustracje na str. 102 i 109:** Albrecht Dürer; **projekt layoutu i opracowanie graficzne:** Zofia Herbich; **skład:** Studio F; **redaktor prowadzący numeru:** Tomasz Rowiński
adres redakcji: skrytka pocztowa 101, 05-840 Brwinów, e-mail:

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

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

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

20 2130 0004 2001 0493 1739 0001

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

Redakcja zastrzega sobie prawo dokonywania skrótów i zmiany tytułów.

ISSN 1508-5813

Ut in omnibus Deus glorificetur.

<i>Tomasz Dekert, Tomasz Rowiński</i> Zdradliwa równowaga. Uwagi po Synodzie poświęconym rodzinie.	7
 ► solidarność europejska	
<i>Marek Jurek</i> Bez niepodległych państw nie będzie europejskiej solidarności	21
 <i>Jakub Pytel</i> Anglia mówi „nie”	30
 <i>O. Bartłomiej Parys SVD</i> Katolicki bagaż Irlandii	44
 ► zasady nowoczesności	
<i>Tomasz Rowiński</i> Teologie zaadaptowane sekularyzmu	50
 <i>Paweł Grad</i> Tradycja jako system komunikacji	64
 <i>Paweł Grad</i> Demon historii	85
 ► autorzy	
<i>O. Louis Bouyer COI</i> Rozkład katolicyzmu	91

<i>Erik Peterson</i>	
Księga aniołów. Status i znaczenie świętych aniołów w liturgii	102

► studia

<i>Paweł Milcarek</i>	
Reformowanie liturgii: rewizja czy metamorfoza? Przypadek posoborowej modyfikacji w obrzędach święceń i święceń niższych	114

<i>Christine Mohrmann</i>	
Łacina liturgiczna – jej początki i charakter. Trzy wykłady ..	162

<i>Artur Górecki</i>	
Aby wszystko było <i>Marya vitae</i> – od gorliwej pobożności do herezji	182

<i>Bartłomiej K. Krzych</i>	
Msza „wiedeńska” Piusa VI	221

► rozmowy „Christianitas”

<i>O. Andrzej Bielat OP</i>	
Z niego wyrastamy	225

<i>Robert Pożarski</i>	
To nie jest śpiew w rajtuzach	242

► duchowość

<i>M. Cécile Bruyère OSB</i>	
Życie duchowe i modlitwa. Rozdział ósmy: Traktat o modlitwie wyłożony przez Naszego Pana Jezusa Chrystusa	249

<i>Dom Augustin Savaton OSB</i>	
Wartości fundamentalne monastycyzmu. Rozdział czwarty: Pokuta	256

Ks. Jarosław Tomaszewski
O dyspozycjach koniecznych do modlitwy **264**

► **szkice**

Tomasz Rowiński
Antyrzymski resentment dzisiaj **272**

Rafał Łętocha
Tradycja i wrażliwość społeczna – Bartholomew Augustine
(Bob) Santamaria **283**

Antonina Karpowicz-Zbińkowska
Boecjusz naszych czasów **303**

Łukasz Bilski
Msza święta „atrakcyjna” **312**

Piotr Popiołek
Stereotyp uduchowionego Wschodu w dobie globalizacji . . . **323**

Bartłomiej K. Krzych
Kwestia białego stroju Papieża **334**

Paweł Beyga
Lutra teologia Mszy **345**

Rafał Miśta
Nowy tradycjonalizm w urbanistyce: miejski socjocosmos
i jego odczytanie **356**

► **hyperteksty**

Noe, czyli kino katolickie
(Piotr Kaznowski) **363**

Nie-Boski Bach
(Antonina Karpowicz-Zbińkowska) **371**

► glossy*Paweł Rojek*

Fetyszyzm i apofatyzm.

Odpowiedź Tomaszowi Rowińskiemu **373***Piotr Feliga*

„Nowe” a ciągłość doktryny. Głos w dyskusji

nad „hermeneutyką reformy” Benedykta XVI **383**Summary **398**Sommario **400**Résumé **402****o autorach** **404**

Zdradliwa równowaga. Uwagi po Synodzie poświęconym rodzinie

Tomasz Dekert, Tomasz Rowiński

Znaczenie październikowych obrad II Nadzwyczajnego Synodu Biskupów poświęconego duszpasterskim wyzwaniom, jakie stwarza aktualna sytuacja rodziny, dalece wykracza poza sam tytułowy problem. Zanim bowiem Synod ten zdążył się zacząć, stało się jasne, że jego zapowiadana „pastoralność” nie będzie mogła przesłonić i rzeczywiście nie przesłoniła faktu, że omawiana na nim tematyka w bezpośredni sposób wiąże się z samym rdzeniem życia wiary.

Jednocześnie już na długo przed swoim rozpoczęciem wydarzenie Synodu stało się katalizatorem uaktywniającym siły obecne w Kościele od dawna i od dawna dążące do mniej lub bardziej radykalnego przebudowania dotychczasowego katolickiego stanowiska w kwestiach dotyczących szeroko rozumianej etyki seksualnej. Im bliżej było daty rozpoczęcia obrad, tym bardziej zastanawiające stawały się poczynania tych hierarchów, którzy dali się poznać jako zwolennicy takiej linii. Wyglądało to tak, jakby próbowali oni postawić Kościół przed faktem dokonanym wobec planowanej zmiany, zanim obrady się jeszcze rozpoczęły. Ten właśnie sposób postępowania kontynuowano również na samym Synodzie. I w jednym, i w drugim przypadku nie zawahano się sięgać po chwytły, delikatnie mówiąc, niezbyt czyste.

Przypomnijmy jednak całą rzecz w skrócie. W perspektywie zbliżającego się Synodu do coraz silniejszego (w sensie medialnym) głosu dochodziła frakcja hierarchów głosząca konieczność rewizji katolickiej nauki o nierozzerwalności małżeństwa i niemożliwości przystępowania do Komunii eucharystycznej w stanie grzechu ciężkiego. Trzeba zaznaczyć, że w sprawie nierozzerwalności małżeństwa tak wyglądał postulat praktyczny nigdy werbalnie niewypowiedziany jako propozycja zmiany doktrynalnej. Ofensywa

grupy progresywnej stała się czymś znaczącym już od lutowego Konsystorza i przemówienia kardynała Waltera Kaspera o Komunii dla rozwodników pozostających w nowych związkach. Przemówienie to szybko pochwalił Papież, co podkreśliło jeszcze dynamikę wydarzeń. Propozycje Kaspera padły w obliczu konstatacji, wedle której duża grupa wiernych już nie rozumie znaczenia dotychczasowej nauki i nie jest skłonna przyjmować jej za wiążącą. Nie była to rzecz nowa w Kościele. Po raz pierwszy dążenia tego typu pojawiły się dwadzieścia lat temu, zresztą częściowo przy udziale tych samych aktorów¹. Oczywiście wszyscy wyżej wymienieni hierarchowie zarzekają się, że nie chodzi im o zmianę doktryny, i próbują przeforsować proponowane zmiany jako wyłącznie rozwiązania duszpasterskie, niemające implikacji na poziomie nauki wiary. Trudno to jednak potraktować inaczej niż jako nominalistyczne zaklinanie rzeczywistości. Jest pewne, że żaden ze wspierających zmiany hierarchów nie przedstawił dotychczas argumentów, które obalałyby proste, logiczne wnioski płynące z postulatów „przemyslenia na nowo” kwestii Komunii dla osób rozwiedzionych żyjących w nowych związkach. Wnioski te są jednoznacznie doktrynalne.

Kardynał Walter Kasper, jeden z głównych protagonistów „nowej” optyki, we wspomnianym wykładzie wygłoszonym² podczas Synodu w lutym A.D. 2014 wyszedł, co prawda, od zdrowych fundamentów teologicznych, jednak następnie roztoczył mętłą, pastoralną wizję zdominowaną przez poczucie „dyktatu rzeczywistości” oraz opartą na nieprawidłowej interpretacji pewnych faktów z historii wczesnego Kościoła. Konkluzją tych rozważań było stwierdzenie (w formie pytania retorycznego), że Kościół praktycznie zaprzeczy własnej sakramentalnej strukturze, jeśli nie dopuści do wyjątków. I znów, jak przekonywał niemiecki kardynał, nie miał on zamiaru robić zamachu na katolicką koncepcję sakramentalnego małżeństwa. Proponowane ustępstwa miałyby być dla nielicznych i pod specjalnymi warunkami.

Wystąpienie kardynała Kaspera wywołało reakcje innych hierarchów (głosy kardynałów: Brandmuellera³, Muellera⁴ i Caffarry⁵ – zob. „Christianitas” 55/2014, s. 18-33⁶), którzy wykazali jasno nieortodoksyjność tego typu projektów i ich negatywne duszpasterskie implikacje. Rzecz taka wydaje się całkowicie naturalna

¹ Zob. ks. E. Piotrowski, *Długa szansa*, „Tygodnik Powszechny”, 15.10.2013.

² Przemówienie kard. Waltera Kaspera można przeczytać na stronie „Tygodnika Powszechnego”, *Przeczytaj całe przemówienie kard. Kaspera, które wywołało burzę w Watykanie*, 04.04.2014.

³ Kard. W. Brandmueller, *Rozwiedzeni i ponownie zaślubieni. Oto jak było w Kościele pierwotnym*, „Christianitas” nr 55/2014, s. 30-33.

⁴ Kard. G. L. Mueller, *Szerzyć wiarę katolicką, ale także ją chronić*, tamże, s. 28-29.

⁵ Kard. C. Caffarra, *Zatrzymajcie się*, tamże, s. 18-27.

⁶ Cały blok tekstów poświęconych Synodowi znajduje się w „Christianitas” nr 55/2014, s. 18-69.

i konieczna, zresztą, jak zwrócił uwagę ojciec Joseph Fessio SJ, sam kardynał Kasper nie mógł uważać swojego głosu za jakiegokolwiek ostateczne rozwiązanie, lecz co najwyżej za impuls do debaty.

We wrześniu A.D. 2014 pojawiła się informacja o rychłej (początek października, a więc na krótko przed Synodem) publikacji przez wydawnictwo Ignatius Press książki pt. *Remaining in the Truth of Christ. Marriage and Communion in Catholic Church*. Jej autorami stało się dziewięć osób, w tym pięciu kardynałów (G. Mueller, W. Brandmueller, C. Caffarra, R. Burke, V. De Paolis), którzy od różnych stron pokazali, że droga proponowana przez kardynała Kaspera wynika z błędnych założeń historycznych, doktrynalnych i duszpasterskich.

Można by powiedzieć, że debata trwała w najlepsze i należałoby się spodziewać merytorycznej repliki ze strony zwolenników opcji laksystycznej. Jednak zamiast takiego responsu zaczęło się dziać coś dziwnego. Najpierw otrzymaliśmy informację, że większość niemieckiego episkopatu, z kardynałem Reinhardem Marxem na czele, zamierza wystosować na Synodzie apel o dopuszczenie publicznych cudzołożników do Komunii. Takie postawienie sprawy pozwoliło przypuszczać, że dla tej części duchowieństwa kwestia jest już przesądzona i w żadne merytoryczne debaty nie mają zamiaru się wdawać. Niedługo później sam kardynał Kasper udzielił dwóch wywiadów włoskim dziennikom „La Stampa”⁷ i „Il Mattino”⁸, w których narzekał na wydawcę książki *Remaining in the Truth of Christ* oraz na jej autorów, oskarżając ich o to, że działając w publiczny sposób, rozbijają jedność wśród współpracowników Papieża oraz że chcą przekształcić „pastoralny” Synod w wojnę teologiczną. Mało tego, sam Kasper zastaniał się Papieżem, z którym jakoby tekst jego lutowego odczytu został uzgodniony. Zarzucił swoim krytykom, że dementując jego pomysły, godzą w samego Ojca Świętego. I znowu te wątpliwe teologiczno-pastoralne teorie okazały się nie propozycją do rozważenia, ale czymś już praktycznie zatwierdzonym.

Tego rodzaju działania nie zakończyły się wraz z rozpoczęciem Synodu, przeciwnie, po pierwszym tygodniu jego trwania stawało się coraz bardziej jasne, że frakcja „kasperian” uprawia rodzaj eklezjalnego makiawelizmu. Treść omawianych w pierw-

⁷ A. Tornielli, *Kasper's response to cardinals' protests against communion for remarried divorcees*, „La Stampa – Vatican Insider”, 18.09.2014.

⁸ *Intervista al cardinale Kasper: «Vogliamo la guerra al Sinodo, il Papa è il bersaglio»*, „Il Mattino”, 18.09.2014. Warto też dodać wywiad dla jezuickiego magazynu „America”, *Cardinal Kasper: Some Fear a Domino Effect at the Synod on the Family*, 29.09.2014.

szym tygodniu problemów i rozwiązań nie była podawana do wiadomości publicznej. Teoretycznie miała być ona wyłożona w skonstruowanej przez Sekretariat Synodu *Relatio post disceptationem* odczytanej przez kardynała Pétera Erdő na progu drugiego tygodnia obrad. Tekst ten, który równoległe z jego odczytywaniem w auli synodalnej podano do wiadomości mediom, w pierwszej chwili kazał przypuszczać, że dążenia do bardzo daleko idących liberalnych zmian podziela większość zgromadzonych na Synodzie hierarchów. Reakcje części z nich, w niektórych przypadkach ostre, jak również późniejsze wysiłki nad przepracowaniem tekstu *relatio* w małych grupach pokazały, że tę rzekomą jednomyślność, którą „umiedialniono”, trzeba traktować jako chwyt propagandowy. Najzwyczajniej w świecie uczestnicy Synodu nie mogli jej jeszcze zweryfikować. Groteskowo w tym kontekście wyglądają żale i zarzuty, które kardynał Kasper sformułował wcześniej pod adresem autorów książki *Remaining in the Truth of Christ*, twierdząc, że jej opublikowanie było zabiegiem godnym polityków i że w Kościele spraw się w ten sposób nie załatwia.

Wszystkie te działania sprawiają wrażenie konwulsyjnych i rozpaczliwie zdeterminowanych. Być może paradoksalnie pokazuje to, że zwolennicy zmian czują się coraz bardziej niepewnie, stąd próby wytworzenia medialnego fermentu i nacisku. Jednocześnie jednak jest w nich, a zwłaszcza w narracji samego kardynała Kaspera, coś więcej. Oto bowiem okazuje się, że ponieważ – jak twierdzi niemiecki purpurat – Papież zaaprobował jego pastoralne koncepcje, to ci, którzy domagają się spojrzenia na problem przez pryzmat ortodoksyjnej nauki, są mącicielami, a może nawet kimś więcej. Skoro Papież już się zgodził z nowymi koncepcjami, to w przypadku autorów *Remaining in the Truth of Christ* mamy do czynienia z nieposłuszeństwem Papieżowi, a stąd już tylko krok do schizmy. Krótko mówiąc, trwanie przy ortodoksji stało się niespodziewanie drogą transgresji.

Było to bardzo sprytnie zagranie na zjawisku, które można by określić mianem bezrefleksyjnego, medialnego „ultramontanizmu”. Za pontyfikatu Papieża Franciszka dociera on na nieznanie wcześniej wyżyny. Wygląda na to, że jesteśmy świadkami narodzin nowego oblicza ortodoksji, w której Papież jest przedstawiany jako sam z siebie gwarant prawowierności każdej koncepcji, z którą

miałby być *in agreement*. A jeśli jest ona sprzeczna z dotychczasową ortodoksją, cóż, tym gorzej dla tej ostatniej.

W tym kontekście nie sposób nie wyrazić zwykłego zaniepokojenia milczeniem Ojca Świętego. Co prawda, kilkakrotnie w jego wypowiedziach (warto sięgnąć po kwietniowe przemówienia Papieża do biskupów Afryki Południowej⁹) pojawiły się stwierdzenia na temat nierozzerwalności małżeństwa. Problem jednak leży w tym, o czym wspomnieliśmy wcześniej, że również kardynałowie Kasper, Marx i wszyscy inni z tej grupy mają nierozzerwalność nieustannie na ustach. A Papież tymczasem milczy. Co prawda, jak określiły to media, w pewnym momencie pod koniec drugiego tygodnia obrad, w czasie których zajmował pozycję obserwatora, Ojciec Święty „przerwał milczenie”, ale zrobił to tylko po to, aby wyrazić aprobatę dla otwartości toczonych dyskusji. A przecież w aktualnej sytuacji brak wyraźnego, niezapośredniczonego w wieloznacznych homiletycznych frazach, opowiedzenia się Namiestnika Chrystusa po stronie ewangelicznej prawdy o małżeństwie nie jest działaniem neutralnym. A już zwłaszcza wówczas, gdy dochodzi do tak ewidentnych manipulacji przekazem dokonywanych przez zwolenników zmian dążących, jak się zdaje, do swoistego komunikacyjnego *imprintingu*.

Dobrze się chociaż stało, że Papież nie podtrzymał stanowiska kardynała Baldisseriego, który zamierzał utajnić efekty prac drugiego tygodnia Synodu w momencie, kiedy to biskupi dokonali zasadniczego przerehabrowania treści *Relatio post disceptationem*. Redakcja ta w praktyce zaprzeczyła liberalnej narracji o Synodzie toczącej się w mediach, ale też w samym ciele Kościoła. To jednak bardzo niewiele, postawa Papieża Franciszka wydaje się niejednoznaczna. Tymczasem napięcia w światowym episkopacie są bardzo duże – świadczy o tym fakt, że odrzucono w dokumencie końcowym trzy najbardziej kontrowersyjne punkty: punkt poświęcony Komunii dla osób rozwiedzionych i pozostających w nowych związkach, homoseksualizmowi, a także punkt o komunii duchowej, która mogłaby zastąpić komunię materialną. Arcybiskup Stanisław Gądecki zauważył, że fragmenty mówiące o osobach homoseksualnych zostały jego zdaniem zadowolająco przebudowane, ale mimo to nie uzyskały wystarczającego poparcia dwóch trzecich głosów. Może to oznaczać, że przynajmniej część

⁹ „Świętość i nierozzerwalność chrześcijańskiego małżeństwa, które często ulega rozbiću pod wpływem ogromnej presji ze strony zeświecczonego świata, musi być wspierana jasnym nauczaniem, a także świadectwem samych małżeństw”, *Przesłanie Papieża do biskupów Południowej Afryki: potrzeba świadectwa moralnego nauczania Ewangelii*, Radio Watykańskie, 24.04.2014.

ojców synodalnych chciała zmanifestować swoje niezadowolenie i sprzeciw wobec sposobu, w jaki Sekretariat prowadził obrady, a także przeciwko „wrzucaniu” tematów w sposób sprzeczny z głoszonym przez Papieża kolegalizmem.

Być może opór tychże ojców spowodowany był i tym, że w działaniach laksystów pojawiła się znana ze społeczeństw cywilnych „taktyka salami”. Przed Synodem dyskusje w Kościele dotyczyły niemal wyłącznie kwestii rozwodników w ponownych związkach i dopuszczania ich do Komunii świętej. Inne postulaty pojawiały się jedynie na obrzeżach, jak choćby w kuriozalnej odpowiedzi polskiej „katolickiej inteligencji” na tzw. ankietę Franciszka, którą tuż przed Synodem upublicznił „Tygodnik Powszechny”. Okazało się jednak, że ten, wydawałoby się, zupełnie marginalny postulat pozytywnej oceny „trwałego związku jednopłciowego, obejmującego między innymi relację seksualną, ale dążącego do zbudowania głębokiej przyjaźni, obejmującego wszechstronną wzajemną troskę partnerek/partnerów” oraz konieczności wypracowania „nowego podejścia, które rozpozna dar, jakim dla Kościoła i świata są osoby homoseksualne”, dzięki manipulacjom arcybiskupa Bruna Fortego został bez żadnego niuansowania przeniesiony do treści pierwotnego *relatio*.

Zauważmy w tym miejscu od razu, że ta taktyka rozszerzania żądań jest obecnie kontynuowana. Z łączeniem sprawy Komunii świętej dla osób rozwiedzionych uwikłanych w związki cudzołóżne oraz dla aktywnych homoseksualistów mieliśmy do czynienia w posynodalnych wypowiedziach m.in. kardynała Kaspera i arcybiskupa Vincenza Paglii. Oba głosy były utrzymane w konwencji: nic już nie zatrzyma zmian. Zwłaszcza ten drugi przypadek jest zasmucający, jako że arcybiskup Paglia jest obecnie przewodniczącym Papieskiej Rady ds. Rodziny.

Jeszcze przed Synodem kardynał George Pell podkreślił, że istnieje ogromna potrzeba, aby w jego przededniu Stolica Apostolska potwierdziła nienaruszalność integralnej katolickiej nauki o sakramentalnym małżeństwie i jej fundamentalność dla wszystkich rozwiązań pastoralnych. Takie jest jedno z zadań urzędu papieskiego: umacniać braci w wierze (por. Łk 22,32). Inaczej – jak kontynuował kardynał Pell – będziemy mieli sytuację podobną do tej, która miała miejsce po wydaniu przez Papieża Pawła VI encykliki *Humanae vitae*, kiedy oparte na błędnych przesłankach oczekiwa-

nia co do zmiany stanowiska Kościoła w sprawie antykoncepcji były tak wielkie, że ich zawiedzenie doprowadziło do niespotykanej fali nieposłuszeństwa. W synowskim zaufaniu zakładamy ciągle, że wbrew słowom kardynała Kaspera „nowa optyka” nie pokrywa się z papieską. Nie chcemy nawet brać pod uwagę opcji przeciwnej, która kazałaby się obawiać, że destrukcyjne pomysły niemieckiego hierarchy zostaną w Kościele wdrożone. Wówczas czekałoby nas radykalne pogłębienie aktualnego kryzysu, a dla katolików wiernych tradycyjnej nauce Kościoła oznaczałoby potężny dylemat sumienia.

Warto zatrzymać się jeszcze nad słowem, jakie wygłosił Papież Franciszek na zakończenie obrad Synodu. Retorycznie jest ono bez zarzutu i stanowi rzeczywiste wezwanie do refleksji nad przyszłoroczną kontynuacją obrad synodalnych. Z drugiej jednak strony różne jego fragmenty budzą zastanowienie. Kiedy Papież mówi, że jest „gwarantem posłuszeństwa i zgodności Kościoła z wolą Boga, Ewangelią Chrystusa i Tradycją Kościoła”¹⁰, budzi się pytanie o brak reakcji Papieża na jednostronny dobór „liberałów” do Sekretariatu Synodu czy o brak reakcji na „politykierstwo” hierarchów moderujących obradami. O tym już wspomnieliśmy.

Zastanowienie budzi także centralna część wystąpienia zamykającego, która omawia pokusy, jakie towarzyszą – zdaniem Papieża – Synodowi i jego uczestnikom:

Po pierwsze, to:

Pokusa nieprzyjaznej ostrości, to znaczy chęć zamknięcia się w obrębie tego, co napisane (litera), i niedanie się zaskoczyć Bogu, Bogu niespodzianek (duch); w obrębie prawa pewności tego, co znamy, a nie tego, czego powinniśmy się jeszcze nauczyć i osiągnąć. Od czasów Jezusa jest to pokusa osób gorliwych, skrupulatnych, opiekuńczych i tak zwanych dziś tradycjonalistów, również intelektualistów.

Po drugie:

Pokusa destruktywnego naiwnego optymizmu, który w imię zwodniczego miłosierdzia opatruje rany, nie gojąc

¹⁰ *Papież na zakończenie synodu: była synodalność i były pokusy, przed nami rok rozeznania*, Radio Watykańskie, 19.10.2014.

ich wcześniej ani nie lecząc, ludzi leczących objawy, ale nie przyczyny i źródło choroby. Jest to pokusa „nainnych optymistów”, ludzi lękliwych, a także tak zwanych „progresistów i liberałów”.

Po trzecie:

Pokusa przemienienia kamieni w chleb, aby przerwać długi, ciężący i bolesny post (por. Łk 4,1-4), a także przemienienia chleb w kamień, by rzucić nim na grzeszników, słabych i chorych (por. J 8,7), to znaczy aby przekształcić go „w ciężary nie do uniesienia” (Łk 11, 46).

Po czwarte:

Pokusa, aby zejść z krzyża, aby zadowolić ludzi, a nie trwania na nim, żeby wypełnić wolę Ojca; pochylenia się przed duchem tego świata, zamiast go oczyścić i nagiąć do Ducha Bożego.

I po piąte:

Pokusa zaniedbywania „depozytu wiary”, uważając siebie nie za stróżów wiary, ale właścicieli i posiadaczy lub, z drugiej strony, pokusa ignorowania rzeczywistości, używając języka pedanteryjnego i słownictwa wyszlifowanego, by powiedzieć wiele rzeczy i nic nie mówić! Nazywamy go „bizantynizmem”: sądzę, i tak dalej...

Z jednej strony mamy tu, jak się zdaje, bardzo trafne ujęcie pewnych błędnych ścieżek, jakie mogą towarzyszyć refleksji synodalnej. Można by je prawdopodobnie ogólnie zdefiniować jako brak otwartości na działanie Ducha Świętego w rozeznawaniu rzeczywistości. Zresztą samo wezwanie do rozeznania wydaje się bardzo charakterystyczne dla duchowości jezuickiej, która w swoich korzeniach stara się nie tylko szukać tego, co dobre, i przy tym trwać, ale także szukać tego, co „lepsze”¹¹. Tak też zapewne rozumiemy swoje zaproszenie sam Ojciec Święty – jezuita. Wymienione

¹¹ Ducha rozeznawania w duchowości jezuickiej oddaje definicja ćwiczeń duchowych św. Ignacego Loyoli: *Pod tą nazwą Ćwiczenia duchowe rozumiemy każdy rachunek sumienia, rozmyślanie, kontemplację, modlitwę ustną i myślą oraz wszystkie inne czynności duchowe – stosownie do tego, co niżej powiemy. Bo jak przechadzanie się, chodzenie i bieganie – to ćwiczenia cielesne, tak ćwiczenia duchowe to przygotowanie i usposobienie duszy po to, żeby się pozbyć nieuporządkowanych przywiązań, a gdy się ich już pozbędziemy, żeby szukać woli Bożej i odnajdywać ją w ułożeniu własnego życia tak, by zbawić duszę, przeł.*
J. Ożóg SJ, Poznań 2000.

pokusy mają też inny wymiar – określają konstelację słabości różnych kościelnych frakcji – tradycjonalistów, intelektualistów, skrupulantów, progresistów, liberałów, naiwnych optymistów i ludzi lękliwych. Te króciutkie charakterystyki różnych grup i tendencji są w swoich odcieniach bliskie prawdy i stanowią o sile papieskiego przemówienia, a także o jego publicystycznym powodzeniu. Tak, są to zgoła publicystyczne miniaturki. Z drugiej jednak strony frakcyjne etykiety skłaniają do swoistego upolitycznienia istniejącego napięcia i skupienia się na konflikcie przez umocnienie grupowych tożsamości. A chodzi przecież nie o politykę, ale o tematy zagadnień synodalnych, których przedmiotem jest ostatecznie wiara – jej umocnienie i głoszenie.

W papieskim przemówieniu znajdziemy tony, które będą uspakajające zarówno dla „frakcji tradycjonalistów i intelektualistów”, jak i dla „frakcji progresistów i liberałów”. To złudzenie powszechnego kościelnego pokoju jest, jak się zdaje, najbardziej niepokojące, wynika bowiem przede wszystkim ze zręczności mówcy, który potrafi budować retoryczne równowagi. Pytanie, jakie przed nami stoi, jest jednak innego – nie narracyjnego – rodzaju. Czy Kościół potrzebuje właśnie tego typu spokoju, w którym wszyscy ostatecznie są uspieni zręcznym słowem? Czy chodzi o to, żeby na jednej szali postawić radykałów „prawicy”, a na drugiej „lewicy”?¹² To przecież można zrobić, jeśli chodzi tylko o stopień „zaangażowania”, o owo papieskie „idźmy do przodu”. A takie wrażenie, przynajmniej częściowo, zostawia przemówienie Ojca Świętego. Temperamenty najłatwiej okiełznać, równoważąc je – tak w gruncie rzeczy działa inżynieria społeczna nowoczesnej polityki. Czy tak będzie też działał Kościół w sprawach najwyższej wagi dotyczących wiary?

Zejdźmy właśnie głębiej, poniżej świeckiego ujęcia Kościoła, opisywanego jedynie według frakcji – tam znajdziemy tradycję nauczania i wiary wypracowywaną, z pomocą Bożą, przez całe dzieje Kościoła, tradycję ufundowaną na prawdziwym Wcieleniu Syna Bożego, na równie prawdziwej Jego śmierci i Zmartwychwstaniu. Z drugiej strony znajdziemy nowinki zupełnie obce i zupełnie przeciwne temu, co Kościół uważał za właściwe podawać do wierzenia od początku. W dodatku te nowości nie wydają się różnić od tego, co głosi świat nowoczesny – niechętny,

¹² G. Thibon, *Duch lewicy i duch prawicy*, christianitas.org, 14.12.2010.

ba, wrogi Kościołowi i jego zasadom. Gdy to zobaczymy, wtedy znów możemy wypłynąć na nieco płytszy poziom, by zobaczyć, że te zapowiadane, i rzekomo wspaniałe, nowości swoje źródło mają tam, gdzie wiara umarła już niemal zupełnie lub daleka jest od współodczuwania z Kościołem. Chodzi o serca postchrześcijańskich społeczeństw europejskich i ich episkopatów. Czy takie dwa elementy można zrównoważyć? Czy nie mamy do czynienia z paradoksem – pierwszy od dawna pontyfikat nieeuropejski jest bardziej europocentryczny (przynajmniej w zakresie podejmowanych problemów) niż przynajmniej dwa lub trzy ostatnie? Czy to nie oznacza, że wciąż potrzebni są europejscy Papieże, którzy odróżnią to, co na Starym Kontynencie jest zakwasem, a co zwykłym... kwasem?

Wydaje się, że jedynie w narracji równowaga zaproponowana przez Papieża jest możliwa, ale w praktyce Kościoła zostanie ona bez trudu przechylona – i to nie tylko tam, gdzie pojawią się nieprecyzyjne sformułowania, ale w swojej istocie. Dlaczego taki musi być los podejmowanych wysiłków mających na celu utrzymanie kościelnej równowagi? Pisał o tym Paweł Milcarek w artykule *Wiele kierunków na raz*¹³ poświęconym zasadom Konstytucji *Sacro-sanctum Concilium* Soboru Watykańskiego II. W równoważeniu kierunków dostrzegł on dramat tego dokumentu i przyczyny jego dalszych zagmatwanych dziejów, które objawiły się podczas projektowania i wcielania reformy liturgicznej jak i w jej codziennym praktycznym życiu. Wydaje się niestety, że ekwilibrystyka staje się coraz częstszą cechą charakterystyczną wypowiedzi hierarchów i dokumentów kościelnych, w których próbuje się łączyć napięcie, jakie musi pojawiać się pomiędzy Ciałem Chrystusa a światem czy też pomiędzy obrońcami prawowierności a tymi, którzy najchętniej jakiegokolwiek granice uczyniliby niewidocznymi lub też je całkowicie znieśli.

Przywołajmy najciekawsze fragmenty tekstu Pawła Milcarka dotyczące problemu równowagi:

Nie ma równowagi bez napięcia – i dlatego właśnie równowaga nie likwiduje napięć, a wręcz korzysta z nich. Napięcie zaś jest oczywiście przejawem sprzeczności. Zatem równowaga to stan, w którym sprzeczność łączonych ele-

¹³ P. Milcarek, *Wiele kierunków na raz. Zasady Konstytucji Sacrosanctum Concilium*, „Christianitas” nr 53-54/2013.

mentów nie zostaje w żaden sposób uleczona – lecz albo ukryta (gdy sprzeczności pozostają w idealnej przeciwstawie zapewniającej „stabilność”), albo użyta (gdy złożenie sprzeczności różnej mocy daje nam bądź szybkość, bądź kierunek ruchu nieoddające wprost ich oryginalnej dynamiki).

Dalej czytamy:

W rzeczywistości na [...] tworzeniu takiej równowagi i „koncertowaniu” sprzecznych dążeń – polega wiele tych działań, które należą do praktykowania każdej polityki (cywilnej, kościelnej...).

Jednak nie tworzy się dokumentu normatywnego [dotyczącego sedna wiary] jedynie przy pomocy tej politycznej sztuki równoważenia sprzecznych „absolutów”. Umiejętnością o wiele ważniejszą – a w każdym razie wyprzedzającą pozostałe – okazuje się tu odkrywanie harmonii. Zaś harmonia to co innego niż równowaga.

Harmonia bierze się z tego, co zgodne.

Nie chodzi nawet o to, że równowaga oznacza zero-jedynkowe łączenie ognia i wody. Tworzenie systemu równoważnego, który może być pomyłony z uporządkowaniem harmonicznym, może polegać na czymś znacznie prostszym.

Wystarczy więc, że w danej całości (np. w jakimś zbiorze zasad) jej części (poszczególne zasady) zostaną podane nie w sposób organiczny (we wzajemnym powiązaniu), lecz na sposób zwykłej addycji, wyliczenia jednego po drugim – a wtedy zamiast harmonii mamy zarzewie ich konkurencji.

Elementy, wrzucone do zbioru jakby na zasadzie równych sobie pionków, aż proszą się o to, by przestawić je na szachownicy: zależnie od zręczności i siły „graczy” jedne z nich będą wygrywać, a inne tracić na znaczeniu, w różnych konfiguracjach.

¹⁴ Zob. kard. J. Ratzinger, *Czterdzieści lat Konstytucji o liturgii świętej* [w:] tenże, *Sakrament i misterium – teologia liturgii*, tłum. A. Głos, Kraków 2011.

Tekst papieski ustanawia podobną równowagę i również na niego można popatrzeć przez pryzmat analizy Pawła Milcarka (wywiedzionej z uwagi kard. J. Ratzingera¹⁴). Widzimy, że Papież stara się w sposób symetryczny ująć pokusy, równo obdzielając nimi zarówno tradycjonalistów, jak i progresistów oraz inne grupy. Trochę wygląda to na slalom, w którym przede wszystkim nie chcemy nikogo urazić, może ewentualnie szturchnąć, niekoniecznie odnosząc się do tego, co w praktyce oznaczają postawy poszczególnych wymijanych osób. Staramy się przede wszystkim zachować obiektywny dystans.

Dla ilustracji problemu zestawmy dwie pokusy opisane przez Franciszka. Oto one:

1. Pokusa nieprzyjaznej ostrości, to znaczy chęć zamknięcia się w obrębie tego, co napisane (litera), i niedanie się zaskoczyć Bogu, Bogu niespodzianek (duch); w obrębie prawa pewności tego, co znamy, a nie tego, czego powinniśmy się jeszcze nauczyć i osiągnąć.
2. Pokusa zaniedbywania „depozytu wiary”, uważając siebie nie za stróżów wiary, ale właścicieli i posiadaczy.

Widać tu dobrze, że mamy do czynienia z dwoma możliwymi sposobami podejścia do „tego, co napisane”. Co więcej, jak sądzę, mamy tu do czynienia – precyzyjnie rzecz ujmując – z przynajmniej dwoma sposobami rozumienia „tego, co napisane”. Czytelnik jednak z tymi różnicami nie jest skonfrontowany i nie są mu one przedstawione w sposób inny niż domyślny i aporyczny. „Tym, co napisane”, może być tekst samej Ewangelii, ale może to być również każdy niższej rangi dokument kościelny, który, psychologicznie przynajmniej, podlega dość łatwiej relatywizacji w praktyce życia kościelnego. Nie jest jednak jasne, co na myśli ma Papież. W pierwszej interpretacji relatywizowanie „tego, co napisane” (jako Ewangelii), okazać się może przyzwoleniem danym progresistom na „pójście do przodu”, jak wyraził się Ojciec Święty. Zachowanie „depozytu wiary” pozostanie wtedy jedynie nominalną deklaracją, ale prawdopodobnie dla wielu wystarczającą. Widać to było w branżach za dobrą monetę wypowiedziach choćby kardynała Kaspera, który wciąż podkreślał jedynie

duszpasterski charakter swoich propozycji. Mówiono wśród progresistów: „Nikt nie podważa nierozzerwalności małżeństwa”, a równocześnie proponowano, jak zaakceptować „po katolicku” rozpad małżeństwa i życie w nowym związku.

Co więcej, zachowywanie „napisanego” może wręcz stać się występowaniem przeciw „depozytowi wiary”, którego autentyczne zachowywanie wymaga być może tego, by ćwiczyć cnotę otwartości konieczną dla „zaskoczenia przez Boga”. Czy jednak to „zaskoczenie przez Boga” może być przeciwko temu, co naucza Kościół? Trudno to sobie wyobrazić, ale nietrudno sobie wyobrazić ludzi, którzy zaproponują Kościołowi nowy faryzeizm ducha jako „ewangelię głębszą od Ewangelii” zamiast „martwej litery prawa”. „Zaskoczenie przez Boga” będzie w rzeczywistości faryzejskim szantażem w postaci jakiejś nowej litery nazywanej „duchem”¹⁵. W tym kontekście dwuznaczne okaże się nawet sformułowanie „stróżowie wiary”. Czy mogą być nimi ci, którzy zachowują literę i nie otwierają się na ducha (a ten w domyśle jest od litery różny – na tym przekonaniu polega zasadnicze złudzenie) – to ci właśnie raczej zachowują się jak właściciele – pozostając pewnymi swojej doktryny, ale nie niepewni w wolności ducha?

Czy takie interpretacje nie są możliwe w logice równowagi? Myślę, że „dziają się” one w umysłach wielu, tak bowiem działa logika równoważenia elementów, które nie sprawiają wrażenia, że są gdzieś mocniej i bardziej jednoznacznie osadzone. Jak pisał niedawno Piotr Kaznowski: „Choroba faryzeizmu ducha jest więc o tyle poważniejsza niż faryzeizm litery, że o ile faryzeusze litery mogli zranić poszczególne osoby, mające trudność z pełną realizacją przykazań, o tyle faryzeizm ducha staje się zabójczy dla wszystkich – nie tylko dla mniejszości, którą faryzeizm ducha chce «zbawić na piśmie» – lecz również dla większości, która dotychczas niosła swój krzyż wierności przykazaniom”¹⁶.

Trudności wynikłe z równorzędnego i nieprecyzyjnego wyliczania całości i części, zasad i ich implementacji sprawiają, że przemówienie Papieża pozwala zachować spokój tylko powierzchownym czytelnikom. Równowaga sprawia, że punktem odniesienia w debacie jest tylko wzajemna relacja dwóch sił oparta na podstawie sytuującej się w pozycji bezstronnego obserwatora. W takiej sytuacji możliwa jest zupełnie dowolna hermeneutyka.

¹⁵ Zob. P. Kaznowski, *Między duchem a literą: przypadek katolickiego myślenia o polityczności*, „Christianitas” nr 45-46/2011.

¹⁶ Tenże, *Faryzeizm ducha – choroba postchrześcijańska*, christianitas.org, 21.01.2014.

Ta zaś nie kształtuje się już pomiędzy Tradycją, reprezentującym ją autorytetem, tekstem Pisma i światowym episkopatem, ale w dwuwymiarowej przestrzeni, gdzie Objawienie nie znaczy więcej niż postulaty „ducha tego świata” mieszającego się w religijnym imaginariu współczesnego człowieka z Duchem Bożym. W ten przecież sposób konstytuuje się indywidualistyczna religijność ponowoczesna czy, by użyć mniej wyświechtanego określenia, postromantyczna. Jest ona tylko kolażem łączącym różnego rodzaju strzępy tradycji, estetykę i rodzaj instynktu samozachowania – zasłoną oddzielającą nas od śmierci, od konieczności ofiary. Od prawdy i Objawienia Boga.

Wszystko to oznacza, że mamy przed sobą co najmniej rok, ale pewnie kilka lat duchowego zamętu w Kościele, zgorznienia, pielęgnowania złudzeń, które w wielu przypadkach zaczną wypierać gotowość do dźwigania krzyża ludzkiej doli po Upadku. To, co się bowiem wydarzyło na Synodzie, mniej dotyczy tych, którzy są zdecydowani występować przeciw nauczaniu Kościoła. Można powiedzieć, że oni już odbierają swoją nagrodę. Chodzi raczej o tych z nas, którzy faryzeizm ducha uznają za wyzwolenie, za rzeczywiste i „nowe” zbawienie głoszone przez Kościół. Za powrót do bram Raju, którą to próbę powrotu podejmą w rzeczywistości na własną rękę, ponieważ za faryzeizmem ducha nie stoi Bóg.

Oto mój Sługa, którego podtrzymuję,
Wybrany mój, w którym mam upodobanie.
Sprawiłem, że duch mój na nim spoczął;
On przyniesie narodom Prawo.
Nie będzie wołał ni podnosił głosu,
Nie da słyszeć krzyku swego na dworze.
Nie złamie trzciny nadłamanej,
Nie zgasi tlącego się knotka.
On rzeczywiście przyniesie Prawo (Iz 42, 1-3). ■

Bez niepodległych państw nie będzie europejskiej solidarności

Rozmowa z Markiem Jurkiem, posłem do Parlamentu Europejskiego

„Christianitas”: *Co dla polityka oznacza powrót do parlamentu – w tym wypadku Parlamentu Europejskiego – po kilku latach pracy poza instytucjami władzy?*

Marek Jurek: Przychodzi czas przekładania tego wszystkiego, co Prawica Rzeczypospolitej mówiła o polskiej polityce europejskiej, na konkretne działania. Dla nas cały czas był to jeden z zasadniczych wymiarów naszej polityki. Jesteśmy opozycją wobec polityki władz Unii Europejskiej, bo od początku kierujemy się tą prostą doktryną, którą wzięliśmy od Juliana Klaczki, że tylko w Europie szanującej wartości naszej cywilizacji niepodległość Polski będzie trwale bezpieczna. Ta zasada łączy uniwersalizm powinności chrześcijańskich i polską rację stanu.

„Ch”: *Czy to nie tylko kalendarz zdecydował, że to wybory europejskie były tym pierwszym krokiem powrotu do instytucji?*

MJ: W pewnym stopniu tak, ale traktowalibyśmy je bardzo serio w każdych warunkach i będziemy je tak traktować w przyszłości. Kwestia reprezentacji i aktywności Polski na forum europejskim jest funda-

mentalnie ważna. Nawet jeśli w praktyce oznacza głównie aktywną opozycję wobec tendencji, które dziś w Europie dominują i okupują instytucje unijne.

„Ch”: *Czy wynik, jaki Pan uzyskał, jest politycznym sukcesem? Przez lata staraliście się jako Prawica Rzeczypospolitej istnieć samodzielnie, a powrót następuje z list PiS-u. Może to budzić mieszane uczucia.*

MJ: Nigdy nie dążyliśmy do izolacji, tylko do pozyskania samodzielnego mandatu. Kierując się prostym przekonaniem – deklarowanym od początku – że po czasie bezwarunkowego poparcia katolickiego dla PiS-u przyszedł czas na warunkową współpracę. A kto nie ma zdolności wyborczej – nie ma zdolności koalicyjnej. Dowiedliśmy tej zdolności przez wiele lat, zawarliśmy porozumienie, w którym jesteśmy samodzielnym podmiotem, startowaliśmy jako kandydaci Prawicy Rzeczypospolitej i co więcej – mamy swój udział w wyniku całej prawicy, całej listy PiS-u. Bez naszej kampanii nie byłoby dwóch mandatów w Warszawie, remisu w całej Polsce i PO po raz trzeci wygrałaby wybory do Parlamentu Europejskiego.

solidarność europejska

MJ: Nie przywracaliśmy samodzielności prawicy chrześcijańsko-konserwatywnej, żeby wytykać błędy PiS-owi, ale żeby robić to, czego PiS nie robi, i nakłaniać innych (a najpierw kolegów z PiS-u), by to wspierali. Te założenia, które wyłożyłem w „Dysydencie w państwie PO-PiS”, realizujemy. Nie uważamy, że strategia prawicy chrześcijańsko-konserwatywnej powinna opierać się na zasadzie „wszyscy przeciwko nam”. Bo nie uważamy, że cywilizacja chrześcijańska to ideologia czy utopia, ale rzeczywistość, której fundamenty ciągle istnieją.

„Ch”: *Czy różnica pomiędzy Prawicą Rzeczypospolitej a PiS-em polegałaby na tym, że PiS broni polskiej tożsamości jako czegoś własnego, ale partykularnego i przygodnego, a Prawica chce bronić uniwersalnych zasad, na których ta tożsamość jest zbudowana i które są jej gwarantem?*

MJ: Prawicę Rzeczypospolitej wyróżnia przede wszystkim przekonanie, że **cywilizacja chrześcijańska ma prawo do swojej polityki. I to, że chcemy, by Rzeczpospolita była państwem cywilizacji chrześcijańskiej.** Na rzecz ładu moralnego trzeba pracować tak samo ustawicznie jak na rzecz bezpieczeństwa czy dobrobytu. Dziś to przede wszystkim obrona tego, co św. Pius X określił jako naturalne (bo istnieją też nadprzyrodzone) fundamenty cywilizacji chrześcijańskiej. Wielkim oparciem dla nas jest tu nauczanie św. Jana Pawła II, jemu zawdzięczamy kapitalne streszczenie tych naturalnych fundamentów Christia-

nitias w pojęciach cywilizacji życia i praw rodziny.

Szczególnie ciekawym aspektem pontyfikatu była Karta Praw Rodziny, która świadomie została opracowana nie jako akt magisterialny w ścisłym znaczeniu, ale jako przedłożona przez Papiestwo, rzecznika ładu moralnego w życiu narodów, propozycja dokumentu potwierdzającego zasadnicze normy sprawiedliwości, adresowana do państw i organizacji międzynarodowych.

Na marginesie warto dodać, że te wysiłki św. Jana Pawła II spotykały się często z niezrozumieniem. Obronę naturalnych fundamentów *christianitas* sprowadzono niekiedy do naturalizmu. Tymczasem jest to niezwykle korpus nauczania broniącego prawa natury i dobra wspólnego i bardzo konkretne oparcie dla zaangażowania chrześcijańskiego, bo w tych sprawach nie wystarczą deklamacje o „wartościach”, wszystko to nie jest żadną teorią, ale realną koniecznością polityczną.

Warto sobie uświadomić, że w ciągu ostatnich paru lat w Polsce rząd systematycznie obniżał prawne gwarancje ochrony życia. Donald Tusk okłamał społeczeństwo, wielokrotnie zapewniając, że rząd i jego partia są za obecnymi regulacjami gwarantującymi prawo do życia. W istocie nigdy nie odwołał się do tych regulacji, żeby w konkretnych spornych sytuacjach bronić życia. Rząd Tuska zawsze zgadzał się z tym, jak ustawodawstwo, które mia-

ło chronić życie, „interpretują” ci, którzy byli i są tym przepisom przeciwni. Ta władza zawsze kierowała się zasadą *in dubiis contra vitae*. Mieliśmy najpierw „sprawę Agaty”, która poza tragedią jednej rodziny oznaczała przyjęcie przez rząd doktryny osławionej profesor Płatek. Według niej można odmówić prawa do urodzenia każdemu dziecku, którego jeden z rodziców nie miał piętnastu lat w momencie jego poczęcia. Na przykład jeśli nad wiek rozwinięty gimnazjalista ma dziecko z koleżanką z liceum. Inny przykład to sprawa *in vitro*. Już na samym początku prac Donald Tusk pytany o tzw. nadliczbowe zarodki ogłosił, że w tej sprawie nie będzie kierował się „żadną zewnętrzną normą”. Rząd w żadnym momencie nie postawił sobie pytania, jakie prawa dzieci poczętych *in vitro* wynikają z ustawy o ochronie życia. Teraz mamy sprawę profesora Chazana i próbę ustanowienia obowiązku kolaboracji aborcyjnej dla lekarzy odmawiających zabicia dziecka. Z odmowy udziału w zabiciu dziecka robi się „przywilej”, z pomocy w jego zabiciu – obowiązek. To wszystko zupełnie burzy nasz dorobek prawny. Do tego dochodzą sprawy, takie jak środki wczesnoporonne, przymusowo wprowadzane do aptek, jak traktowanie przez sądy przepisów chroniących życie dziecka poczętego nie jako normę prawną, ale jako koncesję światopoglądową dla katolików, a praktyczną konsekwencją są wyroki w sprawach cywilnych, gdy obrońcy życia, jak ks. Marek Gancarczyk czy Tomasz Terlikowski, są atakowani przez przeciwników prawa do życia.

Przywołuję historię tego smutnego siedmioletnia, by przypomnieć, że Prawica Rzeczypospolitej najczęściej jako jedyna walczyła w tych sprawach ignorowanych przez cały świat polityczny. A Prawica Rzeczypospolitej walczy o prawne gwarancje ładu moralnego, ale domaga się również w każdej z tych spraw egzekucji praw. Bez tego dobro wspólne jest tylko frazesem dla pięknoduchów albo cyników. Walczymy więc, by normy prawne, które uzyskaliśmy dla dobra wspólnego, były stosowane i uznawane przez administrację, a nie traktowane z przymrużeniem oka. A jeśli jakieś przepisy są dwuznaczne czy nieszczerne, żądamy, po pierwsze, ich właściwej interpretacji albo po prostu zmiany. Nasze stanowisko potwierdziła inicjatywa profesora Zolla i Komisji Kodyfikacyjnej. Ale sytuacja, o której mówię, ma charakter permanentny, z czego wynika potrzeba stałej polityki. Wiele innych ugrupowań odpowiada: ale przecież nie można stale się tymi sprawami zajmować. **My odpowiadamy: nie można się tymi sprawami zajmować tylko odświętnie, odpowiedzią na atak na cywilizację chrześcijańską nie może być „dziwna wojna” i dywagacje o „wartościach” w czasie beztroskiego siedzenia w okopach.** I z takim orędziem zwracamy się do innych ugrupowań obozu prawicy, do całej opinii prawicowej i zwracamy się czynnie, nie z bezsilnymi postulatami, nie uzależniając od dobrej woli czy agendy innych ugrupowań, ale robiąc to, czego oczekujemy od innych.

„Ch”: *To jest pewnego rodzaju metapolityczna baza działania. Co natomiast jako samodzielny przedstawiciel Prawicy Rzeczypospolitej może Pan zrobić w Parlamencie Europejskim?*

MJ: Chyba się dobrze nie zrozumieliśmy. Prawicę Rzeczypospolitej wyróżnia to, że sprawy cywilizacji chrześcijańskiej traktujemy nie jako „metapolitykę”, ale jako powinność polityczną; nie jako przedmiot rozważań, ale jako wyzwanie do działania. Na poziomie „metapolityki” poparcie dla wartości cywilizacji chrześcijańskiej jest ciągle bardzo duże, gorzej, że nie wynikają z tego działania praktyczne albo że zatrzymują się na poziomie „przedpolitycznym”. My pokazujemy konkretne sprawy wymagające akcji i reakcji, a nie abstrakcyjne projekty (z których często praktycznie nic nie wynika).

A nie jest już tak, jak wtedy, gdy – przed dwudziestu siedmiu laty – św. Jan Paweł II mówił, że w Polsce „zło zagrażające rodzinie nadal nazywane jest złem, grzech nadal nazywany jest grzechem, wynaturzenie — wynaturzeniem; że nie zwykło się tutaj, jak to czasem bywa w świecie współczesnym, konstruować teorii dla usprawiedliwienia zła i nazywania zła dobrem”. Dziś władze otwarcie atakują profesora Chazana, żądają od lekarzy kolaboracji aborcyjnej, a nasza strona nawet nie próbuje ani obrony prawnej (wykazując, że te roszczenia nie mają żadnego oparcia w przepisach prawa), ani obrony

życia tych najsłabiej bronionych, niepełnosprawnych, okupując się jedynie na prawie do indywidualnej odmowy.

Ta kultura życia powinna być bazą naszej polityki, również w Parlamencie Europejskim. Działacze chrześcijańskich organizacji pozarządowych pracujący przy PE oceniają, że w tej kadencji liczba głosów popierających cywilizację życia i prawa rodziny może być nawet dwukrotnie większa niż w poprzednim. Trzeba tylko mobilizować ich aktywność, byśmy nie ograniczali się do defensywy, byśmy zachowali poczucie prawa.

„Ch”: *Pisał Pan krytycznie o Jeanie-Claudzie Junckerze, który też jest chadekiem, a nie zachowuje się jak ktoś, komu zależy na sprawach istotnych...*

MJ: ...bo zapytany, bardzo delikatnie, przez profesora Ryszarda Legutkę na posiedzeniu Klubu Konserwatystów i Reformatorów o stosunek do europejskiej inicjatywy obywatelskiej (w kontekście, ale ogólnie, nie w odniesieniu do „Jednego z Nas”) Juncker odpowiedział, że bardzo ceni europejską inicjatywę obywatelską, tylko martwi go, że łatwo można zebrać pod nią podpisy i wówczas powstaje wrażenie, że opinia publiczna popiera podniesiony postulat, a nie ma mechanizmu, który by od razu kontrował takie działanie. I jedynym kontekstem, w jakim te niepokoje wyrażał, był „Jeden z Nas”, petycja przeciwko szerzeniu aborcyjnego dzieciobójstwa przez Unię Europejską poza jej granicami.

Polityk mający zmysł dobra wspólnego cieszyłby się z takiej manifestacji opinii chrześcijańskiej, a nie martwił się, żeby można ją było skutecznie skontrolować.

„Ch”: *Przecież Juncker jest postrzegany jako polityk chrześcijański! W kontekście tego, co Pan mówi, jego obecność w PE nie wydaje się z naszej perspektywy wiele warta.*

MJ: Chrześcijańska demokracja wykonała długą drogę przez ostatnie sto lat. A skłonność do irenizmu miała od początku. Dlatego Prawica Rzeczypospolitej uczciła stulecie encykliki *Notre charge apostolique*, w której św. Pius X napisał, z pogodną ironią, że wyznawcy Marca Sangniera wypowiadają się tak, jakby dzięki nim, po dziewiętnastu wiekach, chrześcijanie w końcu dowiedzieli się, na czym polega godność ludzka. I pokazał, że w tym projekcie nie chodzi o wprowadzenie we współczesny świat zasad cywilizacji chrześcijańskiej, ale o poparcie chrześcijańskie dla nowoczesnej cywilizacji budowanej w opozycji do chrześcijaństwa. W *Notre charge apostolique* św. Pius X proroczo napisał, że źródłem współczesnego kryzysu kultury jest fałszywe rozumienie godności człowieka. Rozumienie, które pomija pojęcia obowiązku, służby, przywiązania – wszystko to, co stanowi o naszej rzeczywistej godności.

Od spotkania z Junckerem ciekawsza była jednak konfrontacja w Parlamencie z panią Lunacek, autorką homoseksualnej rezolucji przyjętej w poprzedniej kadencji,

zalecającej zmiany w wychowaniu i koordynację ustawodawstw cywilnych krajów Unii. Zapytałem panią Lunacek, występującą jako kandydatka na przewodniczącą Parlamentu (ostatecznie została wiceprzewodniczącą), czy w związku z tym, że lista tzw. orientacji seksualnych okazała się otwarta (w ubiegłym roku zdezaktualizowano pojęcie LGBT i teraz mamy już LGBTI – pojawili się „interseksualiści”) – lista tych „orientacji” może zostać uzupełniona o multiseksualistów, którzy się sami określają jako poliamoryści, czyli mówiąc dosadnie – amatorów seksu grupowego. Zapytałem, czy tego typu zachowania to jej zdaniem jest orientacja seksualna, czy zwyczajna perwersja. Pani Lunacek odpowiedziała, że na pewno nie jest to żadna perwersja, skoro są ludzie, którzy chcą tak żyć. To pokazuje coś, z czego sobie zupełnie nie zdajemy sprawy – dynamikę antychrześcijańskiej rewolucji.

„Ch”: *Stąd moje pytanie, z kim w PE można robić politykę.*

MJ: Ogólnie biorąc – to przede wszystkim posłowie wywodzący się z aktywnych środowisk chrześcijańskich, przy czym najlepsze doświadczenia mam z posłami z naszego regionu, z Europy Środkowej. Ale to nie znaczy, że nie można w konkretnych sprawach szukać innych sojuszników. Na przykład w sprawie obrony chrześcijan – dużej części francuskich posłów, którzy do dawnego Outremer, chrześcijańskiego Bliskiego Wschodu, mają taki stosunek jak my do obszaru dawnej Rzeczypospolitej.

W sprawach zachowania waluty narodowej i zablokowania ekspansji unii walutowej – to są na przykład posłowie Alternatywy dla Niemiec.

Poprzednia kadencja Parlamentu pokazała, że przynajmniej opór jest możliwy i ważny. Aborcjonistyczny raport Estreli został odrzucony. Biorąc pod uwagę konformistyczny charakter współczesnego liberalizmu, przyjęcie takiego stanowiska mogło mieć skutki fatalne. Trzeba więc walczyć.

Czym różnią się na korzyść Stany Zjednoczone od Unii Europejskiej? Tym samym co Europa Środkowa od Europy Zachodniej. Żywotnością opinii chrześcijańskiej, jak w Polsce. Spór trwa, cywilizacja chrześcijańska jest broniona. W Europie Zachodniej już tylko na planie społecznym, w polityce już nie. Stoimy zatem przed pytaniem: czy chcemy, żeby cała Europa była przynajmniej trochę podobna do Polski, żeby Polska mogła utwierdzać się w swojej wierności i chrześcijańskim charakterze swojego życia, czy odwrotnie – podniesiemy zaporę i wówczas wszystko popłynie.

Są również sprawy, w których w wymiarze pozytywnym można zrobić dużo. To, że na comiesięcznych debatach praw człowieka ostatnio praktycznie wszystkie tematy dotyczyły wolności chrześcijan, jest rzeczą istotną. Były osobne debaty o Meriam Ibrahim z Sudanu (która jest na wolności, głównie dzięki staraniom Stolicy Apostolskiej), o terroryzmie i atakach na

chrześcijan w Nigerii, o sprawie Egiptu. Solidarność chrześcijańska buduje też więzi polityczne. Gdy Kazimierz Ujazdowski powiedział, że chrześcijan musimy bronić, ponieważ łamane są ich prawa człowieka, ale musimy bronić tym bardziej, że są chrześcijanami – najbardziej oklaskiwał go francuski Front Narodowy, z którym na co dzień spieramy się o stosunek do Rosji. Miałem wrażenie, że wcześniej takiego głosu o prawach chrześcijan nie słyszeli.

„Ch”: *Ma Pan wrażenie, że to będzie parlament eurosceptyczny? Tak się mówiło po wyborach, gdy w wielu miejscach Europy wygrały lub były wysoko notowane takie partie jak brytyjski UKIP czy francuski Front Narodowy?*

MJ: Na pewno będzie wobec władz Unii Europejskiej bardziej krytyczny od poprzedniego. W Wielkiej Brytanii i we Francji, w dwóch wielkich państwach UE, wygrały partie radykalnie negujące europejski federalizm, choć nie zawsze w sposób odpowiadający naszym interesom, bo UKIP neguje na przykład dotychczasowe wsparcie Wielkiej Brytanii dla Europy Środkowej. W polityce rozszerzenia i zewnętrznej, ale również w sprawach codziennych. Wielu Polaków tam pracowało i pracuje. UKIP krytykuje ich obecność. Ale wracając do europejskiej zmiany, wpisują się w nią i Alternatywa dla Niemiec, i pierwsze wybory europejskie w Polsce, których nie wygrała Platforma Obywatelska. W każdym razie choć nie zawsze jest to koniunktura dla realizacji wszystkich

naszych interesów, jest to na pewno okazja, by bronić Polskę przed tendencjami federalistycznymi.

„Ch”: *Czy sprzecznie rozumiane interesy narodowe, które chcą reprezentować eurosceptycy, nie okażą się destrukcyjne dla planu zmian UE? Czy ten front eurosceptyczny nie ma tylko charakteru medialnego i w gruncie rzeczy nie jest iluzoryczny?*

MJ: To jest prawdziwa kwestia. Te środowiska często do jednego worka wrzucają europejski federalizm i europejską solidarność albo mówią o Rosji jako partnerze „solidarności”, drastycznie ignorując bezpieczeństwo Europy Środkowej. Ale najważniejszy niewątpliwym pozytywnym zachodniego zwrotu to silniejszy opór wobec unifikacji walutowej. To ważne dla Polski, dla Europy Środkowej, dla naszego wzrostu i konkurencyjności. Pozytywnym jest podkreślanie suwerennych kompetencji państw. Gorzej z charakterystyczną dla europejskiego XX wieku krótkowzrocznością polityczną. Szczególnie widać to w polityce wschodniej. Zachód powinien kierować się solidarnością i pracować dla utrwalenia zmian, które nastąpiły na Wschodzie po 1989 roku, powinien wspierać desowietyzację i odbudowę życia społecznego w nowych państwach, które tam powstały. Konieczna jest też presja, żeby Rosja potępiła dziedzictwo sowieckie, bo przecież była pierwszą ofiarą bolszewizmu. Tymczasem polityka Nigela Farage’a czy Marine Le Pen jest zaprzeczeniem takiego kierunku. Szczególnie w wypadku Mari-

ne Le Pen i Frontu Narodowego mamy do czynienia nie z „radikalną zmianą”, ale z – jak to celnie określił Marian Piłka – z **radikalną kontynuacją**. Żądają polityki jeszcze bardziej przychylniej Rosji niż polityka Hollande’a. I jest to bardzo krótkowzroczne. Francja w Europie opartej na osi Berlin – Moskwa będzie osamotniona.

„Ch”: *MLP, kiedy Rosjanie atakują Ukraińców, wzywa Ukrainę do umiarkowania.*

MJ: Zachodnia Europa w niewielkim stopniu walczyła z Rosją w okresie zimnej wojny, w niewielkim stopniu chce się jej przeciwstawić dzisiaj.

„Ch”: *Czy ten „antyunionizm” nie oznacza w konsekwencji powrotu do polityki narodowej niemal XIX-wiecznej, do polityki mocarstw i równowagi sił, gdzie ignoruje się znaczenie polityczne słabszych graczy? Czy wizja solidarnej Europy, o której Pan mówi, nie jest takim Maritainowskim, chadecckim marzeniem? Równocześnie jest Pan bardzo krytyczny w stosunku do chadecji. Sama Unia sprawia dziś wrażenie, że jest jedynie narzędziem mocarstw mającym zarządzać tym, co w logice współczesności niepolityczne – sferą NGO, do której należą organizacje, wspólnoty religijne, Kościół, ale też państwa, którym odmawia się rzeczywistego wpływu politycznego. Czy przy dzisiejszych konfliktach i kryzysie UE nie ujawnia się prawdziwa natura europejskiej polityki, która jest echem i kontynuacją XIX-wiecznej formacji politycznej? Czy gdy głosujemy na eurosceptyków jeszcze moc-*

niej, zamiast solidarności nie wybieramy polityki narodowych ambicji i sił?

MJ: Solidarność europejska nie jest wynalazkiem powojennych chadeków. Trzy wojny światowe, pierwsza, druga i trzecia najdłuższa – zimna wojna – wszystkie zakończyły się zwycięstwem Zachodu dzięki solidarności, dzięki potrzebie wspólnej obrony niepodległości swoich państw. Nie ma solidarności europejskiej bez państw narodowych i nie ma skutecznej realizacji interesu narodowego bez odpowiednich płaszczyzn solidarności. Natomiast oczywiście solidarność wymaga woli i wysiłku. Zawsze powinniśmy pamiętać, że budowniczości naszej drugiej niepodległości, niezależnie od wzajemnych sporów, byli jednocześnie wielkimi nauczycielami solidarności, uczyli, że niepodległość Polski jest nieodłączna od ładu międzynarodowego, który ją gwarantuje. Problem Unii Europejskiej polega na tym, że chce ona być nie tyle spadkobiercą europejskiej historii, co urzeczywistnieniem dążeń ruchu paneuropejskiego. Można dużo opowiadać o osobistej pobożności De Gasperiego czy Schumana, ale to państwa narodowe – z ich historią, sztandarami, kulturą – są głębią cywilizacji chrześcijańskiej.

A wracając do nowego nacjonalizmu. Często te ruchy wpisują się w roszczenia i uprzedzenia społeczeństwa konsumpcyjnego. Niewątpliwie takie było tło referendum holenderskiego czy francuskiego (ale już nie irlandzkiego). Same w sobie mają często wiele zalet samych państw

narodowych, dodatkowo skupiają i ożywiają środowiska konserwatywne, ale to państwa i ich polityka – nie międzynarodowa eurosceptyka – stanowią realną wartość. I my, Polacy, powinniśmy wobec państw i ruchów politycznych mieć stanowisko oparte na naszych wartościach i interesach. Na tym polega narodowa podmiotowość.

„Ch”: *Jakie, w kontekście wyborów do PE, są przyczyny polskiego sukcesu Kongresu Nowej Prawicy? Czy to są te same przyczyny, które kiedyś wyniosły do parlamentu partię Janusza Palikota, czyli mobilizacja elektoratu skrajnie liberalnego gospodarczo, czy to polska fala eurosceptyczna? Przecież wielu katolików zagłosowało na KNP.*

MJ: KNP odniosła sukces jako partia protestu i kontestacji, w dużej części bezprogramowej. Bo ich poszczególne pomysły – likwidacja szkolnictwa publicznego, upowszechnienie noszenia broni – nie mają wiele wspólnego z rzeczywistością narodową, ze sprawami, które dziś trzeba rozstrzygać. U progu niepodległości zresztą głos prezesa JKM, hasła w rodzaju „koryto się zmieniło, a świnię te same”, współgrał momentami z głosem Jerzego Urbana. To były podobne treści wyrażane zbliżonym językiem, aczkolwiek ozdobione inną retoryką aksjologiczną i adresowane do innej publiczności. W obu wypadkach efektem (pytanie, czy w obu zamierzonym) było obniżanie kapitału społecznego, poczucia odpowiedzialności narodowej, wręcz negacja państwa. Urban kierował

swoje orędzie przeciw religii i państwu. Obóz JKM przeciw państwu, ale także przeciw etyce odpowiedzialności, solidarności, współczucia. Tak jak tamci – mówił, że wszystko to bzdury i przynęty dla naiwnych. Powstaje więc pytanie, czy neoprawica jest naprawdę prawicą. Czasami mam wrażenie, że dla tych ludzi wszyscy doktorzy kontrrewolucji to – jak oni mówią – „ss-socjaliści”.

Bo pamiętajmy, na czym polega ta walka z „ss-socjalizmem”. JKM otwarcie mówi, że matką duchową KNP jest Ayn Rand, która – o czym już nie mówi – głosiła ideologię radykalnie antychrześcijańską, kult egoizmu i negację jakiegokolwiek odpowiedzialności społecznej. Chrześcijaństwo i socjalizm uważała za zjawiska konsubstancjalne, połączone altruizmem, plagą dla niej najgorszą. Ta antyspołeczna ideologia nie ma nic wspólnego z historycznym dziedzictwem prawicy konserwatywnej w Europie, która zawsze broniła ładu społecznego, prawowitości władzy, solidarności narodowej. Libertarianizm uwodzi wielu katolików kontestacją „poprawności politycznej”. Tylko że ma tyle wspólnego z cywilizacją chrześcijańską, ile rozmaite przedwojenne Nowe Łady. Zresztą zawsze powinniśmy pamiętać, że prawdziwe zaangażowanie na rzecz *christianitas* wymaga zawsze zdolności dystansu wobec rozmaitych nowoczesnych dróg na skróty.

„Ch”: *Ale czy z perspektywy prawicy katolickiej może być jakiś pożytek z obecności JKM w PE?*

Nie sądzę, raczej się obawiam, że deklaracje prezesa Mikkego mogą budować przekonanie, że Polska to kraj króla Ubu.

„Ch”: *Czy jest tu jakaś analogia do Nigela Farage’a?*

MJ: Farage jest dobrym mówcą i mówi o realnych problemach niezależnie od tego, w jakim stopniu nam odpowiada. Mówi o legitymizmie władzy w UE, o mandacie narodowym, o szacunku dla opinii publicznej narodów europejskich. To są bardzo realne kwestie, a nie epatowanie opinii publicznej efektownymi prowokacjami.

„Ch”: *Czy w PE będzie Pan tylko półtora roku, a potem zobaczymy powrót do Sejmu?*

MJ: Zacząłem pracę, którą chcę dobrze wykonać. Ale oczywiście cały czas jestem aktywny w polityce krajowej. Jakkolwiek by nie patrzeć na Parlament Europejski – może on być tylko uzupełnieniem aktywności państw. Dobro wspólne narodu może w pełni zrealizować tylko rząd Rzeczypospolitej i jego dobra polityka, reszta jest tylko wsparciem. Na forum międzynarodowym możemy się zresztą w pełni przekonująco domagać jedynie tego, co sami w swej polityce i prawodawstwie robimy. W tym sensie priorytet polityki krajowej jest oczywisty. Ale rzecz jasna i przedłużenia europejskiego nasza polityka potrzebuje. ■

Rozmawiał Tomasz Rowiński

Anglia mówi „nie”

Jakub Pytel

¹ UKIP nie jest partią nacjonalistyczną w zwykłym rozumieniu tego terminu, bo Zjednoczone Królestwo nie jest państwem jednolitym etnicznie i nacjonalizm jest tam pojmowany jako idea integrująca Anglików, Szkotów, Walijczyków, również Irlandczyków, w oparciu o *brytyjskość* będącą wyrazem tożsamości uwarunkowanej wspólną historią, kulturą, zwyczajami, zachowaniami czy symbolami – jest to raczej nacjonalizm obywatelski, państwowy.

² Decyzją Rady Unii Europejskiej wybory do Parlamentu Europejskiego VIII kadencji zostały przewidziane na okres od czwartku 22 do niedzieli

25 maja 2014 roku, ale jedynie w Wielkiej Brytanii i Holandii elekcja odbyła się w pierwszym możliwym terminie – w kolejnych dniach wybory przeprowadziły Irlandia, Czechy, Łotwa, Malta i Słowacja, a w pozostałych 21 państwach w ostatnim ze wskazanych dni.

W dniu 22 maja 2014 r. mieszkańcy Wielkiej Brytanii wybierali posłów do Parlamentu Europejskiego. Zgodnie z przewidywaniami dzień ten należał do nacjonalistycznej¹, umiarkowanie libertariańskiej i eurosceptycznej Partii Niepodległości Zjednoczonego Królestwa (United Kingdom Independent Party – UKIP), na czele której stoi Nigel Farage – polityk barwny, charyzmatyczny i budzący spore emocje. To, że elekcja na Wyspach przeprowadzona została w terminie wcześniejszym niż w większości krajów Kontynentu², a jej wynik mógł i zapewne zmobilizował eurosceptyczny elektorat w innych krajach Unii sprawił, że europejskie i światowe media poświęciły wyborom w Zjednoczonym Królestwie olbrzymią uwagę. Wskutek tego UKIP urosła do rangi symbolicznego zwycięzcy wyborów w całej Europie (jej zwycięstwo przyćmiło nawet sukces francuskiego Frontu Narodowego), a jej lider stał się – jeśli już wcześniej nim nie był – jednym z bardziej rozpoznawalnych europejskich polityków.

Nigel Farage stoi teraz przed zadaniem o wiele trudniejszym, bo musi przekonać brytyjskich wyborców, żeby oddali swoje głosy na UKIP także w przyszłorocznych wyborach do Izby Gmin. Dzięki temu partia miałaby szansę stać się znaczącą siłą parlamentarną i w końcu zyskać bezpośredni wpływ na bieżącą politykę. Oznaczałoby to również zwiększenie prawdopodobieństwa, że Wielka Brytania w końcu opuści Unię Europejską, do której dołączyła przed z górą 40. laty, czyniąc to nie z przekonania, ale z konieczności, pragmatyzmu i dość niechętnie. Dziś nadal trudno znaleźć

w Anglii polityków autentycznie przekonanych do Unii Europejskiej nie tylko jako jednego federalnego państwa, ale nawet w jej obecnym kształcie, lecz tylko UKIP tak otwarcie formułuje żądanie jej opuszczenia. Wygra, jeśli rzeczywiście uda się jej zarazić Brytyjczyków choćby częścią swego radykalizmu. A nie będzie to zadanie łatwe, bo Partia Niepodległości wciąż pozostaje ugrupowaniem ważnego, ale tylko jednego tematu i, jak się wydaje, popieranie jej przez część brytyjskiej opinii publicznej traktowane jest jako być może skrajne, ale skuteczniejsze narzędzie korygowania polityki najważniejszych graczy na brytyjskiej scenie politycznej, niż np. głosowanie na bliskich im ideowo posłów konserwatywnych czy laburzystowskich, którzy jednak nie znajdują dostatecznego posłuchu wewnątrz własnych stronnictw.

Żeby zrozumieć dzisiejszy sukces UKIP trzeba nie tylko poznać jej genezę, zastanowić się nad tym, co sami Brytyjczycy nazywają swoim narodowym charakterem i na ile charyzmatyczny Nigel Farage go odzwierciedla, ale również prześledzić, w jaki sposób Zjednoczone Królestwo stało się częścią dzisiejszej Unii Europejskiej, jak walczyło o jej kształt i jak tę walkę przegrało.

W marcu 1946 r. Winston Churchill – były, i jak się miało okazać również przyszły premier Wielkiej Brytanii³ – wygłosił w Fulton w stanie Missouri słynną mowę, w której granice radzieckiej strefy wpływów w Europie nazwał „żelazną kurtyną”. Nie było to jednak jedyne jego ważne przemówienie wygłoszone w tamtym roku – sześć miesięcy później, podczas pobytu w Szwajcarii, na Uniwersytecie w Zurychu, Churchill powiedział: „Jednak istnieje pewien środek. Środek, który [...] mógłby [...] w ciągu kilku lat przeistoczyć wizerunek Europy, lub przynajmniej jej znaczną część, na obraz dzisiejszej, wolnej i szczęśliwej Szwajcarii. Na czym miałby polegać ten suwerenny środek? Na przywróceniu europejskiej konstrukcji, przynajmniej na tyle, na ile potrafimy i nadaniu jej formy struktury, pozwalającej na bezpieczne życie w wolności i w pokoju. Musimy stworzyć coś na podobieństwo Stanów Zjednoczonych Europy”. Słowa te są dziś często przywoływane w dyskusjach toczonych pomiędzy brytyjskimi euroentuzjastami i eurosceptykami – ci pierwsi wykorzystują je jak słowną pałkę wobec tych drugich, którzy w wielu innych kwestiach lubią posługiwać się słowami i wizerunkiem sir Winstona; z kolei ci

³ Winston Churchill (1874-1965) dwukrotnie pełnił urząd premiera brytyjskiego rządu – pierwszy raz w latach 1940-1945, a po raz drugi od 1951 do 1955 r.

drudzy starają się tłumaczyć, że Churchillowi bynajmniej nie chodziło o tworzenie Unii Europejskiej takiej, jaką widzimy ją dziś, że był to rodzaj komplementu wobec gospodarzy, a może i rezultat stanu ducha byłego premiera, do którego doprowadził go powojenny bieg wypadków, przegrane wybory, tryumf Stalina i zagrożenie Europy komunizmem.

I może rzeczywiście eurosceptycy mają nieco racji, gdy powołują się na strach przed ekspansją Sowietów, bo Lew Albionu apelował nawet o niemiecko-francuskie pojednanie, a jak wiadomo zbliżenie tych dwóch państw nigdy nie leżało w interesie Brytanii. Jednak później ani Churchill, ani żaden inny liczący się brytyjski polityk już z podobnym entuzjazmem nie wracał do tych idei, bo są one sprzeczne z zasadniczym paradygmatem brytyjskiej polityki zagranicznej, którego konsekwentne stosowanie kiedyś uczyniło Brytanię światowym imperium, a później uchroniło przed klęską w II wojnie światowej. W powojennej Europie Brytyjczycy starali się nie angażować w ponadnarodowe struktury, szczególnie takie, które mogłyby zagrozić ich współpracy ze Stanami Zjednoczonymi oraz Wspólnotą Narodów – usiłowali stworzyć system traktatów gwarantujących wzajemne bezpieczeństwo, takich jak Traktat z Dunkierki, Traktat Brukselski, Traktat Waszyngtoński, ale w 1954 r. odmówili uczestnictwa w Europejskiej Wspólnocie Obronnej (EWO) doprowadzając do utworzenia Unii Zachodnioeuropejskiej (UZE), która z założenia miała pełnić wszystkie zasadnicze funkcje EWO poza właśnie integracyjnymi. Rząd brytyjski starał się również inicjować w Europie możliwe luźne związki polityczne i gospodarcze w rodzaju Rady Europy czy Europejskiego Stowarzyszenia Wolnego Handlu (EFTA), które miały być nie tylko alternatywą dla coraz ściślejszych powiązań gospodarczych i politycznych w Europie Zachodniej, ale i konkurencją, która stanęłaby na przeszkodzie ich tworzenia.

Jedną z cech Anglików jest to, że rzadko mówią wprost i często posługują się żartem, dlatego warto przywołać tutaj cieszący się wielką popularnością serial komediowy pt. „Yes, Minister” (ang. ‘Tak, panie ministrze’), w którym fikcyjny bohater sir Humphrey Appleby, urzędnik służby cywilnej, tak tłumaczy nowo mianowanemu ministrowi ds. administracji zaangażowanie Brytanii w sprawę Kontynentu: „Przez ostatnie 500 lat naszej poli-

tyce zagranicznej przyświecał ten sam cel: tworzenie podziałów w Europie. Walczyliśmy razem z Holendrami przeciwko Hiszpanom, z Niemcami przeciwko Francuzom, z Francuzami i Włochami przeciwko Niemcom i z Francuzami przeciwko Niemcom i Włochom. Dziel i rządź, jak pan widzi. Dlaczego mielibyśmy to zmieniać skoro to tak dobrze działa? (...) Ministerstwo Spraw Zagranicznych jest proeuropejskie, ponieważ w rzeczywistości jest antyeuropejskie. Nasi urzędnicy byli zaangażowani w działania mające sprawić, że Wspólny Rynek nie zadziała. Dlatego do niego przystąpiliśmy (...) Chcąc rozbić tę konstrukcję trzeba było dostać się do środka. Staraliśmy się to zrobić z zewnątrz jednak bez efektów. A teraz dopiero możemy robić rozpierduchę (oryg. ang. *pig's breakfast*) jak się patrzy! Szczęść Niemców na Francuzów, Francuzów na Włochów, Włochów na Holendrów. W MZS są strasznie zadowoleni, jak za dawnych czasów”.

I rzeczywiście, w 1953 r. Wielka Brytania nie znalazła się w gronie sześciu państw-sygnatariuszy Traktatu Paryskiego – Churchill, pomysłodawca Stanów Zjednoczonych Europy, który wówczas ponownie pełnił urząd premiera, nie zdecydował się dołączyć do tego grona – a cztery lata później premier Harold Macmillan odmówił złożenia podpisu i usiłował storpedować zawarcie Traktatów Rzymskich, które ustanawiały Europejską Wspólnotę Gospodarczą, uznając, że za ich sprawą Zjednoczone Królestwo utraciłoby zbyt wiele ze swej suwerenności. Jednak w 1961 r. Macmillan uznał, że Wielka Brytania nie tylko nie jest w stanie gospodarczo konkurować z EWG, ale pozostając poza tą organizacją sama pozbawia się wpływu na jej kształt; złagodził stanowisko i złożył wniosek o przyjęcie do Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej, do czego, na skutek kolejnych francuskich veto⁴, doszło dopiero po upływie dekady, w 1971 r., za rządów konserwatywnego gabinetu Edwarda Heatha (traktat został ratyfikowany przez parlament i królową Elżbietę II – nie zorganizowano ogólnonarodowego referendum, argumentując, że podważałoby to kompetencje Izby Gmin i w ogóle sens jej istnienia jako ciała przedstawicielskiego). Tak więc Zjednoczone Królestwo stało się członkiem EWG z konieczności.

Jednak nie wszyscy na Wyspach tę konieczność uznawali. W kolejnym roku wybory do Izby Gmin wygrała Partia Pracy,

⁴ Na podobny krok zdecydowały się wówczas także rządy Irlandii, Danii i Norwegii. Spotkało się to z przychylnym przyjęciem państw Beneluksu, jednak napotkało na opór prezydenta de Gaulle'a. Obawy francuskie wiązały się z inną strukturą rolnictwa w Wielkiej Brytanii, silnymi amerykańskimi wpływami w brytyjskiej polityce oraz potencjalną konkurencją o przywództwo polityczne we Wspólnotach. De Gaulle zawetował przyjęcie nowych członków w 1963 i 1967 r.

⁵ Warto zauważyć, że choć pozostanie w EWG poparło 67% wyborców, to przy 65% frekwencji stanowili oni mniej niż połowę wszystkich uprawnionych do głosowania, co w kolejnych latach stanowiło jeden z argumentów brytyjskich przeciwników integracji.

której program zakładał renegocjacje warunków członkostwa i ogólnokrajowe referendum w sprawie dalszego pozostawania we Wspólnocie – premier Harold Wilson ogłosił, że odbędzie się ono 5 czerwca 1975 r. Referendum poprzedziła niezwykle gorąca debata publiczna. W efekcie do urn poszło 65% brytyjskich poddanych, spośród których 67% poparło pozostanie w EWG⁵.

Tymczasem koniec lat 70 oznaczał również koniec rządów laburzystów. W 1979 r. na osiemnaście lat ster rządów przejęli konserwatyści, najpierw pod przywództwem Margaret Thatcher, a następnie Johna Majora. Żelazna Dama wbrew panującej opinii była umiarkowanie eurosceptyczna – nigdy nie postulowała opuszczenia EWG, ale zdecydowanie sprzeciwiała się jej głębszej integracji politycznej i gospodarczej, upatrując w tym zagrożenia nie tylko dla brytyjskiej suwerenności, ale także dla konkurencyjności brytyjskiej gospodarki. W 1988 r. goszcząc w Kolegium Europejskim w Brugii, Thatcher wygłosiła znakomitą mowę, w której przedstawiła brytyjską wizję wspólnej Europy i sprzeciwiała się propozycji federacji i centralizacji jej instytucji. Wciąż popierając uczestnictwo Zjednoczonego Królestwa w tym projekcie, zastrzegła, że musi on służyć przede wszystkim wolnemu handlowi i konkurencyjności gospodarek państw członkowskich – obawiała się, że reformy, dzięki którym udało jej się wyprowadzić Królestwo z gospodarczej zapaści mogą zostać zniweczone przez unijne regulacje: „Nie po to – mówiła Żelazna Dama – ograniczaliśmy rolę państwa w gospodarce brytyjskiej, żeby teraz widzieć powrót poprzedniego stanu na poziomie wspólnotowym, z europejskim superpaństwem i dominacją Brukseli”. Thatcher wywalczyła tzw. rabat brytyjski – zmniejszenie składki do wspólnego budżetu, i odmówiła przystąpienia do strefy Schengen, czyli porozumienia o zniesieniu kontroli granicznej, szczególnie ostro zwalczała pomysł zniesienia walut narodowych i zastąpienia ich jedną walutą europejską. To ostatnie stanowiło jedną z przyczyn rozłamu wśród torysów, upadku gabinetu i zastąpienia Thatcher przez bardziej ugodowego Johna Majora, który w 1992 r. doprowadził do ratyfikacji Traktatu z Maastricht przez parlament.

Przyjęcie postanowień Traktatu z Maastricht oznaczało przekroczenie politycznego Rubikonu – do tego czasu wciąż można było przedstawiać wyborcom wspólną Europę jako organizację przede

wszystkim gospodarczą, ale odtąd, gdy integracja miała dotyczyć również wymiaru politycznego, obejmującego wspólną politykę zagraniczną i bezpieczeństwa, gdy ustanowiono europejskie obywatelstwo, nie było to już takie łatwe. Ratyfikacja i poprzedzająca je wielomiesięczna burzliwa dyskusja (podczas której John Major zmuszony był poprosić parlament o wotum zaufania) stanowiły bardzo istotny impuls aktywizujący radykalnych przeciwników Unii Europejskiej – to wówczas zaczęły tworzyć się niewielkie ugrupowania polityczne postulujące wyjście Wielkiej Brytanii ze struktur europejskich, zyskując poparcie eurosceptycznego skrzydła Partii Konserwatywnej; wśród nich była UKIP. Jednak wyborcy wciąż ufali przede wszystkim tradycyjnym partiom politycznym, co sprawiło, że eurosceptycy na bardziej znaczące sukcesy musieli jeszcze długo czekać.

W 1991 r. Alan Sked, wykładowca London School of Economics, autor opracowań dotyczących historii Wielkiej Brytanii i Europy, uczeń „AJP” Taylora – sławnego historyka dyplomacji⁶, dotąd związany z Partią Liberalną, wraz z niewielką grupą przyjaciół powołał do życia stronnictwo polityczne pod nazwą Anti-federalist League (ang. ‘Liga Antyfederalistyczna’; o tym, że była to partia nieliczna świadczy fakt, że uczestnicy konwencji założycielskiej mieścili się w pokoju profesorskim Skeda w LSE). Głównym zadaniem Ligi miało być przeciwdziałanie ratyfikacji Traktatu z Maastricht i wspieranie tzw. Maastricht Rebels – torysowskich posłów do Izby Gmin sprzeciwiających się pogłębianiu związków w ramach EWG. W wyborach powszechnych w 1992 r. antyfederaliści wystawili 20 kandydatów, ale nie przyciągnęli uwagi mediów i ponieśli zupełną klęskę. W kolejnym roku w wyborach uzupełniających w okręgach Newbury i Christchurch Sked zdobył zaledwie 1 i 1, 6% głosów, a partia zbankrutowała. W 1993 r. niezrażony Sked postanowił powołać nową partię polityczną – UKIP, i tym razem wprost ogłosić, że zależy mu na wycofaniu Wielkiej Brytanii ze struktur europejskich. Jej członkowie musieli zadeklarować, że nowy byt nie będzie sekciarski, będzie daleki od uprzedzeń wobec cudzoziemców czy przeciwny prawom różnego rodzaju mniejszości, że podważając legitymację Parlamentu Europejskiego nie będą oni kandydować do żadnego innego parlamentu, jak tylko ten w Westminsterze – te zapisy,

⁶ Alan J. P. Taylor (1906-1990) – brytyjski historyk, ekspert w dziedzinie historii XIX- i XX-wiecznej dyplomacji europejskiej; także dziennikarz, osiągnął dużą popularność dzięki występom w serii programów telewizyjnych. Wykładowca University of Manchester, University of Oxford, Institute of Historical Research i Polytechnic of North London. Autor ponad dwudziestu książek i licznych artykułów.

szczególnie ostatni, miały w przyszłości stać się zarzewiem konfliktów.

W 1997 r. partia ponownie stanęła do wyborów do Izby Gmin, ale znów poniosła klęskę. Jej główną przyczyną było rozbitcie w obozie eurosceptyków i konieczność konkurowania z Partią Referendalną (ang. 'Referendum Party') sir Jamesa Goldsmitha, barwnego francusko-brytyjskiego finansisty, zaangażowanego antysocjalisty i antykomunisty, który w 1994 r. uzyskał mandat europośła z ramienia francuskiej *Majorité pour l'autre Europe* (fr. 'Większość na rzecz innej Europy'). Rozczarowany Alan Sked zrezygnował z przywództwa i opuścił partię rzucając oskarżenie, że do wyborczej klęski przyczynili się sami jej członkowie, którzy dali się zainfekować skrajnej prawicy i ogarnąć nastrojom rasistowskim, przez co sami skazali się na pozostawanie politycznym marginesie.

Tymczasem niedługo po wyborach Goldsmith zmarł, Partia Referendalna uległa rozpadowi, a wielu jej działaczy i sympatyków (w 1996 r. liczyła 50 tys. członków) zwróciło się ku niepodległościowcom. UKIP zyskała nowe siły, a ster partii przejął angielski biznesmen i milioner Michael Holmes. Wraz z nim na scenie politycznej pojawił się dzisiejszy przewodniczący UKIP Nigel Farage, który opuścił Partię Konserwatywną i w eurowyborach w 1999 r. zdobył, wraz Holmesem i Jeffreyem Tifordem, mandat deputowanego. Rok później Holmes, po wygłoszeniu mowy wzywającej do zwiększenia kompetencji Parlamentu Europejskiego względem Komisji, został zmuszony przez członków UKIP do rezygnacji, a jego miejsce zajął Tiford.

Mimo rozgłosu jaki partii przyniosły wybory do Parlamentu Europejskiego, w wyborach do Izby Gmin w 2001 r. UKIP zdobył zaledwie 1,5% głosów – żaden z 420 wystawionych kandydatów nie zasiadł w Westminsterze; co więcej nie udało im się również zdobyć mandatu do Parlamentu Szkocji ani do Walijskiego Zgromadzenia Narodowego, i to pomimo, że wybory do nich przeprowadzane są wg ordynacji proporcjonalnej, a nie jak w przypadku Izby Gmin – większościowej. W związku z porażką Tiford ustąpił ze stanowiska, a kierownictwo UKIP przejął Roger Knapman, jeden z Maastricht Rebels, były sekretarz w ministerstwie obrony za czasów rządów Margaret Thatcher. Pod przywództwem Knap-

mana w wyborach do Parlamentu Europejskiego w 2004 r. partia zdobyła trzecie miejsce (po laburzystach i torysach) i 12 mandatów, a w wyborach do London Assembly (londyńskiej rady miejskiej) dwa. W kolejnym roku – roku wyborów do Izby Gmin, w partii doszło do rozłamu wywołanego sporem o przywództwo; to wówczas powstała efemeryczna partia Veritas kierowana przez Roberta Kilroy-Silka, byłego laburzysty i gospodarza kontrowersyjnego telewizyjnego show „Kilroy”⁷ (jednym z argumentów przeciwko przywództwu Knapmana było ujawnienie faktu, że ten zwolennik powstrzymania imigracji przy remoncie swego domu zatrudniał ekipę polskich robotników). W wyborach do Izby Gmin w 2005 r. UKIP uzyskał 2,3% głosów, co nie przełożyło się na żaden mandat parlamentarny. Knapman ustąpił i 12 września 2006 r. jego miejsce zajął Nigel Farage, który pełnił funkcję przewodniczącego UKIP przez kolejne trzy lata, w czasie, kiedy negocjowano podpisanie Traktatu Lizbońskiego – dokumentu mającego zastąpić proponowaną wcześniej i odrzuconą głosami francuskich i holenderskich wyborców Konstytucję Europejską (wł. Traktat ustanawiający Konstytucję dla Europy).

UKIP pod przywództwem Farage’a nie udało się jednak skutecznie wykorzystać kontrowersji jakie wzbudziła kwestia przyjęcia traktatu przez Wielką Brytanię – królowa ratyfikowała go na wniosek premiera Gordona Browna w czerwcu 2008 r., w kilka dni po tym, gdy traktat został odrzucony przez społeczeństwo Irlandii, tymczasem słupki poparcia dla nacjonalistów wcale znacząco nie wzrosły. Partia nie potrafiła również wyzyskać wyborczo wciąż pogarszającej się sytuacji społecznej i gospodarczej, która była jednym z powodów odejścia premiera Tony’ego Blaira i zastąpienia przez Browna. Podczas wyborów do Izby Gmin w 2010 r. konserwatywni i eurosceptyczni wyborcy skupili się wokół torysów mając nadzieję na odsunięcie od władzy laburzystów. Okazało się, że UKIP nie udało się nawet uzyskać pozycji trzeciej siły, bo do parlamentu, oprócz posłów Partii Pracy i Partii Konserwatywnej, dostali się jeszcze socliberałowie z partii Liberalnych Demokratów pod przywództwem Nicka Clegga zdobywając 23% poparcie. Nigel Farage, ze względu na chęć startu w tych wyborach, złożył urząd przewodniczącego, i – choć w swoim okręgu poniósł klęskę – po kilku miesiącach członkowie partii ponownie obdarzyli go

⁷ Program nadawany był przez BBC od 1986 do 2004 r.; został zdjęty z anteny po tym, gdy gospodarz wyraził pogląd, że Arabowie w żaden sposób nie przyczynili się do budowy cywilizacji.

⁸ W czasie od rezygnacji do ponownego wyboru N. Farage'a urząd przewodniczącego UKIP pełnił członek Izby Lordów sir Malcolm Pearson, baron Pearson of Rannoch.

zaufaniem z powrotem powierzając mu stanowisko, które sprawuje aż dotąd⁸. Oczywiście trzeba zauważyć, że pomiędzy rokiem 2010 a 2014 poparcie dla UKIP wśród brytyjskich wyborców wzrastało, ale najwyższy wynik uzyskany przez niepodległościowców w wyborach w Wielkiej Brytanii zaledwie dorównywał temu, który Liberalni Demokraci osiągnęli w wyborach parlamentarnych – w 2012 r. podczas wyborów uzupełniających w Roterham w północnej Anglii kandydaci UKIP zdobyli blisko 22% głosów i drugie miejsce. Trzeba jednak pamiętać, że w realiach ordynacji większościowej drugie miejsce wciąż oznacza przegraną, a średnio 18% poparcie jakim UKIP mógł cieszyć się podczas wyborów samorządowych nadal może okazać się wynikiem zbyt słabym, aby ustanowić reprezentację parlamentarną. Wydaje się więc, że członkowie partii Nigela Farage'a będą jeszcze potrzebować cierpliwości, bo cały czas znajdują się w fazie, którą przychylni komentatorzy nazywają „długim marszem”. Tyle, że tegoroczne wygrane wybory do Parlamentu Europejskiego, w których UKIP otrzymała poparcie rządu 26,6% bardzo zaostrzyły apetyty jej członków i jeśli partia w przyszłorocznych wyborach do Izby Gmin nie odniesie prawdziwego tryumfu, to zniechęcenie jej członków i sympatyków może okazać się dla niej destrukcyjne.

Jeśli sądzić po tegorocznych wyborach samorządowych, które przebiegły w cieniu kampanii do Parlamentu Europejskiego (elekcja odbywała się tego samego dnia, w czwartek 22 maja), to na wielką wygraną wcale się nie zanosi – w tych wyborach UKIP daleka była od zwycięstwa, uzyskała dopiero czwarte miejsce (laburzyści zyskali, torysi nieco stracili, a liberalni demokraci ponieśli wyraźną klęskę), a przecież połączenie obu elekcji było dla tej partii korzystne. To, co może być dla Nigela Farage'a powodem do radości, to fakt, że jego pragnąca powstrzymać napływ imigrantów partia zaczyna zdobywać głosy również w tych okręgach, w których dotąd nie osiedlili się przybysze z Europy Środkowej i Wschodniej – to znak, że jego retoryka działa również na tych wyborców, którzy dotąd nie odczuli skutków otwarcia rynku pracy. Tym niemniej przewodniczącego UKIP czekają teraz trudne miesiące, podczas których będzie musiał przekonać do swych poglądów dotychczasowych wyborców Partii Pracy, bo wydaje się, że wśród torysów osiągnął już wszystko, co było możliwe.

Można mieć pewność, że Nigel Farage stanie do tej walki dobrze przygotowany. Choć polityk stara się przed swoim tradycyjnolistycznym i przywiązaniem do idei „brytyjskości” elektoratem odgrywać Johna Bulla – typowego Anglika, zażywnego, jowialnego, pełnego dobrych intencji i zdrowego rozsądku, a przede wszystkim spolegliwego (takiego, na którym można polegać), to od arbutnotowskiego⁹ pierwowzoru różni go przede wszystkim to, że nie jest typem stroniącym od publicznego zaangażowania, od pragnienia posiadania władzy – przeciwnie, jako człowiek i polityk jest ambitny i niezwykle energiczny; współpracownicy mówią wręcz, że jest pracoholikiem. I rzeczywiście, Farage wydaje się być w nieustannym biegu od spotkania do spotkania i chyba nigdy nie odmawia wywiadów, a podczas przedwyborczych mitingów zawsze gromadzi komplety widowni – 30 kwietnia br. w rządzonej przez konserwatystów Bath zabrakło miejsc w znanym zabytkowym kinoteatrze „The Forum” i publiczność słuchała jego wystąpienia stojąc na schodach, w recepcji i przed budynkiem. A podobnych spotkań jest bardzo wiele. Wyborcy cenią go za to, że potrafi do nich przemawiać tak, jakby był znajomym z pobliskiego pubu, z którym przy kuflu piwa można porozmawiać o bolączkach tego świata i który potrafi znaleźć proste recepty jak im zaradzić – a zdrowy rozsądek, który na Wyspach kojarzony jest raczej z trafnym i oszczędnym w słowa opisem sytuacji niż z jej pogłębioną analizą, jest traktowany jako synonim mądrości. Takich polityków jest niewiele, a i pubów, w których po pracy pija się piwo w towarzystwie przyjaciół i znajomych z okolicy również pozostało całkiem niewiele¹⁰, co stanowi jedną ze smutnych cech nowoczesnej Brytanii. Ale Farage, którego wyborcy należą do grupy starszych, słabiej wykształconych i gorzej zarabiających Brytyjczyków¹¹ potrafi podobne sentymenty wyzyskać i wzbudzić tęsknotę za światem, który pod wpływem globalizacji powoli odchodzi do przeszłości. Jak podkreślają Robert Ford i Matthew Goodwin, autorzy analizy zatytułowanej „Revolt on the Right” (ang. ‘Bunt na prawicy’) antyunijność UKIP jest tak naprawdę protestem przeciwko nowoczesności i zmieniającemu się światu wokół, który coraz mniej przypomina „starą dobrą Anglię” – raj utracony, który i tak nigdy nie istniał inaczej, jak w zbiorowej świadomości jej mieszkańców.

⁹ Twórcą postaci Johna Bulla był szkocki pisarz i dramaturg John Arbuthnot (1667-1753).

¹⁰ O tym, że w Wielkiej Brytanii jest to ważna kwestia, może świadczyć choćby to, że w 2009 r. w obronie zamykanych pubów, jako miejsc *podtrzymywania realnych więzi społecznych* wystąpił katolicki prymas Anglii i Walii abp Vincent Nichols.

¹¹ Z danych zebranych i opracowanych przez analityków agencji YouGov wynika, że w zdecydowanej większości są oni byłymi zwolennikami Partii Konserwatywnej, mężczyznami i przekroczyli 50 rok życia (46% ogółu wyborców w Zjednoczonym Królestwie przekroczył 50 rok życia – wśród wyborców UKIP aż 71%; 23% wyborców UKIP żyje w gospodarstwach domowych, których roczny budżet przekracza 40 tys. funtów, podczas gdy wśród wyborców torysowskich i laburzystowskich jest to odpowiednio 38% i 28%).

Ale Farage potrafi swoje „nienowoczesne” poglądy sprzedać nawet lewicowo-liberalnym mediom. Gdy wyborców nudzą i irytują przedstawiciele zasiedziałego, zawodowego politycznego establishmentu, on, również zajmujący się polityką od dwóch dziesięcioleci, potrafi przedstawić siebie jako kogoś spoza świata polityki, jako amatora, który zrezygnował z życia w Ogrodzie Anglii – bo tak nazywane jest hrabstwo Kent, gdzie Farage mieszka – i, jak rzymski Cyncynat, powodowany troską o wspólne dobro zaangażował się w działalność publiczną. A skoro tak, to jest na tyle interesujący, że warto by gościć na antenie. Właśnie dzięki temu jest go wszędzie pełno – w prasie, radio, telewizji i w Internecie. Poza tym przewodniczący UKIP jako były torys nie zapomina, że Margaret Thatcher doszła i utrzymywała się u władzy właśnie dlatego, że jako córka właściciela sklepu w niewielkim Grantham nie traciła z oczu potrzeb i nastrojów swoich wyborców i potrafiła się z nimi komunikować; dlatego Farage podkreśla, że po ukończeniu college’u nie poszedł na studia, ale zaczął zarabiać pieniądze – różni się więc zarówno od przywódcy torysów Davida Camerona, milionera, wychowanka snobistycznej Eton i absolwenta Oksfordu, jak i Eda Milibanda, szefa laburzystów, również absolwenta Oksfordu, London School of Economics i ministra w rządzie Gordona Browna, którzy, mimo, że od Farage’a młodszy, jawią się przy nim jako starzy polityczni wyjadacze.

Ale Farage jest maskotką mediów również dlatego, że umiejętnie wykorzystuje ludzką niewiedzę. Jest świadomym populistą, który nie zawsze mówi prawdę i stosuje nieznośne uproszczenia, szczególnie, gdy chodzi o gospodarkę i związaną z nią kwestią imigracji do Zjednoczonego Królestwa. Poza tym potrafi wykorzystywać zakorzenioną w Brytyjczykach niechęć do wszystkiego, co pochodzi z Kontynentu, tak, jakby nigdy w historii i w żadnej dziedzinie związki z Europą nie przyniosły Wyspom żadnej korzyści. Jego przeciwnicy zarzucają mu totalną hipokryzję, wskazując, że nawet on sam, jako polityczna kreacja jest nieautentyczny: jako przeciwnik Unii Europejskiej „żyje na garnuszku” unijnych diet i to nie sam, ale wraz z żoną, którą zatrudnia za europejskie pieniądze jako swoją sekretarkę – na dodatek Kirsten Mehr, druga żona tego „typowego Anglika” i przeciwnika imigracji jest Niemką; Farage z jednej strony podkreśla swą brytyjskość,

a z drugiej dba, żeby jego nazwisko wymawiać z francuska¹²; stara się odróżnić od Camerona, wychowanek Eton, a sam uczył się w Dulwich College – prywatnej męskiej szkole średniej wymienianej w dziesiątce najlepszych i najdroższych w Wielkiej Brytanii; kreuje się na „gościa z sąsiedztwa”, a jednocześnie zbił majątek, o jakim przeciętny Brytyjczyk nie może nawet marzyć, a co gorsza zrobił to dzięki Unii Europejskiej¹³. W maju 2014 r. Alan Sked, pierwszy przewodniczący UKIP, dziś zagorzały krytyk Farage’a, tak mówił w wywiadzie dla lewicowego „The Guardian”: „Partia, którą założyłem stała się niczym potwór Frankensteina. Kiedy byłem liderem nie wysyłaliśmy posłów do Parlamentu Europejskiego, bo nie chcieliśmy go legitymizować. Zgodnie z moją polityką, gdybyśmy byli zmuszeni przyjmować jakieś wynagrodzenie, powinniśmy przekazywać je służbie zdrowia, tak, aby nie były wykorzystywane ani przez partię, ani poszczególne osoby. Dziś UKIP twierdzi, że jest przeciwny oszustom wyłudzającym zasiłki, którzy pochodzą z Europy Wschodniej, ale w rzeczywistości niczym się od nich nie różni (...) Niczego nie robią w Parlamencie Europejskim i biorą za to pieniądze. Dzięki «zwrotom wydatków» Farage stał się milionerem. Nie ma powodu głosować na UKIP, bo gdyby jej członkowie wierzyli w to, co mówią, to by ich tam nie było”.

Jednak wydaje się jakby Farage’owi nic nie mogło zaszkodzić. I nie chodzi o to, że w młodości ocalał z groźnego wypadku samochodowego, później pokonał raka, a pięć lat temu bez szwanku wyszedł z lotniczej katastrofy, ale o to, że zdaje się być „teflonowy”. Lider UKIP niewybredne, wręcz odrażające dowcipy na swój temat, które kwalifikowałyby się do sądu potrafi zbyć milczeniem, a każde oskarżenie skwitować żartem lub wzruszeniem ramion – zarówno te dotyczące niewłaściwego wykorzystywania unijnych środków finansowych, jak oskarżenia o pozamałżeńskie romanse i korzystanie z usług łotewskiej prostytutki czy zarzuty, że w jego partii znaleźli polityczne schronienie szowiniści i rasiści z Brytyjskiej Partii Narodowej. „Rasizm? – odpowiada Farage. – Nie jesteśmy przeciwnikami imigracji, ale otwartych granic. Rząd blokuje napływ imigrantów z byłych kolonii, a przyjmuje całą masę w większości białych z Unii. I kto tu jest rasistą?” Farage’owi odparcie podobnych zarzutów często ułatwiają sami nieprzychylni

¹² Naraził się tym na kpiny i porównania z Hiacyntą Bukiet, bohaterką popularnego serialu komediowego pt. *Co ludzie powiedzą* (tyt. oryg. *Keeping Up Appearances*), która żądała, by jej nazwisko, Bucket (wiadro), wymawiać z francuska jako Bouquet (bukiet); rzeczywiście, nazwiska rodzin, które mają swoje historyczne korzenie we Francji, wciąż wymawia się na modłę francuską – rodzina Farage’ów przybyła do Anglii w XVII w. po odwołaniu przez Ludwika XIV Edyktu Nantejskiego gwarantującego im swobodę wyznania.

¹³ W 2009 r. N. Farage przyznał, że pobrał z kasy Parlamentu Europejskiego 2 mln funtów.

mu dziennikarze, którzy – co charakterystyczne dla brytyjskich mediów – nie nakładają sobie szczególnych ograniczeń, gdy chodzi o szafowanie oskarżeniami o rasizm i ksenofobię. Podczas, gdy cała Brytania żyła obawą przed „rumuńską inwazją” dziennikarze BBC próbowali oskarżyć lidera niepodległościowców o rasizm, bo stwierdził, że „nie byłby zadowolony, gdyby na jego ulicy zamieszkała gromada Rumunów”. Oczywiście w tej sytuacji opinia publiczna udzieliła cichego poparcia UKIP.

Podobne ataki przestają być skuteczne nawet wówczas, gdy znajdują jakieś uzasadnienie. Zatem dwie główne brytyjskie partie polityczne przyjęły inne, różne sposoby reagowania na niepodległościowców i kwestię, która stanowi rację ich bytu – imigrację. Laburzyści zdając sobie sprawę z nastrojów społecznych poruszają wszystkie możliwe inne kwestie, aby tematem nadchodzącej kampanii wyborczej uczynić cokolwiek, byle nie kwestie europejskie, a konserwatyści powoli zaczynają dąć w ten sam róg co UKIP, aby odzyskać utraconych na jej rzecz wyborców – 29 lipca br. premier Cameron ogłosił na łamach „Daily Telegraph” kolejne obostrzenia w dziedzinie przyznawania zasiłków socjalnych imigrantom z krajów Unii Europejskiej i ponownie zapewnił, że swobodny przepływ siły roboczej i świadczenia dla imigrantów będą jednym z tematów renegotjacji brytyjskiego statusu w UE, do czego chce doprowadzić po wyborach do Izby Gmin. Oczywiście jeśli je wygra. Zgodnie z jego zapowiedzią do końca 2017 r. brytyjscy wyborcy powinni zdecydować w referendum o tym, czy Wielka Brytania pozostanie częścią Unii Europejskiej.

Obecny, 55 Parlament Zjednoczonego Królestwa zostanie rozwiązany 30 marca 2015, a kolejna elekcja planowana jest na 7 maja. Najbliższe miesiące mogą zatem okazać się decydujące nie tylko, gdy chodzi o polityczną przyszłość UKIP i jej lidera, ale także Wielkiej Brytanii i kształtu Unii Europejskiej, która bez udziału Wyspiarzy z pewnością się zmieni. I choć brytyjskie zaangażowanie w sprawy Kontynentu na przestrzeni historii można oceniać bardzo krytycznie, to trudno odmówić racji lady Thatcher, która podczas wspomnianego już znakomitego wystąpienia w Brużii, mówiąc o roli Zjednoczonego Królestwa w dziejach Europy, stwierdziła: „Przez wieki walczyliśmy, aby uchronić Europę przed upadkiem spowodowanym dominacją jakiegś pojedynczej siły.

Walczyliśmy i ginęliśmy za jej wolność (...) Gdyby nie było tej gotowości do walki i do śmierci, Europa już dawno byłaby zjednoczona, lecz nie w wolności i nie w sprawiedliwości”. ■

Katolicki bagaż Irlandii

Rozmowa z o. Bartłomiejem Parysem,
werbistą mieszkającym i posługującym w Irlandii

„Christianitas”: *Czy katolicy w Irlandii są politycznie zorganizowani, czy też reprezentują różne opcje polityczne?*

O. Bartłomiej Parys: Charakterystyka irlandzkiej polityki polega na tym, że wywodzi się ona z ruchów wolnościowych. Jak wiadomo, Irlandia była przez wiele stuleci, częściowo lub całkowicie, zależna od Wielkiej Brytanii. Współczesne partie polityczne mają więc swój korzeń w czasach przełomu XIX i XX wieku. Dwa główne nurty polityczne wywodzą się z ruchu Sinn Fein. Do dziś zresztą istnieje partia polityczna o takiej nazwie – znana także jako polityczne skrzydło Irlandzkiej Armii Republikańskiej. Z tego ruchu wykiełkowały dwie największe partie republikańskie Fine Gael i Fianna Fail. Przez długie dekady od odzyskania przez Irlandię niepodległości te dwa ugrupowania naprzemiennie rządziły krajem – dłużej Fianna Fail. Obie te siły w większości składały się z katolików i oczywiście ustawodawstwo irlandzkie przez wiele lat było kształtowane w oparciu o nauczanie Kościoła. Takie rozwiązania prawne, jak choćby rozwody, nie istniały przez długi czas w państwie irlandzkim. Obie partie

są republikańskie i historycznie katolickie, natomiast obecnie zmienia się ich horyzont światopoglądowy, głównie w związku z sekularyzacją, o której jeszcze powiemy. Ich członkowie i przywódcy są oczywiście ochrzczeni (są katolikami), jednak decyzje, jakie podejmują, coraz częściej pozostają w niezgodzie z nauczaniem Kościoła. Bardzo znaczące wydarzenie miało miejsce w lipcu 2013 roku, kiedy doszło do głosowania nad ustawą aborcyjną dopuszczającą możliwość zabicia dziecka. Zastosowano pewien wybieg – jeśli kobieta miałaby myśli samobójcze w związku z ciążą, to po ekspertyzie trzech psychiatrów mogłaby być przeprowadzona aborcja. Oczywiście wielu ludzi widziało w tym jedynie rodzaj furtki jeśli chodzi o prawodawstwo, czyli zrobienie pierwszego kroku ku dalszej legalizacji praktyk aborcyjnych. W będącej u władzy Fine Gael zarządono podczas głosowania dyscyplinę partyjną, by przeforsować to rozwiązanie prawne. Nastąpił bunt niewielkiej, sześciuosobowej grupy posłów, którzy zagłosowali przeciw ustawie i zostali wyrzuceni z partii. Można powiedzieć, że to właśnie ich decyzja była najbardziej katolicka. Dołączyło do nich jeszcze kilku niezależnych parlamen-

tarzystów. Projekt został jednak niestety przyjęty.

„Ch”: *Czy przekłada się to także na nastroje polityczne irlandzkich katolików?*

BP: Gdy mówimy o realizowaniu nauczania społecznego Kościoła, to katolicy, którzy w pełni chcą żyć tym nauczaniem, są w mniejszości. Szczególnie jeśli chodzi o kwestie polityczne. To też jest dylemat wielu ludzi, jeśli chodzi o głosowanie podczas wyborów. Jesteśmy przyzwyczajeni do wybierania określonej partii. Te przyzwyczajenia pochodzą z czasów, gdy zasadnicze wybory moralne nie wchodziły w grę polityczną. Teraz one oddziałują bardzo mocno i możliwości wyboru tak naprawdę nie jest zbyt dużo. Tych sześciu posłów chciało stworzyć własną inicjatywę poselską, ale nie mam informacji, żeby ich zamierzenie się powiodło.

„Ch”: *Jak zmieniła się sytuacja pod tym względem w ostatnich dwudziestu czy trzydziestu latach?*

BP: Irlandia dryfuje w kierunku modelu państwa całkowicie laickiego, pozbawionego bagażu katolickiego, który je uformował. Kościół dał schronienie ruchom narodowościowym i wolnościowym i można powiedzieć, że zbudował na tym fundamencie całe generacje Irlandczyków. Dziś jest postrzegany jako pewien ciężar – także w przestrzeni publicznej, społecznej, szczególnie w kwestiach związanych z moralnością, a to przekłada się na usta-

wodawstwo. Ten proces odchodzenia od katolicyzmu bardzo w Irlandii widać.

„Ch”: *Czy zatem występują tarcia pomiędzy Kościołem a polityką – np. właśnie o świecki charakter państwa czy kwestie światopoglądowe?*

BP: Te tarcia oczywiście się pojawiają. Republika Irlandzka była bardzo mocno związana z Kościołem, Boga Trójjedynego ma do dziś wpisane do konstytucji. Równocześnie rozwija się wspomniany już proces laicyzacyjny. Tarcia występują na różnych płaszczyznach od szkolnictwa po ustawodawstwo. Jeśli ktoś chce retorycznie uderzyć w Kościół, to zwykle odwołuje się do formuły – to już nie są lata 50. XX wieku, kiedy Kościół tu rządził. Rzeczywiście głos i siła Kościoła były kiedyś bardzo duże. Tak zwany głos moralny był wyznacznikiem dla życia społecznego i państwowego. Dziś już tak nie jest. Ważnym aspektem tych procesów laicyzacyjnych były problemy związane z przestępstwami nie tylko seksualnymi, ale ogólnej sytuacji stosowania przemocy w szkolnictwie katolickim w Irlandii. Sytuacja jest o tyle różna od polskiej, że tutaj szkolnictwo podstawowe i średnie właściwie całkowicie należało do Kościoła jako instytucji. Bardzo wiele szkół było prowadzonych przez zakony, parafie czy diecezje. To nieporównywalny stopień zaangażowania Kościoła w edukację w porównaniu do tego, co działo się w Polsce. Stąd ilość nadużyć, ilość czynów złych, które miały miejsce w instytucjach kościelnych zajmujących

się społecznością świecką, jest tak duża. Dziś tarcia pomiędzy Kościołem i polityką są także sporami o przeszłość i odpowiedzialność za nią, ale także o kształtowanie obecnego kształtu Irlandii. W przyszłym roku czeka ten kraj debata o tzw. małżeństwa homoseksualne i będzie to na pewno debata ostra. Nie wiadomo jednak, czy ze strony Kościoła nowe propozycje spotkają się z odważną krytyką.

„Ch”: *Jak zatem można scharakteryzować episkopat irlandzki – czy raczej skłania się ku ugodowości, czy też w sprawach zasadniczych potrafi mówić swoim głosem i nonkonformistycznie?*

BP: Wrażenie jest takie (i dotyczy ono głównie „zwykłych” Irlandczyków), że episkopat milczy i nie dzierży właściwego przywództwa kościelnego w Irlandii. Oczywiście biskupi zabierają głos – często nawiązują do przeszłości, przepraszając za to, co było w niej złe. Natomiast tego głosu wyraźnego i aktualnego jest niewiele. Niestety, niedawne wypowiedzi niektórych hierarchów są nawet dwuznaczne jeśli chodzi o pewne tematy społeczne. Nie możemy powiedzieć, że głos episkopatu jest silnym głosem kontrującym procesy laicyzacyjne czy procesy związane z destrukcją instytucji małżeństwa, rodziny. Porównując do osoby Prymasa Wyszyńskiego, który był głosem kościoła w Polsce to nie ma kogoś podobnego w Irlandii. Być może taki „lider” wkrótce wyrośnie. Niedawno wyświęcono kilku nowych biskupów. Jeden z nich – najmłodszy –

wyświęcony w lipcu zasłynął tym, że zrezygnował z bycia w zarządzie szpitala katolickiego, który zadeklarował przyjęcie wspomnianej już ustawy aborcyjnej i wykonywanie aborcji, jeśli zajdzie taka potrzeba. Wobec tej deklaracji ks. bp Kevin Doran ogłosił, że to jest niezgodne z jego sumieniem i zrezygnował z bycia w zarządzie szpitala. Jest więc szansa, że Doran będzie takim biskupem nonkonformistycznym, zabierającym głos w ważnych kwestiach. Być może to nowe pokolenie episkopatu, którego nie da się już posądzać o przeszłe zaniedbania w sytuacjach nadużyć seksualnych, będzie miało większą odwagę i większą gotowość do kształtowania opinii publicznej w Irlandii. Wśród katolików, którzy należą do Kościoła sercem, jest zdecydowanie odczuwalny brak takiego „lidera”. Świeccy wyczekują kogoś, kto by ich poprowadził.

„Ch”: *Jak zatem wygląda Kościół katolicki w Irlandii po aferach seksualnych i jakie znaczenie miała ówczesna reakcja Benedykta XVI?*

BP: Temat nadużyć ciągle jest obecny w Irlandii i on będzie wracał. Można powiedzieć, że proces oczyszczenia ciągle trwa. Episkopat kilka lat temu utworzył ciało doradcze – Krajową Komisję ds. Ochrony Dzieci. Poszczególne zakony męskie i diecezje zgłaszają do niej swoje audyty, które są prowadzone często przez niezależnych świeckich ludzi. Spisywane tam są wszystkie sprawy, akta osobowe księży, zakonników są badane i taki audyt

jest przedstawiany komisji, która co jakiś czas wydaje specjalne raporty zbiorcze. Dziś te raporty już nie wzbudzają takich sensacji, ale w przeszłości budziły dość duże emocje. Ten temat jest ciągle żywy, ponieważ dotknął on wiarygodności Kościoła. Z drugiej strony księży w Irlandii czują się też stłamszeni i wciąż żyją niejako pod butem przeszłości. Podobnie biskupi, szczególnie Ci ze starszego pokolenia. Tak jak powiedziałem, nowe pokolenie dopiero rośnie. Bez wątplenia jednak ludzie, którzy pozostali w Kościele, obdarzają księży bardzo dużym zaufaniem i wsparciem. Ci którzy są w Kościele, którzy uczestniczą w jego życiu, nie przykładają tego negatywnego szablonu przeszłości do wszystkich księży, ale mają też świadomość zła, które się dokonało. Warto mówić szerzej o przestępstwach kościelnych, nie tylko seksualnych, ponieważ tutaj wchodzi w grę też takie czyny jak przemoc, która w naszych standardach jest nie do pomyślenia, a kiedyś istniała w instytucjach wychowawczych.

„Ch”: *A co z listem Papieża Benedykta?*

BP: W 2010 roku, kiedy list Benedykta XVI został opublikowany, nie było mnie akurat w Irlandii, ale mogę powiedzieć o długofalowych konsekwencjach tamtych wydarzeń. Rok 2010 był z pewnością takim szczególnym rokiem – biskupi podjęli pewne inicjatywy związane z koniecznością odnowy życia kościelnego. Jedną z najważniejszych inicjatyw w nowej Irlandii jest przywrócenie piątkowi

charakteru pokutnego. Do tego też nawiązywał Ojciec Święty w swoim liście. I rzeczywiście ten element pokuty i zadośćuczynienia wrócił. Trudno powiedzieć – przynajmniej z moich obserwacji – że się zdomowił powszechnie, ale na pewno wrócił i zaistniał. Wydaje mi się, że coraz szerzej będzie wracał piątek jako dzień prześlągania za grzechy. W posoborowej praktyce ten wymiar piątku zanikł pomimo tego, że na papierze nic się nie zmieniło.

„Ch”: *Czy wykorzystano zaangażowanie papieża w sprawę?*

BP: Moim zdaniem zmarnowano bardzo dużą szansę. Papież mógł przyjechać na Kongres Eucharystyczny w 2012 roku, który miał miejsce w Irlandii. Niestety, biskupi uznali wtedy, że nie jest to jeszcze właściwy czas, że Kościół nie jest odnowiony i gotowy, a zatem nie będą zapraszali Papieża. A to właśnie taka wizyta mogła być ważnym impulsem odnowy, mimo że oczywiście Papież spotkałby się z publiczną krytyką części środowisk. Jego obecność mogłaby być uzdrawiająca. Niestety do tego nie doszło. Dziś o tym liście już się nie mówi, bardziej przeżywa się aktualne tematy. Dla Kościoła w Irlandii nobilitujące jest to, że w watykańskiej komisji zajmującej się przestępstwami seksualnymi, która została stworzona przez papieża Franciszka, jest jedna Irlandka, pani May Collins. Ona sama jest ofiarą takiego przestępstwa. Jej obecność w tej komisji jest odbierana jako

dostrzeżenie Irlandii i dużego problemu, jaki tutaj był.

„Ch”: *Wróćmy jeszcze do polityki. Ostatnie wybory do Parlamentu Europejskiego naznaczone były w Europie zwycięstwem krytyków Unii. Czy i w Irlandii da się odczuć jakiś rodzaj sceptycyzmu wobec tej instytucji?*

BP: Sceptycyzm jest odczuwalny szczególnie, że społeczeństwo irlandzkie przeżyło kryzys gospodarczy. Odczuło też konsekwencje programu naprawczego, na którego wdrożenie samo się jednak w znacznej mierze zgodziło. Równocześnie trwają próby utworzenia irlandzkiej wersji partii UKIP, która w Wielkiej Brytanii zdobyła znaczne poparcie społeczne. Nie jest to sceptycyzm porównywalny z tym brytyjskim, ponieważ Irlandczycy mają świadomość, że nie dysponują taką siłą ekonomiczną, jaką dysponują Brytyjczycy. Wielka Brytania może funkcjonować nawet w pewnej separacji od struktur unijnych, natomiast obecny rozwój Irlandii jest w dużej mierze związany ze strukturami unijnymi. Zatem ten sceptycyzm nazwałbym umiarkowanym – nie dominującym, ale jednak istniejącym. Nie przywiązywałbym do tego jednak większej wagi. Na pewno to, że trzeba spłacać długi i pojawiają się wyższe podatki z tym związane, podnosi ogólny stopień niezadowolenia społecznego. Nie sądzę jednak, by Irlandia widziała jakiś plan B, gdyby chciała z Unii Europejskiej całkowicie wystąpić.

„Ch”: *Jakie są motywy stosunku Irlandczyków do instytucji unijnych?*

BP: Irlandczycy mają przede wszystkim świadomość, że Unia daje im ogromne możliwości rozwoju ekonomicznego.

„Ch”: *Ale co z presją kulturową Brukseli – szczególnie w sprawach światopoglądowych?*

BP: W Irlandii presja kulturowa nie pochodzi z Brukseli – ona pochodzi z Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych – przynajmniej jeśli chodzi o laicyzm i demoralizację. Łatwość asymilacji tych idei dokonuje się poprzez użycie tego samego języka – angielskiego. To, co w Polsce budzi duże emocje – legalizacja małżeństw homoseksualnych – w Irlandii jest „naturalnym” elementem współczesnej anglosaskiej kultury, która jest tu dziś pewnego rodzaju oczywistością.

„Ch”: *Czy aktywni politycznie katolicy są także eurosceptyczni?*

BP: Można powiedzieć, że mainstream polityczny w Irlandii jest katolicki, przy wszystkich zastrzeżeniach, jakich dokonaliśmy wcześniej, a sam mainstream nie jest eurosceptyczny. Oczywiście nurty niepodległościowe, które w Irlandii są obecne, odzywają się raz na jakiś czas także w kontekście unijnym. Jednocześnie jednak panuje przekonanie, że bez Unii kraj pozostawałby całkowicie izolowany, także

biedny gospodarczo, jak to miało miejsce w przeszłości.

„Ch”: *Jak silna jest dynamika laicyzacyjna w Irlandii?*

BP: Jest bardzo silna. Kolejne bastiony społeczeństwa katolickiego upadają. Ten proces trwa już od dość dawna. Od lat 80. i 90. zaczął się nasilać także pod względem prawnym. Dużą rolę odgrywają media, w których marginalizacja spraw religii i wiary jest dobrze widoczna. Kościół jest postrzegany jako instytucja, która istnieje i która miała wiele do powiedzenia, ale w przeszłości. Wrażenie ogólne jest takie, że Irlandia wstydzi się swojej katolickości i nie chciałaby już dłużej przy niej trwać. Sądzę, że to jest doświadczenie dużej części społeczeństwa – nie chce ono

mieć wiele do czynienia z tą przeszłością. Konsekwencją tego jest fakt, że katolicy w Irlandii muszą się uczyć bycia Kościołem mniejszości. Oczywiście większość ludzi jest ochrzczonych – formalnie przynależy do Kościoła i ich dzieci chodzą do szkół wciąż formalnie katolickich – ale katolików sercem przekonanych do prawdy, jaka jest w Kościele, gotowych do podążania za nią, bronięcia jej, jest już niewiele. Ta grupa musi się uczyć bycia „solą” dla świata. To jest coś nowego dla Irlandczyków, bo w przeszłości wszyscy byli tu ową „solą”, a teraz okazuje się, że została ich zaledwie garstka. W obecnej dobie laicyzacja to przede wszystkim duże parcie na zmianę prawodawstwa – legalizacja aborcji czy tzw. małżeństw homoseksualnych. ■

Rozmawiał Tomasz Rowiński

Teologie zaadaptowane sekularyzmu

Tomasz Rowiński

zasady nowo- czes- ności

Mistyka

W majowym numerze „Znaku” (5/2014) na okładce znalazł się temat niezwykle ciekawy: „Wyobrazić sobie Boga dzisiaj”. I dalej wyjaśnienie zagadnienia w postaci pytań: „Skąd czerpiemy obraz Boga i jak go tworzymy? W kogo nie wierzą ateści? Czy Zachód sfałszował obraz Boga? Czego może nauczyć nas Wschód?” Numer otwiera interesujący artykuł Fryderyka Huni *Grzech redukcjonizmu a śmierć Boga*. Warto pochylić się nad jego treścią, ponieważ dotyka samego sedna współczesnego kryzysu religijności w kulturze postchrześcijańskiej¹.

W pierwszej części tekstu Hunia szuka diagnozy tego kryzysu, który dotyka nas od kilku ostatnich stuleci. Wskazuje słusznie na radykalizację dwoistości Stwórcy i stworzenia prowadzącą do niebezpiecznego dualizmu – Boga całkowicie oddzielnego od świata. Ten rys nowożytnego myślenia jest obecny, w różnym stopniu, zarówno w myśli wywodzącej się z protestantyzmu, jak i katolicyzmu². W tej pierwszej tradycji wydaje się jednak silniejszy – jego przyczyną stała się próba obrony religii (a dokładniej wiary) przed ekspansywnością rozumu (w dwóch zresztą postaciach – katolickiej *Christianitas* i oświeceniowej), a lekarstwem separacja tych rzeczywistości.

Wśród katolickich myślicieli nowożytnych takich jak Suarez silnie występowało z kolei pragnienie obrony nadprzyrodzoności

¹ Zob. P. Kaznowski, *Christianitas a kultura postchrześcijańska*, „Christianitas” 43/2009; tenże, *Między duchem a literą; przypadek katolickiego myślenia o polityczności*, „Christianitas” 45-46/2011; T. Rowiński, *O wyższości własnej chwały nad prawdą, albo rządzą nami bękarty Dantego*, „Fronda” 61/2011; tenże, *Katoliku, nie idź drogą sekularyzmu*.

Glossa do tekstu arcybiskupa Martineza, „Fronda” 62/2012; tenże, *Czy wszyscy jesteśmy antyklerykałami? Od autonomii świeckości do antyklerykalizmu politycznego*, „Christianitas” 48-49/2012.

² Por. J. Martinez, *Przewyciężyć rozum sekularny. Współczesne wyzwania dla życia i myśli Kościoła widziane z Zachodu*, „Fronda” 61/2011; W *objęciach państwa-idola. Rozmowa z Arturem Mrówczyńskim-Van Allenem* [w:] G. Górny, T. P. Terlikowski, *Bitwa o Madryt*, Fronda-AA, Warszawa 2010.

i podmiotowości Boga w działaniu nadprzyrodzonym, z drugiej zaś strony chęć obrony naturalnego rozumu wobec koncepcji irracjonalistycznych, za jakie uznawano myśl protestantów. Do tego trzeba dodać trzeci prąd. Przynajmniej część średniowiecznych i renesansowych humanistów rozgrywała wątek dualistyczny, dążąc do sekularyzacji w starciu politycznym pomiędzy Papieństwem i Cesarstwem³. Inni, jak Dante w swojej *Monarchii*, umacniali taki dualizm nieświadomie lub z pobudek bardziej zasadniczych niż bieżąca polityka⁴. W kryzysie religijności chodzi faktycznie o kryzys rozumu, który trwa do dziś. To powiązanie zauważa też Hunia.

Dualistyczne rozszczepienie rzeczywistości na duchową, „podobną Bogu”, i materialną, „niepodobna Doń” połowę, okazało się śmiertcionośne zarówno dla człowieka, jak i samego Boga. Akosmiczny Bóg („tam na górze”) i całkowicie odbóstwiony świat („tu na dole”), pozostawiony trudowi człowieka – takie są konsekwencje owego piramidalnego dualizmu, który stał się wzorem nowożytności i który stanowi prawdopodobnie, jak sądzą niektórzy, najpotężniejszy wzór myślowy w całej dotychczasowej historii ludzkości⁵.

W tym właśnie wzorcu spotykają się radykalni laicyzatorzy odmawiający rozumowi udziału w refleksji religijnej, z równie radykalnymi obrońcami religii nie życzącymi sobie udziału rozumu w życiu wiary, jako narzędzia „księcia tego świata”. Ta choroba rozumności, jak się zdaje, przede wszystkim potrzebuje lekarstwa integralności. Hunia nie idzie jednak dalej w swoim szkicu w duchu wezwania do poszukiwania dla rozumu lekarstwa, lecz staje w rzędzie oskarżycieli rozumu jako takiego, czyli także racjonalizmu chrześcijańskiego będącego pewnego rodzaju charakterystyką własną chrześcijaństwa zachodniego i rzymskiego.

Hunia proponuje drogę odrodzenia wiary, której postulat powraca zawsze w czasach niestabilności i rozpadu jakiejś formy świata – chodzi o mistykę i (choć to nie to samo i rzeczy trzeba rozróżnić) pobożność zindywidualizowaną. W jakiejś mierze dostrzegamy ten wątek u św. Augustyna, potem u przywoływanego w artykule Eckharta, czy u mistyków hiszpańskich. Także heterodoksyjnie u reformatorów protestanckich według klucza intelektu-

³ Zob. E. Kantorowicz, *Dwa ciała króla*.

Studium ze średniowiecznej teologii politycznej, przeł. M. Michalski i A. Krawiec, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

⁴ Przypadek Dantego rozpatrywałem w tekście *O wyższości własnej chwały nad prawdą, albo rządzą nami bękarty Dantego*, „Frona” 61/2011.

⁵ F. Hunia, *Grzech redukcjonizmu a śmierć Boga*, „Znak” nr 708, maj 2014, s. 7.

⁶ K. Loewith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, przeł.

J. Marzęcki, ANTYK, Kęty 2002, s. 177-185.

alnego przedstawionego powyżej. U takich XX-wiecznych autorów jak Cullmann czy Bultmann⁶ – w ich laicyzującym spojrzeniu na instytucje wiary, Kościół i wspólnoty kościelne, w którym Bóg i człowiek znajdują się na odległych kontynentach, realizuje się przewrotnie właśnie zasada mistyczna – indywidualizm, niekonfesyjność, mniej lub bardziej podkreślany millenaryzm. Głównymi jej praktycznymi elementami są indywidualna lektura i interpretacja Pisma Świętego jako nienaruszalnego (choć poddanego egzegezie lub potocznemu znaczeniu słów) Słowa Bożego, będącego wykładnią Prawdy niezależnie od własnej tradycji Kościoła.

Swoistym rodzajem „mistyki społecznej” była XX wieczna wizja „nowej cywilizacji chrześcijańskiej” zaproponowana przez Jacquesa Maritaina, przekonanego, że świat stanie się bardziej chrześcijański, jeśli tylko chrześcijanie przestaną wprost i skutecznie (rozumnie) o to zabiegać, a poświęcą się jedynie „środkom ubogim”, czyli modlitwie, a w praktyce politycznej i społecznej nie będą chcieli niczego więcej niż świecki pragmatyzm. W swojej strukturze wizja ta jest odwzorowaniem dualizmu spraw bożych i ludzkich. W praktycznych konsekwencjach okazało się, że ten rodzaj „mistyki społecznej” nie jest nowym sposobem na budowanie cywilizacji chrześcijańskiej w czasach demokracji, ale metodą zaangażowania chrześcijan w zupełnie inną cywilizację.

Niestety, idąc obraną drogą (mistyki kontrującej religijnie rozum), Hunia konsekwentnie zastępuje jeden dualizm drugim, a właściwie zajmuje po prostu jedno z dwóch stanowisk w fałszywym sporze toczącym nowożytność. Podobnie jak przed nim robili to wspomniani powyżej autorzy. Dualizm Stwórcy i stworzenia zastępuje dualizmem mistyki i tradycji, czyli w tym wypadku „doświadczenia wewnętrznego” i racjonalności reprezentowanej przez Tradycję. Tradycja w Kościele nie jest bowiem wyrazem przypadkowych nawyków – w żadnej kulturze ostatecznie tak nie jest – tylko rozumności i łaski. Obrazowanie tradycji jako czegoś irracjonalnego to fałszywy ślad pozostawiony nam w spadku przez Oświecenie mylące tradycję i zabobon.

W perspektywie analiz, jakich autor dokonał w tekście, trzeba dojść do wniosku, że to samo zastąpił on tym samym. Bóg jest bowiem u Huni, jak już zaznaczyłem, znakiem „doświadczenia wewnętrznego” i mistyki, a oddzielony od niego świat, czysto

ludzka, sekularną i fałszywą rozumnością, tradycją – czyli rozumnością *par excellence*. W tej perspektywie rozumiemy, że tradycja i rozumność są dla autora *implicite* jedynie szeregiem błędnych i tymczasowych twierdzeń wobec wieczności nadprzyrodzonej, wobec Boga, z którym nic wspólnego nie mają. Trudno nie zobaczyć w tym błędu, który właśnie chciało się oskarżyć i porzucić.

Problem ten można było przewidzieć jednak już wcześniej – odwołanie do mistyki jest w naszych okolicznościach historycznych niczym innym jak odwołaniem do nowoczesnej, *nomen omen*, tradycji *devotio moderna*, czyli pobożności indywidualnej, osobistej, wewnętrznej. Jej protoplastami byli choćby Tomasz a Kempis i Mistrz Eckhart, świadkowie rozpadającego się świata wieków średnich. W prawowiernej mistyce katolickiej nigdy jednak nie doszło do rozerwania rozumu i doświadczenia wewnętrznego. Czy będziemy czytać *Wyznania*, czy *Drogę na Górę Karmel*, znajdziemy tam także zasadniczy wykład klasycznej rozumności. Szczególnie jednak komentatorzy Eckharta przywoływani przez Hunię tego nie proponują. Co więcej „doświadczenie wewnętrzne” oderwane od tradycji zamiast głosem nadprzyrodzonej staje się jedynie lustrem procesów psychologicznych i historycznych. W takiej sytuacji główny argument za mistyką jako lekarstwem upada.

Ucieczka w monizm jest zatem po raz kolejny wyborem jednej ze stron w nowożytnym sporze, gdzie dualizm próbuje się zastąpić fuzją, zmieszaniami przyrodzonego i nadprzyrodzonego, co ostatecznie kończy się zniszczeniem jednego lub drugiego i kolejną porażką rozumu, ale i religii popadającej właśnie wtedy w zabobon. Przykład takich fałszywych ścieżek znajdziemy w komentarzu Aloisa M. Haasa, który pojawia się w tekście:

Czym tedy się różni Bóg od wszelkiego stworzenia, skoro będąc bytem, jest nim? On różni się od wszelkiego stworzenia tym, że nie różni się odeń niczym. Które ze stworzeń mogłoby powiedzieć, że nie różni niczym od wszelkiego stworzenia? Tylko Bóg⁷.

⁷ Cytat za F. Hunia, *tamże*, s. 9.

Z tekstem Fryderyka Huni, jak się zdaje, jest jeszcze jeden kłopot, który można określić jako metodologiczny anachronizm. Także

z tej metodologii wynika niemożność przezwyciężenia kryzysu nowożytności. Dziś rozumiemy, że również mistyka, jako tekst, jest *tradycją* i jeśli komunikuje nam Boga, to w formie zapośredniczonej. Nie ma samej mistyki i samego rozumu, jest za to hermeneutyka, w której swój udział ma Objawienie przychodzące do nas z zewnątrz a nie wewnątrz. Sama hermeneutyka znajduje swoje osadzenie w tradycji myśli filozoficznej, ale będąc współczesnym narzędziem intelektualnym wspiera restytucję tradycji jako zasadniczego kontekstu dla prawdy i ludzkiego życia. Do tej Hermeneutyki-Tradycji, będącej obrazem obiektywnej rzeczywistości, podczepione są nasze indywidualne przeżycia, także te mistyczne (czy to „uczuciowe”, czy „spekulatywne”).

Poza nią stają się one jedynie, o czym już wspomnieliśmy, łatwymi do sterowania poruszeniami jaźni, niestabilnymi wobec elementarnych prawd wiary i moralności, a przez to łatwo ulegają siłom światowości – determinizmowi ducha czasu.

Wobec niemożności przezwyciężenia trudności wynikających z dwoistości Boga i świata, ale bez radykalnego dualizmu, Hunia proponuje coś zupełnie obcego chrześcijaństwu. Tego uczą go choćby współcześni interpretatorzy Mistra Eckharta, narzucający mu narrację panteistyczną, pozorującą zachowanie różnicy pomiędzy Bogiem a światem. Panteizm (podobnie jak opisany powyżej rodzaj mistycyzmu) jest zaś lustrzanym odbiciem sekularyzmu, zawiązującym z nim zasadniczą wspólnotę. Panteizm i sekularyzm zgadzają się przeciw w kwestii istnienia Boga: tak naprawdę istnieje dla nich tylko świat. Tak dowiedzione zdanie jest wystarczającą legitymizacją liberalizmu politycznego i zasadniczym przesłaniem teologii zaadaptowanej politycznie przez sekularyzm.

Teologia apofatyczna

Powyższe uwagi wymagają uzupełnienia. Wykorzystywanie tradycji mistycznej, istniejącej w dziedzictwie chrześcijańskim, do tworzenia modelu religii zaadaptowanej jest powszechne w niektórych kręgach intelektualnych. Umożliwia skonstruowanie typu idealnego „religii autentycznej” jako religii w istocie beztreściowej, odwołującej się do uczucia jedności świata i bóstwa.

Oprócz mistycyzmu jest jeszcze drugi aspekt teologiczny, który zawiera się w tego typu konstrukcjach i uzupełnia aspekt pierw-

szy. Co więcej jawi się on jako probierz głębi teologicznej i znak odróżniający od zwykłego „religijnego obskurantyzmu”. Chodzi tu o teologię apofatyczną, czyli „negatywną” drogę poznania Boga skupiającą się nie na jego przymiotach, ale porzuceniu obrazów, symboli czy pojęć abstrakcyjnych. Nie chodzi tu jednak o mistrzów apofatyki chrześcijańskiej, ale o pewnego rodzaju nowoczesne odwołania do tej tradycji. Interpretuje się ją w sposób skrajny, by potem ten specyficzny konstrukt osadzić niczym wirus w ramach religii prawdziwej. W efekcie działania wirusa idolatrią może stać się skupianie się na poszczególnych i konkretnych prawdach wiary, czy praktykach pobożnych. To w gruncie rzeczy sekularne, a jedynie para-religijne narzędzie nie oszczędza także samej Ewangelii – w imię walki z idolami podważa zawarty w tradycji wiary sens wydarzeń (a nawet same wydarzenia) takich jak Zwiastowanie, czy Zmartwychwstanie⁸.

Niezależnie zatem od częściowej prawdy zawartej w twierdzeniach radykalnego apofatyizmu skłania on do porzucenia prawdziwego Boga, czy historii zbawienia mających jawić się jako idole – znaki zasłaniające. Trzeba zapytać co zasłaniające? Można mieć obawę, że nicość lub polityczną władzę. Radykalizm sekularnego apofatyizmu jest bliski co do zasady radykalizmowi innych zasad takich jak „samo Pismo”, czy właśnie „sama mistyka” – odrzuca nadrzędną rolę Objawienia (Pisma i Tradycji) oraz konieczność włączenia się w nią. Praktycznie zatem jedynym w tej optyce lekarstwem chroniącym przed idolatrią jest ciągła religijna ruchliwość. Dlaczego? Ponieważ prawdy wiary są tu tylko rodzajem złudzenia, przed którym wciąż trzeba uciekać. Bardziej niż źródłem kontemplacji są okazją do idolatrii.

„Droga apofatyczna” osłabia jeszcze mocniej zakorzenienie doświadczenia „mystycznego” w Tradycji, co ułatwia porzucenie pozytywnego wymiaru religii lub też jego realność na rzecz postrzegania w nim jedynie ludzkich nawyków i zabobonów, czyli bliskiej okazji do bałwochwalstwa. Takie negatywne odczytywanie historyczności i doczesności zwykle pojawia się, gdy religijność otrzymuje jedynie jeden punkt odniesienia (Pismo, mistyka).

Pozornie dwie te drogi (mystyka i apofatyka) mają służyć przede wszystkim pogłębieniu wiary chrześcijańskiej. Jak widzimy, jednak

⁸ Zob. *Obrazy Boga, debata*
Znaku, „Znak” nr 708.

wcale jej nie pogłębiają, ale ją odrealniają i pozwalają porzucić dla zaangażowania się w świat lub porzucić świat dla poszukiwań religijnych. Wszystko to czyni jednostka praktycznie oderwana od Kościoła – już wykorzeniona wchodząca do obcej, nie katolickiej cywilizacji. Przyjęta opcja zależy od tego, co uznamy za złudzenie. Zarówno „mistyka”, jak i „teologia apofatyczna” rzucają fundamentalne oskarżenie wobec rozumu jako pierwszej przyczyny błędów naszego poznania. Odrzucenie mediacji rozumu prowadzi do zaprzeczenia jakiegoś wymiaru rzeczywistości. Zarzucanie rozumowi, zanurzonemu w świecie, zasadniczego agnostycyzmu prowadzić będzie raczej do zachęty całkowitego oderwania się od świata w celu osiągnięcia oświecenia z równoczesnym całkowicie instrumentalnym traktowaniem doczesności.

Oznacza to, że tak proponowany model religijności (oczywiście trzeba podkreślić, że mamy do czynienia z rodzajem typu idealnego) oddaje realny świat w ręce innych zupełnie typów racjonalności, które nie są zainteresowane mistycznym oczyszczaniem umysłu, ale zaprowadzaniem realnych porządków społecznych na ziemi, w państwach i wspólnotach.

Z tej perspektywy „teologia apofatyczna i mistyczna” jest idealnym rozwiązaniem dla żywiołów politycznych działających w oparciu o zupełnie inny *modus vivendi* niż prawdziwa religia. Ideałem politycznym liberalizmu jest wyprowadzić religię z tego świata. Religia katolicka wyrażająca się w pozytywnych kategoriach jest religią budującą własną racjonalność i uporządkowanie świata stanowiące konkurencję dla żywiołów politycznych w całym obszarze ludzkiego życia. Ta konkurencyjność jest gwarantem wolności politycznej i prywatnej osób, ale także mobilizacją do budowania państwa respektującego sprawiedliwość. Odcięcie religijności od związków z tym światem (jak odcięcie natury i łaski lub ich pomieszenie) jest warunkiem adaptacji religijnej w państwie modelu nowoczesnego skłaniającego się ku mechanicznej totalności. Zatem zarówno mistyka, jak i teologia apofatyczna, gdy traktowane są przez teologów w podobny sposób, co zasada *sola Scriptura* przez Lutra i jego następców, stają się przede wszystkim rodzajem teologii politycznej (mitologii) doskonale współgrającej z liberalnym postulatem prywatyzacji religijności.

Sumienie

Zmieńmy nieco ideowy entourage. To, co działo się nie tak dawno wokół osoby prof. Chazana i klauzuli sumienia, jest swoistym potwierdzeniem przewrotności „kultury liberalnej” w jej dominującym kształcie. Przewrotność tę widzieliśmy we fragmentach poświęconych mistyce i teologii apofatycznej, które jednak miały charakter mocno teoretyczny (co nie znaczy, że nie przekładają się na praktyczne życie ludzi). Spójrzmy jednak w procesy naszego życia społecznego. Dodam zastrzeżenie – słowo „liberalizm” trzeba wziąć tu w cudzysłów – nie ze względu na konieczną obronę dobrego imienia doktryny i jej wyznawców, ale dlatego, że z wielkim trudem oddaje ona to, co zamierza przekazać.

Choć wolność indywidualna jest dziś tym, co wysławia się ponad wszelkie inne wartości i wydaje się być ona podstawą stosunków społecznych, złudzeniem pozostaje możliwość zbudowania na niej społeczeństwa. Wolność indywidualna, w rozumieniu liberalnym traktowanym jako oczywistość, to możliwość bycia czymkolwiek i robienia czegokolwiek. W gruncie rzeczy, społeczeństwo „liberalne”, nie posiadając żadnych wartości pozytywnych („społeczeństwo apofatyczne”), musi siłą rzeczy zajmować się nieskończonym tworzeniem kolejnych, opartych na konsensusie regulacji prawnych, czyli narzędzi przymusu. Oznacza to przyznawanie coraz szerszych praw grupom i jednostkom bez weryfikacji oznaczonych przez nie tożsamości. Utopia liberalna jest zatem gigantyczną konstrukcją prawno-biurokratyczną, nieustannie ustanawiającą wolność przy pomocy coraz bardziej drobiazgowych restrykcji prawnych a jednocześnie zapewniającą nieustanną ruchliwość chroniącą od „idolatrii”, za którą będzie uznania każda scalająca społecznie narracja. „Idolem” jest zagrożenie ideologiczne mówiąc prosto.

Tyle mówi nam utopijna opowieść samych liberałów, którą znajdziemy w opasłych tomach takich nauczycieli współczesnego „liberalizmu” jak choćby John Rawls.

Za podaną powyżej w skrócie opowieścią kryje się jednak inna. Nie chodzi o „idola”, czy ideologię, sprawa jest znacznie szersza. „Liberalizm” nie cierpi polityki. Polityka bowiem to konflikt, ucieranie racji, a nawet pod powierzchnią odrażających nieraz zmagają – spór o to, czym jest prawdziwe i dobre społeczeństwo.

Liberalnym ideałem jest zastąpienie polityki zarządzaniem, administracją, władzą prawników.

Tutaj też liberalizm spotyka się z prawdą, której nie chce znać – nowoczesność, z której się urodził wcale nie kocha wolności ludzkiej, nowoczesność kocha władzę absolutną – sama pragnie być idolem. Władza nowoczesna nie cierpi polityki, za to kocha administrację i biurokrację – ponieważ wobec władzy administracyjnej nie można dochodzić żadnych praw i nie liczą się też żadne sumienia, o których prawa zawsze można się dopominać w społeczeństwie politycznym. Czyli także – katolickim. Polityka podobnie jak religia jest źródłem wolności w ustroju społecznym.

PozwólmY sobie na pewien zwrot. Wiele razy można było słyszeć, że Kościół nie ceni sumienia tylko władzę, że sumienie jest najwyższą instancją „liberalnych” społeczeństw. To tylko wybieg. W realnym życiu trudno sobie wyobrazić większego wroga sumienia niż współczesny „liberalizm”, który kamufluje żądze nieograniczonej władzy przez dopuszczanie „swobód obyczajowych”, czy „zabijania nienarodzonych”, itp. Ludzie pozbawieni cnót, lokujący swoją religijność poza światem, godzący się na odseparowanie nadprzyrodzonego i przyrodzonego („mistycy” i „apofatycy”) są najbardziej plastycznym narzędziem w rękach takiej władzy, a gniew ich wyrzutów sumienia jeszcze straszniejszą bronią – są oni fanatykami władzy usprawiedliwiającej ich własną nieprawość. Nie ma prawa do posiadania sumienia ktoś, kto nie idzie ich drogą i publicznie przeciwstawia się złu, które liberalizm okrywa „zbawiennym płaszczem prywatności” (która jest rodzajem „pozaświatowości”). Tam gdzie wszystko jest prywatne, nic nie może być osądzone, a największą transgresją społeczną staje właśnie wywołanie wyrzutów sumienia. Wyrzuty sumienia to przypomnienie sobie, że czyny można rozumnie osądzić, że należą one do realnego świata, który istnieje i nie jest tylko złudzeniem. Podobnie jak i Bóg.

Hipokryzja

Kolejne odsłony represji wobec prof. Chazana – nie tylko medialnych, ale i służbowych, mogły skłonić do zastanowienia nad innym jeszcze elementami rzeczywistości, w której żyjemy i którą określamy mianem liberalnej. Moglibyśmy użyć innych słów, jed-

nak skoro ideał „demokracji liberalnej” jest współcześnie niewątpliwie dla wielu rodzajem wyobrażenia „królestwa niebieskiego”, można zostać przy tym określeniu.

W świecie kultury liberalnej często mówi się o hipokryzji – hipokrytą jest prof. Bogdan Chazan, który nie chce maczać palców w zabijaniu nienarodzonych, hipokrytami są katolicy, którzy chcą prawnej ochrony życia. Dlaczego? Bo przecież i tak się zabija, a ten, kto się temu sprzeciwia, zachęca do praktykowania cnót w świecie podłości. Czym zatem jest hipokryzja? W bardziej klasycznych formach liberalizmu niż ta dzisiejsza, hipokryzja sama była czymś w rodzaju „cnoty” społecznej, hołdem jaki występek składa publicznie cnotcie (już bez cudzysłowu). W gruncie rzeczy hipokryzja jest zsekularyzowanym przekonaniem o grzeszności natury ludzkiej i równoczesnej konieczności publicznego głoszenia ideału prawd moralnych. Skoro jednak liberalizm sam był i jest w swojej istocie sekularny, zatem wykluczając chrześcijańską ekspiację oraz odkupienie duszy, musiał uznać za nieodwracalną (naturalną) podłość naszego życia i postępowania. Cnota zaś miała stanowić jedynie fasadę życia publicznego. Tyle historii idei.

Liberalizm dzisiejszy ten rodzaj hipokryzji, jak jemu samemu się zdaje, odrzuca – być może właśnie jako pozostałość chrześcijańską. Przejął on ze spuścizny romantycznej (tej nieliberalnej) przekonanie, że hipokryzja to najgorszy rodzaj wady, jaki może społecznie zaistnieć – występujący przeciw ideałowi autentyczności. Najgorsze bowiem jest to, że człowiek, który jest z natury podły (i to jest w nim autentyczne), może głosić coś, co tę podłość przekracza. Liberalny sąd o hipokryzji, jak się zdaje, zmienił swoje znaczenie w kierunku hipokryzji, jaką Pan Jezus zarzucał faryzeuszom. Mówił On im, że nie chcą dźwigać ciężarów, które sami nakładają na innych. Ta prosta analogia i zmiana sensu hipokryzji stawia w pozycji faryzeuszów dzisiejszych katolików, czy obrońców moralności publicznej. Można dodać – nic szczególnie nowego – to stara tradycja ruchów reformacyjnych. Czy to nie oznacza, że zanika zasadniczy dla liberalizmu podział na sferę prywatną i publiczną, a zatem liberalizm staje się przymusem podłości?

Częściowo tak – a jednak „cnota” hipokryzji wygląda na zupełnie pierwotną zasadę liberalizmu (nawet gdy jest wprost odrzucona i przenoszona na innych jako stygmat), a ta wymaga owej

swoistej dwoistości występku i cnoty (czyli *de facto* ideału, z którego realizacji człowiek jest zwolniony z powodu swojej żałosnej natury). Proste spojrzenie stawia przed nami inwersję liberalizmu klasycznego – to moralność chrześcijańska jest teraz występkiem praktykowanym prywatnie, a który publicznie musi złożyć hołd mieszczańskiej moralności opierającej się na pochwaleniu tego co kiedyś uważano za występki. W innym wypadku staje się skandalem.

Ta zmiana ujęcia przestanie tak dziwić, jeśli uświadomimy sobie, że drugą z zasadniczych cnót liberalizmu jest inna zsekularyzowana cnota chrześcijańska – dobroczynność. Sekularyzacja dobroczynności, jej romantyczne wydrążenie, otwiera ją na wszelkie znane nam z analizy socjologicznej wpływy sił kapitału ekonomicznego i politycznego. I tak dobroczynnością może stać się aborcja, czy eutanazja, a mrokiem szaleństwa sprzeciw wobec nich – wszystko zależy jakim typem racjonalności/duchowości ją wypełnimy. Tak właśnie wygląda dzisiejsze dziedzictwo romantyzmu wyczerpanego z towarzyszącego mu jeszcze w XIX wieku chrześcijaństwa – czasem trwającego jedynie w formie zredukowanej moralności, ale ratującego przed zwrotem ku bożkom – narodu, chleba, władzy, ego, etc.

Warto przyjrzeć się temu dokładniej. Znaczna część argumentacji liberalnej skierowanej przeciw katolikom odwołuje się do argumentacji quasi-teologicznej – właśnie w kluczu oskarżenia faryzeuszów. Pomimo pewnego przesunięcia znaczeniowego nie znika tu struktura hipokryzji, która pyszni się sobą jako cnotą. Czy nie słyszymy często: „My, chociaż nie jesteśmy święci, mamy więcej miłosierdzia niż rygorysty, niż katolicy. Czy nie jest ewangeliczne być bardziej wyrozumiałymi dla ludzi?”. Tu leży przyczyna tak wielkiej popularności papieskiego „Kim jestem, by sądzić?”. Tak mogłoby brzmieć wyznanie katolickiego „występku” oddającego hołd liberalnym porządkom. Wyrozumiałość jest tu w samym centrum odczytania ewangelicznego przesłania, ponieważ pozwala zachowywać pozory – w gruncie rzeczy prywatnej – religijności, a „czynić co dyktuje natura”. Skoro ta nic nie dyktuje (a tak ujmuję „naturę” mentalność nowożytna), można oddać się w niewolę sił, władz i żądz pod płaszczykiem wolności. Oczywiście te postchrześcijańskie struktury są tylko na pokaz – są rykoszetem dawnego liberalizmu i jego protestantyzmu/antyka-

tolicyzmu. Jedno się nie zmienia – prywatnie, i dawni, i dzisiejsi liberałowie hołdują takiemu chrześcijaństwu, które jest im samym posłuszne. Miarą cnoty, jaką wyznają, jest podłość ludzkiej natury, którą głoszą nazywając ją dobrą. W splocie tych tendencji znalazł się prof. Chazan nie chcąc traktować aborcji jako „świadczania medycznego”.

Ciało

Na koniec warto zająć się ciałem. Oprócz religii, sumienia czy polityki nowoczesny liberalizm nie może znieść ciała. Znow jak gdyby na przekór potocznym przekonaniom, że ciało jest problemem chrześcijaństwa. Jeśli zaś pojawia się ciało, pojawia się także gnostycyzm. Gnostycyzm w świecie liberalnym jest obecny praktycznie wszędzie. Tak trzeba powiedzieć, ale nie brzmi to zbyt dobrze, ponieważ wygląda na mdły mistycyzm, który nie mówi nam nic i nie nadaje się do żadnej diagnozy, żadnej analizy z historii idei, czy filozofii polityki. Być może jednak sytuacja nie jest aż tak zła, na jaką wygląda. Fabrice Hadjadj, posługujący się nawiązaniem do gnostycyzmu w swoich diagnozach kondycji ludzkiej pisze o tym tak:

Gnostycyzm to mgławica, która mieści w sobie nurty tak różne, jak gnoza Maniego, Marcjona czy Karpokratesa. Już sama nazwa jest kłamliwa, ponieważ wiedza gnostycka nie jest wiedzą prawdziwą. Ta plastyczność pojęcia prawdopodobnie jest jego słabością, gdyż nieuchronnie prowadzi do niejasności. Lecz jest również siłą umożliwiającą nowe podboje. Z jego pomocą możemy zdemaskować powroty starej doktryny wystrojonej w odświeżone łachy. Dawni gnostycy bowiem, nawet gdy prowadzili spory pod różnymi maskami, wyrosli z tej samej zasady: że świat materialny jest dziełem złego demiurga. Z nienawiści do prawdziwego Boga demiurg ten uwięził iskrę naszych dusz w śmiertelnym błocie ciała⁹.

Gdybyśmy spróbowali odpowiedzieć w sposób nowoczesny na pytanie o to, co jest największym problemem gnostyków, odpowiedź brzmiałaby zupełnie podobnie jak i przed wiekami – ciało.

⁹ F. Hadjadj, *Głębia płci*.

Esej o mystyce ciała,

tłum. M. Grądzka-

-Holvoete, „Christianitas”

52, s. 31.

Ciało ma swą wielką wartość religijną, ale także polityczną, a zatem siłą rzeczy jest liberalnym kłopotem.

To, co określilibyśmy mianem państwa „liberalnego” jest dziś szczególną formą gnostycyzmu. Jest ono, co powtarzamy jak mantrę, liberalne głównie z nazwy, ponieważ stanowi splot przeróżnych wątków i prądów nowoczesnych – zapewne trzeba by je określić po prostu mianem nowoczesnego państw sekularnego. Dla tego państwa ciało bez wątpienia należy do kluczowych kwestii politycznych. „Liberalizm” nie znosi jednak polityki, uważając ją za źródło wszelkich konfliktów, a konflikt traktuje jako zasadnicze zło zagrażające wolności. Skoro zaś nie znosi polityki, nie znosi także ciała – „więzienia duszy”. Można by dodać do tego obrazu, że utopią liberalną nie jest żaden mit organiczny, ale mit maszyny, w którym sprawna biurokracja broni wolności jednostek za pomocą ultranormalizacji¹⁰ – ciągnących się w nieskończoność przepisów i regulacji, mających wykluczyć zaistnienie jakiegokolwiek sytuacji niekontrolowanej, konfliktowej, politycznej – cielesnej, a przez to realne duchowej.

Oczywiście ciało nie jest tylko problemem „liberalizmu” – na inne sposoby spędzało ono sen z oczu komunistom czy narodowym socjalistom. To ciało wciąż krnąbrne, niedoskonałe, uzurpujące sobie prawo do autonomii, postawione przez Boga ponad aniołami, ponad wiedzą (gnozą) czystych i oświeconych. Ciało przede wszystkim jest też źródłem cierpienia – a cierpienia nie da się oddzielić od polityki, dlatego likwidacja cierpienia jest jednym z celów nowożytnego państwa. Państwo ma zabawiać i zbawiać. To, że ciało właśnie obarcza się odpowiedzialnością polityczną za cierpienie, widać w losie ciała określanym przez regulacje dopuszczające aborcję, eutanazję, czy transplantację. Abortuje się zawsze ze względu na miłosierdzie wobec dusz dręczonych paskudnym ciałem – które mogłoby być powodem cierpienia matki lub dziecka. Lepsze jest uwolnienie duszy od ciała niż życie w ciele niedoskonałym. Oto twarz liberalnej mistyki, a nawet apofatyki („Doprawdy nie czynimy z człowieka bożka!”).

Państwa bardziej radykalne w swym gnostycyzmie próbowały też bardziej radykalnie rozwiązać problem ciała, a może nawet – zrobmy krok dalej – mięsa. Ich konsekwencja doprowadza nas jak sądzę do pytania o to czy człowiek, czy ciało w ostatecznym

¹⁰ Por. Człowiek w ultranormalizowanych społeczeństwach staje się problemem. Z o. Serge-Thomasem Bonino rozmawia Piotr Kaznowski, „Christianitas” 52, s. 140-147.

rachunku, może przeżyć nowoczesność, czy nie jest po prostu przeskodą do usunięcia w procesie jej dopełniania. Nasza wyobraźnia, jak sądzę, dość łatwo podsuwa nam możliwości realizacji dziejów już bez udziału ciała. Jej emanacją są nadzieje transhumanistów, ale były nimi też sny zwolenników eugeniki, czy rasizmu.

Z polityką i ciałem nieuchronnie wiąże się też sprawa Boga. Najlepszym z bogów nowożytnych byłby taki, który nie miałby nic wspólnego z ciałem, nie mieszałby się z jego błotem. Bóg mistyków i apofatyków. Wtedy i z ludzkim mięsem można by robić co się żywnie podoba, można by rzeczywiście prowadzić czysto duchowe/idealne życie zabijając, okaleczając ciała – zadając im dowolnie ból i przyjemność. Można by się, żyjąc wzniośle, nie przejmować błotem. Bóg jednak, z niewiadomych dla świata powodów, postanowił stać się ciałem i postanowił mieszać się do polityki. Skoro zaś ciało jest skandalem największym, uniemożliwiającym zaistnienie nowożytnej utopii, razem z ciałem musiał wypaść z gry i Bóg oskarżony o utożsamienie się z tym przekleństwem ludzkiego losu, którego był Stwórcą. Skoro zaś stworzył to zło, musi być nie Bogiem, ale Demiurgiem. Jego wyznawcy i wyznawcy ciała powinni zaś być usunięci – jednak nie na mocy decyzji politycznej, ale przez administracyjne usuwanie źródeł konfliktu – przez „samodoskonalenie nowoczesności”¹¹.

Taka też stara się być nasza epoka – niepolityczna, niecielesna, niereligijna – podsumowując: nieludzka.

Bóg gnostyków, jak już wspomnieliśmy, nie ma nic z ciałem wspólnego, z żalem mówią oni, że jest on bogiem słabym, że nic nie może. Dlatego też jest „miłosierny” i pozwala im żyć jak chcą – bez żalu. Wypisz wymaluj bóg liberałów – prawdziwych mistyków i apofatyków. Cóż, prawda to. Akurat tę prawdę widzimy dziś dobrze, gdy nicość nieprzyjaciela jest tak sugestywna, że mało kto w niego wierzy, a wydaje się on prawdziwym Bogiem-nie-idolem, negacja złego przypomina wielu głębię poznania negatywnego – chrześcijańskiej drogi apofatycznej. A jednak nieprzyjaciel pozostaje morskim potworem – Lewiatanem. Nie ma on nic wspólnego z naszymi ciałami, dlatego głosi „wolność obyczajową”, głosi „pro-choice”, głosi „dobłą śmierć” ciała. Daje nam wszystko – liczne krainy świata w zamian za dwa drobiazgi: bezwarunkową służbę i duszę. ■

¹¹ Por. O. Marquard, *Wątki teodycei w filozofii nowożytnej* [w:] tenże, *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemieniowa, Nomos, Warszawa 1994 s. 8-30.

Tradycja jako system komunikacji

Paweł Grad

Bawarska debata między kard. Josephem Ratzingerem a Jürgenem Habermasem została zapamiętana jako przykład udanego „dialogu” między ortodoksją katolicką a poświeceniową filozofią. Jednakże sukces ten nie był aż tak trudny do osiągnięcia, jak można by przypuszczać: zarówno łagodna wyrozumiałość filozofa, jak i rezygnacja teologa z wdawania się w doktrynalne szczegóły sprawiły, że zachodzące między nimi różnice w ocenie znaczenia religii w nowoczesnym społeczeństwie nie wybrzmiały z pełną mocą.

Być może należy tego żałować. Habermas jest jednym z najwybitniejszych teoretyków nowoczesnych, posttradycyjnych systemów komunikacji, opartych o oświeceniowy ideał racjonalności oraz zaangażowanym, publicznym obrońcą tychże; Ratzinger jednym z teologów najbardziej uwrażliwionych na problem katolickiej tradycji i jej strażnikiem piastującym najwyższe związane z nią stanowiska kościelne. Otwarta dyskusja między Habermasem a Ratzingerem dotycząca konkurencyjnych form komunikacji – racjonalną debatą i tradycją – mogłaby mieć fundamentalne znaczenie dla zrozumienia sposobu, w jakim katolicyzm jest obecny w dyskursie nowoczesnych (dziś już po-nowoczesnych) społeczeństw. Na skromną skalę problem ten podejmuje mój tekst.

Stanowi on próbę spojrzenia na fenomen tradycji katolickiej tak, jak występuje on w ultranowoczesnym środowisku opisywanym za pomocą filozoficznej teorii komunikacji: mój tekst, nie redukując istoty tradycji do tego ujęcia, traktuje ją jako specyficzny system komunikacji generujący określone skutki społeczne. Podejście to posiada bardzo konkretną zaletę. Proponując ujęcie tradycji jako specyficznego systemu komunikacji dążę do wyartykułowania

w kategoriach krytycznie odczytanej teorii komunikacji własnego, zakrytego przez nowoczesną narrację samorozumienia katolicyzmu. Sekularyzacja samoświadomości Kościoła polega między innymi na zastąpieniu jego własnej perspektywy samoopisu perspektywą zewnętrzną, np. perspektywą funkcjonalistycznej socjologii. Chcę uniknąć tej sytuacji, jednocześnie formułując swój tekst w idiomie współczesnej teorii filozoficzno-społecznej. *De facto* chodzi tu więc o odwrócenie kierunku obserwacji: obserwację doktryny katolickiej przez opis filozoficzny chcę zamienić na obserwację teorii nowoczesności (jako teorii komunikacji) przez katolicki system tradycji.

Twierdzę, wbrew Habermasowskiej teorii racjonalizacji, że specyficzna racjonalność tradycji polega na uczynieniu jawną konstytuującą ją różnicę (różnicę między ortodoksją a herezją, działaniem poprawnym a błędnym) w celu publicznego udostępnienia warunków, które musi spełnić każdy chcący należeć do wspólnoty Kościoła. Tradycja katolicka stanowi językowo zapośredniczoną formę reprodukcji systemu religijnego przez jasne wyartykułowanie różnicy. Jest to formalno-pragmatyczna racjonalność dyskursu: każdy, kto chce być uważany za członka wspólnoty, otrzymuje jasny zestaw różnic, których musi przestrzegać, by być traktowany w komunikacji jako członek tej wspólnoty. Jawna różnica umożliwia katolicką reprezentację, czyli ujawnianie boskiej prawdy za pomocą nauki i praktyki wyodrębnionej przez konstytutywną różnicę. Ta sama jawnie wyartykułowana różnica zabezpiecza przed wpływem swobodnego (niejawnego) fluktuowania różnic przynoszonych przez przepływ procesu historycznego, czyli innymi słowy zabezpiecza ciągłość tradycji w czasie.

Jawny ekskluzywizm systemu komunikacji (reguła różnicy) i wynikająca z niego reguła reprezentacji oraz reguła ciągłości stanowią trzy główne punkty, w których tradycja katolicka różni się od nowoczesnych systemów komunikacji. Reguła różnicy stanowi strukturalny fundament tradycji; reprezentacja opisuje sposób, w jaki tradycja wkracza w sferę publiczną; ciągłość zaś dotyczy reprodukcji systemu tradycji w czasie. W porządku tych trzech punktów chcę uzasadnić postawioną wyżej tezę. Zakończę wnioskami, jakie płyną z tej tezy dla obecnej sytuacji tradycji katolickiej.

Katolicka różnica

Nowoczesny projekt racjonalności i jego polityczne ucieleśnienie w postaci sfery wolnej debaty publicznej oparte są o oświeceniową koncepcję rozumu. Zgodnie z nią rozum, jako ostateczna instancja uzasadniająca sądy oraz uprawomocniająca działania, jest władzą przysługującą każdemu człowiekowi w taki sposób, że jest on w stanie autonomicznie, to jest w oparciu o swoje własne dyspozycje, aktywować ów racjonalny potencjał. Inaczej niż w przednowożytnym modelu arystotelejskim, rozum nie stanowi tu władzy, która aktywuje swoje możliwości w procesie kształcenia polegającym na poddaniu się zewnętrznemu autorytetowi. Oświecenie jako proces polega raczej na wydobyciu potencjału racjonalności, który złożony jest w każdym z ludzi jako coś gotowego i skończonego. Tak pomyślany rozum – jako autonomiczna, powszechnie i sprawiedliwie rozdzielona władza – stanowić może podstawę egalitarnego porządku społecznego. Uniwersalność rozumu odpowiada zniesieniu przygodnych różnic społecznych i demokratyzacji polityki. Oświecenie, a za nim nowoczesność, znosi różnicę. Systemowe rozwiązanie nowoczesnej racjonalności polega na wykluczeniu wykluczenia (różnicy) i relegowaniu jej do przedyskursywnej i przedpolitycznej sfery prywatnej.

Pomimo narastania kulturowych tendencji związanych z załamaniem się projektu nowoczesności, pozostaje on funkcjonującym rozwiązaniem systemowym w instytucjonalnych urządzeniach regulujących debatą publiczną. Politycznie, jako liberalny i demokratyczny, Zachód jest wciąż nowoczesny w sferze publicznej, nawet jeśli w sztuce i głębokich strukturach kultury jest już ponowoczesny. Polityków, przynajmniej na razie, nie stać na otwartą dekadencję. Postmodernizm przywraca do gry różnicę, jednak czyni to jak zawiedziony syn modernizmu: myśli różnicę jako prostą negację nowoczesnego ideału uniwersalnego rozumu. Dlatego, ponieważ kwestia funkcjonowania katolicyzmu w strukturze dyskursu polityczno-publicznego zajmuje mnie tutaj bardziej niż jego miejsce we współczesnej kulturze, rozważać tutaj będę stosunek katolickiej tradycji do koncepcji racjonalności pozostających na przedłużeniu tej oświeceniowej, racjonalistycznej i nowoczesnej linii rozwojowej.

Habermas, autor *Nowoczesności jako niedokończonego projektu*, w debacie z kard. Ratzingerem przedstawia się jako „rzecznik i obrońca” kantowskiego republikanizmu¹. Rzeczywiście, teoria działania komunikacyjnego oraz rozwinięty na jego podstawie normatywny projekt etyczno-polityczny jest w zamierzeniu Habermasa postmetafizycznym, współczesnym wariantem oświeceniowego projektu racjonalności ucieleśnionej w demokratycznych strukturach społecznych. Z racji rozległości materiału pozostawionego na ten temat przez Habermasa nie byłoby celowe ani możliwe przedstawienie tutaj tych koncepcji *in extenso*; istnieje jednak jeden istotny wątek tej teorii, który jest jednocześnie kluczowy z punktu widzenia naszego tematu.

Drugi tom *Teorii działania komunikacyjnego* otwierają rozważania dotyczące modelu rozwoju kompetencji językowych ujętego za Durkheimem jako proces racjonalizacji pierwotnych, religijnych mechanizmów komunikacji. Opierając się na koncepcjach socjologicznych Durkheima oraz językoznawczych rozważaniach Meada, Habermas postrzega religijny rytuał jako pierwotne stadium organizacji społeczeństwa oparte o przedjęzykową, a więc przeddyskursywną i przedracjonalną, spajającą moc gestu. Gest stanowiąc sposób komunikacji oparty o konwencjonalną powtarzalność cielesnych zachowań, umożliwia potwierdzenie istniejących relacji społecznych, choć z racji swej natury nie jest środkiem komunikacji umożliwiającym krytyczną weryfikację. Ta ostatnia jest możliwa tylko tam, gdzie komunikacja odbywa się przede wszystkim za pomocą języka zawierającego zdania w formie propozycjonalnej, a więc wypowiedzi dające się uzasadniać i sprawdzać. Ten ogólny schemat rozumowania Habermasa wynika z hipotezy:

iż funkcje społeczno-integracyjne i ekspresywne, jakie początkowo pełniła praktyka rytualna, przejmuje działanie komunikacyjne, przy czym autorytet tego, co święte, zastępowany jest sukcesywnie przez autorytet konsensu uznawanego w danym wypadku za konsens mający uzasadnienie. Oznacza to wyzwolenie działania komunikacyjnego z kontekstów normatywnych chronionych sakralnie. Odczarowanie obszaru *sacrum* i odebranie mu

¹ Zob. J. Habermas, *Przedpolityczne podstawy demokratycznego państwa prawa?*, tłum. A. M. Kaniowski „Teofil” 2 (31) 2012, s. 100.

mocy władczej następuje w drodze *ujęzykowania rytualnie zapewnionej, podstawowej zgody normatywnej*; w parze z tym idzie wyzwalamie tkwiącego w działaniu komunikacyjnym potencjału racjonalności. Promieniująca z *sacrum* aura zachwytu i przerażenia, *oczarowująco-zaklinająca* moc świętości, ulega sublimacji i zarazem powszednieje przechodząc w *wiążąco-spajającą* moc poddawalnych krytyce roszczeń ważnościowych².

² J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. II, *Przyczyny do krytyki rozumu funkcjonalnego*, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa 2002, s. 140.

Twarda dziewiętnastowieczna ideologia postępu zostaje zastąpiona miękką ideą ewolucji kompetencji językowych, która dodatkowo potraktowana zostaje jako model, nie zaś historyczna deskrypcja. Niemniej jednak nawet w takiej wersji koncepcja Habermasa odtwarza zasadniczy oświeceniowy schemat w nowej postaci teorii komunikacji: pierwotny, mechaniczny konsens oparty o cielesny partykularyzm rytuału i religii zostaje stopniowo zastąpiony organicznym konsensem zgody wypracowywanej w językowej komunikacji. Komunikacja w medium języka umożliwia przedstawianie racji działań w sposób oderwany od partykularnej praktyki; umożliwia ona zgłaszanie roszczeń do ważności i obowiązywania w formie językowej, to jest umożliwiającej podawanie ich racji i krytykę. W ten sposób kognitywna ważność społecznej zgody staje się powszechnie dostępna za pomocą uniwersalnego medium, jakim jest język. Dzięki temu okazuje się on jednocześnie właściwą, niemetafizyczną postacią, w jakiej istnieje rozum.

Formalne reguły racjonalnej debaty zachodzącej w medium języka pozwalają więc zdaniem Habermasa zbudować inkluzywną wspólnotę polityczną. Partykularyzm tradycji zostaje zastąpiony uniwersalną dostępnością wolnej debaty:

Jak jednak w ogóle uzasadnić przejście do moralności postradycyjnej? Zakorzenione w działaniach komunikacyjnych i tradycyjnie uznawane obowiązki same z siebie nie sięgają poza granice rodziny, plemienia, miasta czy narodu. Inaczej rzecz się ma z refleksyjną formą działań komunikacyjnych. Argumentacje same przez się wykraczają poza wszelkie partykularne formy życia. W pragma-

tycznych założeniach racjonalnych dyskursów czy debat normatywna treść domniemań przyjmowanych w działaniach komunikacyjnych jest mianowicie, *uogólniona, wyabstrahowana i pozbawiona ograniczeń*, tzn. rozciąga się na wspólnotę inkluzywną, która z zasady nie wyklucza żadnego zdolnego do mówienia i działania podmiotu, o ile potrafi on wносить w nią istotny wkład³.

Rozum nie robi różnicy. Różnica relegowana jest do niewidzialnej sfery prywatnej i wkracza w światło otwartej debaty publicznej tylko poddana formalizacji i uogólnieniu.

Tradycja katolicka jest paradygmatem komunikacji opartym o jawną różnicę. Sens trwania wspólnoty Kościoła opiera się na zachowywaniu partykularnego, historycznego przekazu w niezmięnionej formie. Choć z czasem zawartość i struktura tego przekazu – tradycja w sensie przedmiotowym – ulega dywersyfikacji i rozrostowi, ta formalna cecha tradycji jest stała od samych początków chrześcijaństwa. Rdzeń doktryny stanowi przekazana Apostołom przez Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy formuła Eucharystyczna. Św. Jan, choć nie podaje jej, opisując Ostatnią Wieczerzę jednoznacznie eksponuje motyw przekazu między Ojcem a Synem i Synem a uczniami: rozpoznanie ojca w synach dzięki przekazowi stanowi uniwersalną figurę tradycji. Św. Paweł, zwłaszcza w listach do Galatów oraz Tesaloniczan, wyraźnie zaznacza, że sens trwania Kościoła polega na zachowywaniu nauki o Męce i Zmartwychwstaniu w takiej formie, w jakiej ją przekazał. Ostatecznie zaś łańcuch tego przekazu partykularnej treści stanowiącej przedmiot doktryny prowadzi aż do samego Chrystusa: „Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazałem, że Pan Jezus tej nocy, kiedy został wydany, wziął chleb i dzięki uczyniwszy połamał i rzekł: «To jest Ciało moje za was [wydane]. Czyńcie to na moją pamiątkę»” (1 Kor 11,23-24). Zachowanie nauki, jak, została *zdefiniowana* – to znaczy odróżniona od innych możliwych sformułowań – pozwala zachować jej skuteczność: „Przypominam, bracia, Ewangelię, którą wam głosiłem, którąście przyjęli i w której też trwacie. Przez nią również będziecie zbawieni, jeżeli ją zachowacie tak, jak wam rozkazałem... Chyba żebyście uwierzyli na próżno. Przekazałem wam na początku to, co przejąłem...” (1 Kor 15,1-3).

³ J. Habermas, *Rozważania genealogiczne na temat kognitywnej treści moralności* [w:] tenże, *Uwzględniając innego*, s. 53.

⁴ Zob. J. Assmann,
Pamięć kulturowa,
tłum. A. Kryczyńska-Pham,
Warszwa 2008, s. 64-81;
102-143.

Mechanizm ten, dobrze opisany w antropologicznych studiach nad pamięcią⁴, stanowi formalno-pragmatyczną podstawę kształtowania się katolickiej ortodoksji w oparciu o autorytatywne rozstrzygnięcia (decyzje o przebiegu konstytutywnej różnicy) magisterium Kościoła. Rozstrzygnięcia te mają charakter definicji: polegają na formalizacji przedmiotu wiary w ustalonej formie językowej, której powtórzenie i potwierdzenie jest warunkiem uznania przynależności danej osoby do wspólnoty Kościoła. Apofatyczne zastrzeżenia co do adekwatności ludzkich sądów o Bogu służą asekuracji spekulacji teologów, jednak w publicznej prezentacji doktryny konkretna definicja w określonej formie językowej jest czymś wiążącym. Definicji tej towarzyszy wykluczenie błędu w postaci anatemy. Poglądy znajdujące się *poza* linią demarkacyjną zostają nazwane i zaprezentowane w celu ich ulokowania poza prawomyślną doktryną. Publicystyczna krytyka oświeceniowa nauczyła nas koncentrować się na polityczno-praktycznych konsekwencjach potępień kościelnych w postaci działań dyscyplinarnych i karnych. Są one oczywiście kluczowym elementem działania całego urzędu nauczycielskiego, niemniej anatema posiada swoje autonomiczną rolę na poziomie kształtowania dyskursywnej struktury systemu religijnego. Rola ta polega na przeprowadzeniu granicy, zaznaczeniu konstytutywnej różnicy. Różnica zostaje wystawiona na widok i zaprezentowana w publiczno-prawnym akcie oficjalnego orzeczenia. Nie ma tutaj otwartej debaty, lecz jest publiczna prezentacja różnicy: deklaracja pozwalająca ustalić reguły przyszłego dyskursu w oparciu o różnicę między prawomyślną a błędną nauką.

Deklaracja ta stanowi nie tylko merytoryczną wypowiedź *w ramach* religijnego dyskursu, ale sama *ustanawia* jego ramy (granice), do których – w ten czy inny sposób – następnie odnieść się musi każdy, kto chce brać udział w we właściwym dyskursie katolickiej wspólnoty, czyli w komunikacji wewnątrz medium tradycji. Treść orzeczenia doktrynalnego czy rozwiązania dyscyplinarnego staje się częścią koniecznej bazy przesłanek, z których interferować zmuszony jest każdy, kto chce wypowiadać się jako członek wspólnoty Kościoła. O ile w nowoczesnym, postkantowskim modelu racjonalności debata konstytuująca wspólnotę komunikacyjną wolnych obywateli jest oparta o formalne reguły merytorycznej

poprawności, ekspresywnej szczerości i normatywnej uniwersalności, o tyle spełnienie reguł komunikacji wewnątrzkatolickiej tradycji wymaga akceptacji określonego zestawu materialnych przesłanek. Zestaw ten nazywa się doktryną. Z punktu widzenia maksymalnie otwartej – bo czysto formalnej i pozbawionej założeń co do treści przekonań jej uczestników – habermasowskiej debaty jest to ograniczenie lokujące tradycję poniżej możliwości racjonalnej debaty.

Docieramy tutaj do kluczowego momentu w strukturze katolickiej tradycji, który został pominięty przez Habermasa w jego ewolucyjnym modelu i tym samym czyni problematyczną jego teorię racjonalizacji jako ujęzykowania *sacrum*. Jest prawdą, że tradycja jako system komunikacji jest systemem ekskluzywnym: partycypować w nim mogą tylko ci, którzy zgodzą się na określony zestaw przekonań dotyczących partykularnych, przygodnych i historycznych faktów. Jest natomiast fałszem, że „partykularyzm” ten wynika z komunikacji, w której językowo-racjonalny potencjał nie może rozwinąć się w pełni przez zapośredniczenie w przedjęzykowej formie rytuału. Katolicka specyfika kształtowania dyskursu przez doktrynalne, autorytatywne rozstrzygnięcia polega właśnie na jawnej prezentacji partykularnej różnicy w językowej formie prawnej definicji. Różnica zostaje wystawiona na widok publiczny, wchodzi ona w światło prezentacji i staje się dostępna dla wszystkich. Jest to jawny ekskluzywizm, który stanowi maksymalizację potencjału racjonalności. Racjonalność systemu tradycji polega tu na jasnym zaprezentowaniu różnicy po to, by każdy, kto chce włączyć się do wspólnoty Kościoła wiedział, jakie przekonania, posiadające ustaloną formę językową, musi przyjąć. Publiczno-rytualna praktyka wyznania wiary w formie *credo* dobitnie to poświadcza: w tym w istocie wysoce zracjonalizowanym akcie publicznej deklaracji chodzi o ustalenie przynależności do wspólnoty na podstawie oficjalnej zgody co do zdefiniowanej wersji wspólnej nauki. Mechanizm ten, pamiętając o jego ograniczeniach, da się analizować w formalno-pragmatycznych kategoriach gry językowej, w którą potencjalni gracze włączają się poświęcając nieokreśloność (otwartość) swoich przekonań. W zamian otrzymują określony, opracowany przez pokolenia zestaw przesłanek, który służy im jako baza inferencyjna przy analizowaniu i opisywaniu swoich działań. Stawką w tej grze jest zaś zbawienie.

Różnica między tradycją a nowoczesną, otwartą debatą nie jest więc różnicą między dwoma systemami komunikacyjnymi o różnym stopniu racjonalności, ale różnicą między dwoma koherentnymi i racjonalnymi w swej strukturze systemami posługującymi się odrębną antropologią. W przypadku tradycji mamy do czynienia z systemem, który wychodzi od przekonania o zapośredniczeniu rozumu w trwałych dyspozycjach (cnotach) i mechanizmach kształcenia. Konsekwentnie tradycja metodycznie zabezpiecza i ujawnia różnicę, by umożliwić wyłonienie się wspólnoty, w której potencjał racjonalności może być w pełni zaktualizowany dzięki przeniesieniu ustalonego zestawu prawd z obszaru argumentacji i krytyki do obszaru założeń: dzięki temu kognitywne siły nie rozpraszają się w pozbawionej granic krytyce i mogą penetrować kolejne obszary nauki koniecznej do zbawienia. Postkantowski nowoczesny ideał wolnej debaty wyciąga natomiast ostateczne wnioski z idei nagiego podmiotu poznawczego i moralnego, który w swej istocie pozbawiony jest wszelkich właściwości poza transcendentnymi władzami operującymi na poziomie form intelektualnych, nie zaś określonych, materialnych przekonaniań. Te ostatnie są same w sobie całkowicie przygodne i całą swą moc obowiązywania czerpią ze spełniania uniwersalnych, formalnych warunków ważności. Katolicyzm natomiast jest systemem, w którym przygodne i historyczne fakty stanowią ostateczne ujawnienie metafizycznych zasad i uzasadnienie ludzkich działań.

Katolicka reprezentacja i sfera publiczna

Widzialność Kościoła jest konsekwencją jego samookreślenia przez różnicę. Wyodrębnienie się katolicyzmu przez jawną różnicę czyni go widocznym w świecie. Dzięki zdefiniowaniu ortodoksyjnej nauki i właściwej dyscypliny Kościół przybiera określony kształt i może się przejawiać; kładzie granice między ortodoksją i herezją oraz między ortopraksją i dyscyplinarną idiosynkrazją odróżniając się od środowiska-świata, w którym funkcjonuje. Ponieważ zaś definicje te służą zabezpieczeniu treści Objawienia, jawność Kościoła ma charakter reprezentacji: swoją obecnością reprezentuje on zarówno boską naukę, jak i działania niebiańskiej wspólnoty, która swoimi granicami przekracza daleko to, co społeczne.

Polityczne pojęcie reprezentacji zawiera w sobie istotny sens ontologiczny, który ujawnia się ze szczególną mocą, gdy mówimy o katolickiej reprezentacji. Katolicka reprezentacja – zarówno jako kościelny urząd czy akcja liturgiczna – polega na czynieniu ponownie obecnym (*praesens*) bożego działania. Dzieło boże nabiera widzialnego charakteru w Kościele przez różnicę, którą on sam oddziela się od tego, co nie pochodzi od Boga i nie wyraża jego chwały. Przez obecność i działanie Kościoła obecny oraz skuteczny staje się sam Bóg. Dzięki Kościołowi Ten, który jest samą obecnością, lecz który inaczej pozostaje Bogiem zupełnie ukrytym, staje się obecny w widzialnych formach. Kościół reprezentuje obecność Boga czyniąc obecnym to, co ukryte na świecie, który istnieje z łaski obecności Tego, który sam jest obecnością. Dlatego tradycja, zazwyczaj rozpatrywana w kategoriach diachronicznych jako „władza przeszłości nad terażniejszością”⁵, przejawia się raczej jako reprezentacja, to znaczy jako uobecnienie i spotęgowanie terażniejszości. Dopiero dzięki tej ontologicznej intensywności tego, co terażniejsze, możliwe staje się trwanie przeszłych form w czasie.

Zdefiniowanie różnicy służy tu zachowaniu funkcji reprezentacji. Społeczno-polityczny mechanizm odróżnienia pozwala reprezentować to, co przekracza każdy doczesny porządek polityczny i społeczny. Dlatego katolicka reprezentacja może być sensownie porównana z innymi formami politycznej reprezentacji tylko jako polityczna forma radykalnej reprezentacji ontologicznej. Ten jej charakter decyduje o jej wyjątkowości i trwałości, którą dostrzegali Carl Schmitt, a powołując się na niego zauważył też Habermas: „Spośród filarów, na których w średniowieczu wspierała się zachodnia cywilizacja, Kościół pozostał dzisiaj ostatnim i całkowicie osamotnionym przykładem urzeczywistnienia idei reprezentacji, tak bardzo osamotnionym, że trudno powstrzymać się od ironicznej uwagi, iż będąc jedynie zewnętrzną formą, reprezentuje tylko samą reprezentację”⁶.

Prehistoria strukturalnych przeobrażeń nowoczesnej sfery publicznej śledzona przez Habermasa sięga momentu wyłonienia się jej z przednowoczesnej, reprezentacyjnej sfery publicznej. Ta ostatnia właściwa była przeddemokratycznym formom władzy, których instytucje i praktyki nie reprezentują woli ludu (jak dele-

⁵ Zob. E. Shils, *Tradition*, The University of Chicago Press, s. 34nn; por. J. Szacki, *Tradycja*, Warszawa 2011, s. 185.

⁶ C. Schmitt, *Rzymski katolicyzm i polityczna forma* [w:] *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. Cichocki, Warszawa 2012, s. 120-121; Zob. J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, tłum. W. Lipnik, M. Łukasiewicz, s. 66-67.

gaci występujący w jego imieniu), ale raczej prezentują władzę *przed* ludem. Dlatego reprezentacyjna sfera publiczna w sposób naturalny przybiera formę spektaklu: „Demonstracja reprezentacyjnej sfery publicznej wiąże się z atrybutami osoby: insygniami (znakami heraldycznymi, orężem), habitusem (strojem, fryzurą), gestem (formą pozdrawiania się, poruszania), retoryką (sposobem zwracania się do innych, oficjalnym sposobem wypowiadania się w ogólności), słowem – z rygorystycznym kodeksem „szlacheckiego” sposobu bycia. (...) W rytuale kościelnym, w liturgii, mszy, procesji do dziś przetrwała reprezentacyjna sfera publiczna”⁷.

⁷ J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, op. cit., s. 65-66.

Zmiana społeczna umożliwiająca przejście do właściwej, mieszczańsko-obywatelskiej sfery publicznej, dokonuje się wraz z zanikiem form reprezentacji władzy oraz wyłonieniem się form władzy sprawowania przez decyzje podejmowane na drodze debaty wolnych obywateli. Właściwa, nowoczesna sfera publiczna pojawia się jako przestrzeń debaty ludzi prywatnych, którzy za jej pomocą zaczynają nadawać kształt publicznemu życiu swojego państwa⁸. Reprezentacja metafizycznie i religijnie legitymizowanej władzy zamienia się w sprawowanie władzy ugruntowane w woli obywateli wyrażanej w wolnej debacie. Władza traci charakter widzialnego spektaklu i zamienia się w językową komunikację.

⁸ Por. tamże, s. 95nn.

Tak pomyślana nowoczesna forma sprawowania władzy, której ideał stanowi do dziś serce liberalnych demokracji, pomyślana jest jako „reprezentacja” immanentnych stosunków między prywatnymi ludźmi. Polityczna decyzja ma w tej sytuacji stanowić zabezpieczenie ekonomicznych i prywatnych relacji między obywatelami. W tym sensie nowoczesna sfera publiczna nie reprezentuje niczego, jeśli przez „reprezentację” rozumieć publiczne uobecnienie czegoś nie dającego się zredukować do immanentnych stosunków wewnątrz wspólnoty, jak sakralna władza króla, czy obecność Boga w Kościele. Sfera publiczna rządzi się raczej logiką ekonomiczną: służy zachowaniu funkcji systemu społecznego opartego o prymat życia prywatnego i obrót gospodarczy. Jej zasadą nie jest reprezentacja, lecz reprodukcja. Sfera publiczna nie służy reprezentowaniu żadnej metafizycznej substancji, tylko zachowywaniu funkcji asekuracji współżycia obywateli. Ich egzystencja definiowana jest w kategoriach biologiczno-ekonomicznych jako podtrzymanie funkcji życiowych i zachowanie dobrostanu. Pro-

porcjonalnie do tego demokratyczny ceremoniał jest radykalnie zredukowany w stosunku do splendoru reprezentacyjnych form sprawowania władzy.

W tym sensie katolicka reprezentacja pozostaje odosobnionym fenomenem wewnątrz nowoczesnej sfery publicznej rządzonej logiką reprodukcji. Zachowywanie widzialnej postaci *wobec* świata, reprezentacja boskiego autorytetu jest właściwym sposobem istnienia Kościoła. Rezygnując z nich staje się on co najwyżej miejscem reprodukcji immanentnych społeczeństwu przekonań religijnych. Na tym właśnie polega obserwowana przez nas sekularyzacja katolicyzmu. Odbywa się ona jako pozorne zachowanie „treści” katolickiej nauki i życia przy funkcjonalistycznym dostosowaniu jej formy do potrzeb sekularnego społeczeństwa. Oparta o różnicę reprezentacja zamienia się w upływnianie różnicy w celu zachowania stabilności systemu religijnego. Podmioty socjalizowane przez nowoczesne instytucje publiczne i społeczne spontanicznie oczekują przede wszystkim partycypacji polegającej na wnoszeniu wkładu własnej opinii i reprezentacji ich przekonań. Kościół ze swoją nauką i publicznym kultem, które odbywają się *wobec* społeczeństwa, proponuje logikę działania sprzeczną z tymi oczywistymi dziś odruchami.

Przyjęcie jej nie jest jednak po prostu kwestią prostego poddania się zewnętrznemu autorytetowi. Powraca tutaj, w aspekcie stosunku do katolickiej reprezentacji, ta sama reguła jawności, na której opiera się funkcja różnicy. Antropologiczna *wiedza* o konieczności przestrzegania reguł reprezentacji i oparciu się logice demokratycznej partycypacji w celu zachowania istotnej funkcji Kościoła, jest wyrażona w ortodoksyjnych katolickich regulacjach dyscyplinarnych i liturgicznych. To, co wynika z socjologicznej i filozoficznej analizy dyskursu – konieczność metodycznego chronienia różnicy wyodrębniającej samodzielny system społeczny – zawarte było od początku w pragmatycznej samowiedzy Kościoła dotyczącej zachowywania czystości nauki i dyscypliny. Wiedza ta przedkładana jest w jawny sposób, jako warunek korzystania z systemu religijnego, jakim jest katolicyzm. Katolicka reprezentacja prezentuje się jako publiczna realizacja różnicy, która obdarzona jest wiedzą o swoim partykularyzmie – wybiera się ją z pełną świadomością przyjmując, że tylko tak

zachować można widzialność tego, co inaczej zniknęłoby w nieokreśloności publicznej ekspresji partykularnych postaw. Współczesny problem sekularyzacji katolicyzmu polega między innymi na zaniku tej pragmatycznej wiedzy nawet wśród członków Kościoła; sytuację tę pogłębia jeszcze przeciwnie skuteczna strategia niwelacji różnicy w celu osiągnięcia większej spójności między systemem religijnym a światem życia codziennego.

Paradoksalnie jednak, w momencie niemal zupełnego zaniku publicznych form reprezentacji i dominacji kultury informacyjnej, w której realność publicznego przedstawienia ulega rozkładowi, katolicka reprezentacja okazać się może szczególnie nośnym medium. Raz odkryta katolicka reguła różnicy w wysoce wyróżnicowanych społeczeństwach ponowoczesnych okazuje się buforem, który amortyzuje bolesne skutki postmodernistycznej kultury. Ponieważ katolicyzm zawsze był wolny od oświeceniowego marzenia o znaturalizowanym, uniwersalnym rozumie, jest dobrze przygotowany do konfrontacji z ponowoczesnym opanowaniem różnicy. Dlatego to, co czyni z postmodernizmu zawiedzioną nowoczesność – odkrycie uwikłania i pragmatycznych ograniczeń rozumu – stanowi podstawę katolickiej koncepcji racjonalności. Jednocześnie katolickie wykorzystanie różnicy w doktrynalnej definicji kładzie granicę nieograniczonemu rozprzestrzenianiu się różnic, które opisują ponowoczesne teorie dyskursu. W społecznym medium języka i praktyk nie istnieją instancje świadomie panujące nad wyróżnicowywaniem się systemów społecznych. Katolicka reguła różnicy – inaczej niż oświeceniowy projekt – przyjmuje ten stan rzeczy i metodycznie utrwała różnicę za pomocą ponadspołecznego autorytetu Kościoła. Katolicka reprezentacja stanowi społeczne uobecnienie najwyższej realności w społeczeństwie, w którym uwolnienie różnicy doprowadziło od odrealnienia publicznych przedstawień i kulturowych obrazów.

Ciągłość tradycji i przedmiot historyczny

Publiczna prezentacja różnicy służy nie tylko zachowaniu widzialnego kształtu katolickiej reprezentacji w sferze publicznej, ale również utrzymaniu go w czasie, czyli w kontinuum zmiany społecznej polegającej na różnicowaniu się społeczeństwa, w któ-

rym istnieje Kościół. Zmiana społeczna swoim quasi-przyrodniczym charakterem organicznego procesu, za którym nie stoi żaden pojedynczy podmiot, stanowi źródło największej presji na system religijny usztywniony za pomocą doktrynalnych i dyscyplinarnych definicji. Z drugiej strony definicje te powstają właśnie po to, by zabezpieczyć system religijny przed stoczeniem się pod naporem historycznej zmiany w reprezentację tego, co społeczne. Oznaczałoby to bowiem koniec katolicyzmu: utratę jego konstytutywnej funkcji społecznej i reprezentacji tego, co pozaspołeczne – obecności Boga. Zmiana społeczna ma charakter akumulacji i redukcji różnic systemowych, które z powodu złożoności struktury społecznej przybierają postać swobodnego przepływu. Tej napierającej, lecz niejawnej (z racji swej złożoności) fluktuacji społecznej katolicka tradycja przeciwstawia jawną różnicę, która pozwala członkom wspólnoty świadomie zorientować swoje działanie na zachowanie spójności zdefiniowanego systemu.

Właściwy tradycji nakaz zachowania nauki w zdefiniowanej postaci stopniuje się od polecenia przechowania nienaruszalnego depozytu doktryny do zgody na modyfikowanie praktyk i zasad dyscypliny. Nawet jednak te ostatnie, stanowiąc właśnie widzialną formę wyrazu wiary, nie mogą być przedmiotem dowolnej manipulacji bez trwałego zaburzenia prawdziwej ciągłości tradycji. Margines ten pozwala zachować niezbędną elastyczność, bez której system religijny załamałby się stawiając zbyt duży opór społecznej zmianie. Jednak wbrew temu, co chcielibyśmy tu widzieć nauczeni nowoczesnymi rozważaniami o rozwoju doktryny i historyczności tradycji, dialektyka niezmiennych zasad i przygodnych form ich realizacji nie jest tutaj decydująca. Kluczowa jest – raz jeszcze – jawność różnicy określającej właściwą naukę i właściwą dyscyplinę, czyli fakt, że zostaje ona autorytatywnie przedłożona przez Kościół nauczający. Dzięki niej użytkownicy systemu tradycji otrzymują czytelną regułę, którą mogą odnieść w konfrontacji z sekularnym środowiskiem. Od sytuacji, gdy niektóre formy życia katolickiego ulegają zapomnieniu w skutek częściowej jawnej restrukturyzacji dyscypliny, gorsza jest sytuacja, w której brakuje czytelných reguł pozwalających zachować funkcję reprezentacji i w której katolicyzm jest niejawnie infiltrowany przez zewnętrzne, sekularne praktyki.

Ciągłość tradycji polega na traktowaniu całej historii autorytatywnych definicji kościelnych jako wypowiedzi jednego podmiotu. Poprzednie definicje wypowiedzi wchodzi w skład zespołu zdań, z którymi każda kolejna wypowiedź musi pozostać niesprzeczna. Ten zespół twierdzeń, czyli doktryna w sensie przedmiotowym, stanowi bazę inferencyjną dla wszystkich wypowiedzi, za pomocą których użytkownicy systemu tradycji opisują swoje działania. Jest to ściśle racjonalna struktura dyskursu, w którym od podmiotu oczekuje się wzięcia odpowiedzialności za swoje przeszłe wypowiedzi i formułowanie nowych w logicznej zgodzie z nimi. Tak też definiuje się racjonalność we współczesnych formalno-pragmatycznych analizach filozoficznych nawiązujących do Kanta⁹.

Tym jednak, co definitywnie różni tak rozumianą racjonalność tradycji od racjonalności postoświeceniowej jest to, że w przypadku tradycji katolickiej podmiot formułujący te wypowiedzi jest ponadindywidualny: jest nim cały Kościół. W perspektywie kantowskiej rozpatruje się normatywną racjonalność opartą o możliwość sprostania formalnym zobowiązaniom jedynie w odniesieniu do pojedynczych użytkowników języka. W systemie tradycji zobowiązania te dotyczą całej tradycji jako *jednej wypowiedzi*, która obejmuje wszystkich pojedynczych członków Kościoła jako użytkowników tej jednej struktury. W filozofii kantowskiej źródłowa, syntetyczna jedność apercepcji – czyli właśnie władza wiązania sądów jako sądów jednego podmiotu – stanowi transcendentalne określenie podmiotowości. Dlatego przypisanie funkcji wiązania sądów tradycji jako strukturze ponadindywidualnej oznacza, że tradycji jako systemowi komunikacji odpowiada inny typ podmiotu niż ten, powiązany z kantowską racjonalnością. Innymi słowy, w sytuacji, w której pojedynczy użytkownik tradycji operuje strukturami wypowiedzi przekraczającymi swoimi normatywnymi zobowiązaniami jego biografię, jest on innym podmiotem, niż postkantowski racjonalny użytkownik języka, który bierze odpowiedzialność tylko za swoje własne wypowiedzi. Mówiąc ściślej, człowiek tradycyjny w ogóle nie jest podmiotem w sensie nowoczesnym – jego tożsamość jest funkcją struktury tradycji, nie zaś autonomiczną tożsamością „ja”.

Nowoczesny użytkownik języka zobowiązany jest zachować spójność tylko z samym sobą. Dzięki racjonalnym wypowiedziom

⁹ *Ten rodzaj praktyki czy też procesu stopniowej racjonalnej integracji nowych zobowiązań w ramy konstelacji poprzednich zobowiązań konstytuuje normatywny status autorytetu i odpowiedzialności zgodnie z modelem wzajemnego uznania* (R. Brandom, *Reason in Philosophy*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge–London 2009, s. 87).

formuluje on sądy w sferze debaty publicznej, których spójność regulowana jest formalnie spełnianiem uniwersalnych reguł, materialnie zaś przystawaniem do jego indywidualnej biografii. Użytkownik systemu tradycji zobowiązany jest do respektowania spójności całości doktryny, której historia przekracza jego biografię. Występuje on jako przedstawiciel struktury, w której dopiero może odnaleźć się ze swoją biografią. Ta radykalna różnica odpowiada też za transcendentalną niemożliwość inkorporowania katolickiej tradycji w struktury rządzone logiką nowoczesnej sfery publicznej. W sferze tej można „reprezentować katolickie wartości” i prowadzić działania polityczne w katolickim interesie, jednak niemożliwe jest zintegrowanie jej z katolicką tradycją bez zniszczenia jej własnej logiki.

Ponadindywidualny charakter struktury tradycji sprawia, że pojawia się ona przed pojedynczymi ludźmi jako twór całkowicie historyczny i przygodny, ale zarazem pozbawiony śladów wytworzenia przez konkretną osobę. Ten sposób istnienia tradycji powoduje, że członkowie Kościoła kształtują się jako podmioty w oparciu o praktyki i naukę, które będąc swoiste i szczególnie, zarazem nie należą do żadnej konkretnej chwili historycznej i nie są związane z określonym historycznym momentem, poza którym pozostają niezrozumiałe. Tradycja zabezpiecza się w ten sposób przed własnym zaciemnieniem. Jednocześnie podtrzymując różnicę wyznacza wyraźną granicę, której nie można przekroczyć, by nie utracić spójności systemu religijnego. Przekroczenie jej oznacza bowiem zastąpienie delikatnej tkanki organicznej struktury tradycji indywidualną inwencją mającą oparcie w danej biografii czy momencie historycznym. Inwencja ta działa dialektycznie: oferuje chwilowy wzrost atrakcyjności systemu religijnego dzięki zaadaptowaniu go do społecznego środowiska, jednak na dłużą metę niszczy go, uzależniając od przygodnej, quasi-przyrodniczej fluktuacji zmiany społecznej. Ceną za chwilowe ożywienie jest postępująca martwota.

Mechanika tego procesu – przypominająca z pozoru jedynie abstrakcyjny zapis logiki niedawnych prób wcielania reformy liturgii – posiada *de facto* kluczowe znaczenie dla zrozumienia pewnego ogólnego nowoczesnego fenomenu, jakim przechodzenie od tradycji do świadomości historycznej. Dotyczy on

zresztą w pierwszym rzędzie tradycji jako ogólnej struktury społeczeństwa przednowoczesnego, zaś dopiero wtórnie tradycji katolickiej.

W momencie, gdy napięcie między systemem społecznym opartym o tradycję a zmienionymi warunkami społecznymi staje się zbyt wysokie, zapada decyzja o zmianie strategii: zamiast utrzymywania zbyt kosztownej spójności systemu przez różnicę, należy ją upłynnić, kompensując ten brak ciągłości nominalnym zachowaniem „istotnej treści” tradycji. Nowa struktura systemu społecznego bazuje na deklaratywnym przywiązaniu do odziedziczonych praktyk, które jednak obsługiwane są przez nowy dyskurs oparty o nową różnicę. Ucieleśniona w konkretnych praktykach i przedmiotach tradycja trwa oderwana od oryginalnej struktury wyjaśnienia. Na tym etapie pojawia się koncepcja „niezmiennego”, lecz niewidzialnego rdzenia tradycji oraz zmiennych i widzialnych form jego artykulacji. Pozwala ona odrzucić tę część praktyk, których trwanie najdotkliwiej przeszkadza w systemowej adaptacji do zmienionego środowiska.

Praktyki, pozbawione adekwatnego (oryginalnego) objaśnienia, zostają sparaliżowane, a jedynym, co pozostaje, jest dostosowawcza inwencja. Puszczona ona zostaje swobodnym torem, więc rozwija w formę abstrahującego od działania, uogólniającego uzgodnienia odziedziczonej praktyki z nowym kontekstem, z którym szuka się *jakichkolwiek* punktów stycznych. Wobec groźby utraty dotychczasowego świata życia, istnieje potrzeba zachowania choćby części starych praktyk. Dlatego tłumaczone są one za pomocą dyskursu stworzonego pod presją dostosowania, która bezbronnej przeszłości składa skromny trybut pod postacią uznania jej podstawowych „wartości”. Kolejni użytkownicy języka, którzy pozbawieni zostają możliwości nabycia dyspozycji postępowania się językiem adekwatnym do odziedziczonych praktyk, to jest językiem oryginalnym, otrzymują praktyki z tłumaczącą je semantyką, która daje jedynie pozór wyjaśnienia, każąc polegać na wątych abstrakcjach. Ponieważ zaś w chwilach historycznego kryzysu żąda się łączywie wyjaśnień, zdobyte z trudem zrozumienie obmacywanych przez grubą tkaninę zapomnienia praktyk uznawane jest za nagrodę – pojawia się ono jedynie na chwilę, jak przebłysk i zaraz znika, nigdy nie osiągając spełnienia, jakie daje

tylko język stworzony, by asystować praktyce, której się używa, a nie której broni się przed historyczną zmianą.

W ten sposób praktyka społeczna krążąca wokół swoich narzędzi – przedmiotów codziennego użytku, budowli, ubrań, obrazów, sprzętów liturgicznych, konwenansów – zamyka je w sobie, czyniąc niezrozumiałymi. Rozwiązanie sprzeczności między tradycją a zmienionymi warunkami przez upłynnienie różnicy sprawia, że otrzymujemy przywilej zachowania swoich praktyk, jednak pozbawiając się ich realnego zrozumienia. Stają się one przedmiotami historycznymi – praktyka przestaje być nawet praktyką, bo by nią być potrzebuje ona adekwatnego języka; uzewnętrznia się ona i sublimuje w aurę, która otacza przedmiot historyczny. Ten zaś pozostaje zawarowany od wewnątrz – strzeże swojego sensu. Z pozoru bowiem *wciąż go mamy* – ten sam przedmiot, co nasi ojcowie. Ta fizyczna obecność niemego przedmiotu, któremu odebrano język jest łudząca i pozwala szczyć się zachowaniem „tradycji” w nowoczesnym świecie; podtrzymywaniem „wartości” w zmienionych okolicznościach. Tymczasem cały język, który pozwoliłby ich *naprawdę używać*, zamieniony został na ekonomiczną z ducha adaptację do nowych warunków. Cały wysiłek kognitywny zużytkowany został na mediację między ostatecznie odartym z sensu i jedynie „znaczącym”, „wzniosłym” przedmiotem historycznym, a zmienionym kontekstem społecznym. Język ten nie służy opisowi praktyki, tylko *usprawiedliwieniu* przestarzałej praktyki przed sprzecznym z nią kontekstem społecznym. Obsługuje on sprzeczność między systemem a środowiskiem, nie zaś wyjaśnia praktykę. Nie służy reprezentowaniu sensu uobecniającego się w praktyce, tylko reprodukcji bezsensownej praktyki, zgodnie z ekonomią ewolucji systemu społecznego.

Przedmiot historyczny apofatycznie reprezentuje nieobecność sensu. Dany jest jak zamknięte od środka uniwersum, które tkwi w naszym świecie, jednak pozostaje dla nas doskonale nieczytelny. Jest pozbawionym znaczenia znakiem utraty znaczenia; symbolizuje to, od czego odcięła nas zmiana historyczna. To, co zostało utracone, dane jest w nim tylko jako negacja jakiegokolwiek znaczenia: obcując z przedmiotem historycznym *nie wiemy, co z nim zrobić*, i ta nie-wiedza jest tym, co rzeczywiście on *powoduje*. Zaskoczona tą niezrozumiałością, świadomość historyczna

momentalnie przystępuje do wyjaśnień: interpretuje, przeszukuje, domyśla się i wczuwa. Zdobywa nawet w ten sposób pewien zarys kontekstu, w którym powstał przedmiot, lecz nie może uaktywnić owego kontekstu w praktyce adekwatnej to właściwej treści tradycji. Oznaczałoby to bowiem „kontrrewolucję”, a pogarda i kpina, z jaką świadomość historyczna rozpoznaje jej możliwość, świadczy o historycznym oddaleniu: jest to *niezgoda* na przywrócenie praktyk, które mają sens, jeśli naprawdę chce się *osiągnąć cele*, do których służyły narzędzia będące dziś jedynie historycznym przedmiotami, a nie jedynie *zachować „wartości”*, jakim narzędzia te rzekomo miały służyć.

Gdy proces ten osiąga punkt krytyczny martwe praktyki zostają odrzucone i zastąpione komunikacyjną kooperacją, która odnawia się cyklicznie bez oparcia w zastanej tradycji. Residuum tradycji, które przetrwało zamienia się zupełnie w przedmiot historyczny i trwa w posttradycyjnej przestrzeni jako „obiekt” pamięci, kompensujący nowoczesny brak łączności z przeszłością. To, co dziś często przedstawia się w przestrzeni publicznej jako tradycję, jest często po prostu obiektem historycznym, który reprezentuje swoją własną nieobecność. Prezentacja tego, co minione, staje się nowoczesną definicją tradycji, która przecież polega raczej na reprezentacji tego, co zawsze obecne.

Tradycja katolicka pojawiając się w postradycyjnej przestrzeni sfery publicznej może ulec restrukturyzacji, zamieniając się w medium dyskursywnej i egalitarnej kooperacji grupy społecznej lub stacza się w przetrwalnikową formę przedmiotu historycznego. Może też pozostać sobą o tyle, o ile rozbija tę posttradycyjną logikę, dając dostęp do doktryny i praktyk, które poza nią są już dziś niespotykane i dlatego bywają tak ożywcze. W możliwości tej leży zarówno szczególna siła tradycji, jak i źródło zgorzenia, jakie ona wywołuje. Tak jednak jest wszędzie tam, gdzie prezentuje się różnicę: można jedynie zgodzić się na nią, wkraczając na jej regułach w zdefiniowaną przez nią strukturę dyskursu lub odmówić zgody, pozostając na zewnątrz.

Tradycja po końcu historii

Zachowanie dyskursywnej jawności różnicy definiującej katolicką tradycję stanowi warunek wstępny trwania widzialnej, katolickiej

reprezentacji oraz historycznej ciągłości tejże tradycji. Relacje między tymi elementami tradycji jako systemu komunikacji charakteryzują się swoistą racjonalnością. Polega ona na przedkładaniu się „partykularyzmu” – doktrynalnego i dyscyplinarnego zdefiniowania, określoności formy prezentacji i historycznej ciągłości – jako partykularyzmu. Katolicyzm czyni widocznym i obnosi to, co odróżnia go od środowiska społecznego i świata. Nie ukrywa tego, podszywając się pod pusty uniwersalizm oparty o czystą formę komunikacji. Jednocześnie czyniąc publicznie widoczną różnicę pozwala tym, którzy stają przed wyborem wejścia w system komunikacyjny tradycji, dokonać tego wyboru w sposób otwarty. Wybór katolickich reguł opisu rzeczywistości i katolickiej praktyki adekwatnej do tychże reguł jest wolny. Gdy jednak wybór ten zostanie raz dokonany, oczekuje się konsekwencji w wyciąganiu wniosków z przyjętej doktryny i w działaniu zgodnym z zaakceptowaną dyscypliną. Ktoś przystępujący do wspólnoty tradycji traci niedookreśloność i formalną pustotę kantowskiego podmiotu, w zamian otrzymując zdefiniowany system, który pozwala mu działać i opisywać swoje działanie w sposób konsekwentny.

W warunkach późnonowoczesnego, pluralistycznego społeczeństwa, w którym polityczna forma służy jedynie asekuracji obrotu handlowego i życia prywatnego obywateli, katolicka tradycja konfrontuje się z nową sytuacją, na którą nie jest jednak nieprzygotowana. W warunkach tych usuwa się lub neutralizuje (za pomocą metod kooperacji) różnice w sferze publicznej, przesuwać je do sfery prywatnej jako „różnice tożsamości”¹⁰. Pojawiają się one w sferze publicznej tylko jako artykulacje prywatnych przekonań, poddane demokratycznemu dostosowaniu do reguł uniwersalnie inkluzywnej wspólnoty. Tak przynajmniej wygląda idealna struktura, stanowiąca matrycę uzasadnień działań liberalnych demokracji.

Szczególne ryzyko, na jakie wystawiony jest katolicyzm w takich warunkach polega na pokusie wejścia w radykalnie inkluzywistyczną logikę, która uzasadnia się – słusznymi skądinąd – pretensjami do powszechności Kościoła. Pokusa ta zresztą ma swoje – nie zawsze uświadamiane – źródło w przeszłości katolicyzmu, który przecież przez wieki pełnił funkcję podstawy uniwersalnego europejskiego (a przez moment nawet światowego) ładu, opartego

¹⁰ O nieprzydatności pojęcia *tożsamości* w opisie tzw. *tożsamości religijnej* zob. R. Spaemann, *Tożsamość religijna*, [w:] tenże, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, tłum. J. Marecki, Warszawa 2009, s. 153-169.

o katolicką wiarę. Sądzę więc, że część współczesnych dążeń do zachowania powszechnej obecności chrześcijaństwa (nie nazywanego często nawet katolicyzmem) należy tłumaczyć przez opór przed przejściem na pozycje mniejszości. Ponieważ zaś bywa, że dążenia te z powodów faktycznej dechrystianizacji są nie do pogodzenia z utrzymaniem katolickiego określenia wspólnoty, katolicka różnica ulega upłynnieniu. I tak, paradoksalnie, postępowe manipulacje na definicji katolickości łączą się z Konstantyńskimi ambicjami zachowania powszechnej obecności „chrześcijańskich wartości”.

Wydaje się, że we wspomnianych późno nowoczesnych warunkach społecznych równie istotne, co powszechna misyjność Kościoła, wydaje się wzmacnianie katolickiego jawnego ekskulzywizmu, czyli jasnej świadomości różnicy wyodrębniającej katolicyzm jako system. W świecie przywykłym do „pluralizmu”, świadomość własnej „tożsamości” nie jest niczym gorszącym, a przedstawiona kompetentnie i jasno stanowi raczej coś, co przyciąga. Jednocześnie zaś socjalizacja członków Kościoła zgodnie z regułą różnicy (czyli po prostu ich wtajemniczenie) pozwala zwiększyć żywotność wspólnoty, która nie rozmywa się w spełnianiu społecznej funkcji ekspresji indywidualnych idiosynkrazji jej członków. Zachowując różnicę, otwiera się drogę do wzmocnienia społecznej obecności Kościoła – wspólnoty, która reprezentuje w świecie to, co nie redukuje się do tego, co społeczne. Dzisiaj, gdy opadła już nowoczesna fala, katolicyzm może dostarczyć nowoczesnym społeczeństwom nowego spojrzenia na pragmatyczne uwikłanie rozumu i powszechne panowanie różnicy, spojrzenia wolnego od postoświeceniowego zawodu. My, katolicy, nigdy nie byliśmy nowocześni, więc nie mamy czego żałować u kresu nowoczesności. Gdy kończy się historia, niech trwa tradycja. ■

Demon historii

Paweł Grad

Także dawni chrześcijanie wiedzieli bardzo dokładnie, że świat jest rządzony przez demony i że kto obcuje z polityką, to znaczy używa władzy i przemocy jako środków, ten zawiera pakt z mocami diabelskimi”¹ – to zdanie, które przeczytać możemy w słynnym tekście jednego z najważniejszych autorów zajmujących się problemem sekularyzacji, bardzo precyzyjnie wskazuje na jedno z węzłowych miejsc w problematycznym splocie religii i polityki. Gorliwość wielu spośród reformatorów, którzy chcieli radykalnego oddzielenia sfery świeckiej i religijnej w celu zachowania czystości wiary, brała się właśnie ze świadomości demoniczności, jaka włada polityką. W ich oczach prawość jest czymś rzadkim i rodzi się w sercu – powszechna, to znaczy polityczna, jest nieprawość i gwałt, zaś państwa istnieją po to, by bronić swoich mieszkańców, lecz czynią to na prawach *władcy tego świata*.

Z polityki zrodziła się też nauka historii. Historia to *res gestae*, czyny wykonane między ludźmi, działania śmiertelnych, którzy żyją w czasie². Historia jest zawsze polityczna. Skoro zaś polityka jest rzeczywistością demoniczną, to w równej mierze będzie nią historia.

Wypieranie tradycji przez świadomość historyczną można uznać za jeden z fundamentalnych procesów nowoczesności. Oparta o gest, nawyk i cielesne powtórzenie tradycja w warunkach niekontrolowanego rozpadu praktyk (efekt uboczny modernizacji) ulega zniesieniu i ustępuje świadomości historycznej, czyli pamięci o porzuconych praktykach i przedmiotach przeszłości. Praktyka rozchodzi się tutaj z wiedzą: ta ostatnia dotyczy również tego, co już niepraktykowane i nieobecne. Świadomość historyczna pojawia się jako kompensacja tej straty poniesionej w procesie modernizacji. „Postęp” i zmiana oddalają każde pokolenie

¹ M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie* [w:] tenże, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, przeł. M. Holona, Poznań 2011, s. 313-314.

² Zob. esej Hannah Arendt: *Koncepcja historii: starożytna i nowożytna* [w:] H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, przeł. M. Godyń i W. Madej, Warszawa 2011, zwłaszcza s. 49-76.

nowoczesnych od swoich ojców, pozostawiając dzieciom tylko „pamięć”. Współczesny powrót do przeszłości w postaci „kultury pamięci” nie jest postmodernistyczną reakcją, lecz raczej objawem urefleksyjnienia samej nowoczesności.

Dlatego nie jest przypadkiem, że znana i często powtarzana opowieść o sekularyzacji, czyli rozpadzie praktyk religijnych, rozgrywa się zawsze między bohaterami, którymi są polityka, religia oraz świadomość historyczna. *Saeculum* to przecież określenie odnoszące się do czasu, oznaczające ni mniej ni więcej, tylko *czas świecki*. Specyfika nowoczesnej roli *saeculum* polegałaby na tym, że stało się kształtem naszych czasów w ogóle, to znaczy naszą epoką, epoką świecką³. Historia – doświadczenie czasu jako zmiany wywołanej ludzkim działaniem – zastępuje tradycję – doświadczenie czasu jako stabilnego kontinuum, którego spójność reprodukowana jest przez tożsamość praktyk społecznych.

Dlatego twierdzę, że świadomość historyczna jest co do swojej istoty sprzeczna z myśleniem w kategoriach tradycji. Uzasadnieniem tej tezy może być historyczna genealogia pojęć: odkrycie historii jest odkryciem autonomicznej sfery ludzkich, zmiennych działań, których groza potrafi przybrać demoniczny charakter. Genealogię tę przedstawiam niżej.

Królestwo pośród nas

Państwo boże i państwo ziemskie – obrazy, które wprowadzone w chrześcijańską świadomość przez św. Augustyna już nigdy jej nie opuściły – zostały przeciwstawione sobie przez ich autora z powodu kryzysu *politycznego*, jaki przeżył Kościół. Kryzys ten spadł na niego, kiedy już opuściwszy katakumby zaczął wiązać swoje pragnienia z pomyślnością, którą zapewniło mu Cesarstwo. Splądrowanie Wiecznego Miasta w 410 r. przez Alaryka znaczyło dla ówczesnych cywilizowanych (przypomnijmy sobie, że słowo to pochodzi od łacińskiego *civitas*) postawienie pod znakiem zapytania dotychczasowego polityczno-religijnego *status quo*. Kryzys polityczności i odślonięcie słabości ludzkich dzieł podkopało wiarę w możliwość ostatecznego stopienia w jedno religii i polityki. Było to nauką dla tych, którzy przecież spodziewali się zobaczyć „Miasto zstępujące od Boga”; nauczyło ich, by nie pokładali ufności w księżętach⁴. Mimo tej separacji, dla św. Augustyna oba te

³ Zob. Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge 2007.

⁴ Tym wczesnym chrześcijańskim *progresistom* poświęcony jest klasyczny esej T. E. Mommsena, *St. Augustine and the Christian Idea of Progress: The Background of the City of God*, „Journal History of Ideas” 12 (1951) 3, s. 346-374.

państwa wciąż współistniały, to znaczy mogły się stykać, sama zaś wspólnota pielgrzymujących wiernych myślana była za pomocą metafory politycznej: jako *civitas Dei*.

Paradoksalnie zgodnie z tym duchem, a nie przeciw niemu, podążyła teologia polityczna dojrzałego średniowiecza⁵. Namaszczony świętymi olejami – jak kapłani – koronowany władca miał nie tylko chronić swój lud, lecz również prowadzić go ku zbawieniu. Państwo boże przebywało na ziemi – nie w tym rzecz jasna sensie, że Pan przyszedł ponownie, zaś ludzie średniowiecza uznali, że nastąpiło panowanie Boga, ale w znaczeniu, które wyprowadzić możemy z augustiańskiego rozróżnienia. Porządek polityczny był symbolicznie całkowicie podporządkowany religijnemu i wyrażał go. Ryt namaszczenia i ideologia władzy, którą posługiwali się europejscy królowie począwszy od Pepina, skonstruowane zostały na podstawie obrazów zaczerpniętych z Pisma, z historii władców panujących nad Izraelem. Zapożyczona z biblijnego judaizmu, którego teologia jest w sposób istotny polityczna, średniowieczna ideologia władzy opierała się na idei reprezentacji władzy Boga nad jego ludem, zogniskowanej w osobie króla.

Wyniesienie natury za pomocą łaski oraz zakorzenienie idei politycznego działania się w wieczności były dwoma stronami tego samego fenomenu. Za niezrozumiałym dziś dla wielu mariażu religii i polityki stało zasadniczo odmienne od naszego wyobrażenie o możliwości współpracy natury z łaską i miejscu realizacji ich wspólnego dzieła. Przerażenie, a w jego konsekwencji odraza wobec polityki, pojawiło się wtedy, gdy okazało się, że wyobrażenie to może zostać boleśnie zweryfikowane przez historię.

Historia zbrodni

Gdyby bowiem tego (świeckiej władzy miecza – P. G.) nie było, i ponieważ cały świat jest zły i między tysiącami jest może jeden prawdziwy chrześcijanin, (wówczas) pożarłby jeden drugiego, tak że nikt nie uchowałby żony czy dziecka, nie mógłby się wyżywić ani Bogu służyć, aż cały świat stałby się pustynią. Dlatego Bóg ustanowił te dwa porządki: duchowy, który przez Ducha Świętego czyni chrześcijan i bogobojnych ludzi oraz świecki, który po-

⁵ By wskazać na kilka, być może najbardziej pasjonujących i znanych, przykładów z publikacji na temat tego zagadnienia w interesującym nas tu aspekcie: E. H. Kantorowicz, *Dwa ciała króla*, przeł. M. Michalski i A. Krawiec, Warszawa 2007, s. 36-71; tenże, *Mysteries of State: An Absolutist Concept and Its Late Mediaeval Origins*, „The Harvard Theological Review”, 48 (1955) 1, s. 65-91; M. Bloch, *Królowie cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii*, przeł. J.-M. Kłoczowski, Warszawa 1998, s. 87 i nn.

⁶ M. Luter, *O świeckiej zwierzchności, w jakiej mierze należy być jej posłusznym*, przeł.

M. Hinz [w:] M. Luter, *Pisma etyczne*, tłum. różni, Bielsko-Biała 2009, s. 184.

wstrzymuje niechrześcijan i złych, tak że wbrew swej woli muszą zewnętrznie zachować całkowity spokój⁶.

Ponad tysiąc sto lat po najeździe Wizygotów, który skłonił św. Augustyna do refleksji nad stosunkiem jego świętego Kościoła do państw tej ziemi, augustiański mnich Luter stwierdził, że oto na oczach jego Rzym upadł – tym razem duchowo. Zło wtargnęło tam, gdzie znajdować się miała ostoja świętości, papież zaś okazał się Antychrystem. Kryzys polityczny – dotyczył przecież całej wspólnoty – a zarazem kryzys religii był tak wielki, że augustianin zdecydował się powtórzyć – tym razem dużo radykalniej – gest biskupa Hippony. Rozdzielił to, co święte i to, co świeckie oddzielając nie dwa państwa, lecz przenosząc wiarę całkowicie poza politykę i historię: do serca nielicznych sprawiedliwych. Odtąd religia w polityce zyskiwała artykulację tylko jako wyraz wewnętrznej wiary, zaś zadaniem książąt – w których dopiero teraz można złożyć było ufność – stała się ochrona chrześcijan, nie zaś prowadzenie ich ku zbawieniu. To odkrycie o daleko idących konsekwencjach zarówno dla polityki, jak i historii było *de facto* – być może jak wszystko co istotne w dziele Lutera – przemianą wyobrażenia na temat relacji między naturą i łaską. W świadomość ludzi tamtej epoki poczucie oddzielenia ich upadłego stanu od świętości Boga wtargnęło z wielką mocą. Obcowanie ze świętością – a zatem też uczestnictwo w tym, co wieczne – choć pozostało celem pragnień, przesunęło się w ostateczną perspektywę zbawienia. Próba odnajdywania w widzialnych rzeczach obecności niewidzialnej łaski zaczęła uchodzić za znamię bałwochwalstwa. Tak pojęta sekularyzacja postrzegana była jako oczyszczenie: sprzedaż światu dóbr doczesnych, która miała pozostawić człowieka nagim przed Bogiem. Proces ten nie ominął i władców oraz polityki.

Zarysowany tu obraz kondycji ludzkiej i jej relacji wobec Boga ustanowił warunki możliwości nowoczesnej nauki historii. Kiedy ludzkie działania i bieg spraw tego świata odsłaniają się w całej swojej nędzy, nie mamy powodu postrzegać poprzedzających nas pokoleń jako ucieleśniających wieczne wzory w swych działaniach i instytucjach. Historia nie może być już przedmiotem wiary⁷, bowiem stanowi ona historię zbrodni: nie wierzy się tym, którzy

⁷ Por. K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary*, Warszawa 2009.

nie są tego godni z powodu swojej nikczemności. Krytycyzm badaczy źródeł jest w tym sensie pochodną podejrzliwości kaznodziej tropiących ludzkie występki. Tak oto między gorliwymi reformatorami a Wolterem, apostołem oświecenia i zwiastunem nowoczesnej historii powszechnej, prowadzi – ponad wszelkimi różnicami, zwłaszcza zaś przedmiotem ich wiary – łącząca ich linia, której kierunek odczytać możemy ze zdania tego ostatniego: „W istocie, historia ludzka jest jedynie obrazem zbrodni i nieszczęść”⁸.

Wiatr od raj

Przesunięcie środka ciężkości życia wiary w kierunku wnętrza i powolne opuszczanie polityki i historii przez religię stanowią tylko jedną stronę tego procesu, którego wewnętrzna ambiwalencja niepokojąco przypomina dwuznaczność, z jaką działa pokusa. Drugą stroną jest konsekwencja, jaką niesie dla samorozumienia chrześcijaństwa świadomość historyczna zrodzona z tej reformy.

Reinhart Koselleck, analizując problem nowoczesnego „przyspieszenia historii”, wprowadza dwie kategorie pozwalające nam zrozumieć to janusowe oblicze nowożytnego procesu uhistorycznienia człowieka. Są to pojęcia „przestrzeni doświadczenia” i „horyzontu oczekiwania”⁹. Obie opisują strukturę społecznego rozumienia czasu. To pierwsze stosuje się do obszaru doświadczeń odnoszących się do naszego obecnego położenia i poprzedzających je uwarunkowań. W przestrzeni doświadczenia mieści się nasz stosunek do aktualnej sytuacji kulturowej i politycznej; to w niej dociera do nas przekaz o poprzedzającej nas tradycji. Drugie pojęcie odnosi się do projektów naszych przyszłych działań, które to projekty formułujemy na podstawie naszego doświadczenia i pragnień. Oczekiwania tworzą wciąż obecny w zasięgu wzroku horyzont, ku któremu zmierzamy. W sytuacji stabilności historycznej, pomimo pewnego napięcia, oba te elementy doświadczenia czasu pozostają w harmonii. W momencie kryzysu przestrzeń doświadczenia radykalnie się kurczy lub to, co w niej istnieje, nie pozwala się utrzymać. W związku z tym horyzont oczekiwania rozszerza się, oddala i tym usilniej wzywa ku zmianie.

Kryzys religijno-polityczny wczesnej nowożytności, który opisaliśmy wyżej, daje się opisać za pomocą tych dwóch kategorii. Dzięki reformacji ruszyła historia. Zerwanie na planie instytucjonalnym

⁸ Wolter, *Prostaczek*

[w:] tenże, *Powiastrki filozoficzne*, przeł.

T. Żeleński (Boy), Warszawa

1984, s. 202; w sprawie

Woltera jako ojca historii

zsekularyzowanej

zob. E. Voegelin, *Od*

oświecenia do rewolucji,

przeł. Ł. Pawłowski,

Warszawa 2011, s. 13-56;

o narodzinach krytyki

historycznej i reformacji

zob. K. Pomian, *Przeszłość*

jako przedmiot wiedzy,

Warszawa 2010, s. 81 i nn.

⁹ Zob. R. Koselleck,

„*Przestrzeń doświadczenia*”

i „horyzont oczekiwania” –

dwie kategorie historyczne

[w:] R. Koselleck,

Semantyka historyczna,

przeł. W. Kunicki, Poznań

2001, s. 359-388.

– to znaczy politycznym – nie tylko ustanowiło warunek możliwości historycznego odniesienia się do przeszłości, ale oczyściło przestrzeń między doświadczeniem a horyzontem oczekiwań. Teraz można było wyruszyć ku niemu, budując nowy ład. Doświadczenie zmiany stało się doświadczeniem pokoleniowym. Raz przełamany horyzont oczekiwania nie dał się scalić, a ruszone z miejsca dzieje już tylko nabierały tempa, by z czasem odrywać swoje cele od pierwotnie religijnych motywacji. Europa zaczęła samą siebie rozumieć przez pojęcie zmiany oraz postrzegać przez pryzmat historii – historii, którą wcześniej uznawała za upadłą i rządzoną przez demony¹⁰. Ta nowa nauka rodzącej się nowoczesności, która umożliwiła jej wgląd w przeszłość – przeszłość utraconą a zarazem konstytuującą ją jako epokę – unfundowana została na podważeniu charakteru dziejów i polityki jako miejsca doświadczenia świętości. Tym samym rezerwuar historii, z którego siłę czerpać będą przyszłe pokolenia w rewolcie przeciw zsekularyzowanej, nowoczesnej rzeczywistości, okazuje się być zanieczyszczonym źródłem. Uдостаępnia on religijne symbole, lecz zarazem niejednokrotnie przy ich wydobyciu odbiera im sakralny charakter.

Na tym polega kusicielska moc i demoniczne oblicze historii. Najpierw z pobudek religijnych każe wierze opuścić politykę i dzieje, by dotrzeć do tego, co istotnie związane z chrześcijańskim powołaniem. Następnie dzięki radykalności dokonujących się przemian nie pozwala człowiekowi pomyśleć o sobie inaczej niż jako o historycznym – to znaczy pozostającym we władzy tego świata, oddalonym od Boga. Pewien znany cytat, choć najczęściej przytaczany z innym zamiarem i w nieco innym kontekście, zdaje się tu trafiać w sedno fenomenu historii:

Tak musi wyglądać anioł (demon? Tak nazywają te istoty Grecy – P. G.) historii. Zwrócił swe oblicze ku przeszłości i ciska mu pod stopy. Chciałby zatrzymać się, zbudzić umarłych i złączyć to, co rozbite. Ale od rajy wieje wichur, który napiera na skrzydła i jest tak silny, że anioł nie może ich złożyć. Ten wichur pędzi go niepowstrzymanie w przyszłość, do której jest zwrócony plecami, podczas gdy przed nim rośnie stos ruin. Tym wichrem jest to, co nazywamy postępem¹¹. ■

¹⁰ W tej kwestii wiele wyjaśnia inna praca Kosellecka: „*Nowożytność*”. *O semantyce nowoczesnych pojęć nielu* [w:] tenże, *Semantyka historyczna*, wyd. cyt., s. 305 i nn.

¹¹ W. Benjamin, *O pojęciu historii*, przeł. K. Krzemieniowa [w:] W. Benjamin, *Anioł historii: eseje, szkice, fragmenty*, tłum. Krystyna Krzemieniowa i inni, Poznań 1996, s. 418.

Rozkład katolicyzmu*

O. Louis Bouyer COOr

Te dwa wirusy, które w istocie nie są ani nowe, ani wyłącznie katolickie, lecz które gwałtownie rozprzestrzeniły się we współczesnym katolicyzmie i które znalazły doskonałe środowisko rozwoju w nowoczesnej prasie, to mitologia zastępująca analizę rzeczywistości i slogany zajmujące miejsce refleksji doktrynalnej.

Entuzjazm naszych katolików „na czasie” dla Bultmanna i jego „demitologizacji” staje się całkiem zabawny, gdy zestawimy go z tym, że większą wagę przywiązują oni do sfabularyzowanej wersji zdarzeń niż do rzetelnego opisu faktów.

Ta prawidłowość ujawniła się już podczas pierwszych obrad Soboru; a także w powstałych wówczas sprawozdaniach, które natychmiast upowszechniono. Ich naiwny manicheizm znał jedynie biel i czerń. Z jednej strony ci „źli”: sami Włosi, nie licząc kilku Hiszpanów i Irlandczyków. Z drugiej zaś ci „dobrzy”: w całości spoza Włoch, może z wyjątkiem jednego lub dwóch kardynałów. Po jednej stronie ci wszyscy Ottaviani, Ruffini, Brownowie i Heenanowie; po drugiej Fringsowie, Légerowie, Suenensowie i Alfrinkowie – by wymieniać jedynie „purpuratów”. Ci pierwsi jednakowo ograniczeni, przebiegli i małostkowi; ci drudzy w równym stopniu czyści, mądrzy i wielkoduszni.

patrząc z góry, kpili sobie z rozbitcia protestantyzmu na sekty czy wrogie sobie i rywalizujące szkoły. Wystarczyło jednak, że poluzowano żelazny gorset, w którym zostali uwięzieni od Reformacji, a z którego represja modernizmu odkręciła ostatnią śrubkę, żeby w mgnieniu oka znaleźli się w jeszcze gorszej sytuacji (s. 46). Wczorajsza liturgia była już tylko zabalsamowanym trupem. To, co nazywa się dzisiaj liturgią jest tym samym trupem, ale w rozkładzie (s. 144). Jego analiza opiera się na dwóch parach przeciwieństw. Z jednej strony jest Kościół, który może być pewien swojej przyszłości i katolicyzm, który jest systemem ukutym przez Kontrreformację i uśmierconym przez modernizm; z drugiej strony – tępy i zamknięty integryzm, który jest bliźniaczym bratem chaotycznego i wywrotowego progresizmu. W prezentowanym fragmencie Bouyer krytykuje posoborowe pseudoubóstwo i podkreśla, że źródłem autentycznego ubóstwa jest służba.

auto- rzy

* W ostrym pamflecie *La décomposition du catholicisme* (Paris, Aubier-Montaigne 1968), o. Louis Bouyer, były pastor luterański, „swobodny elektron” Kościoła katolickiego, uczestnik przygotowań do Soboru Watykańskiego II i przytomny krytyk jego tzw. „ducha” reaguje na to, co zrobiono z Soborem i na wyrosłą na nim mitologię. W książce tej pisał: *Nie tak dawno katolicy,*

Tak skonstruowana mitologia stanowiła wygodne oparcie dla sloganów. Z jednej strony tradycja, utożsamiona z najdalej posuniętym obskurantyzmem. Z drugiej blask nowości, bez najmniejszego skrawka cienia. Autorytet przeciw wolności (i odwrotnie). Doktryna w opozycji do duszpasterstwa. Ekumenizm przeciwstawiony (co jest najśmieszniejsze) trosce o jedność Kościoła, a zwłaszcza tezie o Jego jedyności, przeciwstawiony Kościołowi samemu. Getto albo otwartość na świat prowadząca aż do rozproszenia się w nim, itd.

Bez wątpienia, przyznawano z chęcią lub niechęcią, że pomiędzy samymi kardynałami, jak i między innymi biskupami znajdowało się wiele ważnych osobistości nie przynależących do żadnej z tych kategorii. Przydzielano ich jednak prawie ze ślepym trafem do jednej lub drugiej grupy, gdy tylko okazywali się zbyt wpływowi; ryzykowano przy tym pospieszne ich stamtąd wyprowadzenie i umieszczenie w grupie przeciwnej. Wielka nadzieja „białych”, kardynał Giovanni Battista Montini, późniejszy Paweł VI, po pewnym czasie korzystania z przywileju niepewności, został zaliczony do „czarnych”. Było w sumie wiele takich rozsad, które, gdy się przyjrzeć nieco bliżej, dotyczyły tak naprawdę ludzi najbardziej znanych z wierności pozycjom wyważonym, a przy tym stałym. I patrząc od drugiej strony: analiza głosów oddanych od początku Soboru – a zwłaszcza podczas następującego po nim Synodu – wykazuje, że najbardziej „biali” spośród „białych” wielokrotnie mieli tendencję do tworzenia bloku z „najczarniejszymi” z „czarnych”. Staje się to tym bardziej uderzające, gdy zwrócimy uwagę na to, co działo się w komisjach biskupich ustanowionych w Rzymie do aplikacji Soboru. Zdarzenia te są bardzo znaczące i spróbujemy je głębiej omówić w odpowiednim czasie.

Ta redukcja Konsylium – a zwłaszcza jego następstw – do konfliktu pomiędzy czarnymi owcami a barankami bez zmyślenia doprowadziła do tego, że opinia publiczna utraciła sprzed oczu podstawową rolę odegraną przez prawdziwych rzemieślników soborowego dzieła; zrobiono za to przelotną reklamę kilku osobom, które wbrew pozorom niewiele wniosły w tamte wydarzenia. Co gorsza, odsunięto umysły od prawdziwych problemów, zabawiając je opozycjami, które nawet jeśli po części były prawdziwe, to i tak pozostawały bardzo powierzchowne, a ich dokładne zna-

czenie nie zostało nigdy objaśnione. Osoby jednak przemijają, a problemy pozostają. Dlatego też mitologia soborowa i posoborowa wyrządza największe szkody, gdy odnosi się bezpośrednio do tych ostatnich.

Należałoby w tym miejscu zdemistyfikować przede wszystkim mity narosłe wokół służby, ubóstwa, kolegalności, ekumenizmu, otwarcia na świat i *aggiornamento*. Chciałbym zostać dobrze zrozumiany: wszystkie te tematy są najcenniejszymi zdobyczami czy też ponownymi odkryciami Soboru. Jednakże począwszy od czasów *Vaticanum II*, widzieliśmy, jak te idee pęczniały i deformowały się pod wpływem czynników, które właśnie opisałem. Od tamtego też czasu wcale nie przestały się rozdymać, aż do osiągnięcia obecnie stanu bliskiego eksplozji. Zdaje się teraz, że wystarczyłoby tylko nakłucie szpilką, żeby nie zostało z nich nic poza zmiętym skrawkiem gumy, całkiem mokrym od śliny. Kto jednak odważyłby się na takie działanie, nie poddając się przy tym lękowi, że zostanie ono odebrane jako atak na kryjące za tymi hasłami rzeczywiste problemy i wartości? Atak na idee, które do tej pory jedynie rozdmuchiwaliśmy, zamiast je rozwijać? Trzeba jednak poważnie się na owo przekłucie, zanim obrzęk okaże się śmiertelny.

Zacznijmy od służby. Trzeba przyznać, że odziedziczyliśmy po baroku nie tylko koncepcję Kościoła i Jego hierarchii zdominowaną przez zapóźnione, średniowieczne pojmowanie władzy, lecz również pewien styl bycia olśniewającym, który – szczerze mówiąc – bardziej przywodzi na myśl parweniusza niż prawdziwego króla lub pana. Nie każdy może naśladować bezkarnie Króla Słońce. Tym niemniej wszyscy „książęta” Kościoła (nieraz ludzie bardzo prości) przyjęli styl, który im się narzucał jako podkreślający królewskość Boskiego Prawa. W pewnym momencie jakby stali się niezdolni do oddychania innym powietrzem niż atmosferą Dworu. Wiele ujawnia już choćby sam rozrost tytulatury: kardynałowie, *reverendi* („wielebni”) aż do XVII wieku, stali się następnie *reverendissimi* („najprzewielebniejszymi”). To nie wystarczyło i kiedy z *illustrissimi* („przesławni”) stali się *eminentissimi* („najwybitniejsi”), biskupi postanowili nie oddawać im pola. Nie śmiać pretendować do „jego wysokości”, nie odmówili sobie „wielmożności”, zanim nie zastąpili jej przez „ekscelencję” („znakomitość”).

Tę samą rzecz można zaobserwować odnośnie strojów. Również w epoce baroku zaczęto zastępować fiolet prałacki purpurą – zapominając o fakcie, że jest to jedynie liberia pontyfikalna, pozostałość po znakach poddaństwa noszonych w imperium przez niewolników publicznych (w Rzymie jeszcze do dziś gliny, grabarze i zamiatacze ulic mają do niej prawo!)... Zostawmy ten temat: zbyt wiele można by tutaj dodać. Lepiej pozostać przy paru „śmiesznościami” i pominąć aspekty bardziej ponure, których również nie brakowało, to pewnie!

Nadszedł więc czas i to najwyższy czas, żeby po pierwsze przypomnieć, że funkcje hierarchiczne są „posługą”, to znaczy „służbą”, skoro odzwierciedlają one Tego, który choć był „Mistrzem i Panem”, nie chciał przyjąć przy Wcieleniu innej roli jak tylko „Sługi”. Jak to bardzo dobrze ujął Ojciec Congar: nie wystarczyło nawet powiedzieć, że funkcje sakralne powinny być wypełniane w duchu służby (zawsze to głoszono, choćby wbrew sobie), lecz należało odkryć na nowo, że one są służbą. Gdyby lektura Ewangelii, Listów świętego Pawła i Piotra nie okazała się wystarczająca, warto byłoby przeczytać jeszcze list świętego Grzegorza Wielkiego do patriarchy Konstantynopola.

Poza tym, że sami przywódcy Kościoła, i to począwszy od największych dostojników, nie powinni mierzyć wyżej niż do roli „sług sług Bożych”, pozostawało jeszcze zauważyć, że cały Kościół w świecie jest powołany do służenia ludzkości, a nie do dominacji nad nią (choćby, w zamierzeniu, „dla jej dobra”).

Takie ujęcie sprawy jest piękne i dobre. Niestety zdaje się – i to tutaj właśnie spadamy z pułapu Ewangelii na poziom mitologii – że nowocześni katolicy mówiąc „sługa”, myślą „lokaj”. Warto zadać sobie pytanie, czy ich wczorajszy triumfalizm nie był przypadkiem przejawem mentalności dworaków, którzy z dumą prezentują podstarzałą odzież obszytą błyszczącą tasiemką i spychają przy tym w niepamięć, że jest ona jedynie wykwintnym wyróżnikiem ich podporządkowania i wywłaszczenia. Mentalność najwyraźniej się nie zmieniła, zmieniły się jedynie wraz z modą jej zewnętrzne oznaki.

Określenie, że dostojnicy Kościoła – począwszy od Jego przywódców – są sługami, nabrało zatem takiego sensu, iż nie powinni oni już więcej brać na siebie odpowiedzialności przewodników

i nauczycieli, lecz iść za stadem zamiast na jego czele. Przypisuje się pułkownikowi Gwardii Narodowej, który biernie podążył za swoimi bezładnie uciekającymi oddziałami podczas rewolucji roku 1848, takie oto smakowite stwierdzenie: „Skoro jestem ich dowódcą, przecież powinienem im towarzyszyć!”. Odnosi się czasem wrażenie (a może nawet często?), że dzisiejsi biskupi, a wraz z nimi wszyscy znawcy prawa kościelnego, uczynili z tych słów swoją dewizę. Księża i wierni mogą powiedzieć cokolwiek, zrobić cokolwiek, żądać czegokolwiek: *Vox populi, vox Dei*. Błogosławi się wszystko z doskonałą obojętnością, z preferencją na to, co zostałoby potępione przed Soborem. „Cóż to jest prawda?”, rzekł Piłat. Przełożeni Kościoła zdają się mieć obecnie na to jedną, odruchową odpowiedź: „Czego sobie życzycie, moi przyjaciele!” Gwałtownicy zdobywają Królestwo Niebieskie: wygląda na to, że te słowa są teraz rozumiane w zbyt łatwym sensie szarpaniny, kto pierwszy wyrwie doktrynalną piłeczkę z rąk innych. Newman został odsunięty w cień na dwadzieścia lat, ponieważ miał nieszczęście przypomnieć pewną historyczną prawdę: otóż po Soborze Nicejskim autorytet Kościoła zachwiał się na czas trwania całej generacji. Po Vaticanum II nastąpił okres prawie że generalnej dymisji Kościoła nauczającego. Na jak długo? Któż może to wiedzieć?

Niedawno zmarły Ojciec Laberthonnière zauważył (z charakterystyczną dla siebie umiejętnością upraszczania, która była zarazem mocną i słabą stroną jego myśli): „Konstantyn uczynił z Kościoła imperium, święty Tomasz system, a święty Ignacy zamienił Go w straż porządkową”. Można by znaleźć pewne wytłumaczenie dla opinii, że Sobór uczynił z Kościoła Opactwo Telemy¹.

Jednak nie to jest najgorsze. Najgorsze jest to, co zrobiono z ideą Kościoła służącego światu. Kościół, jak widocznie przetłumaczono sobie tę ideę, nie ma już nawracać świata, lecz samemu nawrócić się do niego. Kościół nie powinien więcej pouczać świata, lecz wsłuchać się w to, co świat do Niego mówi. A co z Ewangelią

¹ Opactwo Telemy – klasztor z utopii renesansowej pióra Franciszka Rabelais'ego, stanowiącej fragment słynnej powieści *Gargantua*. Mottem Opactwa Telemy

było: *Czyń, co chcesz*. Zamieszkali w nim mężczyźni i kobiety samodzielnie rozeznawali wolę Bożą i zgodnie z nią spędzali czas na szlachetnych rozrywkach renesansowych, jak czytanie, pisanie, granie i śpiewanie oraz wypoczynek w miłej kompanii. Życie w Opactwie upływało przyjemnie i bezkonfliktowo, dlatego że, zdaniem Rabelaisiego, człowiek dobrze urodzony, wykształcony i przebywający w korzystnym środowisku, jeśli tylko pozostawi mu się należną mu swobodę, nie będzie odczuwał pociągu do zła – przyp. tłum.).

zbawienia, zapytacie? Czyż nie spoczywa na niej w całości odpowiedzialność za świat? Czyż to nie jej niesienie ludziom stanowi główny obowiązek Kościoła? A zatem do przodu! Zmieniliśmy to wszystko! Jak rzecz tytuł jednego z typowo posoborowych dzieł, właśnie „zbawienie bez Ewangelii” stało się naszą Ewangelią. Jeszcze dalej – ponieważ rozgrywamy tu partię pokera, w której blef jednego tylko podpuszcza drugiego do nieczystej zagrywki – ta formuła też jest już za nami. Jak mi powiedział w ostatnich dniach jeden z naszych nowych teologów, sama idea zbawienia jest obelgą wobec świata, który przecież jest stworzeniem Bożym: dzisiejszy człowiek nie może jej zaakceptować! Nie mówmy o niej więcej! Jednak czy to wystarczy? A może dzisiejszy człowiek uzna za obelgę tym bardziej niedopuszczalną hipotezę czy też insynuację, że w ogóle jest dziełem Boga? Bóg umarł, Państwo nie wiecie? To dlatego, że nie czytacie najnowszych katolickich publikacji! Jeśli jest martwy, tym bardziej nie powinien być zakwalifikowany jako nasz stwórca!...

Służyć światu, mówiąc inaczej, nie oznacza nic więcej niż schlebiać mu, czcić go, tak jak schlebiano wczoraj proboszczowi w jego parafii, jak czczono biskupa w jego diecezji, jak oddawano cześć największego uniżenia papieżowi na tronie świętego Piotra. I czyż nie jest to naturalne, skoro służenia samemu Kościołowi nie traktuje się w pierwszym rzędzie jako dostarczania Mu prawdy ewangelicznej, skoro nagłemu apetytowi ojcowskiemu naszych arcykapłanów oraz kapłanów drugiej czy nawet dwudziestej piątej rangi towarzyszy zawstydzenie nałogowym paternalizmem – tak że nie chcą oni już więcej być ojcami, a tylko sympatycznymi dziadziusiami, którzy wyrzekli się wychowywania i już nie potrafią, nie mogą robić nic innego poza rozpieszczaniem?

Ubóstwo idzie w parze ze służbą. Można się więc spodziewać, że jedno będzie warte drugiego.

Nie byłoby może przesadą powiedzieć, że ewolucja, którą przeszedł Stary Testament, przygotowując Nowy, nigdzie tak nie uderza, jak przy powoli wyłaniającym się temacie ubóstwa. Początkowo bogactwa ziemskie zdawały się być czystym dobrodziejstwem Bożym, jak widać to w błogosławieństwach patriarchów pod koniec Księgi Genesis. Wtem Izajasz, sam w sobie wielki pan, uderza w pierwszą przenikliwą nutę, wołając: „Biada

bogatym!” Według Jeremiasza i ostatnich psalmów to ubogi, którego jedynym bogactwem jest wiara, staje się błogosławnym przez Boga. Jezus otwiera usta, żeby w pierwszych słowach Kazania na Górze wygłosić: „Błogosławieni ubodzy!...” To jest też podskórny temat całej Ewangelii według św. Łukasza. Zaś święty Paweł streści nam dzieło Chrystusa takimi słowami, że oto On będąc bogaty, dla nas stał się ubogim. W tej sprawie również, rzecz jasna, wiele pozostaje do życzenia, jeśli chodzi o Kościół Święty po tych dwudziestu wiekach! O ile Żydzi mają opinię ludzi pieniądza, o tyle nie mniejsza jest w tym zakresie reputacja przedstawicieli Kościoła. Sam słyszałem, jak Cocteau cytował taką oto wzniosłą myśl, zasłyszaną z kolei z ust Lehmana, dyrektora paryskiej Opery: „I pomyśleć o tym, że Żydzi od samego początku mieli w swoich rękach taki interes jak Kościół Katolicki i pozwolili, żeby wymknął im się z rąk!”

Ubóstwo jest tak istotne w chrześcijaństwie, że zakonnicy od zawsze byli w sposób oczywisty zobowiązani do świadczenia o nim z przykładowym radykalizmem. Byłoby jednak truizmem przypominać, że w gruncie rzeczy ich poziom życia jest zazwyczaj zdecydowanie wyższy niż ten spotykany wśród większości tzw. „świeckiego” kleru oraz że odpowiada on raczej średniej stopie życiowej zamożniejszych mieszczan, dającej wolność i wygodę. Miałem niedawno nieszczęście podkreślić w wykładzie na temat zakonnego ubóstwa ten rozdźwięk pomiędzy jego współczesną wersją a ubóstwem biblijnym i ewangelicznym; do dziś nie zapomniałem budujących odpowiedzi, jakich mi wtedy udzielono. Jeden z najśłynniejszych moralistów katolickich, członek Towarzystwa Jezusowego (gdzie, a już szczególnie we Francji, wymaganie ubóstwa jest dużo ostrzejsze niż w innych instytucjach), odpowiedział mi, że mój punkt widzenia został pośrednio potępiony przez Prawo Kanoniczne: definiuje ono ubóstwo zakonne jako wyrzeczenie się dóbr osobistych, a nie jako zakaz używania dóbr zbiorowych, jakie by one nie były. Pewien uczonej dominikanin natychmiast się do niego dołączył, co więcej, „przelicytował” go (to dobre określenie). Otóż święty Tomasz z Akwinu – jak raczono mi wytłumaczyć – stwierdził, że ślub ubóstwa sam w sobie dużo lepiej wysławia Boga niż wszelka konkretna praktyka materialnego ubóstwa...

Jeśli kościelni specjaliści od ubóstwa tak zapatrują się na te sprawy, nie zaskakuje zbyt, że niektórzy nie-zakonnicy poświęcają im jeszcze mniej uwagi. Umiłowanie do budowli pełnych przepychu i nieużytecznych (zazwyczaj wstrętnych, jak w Lisieux czy Nazarecie), styl życia wysoko postawionych ludzi Kościoła, wysokość opłat za obrzędy, a w szczególności za dyspensy, to są drobnostki w porównaniu ze złami głębszymi i bardziej ukrytymi. Cóż powiedzieć o przyjętej przez moralistów zasadzie, że nie ma mowy o symonii (sprzedaży dóbr duchowych lub szerzej, całym doczesnym zysku wiążącym się z ich udzielaniem), gdy chodzi o praktykę uznaną prawnie? Stąd wynika na przykład skandaliczny handel honorariami za msze, właśnie dlatego tym bardziej skandaliczny, że dzieje się nie tylko za cichym przyzwoleniem najwyższych władz religijnych, ale wręcz za ich namową... Cóż rzec o niezliczonych „dziełach” promowanych w celu przyciągnięcia wiernych, co do których wszyscy wiedzą, że przysługują się one bardziej samym organizatorom niż zbawieniu dusz, nie wspominając już o chwale Bożej? I przede wszystkim, co można stwierdzić o generalnym marnotrawstwie otrzymywanych sum, których większość powinna iść na utrzymanie kleru apostołskiego? Każdy – szczególnie we Francji – wie, ile w praktyce księży otrzymują na życie, nie licząc paru „ważnych proboszczów”, których biskupi ustanowili „rządcami podatkowymi”.

Należało powiedzieć – a można by powiedzieć na ten temat także inne rzeczy – że powrót do Ewangelii szczególnie się tutaj narzuca. Trzeba również dodać, że narzuca się tym bardziej, iż żyjemy w epoce, w której rozwój cywilizacji materialnej doprowadził do ekstremum różnicy pomiędzy ludami bogatymi i ubogimi; i tak oto np. spektakl serwowany przez misjonarzy żyjących na komfortowym poziomie amerykańskim (z klimatyzacją włącznie) wśród nędzy azjatyckich czy afrykańskich populacji, które teoretycznie ewangelizują, okazywał się wielokrotnie kontr-ewangelizacją skutecznie osłabiającą moc ich kazań. Nie zapominajmy też o występujących nieraz na samym Zachodzie – a zwłaszcza w jego najbiedniejszych regionach, jak np. w Ameryce Łacińskiej – szokujących powiązaniach pomiędzy klerem (hierarchami w szczególności) a osobami ciągnącymi profity z systemu społecznego jednocześnie niesprawiedliwego i nieprzystosowanego do warunków.

W czasie Soboru wysłuchaliśmy wielu pięknych dysertacji na ten temat. Niemniej możemy sobie pozwolić na żal, że niektóre z najbardziej elokwentnych przemówień zostały wygłoszone przez hierarchów znanych ze swojej żyłki do biznesu, o których nie wiadomo, żeby od tamtej pory zmienili swoje postępowanie: przykładowo jeden z hiszpańskojęzycznych – ale nie hiszpańskich – biskupów po cichu kieruje przedsiębiorstwem wydawniczym, które publikuje wyłącznie przekłady... ponieważ kraj, w którym żyje, nie ratyfikował międzynarodowych konwencji, co zwalnia go z płacenia za prawa autorskie, a tym bardziej z należności dla wydawnictw posiadających *copyrights*. Nie wiem, jak takie procedury zwie się w Kościele (zauważyliśmy już, że nie jestem moralistą z zawodu), ale wiem, że w świecie określa się je mianem oszustw finansowych. Niemniej – jak to rzecze święty Paweł – nawet jeśli Ewangelia nie jest głoszona w czystych intencjach, należy się cieszyć, że w ogóle jest głoszona!

Można by słusznie się domagać, aby za doktryną poszło realistyczne wcielenie jej w życie. Tutaj też raczej pomyliliśmy się w swoich oczekiwaniach. Trzeba wyznać, że nawet kaznodzieje bardziej uczciwi niż ten, do którego właśnie zrobiłem aluzję, nie wydawali się mieć pełnej jasności co do najistotniejszej kwestii: Kościół powinien *być* ubogi, czy też jedynie na takiego *wyglądać*?

Gdy tylko temat ubóstwa zagościł na auli soborowej, prasa natychmiast nas zawiadomiła, iż oto pewna grupa biskupów podjęła decyzję o szczególnym poświęceniu się jego triumfowi lub dobremu zagospodarowaniu (przepraszam za sformułowanie, nie udało mi się znaleźć lepszego). Grupa nazwała się sama, czy też pozwoliła się nazwać „Kościołem katakumb”, gdyż zbierała się ukradkiem – w towarzystwie sproszonych reporterów – w owych miejscach podziemnych i ponurych... o których wiemy już od dawna, że Kościół prześladowany nigdy się tam tak naprawdę nie gromadził, cokolwiek o tym myśleli romantycy. W każdym razie, oczekiwaliśmy z pewnym przejęciem heroicznych decyzji tam podjętych, które zajaśnią przykładem tłumom prałatów o mniej widocznym zapale do ascetyzmu. Odkryliśmy z zachwytem, że owi biskupi postanowili sami prowadzić swoje samochody (co pozwoliło zlikwidować pensję, a więc i chleb na życie dla ich szoferów); nie mieć już konta w banku na swoje nazwisko, tylko

na nazwę swoich „dzieł” (lecz najprawdopodobniej zachowując przy tym swój podpis) i przede wszystkim, używać jedynie drewnianych pastorałów i krzyży (wystarczy jeden rzut oka do katalogów, żeby zobaczyć, że w dzisiejszych czasach, przy takim samym wkładzie pracy te przedmioty stają się droższe, gdy są wykonane z drewna niż z metalu)... Inaczej mówiąc, wśród samych pionierów idei „sprawiać wrażenie” prędko zaczęło dominować nad rzeczywistym „być”. I to właśnie tutaj i nie gdzie indziej leży problem. Jak to ujął jeden z zakonników, istnieją jednak również tacy, którzy są naprawdę ubodzy, a nie jedynie teoretycznie: „Po co tak się martwić, żeby wyglądać na biednych? Jeśli serio jest się ubogim, ludzie sami to zauważą!” Tak, ale właśnie trzeba zadać sobie pytanie, do jakiego stopnia istotnie chcemy być biedni, a do jakiego po prostu szukamy ostatniego wybiegu, by na takich wyglądać i w ten oto sposób uciec od konieczności rzeczywistego ubóstwa.

Otóż tutaj leży pierwsza trudność: w momencie gdy tak bardzo troszczymy się o to, by otworzyć się na świat, by go zaakceptować, by uświęcić go takim, jakim jest, a który jest dzisiaj w istocie – i nie chce być inny – społecznością skupioną na produkcji i konsumpcji, jakże moglibyśmy sobie wyobrazić, że oto rzeczywiście sprzedajemy wszystkie dobra, rozdajemy je ubogim i następnie idziemy za Chrystusem? Nie można wszystkiego zrobić jednocześnie, nawet jeśli się bardzo chce!

Tak więc do dnia dzisiejszego, zgodnie z tym, co mi wiadomo, ta wielka kruczata ubóstwa nie doprowadziła do niczego innego jak do zubożenia kultu. Taki czy inny biskup, pod którego pieczęcią znajduje się katedra wyposażona w zachwycający skarb starych zdobień, od czasu swojego powrotu z Soboru nie odprawia już w niej więcej Mszy i otacza się kapitułą odzianą byle jak, sam przebrany za ścierkę do podłogi... Po czym wraca do siedziby biskupiej Citroenem DS, podczas gdy najbardziej zamożny z jego kanoników nie ma być może nawet Citroena z CV!

Przyznaję, że uważam ten typ oszczędności – i nie jestem w tym jedyny – za szczególnie degradujący. To ubóstwo Judasza, nie Chrystusa. Kult jest jednocześnie dla Boga i ludu Bożego. To święto w czasie którego wszyscy, zarówno ci najbiedniejsi jak i najbogatsi, znajdują się u siebie w domu Ojca i są wezwani do radowania

się w Jego obecności. Luksus i kiczowaty przepych są z pewnością niewłaściwe, ale prawdziwe piękno, nawet kosztowne, nie znalazłoby sobie chyba na tym świecie bardziej odpowiedniego miejsca. Mówi się nam, że nie będzie się już konstruowało dużych kościołów będących jednocześnie dziełami sztuki, ponieważ są one obrazą dla biedoty. Czy są rzeczywiście? Anglikanie minionego wieku, którzy długo przed nami wykonali ogromny wysiłek, żeby znaleźć kontakt z żyjącym w największej nędzy miejskim proletariatem, myśleli odwrotnie – że jest właśnie uhonorowaniem biednych przyjście do nich nie tylko z chlebem lub zupą, albo nawet z najbardziej skutecznymi dziełami społecznymi, ale także z darem w postaci kościołów równie pięknych i liturgii równie pełnej chwały jak w eleganckich dzielnicach. I żeby to zrobić, nie wahali się bezlitośnie ściągać pieniędzy z mieszkańców tych ostatnich. W rezultacie powstały takie kościoły jak St. Peter's czy London Dock, które natychmiast zapełniły się ludem Bożym niekoniecznie błękitnej krwi. One najprawdopodobniej były przyczyną rozszerzenia się anglikanizmu na środowiska, których nigdy wcześniej nie objął; a także ludowego ruchu liturgicznego, w porównaniu z którym nasz wypada bardzo słabo.

Skądinąd idea, że brzydki kult z pewnością okaże się tańszy niż ten wspałały, jest dziecinna. I nawet jeśli wartościowa sztuka liturgiczna jest w miarę droga (nie droższa, a często zdecydowanie mniej droga niż ta najbardziej haniebna), cóż właściwie przyniesie ubogim zaprzestanie budowania kościołów lub ołtarzy godnych tego miana, cóż da im fabrykowanie byle jakich i szkaradnych szat kapłańskich? Jeśli ktoś się na tym wzbogaci, to raczej ci wszyscy pozbawieni skrupułów ludzie interesu, którzy i tak już wyciągają za dużo pieniędzy od kleru, wciskając mu seryjną tandetę pozornie za dobrą cenę; odstawieni na bok zostaną zaś ci wszyscy rzemieślnicy i robotnicy, którzy najbardziej zasługują na uwagę. I czyż Kościół nie potrzebuje też artystów i uczonych, żeby głosić Ewangelię za pośrednictwem kultury każdej epoki? – do dziś jeszcze Jego klerkowie pogardzają jednymi jak i drugimi, niezdolni odróżnić ich od chłopaków od fryzjera lub autorów krzyżówek! ■

Tłum. Małgorzata Czachor



Księga aniołów. Status i znaczenie świętych aniołów w liturgii*

Erik Peterson

* *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der Heiligen Engel im Kultus*, Monachium 1935, cz. III i ostatnia. W części tej Autor daje wyraz swej fascynacji życiem mniszym, a szczególnie Regułą św. Benedykta, z którą zetknął się po osiedleniu w Rzymie. Rozwijając myśl teoretyków pierwotnego monastycyzmu, Peterson określa mnichów jako *ludzi podobnych do aniołów*, gdyż uczestnicząc w liturgii, nie tylko naśladowują oni czyste duchy w sposób zewnętrzny, lecz tak jak one *przekraczają siebie* w akcie wychwalania Boga.

CZĘŚĆ TRZECIA

Aniołowie i życie mistyczne

Już wcześniej zwróciliśmy uwagę, że liturgie opisują anielski *Sanctus* jako mistyczne uwielbienie – „teologię”¹. W trakcie śpiewu aniołowie niejako wychodzą poza siebie jak w ekstazie². U Klemensa Aleksandryjskiego znajdujemy postać gnostyka, który modląc się z aniołami, staje się taki jak oni. Podobną myśl można znaleźć u Diadocha z Fotyki, który twierdził, że „teologia” rozświetla naszą duszę ogniem przemiany, wynosząc ją do radości, której zaznają duchy anielskie – słudzy Boga³. Ewagriusz z Pontu, najstarszy teoretyk monastycyzmu, w swoim rozumieniu mistyki wyróżnił dwa rodzaje poznania: gnozę właściwą – zwróconą w stronę świata duchowego i gnozę niższą, która zatrzymuje się na poziomie pojęć. Gnoza duchowa pod pewnymi względami przypomina mistykę, również zakładając u człowieka wyższą formę bytu. Gnozy tej nie można osiągnąć bez wyzwolenia się z namiętności⁴. Szczytem tego rodzaju poznania jest „teologia”, czyli sławienie Boga⁵. Wszystkie te koncepcje – zarówno Klemensa, jak i Diadocha czy Ewagriusza – odnoszą życie mistyczne do

¹ Θεολογία [por. *Sanctus* z liturgii św. Marka, cz. II *Księgi aniołów* – przyp. red.].

² Św. Grzegorz Wielki o *mistycznym* życiu aniołów mówi tak: *In hac aeternitate angeli sancti vino sapientiae inebriantur, dum ipsum Deum facie ad faciem videntes, omni voluptate spiritali satiantur*. In *Cantica*, 2, 4 P.L., 79, kol. 459 d. Jak wiadomo, w tradycji Kościoła określenie *serafin* wskazuje na miłosne zjednoczenie z Bogiem w ekstazie. Zob. Scheeben, *Dogmatik*, ks. 3, § 142, nr 240, t. II, s. 90.

³ Rozdz. 67, wyd. Weis-Liebersdorf, s. 82, 7 i n. Zob. R. Reizenstein, *Historia monachorum* i *Historia Lausiaca*, s. 133, przyp. 4.

⁴ Ἀπάθεια.

⁵ Odnośnie do teorii Ewagriusza z Pontu zob. W. Bousset, *Apophthegmata Patrum*, Tübingen.

aniołów, a więc tych duchów, które – jak dowiadujemy się z liturgii – same w sposób mistyczny, poprzez śpiewanie *Sanctusa*, głoszą „teologię”, czyli chwałę Boga. Oznacza to najpierw, że życie mistyczne nie rodzi się w ontologicznym porządku, który jest właściwy człowiekowi z racji jego natury i który jest mu wyznaczony. Źródłem życia mistycznego jest taki porządek bytowy, który jest porządkiem anielskim i jako taki przewyższa porządek ludzki. Dopiero ten, kto poznaje z tego poziomu i w nim żyje może nawiązać przemienioną relację z Bogiem⁶. W świetle powyższego jest oczywiste, że wyniesienie człowieka ponad jego naturalny sposób istnienia dokonuje się w kulcie, gdy do chórów anielskich dołączają się „podobni do aniołów” (bez półpauzy) kapłani i mnisi. Tak więc źródeł mistycznego życia Kościoła należy szukać w uwielbieniu, jakie ma miejsce podczas Mszy świętej. Przyłączenie się do chóru tych, którzy są podobni do aniołów zawsze oznacza przybliżenie się do anielskiego sposobu bytowania. Zatem w życiu mistycznym to nie wiara jest przekroczone – gdyż ta naturalnie należy i do „ludzi anielskich”, i do ludu wiernych – lecz przekroczone zostają ontologiczne warunki wiary. Człowiek przekracza siebie nie w porządku religijnym, ale metafizycznym⁷.

Jak już powiedzieliśmy, gnoza w ujęciu Ewagriusza i Diadocha prowadzi do „teologii”. Określenie to jest jednak dwuznaczne. Z jednej strony w filozofii starożytnej „teologia” oznacza wiedzę o najwyższych zasadach bytu. Z drugiej (bez półpauzy) oznacza nie tylko naukę, ale i mowę⁸, w szczególności wzniosłą, poetycką mowę starodawnych pieśniarzy⁹. Ten sam podwójny sens słowa „teologia” zachowuje się w chrześcijańskiej mystyce. Zauważmy, że w najstarszych pismach autorów monastycznych mistyka oznacza najwyższy stopień gnozy, który – biorąc początek w niższej gnozie dyskursywnej – przechodzi w intuicyjną gnozę istot i idei, by zakończyć się w gnozie Trójcy Świętej. Z jednej strony teologia jako gnoza Trójcy Świętej stanowi więc najwyższą formę poznania. Z drugiej jednak należy uznać, że ta mistyczna gnoza w pewnym sensie już nie jest gnozą, ale wielbieniem Boga na wzór czystych duchów. W ten sposób starogreckie słowo „teologia” jako poetycka mowa o Bogu uzyskała nową interpretację i służy określeniu anielskiego uwielbienia oraz mistycznego wysławiania Boga. O ile jednak mistyka chrześcijańska ze zbliżenia dwóch zna-

⁶ O chórach anielskich i mistycznym uniesieniu w pismach św. Augustyna zob. C. Butler, *Western Mysticism*, London 1922, s. 33. Jak wiadomo, temat ten znajduje się również u Pseudo-Dionizego Areopagity.

⁷ Jeśli podkreślamy tę prostą prawdę, to dlatego, że niemiecka teologia protestancka, szczególnie Ritschla, zapomniała o tym rozróżnieniu.

⁸ Λόγος.

⁹ Stąd np. Orfeusz jest nazywany θεολόγος.

czeń jednego słowa w antycznej tradycji językowej uczyniła dwie połączone ze sobą rzeczywistości, to gnoza, będąc mistycznym poznaniem, osiągającym swoją doskonałość w „teologii”, sprawia, że „teologia” jest czymś więcej niż tylko poznaniem Boga: staje się głoszeniem Bożej chwały na sposób anielski.

Widać teraz jasno, co to oznacza w kontekście aniołów, których istota i sposób bytowania dla mistycznych gnostyków miała wartość archetypu. Niewątpliwie nazwa „aniołowie” określa różne istoty. Istnieją na przykład aniołowie zajmujący się zjawiskami atmosferycznymi¹⁰. Ci jednak nie interesują mistyków, gdyż każdy z nich, w ten czy inny sposób, oddala się od Boga przez swoje zwrócenie się w stronę świata i jego zmaconego biegu. Co innego cherubini i serafini, którzy – trwając przed Bogiem – nieprzerwanie śpiewają Mu swoje *Święty, Święty, Święty*. To do nich pragnie być zaliczony człowiek „podobny do aniołów”. Dlatego też w gnozie rozpoczyna on wznoszenie się ponad ten świat, wlatuje, zostawia za sobą wszystko, co widzialne i niewidzialne na ziemi i w niebie, aż dociera do świata, w którym nie ma już więzów z rzeczywistością zmysłową i zamieszkującymi ją ludźmi, a który jest całkowicie skierowany na Boga i ogląda Go tak blisko, jak czynią to twarze cherubinów. I tu ma miejsce coś charakterystycznego. Otóż czyste duchy, które napotyka gnostyk, a których istotą jest bycie zwróconym na Boga, nie trwają zastygłe przed Nim w niemym uwielbieniu. W ich najgłębszej istocie nie leży stanie, ale ruch¹¹ – poruszanie skrzydłami, co jako pierwszy z niezwykłą plastycznością opisał Izajasz. Właśnie to uderzanie skrzydłami, ten gest okrywania nimi swoich stóp, tak wyrazisty w swojej symbolice, wyraża pewien rodzaj „rozpraszania siebie” słowem, krzykiem i śpiewem w *Trisagionie*. Innymi słowy w tym „emanowaniu” i „promieniowaniu” przez słowa i śpiew zawiera się prawdziwa istota aniołów. Nie chodzi tu o jakąś część aniołów wyodrębnioną ze świata anielskiego i obdarzoną zadaniem śpiewania Bogu tak, jak by to był porządek ludzki. Takie wyobrażenie jest nie do przyjęcia, ponieważ od pierwszej chwili niezrozumiała jest chęć śpiewania tak przez całą wieczność. W rzeczywistości chodzi tu o coś innego. Nie chodzi o aniołów, mających jakąś abstrakcyjną postać „aniołów w ogóle”, którzy w dodatku musieliby śpiewać. Chodzi o aniołów, których anielski byt polega na owej „emanacji siebie”

¹⁰ Por. np. Kosmas

Indikopleustes, wyd.

Winstedt s. 83, 28 i n.:

οἱ μὲν γὰρ τῶν ἀγγέλων τὸν ἄέρα κινεῖν ἐπιτρέποντο, οἱ δὲ τὸν ἥλιον, οἱ δὲ τὴν σεληνὴν ἄλλοι τὰ ἄστρα ἕτερα νεφέλας καὶ βροχὰς ἐργαζόμενοι καὶ ἕτερα πολλά. Zob. także

cytat z Epifaniusza, s. 309,

1 i n. Według Nestoriusza

aniołowie wprawiają

w ruch gwiazdy.

Zob. H. Kihn, *Theodor von*

Mopsuestia, s. 425. A także

Henoch Słowiański,

rozd. 4 (gwiazdy), 5 (śnieg

i chmury), 6 (rosa), 19 (pory

i lata, rzeki i morza, owoce

i trawa), gdzie każda

z rzeczy ma swojego anioła.

¹¹ Podobną myśl wyraził

Pseudo-Dionizy Areopagita,

Cael. Hier., rozdz. VII, 1.

w śpiewie *Święty, Święty, Święty*, który już opisaliśmy. Właśnie ten śpiew stanowi ich istotę. To „emanując” w śpiewie są oni tym, czym są – cherubinami i serafinami. I właśnie dlatego, że istnieją i spełniają się w „promieniowaniu uwielbieniem”, w tym niedokończonym ruchu skrzydeł, ich sposób bytowania może mieć dla mistyka wartość wzoru. Przeznaczeniem tych aniołów jest bycie czystymi duchami w śpiewie, w hymnie, w uwielbieniu. Jakże więc mistyk – którego byt stał się podobny do bytu aniołów – mógłby nie pragnąć dostąpić tej najwyższej formy, w jakiej bytują czyste duchy, a która polega na emanowaniu sobą w czystym uwielbieniu Boga? Na co zdałyby się wszystkie anielskie cnoty, jeżeli ich najprawdziwsze życie, to, co jest sensem ich istnienia, to, co wprawia w drżenie ich najgłębszą istotę – ich uwielbienie – nie byłoby osiągalne dla człowieka? Oto dlaczego zwieńczeniem gnozy jest „teologia”. Oto dlaczego teologia (bez półpauz) z poznania Boga staje się Jego uwielbieniem. Najwyższe ze stworzeń – anioł, cherubin lub serafin – nie istnieje bowiem inaczej, jak tylko przez głoszenie chwały Bożej i emanowanie sobą w aktach uwielbienia.

Ktoś mógłby zapytać, czy naprawdę jest możliwe, aby człowiek przybliżył się do aniołów, aby stał się do nich podobny? Czy nie jest tak, że człowiek na zawsze musi pozostać człowiekiem? Nie, istota ludzka może przybliżyć się do anioła, ponieważ anioł – na co wskazuje jego nazwa – może przybliżyć się do człowieka. Czyż aniołowie nie zstąpili do pasterzy na polu, śpiewając *Chwała Bogu na wysokościach* z powodu narodzin Zbawiciela? Tam, gdzie jest nasz Pan Jezus Chrystus, tam są też i aniołowie: przy Jego narodzinach, podczas kuszenia, Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia. Aniołowie nieodłącznie towarzyszą Jezusowi, dlatego też są obecni przy Nim podczas Mszy świętej. Tak, jak Aniołowie zstąpili i roztoczyli przed pasterzami pieśń chwały o Tym, który już przed swym Zstąpieniem na ziemię był wywyższony nad wszystkich aniołów, a po swym Wniebowstąpieniu¹² pozostaje wywyższony nad wszystkie moce anielskie, bowiem *dano Mu imię ponad wszelkie imię*¹³, tak i „człowiek anielski”, po osiągnięciu najwyższych chórów cherubinów i serafinów, zstępuje od nich, do zgromadzeń ziemskich, jednoczy się w pieśni chwały z kapłanami i ludem wiernych, słucha świętych czytań, przyjmuje sakramenty, jak ktoś, kogo nieczyste usta potrzebują jeszcze oczyszczenia i jak

¹² Jak pokazują różne świadectwa, chrześcijańska nauka o aniołach jest ściśle związana z nauką o Wniebowstąpieniu Chrystusa. Oprócz Pisma Św. zob. także Pseudo-Dionizy, *Cael. Hier.*, rozdz. VII, 3.

¹³ Flp 2, 9.

ktos, kto, podlegajac rozkladowi nie moze sie obyć bez pokarmu wieczności. Nikt, kto raz wstapil do niebiańskiego Jeruzalem – dopoki przebywa w ciele – nie przestaje należec do Kościoła na ziemi. Nawet po osiągnięciu trzeciego nieba, „człowiek anielski” musi wracac do ziemskiej *Ekklesii*, do ziemskiego kultu i teologalnych cnót wiary, nadziei i miłości, które wiążą go tak samo, jak i cały lud chrześcijański.

Lecz trzeba wiedziec, że aniołowie nie tylko towarzyszą Chrystusowi, ale i nam. Człowiek jest tylko częścią stworzenia i w związku z tym kształtuje się w relacji do innych bytów, wśród których istnieją aniołowie i demony. Musimy zdać sobie sprawę, że anioł nie jest tym, w stosunku do czego człowiek został ukształtowany raz na zawsze, lecz tym, w stosunku do czego nieustannie się kształtuje. Dlatego też refleksja nad naturą aniołów nie jest czymś niepotrzebnym, ponieważ ucząc się o aniołach, uczymy się o nas samych. Aniołowie są czymś więcej, niż tylko dekoracją z repertuaru poezji ludowej i baśni. Należą do sfery Boga, Chrystusa i Ducha Świętego, przy czym należą także i do nas. Są dla nas możliwością naszej natury – wyższym i potężniejszym stanem naszego bytu; nigdy jednak nie wyznaczają nowej czy innej wiary¹⁴. Aniołowie dają nam poznać najskrytsze głębie naszego istnienia, w których mają miejsce poruszenia i aspiracje, być może takie, które są niezależne od nas samych, nierozpoznane, których nie postrzegamy jako ruchu ku anielskości. Odczuwamy ten ruch zaledwie jako tęsknotę za czystością serca, która dociera do nas jako pragnienie posiadania jasności umysłu lub życia w prawdzie. Jest wiele dróg, którymi człowiek dąży do anielskości; nie, jakoby świadomie chciał zostać aniołem, lecz dlatego, że byt, w którym żyje jest tylko tymczasowy i *jeszcze się nie objawiło, czym jesteśmy*¹⁵. A jeśli nie zmierzamy w stronę anioła, który stoi przed Bogiem, zmierzamy w stronę anioła, który się od Boga odwrócił – zmierzamy do demona. Człowiek istnieje bowiem tylko przekraczając siebie, a więc zbliżając się albo do anioła, albo do demona. Człowiek, który przekracza siebie – gdyż istnieje tylko w tym przekroczeniu – jest w stanie wznosić się coraz wyżej i wyżej (nie w sensie moralnym, ale metafizycznym¹⁶), aż dołączy do aniołów i archaniołów, aż dojdzie do granicy, na której stoją już tylko cherubini i serafini. Na tej granicy – której

¹⁴ Por. Ga 1, 8.

¹⁵ Por. 1 J 3, 2.

¹⁶ Cnoty człowieka anielskiego mają charakter metafizyczny, a nie moralny.

nie wyznaczył ani on, ani anioł zatrzyma się i zacznie „brzmieć” wraz z harmonią sfer i śpiewać z archaniołami. Jego pieśń nie jest jedynie naśladowaniem śpiewu aniołów ani też skromnym włączeniem się w *Sanctus*, który z mocą i nieprzerwanie głośzą ich usta. Jest ona zarazem czymś, co wydobywa się z jego najgłębszej istoty w chwili, gdy dociera do ostatecznej granicy stworzenia. Wspólny śpiew z cherubinami i serafinami jest szczytem wyniesienia człowieka. W nim spełnia się jego „dotarcie do siebie”. Czegóż innego bowiem może dowiedzieć się człowiek, który wznosił się do aniołów, niż tego, że całe stworzenie – od najdalszej planety po najmniejsze źdźbło trawy – wielbi Boga? Na początku człowiek istniał tylko jako byt wzrastający: zaczął się wznosić coraz wyżej, wznosił się ponad samego siebie, i mógł się wnieść jeszcze wyżej, gdyż ciągle nie dotarł do pełni swojego istnienia. Lecz na końcu, z aniołami i archaniołami, bytuje już tylko jako pieśń, i jako pieśń „promieniuje” przed Bogiem. Oto stworzenie, dotarłszy do swoich granic, świadczy o Bogu samą swoją istotą bytu stworzonego.

Lecz to, co dotyczy najwyższego poziomu bytu stworzonego, dotyczy także poziomów niższych – roślin, zwierząt czy rzeczy, które stoją poniżej ludzkiej formy bytowania. Gdy w psalmach, na przykład, zwierzęta lub góry wyśpiewują Bogu pieśń chwały, nie jest to tylko literacka hiperbola, poetycka przesada, jakieś „ożywienie” tego, co nieożywione, jakieś przeniesienie działania ze sfery należnej człowiekowi, a więc coś, co nie ma miejsca. Jest to coś, co realnie istnieje w samej naturze stworzenia i dotyczy każdej istoty – od cherubina i serafina po najędzniejszą rzecz tego świata. Całe bowiem stworzenie – jak czytamy w Ewangelii – jest pełne Bożej chwały. Czyż to nie jest niezwykle, że przypisany do swego ontologicznego porządku człowiek może wyrazić swój podrzędny charakter stworzenia tylko, gdy zacznie się wznosić, dochodząc przy tym aż do cherubinów i serafinów, i że – gdy to osiągnie – może, jak oni, powiedzieć tylko to, że jest niczym i że istnieje tylko jako pieśń wielbiąca Boga? Trzeba sobie uświadomić, że „pieśń słoneczna” świętego Franciszka nie jest „rozpuszczeniem się” wiary w poezji ani też wyrazem jakiejś „mistycznej” religii naturalnej. Święty Franciszek zaczyna śpiewać – a raczej „rozbrzmiewa” – ponieważ bardzo głęboko dotknęła go łaska Chrystusa. Jeśli święty „po bratersku” współbrzmi ze

¹⁷ Nie przez przypadek stygmatyzacja św. Franciszka odbywa się w obecności serafina. Oba elementy łączy wewnętrzny związek teologiczny. Por. św. Bona-wentura, *Vita S. Francisci*.

¹⁸ Por. św. Grzegorz Wielki, *Hom. in Ezech.*, I, 8, 28: *In omne quod ab angelis amatur per omne quod ab hominibus desideratur, unus est, qui in cordibus ardet amantium* (P. L., 76, kol. 867). I dalej: *Eius [Christi] membra sunt electi angeli in coelo, eius membra sunt conversi homines in terra.*

U Jana Damascenkiego czytamy: δι' ἐμοῦ [Χριστοῦ] ἀγγέλων καὶ ἀνθρώπων μία ἐκκλησία γενήσεται (*Hom. in ficum aref.*, P.G., 96, kol. 584 d). Por. też motto

Bossueta, które umieszczamy w niniejszym tekście, a które pochodzi z wartościowego eseju O. Congara O.P. (*La vie spirituelle*, 1933, s. 18 i n.). O. Congar przytoczył wypowiedzi św. Tomasza, które mówią o przynależności świętych aniołów do Kościoła.

¹⁹ Ἀγγελοι μετ' ἀνθρώπων συνεορτάζουσι. Sofroniusz [w:] Εὐχολόγιον μέγα, wydanie rzymskie, s. 221, 18. Pseudo-Grzegorz z Nyssy, *De occurso Domini*, P.G., 46, kol. 1156 b: ἡ τῶν ἀνω πνευμάτων ἀγία πανήγυρις, τῆ τῶν ἀνθρώπων σωτηρία λίαν ἐφήδεταί. Οὕτω γὰρ καὶ πανηγυρίζειν σὺν τοῖς ἐπιγείοις τα οὐράνια εἰώθειν, τὴν ἀγγελοπρεπὴ πολιτείαν τῶν ἐπὶ γῆς ἀσπασζομένων. W *Post Sanctus* piątej niedzieli Wielkiego Postu liturgii mozarabskiej mówi się: *Vere haec illa praeclara et admirabilis superanarum creaturarum aeterna laudatio; quae in coelestibus sine defectu psallitur ab angelis: et hic solemniter decantatur a populis. Illic conlaudant coelestia, hic adorant terrestria* [M. Férotin, *Le Liber Mozarabicus sacramentorum*, 542 i n. (1190)]. Zob. także św. Bernard z Clairvaux: *Laudem ergo cum coeli cantoribus in commune dicentes, utpote cives sanctorum et domestici dei, psallite sapienter* (*Sermo 7, In cant.*).

²⁰ Przypomina się tu legenda o św. Ignacym z Antiochii, który miał słyszeć chóry anielskie, śpiewające na przemian (Sokrates, H.E, VI, 8; P.G., 67, kol. 689 c – 692 a; *Hist. Trip.*, ks. X, rozdz. 9; Niceph., ks. XIII, rozdz. 8). Opowiadanie to było szeroko rozpowszechnione w średniowieczu. Por. np. *Tonarius de Regno Prumiensis* [w:] Cousse-maker, *Scrip-*

słońcem, z gwiazdami, z wodą i ze śmiercią to dlatego, że łaska Ukrzyżowanego poruszyła najodleglejsze zakątki jego jestestwa. Nie był już nawet grzesznikiem, którego dosięgło miłosierdzie, ale stworzeniem równie nędznym, co „brat osła”, który nie umie żyć inaczej, jak tylko „wybrzmiewając” pieśnią pochwałą dla Boga¹⁷.

Tak więc, mistyczne życie Kościoła może rozwijać się tylko w wewnętrznym związku z jego kultem. Jedynie z życia Kościoła, które słaui Boga z aniołami i kosmosem, może powstać pieśń pochwalna, która – tak w kulcie, jak i w życiu mistycznym – głosi, że całe niebo i ziemia są pełne Bożej chwały odkąd ta opuściła Świątynię Jerozolimską, aby zamieszkać w świątyni Ciała Jezusa – w tym *górnyim Jeruzalem*, które stało się naszą Matką.

Zakończenie

W powyższych rozważaniach staraliśmy się wykazać, że podkreślanie wagi nauki o aniołach nie jest czymś samowolnym ani przypadkowym. Wychodząc od tego można rozwinąć naukę Kościoła tak, aby nie było wątpliwości, iż Kościół jest czymś więcej niż tylko ludzkim zgromadzeniem religijnym, ponieważ należą do niego aniołowie i święci w niebie¹⁸. Rozważany w tej perspektywie kult Kościoła nie jest jedynie sprawą czysto ludzką – uczestniczą w nim bowiem aniołowie i cały kosmos¹⁹. Pieśniom Kościoła odpowiadają śpiewy niebiańskie²⁰, a wewnętrzne życie Kościoła różnicuje

się według rodzaju udziału w niebiańskiej liturgii. Uczestnicząc w kulcie Kościoła aniołowie wskazują na to, iż jest on oficjalnym kultem Boga²¹. A ponieważ aniołowie mają związek z religijno-polityczną sferą nieba, także i kult Kościoła, dzięki nim, wchodzi w konieczny związek ze sferą polityki. Wreszcie aniołowie, przez swój śpiew, nie tylko wprowadzają rozróżnienie na „ludzi anielskich” i „lud wiernych” w Kościele, ale pobudzają Kościół do życia mistycznego. Życie to zaś spełnia się dopiero wtedy, gdy człowiek, włączony do chóru aniołów zaczyna chwalić Boga z głębi swojej stworzonej natury²². Dlatego też w *Te Deum* śpiewamy:

Te Deum laudamus, te Dominum confitemur,
Te, aeternum Patrem, omnis terra veneratur,
Tibi omnes Angeli, tibi Caeli et universae Potestates,
Tibi Cherubim et Seraphim incessabili voce proclamant:
Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus Sabaoth,
Pleni sunt caeli et terra maiestatis gloriae tuae²³. ■

Tłum. Aleksandra Głós

I, 13; P.L., 83, kol. 750 b). Por. też Kasjodor, *In Ps.* 145 (P.L., 70, kol. 1629 b).

²¹ Szczególnie pouczający jest Χερουβικός ὕμνος [hymn cherubinów] w liturgii bizantyńskiej. Cytuję w wersji Στηησάτο πάσα σάρξ (O różnych formach Χερουβικών zob.: Brightman, *Index*, s. 573) następujące zdania: ὁ γὰρ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων Χριστὸς ὁ θεὸς ἡμῶν προέρχεται (przy introicie) σφραγισθῆναι καὶ δοθῆναι εἰς βρωμιν τοῖς πιστοῖς προηγουμένων δὲ τούτου οἱ χοροὶ τῶν ἀγγέλων μετὰ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας (Brightman, s. 41, 30-42, 3).

²² W przypisach czasem odsyłamy do pism Areopagity. O ile w dogmatycznym obrazie świata odpowiadają one tradycji obecnej w całym Kościele starożytnym, to w warstwie terminologicznej mają one charakter neoplatoński.

²³ Warto zauważyć, że *Te Deum* przedstawia Ojca jako *Pater immensae maiestatis*, a Syna jako *Rex gloriae*. Zatem również i *Te Deum* potwierdza, że język kultu chrześcijańskiego ma religijno-polityczny charakter.

tor. de musica medii aevi, N. Series, II, p. 1 (Paris 1867) i Rupert von Deutz [w:] *Regula Sancti Benedicti*, P.L., 170, kol. 502 c. Warto zwrócić uwagę, jakie znaczenie przypisywano niebiańskiemu śpiewowi *Alleluja*. Nicetas pisze, że gdy *Alleluja digna fide et devotione celebretur, angelis esse conjunctum* (Morin [w:] *Revue bénédictine*, 1897, s. 396 i n.). Co ciekawe – i czego dotychczas nie zauważono – św. Izydor z Sewilli o śpiewie *Alleluja* mówi dokładnie tymi samymi słowami (*De eccl. officiis*,



Zaktualizowana bibliografia do całości *Księgi aniołów*

- Amann E., *L'Ange du Baptême dans Tertullien*, „Revue des Sciences Religieuses”, vol. 1, 1921, s. 208-221.
- Ambróży św., *Sancti Ambrosii opera*, pars 1, *Exameron; De paradiso; De Cain et Abel; De Noe; De Abraham; De Isaac; De bono mortis*, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae 1897.
- Ambróży św., *Sancti Ambrosii opera*, pars 4, *Expositio evangelii secundum Lucan*, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae 19a02.
- Ambróży św., *Sancti Ambrosii... Opera omnia... curante Paulo Angelo Ballerini*, Sancti Josephi, Mediolani 1875.
- Assemani G. A., *Codex liturgicus ecclesiae universae liber secundus. De baptismo.. Joseph Aloysius Assemanus... aliosque castigavit, recensuit, Latine vertit, variantibus lectionibus & adnotationibus illustravit.*, Romae MDC-CXLIX. Apud Angelum rotulium linguarum orientalium typographum. Superiorum facultate, 1749.
- Augustyn św., *Tractatus sive sermones inediti ex codice Guelferbyitano 4096. Detexit... primus ed. Germanus Morin.: Accedunt S. S. Optati Milevitani Quodvultdei Carthaginiensis episcoporum aliorumque ex Augustini scholae tractatus novem.*, Campoduni et Monaci, 1917.
- Baumstark A., *Trishagion und Qeduscha*, „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft” 3 (1923):18-32.
- Benedykt z Nursji św., *Sancti Benedicti Regula monasteriorum*, 2. ed. Butler, E. C., Herder, Friburgi Brisgoviae 1927.
- Bernhart J., *Der Engel des deutschen Volkes*, Verl. Ars sacra, München 1934.
- Borgia N., *Il Commentario liturgico di San Germano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario*, Grottaferata 1912.
- Bousset W., *Apophthegmata Patrum*, Tübingen 1923.
- Botte B., *L'ange du sacrifice* [w:] *Cours et conférences des semaines liturg.*, vol. 7, 1929, s. 209-221.
- Botte B., *L'ange du sacrifice et l'epiclèse de la messe romaine au moyen-âge* [w:] *Revue de Théologie ancienne et médiévale*, vol. 1, 1929, s. 285-308.
- Brightman F. E. & Hammond C. E., *Liturgies Eastern and Western: being the texts original or translated of the principal liturgies of the church*, vol. 1, *Eastern liturgies*, Clarendon, Oxford 1896.
- Brinktrine J., *Die heilige Messe in ihrem Werden und Wesen*, F. Schönningh, Paderborn 1931.
- Butler E. C., *Benediktinisches Mönchtum: Studium über benediktinisches Leben und Regel St. Benedikts*, Missions-Verlag, St. Ottilien 1929.
- Butler E. C., *Western Mysticism*, London 1922.
- Cagin P., *Te Deum ou Illatio?*, Abbaye de Solesmes, Solesmes 1906.
- Congar O., *La vie spirituelle*, 1933.
- Coussemaeker E., *Scriptorum de Musica Medii Aevi* (Novam Seriem A Gerbertina Alteram), Hildesheim 1963.
- Cyprian św., *S. Thasci Caecili Cypriani Opera omnia*, ed. Hartel G., Apud C. Geroldi Filium Bibliopolam Academiae, Vindobonae 1868-1871.
- Cyprian św., *S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia, pars 3, Appendix. S. Thasci Caecili Cypriani opera spuria cum indicibus et praefatione*, Apud C. Geroldi Filium Bibliopolam Academiae, Vindobonae 1871.
- Denzinger H. (red.), *Ritus Orientalium, Coptorum, Syronum et Armenorum, in administrandis sacramentis*, t. 1, Wirceburgi 1863.
- Dittenberger W. (red.), *Orientis Graeci inscriptiones selectae: supplementum Sylloges inscriptionum Graecarum*, Hirzel, Lipsiae 1903-1905.
- Dmitriewski A., *Beschreibung der liturgischen Handschriften in den Bibliotheken des rechtgläubigen Ostens II. Enchologia*, Kiew 1901.

- Elias z Nisibis, *Des Metropolitan Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens*, ed. Horst L. Dis., Colmar 1886.
- Euzebiusz z Cezarei, *Eusebius Werke. Bd 6, Die Demonstratio evangelica*, Berlin 1913.
- Funk F. X. (red.), *Didascalía et Constitutiones apostolorum*, In *libraria Ferdinandi Schoeningh, Paderbornae* 1905.
- Gerbert M., *Scriptores ecclesiastici de musica sacra potissimum*, Olms, Hildesheim 1963[1784].
- Gerold T., *Les Pères de l'Église et la musique*, Paris 1931.
- Gierke O. F. von, *Das deutsche Genossenschaftsrecht. Bd 2, Geschichte des deutschen Körperschaftsbegriffs*, Berlin 1873.
- Gottheil R. & Worrell W. H. (red.), *Fragments from the Cairo Genizah in the Freer collection*, MacMillan, New York 1927.
- Gougaud L., *Anciennes règles de bienséance pour le cœur, „Ephemerides liturgicae”*, vol. 43, 1929, s. 186-188.
- Grimme H., *Der Strophenbau in den Gedichte Ephraems des Syrers.: Mit einem Anhang über den Zusammenhang zwischen syrischer und byzantinischer Hymnenform.*, Freiburg i.d. Schweiz, 1893.
- Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelię*, Warszawa 1998.
- Izydor z Sewilli, *De eccl. officiis*, I, 13; P.L., 83.
- James M. R., *The Lost Apocrypha of the Old Testament: their titles and fragments*, S.P.C.K., London 1920.
- Jan Chryzostom św., *Dialog o kapłaństwie*, Wydawnictwo M, Kraków 1992.
- Jan Chryzostom św., *Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chryostomus ausgewählte Schriften: aus dem Griechischen uebersetzt. Bd 4, Kommentar zum Evangelium des hl. Matthäus, Bd 4 / aus dem Griechischen uebersetzt von Joh. Chrysostomos Baur. sechs Bücher über das Priestertum / aus dem Griechischen uebersetzt und in einer Einleitung neu gesprochen und gewürdigt von August Naegle.*, J. Kösel, Kempten 1916.
- Kasjodor, *In Psalmo*. 145, P.L., 70, kol.1629 b.
- Kihn H., *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Freiburg im Bresgau, 1880.
- Kirchenhistorische Anecdota nebst neuen Ausgaben patristischer und kirchlichmittelalterlicher Schriften.: Veröffentlicht und mit Anmerkungen und Abhandlungen begleitet von C. P. Caspari.*, Christiania 1883.
- Kirsch J. P., *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl.: Alterthum. Eine dogmengeschichtliche Studie*, Mainz 1900.
- Klemens Aleksandryjski, Clemens Alexandrinus. Bd 2, Stromata, Buch I-VI*, ed. O. Stählin, Hinrich, Leipzig 1906.
- La Taille M. de & Alès A. d', *Le sacrifice céleste et l'Ange du sacrifice. I. Lettre du R. P. M. de La Taille, „Recherches de Science Religieuse”*, vol. 13, 1923, s. 218-243.
- Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d' Espagne du cinquième au onzième siècle.: Publ. pour la première fois avec une introduction, des notes une étude sur neuf calendriers mozarabes, etc. par Marius Férotin*, Paris 1921.
- Leitner F., *Der gottesdienstliche Volksgesang im Jüdischen und christlichen Altertum*, Heider, Freiburg 1906.
- Lietzmann H., *Die Liturgie des Theodor von Mopsuestia*, Der Akademie der Wissenschaften in Kommission bei Walter de Gruyter U. Co, Berlin 1933.
- Lietzmann H., *Messe und Herrenmahl*, Bonn 1926.
- Maas P., *Die Chronologie der Hymnen des Romanos*, „Byzantinische Zeitschrift”, vol. 15, 1906, s. 1-44.
- Mabillon J., *De Liturgia gallicana libri III*, Parisii 1729.
- Mai A. (red.), *Spicilegium Romanum*, Romae 1839-1844.
- Muratorl L. A., *Liturgia Romana Vetus Tria Sacramentaria Compledens Leonianum Scilicet, Gelasianum et Antiquum Gregorianum*, Venetiis 1748.
- Narsai, *The liturgical homilies of Narsai: Transl. into English with an introduction by R.H. Connolly. With an appendix by Edmund Bishop*, Cambridge 1909.
- Nickl B. G., *Der Anteil des Volkes an der Messliturgie im Frankreich*, Rauch, Innsbruck 1930.

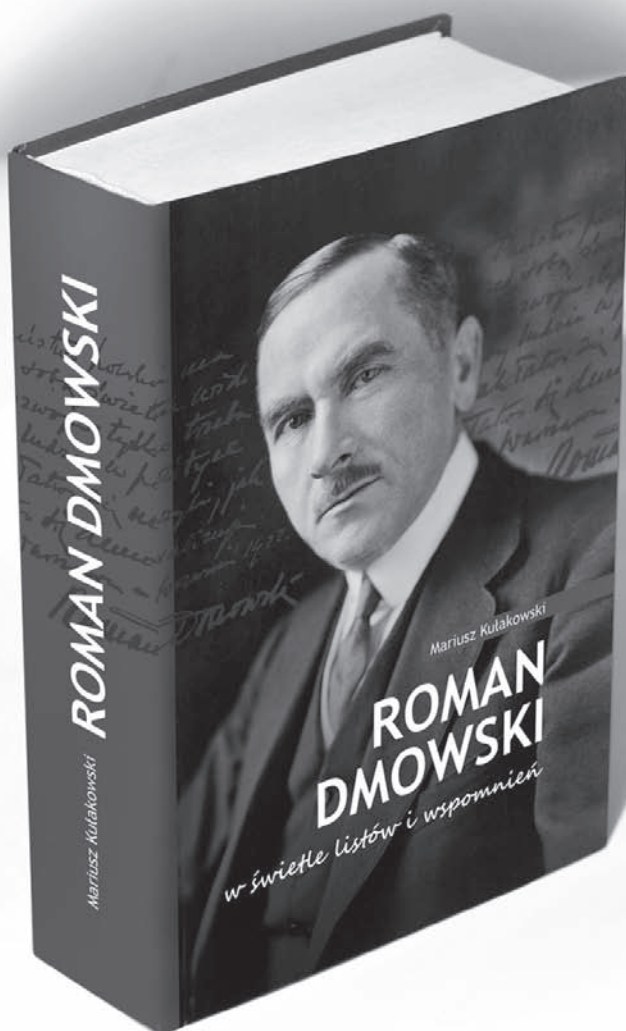
- Paprocki H., *Wieczerza mistyczna. Anaforę eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, PAX, Warszawa 1988.
- Paweł Diakon, *Pauli Warnefridi diaconi Casinensis in Sanctam Regulam commentarium*, Typis Abbatiae Montis Casini, Montecassino 1880.
- Peterson E., *Die alexandrinische Liturgie bei Cosmas Indicopleustes*, „Ephemerides liturgicae”, vol. 46, 1932, s. 66-74.
- Peterson E., *Die Einholung des Kyrios*, „Zeitschrift für Systematische Theologie”, vol. 7, 1929/30, s. 682-702.
- Peterson E., *Zur Bedeutungsgeschichte von parrhesia*, In Koepp I. W. (ed.), *Festschrift Reinhold Seeberg*. Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1929, s. 263-97.
- Peterson E., *Heis Theos: epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1926.
- Pitra J. B. (red.), *Analecta sacra spicilegio solesmense parata*, Paris 1876-1888.
- Prentice W. K., *Greek and Latin inscriptions*, Century, New York 1908.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne (Hierarchia niebiańska, Hierarchia kościelna, Imiona Boskie, Teologia mistyczna, Listy)*, tłum Maria Dzielska (tłumaczenie z greckiego), przedmowa Tomasz Stepień, wyd. 2 (poprawione), Kraków 2005, s. 394.
- Pseudo-Grzegorz z Nyssy, *De occursu Domini*, P.G., 46, kol. 1156 b
- Reitzenstein R., *Historia monachorum i Historia Lausiaca: eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Quasten, J., *Expositio antiquae Liturgiae Gallicanae Germano Parisiensi adscripta*, Münster 1934.
- San Nicolò M., *Ägyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemäer und Römer*, Beck, München 1913-1915.
- Sancti Bernardi Opera*, (red.) J. Leclercq, C.H. Talbot, H.M. Rochais, Romae 1957-1958, t. 1-2.
- Sancti Pachomii Vitae Graecae: Ed. Hagiographi Bollandiani ex recensione Francisci Halkin*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1932.
- Schalkhauser G., *Zu den Schriften des Makarios von Magnesia*, Leipzig 1907.
- Scheeben M. J., *Handbuch Der Katholischen Dogmatik. Bd. 3*, Theologische Bibliothek, Freiburg im Breisgau 1873.
- Schneider J., *Doxa eine bedeutungsgeschichtliche Studie*, C. Bertelsmann, Gütersloh 1932.
- Teodoret z Cyru, *Theodoret von Kyros, Kommentar zu Jesaja: Herausg. von August Möhle. Mit einer Lichtdrucktafel*, Berlin 1932.
- Tertulian, *Quinti Septimii Florentis Tertulliani quae supersunt omnia. T. 1, continens libros apologetos et qui ad ritus et mores christianorum pertinent*, ed. Oehler F., Lipsiae 1851-1854.
- Weber S. (red.), *Bibliothek der Kirchenväter: eine Auswahl patristischer Werke in Deutscher Übersetzung. Bd 57, Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter, Bd. 4*, Kösel & Pustet, München 1927.
- Wilcken U., *Ehepatrone im römischen Kaiserhaus*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung”, vol. 30, 1909, s. 504-507.
- Wilhelm A., *Neue Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde*, Wien 1911.
- Wilson H. A. (red.), *The Gelasian sacramentary: Liber sacramentorum romanae ecclesiae*, Clarendon, Oxford 1894.
- Winstedt E. O., *The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes*, Kessinger Pub. LLC, Shoberyyness 2008.

pod patronatem



Christianitas

www.debogora.com



Mariusz Kułakowski
ROMAN DMOWSKI w świetle listów i wspomnień



DĘBOGÓRA

Reformowanie liturgii: rewizja czy metamorfoza? Przypadek posoborowej modyfikacji w obrzędach święceń i święceń niższych

Paweł Milcarek

W numerze 25. Konstytucji *Sacrosanctum Concilium*, uchwalonej przez Sobór Watykański II i promulgowanej przez Papieża Pawła VI w grudniu 1963 roku, znajduje się dyrektywa o następującym brzmieniu: „Księgi liturgiczne niech zostaną jak najrychlej zrewidowane z udziałem znawców i po konsultacji z biskupami z różnych stron świata”¹.

W swoim generalnym zarządzeniu przeglądu ksiąg liturgicznych Sobór użył wyrażenia: *recognoscantur*. Posłużono się zatem słowem, którego dotychczasowe użycie wskazywało nie tyle na głębokie przetwarzanie treści, ile na retusz. Formuła otwierała możliwość modyfikacji, natomiast w żadnym razie nie upoważniała do przebudowy od podstaw.

Przedmiotem zarządzanej „rekognicji” miały być księgi liturgiczne, których podstawowy kształt wraz z zawartością został polecony całemu Kościołowi przez Stolicę Apostolską w edycjach wzorcowych wydawanych w latach po Soborze Trydenckim. Księgi te charakteryzowały się niekwestionowaną i naoczną ciągłością z wcześniejszymi etapami tradycji. Niektóre z tych ksiąg – najważniejsze: Breviarz i Mszał, a w części także Pontyfikał – poddane były niedawno, w latach 60., okresowym retuszom (Breviarz zaś miał ponadto za sobą dość gruntowną reorganizację z czasów świętego Piusa X oraz zmianę wersji językowej za Piusa XII). Zdawano sobie sprawę, że niektóre rozważane modyfikacje zostały wstrzymane z myślą o zbliżającym się Soborze, po którym spodziewano się pewnych rozstrzygnięć. Wraz z uchwaleniem Konstytucji liturgicznej stało się jasne, że zarządzona reforma liturgiczna poskutkuje nowymi edycjami typycznymi, zapewne zaznaczającymi faktycznie nowy etap.

¹ Tłumaczenie własne.

Oryginał: *Libri liturgici quam primum recognoscantur, peritis adhibitis et Episcopis consultis ex diversis orbis regionibus*. Oficjalne polskie tłumaczenie z roku 1968 – oczywiście, jak wszystkie tłumaczenia, mające znaczenie wyłącznie pomocnicze – ma tutaj brzmienie, naszym zdaniem, niepotrzebnie odbiegające od prostoty oryginału: *Należy jak najrychlej zbadać i poprawić księgi liturgiczne przy pomocy znawców i z uwzględnieniem wypowiedzi biskupów z różnych stron świata*.

Na podstawie świadectw z epoki można wnioskować, że oczekiwania co do głębokości zmian były zróżnicowane – i w jakimś stopniu liczba oczekujących była odwrotnie proporcjonalna do radykalizmu zmian. Na ogół w kręgach rozważających zależność między owocnością duszpasterstwa a „funkcjonalnością” obrzędów spodziewano się kilku prostych adaptacji mających ułatwić duszpasterskie funkcjonowanie kultu – a równocześnie życiowe funkcjonowanie duszpasterzom. Oczekiwania dalej idące były równocześnie dość wyraźnie sprecyzowane w wąskich kręgach specjalistów i mało widoczne w przeciętnej świata katolickiego.

Dzieło „wdrożenia Konstytucji o świętej Liturgii” zostało powierzone przez Papieża Pawła VI już w roku 1964 specjalnie powołanej komisji, która przeszła do historii jako *Consilium*. Na czele tego dość licznego zespołu o jeszcze liczniejszym aparacie konsultacyjnym został postawiony kard. Giacomo Lercaro z Bolonii; nominacją o co najmniej równie ważnym znaczeniu było mianowanie na sekretarza *Consilium* o. Annibala Bugniniego CM – który w ten sposób „wracał do łask” po dwóch latach „oddalenia”.

W praktyce struktura *Consilium* została określona w ten sposób, jakby dedykowane tej instytucji dzieło „wdrażania konstytucji” o liturgii ograniczało się do poleconego w cytowanym n. 25 zrewidowania ksiąg liturgicznych: żadna z powołanych przez *Consilium* „grup studyjnych” – około trzydziestu – nie miała innego zadania niż przygotowanie modyfikacji w treści poszczególnych ksiąg liturgicznych.

Szeroki zakres podjętych zadań nie mógł wróżyć szybkich efektów końcowych – tym bardziej jeśli mandat na „rekognicję” miał być praktycznie interpretowany jako upoważnienie do głębokiej przebudowy obrzędów. Dlatego nie dziwi fakt, że przez pierwsze cztery lata *Consilium* nie przeprowadziło żadnej z oczekiwanych „rekognicji”. W tym czasie komisja wydała natomiast niejedną „instrukcję wykonawczą”, z której wynikało zaistnienie w Kościele bezprecedensowego stanu prowizorycznego porządku liturgicznego. Był to czas zmian zaznaczanych ołówkiem lub długopisem wewnątrz dotychczas używanych ksiąg liturgicznych.

Jednak podjęte prace zmierzały ze swej natury do wydania przez Stolicę Apostolską nowych edycji typicznych. Szerokim echem miało odbić się zwłaszcza opublikowanie w roku 1969 wydania

wzorcowego „nowego porządku Mszy” i Kalendarza Rzymskiego, a rok później – nowego Mszału Rzymskiego i jego Lekcjonarza. W tym samym czasie *Consilium* dokonało także wymiany dwóch części Rytułu Rzymskiego: obrzędów małżeństwa i chrztu dzieci. Dokonywane dokładnie na przełomie lat 60. i 70. modyfikacje w przebiegu Mszy, chrztu i małżeństwa oraz w kształcie roku liturgicznego musiały znaleźć się w centrum uwagi ogółu wiernych – dlatego do dziś dyskusje dotyczące posoborowej reformy liturgicznej dotyczą niemal wyłącznie zagadnień liturgii mszalnej lub chrzcielnej oraz zmian w kalendarzu obchodów kościelnych. Nie oznacza to jednak, że szlak kontrowersyjnych „nowych porządków” zaczyna się od tych pozycji.

² *Pontificale Romanum ex decreto S. Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum (De ordinatione diaconi, presbyteri et episcopi)*, 1968.

³ Por. dekret *Per Constitutionem*, sygnowany przez prefekta ŚKO kard. Benna Guta i sekretarza abp. Ferdinanda Antonellego. W praktyce Kongregacja zatwierdzała jedynie efekty pracy *Consilium*.

⁴ *De Ordinatione Diaconorum. De Ordinatione Presbyterorum. De consecratione Electi in Episcopum*.

⁵ *Pontificale Romanum – editio iuxta typicam* (część druga zaopatrzona w dekret ŚKO z 13 kwietnia 1961 r.).

I ZMIANY DOTYCZĄCE DIAKONATU, PREZBITERATU I EPISKOPATU (1968)

Pierwszym nieproporzycnym i treściowo kompletnym wydaniem wzorcowym zreformowanego po Soborze obrzędu liturgicznego była częstkowa księga Pontyfikału Rzymskiego: *Obrzędy święceń diakona, prezbitera i biskupa*, czyli *De ordinatione diaconi, presbyteri et episcopi*² (ODPE). Księga ta została promulgowana dekretem Świętej Kongregacji Obrzędów³ z 15 sierpnia 1968 roku.

Nowe *Obrzędy święceń* nie stały się powodem jakiejś powszechniejszej debaty, ich wydanie nie wywołało wielkiego echa w Kościele – zapewne ze względu na specyfikę księgi z obrzędami dotyczącymi bezpośrednio jedynie duchowieństwa, a przede wszystkim – z obrzędami, można rzec, „jednorazowego użytku” (niepowtarzanymi wobec tej samej osoby). Jednak, jak powiedzieliśmy, był to pierwszy dojrzały owoc prac reformy – i dlatego dla wszystkich śledzących ten proces musiało to być wydarzenie ogromnie ważne i znaczące. W organie *Consilium* przedstawiono ODPE jako „prototyp posoborowych ksiąg liturgicznych”.

Zreformowany *ordo* miał od dnia 6 kwietnia 1969 roku zastąpić obrzędy z pierwszej księgi dotychczas obowiązującego *Pontificale Romanum*⁴. Do tej pory wersją wzorcową Pontyfikału było *Pontificale Romanum* w edycji typicznej Jana XXIII z 1961-62⁵. W praktyce poza częścią II – retuszowaną przez *Commissio Piana* w końcu lat 50. i wydaną jako *emendata* – było to powtórzenie

edycji Leona XIII z 1895 roku, będącej z kolei „przejrzaną i skróconą” wersją wydania Benedykta XIV z 1752 i Urbana VIII z 1644. „Trydencką” podstawą wszystkich tych wydań było zaś *Pontificale Romanum* Klemensa VIII z 1595/96.

Przy pobieżnym oglądzie można by więc uznać, że zreformowane w roku 1968 obrzędy święceń zastąpiły to, co było owocem epoki kontrreformacji – jednak nic bardziej mylnego. Podobnie jak inne księgi „trydenckie”, także Pontyfikał Klemensa VIII nie był księgą nową, wytworzoną dla wyrażenia idei teologicznych Soboru Trydenckiego: faktycznie była to przejrzana reedycja *Pontificalis ordinis liber* z 1485 roku, czyli księgi wydanej na polecenie Innocentego VIII przez papieskiego ceremoniarza Agostina Patriziego Piccolominiego. Ta zaś w znacznym stopniu powtarza rozwiązania średniowiecznego Pontyfikału Duranda z Mende z XIII wieku, zaś w warstwie eucharystycznej sięga korzeniami o wiele głębiej.

Tak więc można powiedzieć, że do roku 1968 Kościół rytu rzymskiego posługiwał się przy udzielaniu sakramentu Święceń obrzędami zebranyymi w całość w apogeum średniowiecza na bazie wcześniejszej tradycji rzymsko-gallikańskiej.

Właśnie w odniesieniu do tego długowiecznego *ordo* Sobór Watykański II wyraził w roku 1963 polecenie, aby był on „zrewidowany i co do ceremonii, i co do tekstów”⁶. Jednak także w tym poleceniu nic nie zapowiadało głębokiej reorganizacji: konkretnie Konstytucja soborowa zarządziła jedynie, aby (1) „przemówienia biskupa” mogły być wygłaszane w języku ojczystym⁷, (2) a w trakcie konsekracji biskupiej „wszyscy obecni biskupi mogli wkładać ręce”⁸. Tylko tyle.

Na tym tle *ODPE* z 1968 roku już od pierwszych stron dawał oznaki modyfikacji znacznie głębszych. Mimo że Sobór mówił wyłącznie o „rewizji” obrzędu (*recognitio*), podobnie jak o „odnowieniu” liturgii (*instauratio*), dekret *Per Constitutionem*, promulgujący zreformowaną wersję obrzędów święceń, nie nazywał ich inaczej niż: „nowe obrzędy” (*novi ritus*)⁹.

Zatem już w związku z owym „prototypem ksiąg posoborowych” można było postawić pytanie o stopień wykorzystania (lub rozciągnięcia) mandatu *Vaticanum II*: zrewidowane, odnowione czy nowe?

⁶ SC, 76: *Ritus*

Ordinationum, sive quoad caeremonias sive quoad textus, recognoscantur.

⁷ SC, 76: *Allocutiones*

Episcopi, initio cuiusque Ordinationis aut

Consecrationis, fieri possunt lingua vernacula.

⁸ SC, 76: *In Consecratione*

Episcopali impositionem manuum fieri licet ab omnibus Episcopis praesentibus.

⁹ W trzech akapitach

dekretu wyrażenie to pada trzykrotnie.

¹⁰ Por. S. Hartlieb, *Pontificale Romanum A.D. 1968. Prototyp posoborowych ksiąg liturgicznych*, „Collectanea Theologica” 39 (1969) f. IV, s. 83-94 (dalej: Hartlieb, 1969). Ponadto: [F. Greniuk,] *Reforma rytu święceń kapłańskich*, „Collectanea Theologica” 39 (1969) f. I, s. 81-85 (dalej: Greniuk, 1969).

¹¹ Zaleca się, aby święcenia odbywały się w niedzielę lub święta – po to, aby możliwy był liczniejszy udział wiernych.

¹² *Pominięto również niektóre mało znane szczegóły ze Starego Testamentu, stawiając jako wzór przede wszystkim Chrystusa, korzystając obficie z teologii św. Pawła* (Hartlieb, 1969, 87).

Zamiast dawać na to pytanie od razu odpowiedź ogólną, należy przejrzeć krok po kroku przynajmniej ważniejsze zmiany. Zrobimy to, sygnalizując równocześnie w przypisach sposób, w jaki zmiany te były prezentowane i komentowane na łamach polskiego *Biuletynu Odnowy Liturgicznej*¹⁰ – co zresztą jest zwykle recepcją idei podanych w komentarzach drukowanych na łamach rzymskich „Notitiae”, czyli organu *Consilium*.

U końca naszego szczegółowego przeglądu możliwe będzie sformułowanie ocen ogólnych oraz udzielenie odpowiedzi – być może bardziej zniuansowanej – na pytanie o to, czy „nowe obrzędy” były jeszcze rewizją czy już kreacją.

Zmiany wspólne dla trzech stopni święceń

Do przeanalizowania mamy nie jeden obrzęd święceń, lecz trzy różne obrzędy dotyczące trzech stopni sakramentu Święceń: diakonatu, prezbiteratu i episkopatu. Możemy jednak zacząć od modyfikacji, które są wspólne dla tych trzech obrzędów – tym bardziej że reforma polegała między innymi na tym, że te trzy obrzędy święceń otrzymały identyczną strukturę – podczas gdy do tej pory różniły się. *ODPE* wprowadza jeden trzykrotnie powtarzany schemat – w którym zmieniają się jedynie teksty modlitw i znaki.

Przewidziano dla wszystkich święceń to samo usytuowanie w trakcie Mszy świętej: odtąd wszystkie rozpoczynają się po Ewangelii.

Usunięto wyraźne pytanie skierowane do wiernych w sprawie ewentualnych zastrzeżeń wobec kandydatów – natomiast oczekuje się, że lud wyrazi zewnętrznie aprobatę (do tej pory aprobatą było milczenie po pytaniu o zastrzeżenia).

Podano schematy mowy biskupa do kandydatów i ludu¹¹, prostsze niż dotychczasowe „pouczenia”¹². Biskup może z nich skorzystać, lecz sugeruje się „mowę żywą”, zaś treść homilii może być inspirowana dobranymi perykopami mszalnymi.

W ramach „egzaminu” wprowadzono pytanie o wolę przyjęcia sakramentu na podobieństwo obrzędów chrztu i małżeństwa.

Ślubowanie i przyrzeczenie posłuszeństwa są przeniesione na czas przed obrzędami sakramentalnymi – składa je zatem kandydat, a nie już poświęcony.

Litania do Wszystkich Świętych została gruntownie przepracowana: zmieniono wezwania do świętych¹³ i skrócono część pokutną¹⁴.

We wszystkich trzech przypadkach nałożenie rąk na głowę kandydata – będące materią sakramentu – odbywa się w milczeniu (do tej pory było tak tylko w przypadku prezbiteratu).

Modlitwy konsekracyjne nie mają już postaci prefacji, zostały natomiast upodobnione do epiklezy¹⁵. Śpiewa się je w całości i bez przerw. W poszczególnych przypadkach tekst owej formuły sakramentu został lekko zmodyfikowany lub całkowicie zmieniony (włącznie z najściślejszą postacią formą)¹⁶.

Matki Boga. Pominięto wielu wzywanych dotychczas świętych, nawet większość (9) Apostołów, wprowadzono niektórych innych, jak np. św. Ignacego Antiocheńskiego, Atanazego, Bazylego, Jana Marię Vianney, św. Teresę, przedstawiono kolejność wezwań. Św. Józef wzywany jest przed św. Janem Chrzycielem, a św. Maria Magdalena [...] zaraz po Apostołach, przed św. Szczepanem i Wawrzyńcem (Hartlieb, 1969, 88).

¹⁴ *Z czterdziestu tych prośb pozostało tylko trzynaście. Opuszczono Baranku Boży, bo przecież będzie śpiewane we Mszy św. Zachowano trzykrotne wołanie: abyś tych wybranych raczył pobłogosławić, poświęcić i konsekrować. Jednak nie jest to już błogosławieństwo wypowiedziane przez biskupa, lecz po prostu aktualna, normalna inwokacja, którą jak wszystkie inne poddaje kantor. Rubryki zaś pozwalają na wprowadzenie również innych aktualnych wezwań (Hartlieb, 1969, 88n).*

¹⁵ *Por. Hartlieb (1969, 90): jest jak gdyby epiklezą święceń. W związku z tym warto przypomnieć refleksję o. Bouyera z listu do relatora grupy 20., Dom Botte'a z 14.4.1966 r., bezpośrednio w związku ze zmianami w modlitwie konsekracyjnej biskupa: Zniesienie modlitwy konsekracyjnej w formie eucharystycznej niewątpliwie znajduje usprawiedliwienie w najstarszych formach pontyfikatu w ścisłym sensie rzymskiego. Forma ta jest rzecz jasna, jak wszystkie modlitwy tego rodzaju, znajdujące się aktualnie w tzw. księgach rzymskich, nabytkiem gallikańskim. Jednak cała kwestia polega na tym, aby wiedzieć, czy w tym, czy innym punkcie dawna tradycja gallikańska nie mogła być bliższa źródłom niż tradycja rzymska. Jest bowiem rzeczą niepodważalną [...], że dla pierwszych chrześcijan, tak jak i dla Żydów, każde błogosławieństwo lub konsekracja osoby czy przedmiotu była zawsze czymś w postaci eucharystycznej, błogosławieństwem skierowanym do Boga, wychwalającym Go za to, co uczynił lub chce uczynić z daną istotą w swym planie zbawienia. W konsekwencji zabranie tej cechy konsekracji biskupiej (i każdej konsekracji tego rodzaju) – nawet jeśli chodzi o powrót do czystszej formy rzymskiej – kończy się spowodowaniem zapomnienia o owym fundamentalnym fakcie; zgodnie z samą tradycją biblijną, w autentycznym znaczeniu chrześcijańskim każda istota może być konsekrowana tylko i wyłącznie w odniesieniu do Boga, w pochwalę Jego zamysłu zbawczego (kopia listu dostępna na stronie: www. rone-sanctifica.org). Dom Botte w swej odpowiedzi z 2.6.1966 r. przekonuje, że wszelkie najstarsze źródła nie posiadają formy prefacyjnej, a w Pontyfikale powstała ona z racji mylnego odczytania rubryki *in tono praefationis*; argumentuje również, że forma dziękczynna ma zastosowanie tylko w błogosławieństwach rzeczy, a nie w poświęceniu osób.*

¹⁶ *Treść każdej z trzech modlitw uzgodniono z nauką Vaticanum II (Hartlieb, 1969, 90).*

¹³ *Na pierwszy rzut oka uderza skrót: prawie dokładnie o połowę wezwań i intencji. Usunięto wszystkie dublety. Boga wzywa się tylko słowami Kyrie, Christe eleison. Opuszczono Ojce z nieba [...] Święta Trójco [...] zmiłuj się nad nami. Jedna jest tylko inwokacja do Maryi,*

¹⁷ *Studując nowy Pontyfikat, można mówić o pewnej degradacji hymnu Veni, Creator, dotychczas tak ściśle złączonego ze święczeniami kapłańskimi i biskupimi. Przy święceniach biskupa Veni, Creator może być śpiewane zaraz po ewangelii, ale równie dobrze może być zastąpione odpowiednią inną pieśnią. W obrzędzie święceń kapłańskich hymn ten wymieniony jest na pierwszym miejscu, ale jego tekst i melodia podane są na ostatnich stronach Pontyfiku, w części zatytułowanej: dodatek (appendix) (Hartlieb, 1969, 88).*

¹⁸ Por. Bugnini, 1990, 716.

¹⁹ *Odnowiona liturgia święceń pokazuje wyraźnie*

ich drugorzędne znaczenie: prawie wszystkie zostają zasłonięte równoczesnym śpiewem chóru lub wiernych, niektóre dokonują się obecnie bez żadnej formuły modlitewnej (np. ubranie szat, nakrycie głowy mitrą) lub towarzyszy im nowa formuła, która wskazuje, że obrzęd staje się obecnie znakiem mówiącym o łasce już otrzymanej, a nie jak dotychczas znakiem, przez który sływa ta łaska (Hartlieb, 1969, 88).

²⁰ *Jeżeli chodzi o nakładanie szat liturgicznych odpowiednich do danego stopnia święceń, to dotychczas czynił to osobiście biskup, wymawiając przy tym specjalne modlitwy. Obecnie w ubieraniu szat pomagają obecni diakoni, względnie kapłani, i dokonuje się to bez żadnych modlitw. Na skutek tego obrzęd stał się prostym znakiem otrzymanej łaski. Dotychczas trwał nieraz długie minuty (w zależności od liczby święconych), obecnie – przy dobrej organizacji – może zmieścić się w kilkunastu sekundach (Hartlieb, 1969, 88).*

²¹ *Usunięcie formuł towarzyszących nakładaniu szat było przedmiotem jednej z obiekcji, które Paweł VI przedstawił wobec schematu Consilium w lutym 1968 r. Por. Bugnini, 1990, 713.*

²² *Warto też zwrócić uwagę szczególną na niektóre opuszczone obrzędy, jedne uważane dotychczas przez niektórych za ważne, inne tkwiące w pamięci w szczególności sposób z powodu ich zewnętrznego wyrazu (Hartlieb, 1969, 90).*

²³ *Pięknie uwypuklono tym obrzędem tak wyraźną naukę Vaticanum II głoszącą, że Kościół to familia Dei, gdzie każdy ma bezpośredni przystęp do Ojca, gdzie wszyscy są braćmi. Równocześnie nawiązano do najstarszej tradycji. Pocałunek ►*

Śpiew hymnu *Veni Creator Spiritus* następuje w innych miejscach i jest fakultatywny (do tej pory był obowiązkowy przy namaszczeniu głowy biskupa i przy namaszczeniu dłoni kapłana) – co świadczy o pewnej jego „degradacji”¹⁷. Został zachowany tylko i wyłącznie na skutek interwencji Pawła VI, który nie uznał argumentacji, że śpiewanie tego hymnu tworzy niezrozumiałą „dublet”, na dodatek niezgodny z przyjętą zasadą, że przy konsekracji osób nie prosi się już Ducha Świętego o przyjście, lecz Ojca i Syna o Jego zesłanie¹⁸.

Obrzędy następujące po modlitwie konsekuracyjnej zostały przesunięte wyraźnie na drugi plan – celem miało być wyraźniejsze ukazanie znaczenia istotnego obrzędu sakramentalnego¹⁹ (i tak np. radykalnemu skróceniu uległ obrzęd nałożenia szat²⁰, który odbywa się w milczeniu²¹ i którego dokonuje już nie sam biskup). Tego rodzaju „odciążenie” lub „oczyszczenie” uderzyło dość mocno w dotychczasowe skojarzenia i wspomnienia²².

We wszystkich obrzędach ich zakończeniem jest pocałunek pokoju – udzielany osobiście przez biskupa każdemu z nowo wyswięconych, którzy z kolei wymieniają braterski uścisk ze wszystkimi obecnymi członkami swego *ordo*²³.

Przejdźmy teraz do zmian właściwych każdemu z trzech obrzędów święceń.

1. Odnowione święcenia diakonatu

OBRZĘDY WPROWADZAJĄCE

<i>De ordinatione diaconi</i> 1595	<i>De ordinatione diaconorum</i> 1968
	<i>De liturgia verbi</i> (5-8) <i>De ordinatione diaconorum</i> (9-29)
(Po lekcji)	(Po Ewangelii)
Przedstawienie kandydatów	Przedstawienie kandydatów (9-12)
Wezwanie do wiernych	Wybór przez biskupa (13)
Pouczenie przyjmujących święcenia	Allokucja celebransa biskupa do ludu i kandydatów (14) Ślubowanie kandydatów (15) Przyrzeczenie posłuszeństwa (16)

Wśród zmian już wyżej zasygnalizowanych ramowo należy zwrócić uwagę na:

- usunięcie „wezwania do wiernych”;
- zmianę w treści „pouczeń” (obecnie traktowanych jako schemat do samodzielnej mowy biskupa).

OBRZĘDY SAKRAMENTALNE

<i>De ordinatione diaconi</i> 1595	<i>De ordinatione diaconorum</i> 1968
Litania do Wszystkich Świętych	Wezwanie do modlitwy (17) Litania do świętych (18) Kolekta na zakończenie litanii (19)
Udzielenie święcenia	Udzielenie święcenia (20)

w święceniach biskupich (w tym samym miejscu) notuje już Hipolit, zwyczaj ten w odniesieniu do wszystkich trzech święceń poświadczają *Ordines Romani* (por. *Ordo* 34). [...] *Pontyfikał* wydany w r. 1485 nie zna tego obrzędu. Według niego diakoni i kapłani otrzymują normalnie pocałunek pokoju przed komunią św. i to pośrednio przez jednego z nowo wyświęconych. Nowy biskup wymienia specjalny pocałunek (na zakończenie obrzędów przed ewangelią), ale tylko z trzema współkonsekratorami. Pocałunek, którym dotychczas obdarzał nowego kapłana biskup, w chwilę po złożeniu przyrzeczenia posłuszeństwa, posiadał również inny charakter (biskup trzymał w swych dłoniach złożone ręce neoprezbitera – czynił to dopiero po komunii św.) (Hartlieb, 1969, 89).

W RAMACH UDZIELENIA ŚWIĘCEŃ:

- Zmodyfikowano sakramentalny gest nałożenia dłoni: o ile do tej pory biskup kładł na głowę kandydata jedynie prawą rękę (co odróżnia święcenie diakona od święceń kapłana), o tyle odąd ma nakładać obie ręce²⁴, jak w innych święceniach.
- Usunięto modlitwę *Accipe Spiritum Sanctum*, do tej pory towarzyszącą gestowi nałożenia rąk – w obawie, aby obecni wierni nie utożsamiali jej z formą sakramentu. Nałożenie rąk odbywa się w milczeniu.
- Modlitwa, będąca formułą święceń diakonatu, nie została zmieniona dogłębnie, raczej zretuszowana²⁵. Poza wspólnym wszystkim modlitwom święceń pozbawieniem także jej charakteru „prefacyjnego” pojawiło się w niej jednak kilka „doniosłych zmian”²⁶:
 1. uproszczono wspomnienie „Synów Lewiego”;
 2. wspomina się siedmiu pomocników Apostołów, w których tradycja widzi pierwszych diakonów;
 3. zniesiono długi fragment, w którym biskup zdaje się być niepewny właściwych dyspozycji kandydatów;
 4. zniesiono zakończenie mówiące o przejściu na stopień kapłaństwa – ze względu na to, że ten jeden obrzęd zaplanowano zarówno dla diakonatu udzielanego jako stopień przed kapłaństwem, jak i dla diakonatu stałego²⁷;
 5. w zakończeniu wprowadzono formułę o jedności posługi diakonów ze „sługą” Chrystusem.

²⁴ Por. DOD, 20. *Każdy podchodzi do biskupa, który bez słów kładzie mu na głowę obie ręce. Nie jak dotąd jedną, gdyż różnicę święceń mają wyrażać modlitwy i dodatkowe rytury, ale sam ryt istotny ma podkreślać jedność wszystkich trzech święceń* (Greniuk, 1969, 80).

²⁵ *Dotychczasowa formuła sakramentalna święceń diakona stanowi bazę odnowionej, obecnej. Przyjęto jednak wersję zgodną z najstarszymi dokumentami, a więc z Sakramentarzem z Werony, Sakramentarzem gregoriańskim oraz gelazjańskim* (Hartlieb, 1969, 87).

²⁶ Greniuk, 1969, 80.

²⁷ Konsekwencją tego są niezwykle symptomatyczne obawy i zalecenia, wyrażane – za o. Roguetem – przez polskiego komentatora obrzędu: *Zostały jednak w tekście wzmianki o wymaganej nocie czystości, co może sprawiać trudność, gdy będą czytane podczas święceń stałego diakonatu udzielanych ludziom żonатыm; aby uniknąć nieporozumień, tłumacze – sądzi O. Roguet – powinni takie dobrać słowa, by można je odnieść do wszystkich, także żonатыch chrześcijan, których też obowiązuje czystość w swoim stanie* (Greniuk, 1969, 80).

De ordinatione diaconi 1595-1962

Vere dignum et justum est, aequum et salutare, nos tibi semper, et ubique gratias agere: Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, honorum dator, ordinumque distributor, atque officiorum dispositor; qui in te manens innovas omnia, et cuncta disponis, per verbum, virtutem, sapientiamque tuam Jesum Christum Filium tuum Dominum nostrum, sempiterna providentia praeparas, et singulis quibusque temporibus aptanda dispensas. Cujus corpus, Ecclesiam videlicet tuam, caelestium gratiarum varietate distinctam, suorumque connexam distinctione membrorum, per legem totius mirabilem compaginis unitam, in augmentum templi tui crescere dilatarique largiris; sacri muneris servitutum trinis gradibus ministrorum nomini tuo militare constituens, electis ab initio Levi filiis, qui in mysticis operationibus domus tuae fidelibus excubiis permanentes, haereditatem benedictionis aeternae sorte perpetua possiderent.

Super hos quoque famulos tuos, quaesumus Domine, placatus intende, quos tuis sacrarum altaribus servituros in officium Diaconatus suppliciter dedicamus. Et nos quidem, tam quam homines divini sensus et summae rationis ignari, horum vitam, quantum possumus aestimamus. Te autem, Domine, quae nobis sunt ignota non transeunt, te occulta non fallunt. Tu cognitor es secretorum, tu scrutator es cordium. Tu horum vitam caelesti poteris examinare iudicio, quo semper praevaleres, et admissa purgare, et ea, quae sunt agenda, concedere.

Hic solus Pontifex manum dexteram extendens, ponit super caput cuilibet Ordinando: et nullus alius, quia non ad Sacerdotium, sed ad ministerium consecrantur, dicens singulis:

Accipe Spiritum sanctum, ad robur, et ad resistendum diabolo, et tentationibus ejus: In nomine Domini.

De ordinatione diaconorum 1968 (21)

Adesto, quaesumus, omnipotens Deus, honorum dator, ordinum distributor officiorumque dispositor, qui in te manens innovas omnia, et cuncta disponens per verbum, virtutem sapientiamque tuam Jesum Christum, Filium tuum, Dominum nostrum, sempiterna providentia praeparas et singulis quibusque temporibus aptanda dispensas. Cuius corpus, Ecclesiam tuam, caelestium gratiarum varietate distinctam suorumque connexam distinctione membrorum, per legem totius mirabilem compaginis unitam, in augmentum templi tui crescere dilatarique largiris, sacri muneris servitutum trinis gradibus ministrorum nomini tuo militare constituens, electis ab initio Levi filiis, qui ministerium tabernaculi sacri explentes, hereditatem benedictionis aeternae sorte perpetua possiderent. Sic in Ecclesiae tuae exordiis Apostoli Filii tui, Spiritu Sancto auctore, septem viros boni testimonii delegerunt, qui eos in cotidiano ministerio adjuvarent, ut ipsi orationi et praedicationi verbi abundantius possent instare, et illis electis viris per orationem et manus impositionem mensarum ministerium commiserunt.

Super hos quoque famulos tuos, quaesumus, Domine, placatus intende, quos tuis sacrarum altaribus servituros in officium Diaconii suppliciter dedicamus.

De ordinatione diaconi 1595-1962

Postea prosequitur in primo tono, extensam tenens manum dexteram, usque in finem Praefationis.

Emitte in eos, quaesumus Domine, Spiritum sanctum, quo in opus ministerii tui fideliter exequendi septiformis gratiae tuae munere roborentur.

Abundet in eis totius forma virtutis, auctoritas modesta, pudor constans, innocentiae puritas, et spiritualis observantia disciplinae. In moribus eorum praecepta tua fulgeant, ut suae castitatis exemplo imitationem sanctam plebs acquirat; et bonum conscientiae testimonium praeferentes, in Christo firmi et stabiles perseverent, dignisque successibus de inferiori gradu per gratiam tuam capere potiora mereantur.

Quod sequitur, dicit submissa vocelegendo, ita tamen ut a circumstantibus possit audiri.

Per eundem Dominum nostrum Iesum Christum Filium tuum: Qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus sancti Deus, per omnia saecula saeculorum. R. Amen. [i]

De ordinatione diaconorum 1968 (21)

Emitte in eos, Domine, quaesumus, Spiritum Sanctum, quo in opus ministerii fideliter exsequendi munere septiformis tuae gratiae roborentur.

Abundet in eis totius forma virtutis, dilectio sine simulatione, sollicitudo infirmorum ac pauperum, auctoritas modesta, innocentiae puritas et spiritualis observantia disciplinae. In moribus eorum praecepta tua fulgeant, ut suae castitatis exemplo imitationem sanctae plebis acquirant, et bonum conscientiae testimonium praeferentes in Christo firmi et stabiles perseverent, quatenus, Filium tuum, qui non venit ministrari sed ministrare, imitantes in terris, cum ipso regnare mereantur in caelis.

Per Dominum nostrum Iesum Christum, Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti, Deus, per omnia saecula saeculorum.

Omnnes: Amen. [ii]

OBRZĘDY WYJAŚNIAJĄCE*De ordinatione diaconi 1595-1962**De ordinatione diaconorum 1968*

Włożenie szat: stuły i dalmatyki

Włożenie szat: stuły i dalmatyki (22)
(śpiew Ps 83) (23)

Podanie ewangeliarza

Podanie ewangeliarza (24)

Pocałunek pokoju (25)
(śpiew Ps 145) (26)

De liturgia eucharistica (27-29)

- Włożenie szat odbywa się w milczeniu, dokonują go obecni „diakoni lub kapłani”, podczas gdy biskup siedzi²⁸.
- Zmieniono formułę przy podawaniu ewangeliarza.
- Zlikwidowano modlitwy za nowych diakonów.

²⁸ Por. DOD, 22.

2. Odnowione święcenia prezbyteratu

OBRZĘDY WPROWADZAJĄCE

<i>De ordinatione presbyteri</i> 1595-1962	<i>De ordinatione presbyterorum</i> 1968
	<i>De liturgia verbi</i> (5-8)
	<i>De ordinatione Presbyterorum</i> (9-28)
(Po graduale)	(Po Ewangelii)
Przedstawienie kandydatów	Przedstawienie kandydatów (9-12)
Wezwanie do wiernych	Wybór przez biskupa (13)
Pouczenie przyjmujących święcenia	Allokucja biskupa do ludu i kandydatów (14)
	Ślubowanie kandydatów (15)
	Przyrzeczenie posłuszeństwa (16)

Wśród zmian już wyżej zasygnalizowanych ramowo należy zwrócić uwagę na:

- usunięcie „wezwania do wiernych”;
- zmianę w treści „pouczeń” (obecnie traktowanych jako schemat do samodzielnej mowy biskupa).

OBRZĘDY SAKRAMENTALNE

<i>De ordinatione presbyteri</i> 1595-1962	<i>De ordinatione presbyterorum</i> 1968
Litania do Wszystkich Świętych	Wezwanie do modlitwy (17)
	Litania do świętych (18)
	Kolekta na zakończenie litanii (19)
Udzielenie święcenia	Udzielenie święcenia (20-22)

W RAMACH UDZIELENIA ŚWIĘCENIA:

- Opuuszczono gest wyciągniętej prawej ręki (biskup i wszyscy kapłani – nad kandydatami), który miał miejsce po nałożeniu obu rąk na głowę przyjmującego święcenia, przed modlitwą święceń.
- Dotychczasowa modlitwa święceń kapłańskich została zachowana²⁹ – przy uzgodnieniu jej tekstu z najstarszymi źródłami i przy zmianie jej zakończenia.

²⁹ *Modlitwa konsekracyjna święceń kapłana okazała się odpowiednia do nauki Vaticanum II* (Hartlieb, 1969, 87). Zasygnalizujemy tylko, że o wiele później – bo w 1990 r. – modlitwa święceń prezbyteratu uległa jednak dość głębokiemu przerezegowaniu.

De ordinatione presbyteri 1595-1962

Vere dignum et justum est, aequum et salutare, nos tibi semper, et ubique gratias agere, Domine sancte, Pater omnipotens, aeternae Deus, honorum auctor et distributor omnium dignitatum; per quem proficiunt universa, per quem cuncta firmantur, amplificatis semper in melius naturae rationalis incrementis, per ordinem congrua ratione dispositum. Unde et Sacerdotales gradus, atque officia Levitarum, Sacramentis mysticis instituta creverunt: ut cum Pontifices summos regendis populis praefecisses, ad eorum societatis et operis adjuvamentum, sequentis ordinis viros et secundae dignitatis eligeres. Sic in eremo per septuaginta virorum prudentium mentes Moysi spiritum propagasti; quibus ille adiutoribus usus, in populo innumeras multitudines facile gubernavit. Sic et in Eleazarum et Ithamarum filios Aaron paternae plenitudinis abundantiam transfudisti, ut ad hostias salutes, et frequentioris officii Sacramenta, ministerium sufficeret Sacerdotum. Hac providentia, Domine, Apostolis Filii tui Doctores fidei comites addidisti, quibus illi orbem totum secundis praedicationibus impleverunt. Quapropter infirmitati quoque nostrae, Domine, quaesumus, haec adjumenta largire; qui quanto fragiliores sumus, tanto his pluribus in digemus. Da, quaesumus, omnipotens Pater, in hos famulos tuos Presbyterii dignitatem; innova in visceribus eorum Spiritum sanctitatis; ut acceptum a te, Deus, secundi meriti munus obtineant, censuramque morum ex exemplo suae conversationis insinuent.

Sint providi cooperatores ordinis nostri; eluceat in eis totius forma iustitiae, ut bonam rationem dispensationis sibi creditae redditori, aeternae beatitudinis praemia consequantur.

Quod sequitur, legat submissa voce, ita tamen quod a circumstantibus audiri possit.

Per eundem Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum, qui tecum vivit, et regnat in unitate ejusdem Spiritus Sancti Deus, per omnia saecula saeculorum R. Amen. [iii]

De ordinatione presbyterorum 1968 (22)

Adesto, Domine, sancte Pater, omnipotens aeternae Deus, honorum auctor et distributor omnium dignitatum, per quem proficiunt universa, per quem cuncta firmantur, amplificatis semper in melius naturae rationalis incrementis, per ordinem congrua ratione dispositum. Unde sacerdotales gradus atque officia levitarum sacramentis mysticis instituta creverunt: ut cum Pontifices summos regendis populis praefecisses, ad eorum societatis et operis adiumentum sequentis ordinis viros et secundae dignitatis eligeres. Sic in eremo per septuaginta virorum prudentium mentes Moysi spiritum propagasti; quibus ille adiutoribus usus in populo, innumeras multitudines facile gubernavit. Sic in filios Aaron paternae plenitudinis abundantiam transfudisti; ut ad hostias salutes et frequentioris officii sacramenta, meritum sufficeret sacerdotum. Hac providentia, Domine, Apostolis Filii tui doctores fidei comites addidisti, quibus illi orbem totum secundis praedicatoribus impleverunt.

Quapropter infirmitati quoque nostrae, Domine, quaesumus, haec adjumenta largire; qui quanto fragiliores sumus, tanto his pluribus indigemus.

Da, quaesumus, omnipotens Pater, in hos famulos tuos Presbyterii dignitatem; innova in visceribus eorum Spiritum sanctitatis; acceptum a te, Deus, secundi meriti munus obtineant, censuramque morum exemplo suae conversationis insinuent.

Sint probi cooperatores ordinis nostri, ut verba Evangelii usque ad extremum terrae perveniant et nationum plenitudo, in Christo congregata, in unum populum Dei sanctum convertatur.

Per Dominum nostrum Iesum Christum, Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti, Deus, per omnia saecula saeculorum.

Omnnes: Amen.

OBRZĘDY WYJAŚNIAJĄCE

<i>De ordinatione presbyteri</i> 1595-1962	<i>De ordinatione presbyterorum</i> 1968
Włożenie szat: skrzyżowanej stuły i zawiniętego ornatu	Włożenie szat: stuły i ornatu (23)
Namaszczenie rąk	Namaszczenie rąk (24)
	Śpiew: <i>Veni, Creator Spiritus</i> lub Ps 109 (25)
Podanie kielicha i pateny	Wręczenie chleba i wina (26) Pocałunek pokoju (27) (śpiew Ps 99 lub inny) (28)
Ofiarowanie świec na ołtarzu	<i>De liturgia eucharistica</i> (29)
Koncelebracja Mszy świętej wyświęconych z biskupem	Koncelebracja Mszy świętej
(Po Komunii)	
Responsorium	
Wyznanie wiary	
Władza odpuszczania grzechów	
Przyrzeczenie posłuszeństwa	
Napomnienie ws. opanowania rytu Mszy	
Błogosławieństwo biskupa dla nowo wyświęconych	
Ostatnia przestroga i polecenie odprawienia trzech Mszy: o Duchu Świętym, o N. M. P. i <i>Requiem</i>	

- Włożenie stuły i ornatu odbywa się w milczeniu, dokonują go obecni kapłani. Ornat nie jest zawinięty.
- Dłonie wyświęconych namaszcza się nie olejem katechumenów, lecz Krzyżem³⁰. „Usunięto też rubrykę, która zbytnio precyzowała sposób namaszczenia”³¹.

³⁰ Ręce kapłana namaszcza się obecnie nie olejem katechumenów, lecz krzyżem św., oznaczającym w szczególny sposób uczestnictwo tak biskupa, jak i kapłana w jedynym kapłaństwie Chrystusa (Hartlieb, 1969, 88).

³¹ Greniuk, 1969, 80.

- Zmieniono formułę przy namaszczeniu dłoni³² – „nowa formuła usuwa wrażenie, jakby teraz dopiero udzielało się nowej władzy”³³.
- Zmieniono formułę przy podawaniu kapłanowi kielicha z winem i hostii na patenie³⁴.
- Zniesiono ofiarowanie świec na ołtarzu przez nowo wyświęconych.
- W Mszy opuszcza się przygotowanie kielicha z winem – gdyż używa się tego samego kielicha z winem i pateny z hostią, które były podawane przez konsekrateurę wyświęconym³⁵.
- Zniesiono Wyznanie wiary nowo wyświęconych.
- Zniesiono obrzęd udzielenia władzy odpuszczania grzechów jako niepotrzebne zdwojenie obrzędu święceń³⁶.
- Zniesiono ostatnie napomnienia i przestrogi biskupa oraz jego polecenia, aby nowo wyświęceni odprawili trzy Msze święte według wyznaczonych formularzy.

32

<i>De ordinatione presbyteri 1595-1962</i>	<i>De ordinatione presbyterorum 1968 (24)</i>
Consecrare et sanctificare digneris, Domine, manus istas per istam unctionem, et nostram benedictionem.	Dominus Iesus Christus, quem Pater unxit Spiritu Sancto et virtute, te custodiat ad populum christianum sanctificandum et ad sacrificium Deo offerendum.

33 Greniuk, 1969, 80.

34

<i>De ordinatione presbyteri 1595-1962</i>	<i>De ordinatione presbyterorum 1968 (26)</i>
Accipe potestatem offerre sacrificium Deo, Missasque celebrare, tam pro vivis, quam pro defunctis. In nomine Domini.	Accipe oblationem plebis sanctae Deo offerendam. Agnosce quod ages, imitare quod tractaris, et vitam tuam mysterio Dominicae crucis conforma.

³⁵ Części tych samych postaci eucharystycznych, po ich konsekracji, spożywają wszyscy w komunii św. Silnie podkreślono w ten sposób jedność tajemnicy kapłaństwa i Eucharystii. Pontyfikał z r. 1485 zaznaczał, że kielich z postacią wina dla neoprezbiterów ma być inny od kielicha biskupa. Również hostie i wino używane w obrzędzie święceń nie były używane jako materia w tej Oferze (Hartlieb, 1969, 89).

³⁶ Był to najwyraźniejszy dublet, zupełnie niepotrzebny. Całą władzę kapłańską otrzymał już neoprezbiter w pierwszym nałożeniu rąk i modlitwie konsekuracyjnej (Hartlieb, 1969, 90).

3. Nowe święcenia episkopatu

OBRZĘDY WSTĘPNE

<i>De Consecratione Electi in Episcopum 1595-1962</i>	<i>De ordinatione Episcopi 1968</i>
<p>Wprowadzenie do katedry konsekratego, współkonsekratego i elekta</p> <p>Nałożenie szat</p> <p>Prośba o konsekrację</p> <p>Odczytanie mandatu apostolskiego</p> <p>Przysięga wierności Stolicy Apostolskiej</p> <p>Egzamin dot. wiary i moralności</p>	<p>[Msza święta – liturgia słowa (bez zmian)]</p>
<p>Początek Mszy świętej</p> <p>wspólna modlitwa u stopni ołtarza</p> <p>Od introitu do graduau – celebrazja osobna konsekratego i elekta</p>	
<p>(Po graduale)</p> <p>Krótkie pouczenie</p>	<p>(Po Ewangelii)</p> <p>Przedstawienie kandydata</p> <p>Odczytanie mandatu apostolskiego</p> <p>Homilia głównego celebransa</p> <p>Egzamin i ślubowanie kandydata</p>

- Uproszczono ceremonię wejścia konsekratego, współkonsekratego i elekta – ma ona charakter „zwykłej procesji” przez kościół do ołtarza (elekt w otoczeniu asystujących kapłanów, a nie biskupów).
- Obrzędy święceń biskupich zaczynają się po Ewangelii (wcześniej mszalna liturgia słowa odbywa się w zwykłym trybie).
- Elekta przedstawia konsekratego „jeden z kapłanów” (a nie „starszy z asystujących biskupów”).
- Od obrzędu święceń biskupich odłączono przysięgę na wierność Stolicy Apostolskiej, którą elekt składał dotychczas w części obrzędu przed rozpoczęciem Mszy świętej.

- Egzamin nabrał innego charakteru, usunięto także niektóre z dotychczas stawianych pytań³⁷.
- Zamiast skierowanego do elekta krótkiego, jednozdaniowego pouczenia o obowiązkach biskupa przewidziano przemówienie/homilię wygłoszone do wszystkich obecnych przez głównego konsekrateura (zaproponowano schemat).

OBRZĘDY SAKRAMENTALNE

³⁷ Wprawdzie w dotychczasowym obrzędzie święceń biskupa był tzw. egzamin elekta (przed Mszą św.). Jednak w tym egzaminie konsekrateur interesował się tylko tym, czy elekt wierzy w prawdy podawane przez Kościół oraz czy chce żyć jak doskonały chrześcijanin. Obecnie usłyszawszy od samego elekta, że on chce przyjąć święcenie biskupie, konsekrateur pyta go, czy chce również wypełniać gorliwie obowiązki wynikające z tych święceń [...]. W epoce ekumenizmu opuszczono oczywiście pytanie: Czy wyklinasz (anathematizas) również wszelką herezję [...] (Hartlieb, 1969, 87).

³⁸ *Episcopus Consecrator principalis*. W wersji z 1990 r. zamiast tego wyrażenia używa się zawsze: *Episcopus ordinans principalis*.

³⁹ Modlitwa ta nie ma nic prawie wspólnego z dotychczasową, porównującą biskupa z arcykapłanem Starego Testamentu, i opisującą jego szaty. Nowa jest krótsza, bardzo biblijna i lepiej wyraża rolę arcykapłana Nowego Przymierza (Greniuk, 1969, 81).

<i>De Consecratione Electi in Episcopum 1595-1962</i>	<i>De ordinatione Episcopi 1968</i>
Wezwanie do modlitwy	Wezwanie do modlitwy
Litania do Wszystkich Świętych	Litania do świętych Kolekta na zakończenie litanii
Udzielenie święcenia	Udzielenie święcenia
Namaszczenie głowy	

Materią święceń jest niezmiennie nałożenie rąk na głowę elekta – z tym że w rycie zreformowanym (zgodnie z wolą *Vaticanum II*) poza „konsekrateorem głównym”³⁸ swe dłonie nakładają także „pozostali biskupi”.

Zarówno formuła święceń, jak i najściślejsza forma sakramentu uległy radykalnej zmianie. Zreformowany obrzęd święceń biskupich posiada modlitwę święcenia całkowicie odmienną od dotychczas stosowanej³⁹. Kwestia ta jest na tyle doniosła – i już na pierwszy rzut oka przerastająca wszystkie inne zmiany w obrzędach święceń – że wymaga szerszego objaśnienia w dalszym ciągu naszych analiz.

*De Consecratione Electi
in Episcopum 1595-1962*

Vere dignum et justum est, aequum et salutare, nos tibi semper, et ubique gratias agere, Domine sancte, Pater omnipotens, aeternae Deus, honor omnium dignitatum, quae gloriae tuae sacris famulantur ordinibus. Deus, qui Moysen famulum tuum secreti familiaris affatu, inter caetera coelestis documenta culturae, de habitu quoque indumenti sacerdotalis instituens, electum Aaron mystico amictu vestiri inter sacra iussisti, ut intelligentiae sensum de exemplis priorum caperet secutura posteritas, ne eruditio doctrinae tuae ulli deesset aetati. Cum et apud veteres reverentiam ipsa significationum species obtineret, et apud nos certiora essent experimenta rerum, quam aenigmata figurarum. Illius namque Sacerdotii anterioris habitus, nostrae mentis ornatus est, et Pontificalem gloriam non jam nobis honor commendat vestium, sed splendor animarum. Quia et illa, quae tunc carnalibus blandiebantur obtutibus, ea potius, quae in ipsis erant, intelligenda poscebant. Et idcirco huic famulo tuo, quem ad Sacerdotii ministerum elegisti, hanc, quaesumus, Domine, gratiam largiaris, ut quidquid illa velamina in fulgore auri, in nitore gemmarum, et in multimodi operis varietate signabant, hoc in ejus moribus actibusque clariscat. Comple in Sacerdote tuo ministerii tui summam, et ornamentis totius glorificationis instructum, coelestis unguenti rore sanctifica.

Si in Romana curia fit Consecratio, Subdiaconus Apostolicus, vel unus ex Capellanis Pontificis ligat caput Electi cum una ex longioribus mappulis, de octo superius dictis, et Consecrator, flexis genibus, versus ad altare incipit, caeteris prosequentibus, Hymnum:

Veni Creator Spiritus etc.

Finito primo Versu, surgit Pontifex; et sedet in faldistorio ante medium altaris; capit mitram; deponit annulum et chirotecas; resumat annulum, et imponitur ei gremiale a ministris. Tum pollicem suum dextrum intingit in sanctum Chrisma,

De ordinatione Episcopi 1968 (22)

Deus et Pater Dómini nostri Iesu Christi, Pater misericordiárum et Deus totius consolatiónis, qui in excélsis hábitas et humília réspicis, qui cognóscis ómnia ántequam nascántur, tu qui dedísti in Ecclésia tua normas per verbum grátiae tuæ, qui prædestinásti ex princípio genus iustórum ab Abraham, qui constituísti príncipes et sacerdótes, et sanctuárium tuum sine ministério non dereliquísti, cui ab inítio mundi plácuít in his quos elegísti glorificári:

Sequens pars orationis ab omnibus Episcopis consecrantibus profertur, manibus iunctis:

Et nunc effúnde super hunc Eléctum eam virtútem, quæ a te est, Spíritum principálem, quem dedísti dilécto Filio tuo Iesu Christo, quem ipse donávit sanctis Apóstolis, qui constituérunt Ecclésiám per síngula loca ut sanctuárium tuum, in glóriam et laudem indeficiéntem nóminis tui.

Prosequitur solus Consecrator principalis:

Da, córdium cógnitor Pater, huic servo tuo, quem elegísti ad Episcopátum, ut pascat gregem sanctum tuum, et summum sacerdótium tibi exhíbeat sine reprehensióne, serviéns tibi

*De Consecratione Electi
in Episcopum 1595-1962*

et caput Electi coram se genuflexi inungit, formans primo signum crucis per totam coronam, deinde reliquum coronae liniendo, interim dicens: Ungatur, et consecratur caput tuum coelesti benedictione, in ordine Pontificali.

Et producens manu dextera tertio signum crucis super caput Electi, dicit: In nomine Pa+tris, et Fi+lii, et Spiritus + Sancti. R. Amen.

Et si plures sint consecrandi, hoc in persona cujuslibet singulariter repetit.

Expleta unctione Pontifex pollicem cum medulla panis paululum abstergit; et finito Hymno praedicto, deposita mitra, surgit, et in pristina voce prosequitur, dicens:

Hoc, Domine, copiose in caput ejus influat, hoc in oris subjecta decurrat; hoc in totius corporis extrema descendat, ut tui Spiritus virtus et interiora ejus repleat, et exteriora circumtegat. **Abundet in eo constantia fidei, puritas dilectionis, sinceritas pacis.** Sint speciosi munere tuo pedes ejus ad evangelizandum pacem, ad evangelizandum bona tua. Da ei, Domine, ministerium reconciliationis in verbo, et in factis, in virtute signorum et prodigiorum. Sit sermo ejus, et praedicatio, non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis. Da ei, Domine, claves regni coelorum ut utatur, non gloriatur potestate, quam tribuis in aedificationem, non in destructionem. Quodcumque ligaverit super terram, sit ligatum et in coelis, et quodcumque solverit super terram, sit solutum et in coelis. Quorum retinuerit peccata, retenta sint, et quorum remiserit, tu remittas. Qui maledixerit ei, sit ille maledictus, et qui benedixerit ei, benedictionibus repleatur. Sit fidelis servus, et prudens, quem constituas tu, Domine, super familiam tuam, ut det illis cibum in tempore opportuno, et exhibeat omnem hominem perfectum. Sit sollicitudine impiger, sit spiritu fervens, oderit superbiam, humilitatem ac veritatem diligat, neque eam umquam deserat, aut laudibus aut

De ordinatione Episcopi 1968 (22)

nocte et die, ut incessanter vultum tuum propitium reddat et offerat dona sanctae Ecclesiae tuae; da ut virtute Spiritus summi sacerdotii habeat potestatem dimittendi peccata secundum mandatum tuum; ut distribuat munera secundum praecipuum tuum et solvat omne vinculum secundum potestatem quam dedisti Apostolis; placeat tibi in mansuetudine et mundo corde, offerens tibi odorem suavitatis, per Filium tuum Iesum Christum, per quem tibi gloria et potentia et honor, cum Spiritu Sancto in sancta Ecclesia et nunc et in saecula saeculorum.

Omnnes: Amen. [v]

*De Consecratione Electi
in Episcopum 1595-1962*

De ordinatione Episcopi 1968 (22)

timore superatus. Non ponat lucem tenebras, nec tenebras lucem: non dicat malum bonum, nec bonum malum. Sit sapientibus et insipientibus debitor; ut fructum de profectu omnium consequatur. Tribuas ei, Domine, cathedram Episcopalem, ad regendum Ecclesiam tuam, et plebem sibi commissam. Sis ei auctoritas, sis ei potestas, sis ei firmitas. Multiplica super eum bene + dictionem et gratiam tuam: ut ad exorandam semper misericordiam tuam tuo munere idoneus et tua gratia possit esse devotus.

Deinde submissa voce dicit legendo, ita quod a circumstantibus audiri possit: Per Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum, qui tecum vivit, et regnat in unitate Spiritus Sancti Deus, per omnia saecula saeculorum.

R. Amen. [iv]

- Zawarta wewnątrz modlitwy konsekracyjnej ściśle pojęta forma sakramentu ma być wypowiedzana przez wszystkich „biskupów konsekrujących”⁴⁰.
- Obrzęd namaszczenia głowy został przeniesiony poza modlitwę konsekracyjną.

⁴⁰ Pierwotna propozycja, przedstawiona *Consilium* przez Dom Botte’a, przewidywała, że formę święceń będzie wypowiadał tylko główny konsekrator, a biskupi współkonsekrujący (do tej pory było ich dwóch) zachowają milczenie – gdyż relator bronił tezy, że tak postępowano co najmniej do XII w., a mimo to owi biskupi-współkonsekраторzy, którzy nakładali ręce, nie wypowiadając formy, konsekrowali *sacramentaliter et non tantum caeremonialiter*. Jednak w głosowaniu niewielka większość (15) członków *Consilium* przegłosowała nieco mniejszą (12) grupę zwolenników tej tezy. O. Antonelli był pod wrażeniem tego, jak niewiele brakowało, aby w tak ważnej kwestii wygrał pogląd wyraźnie sprzeczny z teologią sakramentalnej koncelebry: *Według 12 Ojców, którzy dali swoje placet, dwóch konsekrujących biskupów dokonuje prawdziwej konsekracji (gdyż nikt nie akceptuje tu konsekracji czysto ceremonialnej) przez zastosowanie materii (impositio manuum) bez formy (słów formuły). Zatem dla nich zasadę prawdziwej konsekracji zachowuje się przez zjednoczenie intencji z intencją konsekratora. Właśnie to Rahner zaproponował w odniesieniu do Eucharystii. Kapłani obecni na Mszy konsekrują z celebransem, nawet jeśli nie wypowiadają słów konsekracji. Można by zapytać tych, którzy głosowali placet: co robią ci kapłani, którzy nakładają ręce na nowo wyświęconego kapłana, nic nie mówiąc? Czy dokonują oni wyświęcenia, tak jak dwóch asystujących biskupów w święceniu biskupim? Moim zdaniem jest to poważna sprawa [...] (cyt. N. Giampietro, *The Development of the Liturgical Reform*, Fort Collins 2010, 171n).*

OBRZĘDY WYJAŚNIAJĄCE

<i>De Consecratione Electi in Episcopum 1595-1962</i>	<i>De ordinatione Episcopi 1968</i>
Namaszczenie rąk	Namaszczenie głowy
Wręczenie pastorału i pierścienia	Przekazanie ewangeliarza
Wręczenie Ewangelii	Nałożenie pierścienia
Pocałunek pokoju	Nałożenie mitry
	Wręczenie pastorału
	Wprowadzenie na katedrę
	Pocałunek pokoju
Ciąg dalszy Mszy świętej konsekra- tora i konsekrowanego	[Ciąg dalszy Mszy świętej – liturgia eucharystyczna
Od Ewangelii do antyfony na ofiaro- wanie – osobno	(wg zwykłego obrzędu koncelebry pontyfikalnej, z użyciem specjal- nego <i>Hanc igitur</i> i z możliwością użycia specjalnego błogosławień- stwa końcowego)]
Od ofiarowania do błogosławień- stwa końcowego – wspólnie	
Włożenie mitry i rękawiczek	
Intronizacja	
Pierwsze błogosławieństwo pontyfi- kalne nowego biskupa	
Podziękowanie za udzielenie konsekracji	
Pocałunek pokoju	

⁴¹ Hartlieb, 1969, 90.

⁴² *Obrzędy te cechuje*

ogromne uproszczenie.

Pominięto całkowicie bardzo

już niedzisiejsze symbole

przywiązane dotychczas

zwłaszcza do rękawiczek

i mitry, ustalono również

o wiele logiczniejszą kolej-

ność ich podawania

(Hartlieb, 1969, 89).

- Po zakończeniu modlitwy główny konsekратор namaszcza głowę konsekrowanego Krzyżmem, wygłaszając nową formułę zastępującą *Ungatur*.
- Nie zawiązuje się rękami głowy konsekrowanego.
- Zniesiono namaszczenie rąk „jako niepotrzebne dublowanie obrzędów święceń kapłańskich”⁴¹.
- Zniesiono poświęcenie poszczególnych insygniów wręczanych konsekrowanemu – mają być poświęcone przed uroczystością, i to jedną wspólną formułą.
- Wprowadzono „o wiele logiczniejszą” kolejność podawania insygniów, „całkowicie odwrotną” niż dotychczasowa, i zredukowano symbolizm sugerowany w towarzyszących formułach⁴²:

- najpierw ewangeliarz, potem pierścień biskupi (z dotychczasową modlitwą), potem mitra (bez żadnej modlitwy⁴³), na końcu pastorał. Zrezygnowano z wręczania rękawiczek.
- Zniesiono ofiarowanie konsekраторowi przez konsekrowanego darów wdzięczności: dwóch płonących świec, dwóch chlebów i dwóch baryłek wina.
 - Intronizacja konsekrowanego, która następowała dotąd po zakończeniu Mszy świętej, zostaje przeniesiona na czas bezpośrednio po podaniu insygniów, przed rozpoczęciem mszalnego „przygotowania darów ofiarnych”.
 - Jeśli nowy biskup jest ordynariuszem i otrzymuje święcenia w swoim kościele, główny konsekратор może jemu oddać przewodnictwo w liturgii Eucharystii⁴⁴.
 - W ostatecznej wersji obrzędu utrzymano, na życzenie Pawła VI⁴⁵, rubrykę o śpiewie *Te Deum* po Komunii – lecz hymn ten można zastąpić innym śpiewem dziękczynnym.
 - Nie ma już dwóch odrębnych błogosławieństw pontyfikalnych: jednego na zakończenie Mszy (konsekратор), a drugiego po intronizacji (konsekrowany). Obecnie na samym końcu uroczystości jest jedno błogosławieństwo ogólne, którego udziela biskup, przewodniczący w liturgii Eucharystii.
 - W błogosławieństwie końcowym można użyć albo formuły błogosławieństwa pontyfikalnego, albo innej formuły, „która w niczym nie przypomina dotychczasowej”⁴⁶.
 - Zniesiono podziękowanie za święcenie⁴⁷.

⁴³ *Mitrę nakłada w milczeniu, gdyż jest raczej ozdobą niż prawdziwym znakiem: dotychczasowa formuła wyrażała tak wiele, że nic nie wyrażała!* (Greniuk, 1969, 81).

⁴⁴ *Fakt podobny zna m.in. liturgia bizantyńska. U nas ostatnie wieki nie znały czegoś podobnego [...]. W omawianym [...] wypadku kapłan będący w liturgii słowa jednym z grona koncelebujących, w liturgii Eucharystii obejmuje przewodnictwo. Dotychczasowy przewodniczący staje się jednym z grona koncelebransów* (Hartlieb, 1969, 90).

⁴⁵ Por. A. Bugnini, *The Reform of the Liturgy 1948-1975*, Collegeville 1990, s. 716.

⁴⁶ *Wiemy, że uroczyste błogosławieństwo biskupie w obecnej formie notuje dopiero Ordo 14, jest to zatem wiek XIV. Były okresy i tereny, które nie znały błogosławieństwa końcowego, uważając je za niepotrzebne, bo każda modlitwa Mszy św. jest błogosławieństwem [...]. Nowy pontyfikał wprowadza następujące decyzje: [...] Udziela go [błogosławieństwa końcowego] tylko jeden biskup: ten, który przewodniczył w liturgii Eucharystii [...]. Może użyć tutaj znanej formuły błogosławieństwa pontyfikalnego, może też skorzystać z nowej formuły, która w niczym nie przypomina dotychczasowej. Błogosławieństwo to wzonuje się raczej na oratio super populum z tym zastrzeżeniem, że składa się aż z trzech modlitw. Pochodzi ono z dawnego błogosławieństwa pontyfikalnego udzielanego we Mszy św. przed Pax Domini używanego od IX w. aż do zniesienia go przez Pontyfikał Rzymski z 1485 r. [...] Po tych trzech modlitwach biskup może dodać: Et benedictio Dei omnipotentis, Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, descendat super vos et maneat semper. Zauważmy: może, to znaczy, że nie jest konieczne. Zmiany są więc bardzo radykalne* (Hartlieb, 1969, 90).

⁴⁷ *Do historii przechodzi [...] wdzięczne ad multos annos śpiewane po Mszy św. konsekраторowi przez nowego biskupa* (Hartlieb, 1969, 90).

⁴⁸ Por. Bugnini, 1990, 717, przyp. 20. Rzeczą godną spostrzeżenia jest to, że w Konstytucji PR jako jedyną instytucję zaangażowaną w rewizję obrzędów wymieniono *Consilium*, podkreślając także udział uczonych i biskupów z różnych stron świata. O ŚKO nie wspomina się natomiast w ogóle. Prefekt ŚKO, kard. B. Gut, figuruje zaś w podpisie dekretu promulgacyjnego równocześnie jako przewodniczący *Consilium*.

⁴⁹ PR: *In recognitione autem ritus Ordinationum Sacramentum, praeter principia generalia, quibus integra instauratio Liturgiae, iuxta praescripta Concilii Vaticani II, regi debet, summopere attendendum est ad praecaram illam doctrinam de natura et effectibus Sacramenti Ordinis, quae in Constitutione de Ecclesia ab eodem Concilio pronuntiata est; quae sane doctrina ipsa Liturgia, modo sibi proprio, exprimenda est...*

⁵⁰ PR: *Cum vero in recognitione ritus opus fuerit quaedam vel addi, vel deleri, vel mutari, sive ut textus ad fidem textuum antiquiorum restituerentur, sive ut sententiae clariores redderentur, sive ut effectus sacramenti melius exponerentur, necesse esse putamus, ad omnem controversiam tollendam et ad conscientiarum anxietates praecavendas, declarare quanam in ritu recognito ad naturam rei pertinere dicenda sint. De materia ergo et forma in uniuscuiusque Ordinis collatione, suprema Nostra Apostolica auctoritate, quae sequuntur decernimus et constituimus.*

⁵¹ PR: *Quibus verbis addenda sunt plura et praeclara doctrinae capita de Episcoporum apostolica successione necnon de eorum muneribus et officiis, quae, etsi iam in Ordine Consecrationis episcopalis continentur, meliore tamen et ►*

Konstytucja *Pontificalis Romani*

„Nowe obrzędy” święceń zostały zaaprobowane przez Papieża po wprowadzeniu do projektu *Consilium* kilku korekt przez niego wymaganych. Paweł VI zaakceptował także tekst swojego własnego dokumentu – Konstytucji apostolskiej – którego przygotowanie powierzył *Consilium* i który został opracowany głównie przez J. Lécuyera z udziałem kard. Lercara⁴⁸.

W odróżnieniu od dekretu promulgującego obrzędy święceń Konstytucja *Pontificalis Romani* z 18 czerwca 1968 roku nigdzie nie mówi o „nowych obrzędach” – konsekwentnie pozostając przy soborowym *recognitio* i *instauratio*. Z drugiej strony wyrażając przekonanie, że rzeczą niezbędną jest, aby obrzędy święceń – także ze względu na udział wiernych – wyraziły soborową naukę o sakramencie kapłaństwa, w różnych jego stopniach, zawartą w cytowanych fragmentach *Lumen gentium* i *Presbyterorum ordinis*⁴⁹, dokument sugeruje między wierszami konieczność zmian głębszych niż zwykła *recognitio* wielowiekowych obrzędów (od których nawet Sobór Trydencki nie zażądał „jaśniejszego” wyrażenia jego zwartej doktryny). Mowa jest więc o „dodawaniu, ujmowaniu lub zmienianiu” pewnych rzeczy – które w sugerowanym domyśle mogło wywołać pewną dezorientację lub wątpliwości sumienia wymagające zasadniczych sprecyzowań „Najwyższej Władzy” dotyczących materii i formy sakramentu⁵⁰, a więc na miarę niedawnego *Sacramentum Ordinis* Piusa XII.

W swym uroczystym dokumencie Paweł VI jest jak najdalej od zasadniczego krytycyzmu wobec własnej wielowiekowej tradycji, który motywował reformatorów z *Consilium*. Nawet w przypadku obrzędu święceń biskupich stwierdza, że zasadnicze punkty doktryny były w nich obecne – „jednak wydaje się, że powinny być wyrażone lepiej i dokładniej”⁵¹ (co uzasadnia sięgnięcie do tek-

stu Hipolita, co tworzy „świadectwo zgody tradycji zachodniej i wschodniej”). W przypadku święceń prezbiteratu mówi, że trzeba było „bardziej ujednoczyć cały obrzęd”, zbytnio zróżnicowany, zaś sam obrzęd święceń „przedstawić w sposób bardziej wyrazisty”⁵². „Większa prostota i przejrzystość” były też jednym z celów zmian (nielicznych) w święceniach diakonatu – jednak jako pierwszą rację podano konieczność dostosowania obrzędu do sytuacji, gdy jest on stosowany zarówno dla diakonów stałych, jak i w diakonacie będącym stopniem w drodze do kapłaństwa⁵³.

W zakończeniu dokumentu Papież mówi wyraźnie, że swoją apostołską władzą zatwierdza te „zrewidowane” obrzędy, aby były stosowane „zamiast” dotychczasowych.

Ewaluacja zmian w obrzędach święceń

Konstytucja *Pontificalis Romani* zbiera faktycznie raz na zawsze wszystkie motywy wyrażanej odtąd pozytywnej oceny zreformowanych obrzędów – którą to ocenę sama uformowała⁵⁴. W tym nurcie podkreślać się więc będzie zawsze, że „ryt święceń stał się prostszy, logiczniejszy, bardziej zwarty”⁵⁵. Na pograniczu tego tonu „superlatywnego”, już poza pogodnym „ewolucjonizmem” oficjalnych dokumentów, znajdzie się właściwa niektórym kręgom, mocno krytyczna pamięć o niedawno pożegnanym własnym dziedzictwie. W tym nurcie będzie się tak samo akcentowało „prostotę, czytelność” nowych rozwiązań, jednak równocześnie wyrażając zadowolenie z oczyszczenia rytu z elementów niezrozumiałych lub nawet „rażących” – z koniecznym przywołaniem maksymy o uzgodnieniu modlitwy Kościoła z pojętnością „współczesnego człowieka”⁵⁶.

⁵⁴ W swojej ocenie tego fragmentu reformy liturgicznej abp Bugnini powie po prostu, że nowe obrzędy święceń są *proste, linearne, dostatecznie krótkie i łatwe do zrozumienia, a zatem przystosowane do uczestnictwa wiernych* (Bugnini, 1990, 720).

⁵⁵ Greniuk, 1969, 82.

⁵⁶ *Jego prostota, czytelność pomogą wszystkim coraz pełniej, głębiej przeżywać Misterium Paschy [...]. Oczyszczenie z niezrozumiałej już dla wielu średniowiecznej symboliki, z niektórych feudalnych, rażących już dzisiaj reliktyw, rygorystyczne przestrzeganie jedności myśli, odpowiednie proporcje między poszczególnymi obrzędami ułatwią przyjęcie zawartej w tych obrzędach i modlitwach prawdy. Odnowione obrzędy pokazują, że Kościół to nie muzeum, w którym zebrane są piękne, ale niepotrzebne zabytki: przybierając kształt zrozumiały dla współczesnego człowieka, skuteczniej pobudzą do modlitwy [...]. Człowiek XX w., do którego tak wyraziście przemawia świat swoimi znakami, wdzięczny jest za otwarcie okien ▶*

accuratiore modo exprimentur et videntur.

⁵² PR: *In Ordinatione autem presbyterali, prouti in Pontificali Romano habebatur, missio et gratia Presbyteri tamquam adiutoris Ordinis episcopalis clarissime describebatur. Attamen necessarium visum est totum ritum, qui antea in plures partes distribuebatur, ad maiorem unitatem redigere, et mediam Ordinationis partem, hoc est impositionem manuum et precationem consecratoriam in vividiore luce ponere.*

⁵³ PR: *In Ordinatione autem diaconali pauca quaedam mutanda erant, ratione habita sive praeceptionum recens latinarum de diaconatu tamquam gradu proprio et permanente Hierarchiae in Ecclesia latina, sive maioris simplicitatis et claritatis rituum.*

Kościola, za jego odważne przewietrzanie zapoczątkowane przez papieża Jana. Odkurzona i odnowiona w swym zewnętrznym wyrazie liturgia pociąga go, choć niepokoi (Hartlieb, 1969, 91).

⁵⁷ Różnica między taką homogeniczną rewizją a przerabianiem obrzędów na wzór kolejnych odston doktryny została dobrze zaznaczona w konkluzji artykułu o doktrynie rytu święceń kapłańskich: *W dziedzinie liturgii – tak jak w dziedzinie teologii – ze względu na więź między lex orandi i lex credendi ewolucja może być wyłącznie jednorodna. Potwierdził to Pius XII w konstytucji Sacramentum ordinis, gdy decy-*

dując się na przesunięcie na plan dalszy obrzędu traditio instrumentorum, nie uznał jednak za konieczne usunąć ten obrzęd lub nawet jego formułę (F. Quoëx, *doctrine des rites et des prières de l'ordination sacerdotale* [w:] *Sacerdoce hiérarchique et sacerdoce commun dans la célébration eucharistique*, Paryż 1999, 285). Konsekwencją teologicznych sprecyzowań Piusa XII było jedynie kilka poprawek w rubrykach oraz polecenie, by słowa form sakramentalnych diakonatu, prezbiteratu i episkopatu były drukowane inną czcionką niż pozostałe teksty (por. dekret ŚKO z 20 lutego 1950 r.). Rzecz jasna uprawniona rewizja nie ogranicza się zawsze tylko do drobnych modyfikacji rubryk – jednak zawsze zmierzająca do zachowania wszystkiego, co nie musi być zmienione.

⁵⁸ J. Lécuyer CSSp, *Remarques sur les prières d'ordination* [w:] *Liturgia opera divina e umana*, red. P. Jounel, R. Kaczynski, G. Pasqualetti, Rzym 1982, s. 453.

Uszczegółowiona odpowiedź na pytanie o charakter i stopień nowości „nowych obrzędów” musi odnieść się z osobna – najpierw do ogólnej ich struktury, a potem do poszczególnych trzech obrzędów.

Jeśli chodzi o ogólną strukturę, można powiedzieć, że intencja poddania trzech święceń jednemu schematowi – upraszczającemu, wzmacniającemu „linearny” tok obrzędu – uderzyła przede wszystkim w odrębności widoczne do tej pory w konsekracji biskupiej (którą zresztą nazwano, z tą samą intencją unifikacji, „ordynacją biskupią”). W tym względzie modyfikacje święceń diakańskich i kapłańskich wyglądają rzeczywiście jak rewizja, podczas gdy święcenia biskupie są raczej „przeróbką”.

Jeśli zaś chodzi o treści poszczególnych obrzędów święceń, widoczna jest (zwłaszcza w części wstępnej i części objaśniającej) tendencja do „przerabiania” obrzędów diakonatu i prezbiteratu – które jednak w swym rdzeniu (części sakramentalnej) zostały jedynie zrewidowane w stylu należącym jeszcze do organicznego rozwoju liturgii⁵⁷. Natomiast przypadek konsekracji biskupiej dostarcza nam świadectwa gotowości do nie tylko przerabiania dotychczasowego *ordo*, lecz – w centralnej części sakramentalnej – wręcz do całościowej wymiany jego składników.

„Jedną z najbardziej radykalnych innowacji w Liturgii Święceń”⁵⁸ była zmiana modlitwy konsekracyjnej biskupa. Kierowana przez Dom Botte’a grupa studyjna 20. zaproponowała tę wyjątkowo radykalną zmianę, ponieważ uznano, że modlitwa używana przez ostatnie stulecia – mocno osadzona w najwcześniejszej tradycji rzymskiej i czerpiąca z zapożyczeń gallikańskich – „zupełnie nie nadaje się do wyrażenia nauczania o episkopacie, podanego

przez Sobór Watykański II, zwłaszcza w Konstytucji o Kościele”⁵⁹. Zauważano brak wspomnienia o sukcesji apostołowej i ubóstwo doktryny o zadaniach biskupa, a z drugiej strony nadmiar odniesień do Starego Testamentu⁶⁰. Próby korekty – podobne jak w przypadku dokonanych w święceniach diakańskich i kapłańskich – uznano w tym wypadku za skazane na niepowodzenie. W związku z tym zdecydowano się na zamianę tej długowiecznej rzymsko-gallikańskiej modlitwy konsekracyjnej na modlitwę należącą do „innej tradycji”⁶¹, praktycznie identyczną z tą, która znajduje się w *Tradycji Apostolskiej* Hipolita.

Było to przedmiotem wątpliwości Papieża wobec schematu *Consilium*⁶², chociaż rozwiązanie to zostało wcześniej przyjęte w *Consilium* niemal jednomyślnie⁶³, a Święta Kongregacja Nauki

⁵⁹ Bugnini, 1990, 713. Motywacja Dom Botte’a została przezeń wyrażona wprost i dosadnie w rozumowaniu podanym w liście do o. Bouyera z 2.6.1966 r.:

a) *Formuła rzymska (przeciwnie do tego, co jest w przypadku kapłaństwa i diakonatu) jest uboga w myśl, co kontrastuje z wy-stawnością formy. Wszystko sprowadza się do symbolizmu sakry Aarona [...].*

Wszyscy zgadzają się, że

*daje ona bardzo niedoskonałe pojęcie o teologii episkopatu. b) Stąd pojawia się pytanie: czy można ją przekształcać, wzbogacać – czy zastąpić inną formułą? Nie widzę w ogóle możliwości jej przekształcenia. Ma swoją jedność. Wprowadzanie tam obcych rozwinięć doprowadziłoby do zrobienia z niej potwora w rodzaju Homeryckiej chimery. Polecieć skomponowanie nowej formuły przez teologów? Niech Bóg nas broni! Ze swej strony jestem przeciw i nie sądzę, by ktoś był do tego zdolny. Stąd jedyne rozwiązanie: szukać w tradycji wschodniej. c) Zrobił na mnie wrażenie taki fakt: w patriarchacie antiocheńskim (co do sakry patriarchy) i w patriarchacie aleksandryjskim znajdujemy dwie pokrewne formuły, które są przekształceniami modlitwy Hipolita. Kim by nie był autor, mamy tu fakt tradycji. Od wieków te modlitwy są w użyciu w tych dwóch patriarchatach i dają episkopatowi wersję nieskończenie bogatszą niż modlitwy rzymskie (kopia listu dostępna na stronie: www.rore-sanctifica.org). Warto przypomnieć, że Dom Botte był autorem rekonstrukcji *Tradycji Apostolskiej* Hipolita.*

⁶⁰ Por. Lécuyer, 1982, 454.

⁶¹ Bugnini, 1990, 714.

⁶² Por. Bugnini, 1990, 713.

⁶³ Wynik odpowiedniego głosowania na 7. ogólnym zebraniu *Consilium*: 30 za, 3 przeciw, 2 za z zastrzeżeniami (por. Bugnini, 1990, 711, przyp. 9). Relator Dom Botte komentował to następująco w liście z 27.11.1965 r.: *Ku mojemu wielkiemu zaskoczeniu propozycja przyjęcia formuły Hipolita nie napotkała poważnego sprzeciwu. Przeczytałem tekst na głos i wyraźnie większość Ojców nigdy nie czytała tego tekstu. Było widoczne, że byli pod wrażeniem jej bogactwa [...]. Sądzę, że po raz pierwszy znaleźli się wobec zespołu, który proponował rzeczy rozsądne, z dokumentacją i wystarczającym uzasadnieniem. Pewien biskup powiedział mi: Nie ma sposobu nie zgodzić się z wami, tak dobrze jest to objaśnione (kopia listu dostępna na stronie www.rore-sanctifica.org). Wypada jednak skonfrontować to z zapisaną w związku z tymże zebraniem refleksją jednego z prominentnych jego uczestników, abp. Antonellego: *Nie wątpię, że periti przeprowadzili wyczerpujące badanie tradycji oraz tekstów Święceń diakonów, kapłanów i biskupów. Kierował nimi Dom Botte OSB, który ma nadzwyczajną znajomość całej tej materii. Mam jednak wrażenie, że organ, który decydował w tej dziedzinie – w tym wypadku 35 członków Consilium – nie jest dość kompetentny, aby rozstrzygać tę kwestię. Jest tu również pewien* ▶*

negatywny czynnik: pośpiech w prowadzeniu dalej po prostu dlatego, że tempus urget. Mogę zrozumieć ten pośpiech, gdy się ma szeroki program prac. Wtedy trzeba przecierać szlak, aby ukończyć drogę. Jednak w tak ważnych sprawach pośpiech jest złym doradcą (cyt. Giampietro, 2010, 172). Ekspercka determinacja Dom Botte'a jest rzeczywiście widoczna w kolejnym liście, z 11.12.1965 r., w którym stwierdza: *Jeśli chodzi o formułę sakry biskupiej, uważam, że nie będzie trudno przeprowadzić tekst Hipolita. Zastrzeżenia pochodziły jedynie od kard. Confalonieriego, ponieważ formuła rzymska wydaje mu się tak piękna. Inni byli zafrapowani bogactwem tekstu. Ideą kardynała było, żeby zachować formułę rzymską i wzbogacić ją za pomocą drugiej części [tekstu] Hipolita. Wystarczy, że pokażemy, że byłoby to czymś niezgrabnym* (kopia listu dostępna na stronie: www.rore-sanctifica.org – o której poza tym trzeba wiedzieć, że reprezentuje skrajną, i naszym zdaniem zupełnie nieuprawnioną, opinię o nieważności nowych święceń biskupich).

⁶⁴ Cyt. Bugnini, 1990, 712.

⁶⁵ Polski autor referujący tę zmianę stwierdzał więc po prostu, nie bez wyraźnej ambicji posłużenia się argumentem starszości: *W obrzędzie święceń biskupich, chcąc dać tekst oddający doskonale naukę Konstytucji Lumen gentium, sięgnięto do źródła najstarszego, Tradycji Apostolskiej Hipolita (w. III). Wprowadzono więc modlitwę całkowicie różną od dotychczasowej* (Hartlieb, 1969, 87).

⁶⁶ Por. Bugnini, 1990, 715. Polski komentator podpowiadała na bieżąco: *Wprowadzenie tej modlitwy, która w swej substancji opiera się na wspomnianym wyżej starożytnym dokumencie, jest równocześnie poważnym gestem ekumenicznym: zbliża Kościół Zachodni do dwóch głównych rodzin Kościoła Wschodniego, które opierają swoje modlitwy święceń biskupich na tym samym źródle. W ten sposób trzy najstarsze patriarchaty chrześcijańskie: antiocheński, aleksandryjski i rzymski zjednoczone zostały w istotnych elementach liturgii święceń biskupich. Wprowadzona nowa formuła sakramentalna święceń biskupich, używając zwrotu: Da [...] Pater, huic servo tuo, quem elegisti ad Episcopatum [...] zbliża się również w szczególny sposób do tzw. formuł deklaratywnych używanych w liturgii Wschodu* (Hartlieb, 1969, 87).

Wiary zaakceptowała tę propozycję bez trudu (mimo że wiązała się ona ze zmianą także najściślej „formy” święcenia), jedynie z zastrzeżeniem ogólnym, aby „takie innowacje liturgiczne były dyktowane rzeczywistą potrzebą i wprowadzane z całą ostrożnością wymaganą przez dziedzinę tak świętą i poważną”⁶⁴.

Po tzw. Kanonie II (czyli II ME), wprowadzonym do użycia w tym samym 1968 roku, był to zatem już drugi przypadek, gdy w centralnym punkcie obrzędu reformowany ryt rzymski suplementował lub wręcz przekształcał swoją własną tradycję potwierdzoną przez najstarsze sakramentarze – przez zapożyczenie z Hipolitowego zasobu testimoniów liturgicznych, traktowanych jako „starsze”⁶⁵. Przyjęcie tekstu Hipolita reklamowano przy tym jako gest „ekumeniczny”⁶⁶ – ze względu na to, że inspirował on niektóre modlitwy konsekracyjne stosowane na Wschodzie (w rytach: aleksandryjskim oraz maronickim i zachodniosyryjskim).

Tak jak w przypadku Kanonu II, również w przypadku Hipolitowej modlitwy konsekracji biskupiej wybór ten stał się powodem pewnej kontrowersji, także wśród ekspertów⁶⁷.

Trzeba oczywiście przyznać, że chodzi tu o zastąpienie pewnego składnika własnej tradycji składnikiem innej tradycji (używanego przez wieki, a nie tylko po wiekach odkrytego), bez kreowania *de novo* – a jednak efektem tej transplantacji jest właśnie coś, co z całą odpowiedzialnością należało nazwać obrzędem „nowym”, a nie po prostu „odnowionym”.

Gdy kilkadziesiąt lat po wprowadzeniu nowych obrzędów święceń potrzeba ich najtwardszej apologii nie wydawała się już tak niezbędna, można było napisać z większą dozą otwartości i swoistego pragmatyzmu – że reforma ta była na tyle „radykałna”, iż „jeśli nie wywołała oporów, to zapewne z tej racji, że święcenia są obrzędem interesującym niewielkie grupy wiernych”⁶⁸.

II

ZMIANY DOTYCZĄCE ŚWIĘCEŃ NIŻSZYCH (1972)

Reforma z roku 1968 nie była wbrew pozorom ostatnią zmianą dotyczącą porządku święceń, dokonywaną w ramach pierwszych lat zmian posoborowych. Po modyfikacjach odnoszących się do diakonatu, prezbiteratu i episkopatu przysłała w roku 1972 zmiana w podejściu do kwestii tzw. święceń niższych, a z nią zmiana w obrzędach.

zaszczytu temu antypapieżowi, wyjątkowo ciasnemu i fanatycznemu. W odpowiedzi z 2.6.1966 r. Dom Botte wyjaśnia, że inspirowane tekstem Hipolita modlitwy używane w patriarchatach: antiocheńskim i aleksandryjskim są *nieskończenie bogatsze niż modlitwy rzymskie*, co może poświadczyć jako znawca. Bierze w nawias kontrowersje dotyczące Hipolita, gdyż *naszą gwarancją jest to, iż ta modlitwa zainspirowała dwa wielkie patriarchaty wschodnie* (kopie obu listów dostępne na stronie: www.rore-sanctifica.org).

⁶⁸ Nadolski, 2006, 1418. Uwaga ta zachowuje swoją trafność, nawet jeśli fałszem historycznym byłoby zapomnienie o kontrowersjach, które wywołało zwłaszcza wprowadzenie nowej modlitwy konsekracji biskupiej. Dotychczasowa modlitwa konsekracyjna – mimo że tak nagle spostonowana i odrzucona – nie przestała być przedmiotem przywiązania tych, którzy pamiętali ją ze swoich i nie swoich sakr biskupich: sam Bugnini przyznaje, że *wiele razy pojawiały się uparte żądania, aby stara modlitwa została zachowana, przynajmniej jako alternatywa* (Bugnini, 1990, 715, przyp. 18). Jednak nawet w tej umiarkowanej postaci życzenia te nie zostały spełnione – aż do czasu stopniowego *uwalniania* starszej rzymskiej formy liturgicznej w nurcie *Ecclesia Dei / Summonum Pontificum*.

⁶⁷ Oto jak na propozycję jej wprowadzenia reagował o. Bouyer w cytowanym już wyżej liście do Dom Botte'a z 14.4.1966 r.: *Innym, jeszcze cięższym błędem wydaje mi się ta obsesja sprowadzania wszystkiego, co tylko można, do Hipolita. Hipolit na pewno lubił archaizować, ale jak większość takich archaizujących lepiej lub gorzej układał starożytność, którą chciał zachować jako taką, i nie zdawał sobie sprawy, że niewątpliwie ma mniej ducha niż współcześni mu papieże, którym się przeciwstawiał (prawdopodobnie w dziedzinie liturgii tak jak w innych). Był to nikt inny tylko integrysta avant la lettre i zastępowanie jego elukubracjami tekstów, które mają za sobą praktykę wieków, to robienie zbytniego*

⁶⁹ *De institutione lectorum et acolythorum. De admissione inter candidates ad diaconatum et presbyteratum. De sacro caelibatu amplectendo*, Watykan 1972.

⁷⁰ Na temat tradycyjnego układu święceń, wyższych i niższych – zob. np. ks. M. Reinecke, *Święcenia i posługi*, „Christianitas” nr 14 (2002/2003), s. 49-67.

Wprowadzenie obrzędów „ustanowienia lektorów i akolitów” wraz z obrzędami poprzedzającymi uzyskanie święceń wyższych (ILA)⁶⁹ było konsekwencją dokonanego przez Pawła VI zniesienia tzw. święceń niższych, ale także zmian w dyscyplinie diakonatu. Dekretem *Ministeriorum disciplina* z 3 grudnia 1972 roku, podpisanym przez kard. A. Taberę i abp. A. Bugniniego, Święta Kongregacja Kultu Bożego wprowadzała obrzędy, których nowość zdawała się narzucać i usprawiedliwiać jako konsekwencja wspomnianych głębokich zmian dyscyplinarnych.

Sytuacja była jednak bardziej skomplikowana, niż wygląda na pierwszy rzut oka. Istnieje mianowicie aspekt teologiczny: w tym aspekcie święcenia niższe zawsze różniły się czymś więcej niż stopniem od święceń diakonatu, prezbiteratu i episkopatu; ich „wtórność” – to, że choć starożytne, były zawsze jedynie „z ustanowienia Kościoła”, a nie „z ustanowienia Bożego”⁷⁰ – umożliwiło dokonanie zmian, na które zdecydował się Papież: większość święceń niższych zniesiono, a dwa szczególnie zakorzenione w tradycji (lektorat i akolitat) zdefiniowano jako „posługi” (*ministeria*).

Do tego dochodzi aspekt dyscyplinarny: określenie czy ustanowienie w „posłudze” włącza do stanu duchownego. Rozstrzygnięcie Pawła VI dawało w tym punkcie odpowiedź negatywną, znosząc obrzęd tonsury i przesuwając granicę stanu duchownego do święcenia diakonatu. Wprowadza to konsekwencje, które wykraczają poza temat naszych rozważań.

Dochodzimy do aspektu liturgicznego: czy wspomniane wyżej sprecyzowania teologiczne oraz rozstrzygnięcia dyscyplinarne wymuszają zmianę w obrzędach? W jakim zakresie? Czy decyzje ogłoszone przez Pawła VI w ramach *motu proprio Ministeria quaedam* – które z punktu widzenia kanonicznego streszczane są stwierdzeniem, że Papież „zniósł święcenia niższe” – rzeczywiście zmieniały przy okazji wewnętrzną naturę lektoratu i akoliatu?

Podobnie jak w innych „święceniach niższych”, wprowadzenie w te funkcje opisywano dotąd pojęciem „ordynacji” (czyli: święceń pozostających w jakimś odniesieniu do kapłaństwa urzędowego). Jeśli porówna się to z „ustanowieniem” (*institutio*), wygląda to na przesunięcie do zupełnie innego rejestru, jakby do rzędu czysto organizacyjnego upoważnienia do wykonywania pewnych zadań.

Jednak porównanie starego i nowego obrzędu usuwa to wrażenie: w istocie bowiem zarówno w starej „ordynacji”, jak i w nowym „ustanowieniu” chodzi o błogosławieństwo („benedykcję”). W świetle nigryków wprowadzenie w lektorat i akolitat pozostało w swej istocie tym, czym zawsze było: ani sakramentem, ani czysto świeckim przyporządkowaniem – lecz błogosławieństwem, czyli sakramentale. Widoczne jest to zarówno w warstwie słów, jak i gestów: w przypadku żadnego ze „święceń niższych” nie stosowało się gestu nałożenia dłoni – gestu stanowiącego materię święceń diakonatu, prezbiteratu i episkopatu.

Dodajmy nawiasowo, że nie był to jedyny przypadek, gdy reforma liturgiczna dokonywała pewnego sprecyzowania rzeczywistości sprawianej przez obrzęd. Na przykład w ogłoszonym w roku 1971 „obrzędzie konsekracji dziewic” (OCV) wzmocniono jego wymiar ściśle konsekracyjny – zarówno w tytule obrzędu, jak i w jego nigrykach. Mimo innych braków trzeba też przyznać, że poprawki tej dokonano przez przywrócenie słów obecnych w tradycji, lecz zgubionych. Innym dobrym przykładem doprecyzowania teologii przez obrzęd jest to, co zrobiono w wydanym w roku 1970 „obrzędzie benedykcji” opackiej (OBAA): dla uwyraźnienia specyfiki benedykcji opackiej usuwano z obrzędu elementy upodabniające go do sakry biskupiej.

Podobnie w obecnie rozpatrywanym przypadku: redukcja „święceń niższych” do „posług” oraz zastąpienie „ordynacji” „ustanowieniem” to modyfikacje, które same w sobie nie wymuszają głębokich zmian w obrzędach wprowadzenia, w każdym razie w ich centralnych elementach: w dalszym ciągu chodzi o błogosławieństwo⁷¹.

Można więc sobie wyobrazić, że podstawową intencją reformatorów *De ordinatione lectorum* i *De ordinatione acolythorum* będzie pozbawianie obrzędów wszystkiego, co sugeruje, na wyrost, że są one czymś więcej niż w rzeczywistej treści swych nigryk – natomiast wydobywanie wszystkiego, co wzmacnia specyfikę obrzędu jako swoistej „benedykcji”. Jednak w rzeczywistości zmiana nie ograniczyła się do takiego retuszu.

Przyjrzyjmy się najważniejszym zmianom⁷².

⁷¹ Oczywiście można zaznaczyć, że nie jest to błogosławieństwo *ad hoc*, lecz błogosławieństwo rozciągnięte na wykonywanie stałej posługi – ten akcent znajduje się w użytym przez ILA pojęciu *ustanowienia (institutio)*. Por. odróżnienia przywoływane przez: ks. G. Rzeźwicki, *Duszpasterstwo ministrantów i lektorów w Kościele w Polsce podczas Soboru Watykańskiego II i w okresie posoborowym (1964-2008)*, Tarnów 2010, s. 82-100.

⁷² Na potrzeby odbiorcy polskiego treść nowych obrzędów relacjonował ks. Czesław Krakowiak (*Obrzęd ustanawiania lektorów i akolitów, dopuszczania do grona kandydatów do diakonatu i kapłaństwa oraz przyjmowania zobowiązania celibatu*, „Collectanea Theologica” 43 (1973) f. IV, s. 52). Jednak tekst ten nie wychodzi poza prosty opis.

⁷³ Stary Pontyfikał wspomina także o *błogosławieniu chleba i wszystkich nowych owoców* – ale nie wiadomo już dziś, o co tu dokładnie chodzi.

⁷⁴ *Lektor jest powołany do właściwej mu funkcji czytania słowa Bożego w zgromadzeniu liturgicznym. Dlatego winien czytać lekcje z Pisma św. (nie zaś Ewangelie) we Mszy i innych świętych czynnościach; w braku psalmisty ma recytować psalm międzylekcyjny; gdzie nie ma diakona lub kantora, powinien zapowiadać intencje modlitwy powszechnej; ma prowadzić śpiew i kierować uczestnictwem Ludu wiernego; przygotowywać wiernych do godnego przyjmowania sakramentów. Może również – jeśli zachodzi potrzeba, czuwać nad przygotowaniem innych wiernych, którzy czytają Pismo św. w czynnościach liturgicznych na podstawie tymczasowego zlecenia. Aby zaś bardziej odpowiednio i doskonalej pełnił te funkcje, winien gorliwie rozważać Pismo św. (Paweł VI, Ministeria quaedam, V).*

1. Lektorat odnowiony

Zgodnie ze starym porządkiem lektora – drugi stopień święceń niższych, po ostiariuszu – wyświęcano do tego, by czytał czytania Jutrznia, a we Mszy czytania prorockie w obchodzie posiadającym więcej niż jedno czytanie przed Ewangelią (Suche Dni, Wielki Piątek, Wigilia Wielkanocna), a także – gdy nie ma diakona i subdiakona – także epistołę⁷³. Nowa dyscyplina, wprowadzona przez Pawła VI w 1972 roku, nie wprowadzała tu rewolucji, lecz jedynie znacznie rozszerzała zadania lektora, upoważniając go praktycznie do wykonywania wszystkich czytań w zgromadzeniu liturgicznym – poza Ewangelią⁷⁴. Dodajmy, że to rozszerzenie było w pewnym sensie powrotem do stanu z epoki Ojców (kiedy, co prawda, normą było nawet i czytanie Ewangelii przez lektorów).

Jeśli chodzi o obrzęd – święcenia lub ustanowienia – w obu przypadkach jest on krótki i prosty.

<i>De ordinatione lectorum 1595-1962</i>	<i>De institutione lectorum 1972</i>
Przedstawienie kandydatów	(po Ewangelii) Przedstawienie kandydatów (3)
Allokucja biskupa	Homilia biskupa (4)
Podanie Lekcjonarza	Wezwanie do modlitwy (5)
Wezwanie do modlitwy za kandydatów	Modlitwa ustanowienia (6)
Błogosławieństwo lektorów	Wręczenie księgi Pisma Świętego (7)

Według PR 1596-1962 „święceń niższych” udziela się w trakcie Mszy – zasadniczo między kolejnymi czytaniem w sobotę Suchych Dni (lub w innym terminie, po graduale). Natomiast ustanowienie lektora według ILA 1972 roku odbywa się w trakcie Mszy lub nabożeństwa Słowa Bożego – po Ewangelii.

– Pierwsza różnica między obu obrzędami zachodzi na etapie wywołania kandydatów: wzmiankę o „wyświęceniu” zastąpiono słowem „ustanowienie”.

- Zamiast allokucji biskupa przewidziana jest homilia, zawierająca także naukę o funkcji lektora.
- Następujące po allokucji podanie kandydatom kodeksu (Lekcjonarza, Mszału, Brewiarza lub Biblii⁷⁵) zmienia się i co do miejsca, i co do formy: wykonuje się je dopiero na koniec całego obrzędu, a polega odtąd na wręczeniu każdemu świeżo ustanowionemu lektorowi egzemplarza Pisma Świętego.
- Zmieniono brzmienie wezwania do modlitwy za kandydatów (tzw. *invitorium*).
- Nie są to wielkie zmiany. Tak naprawdę zmiana najdalej idąca zachodzi w tekście modlitwy-błogosławieństwa, przez które kandydaci są wprowadzani w lektorat.

⁷⁵ Por. ks. W. Schenk, *Liturgia sakramentów świętych*, Lublin 1964, s. 106.

De ordinatione lectorum 1595-1962

Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, bene+dicere dignare hos famulos tuos in officium Lectorum, ut assiduitate lectionum instructi sint, atque ordinati, et agenda dicant, et dicta opere impleant, ut in utroque sanctae Ecclesiae exemplo sanctitati suae consulant. Per Dominum nostrum. R. Amen. [vi]

De institutione lectorum 1972

Deus, fons omnis luminis et bonitatis, qui Unigenitum tuum, Verbum vitae, misisti, ut dilectionis tuae mysterium hominibus revelaret, hos fratres nostros, ad ministerium Lectorum electos, benedicere + digneris. Praesta, ut verbum tuum iugiter meditantes, et eo valeant erudiri et fratribus id fideliter annuntiare. Per Christum. *Omnes*: Amen. [vii]

Jak widać, nowa modlitwa nie stara się w żadnym stopniu nawiązywać do dotychczasowej – jest nową formułą. Zgodnie z terminologią dokumentu Pawła VI wprowadzono pojęcie *ministerium lectorum* („posługa lektorów” – zamiast *officium lectorum*) – natomiast istotny przedmiot prośby pozostał wyrażony tym samym słowem *benedicere*, przez co modlitwa ustanowienia lektora pozostaje *de facto* błogosławieństwem, tak jak była nim do tej pory. Wyrażenia dotyczące koniecznych kompetencji duchowych lektora idą w podobnym kierunku – natomiast w nowej formule zamiast o pożytku dla Kościoła mówi się o „obwieszczeniu braciom”.

⁷⁶ Następująco streszcza je ks. Nadolski: *Obowiązki akolity były różne. Pełnił on funkcję posłańca (w Kartaginie), zanosił listy, pieniądze, pożywienie więźniom, skazanym ad metalla; w Rzymie należało do niego zanoszenie Komunii św. do innych kościołów (fermentum), a w każdą niedzielę do kościołów tytularnych oraz eulogiów z Mszy sprawowanej przez biskupa (pap. Innocenty); podtrzymywanie płótna przy rozdzielaniu Komunii, specjalnej torby (saccus, sacculus), do której wkładano Hostie przeznaczone do zanieśienia innym wspólnotom, a także asystowanie przy egzaminowaniu katechumenów i odmawianie razem z nimi wyznania wiary. W Afryce obowiązki*

akolity ograniczały się do zapalania świec i podawania wina do Eucharystii. Kościół wschodni, z wyjątkiem armeńskiego, nie zna tego urzędu (postugi) (Nadolski, 2006, 63).

⁷⁷ *Akolita jest powołany, aby wspierał diakona i posługiwał kapłanowi. Do niego należy troska o służbę ołtarza, pomaganie diakonowi i kapłanowi w sprawowaniu liturgii, zwłaszcza Mszy; ponadto należy do niego, jako do szafarza nadzwyczajnego, udzielanie Komunii św., ilekroć szafarze, których wymienia kan. KPK, są nieobecni lub nie mogą tego uczynić z powodu choroby, podeszłego wieku lub innej funkcji duszpasterskiej, albo ilekroć liczba wiernych przystępujących do świętego Stołu jest tak wielka, że odprawianie Mszy by się przeciągało. W tych samych nadzwyczajnych okolicznościach można mu zlecić wystawienie Najśw. Sakramentu Eucharystii do publicznej adoracji wiernych, a następnie schowanie, jednak bez udzielenia ludowi błogostawieństwa. Może również – o ile zachodzi potrzeba – zajmować się przygotowaniem innych wiernych, którzy na mocy czasowego upoważnienia pomagają kapłanowi lub diakonowi w czynnościach liturgicznych, nosząc mszał, krzyż, świece itd. lub wykonując inne podobne funkcje. Funkcje te akolita wypełni godniej, jeżeli będzie uczestniczył z coraz większą żarliwością w Eucharystii, karmił się nią i zdobywał doskonalsze jej poznanie (Paweł VI, Ministeria quaedam, VI).*

2. Akolitat po nowemu

W porządku tradycyjnym akolitat był czwartym stopniem święceń niższych (po ostiariuszu, lektorze i egzorcystie). Z licznych funkcji przypisanych im w epoce Ojców⁷⁶ zachowali w późniejszym czasie jedynie trzy: noszenie świeczników w procesji oraz przynoszenie wody i wina do ołtarza oraz – zachowane w dawnej liturgii wielkopiątkowej – zapalenie świec na ołtarzu (i układanie obrusu na ołtarzu). W praktyce funkcje te wykonywali jednak najczęściej – niewyświęceni – ministranci. Tradycja zachowała także polecenie, by akolita posiadał przy sobie święte Krzyżmo.

Nowa dyscyplina wprowadzona przez Pawła VI z jednej strony jedynie potwierdza upoważnienie akolitów do „służby ołtarza”, we współpracy z diakonem i kapłanem – ale też wprowadza zupełnie nowy element, gdy uznaje akolitę za „nadzwyczajnego szafarza” Komunii świętej⁷⁷. To ostatnie jest rewolucyjną nowością: ze świadectw starożytnych wynika, że nawet w okresie swych szerokich kompetencji akolici jedynie zanosili Komunię (w specjalnym woreczku lub w puszcze) np. chorym i więźniom – ale nie słyszemy nic o rozdzielaniu przez nich Eucharystii na miejscu celebracji.

Podobnie jak w przypadku lektoratu, obrzęd wprowadzenia w akolitat nie jest szczególnie rozbudowany ani w formie dawniejszej, ani tej wprowadzonej w roku 1972.

Zgodnie z *ILA* ustanowienie akolitów odbywa się zawsze w trakcie Mszy, po Ewangelii. Pojawia się tu ten sam zestaw zmian co

przy ustanawianiu lektorów: w wezwaniu kandydatów, w sposobie przemawiania biskupa, w jego wezwaniu do modlitwy i w podaniu przedmiotu związanego z posługą.

<i>De ordinatione acolythorum</i> 1595-1962	<i>De institutione acolythorum</i> 1972
Przedstawienie kandydatów	(po Ewangelii) Przedstawienie kandydatów (3)
Allokucja biskupa do kandydatów	Homilia biskupa (4)
Podanie lichtarza ze zgaszoną świecą	Wezwanie do modlitwy (5)
Podanie pustej ampułki	Modlitwa ustanowienia (6)
Wezwanie do modlitwy za kandydatów	Wręczenie naczynia z chlebem lub winem (7)
Błogosławieństwo akolitów	

Jedną z wyraźniejszych zmian jest to, co dzieje się z przedmiotami symbolizującymi funkcję akolity: zamiast niezapalanej świecy i ampułki akolita otrzymuje obecnie naczynie „z chlebem lub winem” – co więcej, przekazując to naczynie celebrans ustanowienia mówi: „Przyjmij naczynie z chlebem (lub: z winem) do sprawowania Eucharystii⁷⁸ i tak postępuj, abyś mógł godnie służyć Kościołowi przy stole Pańskim”. Jak pamiętamy, utrwalonymi w tradycji zadaniami akolity było zapalanie świec i noszenie Krzyżma, a także przynoszenie na ołtarz wina i wody⁷⁹.

Zmiana na etapie modlitwy ustanowienia jest wyraźna – tym widoczniejsza, że polega nie tylko na zastąpieniu jednego tekstu drugim, ale i na redukcji trzech modlitw-błogosławieństw do jednej. Tę redukcję ilościową – chociaż zawsze są one dyskusyjne i niemal zawsze przynoszą jakąś stratę – można zrozumieć w perspektywie rezygnacji z „dubletów”, oczyszczania Pontyfikatu z powtórzeń, których nabył w ramach fuzji liturgii rzymskiej i frankońskiej.

szych źródłach akolici występują także jako zanoszący Ciało Pańskie chorym i więźniom. Jednak Kongregacja Sakramentów w swoich zastrzeżeniach z 1971 r. wniosowała o zachowanie w obrzędzie tradycyjnego znaku przekazania ampułki i świecy. Wniosek ten został oddalony – z uzasadnieniem, że posługa akolity ma objąć także dotychczasowe funkcje subdiakona. Por. Bugnini, 1990, 746n.

⁷⁸ W oryginale: *ad celebrandum Eucharistiam* – w ten sposób, pod naciskiem Kongregacji Sakramentów, reformatorzy z KKB zastąpili proponowane w projekcie *pro celebratione Eucharistiae*. Trudno dostrzec tę różnicę w przekładach na języki narodowe.

⁷⁹ Reformatorzy zamierzali jednak nawiązać przede wszystkim do *perspektywy eucharystycznej* w posłudze akolity – odwołując się do tego, że w najwcześniej-

De ordinatione acolythorum 1595-1962

Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, qui per Jesum Christum, Filium tuum Dominum nostrum, et Apostolos ejus in hunc mundum lumen claritatis tuae misisti, quiue, ut mortis nostrae antiquum aboleres chirographum, gloriosissimae illum crucis vexillo affigi, ac sanguinem, et aquam ex latere illius pro salute generis humani effluere voluisti, bene + dicere dignare hos famulos tuos in officium Acolythorum, ut ad accendendum lumen Ecclesiae tuae, et ad suggerendum vinum, et aquam ad conficiendum sanguinem Christi Filii tui in offerenda Eucharistia, sanctis altaribus tuis fideliter subministrent. Accende, Domine, mentes eorum, et corda ad amorem gratiae tuae, ut illuminati vultu splendoris tui, fideliter tibi in sancta Ecclesia deserviant. Per eundem Christum Dominum nostrum. R. Amen.

Oremus. Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, qui ad Moysen, et Aaron locutus es, ut accenderentur lucernae in tabernaculo testimonii, bene + dicere dignare hos famulos tuos: ut sint Acolythy in Ecclesia tua. Per Christum Dominum nostrum. R. Amen.

Oremus. Omnipotens sempiternae Deus, fons lucis, et origo bonitatis, qui per Jesum Christum Filium tuum, lumen verum, mundum illuminasti, ejusque passionis mysterio redemisti, bene + dicere dignare hos famulos tuos, quos in officium Acolythorum consecramus, poscentes clementiam tuam, ut eorum mentes, et lumine scientiae illustres, et pietatis tuae rore irriges; ut ita acceptum ministerium, te auxiliante, peragant, qualiter ad aeternam remunerationem pervenire mereantur. Per eundem Christum Dominum nostrum. R. Amen. [viii]

De institutione acolythorum 1972

Clementissime Deus, qui per Unigenitum Filium tuum panem vitae Ecclesiae tuae commisisti, benedicere + digneris hos fratres nostros ad ministerium Acolythorum electos, et praesta, ut sanctis altaribus sint assidui, panem vitae fratribus suis fideliter distribuunt, ac fide et caritate iugiter crescant in aedificationem Ecclesiae tuae. Per Christum. *Omnes*: Amen. [ix]

W dotychczasowy wykorzystywanym zestawie modlitw użyto w stosunku do akolitu zarówno określenia *officium*, jak i – w trzeciej modlitwie – *ministerium*; w tym ostatnim przypadku było to więc pojęcie wybrane przez dyscyplinę Pawła VI – jak widać, nienowe, obecne w tradycyjnym *ordo*.

W starym i nowym tekście chodzi – tak jak widzieliśmy przy lektoracie – o błogosławieństwo.

Natomiast zmienia się bardzo opis funkcji akolity: o ile wersja z Pontyfikatu tradycyjnego wymienia – w pierwszym z błogosławieństw – najpierw konkretnie „zapalanie świec Kościoła” i „przynoszenie wina dla sporządzenia Krwi Chrystusa”, a następnie ogólnie „służbę przy ołtarzu”, o tyle wersja *novus ordo* mówi jednym ciągiem o gorliwości przy ołtarzu i – uwaga – o „rozdzielaniu chleba życia braciom”. Jeśli to ostatnie potraktować tak, jak się to narzuca z treści słów, to modlitwa ustanowienia akolitów traktuje ich „nadzwyczajne szafarstwo” Komunii jako zupełnie zwyczajne uprawnienie⁸⁰.

W dalszym ciągu Mszy przewiduje się, że na ofertorium nowi akolici przynoszą pateny z chlebem i kielich z winem (8). Nowo ustanowieni akolici przyjmują Komunię po diakonach (9).

Przewiduje się możliwość, że nowi akolici jako „nadzwyczajni szafarze Eucharystii” zostają dopuszczeni do pomocy przy udzielaniu Komunii na Mszy ustanowienia (10).

Ewaluacja zmian w porządku święceń niższych

Nasze podsumowanie dokonanych w roku 1972 modyfikacji w dziedzinie *święceń niższych* nie obejmuje ani kwestii likwidacji ostiariatu, egzorcystatu i subdiakonatu, ani prawnokanonicznego zagadnienia zawężenia pojęcia „duchowieństwa” (związanego też z usunięciem obrzędu tonsury). Jak wiadomo, możliwość zachowania kompletu dotychczasowych *święceń niższych* – i wypełnienia ich realnymi funkcjami kościelnymi – była w początku prac reformatorskich brana poważnie pod uwagę, tak jak kiedyś na Soborze Trydenckim. Natomiast dokonana w roku 1972 redukcja – likwidująca nawet subdiakoniat, znany od III wieku, niezbędny w dotychczasowej strukturze liturgii i jako taki uwzględniany nawet jeszcze przez pierwsze wydanie Mszału Pawła VI – była niewątpliwie mocnym gestem zerwania, nawet jeśli niektóre

⁸⁰ Wspomnijmy, że kwestia ta była przedmiotem kontrowersji między Kongregacją Sakramentów i Kongregacją Kultu Bożego w 1971 r.: w stosunku do już zaaprobowanego przez KKB obrzędu ustanowienia akolitów KS wyraziła zastrzeżenie, że *daje on nieuzasadnione wrażenie, że akolita jest zwyczajnym, a nie nadzwyczajnym szafarzem Eucharystii*. W związku z tym dokonano kilku poprawek – które jednak nie zadowolili Kongregacji Sakramentów. Mimo to obrzęd został zatwierdzony – przez Sekretariat Stanu – w postaci, którą tu omawiamy. Por. Bugnini, 1990, 746n.

likwidowane *święcenia niższe* już od dawna nie wnosiły z sobą żadnych realnych funkcji.

Jednak interesuje nas tutaj głównie zestawienie „starego” i „nowego” – tam, gdzie istnieje jakiś „ciąg dalszy” w formach *novus ordo*. W przypadku *święceń niższych* ogranicza się to właśnie do lektoratu i akolitu.

Sytuacja w tych dwóch przypadkach jest różna. Można powiedzieć, że „posługa lektora” pozostała zasadniczo tym, czym było „święcenie lektora”: zmiana polega na tym, że ta sama formalnie funkcja wykonywania czytań liturgicznych uległa rozszerzeniu materialnemu, obejmując już nie tylko dość rzadko występujące czytania, lecz wszystkie czytania poza Ewangelią. Natomiast „posługa akolity” powstała już nie tylko przez tego rodzaju materialne poszerzenie lub sprecyzowanie – lecz i przez dopisanie do dotychczasowego akolitu tego, co należało do *święcenia* subdiakonatu; co więcej – przez przyznanie akolitom statusu „nadzwyczajnych szafarzy” Komunii. Zwłaszcza to ostatnie sprawia, że obecni akolici są faktycznie kimś innym niż akolici *antiquioris ordinis*.

To zróżnicowanie sytuacji jest widoczne także w przejściu od obrzędów *święceń* do obrzędów ustanowienia. Zaczniemy jednak od cech wspólnych dla lektoratu i akolitu. Po pierwsze, zmienia się nazwa obrzędów, lecz nie zmienia się sama ich natura; to, co odtąd nazywa się ustanowieniem, a kiedyś zwało *święceniem*, jest dokonywane przez błogosławieństwo. Po drugie, nowe obrzędy nie przynoszą ze sobą jakichś zupełnie nowych struktur – ale jednak zostały zredagowane bez szczególnej troski o ciągłość kultury liturgicznej, z łątwą, głęboką zmianą w tekstach i znakach.

Jeśli natomiast chodzi o odmienną sytuację lektoratu i akolitu, obrzęd ustanowienia akolitów – jak już zasygnalizowano – wnosi głęboką redefinicję zadań należących do tej posługi: formuła ustanowienia traktuje akolitę jako szafarza Komunii świętej, zaś w obrzędzie przekazania naczynia (z chlebem lub winem) przesuwa się istotę posługi akolity w kierunku dotychczasowych kompetencji subdiakona. W tym więc przypadku obrzęd rzeczywiście wyraża zamiysł „zsumowania” w akolitalic funkcji należących i nienależących do akolity z tradycji rytu rzymskiego.

ZAKOŃCZENIE

W zakończeniu tego przeglądu zmian w szeroko pojętym obrębie Świąceń wracamy do pytania postawionego w tytule: rewizja czy metamorfoza?

Odpowiadaliśmy na to pytanie w odniesieniu do każdego z osobnych przedmiotów naszej analizy – i odpowiedź ta bywała różna. Mimo generalnie dość głębokich zmian w strukturze i składnikach wszystkich obrzędów wydało się nam możliwe określenie obrzędu święceń diakonatu i prezbiteratu jako rewizji dokonanej wewnątrz homogenicznego rozwoju liturgii – ocena ta ma podstawę głównie w części sakramentalnej. Z oczywistych względów – zwłaszcza po zabiegu wymiany modlitwy konsekracyjnej – nie można za jedynie rewizję uznać tego, co zrobiono z obrzędem sakry biskupiej: jest to głęboka metamorfoza, dosłownie „nowy obrzęd” powstały wskutek przeniesienia do struktury rytu rzymskiego modlitwy konsekracyjnej, obecnej dotąd w innych rytach – i zaimplantowania go tam w miejsce własnej modlitwy konsekracyjnej obrzędu rzymskiego. Tego rodzaju operacja nie miała oczywiście nic z – reklamowanego przy innych okazjach – powrotu do czystości liturgii rzymskiej.

Jeszcze głębsza metamorfoza dotyczy lektoratu i akolituatu: ta sama prosta struktura obrzędów została wypełniona zupełnie nowymi składnikami: innymi słowami nauk celebransa, innymi modlitwami ustanowienia, innym wyborem „instrumentów” symbolizujących posługi. Są to „nowe obrzędy” w sensie jeszcze mocniejszym niż w przypadku „ordynacji biskupiej”. Co więcej, w przypadku jednej z posług – akolituatu – trzeba też mówić o czymś, co mocno wykracza poza kwestię kontynuacji/dyskontynuacji form liturgicznych: nowy akolitat nie jest kontynuacją dawnego, lecz pewną sumą złożoną z funkcji dawnego akolity, dawnego subdiakona i obecnie wykreowanej postaci „nadzwyczajnego szafarza” Komunii świętej.

Podsumowując, można powiedzieć, że zreformowane w roku 1968 i 1972 obrzędy – z zakresu duchowieństwa i służby ołtarza – są raczej samodzielną odroślą tradycji rytu rzymskiego (momentami bardzo podobną do dotychczasowego jej jedyne go żywego nurtu) niż jej nową wersją, aktualizacją.

Przypisy końcowe

[i]

Modlitwa święceń diakonatu (1595-1962)Nieoficjalne tłumaczenie polskie według *Mszалу Rzymskiego* 1963, s. 1377n

Zaprawdę godne to i sprawiedliwe, słuszne i zbawienne, abyśmy zawsze i wszędzie Tobie składali dziękczynienie, Panie, Ojciec święty, wszechmogący wieczny Boże, który dajesz godności, rozdzielasz stopnie i rozkładasz urzędy. Ty, pozostając niezmiennym, wszystko odnawiasz i wszystkim, co żyje, kierujesz przez Słowo, Moc i Mądrość Twoją, Jezusa Chrystusa, Syna Twojego, Pana naszego. Wszystko przygotowujesz w Swojej odwiecznej Opatrzności i zarządzasz we właściwym czasie. Ty dla powiększenia Twojej świątyni sprawiasz, że wzrasta i rozszerza się Jego Ciało, Kościół Twój odznaczony rozmaitymi łaskami niebieskimi, powiązany mimo odrębności swoich członków i spokojny przez cudowne prawo całkowitej jedności. W tym celu postanowiłeś, że trzy stopnie Twoich sług pełnią święty urząd na chwałę Twojego imienia. Ty od początku wybrałeś synów Lewiego, aby czuwając wiernie na mistycznych posługach Twojego domu, osiągnęli na zawsze dziedzictwo wiecznego błogosławieństwa. Prosimy Cię, Panie, wejrzyj łaskawie także na te służby Twoje, których pokornie poświęcamy na urząd diakonów, aby służyli Twoim świętym ołtarzom. My jako ludzie nieświadomi Bożych myśli i całości Bożych planów oceniamy ich życie według naszej możliwości. Tobie jednak, Panie, wiadome jest wszystko, czego my nie znamy, i Ciebie nie omylą rzeczy ukryte. Ty znasz tajemnice i przenikasz serca. Ty możesz poddać ich życie sądowi niebieskiemu zawsze nieomylnemu i oczyścić ich z win i pomóc w tym, co mają czynić.

Biskup przerywa prefację i kładzie na głowę każdego kandydata prawą rękę, mówiąc:

Weźmij Ducha Świętego, abys był mocny i opierał się szatanowi i jego pokusom. W imię Pańskie.

Trzymając wyciągniętą prawą rękę, biskup podejmuje prefację:

Prosimy cię, Panie, ześlij na nich Ducha Świętego. Aby ich umocnił siedmiorakim darem Twojej łaski do wiernego spełniania obowiązków twej służby.

Niech obfitują w nich wszystkie cnoty, powaga pełna pokory, stała skromność, prawdziwa niewinność i przestrzeganie duchowej karności. Niech w ich obyczajach zabłyszczą Twoje przykazania, aby na czystości ich życia wzorowali się wierni. Niech trwają mocno i niezachwianie w Chrystusie, mając świadectwo dobrego sumienia, a przez wierną służbę na niższym stopniu niech dzięki Twojej łasce zasłużą na wyższą godność.

Zakończenie czyta biskup półgłosem:

Przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, Syna Twojego, który z Tobą żyje i króluje w jedności tegoż Ducha Świętego, Bóg przez wszystkie wieki wieków.

R. Amen.

[ii]

Modlitwa święceń diakonatu (1968)

Oficjalny tekst polski (1999)

Bądź z nami, prosimy Cię, wszechmogący Boże, który rozdzielasz łaski, wyznaczasz stopnie i obowiązki. Ty pozostając niezmienny, wszystko odnawiasz i całym stworzeniem kierujesz przez swoje Słowo, Moc i Mądrość, Jezusa Chrystusa, Twojego Syna, a naszego Pana. W swojej odwiecznej Opatrzności wszystko przygotowujesz i zarządzasz we właściwym czasie. Ty sprawiasz, że Ciało Chrystusa, czyli Twój Kościół, ubogacony rozmaitymi łaskami niebieskimi, mimo odrębności swoich członków złączony przedziwną więzią przez Ducha Świętego, wzrasta i rozszerza się na coraz wspanialszą Twoją świątynię. Ty na początku wybrałeś synów Lewiego do pełnienia posługi w Przybytku Starego Pra-

wa, a dzisiaj ustanawiasz trzy stopnie Twoich sług i przez święte obrzędy ich powołujesz, aby oddawali cześć Twojemu imieniu. W zaraniu dziejów Kościoła Apostołowie Twojego Syna, za sprawą Ducha Świętego, wybrali do codziennej pomocy siedmiu mężów cieszących się dobrą opinią, aby sami Apostołowie mogli gorliwiej oddawać się modlitwie i głoszeniu słowa Bożego. Tym wybranym mężom przez modlitwę i nałożenie rąk powierzyli usługiwanie ubogim. Panie, wejrzyj łaskawie na te swoje służby, których przez modlitwę wyświęcamy na diakonów, aby służyli Twoim świętym ołtarzom. Prosimy Cię, Panie, ześlij na nich Ducha Świętego, aby ich umocnił siedmiorakim darem Twojej łaski do wiernego pełnienia dzieła posługi. Niech odznaczają się wszystkimi cnotami: miłością bez obłudy, troskliwością o chorych i biednych, powagą pełną pokory, czystością bez skazy i przestrzeganiem duchowej karności. Niech w ich obyczajach jaśniej zachowywanie Twoich przykazań, aby czystość ich życia pociągała lud Boży do naśladowania. Niech świadectwo czystego sumienia pomaga im mocno i niezachwianie trwać w Chrystusie. Niech naśladowując na ziemi Twojego Syna, który przyszedł nie po to, aby Mu służyło, lecz aby służyć, dostąpią królowania z Nim w niebie. Który z Tobą żyje i króluje w jedności Ducha Świętego, Bóg przez wszystkie wieki wieków. *Wszyscy: Amen.*

[iii]

Modlitwa święceń prezbiteratu (1595-1962)

Nieoficjalne tłumaczenie polskie według *Mszалу Rzymskiego* 1963, s. 1382n

Zaprawdę godne to i sprawiedliwe, słuszne i zbawienne, abyśmy zawsze i wszędzie Tobie składali dziękczynienie, Panie, Ojciec święty, wszechmogący, wieczny Boże, który dajesz zaszczyty i rozdzielasz godności. Przez Ciebie wszystko się rozwija i wszystko się umacnia. Przez Ciebie podnosi się i udoskonala wszelkie rozumne stworzenie zgodnie z mądrze ustanowionym porządkiem. Stąd rozwinęły się stopnie Kapłaństwa i urzędy lewitów, które usta-

nowieś za pomocą mistycznych znaków, gdy Najwyższym Kapłanom powołanym do kierowania narodem dałeś jako towarzyszy współpracowników mężów niższego rzędu i mniejszej godności.

Tak niegdyś na pustyni udzieliłeś Mojżeszowego ducha siedemdziesięciu roztropnym mężom, z których pomocą łatwo rządził on niezliczonymi rzeszami ludu. Podobnie przelałeś na Eleazara i Itamara, synów Aarona, obfitość łaski udzielonej ich ojcu, aby była dostateczna liczba kapłanów do składania ofiar i spełniania świętych obrzędów.

Kierując się tą samą Opatrznością, przydałeś, Panie, Apostołom Twego Syna nauczycieli wiary, przez których napełnili oni cały świat słowem Bożym. Dlatego prosimy Cię, Panie, udziel także naszym słabym siłom podobnych pomocników. Im bardziej jesteśmy ułomni, tym większej ich liczby potrzebujemy.

Prosimy Cię, Ojczyce Wszechmogący, daj tym sługom swoim godność kapłańską. Odnów w ich sercach ducha świętości, aby wykonywali otrzymany od Ciebie urząd drugiego stopnia i aby przykładem swojego postępowania pociągali innych do poprawy obyczajów.

Niech będą roztropnymi współpracownikami naszego urzędu; niech zajaśnieje w nich pełnia doskonałości, aby otrzymali nagrodę wiecznego szczęścia, gdy dobrze zdadzą rachunek z powierzonej sobie pracy.

Zakończenie czyta biskup półgłosem:

Przez tegoż Pana naszego Jezusa Chrystusa, Syna Twojego, który z Tobą żyje i króluje w jedności Ducha Świętego, Bóg przez wszystkie wieki wieków. R. Amen.

[iv]

Modlitwa sakry biskupiej (1596-1962)

Tłumaczenie własne

Zaprawdę godne to i sprawiedliwe, słuszne i zbawienne, abyśmy zawsze i wszędzie Tobie składali dziękczynienie, Panie Święty,

Ojcie wszechmogący, wieczny Boże, wzniosłości wszelkich godności, które dla Twojej chwały udzielają się w czcigodnych święceniach. Boże, któryś ustanawiając Mojżesza Twym zaufanym w wypowiedzeniu rzeczy ukrytych, między innymi pouczeń dotyczących niebiańskiego kultu, a także szat kapłańskich, polecił, aby wybrany Aaron przywdziewał do rzeczy świętych tajemne okrycie, aby przyszłe pokolenie brało zrozumienie sensu z przykładów dawanych przez pokolenie wcześniejsze oraz aby w żadnej epoce nie zabrakło pouczenia o Twej nauce. Skoro i u dawnego ludu sam kształt znaczeń odbierał cześć, a u nas doświadczenie rzeczy jest pewniejsze niż tajemnice tkwiące w zapowiedziach. Albowiem i owego dawniejszego Kapłaństwa ubiór jest ozdobą naszego umysłu, a chwałę pontyfikalną przedstawia nam już nie ozdoba szat, lecz blask dusz. Gdyż i to, co pieściło cielesne spojrzenia, domagało się zrozumienia raczej tego, co było w nich. I dlatego prosimy, Panie, temu Twojemu słudze, którego wybrałeś do posługi Kapłaństwa, zechciej udzielić tej łaski, aby cokolwiek znaczą te okrycia, w blasku złota, w błysku szlachetnych kamieni i w różnaitości wszelkiego tworzu, niech zajaśnieje w jego obyczajach i uczynkach. Dopełnij w Twym Kapłanie szczytu Twej posługi, a wyposażonego w ozdoby Twej chwały uświęć rosą niebiańskiego namaszczenia.

[...]

Niech to, Panie, obficie na głowę jego się rozleje, niech to spłynie do ust, niech dotrze do granic jego ciała, aby moc Twego Ducha i wewnątrz jego napełniła, i okryła jego zewnątrz. Niech obfituje w nim stałość wiary, czystość umiłowania, szczerłość pokoju. Niech będą piękne przez Twój dar jego stopy dla głoszenia pokoju, dla głoszenia Twych dobrodziejstw. Daj mu, Panie, posługę pojednania w słowie i w uczynkach, w mocy znaków i cudów. Niech jego mowa i przepowiadanie będzie nie w uwodzających słowach ludzkiej mądrości, lecz w okazywaniu ducha i mocy. Daj mu, Panie, klucze królestwa niebieskiego, aby władzy, której udzielasz, używał – a nie chlubił się nią – dla zbudowania, a nie niszczenia. Cokolwiek zwiąże na ziemi, niech będzie związane w niebie, a cokolwiek rozwiąże na ziemi, niech będzie rozwiązane i w niebie. Którym zatrzyma grzechy, niech będą zatrzymane, a którym odpuści, i Ty odpuść. Kto by mu złorzeczył, niech sam będzie przeklęty, a kto by mu błogosławił, niech zostanie napełniony błogosławieństwem.

Niech będzie sługą wiernym i roztropnym, którego Ty, Panie, ustanów nad swoją rodziną, aby wydawał im pokarm w odpowiednim czasie, a każdego człowieka okazał doskonałym. Niech będzie w zabiegach niezmożony, niech będzie gorliwego ducha, niech nienawidzi pychy, a pokorę i prawdę miłuje i niech nigdy od nich nie odstępuje, zwyciężony przez pochwały lub bojaźń. Niech nosi światło w ciemności, a nie ciemność w świetle: niech nie nazywa złego dobrym, ani dobrego – złym. Niech będzie dłużnikiem dla mądrych i głupich; aby zebrał owoc z rozwoju wszystkich. Udziel mu, Panie katedry biskupiej do rządzenia Kościołem Twoim i powierzonym sobie ludem. Bądź mu autorytetem, bądź mu mocą, bądź mu siłą. Pomnóż nad nim błogo+sławieństwo i łaskę Twoją: aby przez Twój dar mógł być zdalny do wypraszenia zawsze Twego miłosierdzia, a przez Twoją łaskę – pobożny.

Następnie czyta głosem ściszym, lecz tak, by stojący w pobliżu słyszeli:

Przez Pana naszego...

R. Amen.

[v]

Modlitwa święceń biskupich (1968)

Oficjalny tekst polski (1999)

Boże i Ojczy naszemu Pana, Jezusa Chrystusa, Ojczy miłosierdzia i Boże wszelkiej pociechy, Ty mieszkasz na wysokościach i łaskawym wejrzeniem ogarniasz ziemię. Ty znasz wszystkie rzeczy, zanim powstaną. Ty ustanowiłeś prawa w swoim Kościele przez słowo Twojej łaski.

Ty od początku wybrałeś ród sprawiedliwych pochodzący od Abrahama. Ty ustanowiłeś zwierzchników i kapłanów i nie zostawiłeś swojej świątyni bez posługi. Ty od początku świata chciałeś być wielbiony przez tych, których wybrałeś.

Wszyscy biskupi udzielający święceń, mając ręce złożone, wypowiadają następującą część modlitwy:

Teraz, Boże, wylej na tego wybranego pochodzącą od Ciebie moc, Ducha Świętego, który włada i kieruje, którego dałeś Twojemu umiłowanemu Synowi, Jezusowi Chrystusowi, On zaś dał Go świętym Apostołom, aby w różnych miejscach ustanowili Kościół, jako Twoją świątynię, na nieustanną cześć i chwałę Twojego imienia.

Dalej mówi tylko biskup, główny szafarz święceń:

Ojcze, który znasz serca, spraw, aby ten Twój sługa, którego wybrałeś na biskupa, kierował Twoim świętym ludem i nienaganie sprawował najwyższe kapłaństwo, służąc Tobie dniem i nocą.

Niech nieustannie wyjednuje Twoją łaskawość i składa dary Twojego Kościoła. Niech mocą Ducha posiada płynącą z najwyższego kapłaństwa władzę odpuszczania grzechów zgodnie z Twoim poleceniem. Niech rozdziela obowiązki według Twojej woli i niech rozwiązuje wszelkie więzy tą władzą, którą dałeś Apostołom.

Niech dzięki łagodności i czystości serca podoba się Tobie i składa miłe ofiary przez Twojego Syna, Jezusa Chrystusa, przez którego Tobie chwala i potęga, i cześć, z Duchem Świętym, w świętym Kościele, teraz i na wieki wieków.

Wszyscy:

Amen.

[vi]

Modlitwa błogosławieństwa w święceniach lektorów (1595-1962)

Nieoficjalne tłumaczenie polskie według *Mszалу Rzymskiego*, 1931, s. 1819

Boże święty, Ojcze Wszechmogący, pobłogosław tych Lektorów, aby przez pilne przykładanie się do czytania Ksiąg Świętych nauczani, głosili to, co należy czynić, i wykonywali sami to, co głoszą, a w ten sposób podwójnie pożyteczni byli Kościołowi. Przez Pana naszego.

[vii]

Modlitwa ustanowienia lektorów (1972)

Tekst polski z wydania studyjnego (1977)

Boże, źródło światłości i dobroci, Ty posłałeś swojego Syna, Słowo życia, aby objawił ludziom tajemnicę Twojej miłości, błogosław + tych naszych braci wybranych do posługi lektorów. Spraw, aby nieustannie rozważając Twoje słowo, zostali przez nie ukształtowani i wiernie przekazywali je swoim braciom i siostram. Przez Chrystusa, Pana naszego. *Wszyscy: Amen.*

[viii]

Modlitwy błogosławieństwa w święceniach akolitów (1595-1962)Nieoficjalne tłumaczenie polskie według *Mszału Rzymskiego*, 1931,

s. 1823-1824

Panie Święty, Ojciec Wszchemogący, wieczny Boże, któryś przez Syna swego Pana naszego Jezusa Chrystusa i przez Apostołów Jego wylał na ten świat promienie Twojej światłości; i któryś dla zniszczenia dawnego wyroku śmierci naszej chciał, aby ten Boski Syn Twój na najchwalebniejszym Krzyżu zawisł, i Krew swą oraz wodę z Boku swego dla zbawienia rodzaju ludzkiego przelał, racz błogo+sławić te służby Twoje, aby byli wiernymi w utrzymywaniu światła w kościele i w podawaniu przy ołtarzu wina i wody, do sprawowania ofiary Krwi Jezusa Chrystusa, Syna Twego. Oświeć ich umysły, Panie, rozpal ich serca miłością Twoją, aby oświeceni blaskiem piękności Oblicza Twego, wiernie Ci służyli w Kościele świętym. Przez tegoż Chrystusa.

Módlmy się. Panie Święty, Ojciec Wszchemogący, wieczny Boże, któryś do Mojżesza i Aarona przemówił, rozkazując, aby utrzymywali światło w przybytku, racz błogo+sławić służby Twoje, aby byli Akolitami w Twoim Kościele. Przez Chrystusa.

Módlmy się. Boże Wszchemogący, źródło światła i dobra, któryś przez Jezusa Chrystusa, Syna Twego, światłość prawdziwą, świat oświecił i przez tajemnicę Męki Jego odkupił, racz błogosławić sługi Twoje, oświecić ich umysły światłem Boskiej Twojej wiedzy i serca ich napełnij rosą miłości Twojej, ażeby z pomocą Twoją powierzony im urząd tak dobrze sprawowali, by stali się godnymi otrzymać nagrodę wieczną. Przez tegoż Chrystusa.

[ix]

Modlitwa ustanowienia akolitów (1972)

Tekst polski z wydania studyjnego (1977)

Najłaskawszy Boże, Ty przez Jednorodzonego Syna Twojego powierzyłeś swojemu Kościołowi chleb życia, pobłogosław + tych naszych braci, wybranych do posługi akolitów. Spraw, aby wierne spełniając posługę przy ołtarzu i godnie rozdzielając swoim braciom i siostrom chleb życia wiecznego, stale wzrastali w wierze i miłości ku zbudowaniu Twojego Kościoła. Przez Chrystusa, Pana naszego. *Wszyscy: 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 ...

Prezentujemy przekład pierwszej części książki Christine Mohrmann (zm. 1988), wybitnej znawczyni łaciny wczesnochrześcijańskiej, pt. *Łacina liturgiczna – jej początki i charakter*. Oparta jest ona na wykładach autorki, wygłoszonych w 1957 r. na Catholic University of America. W pierwszym z nich, Mohrmann analizuje ogólną kwestię języków sakralnych i hieratycznych na tle problemu rozumienia różnych funkcji języka (przede wszystkim w kontekście nowoczesnych przemian w tej dziedzinie). W kolejnych zajmuje się kwestią relacji łaciny liturgicznej do łaciny wczesnochrześcijańskiej w ogóle oraz cechami charakterystycznymi łaciny jako języka liturgicznego. Jakkolwiek w kwestiach związanych z historią liturgii w świetle współczesnych badań poglądy Ch. Mohrmann mogą jawić się jako nieco przestarzałe (przykładowo uważa ona anaforę z *Tradycji apostoelskiej* za modlitwę ujawniającą typowo rzymskie cechy), to jej wywody lingwistyczne i przedstawiane przez nią ujęcie miejsca łaciny w liturgii, pomimo upływu prawie 60 lat nie tylko nie straciły na aktualności, lecz przeciwnie, jeszcze jej nabrały. Wnoszą również świeże spojrzenie do dyskusji wokół językowej formy liturgii, uzasadniając konieczność utrzymania jej tradycyjnego kształtu od rzadko spotykanej lingwistycznej strony. Następne części książki znajdują się w kolejnych numerach pisma.

Tomasz Dekert

Łacina liturgiczna – jej początki i charakter. Trzy wykłady

Christine Mohrmann

Przedmowa

W ramach trzech wykładów, które miałam zaszczyt wygłosić na Catholic University of America wiosną 1957 r., i które teraz, dzięki Fundacji Monsignora George'a A. Dougherty'ego, ukazują się drukiem, starałam się dokonać charakterystyki łaciny liturgicznej jako języka sakralnego i hieratycznego, a także rzucić nieco światła na jej związek z łaciną wczesnochrześcijańską jako taką. Łacina liturgiczna ma podwójną wagę. Będąc językiem sakralnym i mając ustaloną formę wynosi oficjalną modlitwę Kościoła ponad zmienność i wielopostaciowość języków narodowych używanych do komunikacji oraz służy za łącznik, wręcz bezpośredni łącznik z pierwszymi wiekami chrześcijaństwa i z dziedzictwem Ojców.

Badanie łaciny liturgicznej w sposób konieczny wiąże się z badaniami nad łaciną wczesnochrześcijańską, od niej bowiem ta pierwsza pochodzi. Nie ma możliwości, aby w trzech krótkich wykładach zając się głębiej fascynującym zjawiskiem „chrystianizacji” języka Rzymu – procesem, który miał miejsce w pierwszych wiekach naszej ery, i który doprowadził do przekształcenia języka łacińskiego w narzędzie odpowiednie dla wyrażenia chrześcijańskiego życia i myśli. W pełniejszy sposób mogłam zając się tą „prehistorią” łaciny liturgicznej w serii wykładów wygłoszonych na Uniwersytecie Notre Dame latem 1956 r. Mam nadzieję, że ukazą się one wkrótce drukiem.

Jeśli chodzi o więcej informacji na temat rozwoju łaciny wczesnochrześcijańskiej jako języka, którym posługiwały się starożytne wspólnoty, mogę odesłać do publikacji „Szkoły z Nijmegen”, ukazujących się w serii *Latinitas Christianorum Primaeva* oraz do odpowiednich artykułów, ukazujących się w piśmie *Vigiliae Christianae*.

Obudzone na nowo i coraz bardziej widoczne zainteresowanie życiem wczesnego Kościoła, które wiąże się ściśle z odrodzeniem świadomości liturgicznej, pozwala mi mieć nadzieję, że ta skromna praca znajdzie odbiorców również poza wąskim kręgiem specjalistów. Być może przyczyni się ona do tego, że również szersze kręgi docenią bogate dziedzictwo łacińskiej modlitwy liturgicznej Kościoła. Jak już wspominałam, stanowi ona podwójne *vinculum unitatis* – więź, która łączy nas z naszą wczesnochrześcijańską przeszłością oraz zapewnia naszą obecną jedność-w-modlitwie.

Specjalne słowa wdzięczności pragnę skierować do profesora Martina R. P. McGuirego, dzięki któremu te wykłady mogły zostać wygłoszone i wydane drukiem. Chciałbym również podziękować jemu oraz jego koledze, profesorowi Bertrandowi M. Peeblesowi za wnikliwą korektę i przygotowanie rękopisu do publikacji.

Christine Mohrmann

Wykład I: Języki sakralne i hieratyczne

Pierwszą rzeczą, którą musi zrobić ktoś, kto chce badać fenomen języków sakralnych i hieratycznych jest odrzucenie szeroko rozpowszechnionego przekonania, iż jedyną funkcją ludzkiego języka jest komunikacja. Mówiąc inaczej, że język służy wyłącznie do tego, aby to, co mówca chce przekazać słuchaczowi, stało się temu ostatniemu wiadome w sposób tak klarowny i skuteczny, jak to tylko możliwe. Ta konkretna i praktyczna funkcja języka, tak jak jest ona realizowana w ramach ludzkich społeczeństw, była głównym przedmiotem zainteresowania tzw. socjolingwistyki, która położyła jednak na nią o wiele za duży nacisk. W efekcie wartość języka zaczęła być w sposób zbyt daleko idący mierzona w oparciu o kryterium jego skuteczności jako środka kontaktów międzyludzkich oraz narzędzia komunikacji¹. Myśląc w ten sposób można by dojść do wniosku, że najdoskonalszym językiem byłby taki system lingwistyczny, który przy pomocy jak najmniejszej liczby słów i innych środków językowych, dostarczałby metod komunikacji o najwyższym stopniu zrozumiałości i czywistości. Jest rzeczą ustaloną, że im większa liczba ludzi posługuje się językiem wyłącznie jako medium komunikacji, tym prostszy i wymagający coraz mniejszej ilości elementów lingwistycznych staje się sam język. Jego gramatyka i morfologia stają

¹ Zob. O. Jespersen, *Efficiency in Linguistic Change*, Copenhagen 1941, *passim*.

się coraz mniej skomplikowane, słownictwo podlega standaryzacji, całe lingwistyczne instrumentarium idzie w stronę coraz większej bezpośredniości i uproszczenia, co bez wątpienia sprawia, iż jest ono bardziej praktyczne z punktu widzenia jego stosowania w codziennych kontaktach. Widzimy zatem jak na przykład dwa najbardziej rozpowszechnione języki, tzn. angielski i hiszpański, podlegają wzrastającej tendencji do upraszczania swoich syntaktycznych i morfologicznych struktur. Lub też, by zaczerpnąć przykład ze świata starożytnego, od momentu, kiedy łacina zaczęła przerażać się coraz bardziej w język powszechnie stosowany, bardzo szybko jej system syntaktyczny i morfologiczny uległ rozkładowi.

Język nie jest jednak wyłącznie rodzajem kodu mającego ułatwiać codzienne kontakty pomiędzy ludźmi. To fenomen o wiele bardziej skomplikowany i mający dużo więcej funkcji niż ta związana z międzyludzką komunikacją. Jednym z pierwszych problemów, z jakim zetknie się każdy, kto chce badać rozmaite funkcje języka, będzie kwestia relacji pomiędzy nim a myślą, kwestia której nie mogę i nie chcę tu w pełni podejmować. Moim zdaniem niektórzy uczeni idą za daleko twierdząc, że myśl nie jest możliwa bez języka. Zgadzam się z bardziej wyważoną opinią Russella, który mówi: „Język służy nie tylko wyrażaniu myśli, ale temu, aby czynić możliwymi myśli, które nie mogłyby istnieć bez niego. Utrzymuje się czasem, że myśl nie może istnieć bez języka, z czym jednak nie mogę się zgodzić. Twierdzę, że możliwa jest myśl (...) bez języka. Ale tak czy inaczej nie sposób zaprzeczyć, że wszystkie myśli o pewnym stopniu skomplikowania wymagają słów”².

Oprócz dialogu pomiędzy jedną osobą a drugą, człowiek może również prowadzić regularny dialog sam ze sobą. Zresztą również dialog pomiędzy dwiema osobami w żaden sposób nie musi służyć celowi komunikacji w technicznym sensie tego słowa. Już de Saussure, a po nim szczególnie Bally dowiedli, że język w żadnym razie nie służy wyłącznie do komunikowania rzeczywistych faktów, ale jest również interpretatorem wszelkich poruszeń i działań ludzkiego umysłu, a nade wszystko ludzkiej sensualności i wrażliwości. Używając terminów szkoły genewskiej, język jest również narzędziem ekspresji. Podczas gdy, jak widzieliśmy, język używany wyłącznie jako medium komunikacji, w sposób

² B. Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, London 1948, 74.
A. W. de Groot, *De moderne taalwetenschap, in het bijzonder in Amerika*, Groningen 1956, s. 5.

naturalny dąży do osiągnięcia pewnego stopnia skuteczności, w wyniku czego dochodzi do jego uproszczenia i standaryzacji, język jako narzędzie ekspresji wykazuje zazwyczaj tendencję do stawania się bogatszym i subtelniejszym. Zmierza on za pomocą wszelkich możliwych sposobów do coraz większej ekspresywności i obrazowości, a tę moc może próbować osiągnąć zarówno przez tworzenie nowych słów, jak też zachowując te dawne elementy, które w języku codziennej komunikacji już zanikły. W ten sposób język jako narzędzie ekspresji służy również za podstawę sztuki językowej³. Dostarcza materiału artystycznemu sposobowi wyrazu, umożliwiając tym samym powstanie dzieł sztuki literackiej. Taka literacka forma ekspresji może, w mniejszym lub większym stopniu, wypaść poza ramy wyznaczone przez język normalnej komunikacji. Jeśli pisarz bazuje wyłącznie na własnych osobistych sposobach wyrazu – z czym raz po raz spotykamy się na gruncie współczesnej poezji – to, co pisze może stać się niezrozumiałe dla niewtajemniczonych. W takiej sytuacji dzieło służy za ujście dążenia autora do wyrażenia samego siebie i nadaje się w najlepszym wypadku do zajęcia się nim z perspektywy psychologicznej. Element komunikacji społecznej został tu mniej lub bardziej wyeliminowany.

W większości przypadków jednak, język jako *modus* ekspresji, starając się ująć w słowa zmysłowe i artystyczne doświadczenia oraz fakty materialne, dąży do zachowania i wzbogacenia tradycyjnych elementów komunikacyjnych. Dokładnie trzydzieści pięć lat temu Hugo Schuchardt uświadomił sobie ów konflikt pomiędzy językiem jako narzędziem komunikacji a językiem jako sposobem ekspresji i spróbował ująć go, tworząc często cytowaną frazę: „Aus der Not geboren gipfelt die Sprache in der Kunst”: „Sam język rodzi konieczność odnalezienia jego najwyższego punktu w sztuce”⁴. Jestem aż nadto świadoma, że w naszym obecnym klimacie kulturowym analiza taka, jak ta właśnie przedstawiona, jest trudna do przyjęcia. Istnieje aktualnie tendencja, a język jej również podlega, do redukcji rzeczy ze świata nas otaczającego do ich opisów naukowych. Jednakże z drugiej strony, ludzie coraz mocniej uświadamiają sobie, że taka postawa umysłowa wiąże się z coraz większą atrofią umiejętności uchwycenia istoty rzeczy. Konsekwencje racjonalizmu i pozytywizmu dają się odczuć

³ Ch. Bally, *Linguistique générale et linguistique française*, Berne 1944, s. 363 nn.

⁴ Hugo Schuchardt-Brevier, Halle Saale 1922, s. 211; zob. również B. Terracini, *Guida allo studio della linguistica storica*, Rome 1949, s. 216.

nawet na płaszczyźnie badań lingwistycznych, a istota języka może zostać sprowadzona do ograniczonych możliwości medium komunikacji. Jednak także tutaj sytuacja zaczyna się przełamywać i wyłaniają się powoli inne koncepcje.

Ekspresja może mieć rozmaite cele: ustanowienie i utrwalenie kontaktu pomiędzy jedną osobą a drugą, człowieka samego z sobą i wreszcie również człowieka z Bogiem. Z językoznawczego punktu widzenia modlitwa zazwyczaj leży bardziej w domenie ekspresji niż komunikacji, choć trzeba tu naturalnie dopuszczać różnice i stopnie. Do sfery ekspresji wlicza się nie tylko modlitwa osobista, wraz z modlitwą medytacyjną jako jej najwyższą formą, ale również zbiorowa, liturgiczna modlitwa Kościoła. Należy jednak pamiętać, że niektóre części naszej liturgii nie są modlitwą w ścisłym znaczeniu, nie podpadają zatem pod tę klasyfikację. Myślę tu na przykład o epistole i ewangelii, a więc o lekcjach mszalnych, które są odczytywane głośno, jak też o takich tekstach jak *Credo*. Kiedy mówimy zatem o modlitwie jako ekspresji oraz o językowej formie modlitwy, te elementy liturgii musimy zostawić na boku. Sądzę, że to rozróżnienie jest niezwykle istotne kiedy zastanawiamy się nad celowością, bądź też – w naszych czasach – zachowaniem łaciny jako języka liturgicznego. Do kwestii tej powrócę jeszcze w innym kontekście.

Rozpatrując modlitwę jako ekspresję – w tym przypadku to, czy mówimy o modlitwie osobistej czy zbiorowej nie robi żadnej istotnej różnicy – dialog nie pozostaje już dłużej wyłącznie na planie ludzkim. Mamy tu do czynienia z transcendentnym kontaktem pomiędzy modlącym się człowiekiem a istotą boską. Z tego względu kluczowy dla ludzkiego dialogu element zrozumiałości przestaje odgrywać dominującą rolę. Zostaje on, przynajmniej w jakiejś mierze, zastąpiony przez bardziej wysublimowane elementy, częściowo duchowe, częściowo afektywne, które mogą się konkretyzować w rytmie, tonie wypowiedzi, bądź w jej stylu. Często pojawia się tu swojego rodzaju tęsknota za tym, co archaiczne – zasadniczo tradycyjną stylistyką, doбором starszych środków wyrazu, nieobecnych już w codziennym użyciu językowym. Takie archaizacyjne i stylizacyjne tendencje mogą iść tak daleko, aż język religijnej ekspresji stanie się niezrozumiały dla ludzi z zewnątrz⁵.

⁵ Zob. F. Kainz, *Sprachpsychologisches zum Thema Religion und Sprache*, „Die Sprache” 1 (1949), s. 101-115.

W kontekście wczesnochrześcijańskim skrajnym przypadkiem językowej ekspresji, z której element komunikacyjny wydaje się być całkowicie usunięty, jest fenomen daru języków, analizowany przez św. Pawła w czternastym rozdziale *Pierwszego Listu do Koryntian*. Z drugiej strony, dar języków, który pojawił się przy pierwszym publicznym wystąpieniu Apostołów w dniu Pięćdziesiątnicy, można rozpatrywać jako cudowne rozszerzenie zdolności używania języka do komunikacji. W 1 Kor 14 św. Paweł ściśle odróżnia charyzmat niezrozumiałego „daru języków” od zdolności προφητεῦν, która obdarza nadprzyrodzoną, ale komunikowalną wiedzą (γῶσις). W darze języków, który sam posiadał, widzi on pewne zjawisko indywidualne, o niewielkim znaczeniu dla wspólnoty, podczas gdy προφητεῦν prowadzi do jej οἰκοδομεῖν („umocnienia”) oraz sprzyja nawróceniu niewierzących. We fragmencie tym, zresztą pod wieloma względami zagadkowym, św. Paweł kładzie ewidentnie nacisk na społeczny wymiar προφητεῦν jako charyzmatycznego elementu komunikacyjnego, przeciwstawiając mu „dar języków” jako jednostronną ekspresję⁶.

Wróćmy do naszego wywodu. Zostawiając na boku przypadki doskonałej „modlitwy cichej” można w sensie ogólnym powiedzieć, że modlitwa jako taka przynależy do domeny językowej ekspresji, nawet wówczas, gdy mówimy o modlitwie myślnej. To, że nawet ta ostatnia jest również modlitwą słowną wykazał o. Brémond, mówiąc: „En dehors de certaines expériences peu communes (...) (l’oraison de silence par exemple, où, du reste, se glissent toujours, me semble-t-il, quelques mots imperceptibles) l’expression ‘prière vocale’ est un pléonasm (...) Pour l’immense majorité des humains, prier, c’est parler à Dieu”⁷. Do uwag tych opat Salmon słusznie dodaje, że modlitwa może być bezgłośna, nie będąc jednocześnie „oraison de silence”⁸.

Można zadać pytanie: Jakie jest nasze stanowisko jeśli chodzi o ocenę zjawiska języka jako ekspresji we wszystkich jego rozmaitych formach? Musimy tu zauważyć, że pod wpływem pozytywizmu ludzie, szczególnie w kręgach niespecjalistycznych, mają ciągle tendencję do uważania języka rozumianego wyłącznie jako sposób komunikacji, praktyczne akcesorium i narzędzia do realizacji kontaktów społecznych, za język *par excellence* i jedyne prawdziwe zjawisko językowe. Bądź też, ujmując to w inny spo-

⁶ E. Fascher, Προφητής: *Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung*, Giessen 1927, s. 170.

⁷ H. Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. X, Paris 1937, s. 3 n. *Pomijając niektóre rzadkie doświadczenia [...] (na przykład cichą modlitwę myślną, do której zresztą zawsze wkradają się jakieś niezauważalne słowa) wyrażenie modlitwa słowna jest pleonazmem [...]. Dla ogromnej większości ludzi modlić się to mówić do Boga*

⁸ P. Salmon [w:] *Mélanges bénédictins*, Abbaye S. Wandrille 1947, s. 55.

sób: każda lingwistyczna forma ekspresji jest przez nich rozpatrywana i oceniana według jej społecznej użyteczności i stopnia łatwości, z jaką może zostać pojęta. Językiem w sensie właściwym jest język potoczny; rozumienie języka jako fenomenu ludzkiego zostało zdominowane przez ideały skuteczności i zrozumiałości związane z pojmowaniem języka jako narzędzia komunikacji. Ludzie zapominają w ten sposób, że język jako ekspresja – która w wielu przypadkach obejmuje również narzędzia sztuki literackiej – jest co najmniej równie ważny i odgrywa ogromną rolę na wielu płaszczyznach ludzkiego życia. I nie jest to tylko kwestia czegoś indywidualnego, osobistego stylu danego pisarza czy poety. Fenomen ten ujawnia się również jako środek wyrazu oparty na tradycji zbiorowej. Forma językowa nie stanowi już wówczas głównie lub wyłącznie medium komunikacji, ale raczej narzędzie ekspresji konkretnej grupy, która żyje według danej tradycji. W tego rodzaju przypadkach używany język podlega często celowej stylizacji i jako taki, wraz z formami stylistycznymi, jest przekazywany z pokolenia na pokolenie, przy czym jest rozmyślnie wyłączany z ram języka codziennej komunikacji, w celu uzyskania pewnych efektów artystycznych, religijnych lub duchowych. Mamy tu do czynienia z czymś dokładnie przeciwnym w stosunku do zachodzącej błyskawicznie w naszych czasach obiektywnej przemiany w obrębie języków rozumianych jako narzędzia komunikacyjne. To tu najprawdopodobniej leży powód, dla którego, kiedy współczesny człowiek spotyka się ze zjawiskiem stylizowanego języka, będącego tradycyjnym środkiem wyrazu pewnej zbiorowości, nie tylko akceptowanym, ale i podtrzymywanym przez niezliczone pokolenia, uważa go za niezrozumiały i dziwaczny, a stąd zwykle również za coś, co należy odrzucić. Na tej podstawie można też zrozumieć, dlaczego nowocześni chrześcijanie w swoim stosunku do tekstów modlitw liturgicznych pragną przede wszystkim zrozumiałości i klarowności. Rozumiemy również, jak to się stało, że we współczesnym przekładzie *Psalmów* za wszelką cenę dążono do wyeliminowania tajemniczości tych starożytnych tekstów modlitewnych na rzecz jasności i przejrzystości, podyktowanej przez pewien historyczny pozytywizm.

Wróćmy jednak do naszych rozważań. Kwestią, która nas zajmuje jest tradycyjne, stylizowane używanie elementów języko-

wych, którego związek z codziennym życiem jest już słaby lub żaden, ale które ciągle trwa na innej, niematerialnej płaszczyźnie. Kiedy zjawisko to zachodzi na polu literatury, zwykle mówi się o stylizacji językowej. Kiedy natomiast pojawia się na płaszczyźnie religijnej, określa się je powszechnie jako języki sakralne i hieratyczne. Z lingwistycznego punktu widzenia w obu przypadkach mamy w gruncie rzeczy do czynienia z tym samym zjawiskiem. Chodzi o tworzący się w ramach określonej tradycji, sztuczny, często archaizowany styl lub formę językową, która pozostając w pewnej izolacji doprowadza do mniejszej lub większej redukcji elementu zrozumiałości na rzecz innych elementów, leżących raczej w domenie ekspresji niż komunikacji i preferowanych ze względu na ich potencjał artystyczny lub duchowy.

Jednym z takich sztucznych języków, o którym wiemy najwięcej i dzięki któremu mogliśmy dojść do określenia natury tego zjawiska, jest język poematów homeryckich. Greka homerycka, lub też raczej, sztuczny język greckiej epiki, znany nam z eposów Homera, dzieł Hezjoda, a także, już w bardziej rozwodnionej formie, z poetyckich inskrypcji, nigdy nie był językiem mówionym i nigdy nie prowadził organicznego życia w ramach społeczeństw należących do kręgu cywilizacji greckiej. Stanowi kombinację heterogenicznych elementów, które razem tworzą stylizowane narzędzie wykorzystywane przez poetów. Obejmuje zasadniczo ogromną liczbę ustalonych wyrażań, związków słownych i wyrazów, których początki muszą tkwić w długiej ustnej tradycji poetyckiej improwizacji, ale które były z wielką wirtuozerią wykorzystywane również przez późniejszych poetów, tworzących już w formie pisanej. Słownictwo utworów epickich to nadzwyczajna mieszanka elementów bardzo wczesnych i późniejszych, słów i form słownych wziętych z rozmaitych greckich dialektów. Jeszcze barwniejsza jest morfologia tego języka z jej licznymi formami rzeczownikowymi i czasownikowymi, które, jak się okazuje, zostały wytworzone w obrębie samej narracyjnej tradycji epickiej. Pod względem fonetycznym, nosi on ewidentnie ślady języka deklamacji⁹. Ta heterogeniczna mieszanka rozmaitych elementów, która była dla Greków wystarczającym narzędziem do wyczarowania świata literatury epickiej, i która stanowiła strukturalną jedność jako uswięcony język poezji narracyjnej, miała bardzo długie życie. Nie tylko dostarczyła mate-

⁹ Zob. K. Meister, *Die homerische Kunstsprache*, Leipzig 1921; M. Parry, *L'épithète traditionnelle dans Homère*, Paris 1928; P. Chantraine, *Grammaire homérique*, 2 t., Paris 1942, 1953; C. J. Ruijgh, *L'élément achéen dans la langue épique*, Aasen 1957.

riału dla dwóch spośród największych dzieł literatury światowej, ale była przez wiele wieków używana jako język poezji epickiej. Wychowały się na nim całe pokolenia Greków, co też tłumaczy jego żywotność. Każde pokolenie podejmowało trud zanurzenia się w ten sztuczny idiom, zachowując tym samym wielkie artystyczne narodowe dziedzictwo. Jeszcze w V w. n.e. w egipskiej Tebaidzie, chrześcijański poeta, Nonnos z Panopolis, napisał parafrazę *Ewangelii według św. Jana*, używając homeryckiej greki.

Drugi przykład znajdujemy w greckiej liryce chóralnej, która przez wieki używała dialektu doryckiego, nawet wówczas kiedy ten język już od dawna przestał być językiem mówionym. Na początku V w. n.e., biskup Cyreny Synezjusz ciągle komponował swoje na poły chrześcijańskie, na poły platońskie hymny w dialekcie doryckim.

Mówiąc o liryce chóralnej zbliżamy się już do płaszczyzny religijnej i do fenomenu języków sakralnych i hieratycznych. W poezji epickiej i lirycznej znajdujemy taki poziom stylizacji, który w pewnym momencie traci praktycznie wszelki kontakt ze współczesnym sobie językiem potocznym. Podobne zjawisko stylizacji, zazwyczaj polegającej na archaizacji lub przynajmniej podejściu niechętnym modernizacyjnym zmianom, obserwujemy w językach „religijnych”. Jego źródło tkwi w pewnej ludzkiej tendencji, występującej powszechnie wśród różnych ludów i kultur. Kiedykolwiek człowiek wchodzi w kontakt z tym, co boskie, jego język wykazuje inklinację do oddzielania się od zwykłej codziennej mowy. Ujmując to od innej strony, wygląda to tak, jak gdyby kontakt z boskością wydobywał człowieka z jego zwykłego życia, i to znajduje swoje odzwierciedlenie w ludzkim języku. Nie ogranicza się to jednak wyłącznie do języka, również inne rzeczy podlegają procesowi „hieratyzacji” (*hieraticizing process*). Mamy więc na przykład fenomen świętych szat liturgicznych, których używanie podobnie należy rozpatrywać jako wyłączenie ze poziomu zwykłego życia.

Kontakt z językami sakralnymi i pamięć o nich znajdują często swój konkretny wyraz w przekonaniu o istnieniu języka bogów, duchów, lub też, dla chrześcijan, aniołów. Wystarczy choćby pomyśleć o słowach św. Pawła z 1 Kor 13,1: „Gdybym mówił językami ludzi i *aniołów*...”. Również pod tym względem interesującego materiału dostarczają nam eposy Homera. Raz po raz znaj-

¹⁰ H. Güntert, *Von der Sprache der Götter und Geister*, Halle Saale 1921, s. 104 nn.

¹¹ C. Mohrmann, *Notes sur le latin liturgique*, „Irenikon” 25 (1952), s. 17.

dujemy tam wzmianki o języku bogów i nie odbiegniemy zanadto od prawdy, widząc w słowach tego boskiego języka i ich zazwyczaj niejasnej etymologii późne echo dawnych słów języka sakralnego. Za słowem „boskim” niejednokrotnie odnajdujemy słowo „ludzkie”¹⁰. Jednak w przypadkach, kiedy poeta nie objaśnia słów pochodzących z „języka bogów”, sami Grecy nie zawsze byli w stanie je zrozumieć. I tak w *Odysei* 10.305 słyszymy o magicznej roślinie „zwanej przez bogów μῶλυ”. Krew bogów określana jest słowem ἰχθῶρ, podczas gdy ludzka słowem αἷμα. Możemy tu wskazać na bardzo znaczącą chrześcijańską paralełę. W *Sacramentarium leonianum* wielokrotnie napotykamy na poetyckie słowo *cruor*, za pomocą którego określa się krew pogańskich ofiar ze zwierząt, jak również krew chrześcijańskich męczenników. Nie używa się go jednak nigdy na oznaczenie Świętej Krwi Chrystusa, która jest zawsze określana słowem *sanguis*. W ramach stylizacji języka liturgicznego, tradycyjne [w sensie pogańskim – przyp. tłum.] poetyckie słowo zostało uznane za zbyt „profaniczne”, a przynajmniej za zbyt mało stosowne, aby odnosić je do Chrystusa¹¹.

Typowo „sakralne” słownictwo było również używane w kręgach orfickich i pitagorejskich, o czym dowiadujemy się od Klemensa z Aleksandrii (*Strom.* 5, 8 n.) i innych autorów. W tym kontekście przychodzi na myśl również słowa zapisane na papierusach magicznych. Faktycznie w wielu przypadkach, szeroko rozpowszechniona wiara w tajemniczą moc słów, wiązała się z pewnymi magicznymi elementami. Tak czy inaczej widzimy, jak z tych pierwotnych elementów, będących częściowo reliktem wiary w magię, i składających się na ideę mitycznego świata, gdzie wszystko jest „inne”, rozwija się świadomość, że rzeczywistość boska wymaga innego języka niż ten używany w życiu codziennym.

Po tych ogólnych teoretycznych rozważaniach stajemy wobec pytania: czy, a jeśli tak, to do jakiego stopnia, znajdujemy w najwcześniejszych chrześcijańskich tekstach oznaki stylizacji, wskazujące na narodziny sakralnego języka, przeznaczonego do używania w modlitwie i liturgii?

Poszukując odpowiedzi na to pytanie musimy przede wszystkim zdać sobie sprawę, że tak długo, jak mówimy o okresie najwcześniejszym, mamy do czynienia wyłącznie z językiem greckim. Od czasów apostołskich bowiem, aż do drugiej połowy drugiego

wieku, jedynym językiem powszechnie używanym przez chrześcijan była greka. A nawet kiedy w toku drugiego wieku wczesnochrześcijańskie wspólnoty na Zachodzie rozwinęły chrześcijański idiom potocznego języka łacińskiego i zaczęły tłumaczyć Pismo – początkowo prawdopodobnie tylko te fragmenty, które były odczytywane głośno podczas zgromadzeń liturgicznych – to greka pozostała jeszcze przez długi czas językiem modlitwy liturgicznej, a przynajmniej Liturgii Eucharystycznej. Ten stan rzeczy utrzymywał się w Rzymie aż do czwartego wieku. Wydaje się, że nieco inaczej wyglądało to w Afryce Północnej, gdzie łacina weszła do liturgii trochę wcześniej¹². Jednak również tutaj na pierwszym etapie była to greka. W tym kontekście można przywołać interesujący przykład *Passio Felicitatis et Perpetuae*, powstałej w Kartaginie w pierwszych latach trzeciego wieku, w której ciągle daje się zauważyć wyraźny ślad greckich elementów liturgicznych. Od dawna panuje wśród badaczy zgoda, że w wizjach męczenników opisanych w *Passio*, znajdujemy elementy wzięte z liturgii. Z pewnością znaczące jest, że we fragmencie przypominającym obrzęd Komunii św. pojawia się greckie słowo *tegnon* (które nigdy nie było powszechne we wczesnochrześcijańskiej łacinie): *Bene venisti tegnon* (4,9). To greckie słowo nie odzwierciedla jednak dokładnie formuły liturgicznej, służy raczej do zasugerowania „liturgicznej” atmosfery. Dużo bardziej sugestywny jest opis przyjęcia męczenników do niebiańskiego raju, w którym pojawia się potrójne powtórzenie greckiego *hagios* z wizji Izajasza (Iz 6,2): *et introivimus et audivimus vocem unitam dicentem: Agios, agios, agios sine cessatione* (12,2). Jest to tym istotniejsze, że *sanctus* liturgii niebiańskiej nie pojawia się ani w dobrze znanym opisie Justyna (*Ap.* 66-67), ani w *Apostolica traditio* Hipolita (ed. Dix 7-9)¹³, podczas gdy za pośrednictwem Orygenesza (*De princ.* IV,3,14), wiemy o jego obecności we wczesnej liturgii Aleksandryjskiej¹⁴. Dla naszego wywodu dane liturgiczne nie są tak istotne jak fakt, że w swoich opisach wizji autor bądź autorka zdecydowanie starali się przez użycie greckich słów uzyskać efekt atmosfery liturgicznej.

Wróćmy jednak do najwcześniejszych przykładów greki chrześcijańskiej. Czy w okresie pierwotnym znajdujemy w modlitwach i tekstach liturgicznych cokolwiek, co wskazywałoby na hierarchiczną stylizację? Musimy tutaj pamiętać, że wczesnochrześcijań-

¹² T. Klauser, *Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache* [w:] *Miscellanea G. Mercati*, t. 1, *Studi e Testi* 121, Vatican City 1946, s. 467-482; C. Mohrmann, *Les origines de la latinité chrétienne à Rome*, „*Vigiliae Christianae*” 3 (1949), s. 67-106, 163-183.

¹³ Zob. A. Baumstark, B. Botte, *Liturgie comparée*, Chevetogne 1953, s. 57. Wyraża się tu przekonanie, że Pierwszy List Klemensa Rzymskiego (34,6) świadczy o tym, że na Zachodzie, a zwłaszcza w Rzymie, ten passus z Izajasza miał swoje miejsce w liturgii już od najwcześniejszych czasów. W. C. van Unnik [*Clement 34 and the Sanctus*, „*Vigiliae Christianae*” 5 (1951), s. 204-248] zaprzecza jednak, aby ten fragment zawierał jakiegokolwiek odniesienie do liturgii.

¹⁴ G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, London 1952, s. 197.

ska greka znajdowała się pod silnym wpływem języka Septuaginty, oraz że był to język, który dla samych Greków brzmiał mniej lub bardziej egzotycznie i barwnie oraz miał silny posmak stylizacji. Ponadto, pierwsi chrześcijanie, a przynajmniej ci nawróceni z judaizmu, byli dobrze obznajomieni z fenomenem hieratycznej stylizacji. Zнали go z własnego doświadczenia i dotyczyło to w tej samej mierze aramejskojęzycznych chrześcijan z Palestyny, obytych z hebrajskim jako językiem sakralnym, jak też hellenistycznych Żydów, którzy posługiwali się zhellenizowanym przekładem Septuaginty, noszącym jednak ciągle na sobie stylistyczny charakter tekstu oryginalnego. W tym sensie wczesne chrześcijaństwo miało z pewnością predyspozycje do wytworzenia języka hieratycznego. Moim zdaniem jest również jasne, że najwcześniejsza literatura chrześcijańska, aż do Ojców Apostolskich włącznie, znajdowała się pod dużo większym wpływem ówczesnej żydowskiej a nie hellenistycznej tradycji stylistycznej. To oczywiście nie wyklucza możliwości odnalezienia w niektórych tekstach pewnych śladów wpływów hellenistycznych¹⁵. Kiedy uczeni, tacy jak np. Fr. Overbeck czy E. Norden twierdzą, że początki literatury chrześcijańskiej właśnie jako literatury mają miejsce po czasach Ojców Apostolskich, a więc w okresie działalności Apologetów, mają moim zdaniem słuszość, wyczuwają bowiem właściwie, że we wszystkim, co powstało wcześniej czynnikiem kształtującym formę była tradycja żydowska i sama najwcześniejsza tradycja chrześcijańska, nie zaś hellenistyczna¹⁶. Zdecydowane zbliżenie z tradycją hellenistyczną rozpoczyna się u Apologetów, a szczególnie u Klemensa z Aleksandrii i w jego kręgu. Jeśli chodzi o stylistykę, wszystkie wcześniejsze teksty dużo więcej zawdzięczają wpływowi Septuaginty niż tradycji klasycznej. Mogę się zatem zgodzić również w tym punkcie z E. Nordenem, kiedy twierdzi, że występujące m.in. u św. Pawła paralelizmy, połączone ze zdaniami antytetycznymi, będące cechami stylu, które kojarzą nam się z pewnymi zabiegami autorów Drugiej Sofistyki, w rzeczywistości są czymś z gruntu odmiennym, opierają się bowiem na wzorcach starotestamentalnych¹⁷. Jest to w jeszcze większej mierze prawdą również w odniesieniu do nowotestamentalnych *Cantica*, które nie tylko są inspirowane Starym Testamentem, ale także przejmują schematy formalne poezji biblijnej, zwłaszcza *Psalmów*.

¹⁵ Choć moim zdaniem L. Sanders (*L'Hellénisme de saint Clement de Rome et le Paulinisme*, Louvain 1943) nadmiernie wyolbrzymia wpływ stoicyzmu na Pierwszy List Klemensa.

¹⁶ F. Overbeck [w:] „Historische Zeitschrift” N.F. 12 (1882), s. 417 nn.; E. Norden, *Die antike Kunstprosa*, Bd. II, Leipzig–Berlin, s. 479 nn.

¹⁷ E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig–Berlin 1929, s. 355 nn.

W tym świetle można powiedzieć, że najwcześniejsze teksty chrześcijańskie, jeśli rozpatrywać je w ramach późnej kultury klasycznej, tworzą odrębną grupę, wyróżniającą się mniej lub bardziej poprzez „egzotyczną” tradycję, która jako taka odbiega od obrazu hellenistycznego języka i stylu. Ich cechą charakterystyczną jest specyficznie chrześcijańskie znamię, powiązane z palestyńską i hellenistyczną tradycją żydowską. Nie możemy jednak po prostu stwierdzić, że mamy tutaj do czynienia z językiem sakralnym, lecz co najwyżej, iż rozważamy tu same początki chrześcijańskiego stylu.

Problem się tu jednak nie kończy. W Nowym Testamencie i innych bardzo wczesnych tekstach chrześcijańskich znajdujemy pewne elementy, które wskazują, że nawet pierwotne chrześcijaństwo było wrażliwe na te formy ekspresji, przez które to, co święte, a więc często prawie niewyraźne, znajduje swój wyraz dzięki elementom obcym, nie stanowiącym części znanego języka. Były one zazwyczaj brane z tego środowiska językowego, w którym żył nasz Pan i w którym miało miejsce najwcześniejsze głoszenie. Jest to tym bardziej znaczące, że Grecy – a dotyczy to również późniejszych greckich chrześcijan – zdecydowanie niechętnie odnosili się do obcych elementów językowych. Niewiele języków zawiera tak mało zapożyczeń językowych jak grecki i jeśli porównamy wczesnochrześcijańską grekę z wczesnochrześcijańską łaciną, stanie się dla nas uderzające, że greccy chrześcijanie radzili sobie z zastanym greckim materiałem językowym (nawet specyficznie chrześcijańskie neologizmy są stosunkowo rzadkie), podczas gdy łacinnicy bywali często zmuszeni uciekać się do zapożyczeń językowych¹⁸. Niemniej w najwcześniejszych greckich tekstach chrześcijańskich znajdujemy pewną liczbę aramejskich i hebrajskich słów i wyrażeń, wziętych wprost z nauczania Jezusa. W większości przypadków nie mamy tu jednak do czynienia z językowymi zapożyczeniami (bardzo niewiele spośród tych słów weszło do słownictwa chrześcijańskiego), lecz raczej ze sposobem prowadzenia stylu, który pozwala nam na wejście w bardzo bliski kontakt ze słowami rzeczywiście wygłoszonymi przez Chrystusa. W Kazaniu na Górze (Mt 6,24) i przypowieści o nieuczciwym rządcy (Łk 16,9. 11. 13), Jezus mówiąc o pieniądzach i bogactwie używa aramejskiego słowa *mammona*, a Ewangeliści odtwarzają to słowo bez jakiegokolwiek wyjaśnienia. Jest to jedno z tych niewielu

¹⁸ C. Mohrmann,
*Les emprunts grecs dans
la latinité chrétienne,
„Vigiliae Christianae”*
4 (1950), s. 206 nn.

aramejskich słów, które zachowały się w chrześcijańskim użyciu językowym. W scenie uzdrowienia człowieka głuchego i niemego od urodzenia (Mk 7,34) znów słyszymy własny język Jezusa: ἐφφαθά; tu jednak Marek dodaje: ὃ ἐστιν διανοίχθητι: *quod est aperire*. W opisie innego cudu, wskrzeszenia córki Jaira (Mk 5,41) mamy: παλιθὰ κοῦμι: „Dziewczynko, mówię ci, wstań”, i znów Ewangelista dodaje: ὃ ἐστιν μεθερμηνευόμενον Τὸ κοράσιον σοί λέγῳ ἔγειρε. Te aramejskie frazy nie przez przypadek znalazły się w opisach cudów Jezusa: słowa te, brzmiące dla Greków tak egzotycznie, podkreślają element nadprzyrodzoności i cudowności. Wołanie Jezusa w Ogrodzie Getsemani: Ἀββᾶ ὁ πατήρ (Mk 14,36) wymaga specjalnego omówienia. Jak stwierdza Kittel, a jeszcze wcześniej przed nim św. Jan Chryzostom, formę tę, choć nie pojawia się tu sufiks pierwszej osoby, należy odczytywać jako „mój ojcze”¹⁹. Słowo *abba* jest wzięte wprost z języka potocznego, w którym stanowiło zażyłą formę zwracania się dziecka do ojca, podobnie jak my czasami używamy wyrażenia „ojcze” bez zaimka dzierżawczego. Chrystus używa tu więc najprostszego i najbardziej intymnego słowa, jak dziecko, mówiące do swojego ojca. Takie stosowanie *abba* musiało wywierać ogromne wrażenie na pierwszych chrześcijanach; miało ono ładunek bliskości, trudny do przetłumaczenia. Możemy zatem zrozumieć, dlaczego św. Paweł utrzymał jego stosowanie w swoich listach, jak np. w Rz 8,15: ἐλάβετε πνεῦμα υιοθεσίας ἐν ᾧ κρᾶζομεν Ἀββᾶ ὁ πατήρ, „Przyjęliście ducha przybrania za synów, w którym wołamy: Abba! Ojcze!”²⁰ Powróć jeszcze wprost do tego fragmentu, ale w związku z interesującą nas tu w tej chwili kwestią warto zauważyć, że Apostoł Narodów pod intymne aramejskie *abba* podkłada niejako hellenistyczne prawne wyrażenie υιοθεσία („usynowienie”), które było prawdopodobnie bardziej zrozumiałe dla jego hellenistycznych odbiorców.

Widzimy zatem, że Ewangelisci, a zwłaszcza św. Marek, kiedy referują słowa Jezusa, które wypowiadał czyniąc cuda, a także w czasie swojej Męki, zachowują słowa aramejskie, nawet jeśli dodają do nich grecki przekład. Dokonują tego tak niezwykłego w języku greckim zabiegu z szacunku do danego słowa w formie, w jakiej zostało ono pierwotnie wygłoszone²¹. Dowiadujemy się z tego bardzo ważnej rzeczy, a mianowicie, że istniało podejście,

¹⁹ G. Kittel, *Lexicographia sacra*, „Theology” Occasional Papers 7, London 1938, s. 15 n. [w języku aramejskim zaimki dzierżawcze mają postać sufiksów dołączanych do rzeczownika – przyp. tłum.].

²⁰ Zob. również Gal 4,6.

²¹ A. Deissmann, *Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung*, Tübingen 1910, s. 12 nn.

które rozpatrywało słowo jako rzecz bardzo konkretną, coś, w co nie można ingerować, ponieważ w swej autentyczności stanowi rzecz unikalną. Ciągłe jednak nie osiągamy poziomu języka sakralnego i rytualnego. Aby do niego dotrzeć, musimy zrobić krok dalej. Kiedy św. Paweł mówi o Chrystusowym wołaniu „Abba! Ojcze!”, powtarzając tym samym słowa, którymi nasz Pan zwracał się do swego niebiańskiego Ojca, nawiązuje bez wątpienia do „Ojcze nasz”, modlitwy, której nauczył nas sam Chrystus. Tutaj słowo aramejskie pozwala jaśniej ujrzeć szczególne znaczenie $\pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\ \eta\mu\acute{\omega}\nu$ (Mt 6,9) i $\pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho$ (Łk 11,2). W ten sposób u Pawła słowa Ἀββᾶ κράζειν , wydają się wprost wiązać z liturgicznym stosowaniem „Ojcze nasz”, co pozwala przypuszczać, że jest to termin liturgiczny: „wołać *Abba*” to inaczej „modlić się”. To przywodzi nas do innego aramejskiego terminu, co do którego wiemy na pewno, że był używany w modlitwie wczesnochrześcijańskiej. Co znaczące, ten egzotyczny wyraz odzwierciedlał dominującą ideę pierwszych pokoleń chrześcijan: Drugie Przyjście Chrystusa, którego oczekiwano w każdym momencie, i do którego bardzo tęskniono²². Mówię tu o aramejskim słowie *maranatha*. Pod koniec Pierwszego Listu do Koryntian (1 Kor 16,22), św. Paweł, w osobistym postscriptum pisze: $\epsilon\acute{\iota}\ \tau\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\ \phi\iota\lambda\epsilon\acute{\iota}\ \tau\omicron\nu\ \text{Κύριον}\ \text{Ἰησοῦν}\ \text{Χριστόν},\ \eta\tau\omega\ \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\theta\epsilon\mu\alpha.\ \text{Μαρὰν}\ \acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}:$ „Jeżeli ktoś nie kocha Pana Jezusa Chrystusa, niech będzie wyklęty. Maranatha”. Ponadto, w *Didache* (10,6), na końcu opisu celebracji eucharystycznej znajdujemy następujący tekst modlitwy:

Ἐλθέτω Χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος.

Ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαυίδ.

εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέθω.

εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοεῖτω.

μαρὰν ἄθᾶ. ἀμήν.

Niechaj przyjdzie łaska i przeminie ten świat!

Hosanna Bogu Dawidowemu!

Kto święty, niech podejdzie,

Kto nim nie jest, niech czyni pokutę!

Marana tha.

Amen²³.

²² K. Prümm, *Christentums als Neuheitserlebnis*, Freiburg im Br. 1939, s. 457 nn.

²³ *Nauka dwunastu Apostołów (Didache) X,6* [w:] *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, oprac. M. Starowiejski, Kraków 1998, s. 38 [przyp. tłum.].

Wiele dyskutowano na temat tego, jak powinno się interpretować *maranatha*: jako zdanie oznajmujące, „Pan przychodzi”, czy też jako formę imperatywną, „Przyjdź, o Panie!”. W obu przypadkach wyraża ono żarliwe wołanie tęsknoty do Drugiego Przyjścia Chrystusa; dla pierwszych generacji chrześcijan jest to rodzaj „słowa-klucza”²⁴. Św. Jan Chryzostom i Teodoret interpretowali to słowo w sensie oznajmującym, jako ogłoszenie Drugiego Przyjścia Pana²⁵. Z drugiej strony słowa, które padają na końcu Apokalipsy św. Jana, a za którymi, jak możemy przypuszczać, stoi aramejskie *maranatha*: Ἀμήν, ἔρχου, Κύριε Ἰησοῦ (Ap 22,20), „Amen! Przyjdź Panie Jezu!”, wydają się wskazywać na formę imperatywną. Dla naszych celów rozstrzygnięcie, która z tych interpretacji jest prawidłowa, nie jest istotne. Jeśli chodzi o moje zdanie, uważam, że istnieje możliwość, iż mamy tu do czynienia z analogicznym zjawiskiem, jak w przypadku niektórych najstarszych doksologii, które początkowo były traktowane jako wypowiedzi oznajmujące, a potem nabierały znaczenia optatywnego²⁶.

To, co dla naszego wywodu *ma* znaczenie, to fakt, że w tej pierwotnej modlitwie eucharystycznej (*Didache* jest datowana na pierwszą połowę II w., ale w rzeczywistości może sięgać do dużo wcześniejszej tradycji) odnajdujemy po pierwsze, typowy biblijny paralelizm, a po drugie, liczne egzotyczne semickie wyrażenia: ὠσαννὰ τῷ θεῷ Δαβὶδ (podobnie w Mt 21,9.15 z wariantem υἱῷ), μαρναθά i ἀμήν. W tych wczesnych greckich tekstach modlitewnych widzimy zatem z jednej strony odwołania do starotestamentalnych struktur zdaniowych i paralelizmów (podobne do tych, które znajdujemy również w kantykach i modlitwach nowotestamentalnych), a z drugiej, wprowadzanie elementów aramejskich i hebrajskich, które jasno wskazują na dążenie do sakralnej stylizacji. Widać tu oczywiste odejście od języka dnia codziennego na rzecz stylu przejawiającego się w użyciu obcych elementów językowych. Nie pojawia się tu natomiast kwestia tłumaczenia tych egzotycznych elementów, z którą spotkaliśmy się w Ewangeliach jako tekstach narracyjnych, przynależących do sfery komunikacji. Na płaszczyźnie zastosowania liturgicznego, słowa te stanowią zasadniczo środki ekspresji i jako takie nie są tłumaczone.

²⁴ F. J. Dölger, *Sol salutis*, Münster 1925, s. 198 nn.

²⁵ Tamże, s. 200.

²⁶ A. J. Vermeulen, *The Semantic Development of Gloria in Early Christian Latin*, *Latinitas Christianorum Primaeva* 12, Nijmegen 1956, s. 17 n.

Grecka liturgia nie będzie kontynuowała tego pierwotnego kursu, przynajmniej pod względem wprowadzania słów obcego pochodzenia. Pójdzie innymi drogami, co nie zmienia faktu, iż odkrycie ustalonych hieratycznych form w starożytnych tekstach eucharystycznych pozostaje rzeczą znaczącą. W tym miejscu warto również zauważyć, że całość najwcześniejszej terminologii eucharystycznej jest w sposób celowy izolowana od języka codziennego. Określenie κλάω τὸν ἄρτον, „łamać chleb”, z pewnością nie było powszechnie używanym terminem na branie udziału w posiłku²⁷, a ci współcześni liturgiści, którzy chcieliby widzieć najwcześniejsze celebracje eucharystyczne jako „zgromadzenia wokół kuchennego stołu”, nie znajdują w żaden sposób podstaw dla swoich przekonań w najstarszej terminologii. Termin εὐχαριστία, jak wiemy, wywodzi się z tradycji modlitwy żydowskiej²⁸.

Nie mam tu zamiaru omawiać rozwoju greckiego języka i stylu liturgicznego. Chciałam po prostu w zwięzły sposób pokazać, że nawet najwcześniejsze chrześcijańskie teksty modlitewne ukazują pragnienie odróżnienia ich tekstów od zwykłego mówionego języka. Może ono prowadzić do wykorzystania obcych elementów, ilekroć nawiązują one do najwcześniejszej tradycji chrześcijańskiej. Nie możemy bowiem nigdy zapominać, że chrześcijaństwo jest na zawsze związane z historycznym faktem Dzieła Odkupienia, które miało miejsce w ramach określonego historycznego kontekstu. Jego ślady znajdujemy w najstarszych tekstach modlitewnych, ale już tam mogą one również służyć celom hieratycznej stylizacji, nadającej modlitwie całkowicie odrębny charakter.

Po tych pierwszych próbach stworzenia stylu sakralnego, u Greków pojawia się zróżnicowana stylistyka tekstów modlitewnych. Muszę zadowolić się tutaj kilkoma krótkimi uwagami.

Obecny w liturgii w najdawniejszych czasach element wolnej twórczości oznacza, że możemy mówić o różnych stylach czy formach modlitwy, ale tylko w małym stopniu o różnych (ustalonych) tekstach modlitw²⁹. Później zobaczymy, że – szczególnie na Zachodzie, gdzie w odniesieniu do pewnych modlitw liturgicznych, wolna twórczość pozostała w modzie przez bardzo długi czas – to był właśnie ten układ, który prowadził do powstania wyrazistego tradycyjnego stylu modlitwy. Stało się tu to samo, co w przypadku najstarszej greckiej epiki. Istniała pewna liczba sta-

²⁷ Zob. O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, Zurich 1956, s. 18.

²⁸ A. Baumstark, B. Botte, *Liturgie...*, s. 72.

²⁹ J. A. Jungmann, *Missanum solemnia*, Bd. I, Vienna 1948, s. 39 n.; przekład angielski: J. A. Jungmann, *The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development*, trans. F. A. Brunner, New York 1951, s. 29 n.

łych stylistycznych elementów czy wzorców, które były używane przez kreatywnego (co nie zawsze oznacza to samo, co improwizującego) liturga, i które, z drobnymi zmianami, mogły być ciagle na nowo dopasowywane do siebie jak mozaika. Tak czy inaczej jest jasne, że tego rodzaju formuły, jak modlitwa eucharystyczna przekazana nam w *Traditio apostolica* przez Hipolita (ed. Dix, 7-9) musimy traktować raczej jako pewnego rodzaju szczególnie okazy niż jako stałe i określone teksty modlitewne. Sądzę, że w tym wczesnym dokumencie możemy już dostrzec pewne ślady klarowności, ale też powściągliwości późniejszej liturgii rzymskiej. Ta silnie chrystologiczna modlitwa stanowi już przykład przejrzystej zwięzłości, która później stanie się jedną z cech charakterystycznych rzymskiego zwyczaju liturgicznego. To, co uderza nas w modlitwie Hipolita, to brak elementów starotestamentalnych, które sięgają tradycji synagogałnej i są tak obficie reprezentowane w innych, częściowo późniejszych, liturgiach greckich³⁰. Ich echo odnajdujemy w streszczeniach modlitw eucharystycznych w piątej *Katechezie mistagogicznej* Cyryla (lub Jana) Jerozolimskiego. Jednak na bardzo wczesnym etapie musiał również istnieć styl, który wydaje się czerpać z hellenistycznej tradycji filozoficznej, i który stara się, między innymi, na sposób filozofów klasycznych uchwycić Boską nieokreśloność przy pomocy długich serii złożonych przymiotników, z *alpha-privativum* jako elementem początkowym. Tego rodzaju sposób prowadzenia stylu widzimy już w *Anaforze* Serapiona z Thmuis: ἀγέννητε Θεέ, ἀνεξίτηλασθε, ἀνέκφραστε, ἀκατανόητε πάση γενητή ὑποστάσει: „Niezrodzony Boże, niezgłębiony, niewypowiedziany, niepojęty dla żadnego bytu zrodzonego”³¹. Inny typowo hellenistyczny zabieg stylistyczny znajdujemy w słynnym hymnie do Chrystusa na końcu *Pedagoga* Klemensa z Aleksandrii. Ma on kształt litanii, zbudowanej bardzo symetrycznie, z niosącymi głęboki sens wezwaniami o charakterze bardziej literackim niż sakralnym. Baumstark sądził, że taki lub podobny hymn mógł być używany w liturgii aleksandryjskiej.

Widzimy zatem, że od najwcześniejszych czasów chrześcijanie szukali dla modlitwy formy, która w swoim stylu i środkach wyrazu byłaby odseparowana od języka życia codziennego. Tendencja ta była powiązana ze świadomym poszukiwaniem sakralnych form ekspresji. Już we wczesnym okresie Wschód nie

³⁰ A. Baumstark, B. Botte, *Liturgie...*, s. 73.

³¹ Tamże, s. 75.

gardził szukaniem pewnego zbliżenia z niektórymi świeckimi tradycjami literackimi, choć z drugiej strony nigdy nie porzucił związku z charakteryzującym najwcześniejsze modlitwy stylem biblijnym. W kolejnym wykładzie przyjrzymy się sposobowi, w jaki Zachód, a zwłaszcza Rzym, zabrał się za tworzenie stylu liturgicznego. Zobaczmy, że podobnie jak na Wschodzie, również tutaj poszukiwano stylistyki sakralnej, za pośrednictwem której można by zbliżyć się do tego, co święte z bojaźnią i szacunkiem. ■

Tłum. Tomasz Dekert

Aby wszystko było *Marya vitae** – od gorliwej pobożności do herezji

Artur Górecki

* Protokół z zeznań matki Marii Franciszki Kozłowskiej złożonych przed bp. Jerzym Szembekiem 28 maja 1903 r., *Archivio Congregazione per la Dottrina della Fede* (dalej jako: ACDF), Sigla R.V. 1906 n 62 (3), s. 15.

¹ Unia Utrechcka została zawiązana 24 IX 1889 r. i obejmuje niezależne kościoły krajowe uznające za podstawę swojej działalności doktrynalną Deklarację Utrechcką Biskupów Starokatolickich. Pierwsi biskupi mariawiccy, z ks. Janem Kowalskim na czele (5 X 1909 r.), zostali wyświęceni przez biskupów starokatolickich. Unia zawiesiła Kościół

Starokatolicki Mariawitów (ówczesna jego nazwa: Staro-Katolicki Kościół Mariawitów) w prawach członka w 1924 r., przyczyną były pojawiające się w ruchu mariawickim innowacje teologiczne.

² Za: <http://www.ekumenizm.pl/content/article/2014040300592752.htm> (data opublikowania: 03.04.2014).

³ A. Górecki, *Ewolucja doktryny mariawickiej w latach 20. i 30. XX w.*, <http://www.magazyn.ekumenizm.pl/content/article/20060804142045910.htm> (data opublikowania: 07.08.2006).

Tytułem wstępu

Dnia 1 kwietnia 2014 roku w Wislikofen w Szwajcarii zostało podpisane porozumienie w sprawie ponownego przyjęcia Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Polsce do Unii Utrechckiej Kościołów Starokatolickich¹. Biskupi Unii Utrechckiej Kościołów Starokatolickich deklarują gotowość przyjęcia Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w Polsce do Unii. Jest to obwarowane m.in. spełnieniem trzech obietnic złożonych przez stronę mariawicką: usunięcie *Filioque* w Wyznania wiary, usunięcie przy rewizji swojego statutu fragmentu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny, zwołanie Synodu, w którym świeccy będą mieli głos, i wprowadzenie nowych regulacji dotyczących statutu². Sytuacja przypomina trochę tę sprzed lat, gdy ks. Jan Kowalski w celu otrzymania sakry wyrzekł się wiary w Niepokalane Poczucie Najświętszej Marii Panny. Fakt ten ukrywano przed opinią publiczną, przede wszystkim przed własnymi wiernymi.

Czy takie działanie – i to w 1909 roku, i obecnie – biorąc pod uwagę, że wiara w Niepokalane Poczucie była jednym z fundamentów doktryny mariawickiej, może dziwić? W kontekście wydarzeń, jakie miały miejsce w mariawityzmie w latach 20. i 30. XX wieku, kiedy to pod egidą bp. mariawickiego Jana Kowalskiego przeprowadzono kolejne daleko idące zmiany doktrynalne³ (ostatecznie doprowadziły one do rozłamu w samym mariawityzmie), na

pewno nie jest to coś wyjątkowego w tej wspólnoty. Jednak jak to możliwe, że środowisko ludzi zatroskanych o własny rozwój duchowy, reprezentujących ponad przeciętną pobożność, stawiających sobie za cel odnowę moralną duchowieństwa, a następnie wszystkich wiernych, przerodziło się we wspólnotę, która znalazła się poza Kościołem, a jej nauczanie oddalało się coraz bardziej od ortodoksji katolickiej? Spróbujmy przyjrzyć się bliżej kolejnym etapom dramatu rozłamu w Kościele na ziemiach polskich na początku XX wieku.

Początki mariawityzmu⁴

Fundamentalne znaczenie dla początków mariawityzmu miała wizja Marii Feliksi Kozłowskiej (zwanej przez mariawitów „Mateczką”), którą zainteresowana tak opisała: *W roku 1893 dnia 2 sierpnia, po wysłuchaniu Mszy św. i przyjęciu Komunii św., nagle zostałam oderwana od zmysłów i stawiona przed Majestatem Bożym [...]. Widziałam Sprawiedliwość Boską wymierzoną na ukaranie świata i Miłosierdzie dające ginącemu światu, jako ostatni ratunek, Cześć Przenajświętszego Sakramentu i Pomoc Maryi. Po chwili milczenia przemówił Pan: Środkiem szerzenia tej Czci, chcę, aby powstało Zgromadzenie Kapłanów pod nazwą Maryawitów [sic!]. Hasło ich: Wszystko na większą chwałę Bożą i cześć Przenajświętszej Panny Maryi. Zostawać będą pod Opieką Matki Boskiej Nieustającej Pomocy, bo jako są nieustanne wysiłki przeciwko Bogu i Kościołowi, tak jest potrzeba Nieustającej Pomocy Maryi⁵.*

Bp Szembek w marcu 1904 roku w swoim piśmie skierowanym do jednej z kongregacji rzymskich napisał: *Nieomal piętnaście lat temu, bez żadnej uprzedniej zgody biskupów diecezjalnych, którzy jedynie być może pobieżnie zapoznali się z tym problemem i było wrażenie, że go znają, za sprawą jedynie kapucyna z klasztoru zakroczymskiego, Ojca Honorata, utworzone zostało zgromadzenie niewiast [...]*⁶. W roku 1893 rozpoczęło działalność Zgromadzenie Kapłanów Mariawitów zainicjowane przez Marię Franciszkę Kozłowską. Zgromadzenie to nie miało charakteru oficjalnego, gdyż działało bez zatwierdzenia ze strony władz kościelnych. Co nie jest jednoznaczne ze stwierdzeniem, że zupełnie bez ich wiedzy. Bp Szembek w przywołanym liście napisał: *Zakon ten mianowicie [...], powstały podobnie jak ów instytut kobiet, bez żadnego nadzoru*

⁴ Szkic ten oparty jest głównie na jednym z rozdziałów mojej książki (A. Górecki, *Mariawici i mariawityzm – narodziny i pierwsze lata istnienia*, Warszawa 2011) zatytułowanym *Dramat rozłamu*, s. 71-186.

⁵ Podstawowa Księga Objawień M. Franciszki Kozłowskiej, przedruk I wyd. opartego na rękopisie Mateczki opublikowany w opracowaniu: S. Rybak, *Mariawityzm. Studium historyczne*, Warszawa 1992, s. 139.

⁶ List bp. J. Szembeka z 8 III 1904 r. skierowany do Jego Eminencji Najczcigodniejszego Księdza Kardynała Domenica Ferraty, prefekta Świętej Kongregacji do Spraw Biskupów i Osób Konsekrowanych z prośbą o zniesienie Zgromadzeń Mariawickich, ACDF, 12831/13, k. [2].

⁷ List bp. J. Szembeka z 8 III 1904..., *op. cit.*, s. 5.

⁸ Por. *Początek Związku Zgromadzenia Kapłanów* [w:] P. Rudnicki (wyd.), *Objawienia Dzieła Miłosierdzia Bożego*, Kraków 1995, s. 24 (dalej jako: *ObDzMB*).

⁹ M. Bernard, *Pierwsi Kapłani Mariawici*, „Mariawita” 1993, nr 7/9, s. 9.

¹⁰ Protokół z zeznań Matki Marii Franciszki Kozłowskiej..., *op. cit.*, s. 15.

¹¹ O. Koźmiński napisał: *Jak piękny był ten związek życia prawdziwie kapłańskiego! Nie tylko my, ale śp. Ks. Biskup Nowodworski cieszył się nim niewymownie, nawiedzał ich w mieszkaniach, radując się z tego wielkiego ubóstwa, jakie w nich spotykał* (*Prawda o mariawitach*, „Przegląd Katolicki” 1906, nr 18, s. 267).

¹² *ObDzMB*, s. 27.

¹³ Protokół z zeznań Matki Marii Franciszki Kozłowskiej..., *op. cit.*, s. 15.

¹⁴ Tamże, s. 8.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ *Osoby Kapłanów mnie znanych były mi wskazywane z imienia, a nieznanymi – z nazwiska* (*ibidem*, s. 7-8).

¹⁹ Tamże, s. 8

ze strony władzy duchownej, niektórym biskupom [...] dotąd znany był tylko w ogólności, tak że owi biskupi jedynie pobieżnie znali doskonalsze [chodzi o zakonną formę życia – przyp. A. G.] życie jego członków, a udzielili mu błogosławieństwa⁷.

Pierwszymi członkami Zgromadzenia zostali w większości absolwenci Akademii Duchownej w Petersburgu posiadający stopnie magistrów teologii⁸. W krótkim czasie było ich już dwudziestu, pochodzili z czterech diecezji⁹. Pierwszym przełożonym Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów został ks. Kazimierz Przyjemski. Na czele trzech utworzonych prowincji stanęli: ks. Jan Kowalski, ks. Roman Próchniewski, ks. Leon Gołębiowski¹⁰.

Skład personalny Zgromadzenia, co zresztą dość zgodnie podkreślają badacze mariawityzmu, to bez wątpienia świadectwo, że ludzie ci stanowili światłą część duchowieństwa dostrzegającą konieczność pewnych zmian w Kościele¹¹. Maria Franciszka twierdziła, że nie wszyscy kapłani, których ona chciała widzieć w Zgromadzeniu, „uzyskali aprobatę” Chrystusa. *Nie ten, kto u ludzi uchodzi za świętego, ale u Boga świętym jest*¹². Co więcej, owi kapłani przez okres około trzech lat mieli nic nie wiedzieć o sobie nawzajem¹³. Franciszka Kozłowska kontaktowała się z pierwszymi kapłanami tworzonego Zgromadzenia poprzez konfesyjonał¹⁴. Według zainteresowanej przychodziło jej to z wielką trudnością, ale robić miała to [...] za ogólnem pozwoleniem Ojca Honorata, bez porady spowiednika, którym wówczas był ks. prałat Weloński [...]¹⁵. Ukrywanie przed spowiednikiem całego dzieła miał jej nakazać sam Pan Jezus¹⁶. F. Kozłowska nie zawsze miała odwagę pójść do księży, których nazwiska zostały jej objawione – *Pierwszych dwunastu z imionami Apostołów miałam wskazanych wyraźnie* [...]¹⁷ – często ich nie znała¹⁸, zdarzało się, że do Zgromadzenia [...] wstępowali tacy, którzy okazali się niepowołani [...]¹⁹.

Stąd później postanowiono przyjmować tylko tych, których, jak mówiła Mateczka, [...] *ja pierwszej poznałam i na modlitwie przez P. Jezusa poznanie otrzymałam, że są powołani*²⁰.

Kiedy ks. F. Strumiłło zastanawiał się, czy właściwe jest poddanie się przez kapłana kierownictwu kobiety, F. Kozłowska miała odpowiedzieć: *ale ja mam być tylko mistrzynią Ojca, a nie przełożoną, a co będzie dalej, to już Bogu wiadomo*²¹. Kiedy Mateczka pytała o tę kwestię Pana Jezusa, miała usłyszeć: *Jeśli chcesz przykładać, sam Pan Jezus tobie pozostawił, żyjąc na ziemi był poddany i posłuszny Maryi, która chociaż Niepokalana i Najświętsza, była Jego stworzeniem; i kiedy kapłani tak bardzo umniejszili swoją godność, że poddali się rozpustnym kobietom, z którymi przebywają i im są posłuszni – dlaczego nie ma być, że kapłan święty jest posłuszny kobiecie w sprawach na większą Chwałę Boga?*²² Takie samo wyjaśnienie podczas Mszy świętej miał otrzymać ks. Strumiłło. Kiedy indziej Franciszka Kozłowska usłyszeć miała słowa Pana Jezusa: *Tobie oddam władzę nad Kapłanami*²³. Gdy pytała, co to znaczy, usłyszała: *Władza nad duszami i ich sercami i pouczył mnie [Pan Jezus – przyp. wł.], że to nie jest władza zewnętrzna, która należy do Biskupów, lecz wewnętrzne kierownictwo dusz [...]*²⁴.

Trzeba pamiętać o tym, że mariawityzm wyrósł nie tylko na gruncie odczuwalnej reformy kleru, ale również braku życia zakonowego w Królestwie Polskim²⁵. Kapłani ci szukali możliwości prowadzenia pogłębionego życia duchowego.

Znaczna część księży należących do Zgromadzenia (oczywiście nie dotyczy to wzmiankowanych wcześniej „pionierów” mariawityzmu) miała nic nie wiedzieć o roli i objawieniach Mateczki²⁶, a także o sobie nawzajem²⁷. Wydaje się jednak, że nie zawsze tak było, na co wskazują chociażby wspomnienia ks. Przyjemskiego²⁸.

Gdy zaczęto ujawniać istnienie Zgromadzenia, zapanowała konsternacja wśród hierarchów Kościoła. Część biskupów musiała już wcześniej wiedzieć o księżach mariawickich, tak było np. w wypadku bp. Nowodworskiego, który miał być o tym

jakie objawienie? – odpowiedź była lakoniczna: *Może i było* (J. Kowalski, *Boskie pochodzenie Dzieła Miłosierdzia*, „Mariawicka Myśl Narodowa” 1924, nr 7, s. 3-6).

²⁷ [...] *zawijazywać się mają tak, żeby jeden o drugim nie wiedział* (ObDzMB, s. 26-27).

²⁸ A. Górecki, *Mariawici i mariawityzm...*, op. cit., s. 59.

²⁰ Tamże.

²¹ *Odnaleziona lista Mateczki. List drugi*, „Praca nad sobą” 1998, z. 7, s. 19 (dalej jako: *List drugi...*); por. „Objawienia” *Feliksi Marii Franciszki Kozłowskiej*. „Rękopis watykański” [w:] W. Różyk, „Objawienia” *Marii Franciszki Kozłowskiej według rękopisu z Archiwum Watykańskiego. Studium teologiczne*, Świdnica 2006, aneks nr 1, s. 220.

²² „Objawienia” *Feliksi Marii...* „Rękopis watykański”..., op. cit., aneks nr 1, s. 220.

²³ *Tibi dedi potestatem super sacerdotes* (*ibidem*, s. 224).

²⁴ Tamże.

²⁵ E. Warchoł, *Starokatolicki Kościół Mariawitów w okresie II Rzeczypospolitej*, wyd. 2, Sandomierz 1997, s. 14.

²⁶ Ks. Jan Kowalski podczas swojej pierwszej rozmowy z mariawitką ks. J. Kaczyńskim zadał pytanie: *Czy było*

²⁹ Por. *Tablica chronologiczna*, „Praca nad sobą” 2009, nr 54, s. 23 (dalej jako: *Tablica chronologiczna...*).

³⁰ Por. *ibidem*, s. 24.

³¹ Zob. *Święta Maria Franciszka Kozłowska i jej Zgromadzenia zakonne we wspomnieniach i pamiątkach*,

red. zespół, Felicjanów 2007, s. 229. Abp

Nowowiejski twierdził, że właśnie na takiej zasadzie działał bp Nowodworski w odniesieniu do niektórych księży, a mówienie o zatwierdzeniu zgromadzenia uważał za nadużycie (odrębne zapiski bp. A. Nowowiejskiego, w posiadaniu autora).

³² Por. S. Rybak, *Starokatolicki Kościół Mariawitów* [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra*, W. Hryniewicz (red.), Lublin 1997, s. 246.

³³ *Jan poszedł na miasto* [Lublin – A. G.] *szukać nowych Ojców Maryawitów, a więc do seminaryum, do*

swoich kolegów z Akademii. Mateczka wtedy powiedziała do Tomasza: O. Jan idzie na misye (Święta Maria Franciszka... we wspomnieniach..., op. cit., s. 246).

³⁴ Por. *Do Kapłanów Mariańskich*, XII 1902 r. [w:] H. Koźmiński, *Listy do hierarchii kościelnej 1885-1916*, Warszawa 1997. Materiały źródłowe do dziejów zgromadzeń honorackich. *Pisma* [Honorat Koźmiński], t. I, s. 205.

poinformowany przez ks. Kazimierza Przyjemskiego już w lutym 1894 roku²⁹, a następnie miał nawet udzielić audiencji F. Kozłowskiej³⁰. Wydaje się jednak, że w wielu wypadkach postrzegano to jako indywidualną drogę życia duchowego obieraną przez pojedynczych kapłanów, a nie początek zgromadzenia zakonnego³¹. Przeciwno mariawitom podjęto konkretne działania. W diecezji płockiej duchownych zaangażowanych w to dzieło porozsyłano do najodleglejszych parafii diecezji³² (pierwsza dyslokacja w 1897 roku). Wbrew zamierzeniom władz kościelnych księża ci stali się „rozsadnikami” idei mariawickich wśród ludu, ale także wśród braci kapłańskiej. Mariawityzm przeniknął do diecezji warszawskiej i lubelskiej, dokonywało się to głównie za sprawą kontaktów środowiskowych kapłanów, których łączył chociażby czas spędzony na studiach w Petersburgu³³.

Zastanawiając się nad genezą Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów, trzeba powiedzieć o trzech czynnikach, których wypadkową były narodziny tej wspólnoty. W roku 1886 w Zakroczymiu za sprawą o. Honorata Koźmińskiego zostało powołane do istnienia Stowarzyszenie Kapłanów Mariańskich. Miało ono służyć pogłębieniu życia duchowego kapłanów diecezjalnych, jak również stanowić zaplecze dla rodzących się zgromadzeń ukrytych³⁴. Głównymi ośrodkami tego ruchu były trzy diecezje: płocka, warszawska i lubelska – to zatem te same diecezje, w których rozwinął się ruch mariawicki. Po 1892 roku część duchownych ze Stowarzyszenia uległa wpływom M. F. Kozłowskiej. Wywołało to reakcję episkopatu i odcięcie się o. Honorata od „buntowników”. Po dekrete Stolicy Apostolskiej z 4 września 1904 roku dotyczącym F. Kozłowskiej Stowarzyszenie przestało oficjalnie istnieć. Tradycję Stowarzyszenia i jego ideały próbowali podtrzymać ks. Jerzy Matulewicz, który współpracował z o. Honoratem i opiekował się w pewnym okresie grupą księży diecezjalnych zorganizowanych w ukrytym Stowarzyszeniu Księży Mariańskich, oraz ks. Franciszek Toporski. W poszczególnych diecezjach istniały również inne

nieformalne, na wpół zorganizowane grupy księży. Skupienie się części tego środowiska wokół s. Kozłowskiej umożliwiło jego konsolidację i przy postępującej radykalizacji postaw zaowocowało powstaniem Zgromadzenia, które – jak się wydaje – o Honorat na początku wspierał, wiedząc o roli Feliksy Kozłowskiej, choć bez wyrokowania o prawdziwości jej doznań mistycznych³⁵. Jego wolą było przyjęcie zasad Stowarzyszenia Księży Mariańskich przez duchownych skupionych wokół Mateczki. Ci jednak nie zgodzili się na to, drogi czcigodnego kapucyna i pierwszych mariawitów zaczęły się rozchodzić.

Rosnąca popularność ruchu zmusiła odpowiedzialnych za niego ludzi do podjęcia pewnych działań reorganizacyjnych. I tak w połowie 1904 roku, na podstawie opracowanego przez Marię Franciszkę Kozłowską zbioru przepisów zwanego Ustawami, powołano cztery struktury wchodzące w skład Związku Mariawitów Nieustającej Adoracji Ubłagania: 1. Zgromadzenie Kapłanów Mariawitów NAU (Nieustającej Adoracji Ubłagania) – I Reguła³⁶ św. Franciszka; 2. Zgromadzenie Sióstr Mariawitek NAU – II Reguła św. Franciszka; 3. Tercjarze Mariawici NAU – III Reguła św. Franciszka; 4. Bractwo Mariawitów NAU. Wszystkie te działania miały na celu utworzenie takiej struktury Związku, w której wszyscy zainteresowani bez względu na stan znaleźliby swoje miejsce.

W pierwszym tekście Ustaw Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów czytamy m.in. *Bracia uznają za swego najwyższego Przełożonego Ojca Świętego, któremu winni okazywać uległość i posłuszeństwo. Każdy z Braci powinien bronić powagi Ojca Świętego i przykładać się do zachowania Praw Kościoła katolickiego*³⁷.

Czy w tej pierwotnej wspólnocie mariawickiej rzeczywiście nie było miejsca na zmiany doktrynalne w stosunku do ortodoksji katolickiej? Czy jedynym *novum* było położenie akcentu na mistyczne odczytanie Apokalipsy św. Jana, której wypełnieniem miało być Dzieło Wielkiego Miłosierdzia? Są to niezwykle istotne pytania, od odpowiedzi na które zależy ocena działań podjętych przez stronę katolicką oraz postawy prezentowanej przez mariawitów. Kwestia szczególnej pozycji Marii Franciszki i jej roli w dziele zbawienia wyakcentowana była już w 1903 roku. Świadczy o tym chociażby pismo ks. Piotra Bornińskiego z tego samego roku,

³⁵ Por. H. Koźmiński, *Listy do hierarchii...*, *op. cit.*, s. 52; *ObDzMB*, s. 31, 66.

³⁶ Wydaje się, że w ruchu mariawickim określenia Pierwsza, Druga, Trzecia Reguła używano w znaczeniu Pierwszego, Drugiego i Trzeciego Zakonu św. Franciszka. Chociaż objawienie Marii Franciszki mówi o Pierwszej Regule, która została podyktowana przez Pana Jezusa św. Franciszkowi.

³⁷ Zob. A. Górecki, *Mariawici i mariawityzm...*, *op. cit.*, s. 67.

³⁸ Pismo ks. Piotra
Bornińskiego z 13 II 1903
r., archiwum bp. Szelażka,
Acta sekreta mariavitae,
k. 1-1a.

³⁹ Por. N. Rejnke,
Mariawici, Petersburg 1910,
s. 29.

⁴⁰ Zob. G. Grzegorzczak,
Nasi bracia mariawici,
„Więź” 1965, z. 12,
s. 40-44.

⁴¹ Trzeba przyznać, że
owo upodmiotowienie
traktowano często
w sposób instrumentalny,
zachęcając lud do
zmiany dotychczasowego
proboszcza albo
do wypowiedzenia
posłuszeństwa biskupowi.
⁴² Zob. A. Górecki,
Mariawici i mariawityzm...,
op. cit., s. 71-72.

w którym autor stwierdził, że objawienia zawierają elementy sprzeczne z prawdziwą wiarą – wskazał także na szczególną rolę Marii Franciszki w dokonującym się dziele³⁸.

Gdy konflikt przybrał na sile, interpretacja pewnej części objawień Mateczki coraz bardziej oddalała doktrynę mariawicką od ortodoksji katolickiej. Doszło do nieuznania dogmatu o nieomylności papieskiej i Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Na początku jednak – jak się wydaje – problem zasadzał się generalnie na faktycznym, a nie tylko deklarowanym stosunku mariawitów do dyscypliny wewnątrzkościelnej.

Nikołaj Rejnke jeszcze w 1910 roku pisał o trudnościach ze szczegółowym przedstawieniem stanowiska mariawitów w wielu kwestiach³⁹. Nie powinno to zresztą dziwić, wszak mariawici na początku nie dążyli do powołania do życia nowego wyznania, byli ludźmi Kościoła katolickiego i przyjmowali jego doktrynę. Zadaniem, które stawiał sobie Związek, była przemiana zastanych negatywnych wzorców religijnych oraz uzdrowienie moralne kleru⁴⁰, a także upodmiotowienie wiernych⁴¹. Odrzucono założenie, według którego na drogę prawdziwej świętości, osiąganą przez praktykowanie wskazań ewangelicznych, zaproszeni są tylko „wybrani”, a więc ludzie wiodący życie konsekrowane. Tym bardziej że w ówczesnych warunkach nie mogło być praktycznie mowy o rozpoczęciu normalnego życia zakonnego.

Pierwsza faza konfliktu

W styczniu 1903 roku biskupi trzech diecezji – lubelskiej, warszawskiej i płockiej – zostali oficjalnie poinformowani o istnieniu Związku mariawickiego⁴².

Dostępne informacje, pochodzące z różnych źródeł, pozwalają odrzucić tezę, że były to pierwsze wiadomości, jakie biskupi otrzymali na temat mariawitów. Na przykład o. Honorat Koźmiński w jednym ze swoich listów napisał: *Powiadamiam Najprzewielebniejszego Ojca, że siostra [Feliksa Kozłowska – przyp. A. G.], która w wielu sprawach religijnych kierowała księżmi stowarzyszonymi, ma jakieś podejrzane objawienia. Między innymi powiedziała im, że jest wolą Bożą, aby wszystkie zgromadzenia zjednoczyły się i były im poddane. Oni zaś jej ślepo ufając, dążą ustawicznie do tego celu i, jak dowiedziałem się, jeden z nich wyjechał do Rzymu, aby tam*

poprzeć tę inicjatywę⁴³. Jest mało prawdopodobne, by przynajmniej część hierarchów w Polsce wcześniej nic o niej nie wiedziała. Do podobnego wniosku doszedł również Krzysztof Mazur, który powołując się na wypowiedź abp. Symona (rektor Akademii Duchownej w Petersburgu), stwierdził, że ten już w 1897 roku wiedział o Zgromadzeniu i s. Marii Franciszce⁴⁴, choć zapewne nie był do końca świadom roli, jaką Kozłowska odgrywała w tej wspólnocie. Fakt ten poświadczył ks. Kazimierz Przyjemski, który wspomniał, że w sierpniu 1897 roku udał się do administratora diecezji, ks. Petrykowskiego, w celu wyjaśnienia, dlaczego władze kościelne mają zamiar wydalic go z Płocka⁴⁵. Administrator nie chciał z nim jednak rozmawiać, kolejne spotkanie miało się zakończyć, zdaniem Przyjemskiego, zwolnieniem go z obowiązków w diecezji i wydaniem pozwolenia na podjęcie przez niego leczenia; decyzja ta została jednak cofnięta⁴⁶. W każdym razie ks. Przyjemski stwierdził, że o *Maryawitach* wiedział ks. Petrykowski, *rządca diecezji. Chciał też Jan [Jan Przyjemski – przyp. A. G.] przedstawić całe to Dzieło Biskupowi nominatowi płockiemu, ks. Symonowi⁴⁷, dać mu szczegółowe sprawozdanie o Maryawitach, żeby w Płocku nie przeszkadzali Maryawityzmowi⁴⁸. Po pewnym czasie, po wizycie u ks. inspektora Bolesława Kłopotowskiego, ks. Przyjemski udał się do bp. Symona, któremu przedstawił sprawę, a kilka dni później, 11 września 1897 roku, miał mu opowiedzieć o Mateczce i o całym Dziele, wręczając książeczkę z objawieniami [podkreśl. – A. G.]⁴⁹ – Symona miał odpowiedzieć: O tej sprawie, dopóki bulli nie otrzymam, mogę sądzić jako teolog, jako biskup katolicki, a po przeczytaniu objawień dodał: Wydaje mi się to głupie i zawiera sprzeczności. Pisze: „Mają być [...] szczególnie biskupom posłuszni” i „zakaz biskupa nie stosuje się do nich”⁵⁰. Bp Symon wysunął szczególne zastrzeżenia dotyczące „wtrącania się pani Kozłowskiej” w sprawy kapłańskie; stwierdził, że *reguła Księdza, podpisana przez biskupa Nowodworskiego, przeładowana [...]. Niech pani Kozłowska Siostry swoje rozszerza: ale wara od kapłanów... A że kapłani zawiązują zgromadzenie [...], to biskupi i ja pochwalam bardzo i błogosławię [...]. Ja sam przedstawię Rzymowi⁵¹*. Świadczy to o tym, że w latach 90. XIX stulecia bp Symon był informowany zarówno o mariawitach, jak i o objawieniach Mateczki. Widzimy również, że już wtedy miał poważne obiekcje*

⁴³ H. Koźmiński, *Listy do przełożonych...*, op. cit., s. 220.

⁴⁴ Por. K. Mazur, *Mariawityzm...*, op. cit., s. 25; por. M. Godlewski, *Z dziejów Rzymskokatolickiej Akademii Petersburskiej*, Warszawa 1938, s. 13.

⁴⁵ *Święta Maria Franciszka... we wspomnieniach...*, op. cit., s. 267. Ks. Przyjemski już w 1896 r. miał przekazać ks. Petrykowskiemu teksty objawień Mateczki (zob. *Tablica chronologiczna...*, s. 24).

⁴⁶ *Święta Maria Franciszka... we wspomnieniach...*, op. cit., s. 268.

⁴⁷ W lipcu 1897 r. został mianowany biskupem płockim; diecezji jednak nie objął z powodu sprzeciwu władz carskich.

⁴⁸ *Święta Maria Franciszka... we wspomnieniach...*, op. cit., s. 269.

⁴⁹ Tamże, s. 269-270.

⁵⁰ Tamże, s. 270.

⁵¹ Tamże.

⁵² Por. *Święta Maria Franciszka... we wspomnieniach...*, *op. cit.*, s. 271.

⁵³ *Krótką Historią. Krótka Historia Staro-Katolickiego Kościoła Mariawitów*, „Mariawita” 1959, nr 5, s. 10.

⁵⁴ Protokół z zeznań Matki Marii Franciszki Kozłowskiej..., *op. cit.*, s. 12.

⁵⁵ Por. *Tablica chronologiczna...*, s. 25.

⁵⁶ *Mankietnicy*, „Czas” 1906, nr 45, s. 2.

⁵⁷ Protokół z zeznań Matki Marii Franciszki Kozłowskiej..., *op. cit.*, s. 13.

⁵⁸ Tamże, s. 13-14.

⁵⁹ Ze wspomnień ks. Przyjemskiego wynika, że ks. Zaremba wiedział o księżach związanych z zakładem już w 1896 r. i był im nieprzychylny, *Święta Maria Franciszka Kozłowska i Jej Zgromadzenia zakonne we wspomnieniach i pamiątkach*, *op. cit.*, s. 256-257.

⁶⁰ [A. Zaremba] „Dawny”, *Pseudomariawici, ich początek i odstępstwo od Kościoła*, „Miesięcznik Pastorski Płocki” 1906, nr 1, s. 19.

dotyczące tak samych objawień, jak i faktu podporządkowania się księży kobiecie. Dodać należy, że od ks. Przyjemskiego o maria-witach dowiedziała się również grupa kapłanów w Petersburgu⁵².

Sami mariawici uważali, że ich prowincjałowie dużo wcześniej informowali właściwych sobie biskupów o funkcjonowaniu Zgromadzenia⁵³. Mateczka podkreślała, że do momentu doręczenia trzem biskupom odpisu objawień mówiła o nich *poza spowiedzią niewielkiej liczbie kapłanów, wyraźnie mnie przez P. Jezusa wskazanych*⁵⁴. Można zatem przyjąć, że wiedza hierarchów (może z wyjątkiem bp. Nowodworskiego, który mógł coś wiedzieć o objawieniach już w roku 1895) nie wykraczała poza ogólne wiadomości na temat istnienia związku kapłanów⁵⁵. Ponadto z informacji prasowych wynika, że władze rosyjskie interesowały się mariawitami już w roku 1901⁵⁶. A zatem już choćby tą drogą niektórzy biskupi musieli się dowiedzieć o maria-witach przed 1903 rokiem. Sama F. Kozłowska w 1903 roku zeznała, że ks. K. Weloński, proboszcz parafii katedralnej i rektor Seminarium Duchownego w Płocku, był *około 10 lat [...] spowiednikiem moim i siostr i gorliwym opiekunem*⁵⁷. Chociażby od niego mogły pochodzić informacje przekazywane biskupowi przed 1903 rokiem⁵⁸.

Co zatem zdecydowało, że dopiero w roku 1903 sprawę maria-wicką uznano za zagrożenie dla polskiego Kościoła i się nią zajęto?

Bez wątpienia informacje i materiały, które otrzymali biskupi w styczniu 1903 roku, różniły się od wcześniejszych pod względem formy i treści. Przede wszystkim ich przekazanie dokonało się w sposób oficjalny. Ks. Aleksander Zaremba⁵⁹ napisał: *O istnieniu nowego zgromadzenia [...] dowiedzieliśmy się urzędowo dopiero wtedy, gdy w r.[oku] 1903 ks. Leon Gołębiowski doręczył [...] memorial*⁶⁰. Poza tym posiadane wcześniej wiadomości prawdopodobnie nie były tak szczegółowe, jak informacje uzyskane na początku 1903 roku – co było *novum* w relacjach między biskupami a mariawitami. Biskupom przedstawiono istniejące zależności między kapłanami próbującymi wieść jakąś formę życia wspólnotowego a Marią Franciszką Kozłowską z jej objawieniami.

Niezwykle cenne w wyjaśnieniu tej kwestii okazały się materiały z Archiwum Kongregacji Nauki Wiary w Rzymie oraz archiwum bp. Adolfa Piotra Szelażka⁶¹. W tym drugim zbiorze znajduje się właśnie pismo ks. Piotra Bornińskiego z 13 lutego 1903 roku skierowane do Sądu Biskupiego o konieczności zbadania kwestii mariawickiej⁶². Jest to najstarszy znany nam w tej chwili oficjalny dokument traktujący o mariawitach stworzony przez stronę katolicką. Ks. Borniński jako *procurator fiscalis et fidei et morum* diecezji płockiej stwierdził, że *kapłani, zwani popularnie mariawitami, szerzą nauki, które nie mogą być tolerowane*⁶³, formułując następujące zarzuty: 1) F. Kozłowska ma objawienia, które są w wielu punktach sprzeczne z „prawdziwą wiarą i obyczajami” (pojawia się zarzut chęci kierowania kapłanami, jej zdaniem najlepszymi, bez zgody biskupów); 2) mariawici uznają Kozłowską za wybraną przez Boga reformatorkę całego Kościoła („biada narodom, jeśli łaski tej nie rozpoznają”); 3) głoszenie, że tworzonemu przez nią Zgromadzeniu mają być poddane wszystkie inne wspólnoty katolickie.

Autor stwierdził ponadto, że z nauk tych płynie duże zagrożenie dla Kościoła, gdyż wierzą w to zarówno księża, jak i prosty lud. Dlatego postulował powołanie F. Kozłowskiej i związanych z nią kapłanów przed Trybunał biskupi, przesłuchanie i *przywołanie do rozsądku*⁶⁴. Warto podkreślić fakt, że ks. Borniński nie wystąpił tutaj jako osoba prywatna – poinformował władze diecezjalne zobligowany do tego niejako na mocy swego urzędu: strażnika wiary i obyczajów. Borniński odegrał ważną rolę inspirującą w podjęciu przez władze diecezjalne zdecydowanych kroków przeciwko mariawitom. Jego pismo, w połączeniu z przekazanymi w styczniu 1903 roku wybranym biskupom tekstami objawień Mateczki, dało asumpt do działania bp. Szembekowi, który 22 kwietnia tego samego roku wezwał przed komisję ks. Leona Gołębiowskiego⁶⁵; w dniu 28 maja 1903 przesłuchano również Marię Franciszkę Kozłowską⁶⁶. Pytania przygotował bp Szembek po otrzymaniu styczniowego memoriału od mariawitów⁶⁷; jak się wydaje, uczynił to zgodnie z procedurą stosowaną wówczas przez Kościół w tego typu sprawach. Oba przesłuchania przebiegały według podobnego schematu: 1) *Ad generalia*; 2) *De revelationibus* (dotycząca samych objawień); 3) Co do założenia zgromadzenia

⁶¹ Zbiór archiwaliów bp. Adolfa Piotra Szelażka (1865-1950), kapłana, a następnie sufragana diecezji płockiej, a później ordynariusza łuckiego (od 1925 r.), został przekazany z Biblii KUL ks. bp. Stanisławowi Wielgusowi; kopie w posiadaniu autora.

⁶² Archiwum bp. Szelażka, *Acta sekreta mariavitae*, k. 1-1a; por. A. Górecki, *Początki zainteresowania się kwestią mariawicką przez władze kościelne diecezji płockiej w świetle nowo poznanego dokumentu*, „Nasza Przeszłość” 2008, t. 109, s. 325-333.

⁶³ Archiwum bp. Szelażka, *Acta sekreta mariavitae*, k. 1.

⁶⁴ Tamże, k. 1-1a.

⁶⁵ *Historia Maryawitów*, „Mariawita” 1907, nr 23, s. 364; Zeznania ks. L. Gołębiowskiego z 22 IV 1903 r., ACDF, Sigla R.V 1906 n 62 (1), k. 164-166.

⁶⁶ Protokół z zeznań Matki Marii Franciszki Kozłowskiej..., *op. cit.*

⁶⁷ [A. Zaremba] „Dawny”, *Pseudomariawici*..., *op. cit.*, s. 20.

⁶⁸ Zeznania

ks. L. Gołębiowskiego...,
op. cit., s. 2.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ List abp. Wincentego
Popiela do Świętego
Oficjum z 1 czerwca
1903 r., *ACDF*, Sigla R.V
1906 n 62 (3), k. 127-129.

⁷¹ Tamże.

⁷² Por. H. Seweryniak,
Archiwalia
„w kwestii mariawickiej”
przechowywane
w „*Tabularium*” Kongregacji
Nauki Wiary, op. cit., s. 3.

księży oraz Co do zgromadzenia żeńskiego. Ks. Gołębiowski w części odnoszącej się do Marii Franciszki przedstawił jej biografię (*o ile mi wiadomo, zawsze cieszyła się opinią osoby świątobliwej*⁶⁸), omówił jej charakter, praktykowane przez nią umartwienia – nie znajdujemy tu żadnych nieznanymi faktów. Jeśli chodzi o „obyczaje i opinie”, przesłuchiwany opowiedział o szczególnych przymiotach duchowych Kozłowskiej: niezwykłym darze rozeznania, inteligencji, bystrości umysłu, czystości duszy, serca, woli, zupełnym zaufaniu Bogu; wspomniął o słabym zdrowiu fizycznym. Przekonany był o prawdziwości objawień Mateczki – stwierdził jednak, że gotów jest je odrzucić, jeśli Kościół ich nie uzna. Ks. Gołębiowski zaznaczył, że istnieje kilka manuskryptów objawień, ale ich rozpowszechnianie drukiem jest zakazane. Przedstawił podstawowe informacje dotyczące zgromadzenia kapłanów. O zgromadzeniu żeńskim powiedział, że jego istnienie zasadza się na ogólnym zezwoleniu udzielonym przez Stolicę Apostolską zgromadzeniom o. Honorata (brak mu zatem specjalnego zatwierdzenia), jego przełożoną generalną jest Kozłowska⁶⁹.

Do tamtej pory jako głównego sprawcę akcji podjętej przeciwko mariawitom wskazywano właśnie bp. Szembeka. Jednakże z archiwaliów watykańskich wynika, że osobą, która kierowała najwięcej pism w tej sprawie do Papieża i Kongregacji Świętego Oficjum, był abp warszawski Wincenty Popiel. Jego autorstwa jest też najstarszy, znany nam w tej chwili, dokument dotyczący kwestii mariawickiej, skierowany do Stolicy Apostolskiej. Pochodzi on z 1 czerwca 1903 roku⁷⁰. W liście tym hierarcha przedstawił niebezpieczeństwa, jakie mogą wyniknąć z działań księży mariawitów, podkreślił wpływ Mateczki, napisał także o cechującym owych kapłanów duchu ascezy⁷¹.

Działania przedsięwzięte przez bp. Szembeka wymogła sytuacja w diecezji, napływające do niego pisma dopominające się o podjęcie określonych działań. Wiemy, że miała miejsce wymiana dokumentów między Kurią Warszawską i Kurią Płocką⁷². Jednym z pierwszych udokumentowanych działań były wspomniane przesłuchania ks. Leona Gołębiowskiego, a następnie badanie poglądów s. Marii Franciszki Kozłowskiej.

Biorąc pod uwagę źródła pochodzące ze Świętego Oficjum, możemy wykluczyć fałszerstwo najważniejszych znanych nam

dokumentów – co wcześniej zarzucała strona mariawicka⁷³. Przede wszystkim mamy na myśli protokół zeznań F. Kozłowskiej złożonych przed bp. Szembekiem 28 maja 1903 roku, a także tekst objawień przekazanych w styczniu 1903 biskupowi płockiemu przez ks. L. Gołębiowskiego⁷⁴. Dysponujemy autografem przesłuchania sporządzonym w języku polskim i jego tłumaczeniem na łacinę⁷⁵, a także zeznaniem ks. Leona Gołębiowskiego z 22 kwietnia 1903 roku⁷⁶.

Pewne wątpliwości nasuwały się w odniesieniu do tekstu objawień Mateczki pt. *Początek Zawiązku...*, którego łacińskie tłumaczenie znajduje się w druku watykańskim *Suprema Sacra Congregatio Sancti Officii. De visionibus...* Jeśli porównamy ten tekst z *Początkiem zawiązku...* opublikowanym przez ks. P. Rudnickiego, okazuje się, że występują między nimi dość istotne różnice. Oprócz tych, które da się wytłumaczyć odmiennością przekładu, są inne, bardziej zasadnicze. W tekście z druku watykańskiego brakuje kilkunastu fragmentów, które znajdują się w treści autografu wydanego przez Rudnickiego czy też w pracy Różyka „*Objawienia*” *Marii Franciszki Kozłowskiej według rękopisu z Archiwum Watykańskiego*. Pominięte partie materiału albo budzą wątpliwości natury dogmatycznej, albo zawierają inne kontrowersyjne kwestie (np. mówią o nadzwyczajnych przywilejach Mateczki), lub też nie znalazły się w omawianym dokumencie z innych nieznanych nam przyczyn⁷⁷. Trzeba zadać pytanie: kto i dlaczego dopuścił się owej manipulacji tekstem. Zakładając, że przynajmniej niektóre pominięte fragmenty mogły zaszkodzić sprawie mariawickiej, to można domniemywać, że mogło to być dzieło strony mariawickiej. Trudno dostrzec motyw, które skłoniłyby do takiego działania stroną przeciwną – raczej starano by się podkreślić właśnie te partie tekstu, które były szczególnie kontrowersyjne⁷⁸. Chyba że nasz ogląd tej sprawy różni się od sposobu patrzenia ludzi

⁷³ Por. B. Dembowski, *W drodze ku pojednaniu. Stanowisko strony rzymsko-katolickiej w dialogu teologicznym z Kościołem Starokatolickim Mariawitów* [w:] „Biuletyn Ekumeniczny” 2006, 3-4/139-140, Warszawa 2006, s. 36.

⁷⁴ ACDF, Sigla R.V 1906 n 62 (1), Protokół z zeznań Matki Marii Franciszki Kozłowskiej złożonych przed bp. Jerzym Szembekiem 28 maja 1903 r., k. 167-175. Mateczka podpisała również przysięgę, że nikomu nie ujawni zadawanych jej pytań, swoich odpowiedzi i rzeczy dotyczących pominiętej tu sprawy [...], *ibidem* [bez numeru]. ACDF, Sigla R.V 1906 n 62 (1), Zeznania ks. L. Gołębiowskiego z 22 IV 1903 r., k. 164-166.

⁷⁵ ACDF, *Depositio Feliciae Kozłowski* [w:] *Suprema Sacra Congregatio Sancti Officii. De visionibus et revelationibus Feliciae Kozłowski...*, *op. cit.*, s. 44-63.

⁷⁶ Zeznania ks. L. Gołębiowskiego..., *op. cit.*, k. 164-166.

⁷⁷ Ks. H. Seweryniak w rozmowie z autorem stwierdził, że być może [...] *niektórych fragmentów nie było w najbardziej pierwotnej wersji?*

⁷⁸ P. Rudnicki uważa, że o. Andrzej (ks. Leon Gołębiowski) został namówiony przez bp. Szembeka, który *widocznie umiał znaleźć pozornie przekonujące argumenty* do usunięcia pewnych fragmentów z interesującego nas tekstu.

Po konsultacji z Mateczką o. Andrzej miał wykonać zalecenie biskupa i 8 I 1903 r. złożył na jego ręce zmodyfikowany

w ten sposób tekst.

W Rzymie mariawici zorientowali się, że biskup wykorzystał zmieniony tekst do przedstawienia Dzieła w złym świetle. *Wtedy Mateczka kazała wytknąć biskupowi* [który również wtedy przebywał w Rzymie [przyp. A. G.] *nieszczerość w postępowaniu*. P. Rudnicki konstatuje, że działania o. Andrzeja były skutkiem *naiwności, jaką mariawici przejawiali w kontaktach ze światem zewnętrznym*, por. [P. Rudnicki] Br. Paweł, *Zbliżamy się do ustalenia prawdy historycznej* [w:] „Praca nad sobą” 2009, nr 55, s. 17.

⁷⁹ Manuskrypt złożony przez ks. Gołębiowskiego w Kurii Płockiej, 21 kwietnia 1903, *ACDF*, Sigla R. V 1906 n 62 (1), k. 160.

⁸⁰ Zeznanie ks. L. Gołębiowskiego..., *op. cit.*, s. 1.

⁸¹ Pozostała część tekstu zgadza się z edycją ks. P. Rudnickiego (potwierdza to

ks. prof. H. Seweryniak); brakuje jednak podpisu Marii Franciszki Kozłowskiej (dokument jest *kopią*), ma trochę inny układ akapitów, zastosowano pisownię wielkimi literami słów: Sprawiedliwość Boska, Miłosierdzie, Pomoc Maryi, Zgromadzenie Kapłanów pod nazwą Mariawitów, Mistrzynie i Matki itp.

współczesnych tym wydarzeniom. Wydaje się jednak, że usunięcie owych fragmentów nie leżało w interesie Konsystorza Płockiego ani Kongregacji Świętego Oficjum. Ks. prof. Henryk Seweryniak dotarł do złożonego przez ks. Gołębiowskiego w Kurii Płockiej manuskryptu⁷⁹, który udostępnił autorowi. Jest to notes w ciemnobrązowej oprawie ze złotymi obwódkami, formatu *in octavo minori*, z ponumerowanymi 46 kartami. Manuskrypt zaczynający się od słów *Wszystko na większą chwałę Bożą [...]*, a kończący słowami *o czym sami zaświadczą* mieści się na 45 kartach, zaś na oddzielnej karcie, numer 46, znalazły się oświadczenie kurialne i podpisy. Książeczka jest doszyta do protokołu zeznań ks. Leona Gołębiowskiego i s. Marii Franciszki. Dokument z tekstem objawień znajdujący się w Felicjanowie (48 stron), a także książeczka wręczona Piusowi X przez delegację mariawicką mają inny format oraz liczbę stron. Tymczasem ks. L. Gołębiowski przed Komisją biskupią 22 kwietnia 1903 roku zeznał, że *manuskrypt, zaczynający się od słów: Wszystko na większą chwałę Bożą [...], a kończący się słowami: o czym sami zaświadczą – pisałem dnia 30 grudnia [1]902 r., zawierający karteł ponumerowanych 45 [...], zapisanych tekstem po obydwu stronach, oprawiony w skórę brązową w formacie in 8 (octavo) minori, jest ten sam, który został przeze mnie wręczony [...] Biskupowi Płockiemu dnia 8 stycznia 1903 roku. Książeczka ta jest egzemplarzem oryginalnego pisma. Tekst ten napisany jest przez Felicję Kozłowską oryginalnie, przeze mnie według oryginału na osobiste jej żądanie w niniejszą książkę przepisany dla doręczenia JE ks. Biskupowi Płockiemu*⁸⁰. W tekście powyższego dokumentu nie ma tych fragmentów, które stanowią przedmiot naszej refleksji⁸¹. Uzasadnione wydaje się postawienie hipotezy, że ks. Gołębiowski idąc do biskupa, usunął tych kilka „drażliwych” miejsc z lęku przed reakcją władz diecezji. Mariawici raczej nie przypuszczali, że tekst ten będzie przekazany do Rzymu. W Watykanie zapewne nie dostrzeżono różnicy pomiędzy tym tekstem i tekstem przekazanym przez mariawitów w sierpniu

1903 roku⁸². Ponownego podkreślenia wymaga fakt, że w protokołach zeznań, zarówno ks. Gołębiowskiego, jak i s. Kozłowskiej, znajduje się stwierdzenie, że to właśnie ks. L. Gołębiowski „przepisywał” księgę *Początku Zawiązku...* i ten właśnie tekst Mateczka uznała za „swój oryginalny”⁸³. A zatem obydwój uznali za autentyczny tekst kończący się słowami *o czym sami zaświadczą*, nie zaś *Pokój Tobie, duszo [...]. Pokój całej ziemi, jeśli przyjmie miłosierdzie*. Tekst w druku Świętego Oficjum kończy się właśnie w sposób wskazany przez ks. Gołębiowskiego i s. Kozłowską. Warto zauważyć, że zeznania ks. Gołębiowskiego i Mateczki w fragmencie traktującym o manuskrypcie objawień są prawie identyczne – do tego stopnia, że nie można tu mówić o przypadku. Może to wskazywać na to, że przesłuchiwanym zależało na tym, aby właśnie ten, a nie inny zapis objawień uznać za oryginalny. Nie można oczywiście wykluczyć jakiejś wcześniejszej redakcji opisu tego manuskryptu. Jest jednak mało prawdopodobne, aby zainteresowani zgodzili się potwierdzić jego oryginalność bez przekonania, że jest on nim w rzeczywistości.

Z wiarygodnego źródła znamy też treść relacji bp. Szembeka skierowanej do Papieża 8 marca 1904 roku – znajduje się ona w cytowanym już łacińskim druku: *Suprema Sacra Congregatio Sancti Officii. De visionibus et revelationibus Feliciae Kozłowski...* (s. 63–69). Jest mało prawdopodobne, by w tego typu dokumentacji, tworzonej przecież do celów wewnętrznych, nastąpiły umyślne przekłamania. Dysponujemy również tekstem prośby skierowanej przez bp. Szembeka do kard. Domenica Ferraty, prefekta Kongregacji ds. Biskupów i Zakonników, z 8 marca 1903 roku⁸⁴. Dokumenty, które składają się na druk *Suprema Sacra Congregatio Sancta Officii. De visionibus et revelationibus...* z czerwca 1904 roku, wraz z innymi, które znalazły się w Świętym Oficjum, należy uznać za zasadnicze dla osądu sprawy i decyzji podjętej przez tę instytucję pod koniec sierpnia 1904. Pozwalają one również na odtworzenie zarzutów, które stawiano mariawitom, oraz potwierdzają, że same objawienia Mateczki poddano badaniom. Fakt tworzenia tego typu dokumentacji przez urzędy watykańskie świadczy o poważnym podejściu do kwestii mariawickiej, a nie o jej zlekceważeniu czy odgórnym „zaszufladkowaniu” przez watykańskich decydentów.

⁸² *ACDF*, Sigla R.V. 1906 n. 62 (1), k. 197.

⁸³ W *ACDF* znajduje się rękopis – z tłumaczeniem na jęz. łaciński – *tekstu objawień*, który znalazł się w książeczce przekazanej przez mariawitów Piusowi X [*ACDF*, Sigla R.V. 1906 n. 62 (1), k. 160], a także przysięgi i zeznań złożonych przed Konsystorzem Płockim przez ks. L. Gołębiowskiego i Marię Franciszkę Kozłowską; tłumaczenia dokonano w Płocku i przekazano do Kongregacji Świętego Oficjum [*ACDF*, Sigla R.V. 1906 n. 62 (3), k. 224-240, 244-248, 249-263].

⁸⁴ List bp. J. Szembeka z 8 III 1904 r. skierowany do Jego Eminencji Najczcigodniejszego Księdza Kardynała Domenica Ferraty, prefekta Świętej Kongregacji do Spraw Biskupów i Osób Konsekrowanych z prośbą o zniesienie Zgromadzeń Mariawickich, *ACDF*, 12831/13.

W czasie zeznań przed biskupem Maria Franciszka zadeklarowała, być może na skutek sugestii przesłuchujących, że *w razie gdyby objawienia uznane były za fałszywe i nakazaniem mi było wydanie tekstu i odpisów, gotową jestem to uczynić*⁸⁵.

⁸⁵ Protokół z zeznań Matki Marii Franciszki Kozłowskiej..., *op. cit.*, s. 14.

Od chwili powrotu bp. Szembeka z Rzymu latem 1903 roku można było zaobserwować wzmożony nadzór ze strony władz kościelnych nad parafiami prowadzonymi przez księży należących do Zgromadzenia. Parafie „mariawickie” wizytowano w trybie nadzwyczajnym, nakładano pewne ograniczenia dotyczące kultu, np. wprowadzono zakaz budowy ołtarzy poświęconych Matce Bożej Nieustającej Pomocy, nocnych adoracji Najświętszego Sakramentu i praktykowania diety jarskiej – miało to miejsce szczególnie w diecezji abp. Popiela, ale także w diecezji lubelskiej, w której już w roku 1902 pojawiały się skargi wiernych na proboszczów zakazujących wystawiania „puszki z Najświętszym Sakramentem” i innych przyjętych praktyk, takich jak śpiew *Suplikacji*⁸⁶.

⁸⁶ Por. F. Stopniak, *Kościół na Lubelszczyźnie i Podlasiu na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1975, s. 414.

Można odnieść wrażenie, że biskupi nie rozumieli do końca, co się wokół nich dzieje, i za wszelką cenę chcieli przetrwać ten trudny czas, sądząc, że to będzie najlepsze dla Kościoła. Działania te nie były podejmowane z premedytacją – biskupi, jak się wydaje, byli naprawdę przekonani, że mariawityzm nie jest ratunkiem dla Kościoła i świata. Widzieli oni w księżach związanych z s. Marią Franciszką siewców fermentu w parafiach – zarówno w wymiarze religijnym, jak i społecznym – oraz kapłanów, którzy nie zawsze byli gotowi okazać należne posłuszeństwo biskupowi. Takie głosy docierały do nich od części środowiska kapłańskiego, które rzeczywiście mogło postrzegać mariawitów jako pewne zagrożenie – głosy niekoniecznie wynikające z zaniedbania „prawowiernych” księży w kwestii wykonywania obowiązków duszpasterskich, ale z tego, że może nie zawsze potrafili odpowiedzieć na wyzwanie, które nieśli ich konfratry mieniący się naśladowcami życia Maryi. Nierzadko postrzegano ich działania w kategoriach dziwactwa, czego dowodem może być określenie „mistycy”, które przyłgnęło do księży mariawitów. Ponadto wydaje się, że ocena przynajmniej części praktyk pobożnościowych mariawitów była negatywna nie dlatego, że w swojej istocie były one błędne, ale dlatego, że szerzyli je mariawici, odwołując się do mistycznych doświadczeń kobiety.

Wydaje się, że negatywne stanowisko części hierarchii kościelnej wobec mariawityzmu podyktowane było nieumiejętnością przyjęcia jawnej krytyki kierowanej przez mariawitów pod adresem duchowieństwa. Bardziej chodziło o *non possumus* wobec samego sposobu upominania dokonywanego przez „mankietników”⁸⁷ niż o jego stronę merytoryczną. Mariawici uogólniali grzechy pojedynczych duchownych, nawet jeśli było ich wielu, i rozciągali je praktycznie na całe duchowieństwo⁸⁸, oczywiście z wyjątkiem siebie.

Poza tym w postawie hierarchów Kościoła można było dostrzec pewien dominujący w tamtej epoce sposób myślenia o Kościele, który zakładał, że głębsze zainteresowanie szerszych rzesz wierznych kwestiami dotyczącymi religii nie jest konieczne. Ludowi wystarczą homilie o wierze i obyczajach, jak ujął to abp Chościak-Popiel w swym rozporządzeniu z 25 września 1903 roku, w którym wskazał błędy mariawitów⁸⁹.

W dniu 18 lipca 1903 roku Maria Franciszka Kozłowska wraz kilkunastoosobową delegacją⁹⁰ udała się do Watykanu w celu złożenia wyjaśnień. W czasie tej podróży zmarł Papież Leon XIII, a na jego następcę wybrano Piusa X, z którego osobą mariawici zaczęli wiązać duże nadzieje. Cały pontyfikat tego Papieża naznaczony był kultem eucharystycznym, nawet przyłgnęło do niego określenie „Papież Eucharystii”. Nigdy zapewne nie odpowiemy na pytanie, czy na postawę Papieża w tej sprawie miała wpływ kwestia mariawicka, z którą przyszło się zetknąć Piusowi X na początku pontyfikatu.

W czasie pobytu w Watykanie Feliksa Kozłowska rzekła się zwierzchnictwa nad Zgromadzeniem, a 6 sierpnia 1903 roku członkowie delegacji jednogłośnie wybrali ks. Jana Michała Kowalskiego Ministrem Generalnym obu Zgromadzeń (żeńskie i męskie).

Piusowi X podczas audiencji 13 sierpnia 1903 roku wręczono tekst objawień Mateczki⁹¹ i prośbę o zatwierdzenie Zgromadzenia⁹². Po audiencji delegaci wrócili do kraju oprócz księży Kowalskiego, Gołębiowskiego i Próchniewskiego oraz s. Kozłowskiej⁹³, którzy czekali na decyzję i spotykali się z dostojnikami watykańskimi⁹⁴.

⁸⁷ Pejoratywne określenie nadane mariawitom od czarnych mankietów, które nosili kapłani mariawicy (List ks. Henryka Ciemnińskiego do bp. Jaczewskiego z 13 lutego 1906, AAL, Pismo nr 640, teczka „Mariawici”, Pismo nr 640).

⁸⁸ AAL, Sprawozdanie ks. A. Pleszczyńskiego dla bp. Jaczewskiego z 27 lutego 1906 r. z misji w parafii Żeliszew, Pismo nr 847, teczka „Mariawici”, k. 75.

⁸⁹ Pełny tekst rozporządzenia z 25 IX 1903 r. „Mariawita” 1907, nr 28.

⁹⁰ Por. J. M. M. Kowalski, *Dzieło Wielkiego Miłosierdzia dla świata, czyli wypełnienie się Objawienia św. Jana Apostoła na Staro-Katolickim Kościele Maryawitów*, Płock 1922, s. 117, 197 (dalej jako: DzWM).

⁹¹ *ACDF*, Sigla R.V. 1906 62 (1), k. 197.

⁹² „Mariawita” 1907, nr 23, s. 368.

⁹³ S. Rybak, *Starokatolicki Kościół Mariawitów*

[w:] *Ku chrześcijaństwu jutra*, W. Hryniewicz (red.), Lublin 1997, s. 247.

⁹⁴ Por. *Tablica chronologiczna...*, s. 27-28.

⁹⁵ „Mariawita” 1907,
nr 30, s. 480.

⁹⁶ „Mariawita” 1907,
nr 29, s. 461.

⁹⁷ List Mateczki do Piusa X
z 9 VI 1904 r., *ACDF*, Sigla
R.V 1906 n 62 (2), k. 56-57.

⁹⁸ Nota o. Pio de
Langogne’a dla Sekretarza
Świętej Kongregacji
z 20 I 1904 r., *ACDF*,
nr 6123/13.

⁹⁹ Tamże, s. 1-2.

¹⁰⁰ *Lectum* – przeczytano,
przyjęto do wiadomości.

¹⁰¹ Tamże, s. 2.

¹⁰² Nota o. Pio de
Langogne’a dla Sekretarza
Świętej Kongregacji
z 20 I 1904..., *op. cit.*, k. 4.

W lipcu 1904 roku do Watykanu pojechało dwóch księży maria-
wickich (Roman Próchniewski i Leon Gołębiowski)⁹⁵. W dniu
3 sierpnia tego samego roku Pius X przyjął ich na audiencji, na
której ponowiono prośbę przedstawioną przez pierwszych dele-
gatów, jak również złożono do zatwierdzenia Ustawy Związku
Nieustającej Adoracji Ubłagania⁹⁶ i list założycielki napisany
9 czerwca 1904 roku⁹⁷.

Wiemy, że 20 stycznia 1904 roku o. Pius de Langogne, po lek-
turze dostarczonego mu opisu objawień Mateczki, sporządził
notatkę dla Sekretarza Kongregacji ds. Zakonów⁹⁸, której treść
jest niezwykle ciekawa. Stwierdził w niej mianowicie, że *papier*
[sic!] *dotyczący Sióstr Kapucynek Miłosierdzia w Moguncji* nie ma
nic wspólnego z *eleganckim rękopisem Zgromadzenia Kapłanów*
Miłosierdzia Zakonu Franciszkańskiego (?) w Polsce. Autor napi-
sał, że rękopis, który otrzymał, nie zawiera *ani relacji historycz-*
nej o statucie, ani listów polecających Biskupów, jednym słowem,
żadnego z wymaganych dokumentów, a nawet wskazania miejsc,
gdzie istnieje, czy to de iure, czy de facto, rzekome Zgromadzenie
*Kapłanów*⁹⁹. Kolejne zdanie być może miało pierwotnie kończyć
notę: *Jest zatem konieczne odpowiedzieć formułą Lectum*¹⁰⁰ [wyrz
podkreślony – przyp. A. G.], *w tym przypadku najstusznieszczą, na*
*dziwne prośby zawarte w suplice*¹⁰¹. Jednakże de Langogne stwier-
dził dalej, że po przeczytaniu musiał zmienić zdanie, i przedłożył
Świętej Kongregacji wniosek bardzo różny od poprzedniego, umoty-
wowany spostrzeżeniami, których streszczenie podał w siedmiu
punktach. Na podstawie tych krytycznych uwag o. de Langogne
nie sformułował ostatecznego wniosku dla odpowiednich instancji
watykańskich. Uważał, że dysponuje zbyt małą ilością informacji,
i skonkludował: *Gdy ostrożnie przekażecie pełniejsze informacje*
o wspomnianej Siostrze i zgromadzeniu kapłanów, którym kieruje,
rękopis zostanie zgodnie z przepisami przesłany do Św. Kongr[ega-
*cji] Św. Oficjum*¹⁰². Słowa te poświadczają, że Watykan badając
sprawę mariawitów, trzymał się ustalonych procedur i nie podjął
decyzji tylko w oparciu o opinię jednego hierarchy. Należy rów-
nież podkreślić, że już wówczas, niejako na wstępie pewnej drogi
proceduralnej, pojawiły się zarzuty wobec objawień dotyczące
spraw doktrynalnych. Fakt ten był w większości prac traktujących
o mariawityzmie podważany.

Można się domyślać, że uwagi o. de Langogne'a w jakiejś formie zostały przekazane biskupowi płockiemu. Bp Szembek mógł być zaniepokojony opóźnieniami w załatwieniu kwestii mariawickiej. W każdym razie w marcu 1904 roku przygotował relację o mariawitach dla samego Papieża Leona XIII¹⁰³; rozpoczął od wzmianki, że *nieomal przed piętnastu laty, bez żadnego uprzedniego pośrednictwa ze strony władzy Kościelnej, założone zostało stowarzyszenie niewiast*¹⁰⁴, jego założycielka *przed paru laty zaczęła rozpowszechniać wśród niektórych księży wiadomość, że udzielony jej został nadzwyczajny dar objawień Bożych* i że ma do zrealizowania misję reformy świeckiego duchowieństwa¹⁰⁵ poprzez założenie zakonu kapłanów świeckich opartego na Regule św. Franciszka *jedynie bez habitu i bez klauzury, który poddany ma być założycielce i niezależny od biskupów w tym, co się odnosi do życia zakonnego kapłanów, przy zachowaniu zależności od tychże biskupów w zakresie zarządzania diecezją*¹⁰⁶. Wszystko to miało się dokonać, według Felicji Kozłowskiej, z *nakazu Bożego* [...] z *jednoczesnym zwolnieniem od zwykłych norm ustalonych przez Kościół w odniesieniu do zarządu osobami duchownymi*¹⁰⁷. Bp Szembek wspominał, że sprawę tę przedstawił już Kongregacji ds. Biskupów i Osób Zakonnych, a teraz *upadłszy do stóp Waszej Świętobliwości, ośmielam się donieść o prywatnych objawieniach tejże samej Felicji Kozłowskiej, oczekując najwyższego osądu Ojca Świętego, aby został całkowicie położony kres ogromnemu złu, które, jak można sądzić, wynika z tego jakiegoś zabobonu. Fałszywość [...] objawień zdaje się wynikać zarówno z zewnętrznych, jak i wewnętrznych okoliczności i biorąc pod uwagę wielki wpływ, jaki wywiera owa kobieta na niektórych kapłanów, czy to płockiej diecezji, czy to innych, którzy uznają owe objawienia za całkowicie prawdziwe i nie podporządkowują się w tym względzie szczerze dekretowi jednego czy drugiego biskupa, natomiast tenże sam Biskup uznaje, że według Konstytucji Papieża Leona X z roku 1575 sprawa ta jest na tyle poważna, że przekracza granice jego władzy biskupiej*¹⁰⁸. Warto zwrócić uwagę, że bp Szembek wypowiedział się na temat autentyczności owych objawień, które według jego oceny są fałszywe. Podkreślił ponadto zamiar mariawitów wyłączenia się spod jurysdykcji biskupów tym, co odnosi się do życia zakonnego – i to jeszcze pod pozorem „nakazu Bożego”.

¹⁰³ *Relatio Episcopi Ploceni*

[Relacja Biskupa Płockiego dla Papieża z 8 III 1904]

[w:] *Suprema Sacra**Congregatio Sancti Officii.**De visionibus...*,*op. cit.*, k. 63-69.¹⁰⁴ Tamże, s. 63.¹⁰⁵ Tamże.¹⁰⁶ Tamże, s. 64.¹⁰⁷ Tamże.¹⁰⁸ Tamże.

W dalszej części swego pisma biskup płocki zreferował szczegóły całej sprawy. Znajdujemy tu informacje o tym, jak – zdaniem bp. Szembeka – wyglądało przedłożenie przez ks. L. Gołębiowskiego 3 stycznia 1903 roku kopii objawień Kozłowskiej: celem księdza nie było poddanie ich autentyczności i wiarygodności pod osąd biskupa, *lecz aby dotarły do wiadomości Biskupa polecenia, jak mówił, Chrystusa przekazane tej kobiecie*¹⁰⁹. Wiedząc, że wieści o objawieniach są rozpowszechniane wśród części księży¹¹⁰ i „niewykształconych kobiet”, biskup wybrał dwóch konsultatorów i przesłuchał Gołębiowskiego, a następnie Kozłowską *zgodnie z regułami przekazanymi przez Świętą Kongregację do Spraw Inkwizycji Powszechnej*¹¹¹. Po czym teksty objawień oddał *dla dokładnego zbadania [...] kilku Magistrom Teologii [...]*¹¹².

Okres niepewności trwał do 4 września 1904 roku¹¹³, kiedy to Kongregacja Świętej Inkwizycji wydała dekret o rozwiązaniu Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów: *ma być do szczeru skasowane z rozwiązaniem ślubów w jakikolwiek sposób przez nich składanych*¹¹⁴. W parze z tym szło pozbawienie Franciszki Kozłowskiej zwierzchnictwa nad mariawitami i przydzielenie jej spowiednika.

Dekret ten – mimo że był skierowany do diecezji płockiej¹¹⁵ – zastosowano wobec wszystkich mariawitów. W świetle nowych dokumentów nie do obronienia były formułowane przez mariawitów opinie, że dekret ten został zredagowany przez *księży z płockiego konsystorza lub z seminarium*¹¹⁶. Bez wątplenia środowisko to wpłynęło na obraz mariawityzmu, jaki wytworzono sobie w Watykanie. Jednakże informacje o mariawitach docierały tam również z innych źródeł, także mariawickich. Rządcą diecezji płockiej, po przeniesieniu do Mohylewa bp. Szembeka, był w tym czasie bp Apolinary Wnukowski; to on miał być wykonawcą dekretu. Dopiero później dekret ów dotarł do diecezji warszawskiej, sejneńskiej i lubelskiej¹¹⁷.

Księża będący członkami Zgromadzenia podpisali w grudniu 1904 roku oświadczenia, że przyjmują do wiadomości dekret Kongregacji Świętego Oficjum z 4 września 1904 r.¹¹⁸. Sprawowanie pieczy nad zgromadzeniem siostr powierzono ks. Antoniemu Nowowiejskiemu znanemu z negatywnego nastawienia do mariawityzmu, a szczególnie do jego założycielki. 11 stycznia 1905 roku

¹⁰⁹ Tamże.

¹¹⁰ Protokół z zeznań Matki Marii Franciszki Kozłowskiej..., *op. cit.*, k. 12.

¹¹¹ *Relatio Episcopi Ploecen...*, *op. cit.*, s. 65.

¹¹² Tamże.

¹¹³ Por. *Historia Maryawitów*, „Mariawita” 1907, nr 31, s. 492-496.

¹¹⁴ Reskrypt Świętego Oficjum (kard. S. Vannutelli) z dn. 4 IX 1904 r. do bp. Szembeka o konieczności rozwiązania Zgromadzenia Mariawitów, Archiwum bp. Szelażka, k. 2-5; także w: AAL, Rep. XIII, 60.

¹¹⁵ Por. „Mariawita” 1907, nr 31.

¹¹⁶ Por. *ibidem*, s. 495-496.

¹¹⁷ Por. „Mariawita” 1907, nr 31. „Wiadomości. Dodatek do «Mariawity»”, 1907, nr 14.

¹¹⁸ Archiwum bp. Szelażka, k. 11-19.

s. Kozłowska złożyła przed ks. Nowowiejskim Wyznanie wiary i podpisała stosowną deklarację¹¹⁹.

Księża wchodzący w skład Zgromadzenia postanowili zastanawiać się do orzeczenia Stolicy Apostolskiej, choć prywatnie zachowywali Regułę, a swą działalność ograniczyli do szerzenia praktyk pobożnościowych. Jednak w miarę upływu czasu księża ci wracali do swej dawnej działalności¹²⁰.

Kard. Vannutelli 28 czerwca 1905 roku skierował do biskupa płockiego pismo z poleceniem przesłania dodatkowych wyjaśnień w tej sprawie¹²¹. Przekazał również biskupowi płockiemu list ludu mariawickiego napisany w imieniu stu dwudziestu tysięcy mariawitów do Ojca Świętego, przedstawiający pogląd strony mariawickiej na stosunek *do tego ruchu duchowieństwa naszego i Władz Diecezjalnych*¹²² oraz nadużycia, których mają dopuszczać się księża¹²³. Świadczyło to o dalszym zainteresowaniu Stolicy Apostolskiej kwestią mariawicką.

Na początku września 1905 roku zostali zawieszani w czynnościach kapłańskich pierwsi księża mariawicy. Dokonało się to właśnie po wizycie, jaką złożyli w Watykanie przedstawiciele wiernych z parafii prowadzonych przez księży mariawickich proszący m.in. o przywrócenie swych duchownych do pracy. Determinacja tych ludzi musiała być znaczna. Nawet jeśli przyjmujemy, że wyjazd przygotowany był przez księży mariawickich, to trudno sobie wyobrazić, by ktoś ich do niego zmusił. Ludzi ci przybywali do tego, którego nazywali „Najświętszym Ojcem”, licząc na jego interwencję¹²⁴. Ci ludzie byli w sposób autentyczny zatroskani o swój Kościół, nawet jeśli postrzegali go przede wszystkim przez pryzmat własnej parafii. Co ważne, nie chodziło im o kwestie natury społecznej, choć wspominali o ucisku, którego przyczyną byli źli księża¹²⁵.

Jaką rolę, zdaniem samych mariawitów, działania te odegrały w konsolidacji ruchu mariawickiego? *Zbieranie faktów niemoralności duchowieństwa zupełnie utwierdziło nas w tem przekonaniu [że taki stan rzeczy nie może trwać dłużej – przyp. wł.]. Tutaj dopiero w jaskrawej nagości poznaliśmy stan hierarchii i zrozumieliśmy absolutną potrzebę reformy w Kościele*¹²⁶. *Co odstręcza dziś od religii nawet gorliwych niegdyś jej wyznawców, jeżeli nie występki i gorszące życie kapłanów?*¹²⁷ A zatem miało to być czyn-

¹¹⁹ Archiwum bp. Szelągka, k. 47; por. „Mariawita”

1960, nr 4, s. 14.

¹²⁰ Por. K. Mazur,

Mariawityzm w Polsce, Kraków 1991, s. 27.

¹²¹ Pismo kard.

Vannutelliego z 28 VI 1905 r.

(k. 31) przekazujące List ludu do Ojca Świętego

z 17 V 1905 r. w sprawie nadużyć kapłańskich

(k. 31-37a), Archiwum

bp. Szelągka; też: *Circa gravissimos accusationes contra clerum in genere*

et quosdam parochos in specie, AAL, Rep. 60, XIII,

vol. 1; *ACDF*, Sigla R.V

1906 n 62 (2), k. 147-151.

¹²² List ludu do Ojca Świętego z 17 V 1905...,

op. cit.

¹²³ Tamże, k. 35.

¹²⁴ Archiwum bp. Szelągka,

List wiernych do Ojca

Świętego z 17 maja 1905 r.,

k. 32-37a.

¹²⁵ Tamże, k. 35.

¹²⁶ „Mariawita” 1908,

nr 39, s. 623.

¹²⁷ [J. M. M. Kowalski],

List pasterski O. Jana

Maryi Michała Biskupa

Mariawitów [z 31 XII

1909], Łódź 1909, s. 23.

nik potwierdzający słusność podjętych przez mariawitów działań, utwierdzający ich w przekonaniu, że mają ważną misję do zrealizowania. W liście do biskupa płockiego wręczonym przez ks. L. Rytla stwierdzili wręcz, że [...] *w sercach Władzy Duchownej i podwładnego Mu Duchowieństwa zapanował dawno szatan [...], a Chrystus ich opuścił. Więc i my bez wahania Was opuszczamy i idziemy za Chrystusem*¹²⁸. Można przyjąć, że spisy te zawierały w większości obraz prawdziwych wydarzeń, jednakże często przeinaczonych i, jak się wydaje, prowadzących do zbyt daleko idących uogólnień. Nastąpiła wyraźna polaryzacja: oni – ci źli, my – ci dobrzy.

Zestawiając ze sobą dwa istotne elementy brane pod uwagę przy badaniu problemu narodzin herezji i rozłamów w Kościele: czynniki natury religijnej i społeczno-ekonomicznej, wypada stwierdzić, że w wypadku mariawityzmu w powstaniu nowej wspólnoty kościelnej decydującą rolę odegrał pierwszy z tych elementów. Drugi natomiast, stwarzając konkretną sytuację, w której zrodziła się wewnątrzkościelna, choć oddolna myśl reformatorska, dał odpowiedni klimat dla jej rozwoju wśród wiernych. Księża związani z Marią Franciszką dążyli do zmiany zastanych wzorców duszpasterskich i pogłębienia życia duchowego wśród mas, dla których o wiele istotniejsze od kwestii doktrynalnych były te związane z praktyczną stroną funkcjonowania religii: obrzędy, tradycje. Dążność ta nie zostałaby zrealizowana, gdyby nie trafiła na odpowiedni grunt, którym było nastawienie ludu kontestującego, także w formie czynnych wystąpień, panującą sytuację społeczną¹²⁹. Tutaj pojawia się drugi czynnik społeczny narodzin ruchu mariawickiego gwarantujący jego nośność społeczną, ale niestanowiący pierwszego impulsu, którym – naszym zdaniem – były przede wszystkim kwalifikacje ascetyczno-mistyczne. Właśnie na tym tle doszło do powstania ruchu mariawickiego, a następnie, po naruszeniu przez jego członków dyscypliny kościelnej, do powstania nowej wspólnoty wyznaniowej.

Decyzje władz kościelnych, podejmowane w danym momencie w celu zlikwidowania ruchu, wynikały zapewne nie tylko z obawy przed reakcją władz zaborczych – również, a może przede wszystkim były rezultatem zagrożonej dyscypliny wewnątrzkościelnej oraz szerzącej się nauki mariawickiej, która w kręgach kościelnych

¹²⁸ Do Jego Eksceleencji Biskupa Płockiego i podwładnego Mu Konsystorza, 8 II 1906, Archiwum bp. Szelażka, bez sygn.

¹²⁹ Zob. S. Rudziński, *Geneza i teologia Mariawityzmu na tle przemian religijno-społecznych i prądów filozoficzno-teologicznych XIX i początku XX wieku*, Lublin 1974, msp w Bibl. KUL.

była oskarżana o nieortodoksyjność. Taka postawa zwierzchników Kościoła musiała przyczynić się do wewnętrznego scalania ruchu mariawickiego, a także radykalizacji postaw jego członków. Zapewne musiało to wpłynąć na coraz wyraźniejsze akcentowanie szczególnej, niezastąpionej roli Marii Franciszki. Mariawici byli przekonani, że muszą do końca wypełnić Bożą misję objawioną Mateczce.

W następnych miesiącach konflikt przybierał na sile. Wydaje się, że dobrej woli, mogącej doprowadzić do jego załagodzenia, zabrakło po obydwu stronach.

Roma locuta, causa finita?

W styczniu 1905 roku do Rzymu udał się ks. Paweł Skolimowski¹³⁰ w celu ponownego przedłożenia sprawy mariawickiej w Watykanie. Prawdopodobnie wtedy też kapłani mariawiccy ponownie się zjednoczyli i rozpoczęli swą wzmoczoną działalność wśród ludu. Świadczy o tym list jednego z nich, w którym czytamy: *1. Prawdą jest, że w chwili wydania konsystorskiego ogólnika [...] tworzyliśmy zgromadzenie i nazywaliśmy siebie Mariawitami. Bo chociaż na rozkaz inkwizycji (dn. 4 wrze. 1904 r.) rozwiązaliśmy naszą organizację – zmuszeni prześladowaniem biskupów [...] powtórnie zorganizowaliśmy się w zgromadzenie. 2. Prawdą jest, że w czasie, o którym mowa, mimo zakazu Inkwizycji (4 wrze. 1904 r.) – pozostaliśmy w łączności z Marią Franciszką. 3. Prawdą jest, że nauczaliśmy, że Maria Franciszka miała prorocstwa i widzenia [...] nie mogliśmy nie wiedzieć, że prawdę zawierają widzenia Marii Franciszki, a fałsz – rozporządzenie Inkwizycji i biskupów [...]. 4. Nie zaprzeczamy, że Marię Franciszkę nazywaliśmy świętą, nieskalanej cnoty i podobną Niepokalanej N. Maryi Pannie*¹³¹. W maju tego samego roku do Rzymu wyjechała wspomniana już wyżej delegacja chłopów, która dołączyła do przebywającego tam ks. L. Gołębiowskiego. 12 czerwca trzech delegaci ludu mariawickiego stanęli przed Papieżem, któremu wręczyli „świętopietrze i intencje mszalne”, a także pisemną prośbę, którą ukryli pod obrazem: *Najświętszy Ojcze! [...] My przeto tutaj obecni u stóp Twoich w imieniu stu dwudziestu tysięcy braci i siostr naszych Polaków zjednoczonych Związku od Nieustającej Adoracji Ublagania przybывamy, aby Ci, Ojcze Święty, przedstawić rozwijającą się w Polsce*

¹³⁰ Por. „Mariawita” 1907, nr 35. Mariawici udawali się do Rzymu jeszcze w lipcu 1905 i lutym 1906 r. Por. „Mariawita” 1907, nr 6, s. 93; nr 23, s. 263-268, 367-368; nr 31, s. 496; nr 33, s. 524-527; nr 35, s. 553-556; nr 36, s. 571; nr 52, s. 827-830.

¹³¹ List ks. Gołębiowskiego do współbrata, kapłana pseudomariawity z 26 IX 1904 r., „Miesięcznik Pasternski Płocki” 1906, nr 2, s. 62.

*część Przenajświętszego Sakramentu i nabożeństwo do Najświętszej Maryi – Matki Boga – a stosunek do tego ruchu duchowieństwa naszego i Władz Diecezjalnych [...]. Tylu jest u nas złych Kapłanów: ci oddani są grze w karty, pijaństwu, rozpuście, trzymają w swych domach nałożnice i dzieci nieprawe, obdzierają i tyranizują lud ubogi i nie pracują nad nim. Ich zbrodnie uchodzą im bezkarnie; mimo próśb zanoszonych do Władzy pozbyć się ich nie możemy, a zabierają nam tych, którzy prawdziwymi ojcami są dla nas! Racz wejrzeć, Ojczy nasz Święty, na przykre położenie nasze!*¹³² W liście tym księży mariawici, których jest *mała zaledwie garstka*¹³³, przedstawieni są jako *prawdziwi ubodzy Chrystusowi*, wykonujący swą posługę *nie za pieniądze*, siedzący całymi dniami w konfesjonale; praca ich *wydała obfite i nadzwyczajne owoce: ujrzeliśmy tłumy ludu: dzieci – młodzież, starców otaczających tron Króla Niebios na Ziemi*; lud przystępuje często do Komunii świętej, kult Matki Bożej Nieustającej Pomocy *niezbędny jest nam [...], ustały swary między ludźmi, ustały grzeszne nałogi, zapanowała miłość i życie cnotliwe [...]*¹³⁴. Autorzy listu odwołali się też do trudnej sytuacji społeczno-politycznej, w której przyszło żyć Polakom. Starali się ukazać ruch mariawicki, a szczególnie środki, które on propaguje – *część Najświętszego Sakramentu, częsta Komunia święta, opieka Maryi – jako jedyne antidotum na działalność „tajnych towarzystw”*, które próbowały odciągnąć lud od Kościoła i Boga¹³⁵. *Adoracja Najświętszego Sakramentu tak się rozwinęła, że powoli ogarnia Polskę całą*¹³⁶, jednak różni księża – czytamy dalej – podejmują szereg działań, które mają przeszkodzić rozwojowi tych praktyk i przekreślić istnienie Związku Nieustającej Adoracji pozostającego pod kierunkiem kapłanów mariawitów. Zdaniem piszących, owe praktyki miały być najbardziej prześladowane w archidiecezji warszawskiej¹³⁷. Treść listu oraz jego język pozwala przypuszczać, że został on przygotowany przez kapłanów mariawitów, a następnie dany wiernym do podpisania. Angażowanie wiernych w celu załatwienia sprawy na najwyższym szczeblu, w Watykanie, miało na celu m.in. pokazanie poparcia, jakim cieszyli się mariawici wśród ludu.

Ks. A. J. Nowowiejski w liście skierowanym do kardynała sekretarza Świętego Oficjum napisał, że list został stworzony przez księży mariawickich, gdyż prosty lud nie zna łaciny¹³⁸. Poinfor-

¹³² ACDF, Sigla R.V
1906 n 62 (2), k. 147-151;
List ludu do Ojca Świętego
z 17 V 1905 r., Archiwum
bp. Szelągka, k. 32, 32a, 35.
Por. „Mariawita” 1907, nr
35, s. 556; 1968, nr 1, s. 8.

¹³³ Tamże, k. 32a.

¹³⁴ Tamże, k. 32a-33.

¹³⁵ Tamże, k. 33.

¹³⁶ Tamże.

¹³⁷ Tamże, k. 34.

¹³⁸ List wikariusza
generalnego
ks. A. J. Nowowiejskiego
(bez daty), ACDF, Sigla R.V
1906 n 62 (2), k. 38.

mował też, że mariawici udzielają częstej Komunii bez należytego przygotowania wiernych, wprowadzają opłaty za nocne adoracje, zbierają kolekty bez wiedzy biskupa miejsca. Ks. Nowowiejski podkreślił, że wszyscy kapłani oskarżani o niegodne zachowanie pochodzą z diecezji warszawskiej z wyjątkiem ks. Edwarda Olszyńskiego, który jest z diecezji płockiej (zdaniem autora listu był to dobry kapłan, a jego jedyną winą było nazywanie mariawitów „mystykami”)¹³⁹. We wrześniu 1905 roku list do Watykanu w sprawie *Libellum* ludu wysłał również abp Popiel, który napisał, że wprawdzie zdarzają się „słabi” księża, czemu nie przeczy, to jednak oskarżające pismo to *summa iniuria*¹⁴⁰.

W czerwcu 1905 roku abp Popiel poinformował Rzym, że księża mariawicy trwają w uporze, wysłuchują biskupa, milcząc, po czym wracają do swojego przywódcy¹⁴¹. Bp płocki Apolinary Wnukowski 4 sierpnia tego samego roku w okólniku skierowanym do księży mariawickich stwierdził, że są członkami nielegalnego zgromadzenia, a ich postawę charakteryzuje niepokonalny upór¹⁴². Zabronił im pod groźbą suspensy utrzymywania kontaktów między sobą, wzajemnych spowiedzi, spowiadania wiernych spoza swoich parafii (poza szczególnymi sytuacjami), wprowadzania nowych praktyk pobożnych¹⁴³ – chodziło przede wszystkim o zapobieżenie rozprzestrzeniania się ruchu. Kapłani mariawici zostali potępieni nie za gorliwość w pracy duszpasterskiej, ale za brak subordynacji wobec władz kościelnych. Podobną decyzję podjął Konsystorz Archidiecezji Warszawskiej we wrześniu 1905 roku¹⁴⁴.

Mariawici, zaniepokojeni posunięciami hierarchów, wystosowali memoriał do arcybiskupa warszawskiego datowany na 10 sierpnia 1905 roku¹⁴⁵. W tym czołobitnym liście, pełnym wyrazów poddania „woli Kościoła” i jego przedstawicieli: *wyznajemy szczerze, że wierzymy, iż Kościół katolicki jest jedynym Nauczycielem Prawdy i Jego we wszystkim służyć chcemy prawdziwie i szczerze, potępiając to wszystko, co On potępia, a całym sercem pragnąc wypełniać to, czego On sobie życzy*¹⁴⁶. Następnie piszący poinformowali biskupa, że wszyscy bez wyjątku kapłani będący w Zgromadzeniu poddali się dekretowi, który je zniósł. W kolejnych zdaniach wyjaśnili, jak zrozumieli postanowienia powyższego dokumentu: zaprzestano kontaktów z założycielką,

¹³⁹ Tamże.¹⁴⁰ List abp. Popiela z IX 1905 r.do kard. Vannutelliego, *ACDF*, Sigla R.V. 1906 n 62 (2), k 39.¹⁴¹ List abp. Popiela z 26 VI 1905 r., *ACDF*, Sigla R.V. 1906 n 62 (2).¹⁴² Archiwum bp. Szelągka, nr 1767, k. 23-23a.¹⁴³ Mariawici odnieśli ten zakaz do adoracji Najświętszego Sakramentu, częstej Komunii św. i nabożeństwa do Matki Boskiej Nieustającej Pomocy (Do Jego Ekscelencji Biskupa Płockiego i podwładnego Mu Konsystorza z 8 II 1906, Archiwum bp. Szelągka, bez sygn.).¹⁴⁴ *Consistorium Generale Archidiaecesis Varsaviensis*, 1/14 IX 1905, ALL,teczka „Mariawici”, k. 8.¹⁴⁵ „Mariawita” 1907, nr 36, s. 572-576.¹⁴⁶ Tamże.

¹⁴⁷ Zob. „Kurier Warszawski” 1906, nr z 21 II; „Echa Płockie i Włocławskie” 1906 z 22 II.

¹⁴⁸ Zob. „Echa Płockie i Włocławskie” 1906, nr z 22 II.

¹⁴⁹ Por. „Kurier Warszawski” 1906, nr z 21 II; por. *Święta Maria Franciszka... we wspomnieniach...*, op. cit., s. 298.

¹⁵⁰ Zob. *Zmiany w duchowieństwie*, „Kurier Polski” 1906, nr z 23 II, s. 1.

¹⁵¹ Archiwum Państwowe m. st. Warszawy, Zbiory Korotyńskich, teczka: Sekta mariawicka, sygn. V/69, vol. 8, 9.

¹⁵² Do Jego Ekscelencji Biskupa Płockiego i podwładnego Mu Konsystorza, 8 II 1906, Archiwum bp. Szelażka, bez sygn.

którą nazywali „Panią Kozłowską”; przestały się odbywać kapituły, czyli „publiczne wyznania win”; przełożeni (dobrowolnie obrani) przestali być przełożonymi; nastąpiło zwolnienie ze składanych ślubów (ślub ubóstwa zamieniono na cnotę ubóstwa, zaczęto pobierać tylko dobrowolne ofiary od parafian za posługi religijne); ks. Jana Kowalskiego przestali uznawać za przełożonego; koniec unikania współpracy z księżmi niebędącymi w Zgromadzeniu. Jeśli chodzi o ćwiczenia duchowe, to poza tymi, które wynikały ze ślubów, wszystkie zachowali. Zaczęli powstrzymywać się również od picia alkoholu i gry w karty. Wielu kapłanów nadal nie jadało mięsa, choć nigdy nie było takiego nakazu w Zgromadzeniu. Nadal istniały bractwa, na które wcześniej wyraził zgodę biskup sufragan, odbywały się też adoracje Najświętszego Sakramentu, ale nie nocne, te były zakazane. Mariawicy kapłani gotowi byli przyjąć kary, jeśli ich dotychczasowe postępowanie w czymkolwiek było niezgodne z obowiązkiem posłuszeństwa biskupowi – prosili, by mogli się uważać za „sługi niegodne” oddane swemu Pasterzowi.

Nie wszyscy jednak okazali posłuszeństwo albo w nim po prostu nie wytrwali. W kraju posypały się suspensy wobec niepokornych księży¹⁴⁷. W gazetach pisano, że lud wobec wysłanników władzy kościelnej w niektórych parafiach przyjmował *groźną postawę*¹⁴⁸. W prasie podawano liczbę siedemdziesięciu kapłanów, którzy wypowiedzieli posłuszeństwo biskupom¹⁴⁹, jak również informowano na bieżąco o zmianach personalnych w parafiach¹⁵⁰. Suspensa dotknęła również ks. Jana Kowalskiego, który pod koniec grudnia 1905 roku został przeniesiony do Sobótki. W jednym z odręcznych wypisów czytamy: *w ciągu dwóch lat na mariawityzm przeszła cała niemal lokalna i okoliczna ludność*¹⁵¹. W Sobótce odbył się zjazd, w czasie którego potwierdzono wybór Kowalskiego na przywódcę oraz postanowiono jeszcze raz odwołać się do Rzymu. Zebrani zadeklarowali wyłączenie się spod władzy biskupów diecezjalnych. W lutym 1906 roku mariawici złożyli oświadczenia skierowane do biskupa warszawskiego (1 II) i płockiego (8 II)¹⁵², w których wypowiadali im posłuszeństwo, ale jednocześnie informowali o oczekiwaniu na nowy osąd Rzymu.

W roku 1906 nastąpiła wyraźna polaryzacja stanowisk obu stron konfliktu. W relacjach z ówczesnych wydarzeń mamy do

czynienia z brakiem obiektywizmu, często skrajnym – obydwie strony manipulowały faktami. W wielu wypadkach ustalenie faktycznego przebiegu zdarzeń wydaje się niemożliwe, gdyż np. źródła są fragmentaryczne lub zawierają sprzeczne relacje dwóch stron konfliktu, niejednokrotnie potwierdzone przez „świadków”.

Wpływ na decyzję biskupów mogły mieć, i zapewne miały, również czynniki natury politycznej. Jak wspomnieliśmy wyżej, w styczniu 1906 roku, po rewizji przeprowadzonej w domu F. Kozłowskiej, prasa i władze rosyjskie zaczęły formułować zarzuty pod adresem duchowieństwa diecezji płockiej¹⁵³. Można się domyślać, że Kościół obawiał się nie tylko oskarżeń o niemoralne życie kleru – które zresztą też nie były bez znaczenia, zważywszy na szczególną rolę, jaką odgrywał Kościół w dobie zaborów – ale przede wszystkim tego, że władze rosyjskie spróbują wykorzystać tę sytuację w celu dalszego osłabienia Kościoła. Rewizja ta skutkowałą wizytą bp. Wnukowskiego u gubernatora płockiego, który poinformował, że kapłan, którego znaleziono w domu Kozłowskiej, pochodzi z diecezji lubelskiej. Bp A. Wnukowski stwierdził, że miał z owymi księżmi, których nazywał „nowymi Jansenistami”, do czynienia – że nawet teraz, po ogłoszeniu dekretu Świętego Oficjum i złożeniu przyrzeczeń, iż zerwą swoje związki z F. Kozłowską, *nie przestają z nią sympatyzować*¹⁵⁴.

Istnieje pośrednie świadectwo¹⁵⁵, że już w styczniu 1906 roku księża mariawici podjęli rozmowy z władzami rosyjskimi¹⁵⁶ i chcieli się spotkać z przedstawicielem właściwego departamentu w Petersburgu. Świadczyłyby to o tym, że mariawici już wtedy uznawali sprawę za przesądzoną i szukali poparcia u władz carskich. Jednak w tym samym czasie przywódcy mariawiccy korespondowali z Rzymem. Zachowało się kilka listów księży Kowalskiego i Próchniewskiego z lutego 1906 roku skierowanych do Papieża. Jeden z nich zawiera prośbę o zdjęcie z mariawitów kar¹⁵⁷, inny – z 15 lutego 1906 roku – utrzymany jest w tonie przeprasającym¹⁵⁸. Ks. Kowalski poprosił, aby można było ogłosić w parafiach, że księża mariawici nie są suspendowani¹⁵⁹. Jednocześnie z tego okresu pochodzą akta odstąpienia od Kościoła poszczególnych parafii¹⁶⁰.

13 marca 1906 roku biskup płocki wysłał do Rzymu list, w którym szczegółowo przedstawił ówczesną sytuację związaną

¹⁵³ Poufne pismo A. Wnukowskiego do biskupa lubelskiego z 17 II 1906 r., AAL,teczka „Mariawici”, k. 11.

¹⁵⁴ Tamże.

¹⁵⁵ Odręczne zapiski bp. A. Nowowiejskiego, w posiadaniu autora; zob. A. Górecki, *Mariawici i mariawityzm...*, op. cit., s. 121.

¹⁵⁶ Por. *Tablica chronologiczna...*, s. 31.

¹⁵⁷ List z 18 II 1906, ACDF, Sigla R.V 1906 n 62 (2), k. 79-80.

¹⁵⁸ List z 15 II 1906 ACDF, Sigla R.V 1906 n 62 (2), k. 76.

¹⁵⁹ ACDF, Sigla R.V 1906 n 62 (3), k. 219-220.

¹⁶⁰ Akta odstąpienia od Kościoła katolickiego parafii ze Strykowa (12 II 1906), a także Jeruzala, Wierzbna, Niesułkowa, Wiśniewa, Skoczewy, Lutówki, Leszna (5, 6, 12, 21 II 1906), ACDF, Sigla R.V 1906 n 62 (3), k. 522-536.

¹⁶¹ List bp. Wnukowskiego z 13 III 1906 r., Archiwum bp. Szełągka, k. 44-46v.

¹⁶² Por. „Kurier Warszawski” 1906, nr z 9 III.

¹⁶³ „Kurier Warszawski” 1906, nr z 21 II.

¹⁶⁴ Konsystorz Generalny Archidiecezji Warszawskiej, 20 II 1906, AAL,teczka „Mariawici”, k. 56.

¹⁶⁵ Zob. „Kurier Warszawski” 1906, nr z 22 II; „Mariawita” 1907, nr 50, s. 797-798.

¹⁶⁶ Akta odstąpienia od Kościoła..., *op. cit.*

z mariawitami, informując o podjętych decyzjach¹⁶¹. Stolica Apostolska w celu zbadania kwestii mariawickiej zamierzała wysłać do Królestwa papieskiego delegata¹⁶².

13 lutego 1906 roku arcybiskup warszawski wydał do swych diecezjan odezwę, w której wzywał ich do tego, aby nie słuchali *kapłanów przewrotnych* nawołujących do nieposłuszeństwa względem *zwierzchności Duchowej*¹⁶³. Konsystorz Generalny Archidiecezji Warszawskiej pismem z 20 lutego 1906 roku nakazał wszystkim proboszczom i rektorom kościołów warszawskich zapoznać wiernych z listą suspendowanych kapłanów oraz przestrzec przed wpływem „mystyków”¹⁶⁴.

We wszystkich kościołach diecezji płockiej odczytano okólnik Konsystorza z 14 lutego 1906 roku, w którym nauki mariawitów uznano za herezję, ich głosiciele „za wrogów i zwodzicieli”¹⁶⁵. Dokument ten jest swoistym *syllabusem* błędów głoszonych przez kapłanów mariawitów.

Jak w tej sytuacji zachowywali się wierni? Jakie informacje do nich docierały? Ważnym źródłem są dla nas listy-formularze mieszczące się w archiwach kościelnych, w których wierni wypowiedzieli posłuszeństwo biskupom. Część tych materiałów znajduje się w Rzymie w Archiwum Kongregacji Nauki Wiary¹⁶⁶. Wierni zamieszkujący parafie prowadzone przez suspendowanych księży zostali powiadomieni o przebiegu zdarzeń i roli Feliksy Kozłowskiej oraz jej objawieniach (wydaje się, że taką informację do publicznej wiadomości przekazano po raz pierwszy po 19 marca 1906 roku). Po wypełnieniu właściwych kwestionariuszy powiadających biskupów miejsca o podjętej decyzji, w okresie od początku lutego do połowy marca 1906 roku grupa około pięćdziesięciu, sześćdziesięciu tysięcy ludzi opowiedziała się za mariawityzmem (około szesnastu parafii – Podlasia Siedleckiego, okolic Łodzi, Warszawy oraz Płocka – poparło „buntowników”). Fakt, że formularze te są ujednolicone co do formy i treści, wskazuje na „odgórne” przygotowanie całej akcji. Mogło to wyglądać tak, że kapłan mariawita cieszący się poparciem wiernych inicjował gromadzenie podpisów poprzez zaangażowanie zespołu świeckich, którego zadaniem było zebranie podpisów od zainteresowanych. Część podpisujących mogła traktować te formularze jako poparcie udzielane prześladowanym księżom, a nie wypowiedzenie

posłuszeństwa biskupowi (szczególnie że część podpisujących była analfabetami, a petycje – w obronie albo przeciwko jakiemuś duchownemu – nie były nieznane wiernym). Jednak nie mogło to być zjawisko powszechne, skoro – gdy sytuacja się wyklarowała na tyle, że wierni musieli uznać, że dokonał się rozłam – nie nastąpił masowy odpływ ludzi od mariawityzmu. Warto zwrócić uwagę na fakt, że wierni opowiadający się za kapłanami mariawickimi szli za tymi duchownymi, których postawa i zaangażowanie duszpastersko-społeczne przekonały ich do siebie. Nie wchodziły tu natomiast w grę, przynajmniej w zdecydowanej w większości wypadków, uwarunkowania związane z „nowinkami” doktrynalnymi. Dzieła tego nie wpisywano także w kontekst objawień. Ponadto nie ujawniano szerzej roli Kozłowskiej – nastąpiło to dopiero później. Fakt ten jest niezwykle istotny, świadczy bowiem o tym, że o popularności mariawityzmu wśród mas nie zdecydowało odwołanie się do rzekomych doświadczeń nadprzyrodzonych założycielki, tylko postawa znanych im księży i propagowane przez nich praktyki pobożnościowe. Dostępne źródła pozwalają na przyjęcie hipotezy badawczej, że jednym z czynników, choć nie jedynym, przyspieszających i wywołujących wybuch krwawych zajęć mariawicko-katolickich w poszczególnych parafiach, które odnotowujemy od marca 1906 roku, było upowszechnienie wiadomości o objawieniach Kozłowskiej wśród ludu. Był to na pewno ważny i dość nośny społecznie element propagandy antimariawickiej ułatwiający formułowanie oskarżeń o herezję. Trzeba jednak zauważyć, że w świetle znanych nam już dziś dokumentów nie do obronienia jest teza, że zarzuty natury doktrynalnej formułowane przez władze kościelne pod adresem mariawitów pojawiły się dopiero w 1906 roku.

Wydarzenia te należy również osadzić w ówczesnych realiach społeczno-politycznych. Trzeba pamiętać, że rewolucja 1905 roku zapoczątkowała proces, który doprowadził do istotnych przeobrażeń na polskiej scenie politycznej i wpłynął na zmianę wrażliwości społeczeństwa. Istotne wydaje się także zwrócenie uwagi na obecny wówczas kryzys i podważanie wszelkich autorytetów, swobodę głoszenia najdziwaczniejszych poglądów, powstanie ogromnej liczby efemerycznych niekiedy stowarzyszeń i wspólnot. W okresie tym miały również miejsce brutalizacja języka publicz-

nej debaty oraz oswojenie ze stosowaniem przemocy. Wielką popularność zyskała wówczas „metoda faktów dokonanych”. Atmosfera ta sprzyjała siłowemu rozstrzygnięciu sporów – co nie było zjawiskiem odosobnionym wiosną 1906 roku. Przypomnieć też należy, że władza administracyjna, policyjna i wojskowa znacznie osłabła i koncentrowała się jedynie na najważniejszych dla siebie sprawach; zwiększała się tolerancja dla użycia przemocy, a przynajmniej przemoc spowszedniała.

Biskupi zabraniali wiernym udziału w nabożeństwach prowadzonych przez księży mariawickich i wysyłali na ich miejsce nowych kapłanów, którym wierni często uniemożliwiali objęcie posługi. W diecezji lubelskiej pisano listy do biskupa, wstawiając się za „swoimi kapłanami”, których oceniano bardzo wysoko. Wierni informowali biskupa, że nie zaakceptują innych kapłanów, jeśli ten podejmie takie decyzje. Była to reakcja na suspensy z marca i maja 1906 roku¹⁶⁷. W archiwum diecezji lubelskiej zachowało się około czterdziestu pism parafian z zarzutami stawianymi księżom niemariawitom. Pierwsze miejsce zajęła kwestia nadużyć finansowych duchownych, która pojawiała się już wcześniej¹⁶⁸.

Mariawici najczęściej tworzyli swoje parafie w tych miejscowościach, gdzie ich kapłani byli proboszczami (Sobótka, Dobra, Cegłów, Wiśniew, Lutkówka, Świecieniec, Kobylniki, Radzymin, Smogorzewo). Czasami dochodziło tam także do zbrojnych potyczek z katolikami, np. w Smogorzewie¹⁶⁹ czy Radzyminie¹⁷⁰, a czasem do regularnych walk, np. w Grębkowie, Lesznie, Czerwoncu, Strykowie¹⁷¹.

W wielu parafiach wygrywały „ludowa teologia serca” i przywiązanie do swych duszpasterzy, a nie racje wytaczane w dokumentach przez hierarchów; w niektórych przypadkach istotną rolę odegrać mógł również nacisk środowiska, w którym żyli wierni. Lud szedł za tymi kapłanami, którzy swoją postawą i zaangażowaniem duszpasterskim wydawali się bliżsi ideałom ewangelicznym (co w praktyce oznaczało najczęściej zaangażowanie w pracę z ludem, moralne prowadzenie się, głoszenie zrozumiałych kazań i – przynajmniej deklarowaną – uczciwość w sprawach finansowych) zarówno po jednej, jak i po drugiej stronie¹⁷². Jest rzeczą znamionną, że np. na ziemi siedleckiej, gdzie według niektórych

¹⁶⁷ Por. AAL, Rep. 60, XIII, vol. I; „Przegląd Katolicki” 1906, nr 10, s. 138; „Miesięcznik Pasterski Płocki” 1906, nr 1, s. 28; S. Rybak, *Mariawityzm...*, op. cit., s. 28.

¹⁶⁸ Pismo parafian Janowa z 6 IX 1905 r., AAL, IIa, 76; por. F. Stopniak, *Kościół na Lubelszczyźnie...*, op. cit., s. 420-421.

¹⁶⁹ Pismo nr 5201, RGIA, F. 821, op.150, d.136, l. 6.

¹⁷⁰ Tamże.

¹⁷¹ W ciągu 1906 r. doszło do 24 zatargów katolicko-mariawickich: życie straciło 18 osób, a rany odniosło, po obydwu stronach, kilkaset (por. K. Mazur, *Mariawityzm...*, op. cit., s. 56-57).

¹⁷² AAL, Rep. 60, XIII, vol. I.

szacunków w 1906 roku za mariawityzmem opowiedziało się dwie trzecie ludności¹⁷³, większość parafii była obsadzona księżmi, którzy częstokroć z racji wieku nie byli w stanie wykonywać swych obowiązków duszpasterskich, nie mówiąc o prowadzeniu jakiegóż szczególnej działalności. Dopiero w pierwszych latach XX wieku w parafiach zaczęli pojawiać się młodzi księża, którzy wprowadzili w życie religijne pierwiastek ideowy, który stawał w jawnej sprzeczności z biurokratyzacją życia kościelnego wszystkich szczebli – doszło do konfrontacji „starych z młodymi”. Zaczęto oskarżać młode duchowieństwo o to, że fanatyzuje lud¹⁷⁴. W tej sytuacji pojawił się mariawityzm, w którym wielu „młodych” mogło dostrzec szansę na realizację swych ideałów. W walkę tę wciągnięto lud, który nie zawsze był do końca świadomym podmiotem dokonujących się wydarzeń¹⁷⁵ – *o nazwaniu tych lub owych parafian mankietnikami rozstrzyga mniejsze lub większe przywiązanie ludu do proboszcza danej parafii*¹⁷⁶. Nie bez znaczenia pozostawało pewne niedookreślenie tego, czym w istocie była ta nowa wspólnota. Mariawici twierdzili, że działają z rozkazu Ojca Świętego, niejednokrotnie powoływali się również na autorytet o. Koźmińskiego¹⁷⁷. Kiedy wykrystalizowała się tożsamość owej wspólnoty i kiedy oficjalnie znalazła się ona poza Kościołem rzymskokatolickim, zaczęło to rzutować na poparcie udzielane mariawityzmowi.

W obliczu wydarzeń, które miały miejsce w kraju, księża J. Kowalski i R. Próchniewski udali się zimą 1906 roku do Rzymu z prośbą o osąd Papieża. Do audiencji doszło 20 lutego, Papież nie podjął jednak żadnych decyzji. Krzysztof Mazur zauważył, że *było to raczej ultimatum niż korne powierzenie się woli papieskiej. Obok dokumentacji wykroczeń około tysiąca zepsutych księży przekazano żądanie wypowiedzenia się Kurii Rzymskiej w ciągu 8 dni*¹⁷⁸. Źródła mariawickie twierdzą, że zostali „po ojcowsku napomniani”, aby byli posłuszni biskupom¹⁷⁹ – Papież miał zapoznać się z całą przedstawioną mu przez mariawitów dokumentacją i okazać zaniepokojenie sposobem życia części kleru w Polsce, a delegaci odwołać oświadczenia złożone biskupowi warszawskiemu i plockiemu, w których wypowiedzieli im posłuszeństwo. O. Pius de Langogne, konsultor Kongregacji Inkwizycji, miał ich zapewnić, że suspensy nałożone na mariawitów w Polsce będą

¹⁷³ Por. „Kurier Warszawski” 1906, nr z 3 IV.

¹⁷⁴ Por. *ibidem*.

¹⁷⁵ Pismo nr 847, k. 77, AAL,teczka „Mariawici”.

¹⁷⁶ „Kurier Warszawski” 1906, z 3 IV.

¹⁷⁷ Pismo nr 640 [bp.], Pismo nr 847, k. 76, AAL,teczka „Mariawici”.

¹⁷⁸ K. Mazur, *Mariawityzm..., op. cit.*, s. 36. Por. „Mariawita” 1908, nr 4, s. 63.

¹⁷⁹ *List do Arcybiskupa Warszawskiego z 19 III 1906 r.*, „Mariawita” 1908, nr 1, s. 13-14.

z nich zdjęte i zostaną przywrócić na wcześniej zajmowane stanowiska, ale tym miała zająć się Kuria Rzymska. Gdy kapłani wrócili do kraju, okazało się, że duża część księży mariawickich w diecezji warszawskiej, płockiej, sejneńskiej i lubelskiej była suspendowana; mimo to zakazaliśmy usuwania „złych kapłanów”, jak również zbierania podpisów popierających wyłączenie spod jurysdykcji biskupów – stwierdził ks. Kowalski w liście do abp. Popiela. List ten kończą słowa: *Więc w Imię Chrystusa Pana błagamy na klęczkach Najdostojniejszego Arcypasterza, aby jedynym słowem swoim położyć kres tak smutnej i gorszącej sprawie*¹⁸⁰. W odpowiedzi na ten list Konsystorz wezwał ks. Kowalskiego do stawienia się przed nim¹⁸¹. W czasie rozmowy arcybiskup miał nie wykazać chęci porozumienia – *jak Rzym zdecyduje, tak będzie*¹⁸².

Jak wspomnieliśmy, w lutym 1906 roku w Rzymie gościli księża J. Kowalski, R. Próchniewski. Z ich spotkania z Papieżem zachowała się nota o. de Langogne'a¹⁸³, w której znajdujemy informację, że pośrednikiem i doradcą dwóch kapłanów mariawickich był o. Antonio Pagani, rektor Instytutu przy via Rosa 12¹⁸⁴. Pagani uważał, że surowe postępowanie względem mariawityzmu zakończy się rebelią parafii wobec biskupów; co więcej – zdaniem autora noty twierdził on, że jest już gotowy plan podziału parafii. Dalej czytamy, że *należałoby oddalić z Polski rzekomą świętą, delegując ją do Rzymu [...] oraz że należałoby wysłać do Polski wizytatora apostolskiego*¹⁸⁵. Zawarte w tej nocie informacje są niezwykle cenne, jeśli chodzi o naświetlenie kulis wydarzeń roku 1906. Żaden z badaczy mariawityzmu nie stawiał do tej pory tezy, że już na początku 1906 roku (a może wcześniej) w środowisku mariawickim przygotowany był plan podziału parafii. Powyższa nota choć niczego nie przesądza ostatecznie, pozwala jednak na wzięcie pod uwagę również takiego scenariusza. Wynikałoby z niego, że na początku 1906 roku sprawa rozłamu była po stronie mariawickiej praktycznie przesądzona – sytuację mogło zmienić tylko zaakceptowanie przez Rzym rodzącego się ruchu włącznie z objawieniami Kozłowskiej.

Druga kwestia związana jest z pomysłem oddelegowania do Rzymu Mateczki i wysłania do Królestwa wizytatora apostolskiego. Odpowiednie rozmowy w tej drugiej sprawie przedstawiciele Watykanu podjęli już nawet z Petersburgiem. Być może myślano,

¹⁸⁰ List

[ks. J. M. M. Kowalskiego]

do Arcybiskupa

Warszawskiego

z 19 III 1906 r..., s. 14.

¹⁸¹ Wezwanie skierowane

do ks. Kowalskiego,

„Mariawita” 1908, nr 1,

s. 15.

¹⁸² Tamże.

¹⁸³ Nota

o. Pio de Langogne'a

dla sekretarza Świętego

Oficjum z 24 II 1906 r.,

ACDF, Sigla R.V. 1906 n 62

(3), k. 121-125.

¹⁸⁴ Tamże, k. 123.

¹⁸⁵ Tamże, k. 124.

że doprowadzenie do zerwania bezpośrednich kontaktów pomiędzy Kozłowską a księżmi z nią związanymi uspokoiłoby sytuację i udałoby się podporządkować ich władzy biskupów, pozwalając nawet na istnienie stowarzyszenia, które tworzyli, ale na zasadach określonych przez władze kościelne.

Z 7 marca 1906 roku pochodzi druga nota o. de Langogne'a¹⁸⁶, w której napisał o pogarszającej się sytuacji na ziemiach polskich, wyrażając opinię, że należy zwrócić się do arcybiskupa warszawskiego i biskupa płockiego z sugestią, żeby nie postępowali zbyt surowo; wrócił do pomysłu delegowania Mateczki do Rzymu i skłonienia jej, by zmodyfikowała posłannictwo dane ks. J. Kowalskiemu.

Tymczasem w kraju, przynajmniej od początku marca 1906 roku, biskupi diecezjalni zaczęli przesłuchania mariawitów mające na celu stwierdzenie, czy są oni gotowi podporządkować się wrześnieowemu dekretowi watykańskiemu. W tym czasie księża mariawicy, głównie za sprawą ks. Kowalskiego, zaczęli objeżdżać parafie i głosić świętość Mateczki – trwało to od 19 marca do 7 kwietnia 1906 roku¹⁸⁷.

W archiwum bp. Szelażka znajduje się brudnopis listu do Papieża z 12 lutego 1906 roku z prośbą o zakaz działalności mariawitów¹⁸⁸ oraz niedatowany koncept listu do prefekta Świętego Oficjum¹⁸⁹. 13 marca 1906 roku biskup płocki wysłał do Watykanu list informujący o konieczności zamknięcia kwestii mariawickiej¹⁹⁰. Wiemy, że ks. J. Kowalski 19 marca 1906 roku skierował do abp. Popiela prośbę o zdjęcie suspensy z mariawitów i przywrócenie ich do kościołów, w których pracowali¹⁹¹; tego samego dnia list Kowalskiego, wraz z przekładem na język łaciński, przesłano do Watykanu.

5 kwietnia 1906 roku Stolica Apostolska wydała encyklikę *Tribus circiter* przeznaczoną dla diecezji warszawskiej, płockiej i lubelskiej¹⁹². Dokument ten wymieniał zarzuty stawiane maria-

¹⁸⁶ Nota o. Pio de Langogne'a dla sekretarza Świętego Oficjum z 7 III 1906 r., *ACDF*.
¹⁸⁷ Por. A. Górecki, *Mariawici i mariawityzm...*, *op. cit.*, s. 146.
¹⁸⁸ Archiwum bp. Szelażka, k. 41-42a.; bez podpisu, ale treść listu świadczy o tym, że jego nadawcą mógł być biskup płocki. Bp Wnukowski informuje Papieża, że kapłani mariawicy po krótkim czasie (gdy zagrożeni karami wrócili do Kościoła) podjęli dawne praktyki; twierdzą, że wszyscy kapłani, a nawet kardynałowie, są zepsuci [oryg. listu: *ACDF*, Sigla R.V 1906 n 62 (2), k. 68-69].
¹⁸⁹ Brudnopis listu do kardynała prefekta Świętego Oficjum, Archiwum bp. Szelażka, k. 39-40a.
¹⁹⁰ List biskupa płockiego z 13 III 1906 r. do Papieża w sprawie konieczności zamknięcia kwestii mariawickiej, Archiwum bp. Szelażka, k. 44-46v.

¹⁹¹ W imieniu Maryawitów ks. Jana Kowalskiego najpokorniejsza prośba skierowana Do Najdostojniejszego Arcypasterza Warszawskiego, 19 III 1906, *ACDF*.

¹⁹² *ACDF*, Sigla R.V 1906 n 62, *Mariawiti* (2). Pełny tekst encykliki m.in. w: „Acta Sanctae Sedis” 1906, vol. 39, s. 129-134; „Przegląd Katolicki” 1906, s. 16, 17, 18; „Miesięcznik Pasterni Płocki” 1906, nr 2, s. 74-80; „Mazur” 1906, nr 7, s. 69-71; „Mariawita” 1908, nr 1, 2.

witom, m.in. poddanie się woli kobiety i „mamidłom urojonych objawień” oraz obłudę wobec zwierzchników kościelnych. W encyklice czytamy: *pewna liczba kapłanów [...] z młodszego zwłaszcza kleru, utworzyła jakieś niby zakonne stowarzyszenie pod nazwą Mariawitów, czyli kapłanów mistyków (w oryginalnie łacińskim: nomine „Mariavitarum” seu sacerdotum mysticorum) bez żadnego na to zezwolenia ze strony prawych Pasterzy*¹⁹³. Znamienne jest tu użycie określenia „mistycy” jako wyjaśnienia nazwy „Mariawici”. Nie jest jednak przesądzone, czy nazwa mistycy została nadana księżom mariawitom przez ich przeciwników, czy też przez wiernych, którzy się z nimi zetknęli¹⁹⁴. O. Jan Przyjemski, pierwszy kapłan mariawita, w swoim pamiętniku stwierdził, że nazwa ta wzięła się stąd, że pewien kleryk, niejaki Waszul, [...] *człowiek bez wiary, który potem [...] porzucił stan duchowny, zdjął sutannę i wiarę utracił mianem „mistyków” [...] przeżywał gorliwszych i pobożnych profesorów [...]*¹⁹⁵. Z czasem rzeczywiście określenie to przybrało już przede wszystkim wydźwięk pejoratywny. Jest o tym mowa w przywoływanym już przez nas tzw. „liście ludu mariawickiego” z 17 maja 1905 roku do Papieża: [...] *a Encyklikę o Przenajświętszym Sakramencie roboty Księży Mistyków, jak z pogardą nazywają Kapłanów Maryawitów*¹⁹⁶. Użycie tego określenia przez Papieża w dokumencie tej rangi co encyklika może zastanawiać. Czy chodziło tu o świadome użycie nazwy mającej deprecjonować mariawitów, czy też użycie jej przez Papieża związane było z głoszoną przez nich doktryną odwołującą się do mistycznych przeżyć Franciszki Kozłowskiej? Wydaje się, że raczej chodziło o tę drugą sytuację. Watykan posłużył się nomenklaturą, która pojawiała się w pismach stworzonych przez polskich hierarchów. W dalszej części dokumentu Papież napisał o praktykach pobożnościowych propagowanych przez kapłanów mariawitów (przede wszystkim o adoracji Najświętszego Sakramentu i częstej Komunii świętej)¹⁹⁷. Nie stwierdził on, że praktyki te same w sobie są złe, wręcz przeciwnie – napisał o nich jako o *największego zalecenia godnych*¹⁹⁸. Zastrzeżeniem Ojca Świętego było to, że odbywały się one w sposób nienależyty. Główny zarzut stanowiło stwierdzenie, że mariawici zalecając częste przyjmowanie Eucharystii, *nie rozróżniają usposobienia ludzi, a także występują przeciwko tym, którzy wysuwają wątpliwości*

¹⁹³ „Mariawita” 1908, nr 1, s. 16 (tekst łacińsko-polski).

¹⁹⁴ List ks. Piotra Bornińskiego z 13 II 1903 r., Archiwum bp. Szelażka, k. 1-1a.

¹⁹⁵ *Święta Maria Franciszka... we wspomnieniach...*, op. cit., s. 261.

¹⁹⁶ List ludu do Papieża z 17 V 1905 r., Archiwum bp. Szelażka, k. 33a.

¹⁹⁷ „Mariawita” 1908, nr 1, s. 16.

¹⁹⁸ Tamże.

co do świętości *pomienionej niewiasty*¹⁹⁹. O ile trudno kapłanom owoy zarzucić, że lekceważyli usposobienie wiernych mających przystąpić do Komunii świętej (świadczyła o tym troska księży mariawitów o posługę konfesjonału), to sami wyznawcy, jak się wydaje, mogli mieć z tym problemy. Interesujące byłoby zbadanie, na ile kwestie te miały wpływ na późniejszą zmianę podejścia do spowiedzi usznej w Kościele mariawickim – materiały, jakimi dysponujemy, nie pozwalają na udzielenie jednoznacznej odpowiedzi. Kapłani ze stowarzyszenia – czytamy dalej w powyższym dokumencie – po dekrete z 4 września 1904 roku nie zastosowali się do końca do jego zaleceń. Encyklika wzywała biskupów polskich do nawracania tych, którzy dali się „chwilowo” zwieść²⁰⁰ – mieli miłością otoczyć powracających pod ich władzę kapłanów. Natomiast wymierzenie kary w wypadku ich „krynębności” miało należeć do Papieża. Ojciec Święty zalecił biskupom pielęgnowanie w ich diecezjach *ćwiczeń pobożności chrześcijańskiej*²⁰¹, które były i są popierane przez Stolicę Świętą. Wezwanie to można uznać za dowód, że Papież uznał za zasadną przynajmniej część zarzutów przedstawionych przez mariawitów wobec duchowieństwa w Polsce. Może tu chodzić głównie o zaniedbania związane z propagowaniem kultu eucharystycznego i częstej Komunii świętej. Musimy pamiętać, że orzeczenia te zapadły jakiś czas po tym, jak Stolica Apostolska ogłosiła encyklikę *O Przenajświętszym Sakramencie*, w której wskazywała jej kult jako skuteczną obronę przed zwątpieniem i duchowym „stygnięciem” oraz jako nadzwyczajaj skuteczne narzędzie zachowania Bożego dziecięctwa.

Encyklika *Tribus circiter* nie nawiązuje wprost do Dzieła Wielkiego Miłosierdzia – co nie znaczy, że objawienia F. Kozłowskiej nie zostały poddane badaniom stosownych instytucji watykańskich. Stwierdzenie takie można zastosować wobec tekstów napisanych przez Mateczkę już po rozłamie, natomiast nie może odnosić się do *Początku Zawiązku Zgromadzenia Kapłanów*. Wśród materiałów zawartych w dokumencie Kongregacji Świętego Oficjum *O wizjach i objawieniach Feliksi Kozłowskiej*, przygotowanych dla dostojników watykańskich, którzy w 1904 roku mieli podejmować decyzje co do losów zgromadzeń mariawickich, znajduje się m.in. analiza tekstu *Początku Zawiązku...* oraz zeznań Mateczki z 28 maja 1904 dokonana przez abp. Dionizego

¹⁹⁹ Tamże.

²⁰⁰ „Mariawita” 1908, nr 1, s. 16.

²⁰¹ „Mariawita” 1908, nr 2, s. 32.

²⁰² Appendix z 3 V 1904

[w:] *Suprema Sacra
Congregatio Sancti Officii.
De visionibus et
revelationibus...*,

op. cit., s. 5-12.

²⁰³ Załączniki do podania
z dn. 29.01.1949 r.

ws. Kościoła Mariawickiego
w Polsce, AAN, Urząd
ds. Wyznań, Prasa,
s. 2; por. [A. Zaremba]
Dr Barmarcin, *Kacerska
sektą mankietników...*,
s. 70-71; *DzWM*, s. 207 i
nast.

²⁰⁴ List ks. ks. Kowalskiego
i Próchniewskiego

do Piusa X i Świętego
Oficjum, *ACDF*, Sigla R.V
1906 n 62(2), k. 94-95; tu
także: *Mariavitae Credunt...*

²⁰⁵ Relacja biskupa
płockiego dla Leona XIII
z 8 III 1904 r., *ACDF*, k. 63.

²⁰⁶ Por. W. Różyk,
„Objawienia” Marii
Franciszki Kozłowskiej...,
op. cit., s. 142, 208; T. Pikus,
*Recenzja – Ks. Wojciech
Różyk, „Objawienia” Marii
Franciszki Kozłowskiej
według rękopisu z Archiwum
Watykańskiego. Studium
Teologiczne*, Świdnica
2006, s. 272 [w:] „Biuletyn
Ekumeniczny” 2006, nr 3-4
(139-140), s. 54-59.

Steyaerta²⁰², a także sam tekst *Początku Zawiązku...* przekazany przez ks. L. Gołębiowskiego biskupowi płockiemu w styczniu 1903. To m.in. na ich podstawie abp Steyaert uzasadnił swoje negatywne stanowisko wobec mariawityzmu. Jedną z głównych przyczyn odrzucenia objawień była kwestia nadzwyczajnych prerogatyw przypisywanych Mateczce. Ks. Jan Kowalski kwestię tę sformułował bardzo wyraźnie w tekście *Mariawici wierzą* (tzw. *credo* mariawickie). Składało się ono z czterech artykułów. *Mariawici wierzą: (1) w to wszystko, czego Kościół katolicki naucza [ale ponadto – przyp. A. G.], (2) że Pan Bóg uczynił Marię Franciszkę, z domu Kozłowską, najświętszą i dał jej te łaski, jakie dał Najświętszej Maryi Pannie, Matce Bożej, (3) że w rękę św. Marii Franciszki jest miłosierdzie dla całego świata i nikt bez Jej pomocy i pośrednictwa miłosierdzia nie dostąpi, (4) że modlitwa do św. Marii Franciszki jest nie tylko pożyteczna, ale i konieczna do odpędzenia szatańskich zasadzek i do utwierdzenia duszy w łasce Bożej*²⁰³. „Wyznanie” to zostało zawarte w piśmie skierowanym do Piusa X i Świętego Oficjum 27 kwietnia 1906 roku²⁰⁴ – znajdujemy tu sformułowania, które w sposób oczywisty niezgodne są z nauką Kościoła katolickiego, są także wewnętrznie sprzeczne: z jednej strony pada deklaracja wiary we wszystko, czego naucza Kościół katolicki, z drugiej – kolejne paragrafy zawierają stwierdzenia, które są przez tenże Kościół nieuznawane.

Drugi z zarzutów ogniskował się wokół kwestii eklezjologicznej. Dotyczył on natury Kościoła, którego struktura, zasadzająca się na Apostołach z Piotrem na czele, została powołana przez Jezusa i jako taka ma przetrwać do końca czasów. Tymczasem według objawień Mateczki to ona miała powołać, bez zgody biskupów, zgromadzenie zakonne kapłanów²⁰⁵. Ks. Wojciech Różyk podkreślił sprzeczność nauki o grzechu pierworodnym zawartej w objawieniach z Pismem Świętym i nauczaniem Kościoła. We fragmencie 45 (akapit 44) *Początku Zawiązku...* znajduje się niepoprawne teologicznie twierdzenie, z którego może wynikać, że człowiek przed grzechem pierworodnym nie żył jeszcze w stanie łaski²⁰⁶. Można przyjąć, że u źródeł tzw. *credo* mariawickiego, jak również sposobu traktowania decyzji władz kościelnych znajduje się przesłanie przekazane przez F. Kozłowską. Wszak to jej objawieniami uzasadniano kolejne decyzje podejmowane w ruchu

mariawickim włącznie ze stosunkiem do biskupów i Papieża, którego prymatu do 1906 roku nie podważano.

Biskupi wezwali kapłanów mariawickich do podporządkowania się rozporządzeniom encykliki. Według mariawitów na wezwanie biskupów stawił się na Konsystorz Lubelskim tylko jeden ksiądz – Zenon Kwiek²⁰⁷ i przyjął powyższe decyzje, *inni mariawici poszli za głosem kapłańskich sumień, czyli za Chrystusem*²⁰⁸. W rzeczywistości cała sprawa w diecezji lubelskiej miała dłuższy bieg. Wezwanym przed Konsystorz księżom zadawano pytania mające na celu zbadanie ich stosunku do dekretu z 4 września 1904 roku, Kozłowskiej i władz diecezjalnych. Z powodu nieodstąpienia od swoich przekonań wszyscy zostali suspendowani. Ks. J. Kowalski miał przez pewien czas się wahać: podporządkować się czy zerwać z Papieżem? Mateczka miała mu odpowiadać: *jak ojciec chce*²⁰⁹. Decyzja zapadła w niedzielę wielkanocną, wtedy Minister Generalny uświadomił sobie, że podporządkowanie się dekretowi oznacza zerwanie z Mateczką i koniec dzieła, w które się zaangażował. Zwrócił się do wiernych, pozostawiając im swobodę wyboru. Pojawił się problem, w jaki sposób wyjaśnić wiernym, że słowa wypowiedziane przed kilkoma tygodniami: *gdyby nas Ojciec Święty potępił, a my byśmy go nie słuchali, to wtedy i wy nas nie słuchajcie* przestają obowiązywać²¹⁰. Tłumaczenie się: *nie przypuszczałem bowiem, żeby to potępienie nastąpić mogło* zakrawa na cynizm²¹¹. Ks. Kowalski jako Minister Generalny wysłał do Rzymu odpowiedź, że wierni i kapłani mariawiccy po ogłoszeniu encykliki pozostają w Związku. Na ręce arcybiskupa warszawskiego wysłał oświadczenie skierowane również do biskupów płockiego i lubelskiego²¹², w którym poinformował o negatywnej odpowiedzi udzielonej na list abp. Popiela z 21 kwietnia 1906 roku i przesłaniu jej do Watykanu. Kowalski zakończył list słowami: *A zatem co macie czynić, czyńcie rychlej*²¹³. Następnego dnia abp Popiel przesłał odpowiedź ks. Kowalskiego biskupowi lubelskiemu²¹⁴. Wcześniej, 5 kwietnia 1906 roku, Papież wysłał list zainteresowanych do biskupów: wspominał o wizycie przedstawicieli mariawitów w Rzymie, wzywał ich do opamiętania, ale określenie kary zastrzegł Stolicy Apostolskiej. Pismo to bp Jaczewski ogłosił w swojej diecezji 21 kwietnia 1906 roku wraz z komentarzem. Odstępcom dał czas na nawrócenie do 23 maja.

²⁰⁷ W latach 1914-1918 został on administratorem diecezji lubelskiej.

²⁰⁸ „Mariawita” 1908, nr 7.

²⁰⁹ J. M. R. Wojciechowski, *Pisma wybrane – Dzieło Bożego Ratunku: mariawicki znak czasu*, Felicjanów 2003, s. 64.

²¹⁰ Tamże, s. 56.

²¹¹ *DzWM*, s. 212.

²¹² List z 27 IV 1906, AAL, teczka „Mariawici”, k. 363.

²¹³ Tamże.

²¹⁴ Tamże.

²¹⁵ AAL, Rep. XIII, vol. 1; „Ziemia Lubelska” 1907, nr z 1; por. F. Stopniak, *Franciszek Jaczewski...*, s. 227-228.

²¹⁶ Por. „Przegląd Katolicki” 1906, nr 18.

²¹⁷ Domsosin [relacja ze wsi Domsosin w pow. brzezińskim, gdzie działała wspólnota mariawicka], 18 IV 1906, *ACDF*, Sigla R.V. 1906 n 62 (1), sommario, num. IVA.

²¹⁸ Zob. A. Górecki, *Mariawici i mariawityzm...*, *op. cit.*, s. 157.

²¹⁹ Por. „Przegląd Katolicki” 1906, nr 11, s. 157; nr 14, s. 205-206; nr 15, s. 220; nr 17, s. 252; nr 28, s. 427; nr 30, s. 462-463; 1907, nr 14, s. 149; nr 15, s. 236-

237; 1909, nr 14, s. 223. „Wiadomości Warszawskie” 1913, nr 7-8, s. 156-157.

²²⁰ *ACDF*, Sigla R. V 1906 n 62 (1), *Acta Curiae Episcopalis Plicensis in causa sacerdotum „Mariavitarum” seu „Mysticonum”*.

²²¹ *Decretum Sanctae Romanae et Universalis Inquisitionis, 5 Decembris 1906*, AAL,teczka „Mariawici”, t. 1, k. 429; także: ASS 1907, vol. 40, s. 69-70.

²²² „Kurier Warszawski” 1906, nr z 30 XII.

Wtedy dopiero ks. Kwiek podporządkował się decyzji biskupa i odszedł od mariawityzmu, a 28 sierpnia napisał nawet *Odezwe do Księży Mariawitów*, w której przypomniał, że Kościół jest tam, gdzie Papież²¹⁵.

Ks. Jan Kowalski już na przełomie marca i kwietnia 1906 roku przygotował tzw. mariawickie wyznanie wiary (cytowane wyżej), które mieli podpisać wszyscy wierni chcący trwać przy Dziele Wielkiego Miłosierdzia.

Nastąpiło publiczne ogłoszenie świętości i posłannictwa Kozłowskiej²¹⁶, do modlitwy *Zdrowaś, Mario* dodawano *Ave Maria Franciska, conjux Domini Iesu, ora pro nobis...*²¹⁷ Porównywanie s. Marii Feliksy z Matką Bożą mogło zrazić do mariawityzmu nawet dotychczasowych zwolenników czy ludzi niezdecydowanych. Mamy tu do czynienia już nie tylko z kwestią posłuszeństwa, ale wkraczamy w obszar doktrynalny²¹⁸.

W dniu 28 maja 1906 roku abp Wincenty Teofil Chościak-Popiel złożył na ręce ministra spraw wewnętrznych memoriał, w którym zażądał odebrania mariawitom zagarniętych przez nich kościołów²¹⁹. Działania te przyczyniły się do wzrostu napięć w poszczególnych parafiach. Rozpoczął się proces przejmowania kościołów przez katolików.

Okres między ogłoszeniem encykliki a wydaniem dekretu z ekskomuniką to czas ożywionej korespondencji między Kurią Warszawską i Płocką a Rzymem: składane były liczne sprawozdania z realizacji zaleceń, które wynikały z encykliki, zeznania świadków, wezwania księży do podporządkowania się władzom kościelnym²²⁰.

5 grudnia 1906 roku Kongregacja Świętej Inkwizycji ogłosiła dekret²²¹, na mocy którego nakładała ekskomunikę na ks. Jana Kowalskiego i s. Marię Franciszkę Kozłowską, gdyż ci nie podporządkowali się decyzjom Watykanu²²². Choć ekskomunika odnosiła się bezpośrednio do przywódców mariawickich, a dopiero pośrednio do pozostałych członków tego ruchu, można

uznać, że w praktyce obejmowała ona wszystkich mariawitów – tych, którzy mieli się nie podporządkować decyzjom Rzymu.

Kapłanom mariawickim pozostawiono dwadzieścia dni na „opamiętanie się” pod groźbą ekskomuniki większej, osobistej i imiennej, wiernych zaś ostrzeżono, że *ci, którzy do sekty mariawitów należą, przestają być prawnymi św. Kościoła Bożego synami*²²³.

²²³ Tamże.

Jednak rozłam

Podjęmowane przez mariawitów zabiegi o legalizację ich działalności przez władze Kościoła rzymskokatolickiego ostatecznie zakończyły się schizmą. Rozłam ten zapoczątkował rozwój nowego związku wyznaniowego, który za cel postawił sobie kontynuację dzieła zainicjowanego przez F. M. Kozłowską. Czynnikiem, który sprawił, że doszło do rozłamu, a znaczna część księży należących do Zgromadzenia, wraz z rzeszami wiernych, nie podporządkowała się decyzjom papieskim, były różnice natury eklezjalnej – przynajmniej w aspekcie, jak tę eklezjalność pojmowali decydenci w „sprawie mariawickiej” – oraz przyjęcie posłannictwa przekazanego Marii Franciszce w objawieniach, których miała doznać.

Ostatecznie mariawici na pierwszym miejscu postawili nakaz sumienia, którego należy bezwzględnie słuchać, a *władza Papieża o tyle obowiązuje, o ile zalecenia jej i nakazy nie są przeciwnie sumieniu podwładnego* – mówił Minister Generalny Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów²²⁴. Ks. Wiechowicz, administrator parafii Cegłów, 14 lutego 1906 roku w Żeliszewie, powołując się na objawienia oraz *przywilej (który trzymał w ręku, pokazywał ludowi z ambony) od Ojca Św.*, miał wzywać wiernych do zerwania z biskupami i wszystkimi księżmi, *których władza już ustała*²²⁵. Również zeznania pięciu księży mariawickich diecezji lubelskiej złożone przed tamtejszym biskupem w marcu 1906 roku świadczą o tym, że kapłani ci na pierwszym miejscu stawiali „głos sumienia”²²⁶. Kilka dni po złożeniu tych zeznań zostali oni suspendowani przez bp. Jaczewskiego (10 marca 1906 roku).

Można oczywiście dyskutować, czy rozwiązanie problemu, jakie przyjął Rzym, było najlepsze z możliwych, ale bez wątplenia nie była to decyzja podjęta bez namysłu.

²²⁴ „Mariawita” 1907, nr 34, s. 541.

²²⁵ Pismo dziekana siedleckiego ks. Scipia del Campa z 19 II 1906 r. do bp. Jaczewskiego, AAL, teczka „Mariawici”, k. 58.

²²⁶ Por. AAL, Rep. 60, XIII, vol. I. Niektórzy badacze upatrują w tej postawie wpływ tendencji modernistycznych (por. E. Warchoł, *Starokatolicki Kościół...*, *op. cit.*, s. 16).

Rozłam, do którego doszło w Kościele na ziemiach polskich na początku XX wieku, pokazuje, jak łatwo jest zbłądzić ludziom – reprezentującym nawet ponad przeciętny poziom pobożności, autentycznie przejętym bolączkami nękającymi hierarchię i wiernych – gdy na pierwszym miejscu postawi się subiektywne przeżycie religijne, a nie posłuszeństwo Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła. ■

Msza „wiedeńska” Piusa VI

Bartłomiej K. Krzych

Giovanni Angelico Braschi – znany bardziej jako Papież Pius VI (1775-1799) – otrzymał Klucze Piotrowe w niełatwym dla Kościoła czasie, jakim był wiek XVIII. Rozkwitająca epoka oświecenia stwarzała warunki sprzyjające dla rozlewających się po Europie laickich, racjonalistycznych i wrogich katolicyzmowi idei, które doprowadziły w końcu do wybuchu rewolucji francuskiej czy utworzenia Kościoła państwowego przez cesarza Józefa II.

Chęć zaradzenia niebezpieczeństwu „józefinizmu” doprowadziła Piusa VI do podjęcia decyzji o wyruszeniu do Wiednia celem wyperswadowania cesarzowi jego planów¹. Niestety, mimo spokojnego przebiegu wyprawy oraz ciepłego przyjęcia przez mieszkańców odwiedzanych ziem, papieskie starania nie przyniosły współmiernych owoców.

Historycy piszący o tych wydarzeniach niejednokrotnie wspominają o uroczystej celebrze, która została utrwalona przez jednego z ówczesnych artystów². Mowa o solennej Mszy papieskiej sprawowanej przez Piusa VI w wiedeńskiej katedrze św. Szczepana w Wielkanoc Roku Pańskiego 1782. Wobec różnych nieścisłości i/lub przeinaczeń, jakie mogłyby się wkraść przy interpretacji tego dzieła, wydaje się stosowne, aby w kilku słowach nakierować na jego właściwą lekturę.

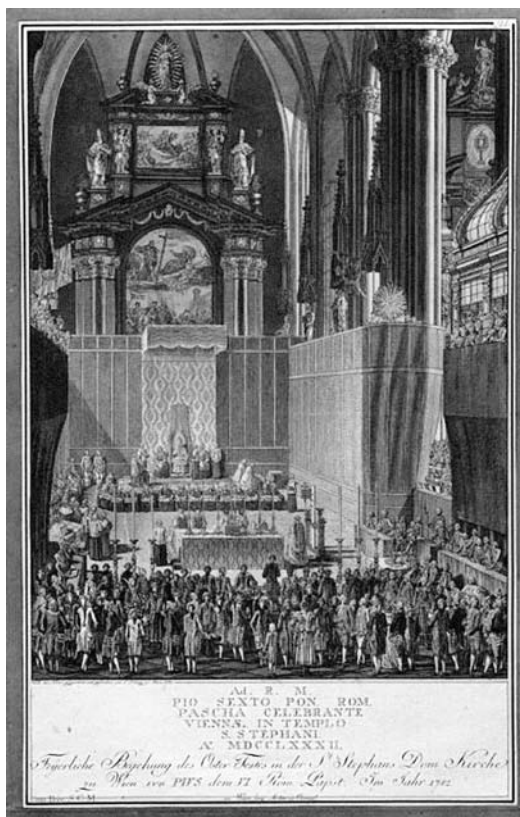
I.

Msza święta była celebrowana w katedrze św. Stefana w Wiedniu. Jest to kościół orientowany z ołtarzem w absydzie i dużym prezbiterium wychodzącym na obszerną nawę główną. Bez cienia wątpliwości wszelkie liturgie pontyfikalne były sprawowane przy ołtarzu głównym, jednakże przybycie Papieża wymagało odpowiedniej aranżacji przestrzeni sakralnej (wystarczy jedno

¹ Por. np. G. Soranzo, *Peregrinus Apostolicus. Lo Spirito Pubblico e il Viaggio di Pio VI a Vienna*, „Pubblicazioni dell’Università Cattolica del Sacro Cuore”, ser. 5, vol. 14, 1937.

² Chodzi o grafikę Karla Schütza (1745-1800) opublikowaną w *Sammlung von Aussichten der Residenzstadt Wien von ihren Vorstädten...*, Wiedeń 1800. Obecnie znajduje się ona m.in. w zbiorach *Historisches Museum der Stadt Wien* czy *Österreichische Nationalbibliothek*. Jest ona dostępna powszechnie w sieci internetowej za pośrednictwem „De Agostini Picture Library” (A. Dagli Orti); w tym miejscu za: <http://www.bildarchivaustria.at/Bildarchiv//BA/926/B12421695T12421701.jpg> [dostęp: 21.02.2014].

Ad. R. M. Pio Sexto
 Pon. Rom. Pascha
 Celebrante Viennae.
 in templo S. Stephani.
 A. MDCCLXXXII.



³ Por. np. F. Cancellieri, *Descrizione de Tre Pontificali che si celebrano nella Basilica Vaticana per le Feste di Natale, di Pasqua e di S. Pietro*, Rzym 1788 (tłumaczenie francuskie bez przypisów i z mniejszą liczbą rycin: F. Cancellieri, *Description des Chapelles papales de Noël, de Paque et de S. Pierre dans la Basilique du Vatican*, Rzym 1818).

spojrzenie na grafikę Schütza, aby to stwierdzić), tak, aby cały ceremoniał mógł odbyć się w jak największej zgodzie z księgami liturgicznymi właściwymi liturgii papieskiej (o co z pewnością mieli staranie ceremoniarze towarzyszący Piusowi VI). Ceremoniał ten zachowuje wiele antycznych tradycji (o nich dalej), które w nienaturalnej dla siebie przestrzeni (solenne Msze papieskie sprawuje się zwyczajowo w Bazylice św. Piotra w Watykanie zachowującej starożytny układ świątynny, znany również z Bazyliki cesarza Konstantyna) wymuszają wręcz odpowiednie przygotowanie miejsca sprawowania świętych misteriiów.

2.

Gdyby porównać rycinę z epoki przedstawiające solenne Msze papieskie sprawowane w Bazylice Watykańskiej³ z opisywaną tutaj

grafiką, łatwo można by stwierdzić, że w Mszy świętej sprawowanej przez Piusa VI brało udział o wiele mniej kościelnych dygnitarzy usługujących przy papieskim ołtarzu. Było to konieczne, gdyż: po pierwsze, wiele osób z otoczenia „kurialnego” musiało pozostać w Rzymie, a więc nie mogło towarzyszyć Papieżowi; po drugie, niemożliwa była „podmiana” wszystkich papieskich sług ołtarza przez kler miejscowy; po trzecie, sama przestrzeń sakralna nie dawała dosyć miejsca dla spokojnego i wolnego od ciasnoty przebiegu majestatycznego ceremoniału. Tak też na przykład na pierwszym stopniu papieskiego tronu widzimy zasiadających kanoników katedralnej kapituły we własnym stroju chórowym (nie zaś poszczególnych prałatów z Kurii Rzymskiej, którzy zajmowali dane miejsca w związku z urzędami piastowanymi w watykańskich strukturach „rządowych”)⁴.

3.

Tradycją rzymską – można by napisać *par excellence* rzymską – jest umiejscowienie tronu biskupiego w centralnym punkcie absydy⁵. Taki układ cechował pierwsze rzymskie bazyliki, późniejsze rzymskie kościoły oraz rytu zachodnie zachowujące antyczne rzymskie tradycje (czego najlepszym przykładem jest ryt lyoński⁶); budownicy i artyści pokonstantyńskiej Bazyliki Watykańskiej – mając nie tylko wzgląd na ceremoniał papieski, ale i na tradycje – zachowali ten układ. Został on utrzymany w omawianym przypadku celebry Piusa VI, co, rzecz jasna, pociągało za sobą ustawienie ołtarza pośrodku prezbiterium, przybranego jednak, na ile to było możliwe, na sposób papieski (np. siedem świec na ołtarzu – oznaka jurysdykcji przysługująca w normalnych warunkach ordynariuszowi miejsca – jak i świece akolitów ustawione obok niego; mitra oraz tiara na ołtarzu; zauważalny brak np. figur śś. Piotra i Pawła ustawianych do dziś na ołtarzu papieskim).

4.

Pewnym jest, że nie należy się dopatrywać jakichkolwiek przesłanek za celebracją *versus populum*. Wchodzimy tu na teren dyskusji dotyczącej orientacji kościołów w starożytności, gdzie samo centrum kontrowersji stanowiła praktyka wybitnie rzymska z ołtarzem w środku prezbiterium i tronem biskupim (ew. miejscem

⁴ Dla porównania pomocna może okazać się lektura E. Rodocanachiego, *Pie VII à Paris et le Couronnement de l'Empereur. Récite d'un prélat de la suite du Pape (Cancellieri). Extrait des Souvenirs et mémoires du 15 Mars 1900*, Paryż 1900 (gdzie jest m.in. opis solennej Mszy papieskiej sprawowanej przez Piusa VII w paryskiej katedrze Notre-Dame).

⁵ Potrydencki *Caeremoniale episcoporum* (I, 13) jasno mówi, że tron biskupi – w sensie ścisłym *katedra* – winien się znajdować w centrum absydy lub po stronie Ewangelii w zależności od miejscowych warunków architektonicznych. Por. J. Nabuco, *Ius Pontificalium. Introductio in Caeremoniale episcoporum*, Desclée & Socii, 1957, s. 270-279.

⁶ Por. D. Buenner, OSB, *L'ancienne liturgie romaine. Le rite lyonnais*, Lyon-Paris 1934.

⁷ Należy się tu odnieść do takich prac jak: K. Gamber, *Zwróćmy się ku Panu!*, Poznań 1998 (nowa edycja: K. Gamber, *W stronę Pana!*, Rzeszów 2012 ze studium wprowadzającym o. B. J. Huculaka); L. Bouyer, *Architektura i liturgia*, Kraków 2009; U. M. Lang, *Rivolti al Signore. L'orientamento nella preghiera liturgica*, Siena 2006 (edycja włoska ze wstępem J. Ratzingera i postowiem N. Buxa). Wszyscy wymienieni badacze bezpośrednio lub pośrednio negują teorię o. Nusbauma, którego wnioskom sprzeciwiał się nawet Joseph Jungmann (całość polemiki przedstawiona w książce Langa). Bogatą bibliografię dotyczącą orientacji kościołów i modlitwy w pierwszych wiekach chrześcijaństwa opracował S. de Blaauw, *In vista della luce. Un principio dimenticato nell'orientamento dell'edificio*

di culto paleocristiano [w:] P. Piva (red.), *Arte medievale. Le vie dello spazio liturgico*, Milano 2010, s. 273-274

[= *Bibliografia*] (ponad sto tytułów w pięciu kolumnach).

⁸ Zob. ważna praca F. M. Quoëxa, *Les actes extérieures du culte dans l'histoire du salut selon saint Thomas d'Aquin*, teza *ad lauream* obroniona w 2001 r. na rzymskim *Angelicum*.

⁹ Por. przyp. 7.

¹⁰ Dobrym przykładem jest klasztor Saint-Gall, gdzie próbowano zaprowadzić taki porządek, ale bez skutku.

celebransa) w absydzie⁷. Trzy uwagi: po pierwsze, samo określenie *versus populum* (czy, jak kto woli, „twarzą do ludzi”, co często znaczy „plecami do Pana Boga”) jest teologicznie niepoprawne i opiera się na całkowicie błędnym pojęciu kultu Bożego i jego antropologii⁸, gdyż liturgia jest kultem sprawowanym (*in actu primo* przez kapłana na mocy kapłaństwa sakramentalnego) dla i wobec Boga Ojca przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym; jak z tego wynika, wyrażenie *versus populum* nie ma żadnej konotacji liturgicznej, a wyłącznie topograficzną; wreszcie sama celebrazione *versus populum* we współczesnym sensie (a więc w ścisłym związku z – również mylnie pojmowaną – *participatio actuosa*) była nieznaną w starożytnym chrześcijaństwie – co do tego są zgodni wszyscy najważniejsi (i polemizujący ze sobą co do innych kwestii) uczeni⁹. Co więcej, powracając raz jeszcze do starożytności, układ kościoła z absydą zwróconą na wschód jest wybitnie rzymski (wystarczy jeden dzień intensywnego zwiedzania Wiecznego Miasta, aby się o tym przekonać), a jego pierwsze ślady ceremonialne pojawiają się już w najstarszych wersjach *Ordo Romanus primus*, a więc w VII wieku. Ta rzymska forma domu Bożego (w sensie ścisłym prezbiterium) nie przyjęła się na chrześcijańskim Zachodzie (poza nielicznymi i lokalnymi wyjątkami) mimo wysiłków cesarskich (nawet Karola Wielkiego)¹⁰.

Wobec powyższego wnioski nasuwają się same. Budzić obawy może jednak obsesyjne wręcz wyszukiwanie dowodów i argumentów wyjętych z tradycji, historii, archeologii (i innych źródeł, dziedzin) za mocno przesiąkniętymi antykatolicyzmem wymysłami współczesności. ■

Z niego wyrastamy

Rozmowa z O. Andrzejem Bielatem OP, dominikaninem, autorem książki
Ocalić Europę. Henryk Sienkiewicz jako apologeta chrześcijaństwa
i obrońca cywilizacji łacińskiej.

Dominika Krupińska: *Czy można jeszcze powiedzieć coś nowego o Henryku Sienkiewiczu? Autorem tym zajmują się dziesiątki badaczy literatury, powstała cała gałąź wiedzy mu poświęcona. Tymczasem Ojca książka została przyjęta jako nowatorska i odkrywcza. Dlaczego?*

o. dr Andrzej Bielat OP: Za dwa lata minie sto lat od śmierci Henryka Sienkiewicza. Ktoś powiedział, że w humanistyce jest coś takiego jak granica krytyczna stu lat – dopiero po stu latach na nowo zaczynamy rozumieć głębię jakiegoś myśliciela, znika moment publicystyczny czy nowin-karski. Sienkiewicz był dziennikarzem, człowiekiem bardzo aktywnym, traktowanym przez współczesnych „na bieżąco”. Dlatego postrzegano go początkowo jako tzw. pozytywistę, czyli działacza zaangażowanego w reformy społeczne (przypomnijmy „społecznie zaangażowaną” nowelę o Janku Muzykancie). Nieco później zarzucono mu zdradę ideałów i zaczęto osądzać jako autora usypiających naród dzieł „ku pokrzepieniu serc” (interpretowanych na wszelkie możliwe sposoby).

D.K.: *Kto mu to „usypianie” zarzucał?*

A.B.: Niemal wszyscy! Lewica twierdziła, że opowiada bajki o tym, jak pięknie było w Polsce XVII wieku. Zarzucano Sienkiewiczowi, że podsycił tęsknoty i nostalgie, zamiast pobudzać ludzi do realnej, pozytywistycznej pracy. Oskarżenia te były głęboko niesprawiedliwe, bo Sienkiewicz we wszystkim, co pisał, nieustannie nakłaniał do działania. Zniesławiana do dziś *Trylogia* miała tak „krzepić serca”, aby rodacy znów zobaczyli sens i możliwość (!) działania, co wcale nie było proste w obliczu popowstaniowego marazmu oraz wzrastającej potęgi Prus i Rosji! Zachęta ta wyrażona została w formie eposu, w której każdy (!) czytelnik odnajdzie zachętę na miarę swych możliwości.

Kolejny problem tkwi w tym, że Sienkiewicz był i wtedy, i po 1945 roku czytany w wąskim kontekście narodowym, pogardliwie nazywanym „bogoojczyźnianym”. U początków mego zainteresowania Litwosem znajdowało się pytanie, dlaczego otrzymał nagrodę Nobla za twórczość jakoby tak polską, że aż ponoć nacjonalistyczną. Współczesne elity europejskie musiały widzieć w tej literaturze coś więcej, skoro nagrodziły go Noblem. Poszukując

ROZMOWY „CHRISTIANITAS”

tego „czegoś więcej” niż tylko „narodowego kościółka” czy krzepienia serc uciemnionych Polaków, stopniowo doszedłem do zrozumienia uniwersalnych (w tym i teologicznych) treści *Quo vadis*. Potem zafascynowała mnie myśl polityczna zawarta w (bardzo nie lubianej przez socjalistów i komunistów) powieści *Wiry*. Akcja dzieła przebiega w Polsce roku 1905, lecz rozważania tam zawarte mają absolutnie ogólnoeuropejski, a nawet ogólnoswiatowy charakter. Orwell był prorokiem kilkadziesiąt lat późniejszym i może nawet nieco wtórnym wobec prognoz Sienkiewicza!

Bodajże prof. Jolanta Sztachelska powiedziała, że Sienkiewicz jest pisarzem przez nas czytany, ale niedoczytany. Ktoś inny sformułował podobną, równie pomocną myśl, że jest on pisarzem, którego łatwo się czyta, ale trudno rozumie, gdyż pod warstwą lekkiej, dobrze napisanej literatury ukrył on (przed okiem czujnej carskiej cenzury) ogromną ilość treści trudnych, często niepopularnych, a nawet rozdrapujących rany. Nieprzypadkowo Żeromski – arcyspecjalista od rozdrapywania polskich ran – tak wysoko cenił Sienkiewicza i uważał się za jego następcę. Gdyby Sienkiewicz rzeczywiście usypiał Polaków czy odciągał ich od pracy – Żeromski by tego nie przeoczył. Dlatego teraz, kiedy mija sto lat od śmierci Sienkiewicza, mamy szansę spojrzeć na niego w nowym świetle. Na akademickim poziomie to już się dzieje. Oprócz wspomnianej prof. Sztachelskiej (*Czar i zakłęcie Sienkiewicza*) trzeba zwrócić uwagę na pracę

prof. Macieja Glogera *Sienkiewicz nowoczesny* pokazującą znaczenie Sienkiewicza jako wybitnego i znaczącego myśliciela politycznego oraz jego konsekwentny i spójny światopogląd konserwatywno-liberalny. Zadziwiające i bardzo inspirujące są badania prof. Ryszarda Koziółka zawarte w tomie pt. *Ciała Sienkiewicza*, który uświadamia nam, jak głęboka jest psychologia i antropologia Sienkiewicza. Nowe odczytanie dzieł naszego noblisty to naprawdę ciekawa praca, także dla mnie jako... teologa.

D.K.: *Czy obecna epoka przypomina w jakiejś mierze wiek Henryka Adama? Czy odpowiedzi dawane przez Henryka Sienkiewicza są dzisiaj dla nas aktualne?*

A.B.: Zabrzmiało tu drugie imię Henryka Sienkiewicza. Z czterech imion, jakie posiadał, drugie, dane mu na chrzcie, to właśnie Adam, nie tylko ze względu na przodka o tym imieniu, lecz także na (żyjącego jeszcze wtedy) Adama Mickiewicza. Ten Adam bardzo tu pasuje, ponieważ okazuje się, że daty życia naszych dwóch narodowych pisarzy – Mickiewicza i Sienkiewicza – pokrywają całą epokę rozbiorową. Mickiewicz rodzi się w momencie, kiedy Polska dopiero co została rozebrana, Sienkiewicz umiera, gdy jest już wskrzeszana. Mówiąc „wiek Henryka Adama”, mam na myśli wiek XIX przez Polaków jednoznacznie kojarzony z zaborami. Jednak jest to wiek nie tylko zaborów, lecz także rewolucji francuskiej i tego, co nastąpiło w jej wyniku, i to nie tylko w po-

szczególnych krajach Europy. Rewolucyjny nurt – w tym lewicowym, antykościelnym sensie – był silnie obecny również w powstańczej działalności Polaków, o czym dziś często zapominamy. Mówiąc o kolejnych powstaniach i oskarżając Papieży o niewspieranie Polaków w tych zrywach, często zauważamy tylko ich moment niepodległościowy. Zapominamy, że powstania stawiały Rzym w bardzo trudnej sytuacji dyplomatyczno-duszpasterskiej, gdyż rewolucyjne nurty obecne w działalności powstańczej miały charakter antykatolicki i antymonarchiczny.

Zgłębiając tło historyczno-polityczne działalności Sienkiewicza, doszedłem do przekonania, zresztą nieszczęśliwie oryginalnego, że żyjemy w tej samej epoce. Za kilkaset lat w podręcznikach historii wiek XX i początek XXI będą omawiane razem z wiekiem XIX i końcówką XVIII. Ideowo, kulturowo jesteśmy jedną epoką. Nic istotnego się nie zmieniło. Cezury, które tworzymy, mówiąc o jednej czy drugiej wojnie światowej lub o jakimś magicznym znaczeniu liczby 1900 czy 2000, są tylko publicystyczną zabawką dla mas. Jeśli analizować poglądy polityczne i społeczne, to ciągle jest to ten sam nurt: te same są nazwy partii politycznych, ten sam system, te same problemy społeczne. Nawet taki szczegół, że do tej pory, w XXI wieku, dominującą formą literacką jest powieść, podobnie jak w całym wieku XIX. Nawet najchętniej oglądane filmy są *de facto* adaptacjami powieści lub nowel. Żyjemy w jednej i tej samej epoce i tylko

nowe techniczne *gadżety* powodują złudzenie postępu.

D.K.: *Wspomina Ojciec, że w czasach Sienkiewicza nie hierarchowie, lecz Christifideles laici podjęli walkę za swoją wiarę i Ewangelię. Mówi też Ojciec, że wielu biskupów nie rozumiało powagi sytuacji teoretyczno-ideologicznej i krytykowało na przykład zajmowanie się „niezrozumiałymi błędami niemieckich indywidualistów”.*

A.B.: Nie można powiedzieć, że dotyczy to wszystkich hierarchów, gdyż wielu z nich rozumiało powagę sytuacji. Na czoło wysuwają się wielcy Papieże, szczególnie Pius IX i Leon XIII, którzy swoim nauczaniem i walecznością ratowali Kościół i rozwiewali wszystkie wątpliwości z cyklu „Co jest katolickie? A co katolicyzm udaje?”. Prof. Stanisław Tarnowski, przyjaciel Sienkiewicza i wybitny katolik swojego czasu, w 1904 roku powiedział, że żaden katolik nie ma dzisiaj prawa twierdzić, że na jakiś aktualny temat społeczny czy teologiczny nie zna katolickiej opinii, ponieważ Papież Leon XIII na wszystkie niezbędne tematy dotyczące współczesnego świata wydał oficjalne dokumenty. Tych encyklik było wiele, były zgrabne, krótkie i bardzo konkretne! Troska Papieży o wszystkie aspekty życia w szybko zmieniającym się świecie była ogromna. Mam czasami wrażenie, że świat w XIX wieku zmieniał się szybciej niż dzisiaj. Bez Internetu, telewizji i radia, ale z gazetami, które wówczas istniały już od dawna, ale wtedy stały się maso-

we – ten ruch idei był chyba szybszy niż dzisiaj. W *Bez dogmatu* główny bohater Płoszowski rozmyśla nad zalewem informacji, jaki otacza dziewiętnastowiecznego człowieka niezdolnego przetrwać dotychczasowych, a już otrzymującego kolejną porcję. Wystarczyłoby w tekście powieści zamienić słowo „prasa” na choćby „sieć” i mielibyśmy bardzo aktualny komentarz opisujący dramat współczesnego człowieka medialnego.

Wielu Papieży, biskupów, kapłanów rozumiało zagrożenia, jakie rodził świat mediów i propagandy. Jednocześnie wielu martwiło się tylko o „substancję bazową”, czyli sakramenty, parafie. Nie należy tych kapłanów osądzać, ponieważ sytuacja duchowieństwa, hierarchii w całej Europie była bardzo kiepska. Tak było też w Królestwie Polskim, zaborze pruskim czy nawet austriackim. W Galicji kandydaci byli bez większych problemów przyjmowani do seminariów, ale kształtowano ich tam według wzorów józefinistycznych: ksiądz jako funkcjonariusz państwa. W zaborze rosyjskim Kościół katolicki był stale prześladowany, a biskupi nie mieli wpływu na formację w seminarium, bo rektorzy byli mianowani i zależeli bezpośrednio od władz carskich. Nierzadko kapłani mieli dylemat: albo wyremontują wałacy się kościoły, bo zaraz nie będzie gdzie odbywać nabożeństw, albo będą zajmowali się czymś innym. Nie osądzam tych kapłanów, ponieważ pracy było bardzo dużo i każdy robił to, co uważał za najważniejsze. Jednak faktem jest, że w XIX

wieku nastąpiło ogromne ożywienie ludzi świeckich, którzy czuli, że trzeba działać, gdyż linia frontu ideologicznego nie przebiega już przez ambonę. Tym frontem, a raczej polem bitwy była kultura masowa. Pierwszy zauważył to Chateaubriand, który zrozumiał logikę kpiny i satyry myślicieli oświeceniowych, takich jak Diderot czy Wolter, i to, że z tymi ludźmi nie może (nie powinien!) dyskutować prałat czy profesor teologii, lecz musi z nimi walczyć literat: zbijający ich argumenty w sposób literacki, równie dowcipny i złośliwy, i odpierający paszkwile na Kościół. Przykład Chateaubrianda, który w 1802 roku wydał *Geniusz chrześcijaństwa*, podjęli kolejni obrońcy chrześcijaństwa, autorzy powieści apologetycznych. O *Geniuszu* rewolucyjny cesarz Bonaparte ze złością powiedział, że są to słowa cięższe i groźniejsze niż żelazo! Tym tropem przez cały XIX wiek poszło wielu pisarzy, łącznie z naszym Kraszewskim. Dziś większość z tych powieści jest zapomniana, lecz wtedy trafiały one i do pałaców, i pod strzechy, i wzbudzały antyrewolucyjny ferment. Ukoronowaniem tego nurtu był *Ben Hur* Lewisa Wallace’a z 1880 roku i *Quo vadis* wydane w 1895. Tak bardzo cenieni przez nas dwudziestowieczni Brytyjczycy Chesterton, Lewis, Tolkien to kontynuatorzy tego samego nurtu literatury apologetycznej.

D.K.: *Właśnie, mówi się, że XIX wiek jest wiekiem świeckich apologetów chrześcijaństwa, zaczynając od de Maistre’a czy Chateaubrianda. Ojciec stawia Sienkiewicza w rządzie tych właśnie wielkich postaci.*

A.B.: A nawet w pewnym sensie u ich szczytu, bo *Quo vadis* to książka w pełni świadomie zaprojektowana przez Sienkiewicza jako uniwersalna i mająca zapewnić mu światowy sukces (pisarz był świadomy swego talentu i możliwości) podobny do sukcesu *Ben Hura*, który był pierwszym w historii bestsellerem. Obie te książki to apologetyka odpowiadająca na realne problemy teologiczne i propagandowe epoki. W moim przekonaniu w *Quo vadis* głównym adwersarzem Sienkiewicza jest największy herezjarcha XIX wieku i ojciec wszystkich ówczesnych heretyków, niemalże antychryst naszej epoki: Ernest Renan, główny prorok wszystkich antychrześcijan, praktycznie założyciel nowego (świeckiego) kościoła. Sienkiewicz polemizuje z bardzo popularnym wtedy nauczaniem tego literata, którego współczesni traktowali jak wielkiego filozofa. Oprócz tego francuskiego eksklyryka możemy w dziele Sienkiewicza odszukać kilku innych antychrześcijańskich myślicieli, m.in. Artura Schopenhauera. Sienkiewicz był świetnie zorientowany w jego poglądach, czytał jego prace, znał doskonale opracowania. Radą we wszystkich tych sprawach służył pisarzowi także jego przyjaciel i „osobisty teolog”, wybitny profesor filozofii z Uniwersytetu Jagiellońskiego ks. Stefan Pawlicki ze zgromadzenia zmartwychwstańców. Sienkiewicz był zachwycony *Ben Hurem*, którego polskie wydanie zainaugurował, poprawiając nawet pierwotne tłumaczenie. Ciekawostką jest, że *Ben Hura* Sienkiewicz drukował w odcinkach we własnym czasopiśmie

zaraz po zakończeniu druku *Pana Wołodyjowskiego*. Uznał go za książkę tak dobrą, tak trafioną, że aż godną zajęcia miejsca gazetowych odcinków po sukcesie *Trylogii*. I faktycznie *Quo vadis* stało się bestsellerem amerykańskim i ogólnosiątkowym i miało milionowe nakłady. Nasz problem z czytaniem *Quo vadis* polega na tym, że widząc w nim opisy starożytnego Rzymu, traktujemy je jako „archeologię” i ewentualnie romans w scenografii z I wieku. Popychają nas w tym kierunku ekranizacje, które oddając klimat „opowieści płaszcza i szpady”, zupełnie gubią (ukrywają?) Sienkiewiczowską apologię chrześcijaństwa. Rzeczywiście w warstwie archeologicznej Sienkiewicz jest bardzo wierny faktom – druga połowa XIX wieku to czas wykopalisk i rekonstrukcji wyglądu starożytnego Rzymu. Jednak ideowymi bohaterami powieści nie są myśliciele z I wieku, ale ludzie rodem z XIX. Współcześni czytelnicy *Quo vadis* byli zachwyceni postaciami Petroniusza i pozostałych Rzymian, Greków i Ligów, ponieważ odnajdywali w nich swoje własne myśli – rozterki, wątpliwości i lęki ówczesnych ludzi postępowych i oświeconych. I nie przypadkiem Sienkiewicz skonstrastował elitę Rzymu z prostotą i głębią wiary i miłości zwykłych chrześcijan, którzy na pierwszy rzut oka wyglądają w powieści blade. Pisarz pokazał, co było w chrześcijaństwie takiego, że choć uczniowie Chrystusa są „bladzi i mizerni”, to jednak ten Kościół odnosi zwycięstwo nad mocą i potęgą rzymskiego imperium. *Quo vadis* to jedna z najlep-

szych apologii literackich, jakie się kiedykolwiek ukazały.

D.K.: *Ojciec zwraca uwagę, że Sienkiewicz krytykował i wykpiwał liberalną demokrację. Jakie były jego zarzuty?*

A.B.: Sienkiewicz wiedział to, co wielu innych logicznie myślących ludzi XIX wieku: liberalna demokracja jest wewnętrzną sprzecznością. Był wielkim miłośnikiem i zwolennikiem wolności – wolność jest głównym bohaterem *Trylogii!* Sienkiewicz, który tęskni za dawną Rzeczpospolitą, widzi w niej logikę wolności, która człowieka nobilituje, ale i zobowiązuje. Bohaterowie *Trylogii* to szlachta, ludzie wolni, którzy wiedzą, że ich status pociąga za sobą obowiązki wobec króla i Rzeczypospolitej. Wolność jest dla Sienkiewicza kategorią nie tylko związaną z niepodległością kraju, lecz znacznie szerszą i dużo bardziej ewangeliczną. Nasz pisarz jest wielkim zwolennikiem wolności, a jako myślący człowiek – nie on jeden, tylko wraz z całą plejadą dziewiętnastowiecznych myślicieli – próbuje nam logicznie wytłumaczyć: „Szanowni Państwo! Poczekajcie minutkę i pomyślcie: albo wolność, albo demokracja!”. Doświadczenie historii – i to nie tylko tej dalekiej, lecz także bliskiej – pokazywało, że demokracja jest z zasady przeciwniczką wolności. Oni na własnej skórze przeżyli kolejne rewolucje: (anty) francuską w roku 1789, rewolucję 1830, Komunę Paryską, której skutki sam Sienkiewicz oglądał w Paryżu naocznie chwilę po tym, jak ona tam grasowała. Demo-

kratyczna większość z zasady pozbawia wolności wszystkich pozostałych, a potem i samych siebie. Antywolnościowa logika każdej demokracji była dla dziewiętnastowiecznych elit absolutnie oczywista, a ludzie myślący, wykształceni klasycznie i logocentrycznie takiej bredni popierać nie mogli. Zarzuty wobec tak rozumianych demokratów są oczywiste. Z drugiej strony Sienkiewicz – jak wielu innych konserwatystów – widzi, co dzieje się w całej Europie, gdzie w różnej wersji objawiają się socjalizmy, liberalizmy (najczęściej niemające nic wspólnego z wolnością, a tylko powołujące się na hasła francuskiej rewolucji, bo taka jest propagandowa moda), demokracji. W drugiej połowie wieku doszły do tego nacjonalizmy. Litwos widzi owoce tych ideologii i nie daje się zwieść ich ładnym nazwom. Jest człowiekiem uwrażliwionym na ludzką biedę; pierwszą połowę życia spędził blisko ludzi biednych na podlaskiej wsi i wśród warszawskiej biedoty. Jego rodzice należeli do ludzi ubogich. Trzeba to powiedzieć jasno: Sienkiewicz sam doświadczył rzeczywistej biedy jako młody dziennikarz, żył wśród ludzi podobnych sobie i umiał powiązać fakty, skąd ta bieda naprawdę wynika; jasno dostrzegł dysonanse między pięknymi słowami przywódców a owocami ich działalności.

Sienkiewicz był też zafascynowany Stanami Zjednoczonymi. Przebywał tam przez trzy lata już jako znany pisarz, choć jeszcze młody człowiek (do Stanów pojechał w wieku trzydziestu lat), i widział możliwości prawdziwych Europejczyków – ludzi

wierzących, religijnych, a jednocześnie posiadających wolność, tę amerykańską wolność; była ona już wtedy, w latach 70., coraz bardziej ograniczana przez aparat państwowy nowego państwa amerykańskiego po wojnie domowej, co też opisywał w *Listach z podróży do Ameryki*, ale wciąż istniała jako dominująca wartość tamtego społeczeństwa. Zachwycał się więc, jak pięknie ludzie mogą pracować i działać bez obciążeń typowych dla nowoczesnej polityki europejskiej. Pisząc o Ameryce dla polskiego czytelnika, często porównywał Amerykę nie tylko z Polską, chcąc Polakom uświadomić konieczność zmian w naszym systemie czy mentalności, lecz także z całą Europą, pokazując absurdy socjalistycznych, demokratycznych i liberalnych rządów, które prowadzą donikąd, czyli do ludzkiej bierności i biedy. Jak wiemy, rządy owych postępowych miłośników ludu doprowadziły do największych wojen światowych, których największą ofiarą, w stopniu nieporównywalnie większym niż kiedykolwiek wcześniej, był właśnie lud.

D.K.: *Ojciec dał książce podtytuł Apologeta chrześcijański i obrońca cywilizacji łacińskiej. Pierwsza część jest już w miarę jasna. Ale dlaczego „obrońca cywilizacji łacińskiej”? Czemu zdaniem Sienkiewicza warto jej bronić?*

A.B.: Dla Sienkiewicza te dwie rzeczy są ze sobą ściśle związane. Trudno definitywnie orzec, czy bardziej broni on chrześcijaństwa, rozumiejąc, że bez niego nie

będzie cywilizacji łacińskiej, czy też na odwrót, broni cywilizacji łacińskiej, gdyż wie, że na tym gruncie chrześcijaństwo wzrasta. W każdym razie jest to dla niego nierozdzielnie związane. Wśród swoich znajomych i w elitach europejskich ma ludzi niewierzących, agnostyków, jest człowiekiem szerokiego spojrzenia i w jakimś sensie chce wytłumaczyć swoim kolegom, że bez chrześcijaństwa nie będzie Europy. Wszystkie marzenia o lepszym jutrze ludzkości są pozbawione jakiegokolwiek sensu, jeśli pozbedziemy się chrześcijaństwa, bo to ono stworzyło kulturę nazywaną przez nas cywilizacją łacińską – która jest piękna, którą podziwiamy, która ma w sobie możliwości nie tylko panowania nad światem (bo nie o władzę samą chodzi), lecz także czynienia ludzi naprawdę szczęśliwymi. Kiedy ludzie otrzymują wolność, mogą robić naprawdę piękne rzeczy.

D.K.: *Ale czym jest ta tzw. cywilizacja łacińska? Jakiej jej wyróżniki mają zapewniać ludziom szczęście i wolność? Jest przecież wiele innych cywilizacji na świecie, a chrześcijaństwo pierwotnie urodziło się w cywilizacji semickiej, potem zaś przeszło do świata greckiego. Dlaczego więc warto dzisiaj wskrzeszać tę cywilizację łacińską?*

A.B.: Na szczęście wskrzeszać jej nie musimy, gdyż ona jeszcze istnieje. Sienkiewicz żyje i tworzy o pokolenie wcześniej niż prof. Feliks Konieczny, który zagadnienie cywilizacji opracował w sposób niedościgniony i chyba najlepszy do tej pory. Wielu odkrywa teraz tego naszego specjalnie

(!) zapomnianego myśliciela. Jako Polak żyjący w zdemontowanym, rozebranym kraju Sienkiewicz ma doświadczenie z jednej strony ciągle zacofanej Rosji, a z drugiej nowoczesnych Prus Bismarcka. Widzi w nich nie tylko zaborców i krzywdzicieli, lecz także wrogie cywilizacje. Kilkadzieści lat później prof. Koneczny wszystko to uporządkował i pokazał, że Rosja to cywilizacja, którą on nazwał turańską, Niemcy Bismarcka to cywilizacja bizantyjska, a my jako Polacy źle się czujemy i tu, i tu. Albo oni, albo my, ponieważ te państwa i cywilizacje dążą do zniszczenia naszej oryginalności, z której jesteśmy tak dumni, za którą tęsknimy, którą podziwiamy – właśnie choćby na przykładzie *Trylogii*. Czytelnik zaczyna rozumieć, że to, co nas odróżnia, to, co jest nasze, specyficznie inne i jednocześnie piękne, to pewien kodeks honorowy, kwestia honoru prawdziwego szlachcica, stosunek do wiary, także podejście do kobiet. Jako sztandarowy przykład troski Henryka Sienkiewicza o cywilizację łańską podaję *W pustyni i w puszczy*. Jednym z głównych wątków tej powieści i dla dorosłych, i dla dzieci jest stosunek do kobiety. Sienkiewicz nieustannie porównuje w tej książce relacje Stasia i Nel z ich europejskimi obyczajami (Nel jest Angielką, Staś synem Polaka i Francuzki) z tym, jak swoje kobiety traktują Arabowie oraz Kali. To są trzy cywilizacje: muryńska, czyli afrykańska, muzułmańska i chrześcijańska.

D.K.: *I jeszcze jak Indianie traktują swoje kobiety, o czym pisze w Listach z Ameryki.*

A.B.: Tak! Tam Litwos pokazuje, jak wspaniałymi żonami są indiańskie dziewczyny, które wyszły za mąż za białych pionierów. Rdzenna, pogańska kultura marnowała ten kapitał, geniusz tych kobiet. Wróćmy na chwilę do powieści z 1911 roku. Jest tam taka bardzo piękna scena, kiedy Staś i Nel są w niewoli i on już zdobył strzelbę. Za chwilę będą wolni. Ale jest jeden problem: musi zastrzelić swojego strażnika, Idrysa. Staś ma czternaście lat i jeszcze nigdy nikogo nie zastrzelił. Trzyma strzelbę w ręce, a Idrys stoi odwrócony do niego plecami. Staś czuje, że dużo łatwiej byłoby strzelić Idrysowi w plecy, niż patrzeć w twarz człowieka, którego zabija. I Sienkiewicz komentuje: „Ale w żyłach Stasia płynęła polska i francuska krew, a my w plecy nie strzelamy”. To jest lekcja cywilizacji łańskiej dla dzieci i młodzieży: „My w plecy nie strzelamy”. Owszem, na Wschodzie i Zachodzie mamy sąsiadów, którzy uwielbiają ten sposób walki, ale my mamy inne zwyczaje, trochę dla nas niewygodne, trochę nam przeszkadzające, bo nie jest przyjemnie patrzeć w oczy kogoś, kogo się rozstrzeliwuje. Ale trudno, taki jest nasz zwyczaj i dzięki niemu byliśmy, jesteśmy i będziemy sobą. To dzięki tym zwyczajom zwyciężaliśmy, bo godne postępowanie z wrogami jednało nam ich szacunek i często przeciągało ich na naszą stronę. Ja osobiście z tego niestrzelania w plecy jestem dumny i uważam, że być Europejczykiem, który nie strzela innym w plecy, choć czasem może się to zemścić, to jest rzecz wielka.

D.K.: *Prusacy to centrum Europy...*

A.B.: Tylko geograficznie.

D.K.: *Czytając Ojca książkę, można odnieść wrażenie, że Henryk Sienkiewicz był przede wszystkim prorokiem (w znaczeniu biblijnym), moralistą. Napominał wszystkich: Bismarcka, przywódców liberalnej demokracji, Amerykanów za stosunek do Indian i Meksykanów, swoich rodaków za nienawiść, brak bratniej miłości, osuwanie się w barbarzyństwo wskutek niewypełniania nakazów ewangelicznych. Jakie są główne tezy programu Sienkiewicza proroka? Jeden z rozdziałów zatytułował Ojciec Uchronić od barbarzyństwa. Rady dla rodaków.*

A.B.: Sienkiewicz rzeczywiście jest prorokiem. Sam oczywiście wobec siebie tego sformułowania nie stosował, ale w jednym z ostatnich tekstów z roku 1916 użył zbliżonego określenia i nazwał siebie „dzwonnikiem”!

Od wybuchu wojny Sienkiewicz nie pisał literatury pięknej, powieść *Legiony* przerwał w pół rozdziału. W zamian pisał listy i teksty publicystyczne skierowane do narodów całego świata. Chodziło głównie o wsparcie sprawy polskiej, i to nie tylko polityczne. Pisarz zbierał z przyjaciółmi pieniądze na pomoc narodowi polskiemu żyjącemu w niewyobrażalnej nędzy (i w Galicji, i w Królestwie), ponieważ przez nasze ziemie kilka razy przechodził front. W tym celu dyskontował swoją po-

pularność w świecie – a był wtedy najpopularniejszym, obok Paderewskiego, Polakiem. Dzwonnik to takie parafialne, ewentualnie klasztorne porównanie: człowiek, który sygnalizuje i budzi ludzi (ludzie nie mieli wtedy jeszcze budzików, i to właśnie dzwony budziły, określały ludzką rzeczywistość). Budzenie to zadanie, jakie pisarz sobie stawia, ponieważ widzi, że ludzie są uśpieni: dobrobytem, poczuciem niemożności i niewiary, że coś da się zrobić, ponieważ świat jest taki skomplikowany, a siły zła takie silne. Sienkiewicz nie miał zacięcia do polityki praktycznej. Kiedy w 1905 roku powstawała w Petersburgu Duma Państwowa, czyli pierwszy parlament cesarstwa rosyjskiego, Dmowski chciał wciągnąć Sienkiewicza na listy wyborcze. Z całą pewnością zostałyby wybrany. Pisarz początkowo się zgodził, ale potem wycofał swoją kandydaturę, gdyż nie chciał być uczestnikiem walki politycznej. Chciał pozostać sobą, czyli tym dzwonnikiem, prorokiem pokazującym coś znacznie głębszego i ważniejszego niż władza: zasady, według których można dobrze i pożytecznie żyć.

Sienkiewicz pochodził z rodziny o tradycjach arystokratycznych – bratem jego pradiadka był słynny biskup z czasów Stanisława Augusta i powstania listopadowego, Kasper Cieciszowski, wybitny moralista, człowiek wielkich zasad. Tradycja troski o zasady była dla niego jako konserwatyisty sprawą podstawową; gdyż prawdziwy konserwatysta to człowiek, który zna, rozumie, stosuje i głosi zasady, według

których urząda się dobre życie. Dla niego więc kwestia zasad – cywilizacyjnych, chrześcijańskich – miała znaczenie fundamentalne. Jego „prorockie” podejście do polityki i polityków możemy zaobserwować szczególnie w powieści *Wiry* napisanej w 1910 roku w atmosferze pewnego rozluźnienia politycznego. Sienkiewicz nie oszczędza tam ani jednej istniejącej wtedy polskiej partii, dokucza dosłownie każdemu. Mimo że najbliżej było mu do ówczesnej Narodowej Demokracji – był z nimi związany więzami towarzyskimi i niektórymi działaniami ideowymi – bardzo punktował ich słabości i błędy polityczne. Oczywiście w pierwszej kolejności demaskował socjalistów (zwłaszcza tych, którzy określali się mianem socjalistów polskich), za co szczerze znienawidziła go większość polskiej młodzieży mocno wtedy socjalizującej. Jednak dokuczał nawet Stronictwu Polityki Realnej, czyli arystokratom. Nie oszczędzał po prostu nikogo – taką przyjął niewygodną pozycję. Bo prorok to niewygodna funkcja.

D.K.: *Zostawmy na chwilę Wiry; chciałabym, żeby Ojciec wymienił te wszystkie zasady, które decydują o tym, że nie jesteśmy barbarzyńcami, a cywilizacją. Ojciec powiedział już, że nie strzelamy w plecy, chociaż jest to niewygodne, że okazujemy cześć i szacunek kobiecie... Co jeszcze?*

A.B.: Dekalog zasad cywilizowanego człowieka, Polaka, możemy wydobyć z publicystyki Sienkiewicza dotyczącej spraw pruskich. To nie jest polityka antypru-

ska, trzeba to powiedzieć, lecz polityka związana z obroną Polaków przed agresją gospodarczą, polityczną i ideologiczną państwa pruskiego w czasach Bismarcka i później (bo ten styl był kontynuowany do 1914 roku). Po pierwsze, Sienkiewicz kategorycznie przestrzega Polaków w duchu Ewangelii, że nie możemy pozwolić sobie na nienawiść do naszych wrogów. Oni nas nienawidzą, bo są barbarzyńcami, poganami (mówi to na przykładzie Bismarcka i nie tylko). Jednak my nie możemy sobie pozwolić na nienawiść, bo... nienawiść ogłupia! Jeśli będziemy nienawidzić, to zgłupiejemy, a skoro jesteśmy słabsi w grze politycznej, to musimy być mądrzy. A pokusa nienawiści była bardzo silna, gdyż zachowania rządu i pruskiego, i rosyjskiego w tym czasie, czyli w przededniu wybuchu wojny światowej, często dawały do niej prawo. Oni nami pogardzali i wykorzystywali nas (przykład dzieci z Wrześni, nacjonalizacji Kolei Warszawsko-Wiedeńskiej i wyrugowania z niej wszystkich Polaków).

Po drugie, Sienkiewicz bardzo gorąco przestrzega przed nacjonalizmem, tzn. wywyższaniem siebie kosztem pogardy wobec innych narodów. Pisze, że Polacy nie gardzą ani Rosjanami i rosyjską kulturą, ani Niemcami. W interesie Polaków jest, aby Niemcy rozwijały się w duchu niemieckim, a nie pruskim; i wskazuje, że to, co Niemców w Bismarcku zachwycało, czyli jego skuteczność, jest zgubne dla samych Niemców, dla samej – precyzuje nawet – monarchii niemieckiej. W liście otwartym

do cesarza Wilhelma wyraża się jasno: jeśli ty jako cesarz nie przestrzegasz zobowiązań waszych ojców i dziadków, łamiąc dla potrzeby chwili zobowiązania, które wobec Polaków w Księstwie Poznańskim podjęli twoi dziadkowie, to dajesz przykład swoim poddanym i oni też będą łamali prawa i zobowiązania, i za parę lat rzuczą cię z tronu! Tak się rzeczywiście kilkanaście lat później stało. Mówiąc krótko, Europejczycy nieprzestrzegający zasad cywilizacji łacińskiej podcinają gałąź, na której siedzą. Jedną z zasad chrześcijańskich jest zatem nienacjonalizm, czyli niepozwalanie sobie na pogardę wobec innych. Kolejna, pokrewna zasada, którą Sienkiewicz głosi przeciwko Bismarckowi, to kategoryczne przeciwstawianie się zasadzie „siła ponad prawem”. Powszechnie uważano, że to właśnie Bismarck tak sformułował ducha współczesnej polityki. Nie ma dowodów, że są to jego słowa, ale na pewno Żelazny Kanclerz według takiej zasady postępował. Jeśli ktoś jest silniejszy, to racja jest zawsze po jego stronie. Nienawiść, nacjonalizm i ślepa wiara w siłę materialną to są chyba najważniejsze rzeczy, przed którymi pisarz przestrzega Polaków.

Oczywiście ostrzega nas też przed kolejnym buntem powstańczym; pokolenie Sienkiewicza to ludzie niosący w sobie silną traumę po powstaniu styczniowym i wiedzący, jak absurdalną rzeczą jest naiwne, źle przygotowane, w nieodpowiednim momencie wywołane powstanie. I dlatego bardzo mocno przestrzega Polaków przed agitatorami, którzy chę-

nie lubią przelewać cudzą krew (to akurat myśl z *Potopu*, gdzie również ten wątek się pojawia).

D.K.: *Wróćmy do Wirów. W tej niemal nieznannej powieści Sienkiewicz analizuje zjawisko rewolucji na kanwie rewolucji 1905 roku.*

A.B.: Sienkiewicz o rewolucji pisał wielokrotnie. Za najwybitniejszą jego powieść poświęconą temu zagadnieniu można uznać *Ogniem i mieczem*. Zauważyłem to dzięki moim zainteresowaniom rosyjskim, bo mówił o tym Michaił Bułhakow, który przedstawiając rewolucję bolszewicką i wojnę domową na Ukrainie w powieści *Biała gwardia*, wykorzystał całe fragmenty z *Ogniem i mieczem*, gdzie nasz autor opisuje czerń, do własnego opisu rewolucyjnego tłumy w Kijowie roku 1918. Kiedy czytamy *Ogniem i mieczem*, musimy odróżniać, co Sienkiewicz pisze o ludzie ukraińskim, który jest *de facto* pierwszą ofiarą rewolucji Chmielnickiego, a co o czerni: typowym motłochu (tłumie, tłuszczy) rewolucyjnym, znanym z Komuny Paryskiej, burzenia Bastylii i innych rewolucji.

Wiry są powieścią mało znaną, po 1945 roku zakazaną, niewznawianą, usuwaną z bibliotek i nieobecną nawet w umyślach polonistów. Dla mnie jako człowieka wychowanego w PRL-u nie może być lepszej rekomendacji książki. Zabroniona w PRL-u, tzn. dobra. Sięgnąłem po nią i byłem zadziwiony trafnością diagnoz stawianych przez Sienkiewicza na temat

tego, jak będzie wyglądał wiek XX, wiek państw socjalistycznych. Początkowo myślałem, że to osobisty geniusz pisarza. Z czasem dostrzegłem, że myśliciele, którzy to wszystko przewidywali, analizując manifesty polityczne i ideologiczne poszczególnych partii, i umieli wyciągać takie logiczne wnioski, było więcej. Sienkiewicz czerpał od nich wiele intelektualnych natchnień. *Wiry* zostały źle przyjęte, jako że większość ówczesnej inteligencji, szczególnie młodzieży, była wtedy (w 1910 roku) pod wielkim urokiem socjalizmu. Po chwilowej euforii związanej z przyznaniem nagrody Nobla w 1905 roku nastąpił kolejny, już silny atak antysienkiewiczowski. Pisarzowi zarzucano, że nie rozumie współczesności, że owszem, dwadzieścia czy trzydzieści lat wcześniej był ważny, ale teraz jest już starym dziadkiem, który stracił kontakt z rzeczywistością.

Powieść *Wiry* jest dopiero w tej chwili odkrywana. Pani prof. Aneta Mazur zauważyła, że jest to dalszy ciąg *Pana Tadeusza*: tak jak u Mickiewicza opisany jest ostatni zajazd na Litwie, tak w *Wirach* chodzi o ostatni zajazd w Królestwie, który odbywa się w kontekście rewolucyjnym. Jest to powieść mocno teoretyzująca, z długimi monologami. W postaci głównego bohatera Grońskiego możemy odnaleźć autoportret samego Sienkiewicza. Jest wiele wątków religijnych, opisujących współodpowiedzialność Kościoła za zaistniałą sytuację, a także zadania Kościoła w zaistniałej sytuacji (która zresztą nie zmieniała się aż tak bardzo). Nade wszystko *Wiry*

pokazują zbrodniczość i podstępny terroryzm socjalistów czy też bolszewików, którzy wtedy (podobnie jak i dzisiaj) wykorzystywali naiwność ludu, żeby przeprowadzać swoje projekty niemające nic wspólnego z dobrem ludu.

D.K.: *Kienując się ku analizie Trylogii jako „powieści z programem religijnym”, idzie Ojciec za swoim starszym współbratem, o. Innocentym Bocheńskim. Już on mówił, że Trylogia budzi całkiem sprzeczne opinie, także wśród katolickiej inteligencji. Czemu to gwałtowne odrzucenie z jednej strony, a entuzjastyczne przyjęcie z drugiej? Którą z tych opinii należy uznać za słuszną?*

A.B.: Bocheński napisał książeczkę *Religia w Trylogii* jako kleryk w seminarium dominikańskim, mieszczącym się wtedy we Lwowie. Stanowiła ona niejako dalszy ciąg rozważań o Jacku Woronieckiego, mistrza Bocheńskiego i wielkiego teologa moralisty, który był równocześnie wielkim admiratorem Sienkiewicza. Woroniecki często ilustrował swe wykłady przykładami ze współczesnych dzieł pisarza, takich jak *Bez dogmatu* czy *Rodzina Połanieckich*. Charakterystyki bohaterów wykorzystywał do opisywania religijności i, szerzej, mentalności polskiej inteligencji końca XIX i początku XX wieku. O. Jacek widział, że Sienkiewicz opisał te elity ówczesnej Polski z wyjątkową dokładnością, precyzją i uczciwością; dlatego w swoich analizach mógł się powoływać na te genialne opisy. Początkujący kleryk (już nie taki młody, bo liczący sobie wtedy dwa-

dzieścia osiem lat) Bocheński postanowił przeanalizować, w jakim stopniu religijność bohaterów *Trylogii* – książki, która dla pokolenia żyjącego czterdzieści lat przed odzyskaniem niepodległości była absolutnie główną lekturą – wpływa na religijność współczesnej jemu samemu szlachty i inteligencji. Przygotował i rozesał ankietę do dużej liczby znajomych (Bocheńscy mieli wysoką pozycję w towarzystwie). Działo się to w roku 1930. Brat Innocenty (imię zakonne) bardzo się zdziwił reakcją respondentów, gdyż okazało się, że wśród polskiej inteligencji panuje już silny nurt antysienkiewiczowski. Nie chcieli mieć z tym nic wspólnego, wyrzekali się jakichkolwiek podobieństw, nie podjęli trudu analizowania i porównywania. Rzecz w tym, że Bocheński, będąc już w nowicjacie, nie zauważył silnego ochłodzenia stosunku do Sienkiewicza, jakie nastąpiło po krótkotrwałym ożywieniu zainteresowania w końcu lat 20. związanym ze sprowadzeniem ciała pisarza ze Szwajcarii do Polski. Wtedy właśnie Bocheński wstąpił do zakonu i „nie zauważył”, że nastąpił mocny odwrót od konserwatyizmu i większość świadomie nie przyznawała się do Sienkiewicza. Ankieta nie udała się, bo odpowiedzi prawie żadnych nie otrzymał, lecz jako książeczka przetrwała i zawiera cenną (choć może nieco szkolną) analizę wątków religijnych w całym cyklu powieści.

Sienkiewicz pokazuje jasno, że synowie Rzeczypospolitej siły do przewycięzania kryzysów zawsze czerpali z wiary. Musimy

pamiętać, że *Trylogia* to powieść o czasach arcykryzysowych. Gdyby pisarz chciał przedstawić Polskę w rozkwicie, to wzięby epokę o pięćdziesiąt, sześćdziesiąt lat wcześniejszą. Ale on chciał (musiał!) pisać o Polsce w czasach kryzysu. W XVII wieku wielu już dostrzegało poważny, być może nieodwracalny kryzys. Sienkiewicz pokazuje, że bohaterowie bliscy naszemu sercu, czyli Skrzetuski, Podbiپیęta, Kmicic, Kiemlicze, Wołodyjowski, siły do walki, siły, by nie poddać się rozpacz i uwierzyć w sens walki – bo to było najważniejsze – znajdowali w religii katolickiej. Każdy z nich opiera się na wierze – łącznie z Kmicicem, którego droga jest trudna, bo prowadzi przez głębokie wewnętrzne upokorzenie, nawrócenie, wyrzeczenie się swojego egoizmu, z którego on sobie z czasem doskonale zdaje sprawę. Sienkiewicz pokazuje, że tylko wtedy będziemy silni, jeżeli będziemy wyczuwali ten eschatologiczny kontekst naszego życia. Pod tym względem idealnie uchwycił on mentalność siedemnastowiecznych Polaków, w których życiu eschatologiczne *timor et tremor* i cała eschatologiczna perspektywa sądu ostatecznego i nagrody wiecznej były silnie obecne. Z myśli o tym niebieskim finale rodziła się wielka odpowiedzialność za osobiste i wspólnotowe tu i teraz.

D.K.: *Czy wiadomo, z czego wynikała ta gwałtowna zmiana opinii na temat Sienkiewicza około 1930 roku?*

A.B.: Myślę, że entuzjazm był jak zawsze hurraentuzjazmem: nadmuchanym, po-

wierzchołnym. Sienkiewicz był znany na całym świecie i cechą naszej prowincjonalności jest to, że ekscytuje nas, że „nasz człowiek” jest na świecie zauważony. Taki wątek biblijny: kiedy prorok jest popularny i opłaca się podpiąć, to będziemy budowali pomniki i wspaniałe grobowce. Ale kiedy prorok wypomina nam coś niedobrego, to wtedy mówimy, że on nie rozumie epoki. Tak było z Sienkiewiczem – tak było z ks. Popiełuszką, tak jest z Janem Pawłem. Zresztą ten antysienkiewiczowski moment w latach 30. nie był pierwszym; już w 1903 roku wybuchła głośna kampania przeciwko pisarzowi, a i wcześniej były podobne akcje. Sienkiewiczowi przez całe życie towarzyszyły, często bardzo niesprawiedliwe, nieuczciwe i krzywdzące, ataki kolegów po piórze. Zresztą nie tylko z ich strony, bo i na przykład nie wszyscy katolicy duchowni umieli zrozumieć styl walki ideowej Sienkiewicza. Sam pisał, że jedni mają go za „ultramontana”, a ultramontanie traktują go jak postępowca.

D.K.: *Rozumiem, dlaczego atakowali Sienkiewicza konkurenci po piórze, lewica, socjaliści itp. Ale dlaczego atakowała go polska inteligencja?*

A.B.: Dokładnie z tego samego powodu: ponieważ była silnie lewicująca i mocno niewierząca. My naprawdę nie zdajemy sobie sprawy, jak silna była antykościelność polskich elit lat 20. i 30. Wielka pobożność ludzi tych lat jest mitem. Owszem, stali się pobożni, kiedy zobaczyli,

do czego doprowadzili w 1939 roku; ewentualnie po II wojnie, kiedy pobożność i religijność były oznaką antykomunizmu. Ale w latach 30. ci sami ludzie stali na pozycjach bardzo „postępowych”, liberalno-demokratycznych i antyklerykalnych. Trzeba pamiętać, że dziewiętnastowieczny antyklerykalizm był wspólnym mianownikiem wszystkich sił postępowych, które między sobą się o wszystko kłóciły, ale w tym jednym, że trzeba walczyć z Kościołem i Ewangelią, były absolutnie zgodne.

D.K.: *Stawia Ojciec oryginalną i interesującą tezę, że postać Andrzeja Kmicica stylizowana jest na św. Andrzeja Bobołę. Skąd to twierdzenie?*

A.B.: Sienkiewicz w całej swojej twórczości (z przymusu) „bawi się” z rosyjską cenzurą; jeśli chce coś ważnego napisać, to musi to kamuflować tak mistrzowsko, żeby polski czytelnik zrozumiał, a cenzura nie zauważyła. Jedną z takich zabaw – tak mi się przynajmniej wydaje – wykryłem w postaci Andrzeja Kmicica. Znaczący Sienkiewicza twierdzą, że miał on wyjątkowy dar przerabiania wszystkiego na literaturę; istnieją wspaniałe analizy naszych literaturoznawców poprzedniego pokolenia pokazujące, z ilu realnych, znanych mu postaci zlepił na przykład postać Zagłoby. I on tak czyni ze wszystkimi swoimi bohaterami we wszystkich powieściach. Ludzie opowiadali mu rodzinne anegdoty, a piętnaście lat później odnajdywali je wstawione do którejś powieści. Z pewno-

ścią umiejętność ta wynika z doświadczenia felietonisty; w młodości Sienkiewicz był felietonistą, a praca ta polegała wtedy na tym, żeby prozaiczne wydarzenia z Warszawy i okolic przerobić na ciekawy, dowcipny i pouczający felieton. Andrzej Bobola był wyjątkowo ważnym świętym epoki rozbiorowej; po pierwsze dlatego, że jeszcze w XVIII wieku, w czasach saskiego kryzysu, mówiło się o prorocत्वach, jakie wygłosił za życia na temat przyszłości Polski. Potem zaś, w 1819 roku, miało miejsce dziwne objawienie się, wtedy jeszcze niewyniesionego na ołtarze, Andrzeja Boboli w Wilnie. Objawił się on jednemu z wileńskich dominikanów, praktycznie uwięzionemu w areszcie domowym przez władze rosyjskie, i pokazał mu, że Polska będzie wskrzeszona po wielkiej wojnie narodów. Od tego momentu Polacy zaczęli się modlić o wojnę narodów. W 1916 roku słowa Boboli usłyszeli w Warszawie od abp. Kakowskiego niemieccy generałowie, którym zakomunikował on, że nie będzie się przejmował rozgrywkami politycznymi ich władców, bo Polacy już od stu lat oczekują na taką właśnie jak ta wojnę narodów. Można sobie wyobrazić miny pruskich wodzów...

Postać Boboli z jego zapowiedziami, że Polska będzie wskrzeszona, była zatem silnie obecna w narodowej świadomości, co doprowadziło do jego wyniesienia na ołtarze w 1853 roku. Beatyfikacja była kamieniem obrazu dla cara, który zerwał niedawno nawiązane stosunki dyplomatyczne z Rzymem, a wielu swych podda-

nych ukarał. Trudno o gorszego świętego dla Imperium Rosyjskiego. Po pierwsze, samo słowo „jezuita” było już wtedy wyrażeniem obraźliwym, a po drugie, Andrzeja Bobolę zakatowali carscy Kozacy za to, że nawracał prawosławnych do jedności z Rzymem. Jest to więc bardzo politycznie niepoprawny święty. Samuel Kmicic, czyli pierwowzór bohatera *Potopu*, mieszkał na tych samych terenach co Andrzej Bobola, czyli na wschodniej Białorusi. Kmicic i Bobola żyli w tym samym czasie i z całą pewnością spotkali się osobiście, gdyż ks. Andrzej był ulubieńcem tamtejszej szlachty. Gra literacka Sienkiewicza polega na tym, że po pierwsze, zmienił imię bohatera z oryginalnego Samuel na Andrzej, a potem, kiedy dochodzi do sceny męczeństwa pułkownika Kmicica, jak pamiętamy, pojmanego pod wałami Jasnej Góry i skatowanego przez Kuklinowskiego, to okazuje się, że jest to w szczegółach powtórzony opis męczeństwa Andrzeja Boboli. Każdy przeciętny katolik w Polsce A.D. 1886 znał te szczegóły, gdyż kaznodzieje i autorzy żywotów świętych opowiadali, jak duszochwata Bobolę Kozacy pod sufit podwiesili, jak skórę z niego zdzierali itd. Rosyjski cenzor nijak nie mógł się domyślić związku między jednym a drugim, a przeciętny polski katolik wiedział, że jest to literacka aluzja „najcięższego kalibru”. Te żarty literackie ku pokrzepieniu (i rozbawieniu) polskiego czytelnika będziemy znajdowali w twórczości Sienkiewicza chyba do końca świata. Ich rozgryzanie wymaga od nas interdyscyplinarnej erudycji.

D.K.: *Wybitny sienkiewiczolog, prof. Maciej Gloger, uważa Sienkiewicza za twórcę narodu polskiego. Dlaczego?*

A.B.: W 2010 roku ukazała się książka Macieja Glogera, Wielkopolanina, profesora uniwersytetu w Bydgoszczy, zatytułowana *Sienkiewicz nowoczesny*. W jednej z zawartych w niej tez autor pokazuje, że nowoczesny polski naród – a wszystkie nowoczesne narody kształtowały się w XIX wieku – został uformowany właśnie przez Sienkiewicza. To on sprawił, że polscy chłopci poczuli się Polakami. Chyba właśnie dlatego mamy w zwyczaju mówić do siebie per pan, używamy tej szlacheckiej formy zwracania się. Do dziś bardzo to razi na przykład Rosjan, że my, niby to w większości chłopscy potomkowie, a jednak jesteśmy panami, bo tak „wysoko” się tytułujemy. W czasie uroczystości jubileuszowych Sienkiewicza w końcu XIX wieku delegacje chłopskie mówiły do pisarza: „Pan nas zrobił Polakami”. Z katalogiem wartości pokazanym przez Sienkiewicza, szczególnie w *Trylogii*, utożsamiali się wszyscy: i inteligencja, i duchowieństwo, i chłopci, i asymilujący się Żydzi – bo znaczna ich część przecież się asymilowała. Oni wszyscy z tym pięknym i pięknie pokazanym katalogiem polskich cnót i wartości (pokazanych, pamiętamy, równoległe z całym katalogiem naszych wad i słabości) się utożsamiali i świadomie nazywali siebie Polakami. Nowoczesny naród polski powstał, paradoksalnie, kiedy nie mieliśmy ani parlamentu, ani swoich uniwersytetów: mieliśmy tylko

swoje polskie słowo i swoje polskie elity, i swoją, co tu gadać, polską wiarę, która była wiarą katolicką i nie taką wcale bardzo bogoojczyźnianą, jak niektórzy twierdzą, tylko naprawdę obejmującą świadomość naszych obowiązków wobec całego Kościoła powszechnego. Takie postaci, jak na przykład bł. Jan Beyzym czy bł. Teresa Ledóchowska, czy wielu innych polskich misjonarzy tamtej epoki, też nam to pokazują.

D.K.: *Czy warto jeszcze dzisiaj ocalać Europę? Europa kojarzy się z Unią Europejską i promowaną w niej ideologią wszelkich zbrodni, także wynikającą ze skrajnego libertynizmu i laksyzmu moralnego; jest przeżarta etatyzmem i socjalizmem; jest zsekularyzowana i zateizowana. Kryzys dotyczy także Kościołów zachodnioeuropejskich. Często się mówi, że dziś nadszedł czas na inne kontynenty, że wiosna Kościoła przyjdzie na przykład z Afryki.*

A.B.: Mnie osobiście Europa nie kojarzy się z Unią Europejską, tak jak Francja nie kojarzy się ze „swoją” rewolucją. W Europie zawsze były, są i będą nurty barbarzyńskie i antyeuropejskie – można wspomnieć Cromwella, rewolucjonistę angielskiego, można wspomnieć rewolucję francuską i wielu innych anty-Europejczyków mieszkających w Europie. Niczym nowym nie jest to, że w Europie barbarzyńskie i antycywilizacyjne zjawiska się pojawiają, bo dobro, prawda i piękno zawsze miały i mają swoich wrogów. Wartości zwane chrześcijańskimi zawsze wymagały wal-

ki i obrony. To nie jest coś nowego. Dla człowieka, który wie o istnieniu grzechu pierwotnego i ludzkiej przewrotności, jest to po prostu oczywiste.

Mnie samemu Europa bardziej kojarzy się z powieścią Zofii Kossak *Krzyżowcy*. Osobiście uważam, że to jest duchowa i intelektualna córka (pokoleniowo raczej wnuczka) Sienkiewicza. Zofia Kossak pisze o tym samym co Pan Henryk, tylko już w inny sposób; opisując wyprawy krzyżowe, pokazuje, gdzie Europa się zrodziła i kim w istocie jesteśmy my, Europejczycy, aktualnie nieuświadomiamy sobie ani własnej siły, ani zasad, z których ta siła się rodziła. Dla Sienkiewicza prawdziwymi Europejczykami byli trzej (właściwie czterej) muszkietierowie Aleksandra Dumasa – ludzie, którzy potrafili uczestniczyć w polityce i nie stracić przy tym honoru. Jestem zresztą przekonany, że trylogia Aleksandra Dumasa była dla Sienkiewicza wielkim natchnieniem nie tylko co do przygód, płaszcza i szpady,

lecz także do politycznej publicystyki wyrażonej w formie tego rodzaju powieści historycznej. Europa to jest coś znacznie ciekawszego niż unie celne i wspólna gospodarka. Europa niesie ludziom wolność i niesie ją wszystkim ludziom, i poddanym, i naukowcom, i literatom, i żołnierzom. Europa to również kontynent, który głosi miłosierdzie – temat miłosierdzia obecny jest i w *Quo vadis*, i w wielu miejscach *Trylogii*, i również w nowelkach współczesnych Sienkiewicza, gdzie brak miłosierdzia wobec prostego ludu czy jakiegokolwiek skrzywdzonego człowieka jest przez niego mocno piętnowany. Osobiście Europę kocham, uważam za najpiękniejszą cywilizację w dziejach i dlatego warta obrony. Nie jestem w tym wcale oryginalny, bo tych obrońców ona miała, ma i mieć będzie – po prostu dlatego, że warto tego piękna i tej prawdy, i tego bukietu, można powiedzieć, smakowo-estetycznego bronić. Z niego wyrastamy. Nie tylko dlatego, że jest nasz, ale dlatego, że jest piękny. ■

To nie jest śpiew w rajtuzach

Rozmowa z Robertem Pożarskim, kantorem, rekonstruktorem polskiej muzyki liturgicznej, inicjatorem projektu „Castrum Doloris”

„Christianitas”: *Co to jest chorał sarmacki? Nigdy nie słyszałem o czymś takim.*

Robert Pożarski: No właśnie. Chorał sarmacki to jest taki termin, który ukuliśmy z Maćkiem Frączakiem, naszym przyjacielem. Zrobiliśmy to, żeby propagować polski chorał. Dlatego też nazwaliśmy go sarmackim. Pochodzi z polskich ksiąg wydawanych u schyłku okresu sarmackiego, czyli wtedy, kiedy Rzeczpospolita była Obojga Narodów.

„Ch”: *Skąd się wziął ten chorał?*

RP: Z ksiąg liturgicznych wydawanych w Polsce po Soborze Trydenckim. Księgi te nazywane są księgami piotrkowskimi i stąd chorał ten zwany jest chorałem piotrkowskim.

„Ch”: *Dlaczego taka nazwa?*

RP: Księgi były wydawane w Krakowie jako zbiór liturgii obowiązujących w katedrze wawelskiej w tamtych czasach. Ale nie tylko – znalazł się w nich także repertuar gnieźnieński. Mówiąc krótko – były to kanoniczne księgi dla diecezji polskich.

„Ch”: *Dlaczego zatem piotrkowskie?*

RP: Ponieważ wydawał je drukarz krakowski Andrzej Piotrkowczyk pochodzący z Piotrkowa (Andrzej Piotrkowczyk – ojciec, a potem Andrzej Piotrkowczyk – syn, który przejął po ojcu ten interes). Księgi były publikowane od 1599 aż do 1678 roku, kiedy pojawiło się ostatnie oryginalne wydanie. Potem jeszcze Uniwersytet Jagielloński robił przedruki do roku 1725. Były one wydawane jako oficjalnie zatwierdzone przez Rzym księgi liturgiczne dla polskich diecezji. Drugim powodem, dla którego mówimy o chora-le piotrkowskim, jest repertuar, który się w tych księgach znalazł. Jest on efektem Synodu Piotrkowskiego, który po Soborze Trydenckim do Piotrkowa zwołał prymas Uchański. Tam zjechali się biskupi wszystkich diecezji polskich i pod przewodnictwem prymasa ustalili agendę liturgiczną, czyli zebrali to, co się w tych księgach powinno znaleźć – żeby z jednej strony było to zgodne z reformami Soboru, a z drugiej, co bardzo ważne i ja to zawsze podkreślałam, aby zgadzało się z polską tradycją. Wiadomo, że Kościoły lokalne miały swoje własne celebracje, które się przez wieki

tworzyły i rozwijały, a potem wchodziły do kanonów liturgicznych. Nawet poszczególne diecezje bardzo się między sobą różniły w tradycjach tych celebracji. Wiemy też, że klasztory wykazywały między sobą spore różnice w kwestii liturgii, zwłaszcza repertuaru liturgicznego. Postanowienia Synodu Piotrkowskiego z 1577 roku, które potem jeszcze na dwóch Synodach były potwierdzane – w Gnieźnie i Płocku – nakazały sporządzić taką agendę, która miała sankcjonować, po pierwsze, reformy Soboru, a po drugie, odrębność polskiego repertuaru liturgicznego. To było bardzo istotne i wynikało z ksiąg piotrkowskich, a zwłaszcza z procesjonarza, w którym jest mnóstwo rubryk, fantastycznych opisów ceremonii nieznanych z rzymskich ksiąg. Polski ceremonial liturgiczny był bardzo skomplikowany, zawierał m.in. wiele procesji – każda niedziela roku miała swoją własną procesję. Nie mówiąc już o uroczystościach, które też posiadały własne procesje. Owe procesje z pewnością były praktykowane, a wiemy o tym z kancjonałów, np. XIX-wiecznych, a nawet XX-wiecznych, przygotowanych m.in. przez nieocenionego badacza ks. Jana Siedleckiego. Przechował on mnóstwo takich materiałów. Procesje, które znajdują się w procesjonarzu piotrkowskim z 1621 roku, możemy odnaleźć jeszcze w śpiewniku ks. Siedleckiego wydanym w 1952. Nie aż tak dużo, ale jednak tam były. To było, o ile pamiętam, ostatnie przedsoborowe wydanie tego śpiewnika, które pokazywało jednoznacznie, że chorał piotrkowski kulturowany był jako lokalny zwyczaj.

Przetrwał on ponad trzysta lat. Jednak potem został usunięty z tej samej przyczyny, z jakiej usunięto z liturgii chorał łaciński. Stało się to w wyniku reform po Soborze Watykańskim II.

„Ch”: *Jeszcze przed Soborem część z tych śpiewów istniała.*

RP: Do Soboru największe celebacje znane z ksiąg piotrkowskich były kulturowane i znajdowały się w śpiewnikach. Propagator chorału solesmeńskiego, czyli rzymskiego, ks. Surzyński, przywiózł do Polski ten repertuar, ale do Soboru on się nie przyjął. Ks. Surzyński na początku XX wieku wydał jeden albo dwa kancjonały, w których znajdował się ów repertuar rzymski. Jednak nie były one zbyt popularne, dlatego że dominowały u nas kancjonały ks. Pawła Rzymskiego, kancjonał, który ostatnio drukowany był w Wilnie w 1871 roku przez Józefa Zawadzkiego – bardzo podobny do kancjonału ks. Rzymskiego – oraz wspomniane kancjonały ks. Jana Siedleckiego. Dodam, że nie mówimy jeszcze o śpiewnikach z polskimi pieśniami, ale o księgach zawierających repertuar łaciński.

„Ch”: *Oprócz specyficznie polskich ceremonii co jest rzymskiego, a co sarmackiego w tym chorale?*

RP: Rzymski jest repertuar. Duża część zawartości muzycznej i tekstowej tych ksiąg zgadza się z kanonem rzymskim – są one w jakimś sensie typiczne. Natomiast sar-

mackie są przede wszystkim dyferencje melodyczne, czyli po prostu melodie, które są tam zawarte. W jakimś stopniu są one podobne do rzymskich, jednak czasem zdarzają się bardzo inne, a niekiedy prawie takie same, z tym że różnią się szczegółami. Według mojej nieudowodnionej teorii są właśnie sarmackie. Czyli tak, jakbyśmy porównali muzykę barokową z różnych krajów – barok francuski był taki, jakby go grano w rajtuzach, znowu barok włoski był bardzo kwiecisty, a polski barok był muzyką w kontuszu z szablą u pasa i podkreconym wąsem. To słychać u Górczyckiego, u Mielczewskiego, u Pękiela – w tej muzyce jest takie charakterystyczne słowiańsko-sarmackie zacięcie. Z pewnością nie jest to muzyka w rajtuzach – raczej w solidnych butach. Podobnie jest z tym chorałem – tamta melodyka, powiedziałbym, świetnie nadaje się do przekształcenia w pieśń. Z zapisu można wywnioskować, że jest dość rytmiczna, że nie ma takich niekończących się niebiańskich fraz, które zresztą w chorale łacińskim przed dziełem mnichów z opactwa Solesmes prawdopodobnie nie występowały. Zapisy pokazują, że to najpewniej tamtejsi mnisi benedyktyńscy w XIX wieku wpadli na ten pomysł, zdaje się, że wcześniej takie formy się nie pojawiały. Początkowo muzyka ta była silnie związana ze swoimi korzeniami, czyli m.in. z chorałem bizantyjskim, który przybył do Europy Zachodniej co najmniej w czasach karolińskich. Wiemy o tym, mamy tego świadectwo w postaci przekazu przypisywanego Notkerowi Jąka-le. W największej benedyktyńskiej szkole

kantorskiej, czyli w Metz, wykładali kantorzy bizantyjscy – znamy ich listy, które pisali do swoich zwierzchników z Konstantynopola. Żalili się w nich, że cała ta ich misja jest na nic, bo ci zachodni mnisi to w ogóle nie potrafią śpiewać. Takie mamy informacje na temat związku chorału bizantyjskiego z kulturą zachodnią. Wiemy również, że cała liturgia gallikańska pierwotnie zbudowana była w oparciu o greckie księgi i dlatego mocno się różniła od liturgii rzymskiej. Ale wiemy też, że stare księgi rzymskie, tzw. starorzyskie, były wyraźnie odmienne od tego, co stworzyli benedyktyni w XIX wieku, zresztą wyłączając je z przyjętego kanonu źródeł. Z zapisu wynika, że ten starorzyski chorał był mocno ozdobny i również przypominał struktury muzyki bizantyjskiej. Ze sławnego (lub niesławnego) w niektórych kręgach traktatu Hieronima z Moraw dowiadujemy się, że dominikanie w XIII wieku śpiewali bardzo ozdobnie i stosowali takie ornamenty, które – kiedy dzisiaj próbujemy je rekonstruować – przypominają chorał bizantyjski, obecnie nader często mylony z muzyką arabską. Nie jest to oczywiście to samo.

„Ch”: *Ale jest mylony.*

RP: To jest takie najprostsze skojarzenie człowieka z Europy Zachodniej – że coś, co trąci Wschodem, pewnie pochodzi ze świata arabskiego. W śpiewach sarmackich nie mamy tych ozdobników, zapis przekazuje nam raczej prostsze struktury. Figuracje wyglądają na konstruowane

„na chłopski rozum”. Wydają się prostsze, bo z jednej strony jest to zapewne skutek mocno uproszczonej notacji Hufnagelschrift, ale z drugiej, posiadają także charakterystyczne zaśpiewy, których nie znajdziemy w romańskich źródłach. Formuły inicjalne tonów – każdy ton modalny ma własną specyficzną formułę – które znamy ze źródeł włoskich, francuskich czy hiszpańskich, bywają zupełnie inne od tych, które znajdujemy w chorale piotrkowskim. Na ten temat sporo rozmawiałem z ks. Piotrem Paćkowskim, który jest patronem naszej inicjatywy i który otworzył nam zbiór tych zapisów. Pokazał nam, „gdzie co leży”. Dobrze poznał te źródła, ponieważ pisał doktorat na temat procesjonarza piotrkowskiego. Przekazał nam ponadto swoje przypuszczenia odnośnie do pochodzenia tych rozbieżności. Takie odmiennie figury można znaleźć m.in. w katolickich księgach pochodzenia niemieckiego. W 1577 roku katolicyzm w Niemczech był w odwrocie – luteranie zwyciężyli wtedy zdecydowanie, ale owe księgi przybyły do Krakowa wcześniej, gdy przyjechali do nas kolonizatorzy niemieccy, czyli w czasach Kazimierza Wielkiego lub Władysława Łokietka. Takie mamy przypuszczenia.

Osobiście dokonałem pewnego odkrycia. W procesjonarzu, zupełnie zniszczonym od używania, na kartach dotyczących Wielkiego Tygodnia znalazłem ciekawą informację. W *Kyrie* litanijskim śpiewanym w Wielkim Tygodniu istnieją rubryki: w tym miejscu chłopięta śpiewają taki oto

sekwens. I dalej podane są w języku polskim strofy znane z polskich pieśni pasyjnych, co oznacza, że nie jest prawdą, jakoby w tamtym czasie nie śpiewano podczas liturgii po polsku. Nie chodzi o Różaniec czy Godzinki, ale o liturgię. Zatem, jak widać, śpiewano, o czym świadczą owe rubryki.

„Ch”: *Na czym polega projekt „Castrum Doloris”?*

RP: Nasz projekt miał już dwie edycje. Pierwsza z nich odbyła się w roku 2012. Ja sam nie byłem pierwotnie do tego pomysłu przekonany. Kiedy zobaczyłem, że polskie kancjonały potrydenckie z XIX wieku są drukowane „medycejką”, pomyślałem – „to niczego dobrego nie wróży”. Tak drukowane były przedruki opracowań palestrinowskich. Potem jednak okazało się, że to wcale nie jest prawda, że to nie ma nic wspólnego z Palestriną, a pierwsze wydania ksiąg piotrkowskich drukowane były w zupełnie innym stylu. Zresztą, jak się okazało, te opracowania palestrinowskie ostatecznie nigdy się nie ukazały. Wspomniany już kard. Uchański, zwołując Synod do Piotrkowa, był zniecierpliwiony brakiem ksiąg z Rzymu. Sobór Trydencki już się dawno skończył, a ksiąg wciąż nie było. To jedna z przyczyn, dla których te agendy w ogóle powstały – polskie indeksy świąt i przypisanego do nich repertuaru.

„Ch”: *Wróćmy do ksiąg drukowanych medycejką i Waszego projektu.*

RP: O tym, że nie są to księgi medycejskie, przekonał mnie ks. Piotr Paćkowski, który przekazał mi zdjęcia, które zrobił procesjonarzowi Piotrkowczyka. Zdjęcia były fatalnej jakości, ale pozwoliły mi zorientować się w repertuarze. Pierwszą rzeczą, jaka mnie uderzyła, było dziewięć różnych tonów lamentacyjnych na Wielki Tydzień. W kanonach liturgicznych, jakie do tej pory poznałem, czyli we franciszkańskim, dominikańskim, cysterskim i rzymskim, zawsze był przepisany jeden ton. W zależności od pochodzenia mogły mieć różne formy, ale w ramach Ciemnych Jutrznii określonej tradycji to był zawsze jeden i ten sam ton dla wszystkich kolejnych lamentacji. Wszystkie lamentacje, od pierwszej do ostatniej, śpiewało się w tym samym tonie. I teraz otwieram procesjonarz piotrkowski z 1621 roku i widzę, że każda kolejna lamentacja jest w innym

tonie. Osiem lamentacji jest w ośmiu różnych tonach i w dziewiątym, jeszcze innym, jest Oracja Jeremiasza na *Matutinum* Wielkiej Soboty. Wtedy pomyślałem, że należy dokładnie przejrzeć całość ksiąg piotrkowskich.

W pierwszej edycji projektu podeszliśmy do chorału sarmackiego jeszcze dość ostrożnie. Tematem pracy był Grzegorz Gerwazy Gorczycki i jego *Missa Rorate*, *Completorium* i *Salve Regina*, którego autor nie łączy z *Completorium*, ale z *Conductus Funebris*. Było przy tym sporo trudności. *Missa Rorate* musieliśmy skompilować z dwóch cykli, które można znaleźć w opracowaniu Zygmunta Szwejkowskiego. Pierwszy z nich składa się z *Introitu* i kompletnego *Ordinarium*, a drugi, w którym znajduje się także *Introit*, tylko inny, zawiera całe *Proprium*. Pomyślałem, że pewnie te dwie Msze mogą być tak naprawdę jedną Mszą w dwóch tomach – w jednym *Ordinarium*, a w drugim *Proprium*. Było kilka możliwości rozwiązania tej układanki. Mogliśmy wziąć pierwszą Mszę – tam jest *Introit* zbudowany na dokładnie cytowanym *cantus firmus Rorate caeli*, potem śpiewamy *Ordinarium* z tej Mszy, a *Proprium* dodajemy chorałowe, jednogłosowe. Druga możliwość była odwrotna. Bierzymy drugą Mszę, tam mamy *Introit*, który nie jest zbudowany wprost na *cantus firmus* chorału, ale ma swoją własną melodię wziętą z pieśni adwentowej, a potem śpiewamy *Propria*, uzupełniając je ordynariami z chorału. Ostatecznie wybraliśmy trzecią drogę –

STOWARZYSZENIE SCHOLA GREGORIANA SILESIENSIS ZAPRASZA NA KONCERT


CASTRUM DOLORIS

CHORAL SARMACKI STAROPOLSKIE CEREMONIE POGRZEBOWE

WYSTĄPIA

BORNUS CONSORT
KWARTET WOKALNY TEMPUS CONCERTU ANTE-MURALE
SCHOLA GREGORIANA SILESIENSIS
CHOR SARMACKI IM. GRZEGORZA GERWAZEGO GORCZYCKIEGO

ROBERT POZARSKI KIEROWNICTWO MUZYCZNE



Labels on the skull: Frontal, Sphenoidal foramen, Superior orbital foramen, Lacrimal process of maxilla, Lacrimal, Inferior orbital foramen, Sphenoidal foramen, Foramen rotundum, Mandibular, Inferior nasal concha, Mental foramen.

KOŚCIÓŁ ŚW. BARTŁOJEMIA, OSTRÓW TUMSKI
W PRZYBIEMIU KOŚCIOLA ŚW. KRZYŻA
10 LISTOPADA 2013 R. GODZ. 19.30

WSTĘP WOLNY

SPONSOR: Miasto Katowice, Kultury i Dziedzictwa Regionalnego, Katowice

PARTNERZY: Katowice, Katowice, Katowice, Katowice

PATRONAT MIEJSKI: Katowice, Katowice

skompilowaliśmy Msze Gorczyckiego, opatrując je elementami chorału tam, gdzie było to konieczne – czyli przede wszystkim intonacjami chorałowymi, tak żeby nie trzeba było podawać dźwięków przed śpiewaniem – intonacja w tej sytuacji była zadaniem kantora.

„Ch”: *Zatem Waszym celem jest liturgiczne wykonanie tego repertuanu?*

RP: Najistotniejszym zamysłem, który przyświeca całemu temu projektowi, którego trzecią edycję realizujemy w tym roku, jest rekonstrukcja (choć to nie jest najlepsze słowo) tego, co mogło się dziać w czasie celebracji liturgicznych w XVII i XVIII wieku w jakimś ważnym polskim kościele. Można przypuszczać, że tak mogło być w katedrze wawelskiej, gdzie przychodzili moi przodkowie i oczekiwali uroczystych celebracji. W naszym projekcie pojawiają się tacy kompozytorzy jak Gorczycki, jak Damian Stachowicz. Ten ostatni to bardzo ciekawa postać – pijar z Łowicza, który prowadził tam chór chłopięcy i miał takie zasługi na tym polu, że magistrat łowicki zaofiarował mu dwóch trębaczy sygnałowych za darmo i w związku z tym wszystkie jego kompozycje zawierają partie dwóch trąbek, zresztą bardzo ładnie napisane. W 2014 roku będziemy odwoływać się do Marcina Mielczewskiego, który był genialnym kompozytorem sprawnie łączącym faktury renesansowe *stile antico* ze *stile moderno*, czyli rozwiniętym włoskim barokiem. W programie „Castrum

Doloris” wykorzystaliśmy też kompozycje zupełnie zapomnianego kompozytora, Macieja Wronowicza, który nie był osobą duchowną i przez dość krótki czas pełnił funkcję kapelmistrza w kolegiacie wrocławskiej. Wydaje się, że odszedł w niesławie w związku z tym, że żądał zbyt wysokich honorariów. Jednak pozostawił po sobie kilka bardzo ciekawych koncertów sakralnych. W ramach „Castrum Doloris” użyliśmy jego Psalmu 129 *De profundis*, który znajduje się w oficjum pogrzebowym, w rycie egzekwii. I to jest dzieło barokowe w stylu jak najbardziej *moderno* – nowoczesne, emocjonalne wyśpiewywanie kolejnych wersów psalmu przez solistów z akompaniamentem organowym. Użyliśmy też niezwyklej kompozycji, która w XIX-wiecznych kancjonałach nazywana jest *Libera kielcense – Libera kieleckie*. To jest responsorium *Libera me, Domine, de morte aeterna*, które należy do ceremonii *Castrum Doloris*, czyli do specjalnego obrzędu odbywającego się wokół katafalku. Ceremonia ta również była powszechna. W książkach na ten temat, m.in. w trudno dostępnej dziś pracy z lat 70. pt. *Pompa funebris*, szczegółowo opisano ceremonie *Castrum Doloris*, znajduje się tam także mnóstwo ilustracji pokazujących, jak wyglądały te niesamowite katafalki. Podane są też kosztorysy takich pochówków – kwoty mogą przyprawić o ból głowy, pięć tysięcy florenów kosztował pochówek Władysława IV. Pięć tysięcy florenów to był pokaźny majątek. Ostatnie responsorium z *Castrum Doloris*, *Libera kieleckie*, to jest *fauxbourdon* trzygłosowy, o którym

można powiedzieć, że przywieziono go być może z Sardynii albo z Korsyki. To jest trzygłosowa struktura oparta na dwóch rodzajach współbrzmień. Jedno współbrzmienie to jest równoległy ruch górnych głosów, które idą w odległości tercji przez niemal cały czas, i do tego dochodzi kontrpunkt w basie. Być może jacyś śpiewacy z południa Europy przywieźli ze sobą ten śpiew do Polski. Z drugiej strony może to mieć związek ze sławnym „dwugłosem litewskim” – to jest pojęcie z dziedziny muzyki tradycyjnej. Dwugłos ten nie jest zbyt rozpowszechniony na Litwie, natomiast w Polsce jest dość popularny w rejonie Szypliszek, Becejłów czy Puńska. *Libera kielcense* ma bardzo podobną fakturę, tylko jest trzygłosowe. Wkomponowaliśmy to w całą tę celebrację – jak się okazało, bardzo celnie. Argumentem „za” jest notatka, którą znalazłem w Internecie, w „Gazecie Lwowskiej”. W 1902 roku napisano, że pod koniec pogrzebu jakiegoś ważnego rajcy miejskiego prałaci odśpiewali *Libera kielcense*. Czyli w 1902 roku było to znane i używane. Niestety wciąż nie dotarłem do najstarszych źródeł tego materiału – pytałem muzykologów, pytałem dra Bartosza Izbickiego, doskonale znającego się na XIX-wiecznych kancjonałach, który powiedział, że nie wie, że będzie szukał – ale na razie jeszcze nie mam od niego żadnych informacji.

„Ch”: *Będzie też płyta ilustrująca projekt.*

RP: Wykonaliśmy w roku 2013 dwa koncerty *Castrum Doloris*, jeden był w Warsza-

wie w Studiu S-1, a drugi we Wrocławiu w podziemnym kościele św. Bartłomieja, gotyckiej, dwukondygnacyjnej budowli z XV wieku. Górna kondygnacja jest ogromną halą z wielkimi oknami, a dolna to rodzaj dużej krypty. Rzut ma dokładnie taki jak górna część kościoła, ale ma małe okna, nie jest bardzo wysoka, co daje dwa powody, by ją wybrać na nagranie. Pierwszy jest taki, że jest tam niezwykła akustyka z dość długim pogłosem, nawet pojawia się efekt echa. A drugi jest taki, że w tej krypcie jest cicho, nie przeszkadzają hałasy z zewnątrz, bo tam nie docierają.

Przed świętami Bożego Narodzenia 2013 roku ukazała się płyta z pierwszej edycji naszego projektu z roku 2012 z *Mszą Roratnią* i *Completorium* Gorczyckiego. Teraz, tuż przed Wielkim Tygodniem, ukazuje się płyta zawierająca staropolskie ceremonie pogrzebowe odczytane przez nas z piotrkowskich ksiąg i uzupełnione muzyką figuracyjną. Te dwie faktury bardzo do siebie pasują, bo chorał gregoriański jest z tej samej epoki co muzyka wielogłosowa. Zwykle takie produkcje posługują się chorałem według *Liber Usualis*, czyli z czasów Piusa X, i muzyką barokową z epoki Piusa V. Pięciu Piusów po drodze gdzieś zaginęło, my natomiast posługujemy się muzyką z epoki właśnie Piusa V. I obie te formy doskonale się uzupełniają, można powiedzieć, że są w pełni komplementarne – zarówno jednogłosowa, jak i wielogłosowa – ponieważ były żywą praktyką tych samych czasów. ■

Rozmawiał Tomasz Rowiński

Życie duchowe i modlitwa*

Rozdział ósmy: Traktat o modlitwie wyłożony przez Naszego Pana Jezusa Chrystusa

M. Cécile Bruyère OSB



Modlitwa jest tym środkiem, przez który człowiek wchodzi w relację z Bogiem; była mu ona zalecona od początku, a cały Stary Testament wystarczająco ukazuje miejsce, jakie zajmuje modlitwa w życiu ludzkim.

Przykład i nauczanie Chrystusa

Nasz Pan, przychodząc na ten świat, aby nauczyć nas całej prawdy, musiał przynieść nam również nowe światło dotyczące modlitwy, potężnego środka zjednoczenia z Bogiem. Dał nam tego przykład w swoim najświętszym życiu. Widzimy Go, poświęcającego modlitwie całą noc, kiedy indziej zaś określone godziny w ciągu dnia: od modlitwy zaczynał **swoje cuda i wybór Apostołów**; donośnym głosem składał **dzięki swojemu Ojcu**; pełen skupienia, jest przecież promieniejącym przykładem życia oddanego najdoskonalszej modlitwie. Jednak nie zadowolił się wyłącznie daniem przykładu, lecz powierzył ponadto swoim uczniom dokładne nauczanie i przekazał im boską metodę modlitwy.

Pewnego dnia, jak podaje święty Łukasz, gdy nasz boski Zbawiciel skończył się modlić, zbliżył się do niego jeden z uczniów i powiedział: „Panie, naucz nas się modlić, jak i Jan nauczył swoich uczniów». A On rzekł do nich: «Kiedy się modlicie, mówcie: Ojcze, niech się święci Twoje imię; niech przyjdzie Twoje królestwo! Naszego chleba powszedniego dawaj nam na każdy dzień i przebacz nam nasze grzechy, bo i my przebaczymy każdemu, kto nam zawini; i nie dopuść, byśmy ulegli pokusie»¹. Samo pytanie Apostołów, w swojej prostoduszności, zawiera już cenne pouczenia. Widzimy wyraźnie, że również pod starym prawem, modlitwa była przedmiotem regularnego nauczania głoszonego przez proroków do uczniów; być może rodziły się w tym zakresie

ducho- wość

* Kolejne rozdziały
książki drukujemy
w „Christianitas”
od nr 45/46.

¹ Łk 11,1-4 (tłumaczenia
za Biblią Tysiąclecia – red.).

między różnymi szkołami załątki współzawodnictwa. Mistrz sztuki modlitwy był kimś poszukiwanym i bez wątpienia już wtedy dostrzegano owoce, jakie przynosiło doświadczenie człowieka oddanego modlitwie, umożliwiające uniknięcie zbędnych prób i błędów.

Święty Mateusz, który nie wspomina o prośbie Apostołów, przekazał nam modlitwę Pańską; to jego tekst – najbardziej kompletny – Kościół wybrał jako formułę modlitwy. Ten ewangelista zaproponował ponadto cenne wskazówki dotyczące przygotowania do modlitwy, którymi nasz Pan poprzedził modlitwę Pańską.

Modlitwa w ukryciu

Pierwszym niebezpieczeństwem zasygnalizowanym przez Mistrza jest ostentacja i próżność, wady bardzo częste w modlitwie całkowicie ludzkiej: „Gdy się modlicie, nie bądźcie jak obłudnicy. Oni lubią w synagogach i na rogach ulic wystawać i modlić się, żeby się ludziom pokazać. Zaprawdę, powiadam wam: otrzymali już swoją nagrodę”². Modlitwa jest sama w sobie zasługująca, lecz człowiek może zapewnić jej skuteczność wyłącznie dzięki kształtującym ją i ożywiającym intencjom: jeśli modlitwa zbrukana jest względami ludzkimi, jej skutek będzie żaden albo niewielki. Sprawiedliwe jest, aby w tym intymnym spotkaniu z Bogiem, człowiek porzucił wszelki związek i wszelką troskę obcą Bogu.

Pan nalega również: „Ty zaś, gdy chcesz się modlić, wejdź do swej izdebki, zamknij drzwi i módl się do Ojca twego, który jest w ukryciu. A Ojciec twój, który widzi w ukryciu, odda tobie”³. Skrytość naszego wewnętrznego mieszkania, zamknięcie drzwi, skupienie naszej duszy przed Bogiem, oderwanie od każdej obcej myśli, oto warunki, jakie przede wszystkim stawia Zbawiciel. Dusza może się więc pokornie zwrócić do tego, którego pełnoprawnie nazywa Ojcem, ponieważ otrzymała Ducha przybrania⁴, i mówić do niego „w ukryciu”; to ukrycie jest z pewnością czymś innym niż fizyczna samotność stworzona wokół siebie, „zamknij drzwi” oznacza raczej te tajemnicze ciemności wiary, w których wyraża się nasza modlitwa, ciemności, które dla Boga naszego Ojca są jaśniejsze od dnia⁵. W tej modlitwie czystej i prostej wiary, dusza zawsze otrzyma swoją zapłatę i z pewnością wzniesienie się ku Bogu.

² Mt 6,5.

³ Tamże, 6.

⁴ Por. Rz 8,15 [przyp. red.].

⁵ Por. Ps 139(138),11-12 [przyp. red.].

„Otóż, modlimy się w izdebce – mówi Kasjan – gdy nie otwieramy ust i w zupełnym milczeniu wdychamy do Boga, który nie zwraca uwagi na słowa, lecz na nasze serca. Modlimy się w ukryciu, gdy przedstawiamy Bogu prośby wyłącznie w sercu i w umyśle, tak, że nawet wrogie moce nie mogą się dowiedzieć, o co Go prosimy. Zawsze więc powinniśmy się modlić w najgłębszym milczeniu. Po pierwsze dlatego, aby szeptem czy okrzykami nie przeszkadzać w skupieniu modlącym się braciom. Po drugie, aby intencję naszej modlitwy ukryć przed nieprzyjaciółmi, którzy najbardziej atakują nas w czasie modlitwy”⁶.

Modlić się do swojego Ojca w ukryciu – czyż nie znaczy to również szukać Boga na dnie własnej duszy, w tym sekretnym mieszkaniu, które stworzył w nas chrzest święty? Ten ruch ku głębinom duszy jest jednym z pierwszych wrażeń, którego doświadczamy, gdy zaczynamy opuszczać życie zmysłów i umacniać w sobie człowieka wewnętrznego dzięki Duchowi Świętemu. Tak więc, zamiast szukać Boga na zewnątrz, w jakichś symbolach albo obrazach, dusza wchodzi teraz jakby do wnętrza samej siebie, aby tam Go znaleźć. Święty Benedykt i wszyscy starożytni zalecają ograniczenie zewnętrznego splendoru modlitwy⁷.

Tej mądrej powściągliwości nauczał już święty Cyprian żarliwych chrześcijan ze swojego Kościoła: „Niech nasza modlitwa i nasze słowa będą pełne pokoju i bojaźni. Pamiętajmy o tym, że stajemy w obliczu Boga, a Jego uznanie mamy sobie zyskać tak postawą ciała, jak i sposobem wyrażania się przed Nim. Jest zuchwalstwem naprzykrzać Mu się z krzykliwą natarczywością, przystoi zaś modlić się z pokorą i zachować powściągliwość. Zresztą i Pan nauczył nas modlić się w skrytości, w miejscach ukrytych i odosobnionych, nawet i wtedy, gdy znajdujemy się we własnym mieszkaniu. Jest to bardziej zgodne z wiarą, która nas uczy, że Bóg jest wszędzie, wszystko słyszy i widzi, a mocą swego nieskończonego Majestatu przenika najskrytsze nawet miejsca. [...] i nie trzeba Mu się przypominać głośnym wołaniem, bo przecież przenika On wszystkie myśli człowieka [...]. Pamiętała o tym bez wątpienia Anna – typ Kościoła. O niej to czytamy w pierwszej Księdze Samuela, że w głębi serca, cicho i pokornie, a bez głośnych nalegań modliła się do Pana. Modlitwa jej była tajemna, za to wiara na zewnątrz jaśniała. Modliła się sercem, nie słowem, wie-

⁶ Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, IX, 35, przeł. ks. Arkadiusz Nocoń (t. 1, *Rozmowy I-X*, „Źródła monastyczne” 28, Kraków 2002, s. 414-415).

⁷ Św. Benedykt, *Reguła*, 20; Jan Kasjan, *Reguły życia mnichów*, 2, 10.

⁸ Św. Cyprian, *O Modlitwie Pańskiej*, 4-5.

dząc, że Bóg ją słyszy; a ponieważ modliła się z ufnością, przeto istotnie otrzymała to, o co prosiła”⁸. Święta Teresa [z Ávili] niczym nie różni się od starożytnych w swoim nauczaniu, a ostatnie wieki Kościoła odpowiadają tu pierwszym.

Dyskrecja na modlitwie

⁹ Mt 6,7-8.

Wróćmy jednak do Pana i nauczmy się od Niego, jak zachować naszą modlitwę od innych niebezpieczeństw: „Na modlitwie nie bądźcie gadatliwi jak poganie. Oni myślą, że przez wzgląd na swe wielomówstwo będą wysłuchani. Nie bądźcie podobni do nich! Albowiem wie Ojciec wasz, czego wam potrzeba, wpraw zanim Go poprosicie”⁹. Chrześcijanin nie powinien, jak poganie, wypowiadać się bezmyślnie; powinien unikać w swojej modlitwie tego potoku zbędnych słów, które zdradzają w nim nieznaną Boga; aby egzorcyzmować ten błąd, Mistrz daje swoim uczniom formułę wszystkich naszych modlitw: „Wy zatem tak się módlcie: Ojcie nasz, który jesteś w niebie, niech się święci imię Twoje! Niech przyjdzie królestwo Twoje; niech Twoja wola spełnia się na ziemi, tak jak i w niebie. Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj; i przebacz nam nasze winy, jak i my przebaczymy tym, którzy przeciw nam zawinili; i nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie, ale nas zachowaj od złego! Amen”¹⁰.

¹⁰ Por. tamże, 9-13.

Modlitwa Pańska

Każda prośba, każda modlitwa, która nie przyłącza się do któregoś z wezwań „Ojcie nasz”, nie może mieć dostępu do Boga. Należy więc, abyśmy przestudiowali z bliska tę wspianą formułę, która w swojej boskiej kompozycji zawiera nie tylko tajemnicę każdej modlitwy, lecz również tajemnicę naszej przemiany w Bogu. Jest ona jak kamerton, do którego powinna nastroić się nasza dusza, aby oddać należną chwałę Bogu; nie są to bowiem słowa, które Zbawiciel chciał włożyć w nasze usta, lecz żywa i działająca modlitwa, którą złożył w samej głębi naszej duszy.

¹¹ *Symbole évangélique* – chodzi o proste wyznaczenie wiary, przypisywane Apostołom [przyp. red.].

Jakże uroczyście formuła ta przekazywana była w czwartym tygodniu Wielkiego Postu, a więc gdy zbliżał się już chrzest, katechumenom którzy przychodzili, aby otrzymać wraz z symbolem ewangelicznym¹¹ regułę wiary, a wraz z Modlitwą Pańską prawo modlitwy! Trudno więc dziwić się, że Ojcowie komentowali jej

formułę z wielkim upodobaniem. Tertulian w ten sposób mówi o niej w traktacie poświęconym modlitwie: „Ile w tych paru krótkich słowach dotyka się wypowiedzi proroków, Ewangelii, Apostołów, mów Pana, przypowieści, przykładów i przykazań! Ile równocześnie spełnionych zobowiązań! Cześć Boga w słowie Ojciec, świadectwo wiary w imieniu, ofiarowanie posłuszeństwa w woli, wspomnienie nadziei w królestwie, prośba o życie w chlebie, wyznanie win w prośbie o ich przebaczenie, obawa przed pokusami w prośbie o opiekę. Cóż dziwnego? Tylko Bóg mógł pouczyć, jak chciał, by się do Niego modlono. On sam więc zarządził porządek modlitwy i ożywił ją swoim duchem już wówczas, gdy wyszła z Jego boskich ust i przez Jego łaskę wstąpiła do nieba, polecając Ojcu to, czego Syn nauczył. Jako że Pan przewiduje potrzeby ludzkie, stąd po przekazaniu pouczenia o modlitwie mówi: «proście, a otrzymacie», a są rzeczy, o które musi błagać każdy. Dlatego po odmówieniu nakazanej formuły modlitwy, jak fundamentu, wolno jeszcze dodać inne prośby, pamiętając jednak o przykazaniach, abyśmy się nie znaleźli daleko zarówno od przykazań, jak i od [możliwości] wysłuchania przez Boga”¹².

Święty Cyprian komentuje te same myśli, rozwijając je jeszcze i jak Tertulian dowodzi, że wszystko zawiera się we wzniósłej modlitwie nauczonej przez samo Słowo Boga. Wystarczy przeczytać te dwa dziełka, aby przekonać się, że prawa modlitwy zawsze były w Kościele takie same. Dołączmy do nich jeszcze świadectwo świętego Augustyna z listu do świętej wdowy Proby: „Przejrzyjmy w ten sposób wszystkie modlitwy zawarte w Piśmie Świętym. Nie sądzę, abyśmy znaleźli tam cokolwiek, czego nie byłoby w Modlitwie Pańskiej. Modląc się możemy prosić o te same rzeczy innymi słowami, lecz nie możemy prosić o coś innego”¹³. Wreszcie Kasjan, ze swojej strony, mówi tym samym językiem: „istnieje jeszcze jeden, o wiele wyższy i wznióslejszy [rodzaj modlitwy], polegający na kontemplacji i gorącej miłości do Boga. W czasie tej modlitwy dusza tonie i omdlewa z miłości, a z Bogiem rozmawia poufale i czule jakby z własnym ojcem. O tym, że do takiego stanu duszy powinniśmy wytrwale dążyć, pouczają nas pierwsze słowa modlitwy «Ojcze nasz»”¹⁴. Zbędnym jest dodawać, że w XVI wieku seraficka reformatorka Karmelu

¹² Tertulian, *O modlitwie*, 9-10 (cyt. za: *Odpowiedź na Słowo: Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, wstęp i oprac. H. Pietras, Kraków 1993, s. 31-57).

¹³ Św. Augustyn, *List do Proby*, 130, s. 12.

¹⁴ Jan Kasjan, dz. cyt., IX, 18 (wyd. cyt., s. 392).

w swojej *Drodze doskonałości* w ten sam sposób podchodzi do Modlitwy Pańskiej.

Doskonałość Modlitwy Pańskiej

Niech wolno nam będzie po tylu czcigodnych autorach, zauważyć, do jakiego stopnia ta modlitwa zawiera regułę doskonałości, jak również samą regułę modlitwy. Skoro bowiem rozpoczyna się tymi słowami „Ojcze nasz”, ponieważ ci, którzy ją odmawiają otrzymali Ducha przybrania i to o nich wspomina nasz Pan, gdy mówi: „Objawiłem imię Twoje ludziom, których Mi dałeś ze świata”¹⁵, to nie mniej prawdziwe jest, że praktyczna realizacja tej modlitwy w naszych duszach rozpoczyna się od ostatniej prośby. W tej samej mierze, w jakiej ta modlitwa wywołuje w nas skutek i zaczyna, by tak powiedzieć, w nas kiełkować, zaczyna również od wybawienia nas od złego; następnie udziela nam, abyśmy nie byli niebezpiecznie kuszeni, według słów naszego Pana: „módlcie się, abyście nie ulegli pokusie”¹⁶.

Jeśli jesteśmy prawdziwie wierni, szybko udziela nam ponadto pełnego i całkowitego przebaczenia naszych win, o ile praktykujemy drugie przykazanie¹⁷, podobne do pierwszego, ponieważ jest ono zarazem zewnętrznym dowodem i gwarancją jego wypełnienia. Potem jednoczy nas z Bogiem, udzielając nam ponadsubstancjalnego¹⁸ chleba Prawdy wiecznej, już to pod postacią doktryny, już to pod postacią tego chleba, który w rzeczywistości jest Ciałem Pańskim. W ten sposób spełnia się wola Boża w duszy ludzkiej na ziemi, tak jak w niebie; królestwo Pana Jezusa jest całkowite, a imię Ojca prawdziwie zostaje uwielbione przez stworzenie w ten sposób odnowione i przekształcone. Kasjan wyraża tę samą myśl, gdy mówi: „Wszelki wysiłek mnicha mający na uwadze doskonałość serca zmierza zawsze do tego, aby osiągnąć stan trwałej i nieprzerwanej modlitwy”¹⁹. A my dodajemy: aż do tego stopnia, że modlitwa tajemniczo przekształca duszę i wprowadza ją w posiadanie dziedzictwa, które kryje się w samym tym wezwaniu: „Ojcze nasz”.

Owa wzniosła modlitwa zawiera ponadto wielce szlachetne wspomnienie trzech Osób Boskich; pierwsza bowiem prośba zwraca się bezpośrednio do wiecznego Ojca, druga do Słowa Wcielonego, trzecia zaś do Boskiego Parakleta, który został do

¹⁵ J 17,6.

¹⁶ Mt 26,41.

¹⁷ Por. Mt 22,27-40
[przyp. red.]

¹⁸ *Le pain supersubstantiel*
– por. tłumaczenie
św. Hieronima Mt 6,11:
*Panem nostrum
supersubstantialem da nobis
hodie* [przyp. red.].

¹⁹ Jan Kasjan, dz. cyt., IX,
2 (374).

nas posłany, aby zjednoczyć członki mistycznego ciała Chrystusa w tej cudownej jedności, jakiej pragnął dla nas Pan Jezus: „aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy”²⁰. Po wspomnieniu trzech Osób Boskich, zgodnie z funkcjami jakie pełnią względem nas, znajduje się prośba o jedność z Bogiem, o komunię z Bogiem w boskiej Eucharystii i w Piśmie Świętym; wreszcie prośby piąta, szósta i siódma odnoszą się otwarcie do rzeczywistości zjednoczenia, oświecenia i oczyszczenia; całość zamyka *Amen*, które dotyczy w tym samym stopniu teraźniejszości, co wieczności.

Pośród sformułowanych modlitw nie ma więc doskonalszej; a raczej – wszystkie one powracają do tej wyjątkowej modlitwy, którą Kościół wkłada w usta kapłana w samym wnętrzu obłoku²¹, gdy znajduje się on twarzą w twarz z Bogiem, w środku świętych misteriów. Teraz możemy dobrze zrozumieć ten głęboki fragment z Kasjana, odnoszący się do szczytu życia duchowego: „Chociaż wydaje się, że Modlitwa Pańska jest modlitwą doskonałą, bo nauczył nas jej i polecił ją odmawiać sam Pan, to jednak ci, którzy zostali przeniknięci jej treścią, mogą dostąpić modlitwy jeszcze wznioślejszej, a mianowicie, wspomnianej już modlitwy płomiennej, którą niewielu zna i doświadcza, a którą nazywamy również «niewysłowioną», bo przekracza wszystko, co podlega zmysłom. Modlitwy tej nie można wyrazić jakimkolwiek głosem czy słowami, ponieważ dusza oświecona niebieskim światłem, zamiast dobierać ciasne, ludzkie słowa, czerpie jakby z obfitego źródła niewyraźalne myśli i uczucia, wylewając je obficie przed Bogiem. W jednej krótkiej chwili potrafi tak wiele przedstawić, że później, gdy opuści ten stan, nie jest zdolna wyrazić go słowami ani nawet objąć myślą. Nasz Pan dał nam przykład tej modlitwy, gdy usuwał się na miejsca pustynne, lub gdy w Ogrójcu, przejęty śmiertelną trwogą, modlił się tak silnie, że pocił się krwią”²². ■

²⁰ J 17,22.

²¹ Por. Wj 24,15-18
[przyp. red.].

²² Jan Kasjan, dz. cyt., IX,
25 (401).

Tłum. Piotr Kaznowski

Wartości fundamentalne monastycyzmu*

Rozdział czwarty: Pokuta

Dom Augustin Savaton OSB

* Kolejne rozdziały
książki drukujemy
w „Christianitas”
od nr 52.

Kto mówi o pokucie, mówi o błędzie, o winie, a kto mówi o winie, sugeruje naprawę. Pojęcia te zacierają się dziś w umysłach współczesnych – także ludzi wierzących. Toteż katalog grzechów – lepiej czy gorzej sporządzony przez moralistów minionych wieków – topnieje w swojej liczbie i ciężarze. Lekarze, psychiatry, psychoanalitycy chętnie zwalniają z odpowiedzialności. Tymczasem z jawnym bezwstydem panoszą się grzechy duchowe i cielesne, szczególnie te w sferze płciowości – znak upadających cywilizacji. Ale prawe sumienia i zdrowe charaktery wciąż potrafią dostrzec winę i uznać konieczność zadośćuczynienia, zarówno dla dobra ich samych, jak i dobra braci. Duch pokuty jest podstawową wartością chrześcijaństwa i monastycyzmu.

Nie był on obcy judaizmowi. Posty i pewne praktyki ascetyczne nie były wyłącznie domeną faryzeuszy. Jan Chrzciciel powstał, aby wzywać do pokuty, to znaczy przede wszystkim do nawrócenia serca i praktykowania cnót podstawowych. Chrystus rozpoczął swoją posługę, poszcząc przez czterdzieści dni. Zachęcał do postu i modlitwy, nauczając, że niektóre demony zostawią człowieka w spokoju tylko wtedy, gdy zastosuje się środki pokutne. Sam wziął na siebie agonię i śmierć na krzyżu. Od początku chrześcijaństwo rozumie powagę tego prawa: posty i święte czuwania stały się klasycznymi umartwieniami. Męczennik kontynuował cierpienie Głowy dla Kościoła. Anachoretyzm podjął się tego samego przez surowe wyrzeczenia i liczne umartwienia pustyni. Cenobityzm pachomiański uporządkował pokutę, poddając ją regułom. Wszędzie mnisi włączyli elementy pokutne w porządek swoich obserwacji.

Zostawmy jednak przykłady z historii i zajmijmy się Regułą benedyktyńską. Formy i surowość pokuty mogły się bardzo różnić,

ale nigdy nie porzucono zasady podstawowej. Cystersi zareagowali na to, co w Cluny uznali za opieszale czy błędne. Rancé poszedł jeszcze dalej. Wśród samych mnichów „czarnych” przeważały podejście raczej surowe. Niekiedy znajdujemy u nich ciągłą wstrzeźliwość od pokarmów mięsnych, liczne posty, nocne czuwania, długie okresy ciszy – bardzo wiele praktyk, których geneza bez wątpienia sięga samych początków.

Gdy zaczynamy czytać Regułę i staramy się umiejscowić ją w kontekście Italii VI wieku, jawi nam się obraz życia prostego i wiejskiego, skromnego, wspólnotowego, zdrowego, pracowitego, autentycznie chrześcijańskiego, w którym ciało jest trzymane w ryzach i współpracuje z duszą w służbie Bogu, ale nie ma zamysłu, aby je kaleczyć, jak miało to miejsce u uczniów świętego Kolumbana, wśród których zresztą bieżąca praktyka była zapewne mniej rygorystyczna, niż przewidywały to przepisy Reguły. Zostawmy więc umbryjskim malarzom obraz świętego Benedykta z symboliczną wiązką różg w dłoni.

Jednak nasza Reguła dobrze zorganizowała reżim pokuty monastycznej. Najpierw mówi o umartwieniu natury, później narzuca nieprzerwaną stałość w klasztorze – *intra muros* i wymaga ścisłego ubóstwa i posłuszeństwa, o których mówiliśmy w poprzednim rozdziale. Ograniczenia co do jedzenia i picia pozostają surowe. Reguła nawet zaleca ich zaostrenie w czasie Wielkiego Postu uznanego za czas idealny, modelowy. Mięso zwierząt czworonożnych jest zabronione. Zauważmy przy okazji, że „sprawy żołądka” odgrywają często zbyt wielką rolę, tymczasem refektarz może stać się doskonałym miejscem zdrowego i skutecznego umartwienia. W rozdziale poświęconym „narzędziom dobrych uczynków” wymaga się od mnicha, aby za dużo nie spał, za dużo nie jadł i nie pił za dużo wina (4, 35-37). W innym miejscu Reguła głosi, że picie wina w ogóle nie przystoi mnichom, i dodaje z domieszką żalu, że ówczesnych mnichów – i bez wątpienia ich następców – nie udaje się do tego przekonać (40, 6). Wino będzie zatem – jak mówi Reguła – w umiarkowanych ilościach, a jeśli nie ma go w danym regionie, należy się bez niego obyć, i to bez najmniejszego szemrania. „Poskramianie ciała” jest narzędziem doskonałości. Jest nim również poskramianie języka, nawet poza Wielkim Postem, gdyż mowa może być źródłem wielorakiego zła.

Uderzające jest także w Regule pilnowanie powściągliwości i umiaru, stała troska, aby na nikogo nie kłaść za dużych ciężarów, by dostosować się do różnych temperamentów, różnego stanu zdrowia i różnych osobowości. Już w Prologu mamy uwagę: *Mamy zatem założyć szkołę służby Pańskiej. Ufamy przy tym, że zakładając ją, nie ustanowimy nic surowego ani nazbyt trudnego. Jeśli jednak niekiedy dla naprawienia błędów i zachowania miłości (co jest właśnie pierwszym celem pokuty!), tam, gdzie sprawiedliwość i rozsądek tego wymagają, okażemy się nieco bardziej surowi, nie uciekaj od razu, przejęty strachem, z drogi zbawienia, bo wejść na nią można tylko ciasną bramą* (Prolog 45-48). Oto tekst o najwyższym znaczeniu, który wyjawia całą „fizjonomię” naszej obserwacji. Wiele fragmentów Reguły nosi ślady tej delikatnej i ojcowskiej przezorności.

Święty Benedykt wydaje się jednak zbyt szanować tradycje monastyczne oraz tych, których nazywa „naszymi ojcami”, żebyśmy mogli przypisać mu rozmyślny sprzeciw wobec pierwotnego ascetyzmu, coś w rodzaju małej rewolucji. Można jednakże stwierdzić, że rygorizm początków został osłabiony. Zewnętrzne karzenie – konieczne do zahartowania dusz, odpowiadające środowisku i charyzmatom „początków” – mogło być źródłem wielu błędnych wyobrażeń, o których już wspominały chociażby *Żywoty Ojców*. Zamiłowanie do wyczynów i rekordów, gdzie każdy chce być pierwszy w rywalizacji, gdzie do głosu dochodzi indywidualizm, niesie ze sobą ryzyko zejścia z planu nadprzyrodzonego. Oryginałowie i ludzie skłonni do hysterii zdarzają się w każdej epoce. Zresztą temperamenty Koptów i Syryjczyków są nieco inne niż ludzi Zachodu, dla których pożywienie i sen wydają się bardziej konieczne. Stan monastycyzmu w Italii i w Galii przed świętym Benedyktem, różnorodność obserwacji i warunków życia wspólnego – wszystko to dopraszało się jednego: miary. Duch łaciński, szeroki i nieusystematyzowany, musiał znaleźć odpowiedni tego zapis: *ne quid nimis* – bez przesady (64, 12). Jest zatem zrozumiałe, że wszelka pokuta, która wykracza poza zakres zwykłej obserwacji, ma być kontrolowana i uzyskać aprobatę opata.

Ten zaś zawsze będzie czuwać, aby „Ducha nie gasić”, aby nie ustanawiać ascetyzmu wspólnotowego i indywidualnego „z rabatem”, by nie zachęcać do egzystencji nawet jeśli nie wygodnej,

to miękkiej i banalnej – do jakiejś zadowalającej przeciętności. Jakże przeinaczona byłaby wówczas myśl świętego Benedykta! Stara się on bowiem o to, aby istota życia monastycznego stała się przystępna dla dusz dobrej woli nie po to, aby mieć wielu mnichów, ale po to, żeby warunki życia nie wykluczały nikogo. *Niech opat wszystkim kieruje z takim umiarem, by i mocni mieli to, czego pragną, i słabi nie uciekali* – powie Autor Reguły (64, 19). Widzieliśmy już, że każdy jest zachęcany do szczególnej gorliwości w okresie Wielkiego Postu. Spojrzenie świętego Benedykta nieustannie zwrócone jest ku ideałowi, ale jednocześnie unika wejścia w rolę mistrza nieokiełznanej i przesadnej gorliwości, dobrze wiedząc, że nie wszyscy mają tę samą łaskę czy te same możliwości fizyczne i moralne. Pisze na przykład: *Nadmierną bowiem opieszłość w służbie Bogu i brak pobożności okazują ci mnisi, którzy przez jeden tydzień nie odmówią całego psalterza wraz ze zwyczajowymi kantykami. Skoro czytamy, iż nasi święci Ojcowie potrafili wypełnić to zadanie z gorliwością w jeden dzień, zdobądźmy się w naszej oziębłości przynajmniej na to, by wywiązać się z niego w ciągu całego tygodnia* (18, 24-25).

Ostatni rozdział Reguły ujawnia tego właśnie ducha. Nie tylko skromność podyktowała Benedyktowi to żarliwe *sursum corda*, w którym w żadnym razie nie neguje roztropnych norm, które w poprzednich rozdziałach z taką mocą ustanowił: *Reguła ta została napisana po to, abyśmy zachowując ją w klasztorach, mogli pokazać, że postępujemy już w pewnej mierze w sposób godny naszego stanu i właśnie zaczynamy żyć życiem monastycznym. A jeśli to komuś nie wystarcza, kto śpieszy do doskonałości owego życia, znajdzie on w nauce świętych Ojców wszystko, co może doprowadzić człowieka do doskonałości najwyższej. Czyż jest bowiem taka strona albo takie zdanie natchnione przez Boga, zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie, które by nie zawierało najszlachetniejszych zasad życia ludzkiego? A któraż księga świętych katolickich Ojców nie przynosi wyraźnych pouczeń, w jaki sposób mamy prostą drogą dążyć do naszego Stwórcy? Czymże zaś są i Konferencje Ojców, i Ustawy, i ich Żywoty, czymże Reguła świętego ojca naszego, Bazylego, jeśli nie narzędziami, z których pomocą mnisi, dobrzy i posłuszni, budują swoje cnoty? My natomiast, leniwi, źli i niedbali, musimy rumienić się ze wstydu. Jeśli więc śpieszysz do ojczyzny*

niebieskiej, przestrzegaj najpierw z pomocą Chrystusa tej maleńkiej Reguły, którą pisaliśmy dla początkujących. A wówczas, otoczony opieką Bożą, owe wzniosłe szczyty cnoty i wiedzy, o których właśnie wspominaliśmy, i ty także kiedyś osiągniesz! (73).

W innym miejscu święty Benedykt mówi, że ustalenie miary posiłku i napoju dla każdego jest w praktyce zadaniem wymagającym wyczucia. Podobnie trudnym zadaniem jest wychwalanie pokuty we wspólnocie, gdyż można zostać źle zrozumianym. Gorliwi i bojaźliwi mogą wówczas albo przekroczyć miarę, albo się przestraszyć. Na podstawie doświadczenia sądzimy, że nie należy cofać się przed wybudzaniem braci i wspólnoty z letargu. Należy precyzyjnie wskazywać absolutną konieczność dobrze rozumianego umartwienia, dobrodziejstwa z niego płynące, wreszcie pilność jego podjęcia. Przecież nie bierzemy udziału w dziele odkupienia samotnie – jest z nami cały Kościół. Tak jak każdy w jakimś stopniu uczestniczy w winie innych, tak też pokuta jednego dotyka wszystkich. Najmniejszy akt hojności ma swój oddźwięk w całym Ciele Mistycznym. Wszelka pokuta dokonuje się w zjednoczeniu z Chrystusem. Tak też mówi święty Benedykt, kończąc Prolog Reguły: *Abyśmy przez cierpliwość (przyjmijmy szerokie rozumienie tego słowa) stali się uczestnikami Męki Chrystusowej*. Bez wątplenia Autor Reguły nie uznał konieczności wpisania do tekstu prawodawczego tej wzniosłej nauki o wspólnym zadośćuczynieniu, która ukształtowała się z biegiem czasu, ale czytając świętego Pawła widać, że sam święty ją praktykował, mówiły o niej także formuły i rytury liturgiczne. *Jezus będzie konał aż do skończenia świata; nie trzeba spać przez ten czas*¹.

Ponieważ szukamy wartości stałych i niewzruszalnych monastycyzmu benedyktyńskiego, byłoby rzeczą słuszną zaznaczyć – bez najmniejszego wycofywania się z tego, co dotąd powiedzieliśmy – że ścisła transpozycja materialnej obserwacji z VI wieku w środowisko monastyczne wieku XX – na przykład zakazanie mnichom spożywania jakiegokolwiek posiłku przed modlitwą wieczorną w określone dni – mogłaby być trudna do pogodzenia z myślą świętego Benedykta. Czyż benedyktyńska rozważa nie skłania do brania pod uwagę zmian w obyczajach, do troski o zdrowie, o potrzeby dusz, a także do kierowania się mądrymi zaleceniami Kościoła? Oczywiście nie chodzi o to, aby wygodne obyczaje

¹ Pascal, *Myśli*,

553 – przyp. tłum.

współczesnego świata i ich przemiany były same w sobie normą, którą należałoby brać pod uwagę przy określaniu właściwej miary pokuty, ubóstwa itp. Ale te same praktyki, które w VI wieku i w wiekach następnych wydawały się normalne i umiarkowane, w innych epokach zdają się być zbyt surowe – „duch czasów” zmienia się nieco. Jednak poszukiwanie pewnego rygoru umartwienia powinno być stałym zadaniem. Jest to słuszne i zasługujące. Za zgodą przełożonego zawsze można spróbować innej praktyki lub zmienić już istniejącą – czy to czyniąc ją bardziej surową, czy to łagodząc. Najistotniejsze, aby nigdzie nie zatracić właściwego rozumienia pokuty – tego, do czego ona wprost prowadzi.

Przede wszystkim nie zapominajmy, że pokuta jest w swej istocie sprawą duszy, jej najgłębszym oczyszczeniem, oderwaniem się od złego „ja”, co bez przerwy powtarza wspaniała liturgia Wielkiego Postu. Przeczytajmy na przykład czytanie i Ewangelię z piątku po Popielcu². Jeśli wypełniamy tylko materialne wymagania pokuty, nie czynimy niczego nadzwyczajnego i możemy być porównani – jak mówi ojciec F. W. Faber – do uczciwego fakira. Ewangelia poucza także, że pokuta chrześcijańska nie może nosić śladów jakiegokolwiek ostentacji, czy to wobec ludzi, czy to w oczach samego pokutującego: niech jedna ręka nie wie, jakie dobro czyni druga. Samo spojrzenie Ojca niebieskiego wystarczy. Faryzeusz uważa się za lepszego od biednego celnika bijącego się w piersi: *Boże, dziękuję Ci, że nie jestem jak inni ludzie, zdziercy, oszuści, cudzołożnicy albo jak i ten celnik. Zachowuję post dwa razy w tygodniu, daję dziesięcinę ze wszystkiego, co nabywam* (Łk 18, 11-12). *Wawrzeńcze! Dyscyplinę z włosianką złóż do moich rzeczy* – powie Świętoszek Moliera³.

Gdy święty Benedykt nakazuje „kochać post” (4, 13), wie dobrze, że to wyzwolenie od służenia ciału będzie dla nas źródłem radości: nie będzie wśród nas posępnych min, atmosfery cierpienia i wyczerpania! Szczęście duszy ujawnia się na zewnątrz: *Ut quos jejunia votiva castigant, ipsa quoque devotio sancta laetificat* – *Niechaj nas, których posty uroczyste umartwiają, uwesela pobożność święta* (kolekta ze środy czwartego tygodnia Wielkiego Postu). *Respice, Domine, familiam tuam, et praesta, ut apud te mens nostra tuo desiderio fulgeat, quae se carnis maceratione castigat* – *Wejrzyj, Panie, na sługi i służebnice Twoje i spraw, abyśmy karząc*

² W Mszałe Rzymskim przed reformą liturgiczną: Iz 58, 1-8; Mat 5, 43-48, 6, 1-4.

³ Molière, *Świętoszek*, tłum. K. Zalewski, a. III, sc. 2.

⁴ Tłumaczenia kolekt za:
Mszał Rzymski z dodatkami
nabożeństw nieszpornych,
 Opactwo św. Andrzeja,
 Lophem lez Bruges, 1932.

ciało nasze umartwieniem, gorzeli pragnieniem posiadania Ciebie (kolekta z wtorku pierwszego tygodnia Wielkiego Postu)⁴. Taka jest myśl Patriarchy, gdy zaprasza mnicha: *Niech wygląda świętej Paschy pełen duchowej radości i tęsknoty* (49, 7). Podobnie święty Augustyn uczy nas w homilii na początek Wielkiego Postu, że wszystkie te praktyki pokutne mają za cel jedynie skierować nas do wewnętrznych radości – *in interiora gaudia dirigi*. Zwracaliśmy już uwagę, że większość tych, którzy głęboko się umartwiali, promieniowała radością. Szczęśliwe są te domy zakonne, które wciąż mogą w pokorze serca integralnie zachowywać te posty, które obecnie macierzyńska łaskawość Kościoła nie tyle zniosła, co liczebnie i jakościowo znacznie ograniczyła. Zakonnicy mają dawać z siebie więcej.

Święty Benedykt jest wielkim kontemplatykiem. Wie dobrze, że życie kontemplacyjne ma swoje prawa, a szczególną rolę odgrywa w nim praktykowanie cnót teologicznych, otwartość na dary Ducha Świętego i nieustanna modlitwa. Gdy trwale zwrócona ku Bogu i rządzona od wewnątrz dusza oddaje się wypełnianiu praktyk nakazanych jej przez Kościół, Regułę i jej własną pobożność, czyni to w taki sposób, że jej dzieła stają się bardzo skuteczne. To właśnie kontemplacja i miłość mogą całkowicie wykorzystać złe skłonności, z którymi zmagają się chrześcijańskie umartwienie. Nie możemy poświęcić więcej miejsca na rozwinięcie tej myśli. Nawet nie będąc wielkim kontemplatykiem, z ich pomocą mnich będzie mógł stopniowo – jeśli będzie taka potrzeba – zmniejszać swoją popędliwość i przesadną troskę o praktykowanie pewnych form pokuty. Będzie pomagać Panu przycinać jego krzew winny, przede wszystkim słuchając Go w pokoju⁵.

⁵ Zob. J. B. Bossuet,
Méditations sur l'Évangile,
 La Cène (Wieczera
 Pańska), część druga, dzień
 czwarty.

Czyż nie jest znamienne, że we wszystkich ostatnich objawieniach Matka Boża wzywała do pokuty? Powtarza to trzy razy Bernadecie i zaleca jej symboliczne gesty pokuty i zadośćuczynienia. Czujemy, że wielką troską Niepokalanej jest trąd grzeszników. Stała się ich „ucieczką”, a średniowiecze przypominało Jej w prostocie, że bez nich nie byłaby Matką Syna Bożego:

Nec abhorre peccatores,
 Sine quibus numquam fores
 Tanto digna Filio!

Si non essent redimendi
Nulla tibi parienti
Redemptorem ratio!

(Nie brzydź się grzesznikami, bez których nigdy nie byłabyś godna Takiego Syna! Jeśli nie mieliby zostać odkupieni, nie byłoby żadnego powodu, abyś zrodziła Odkupiciela!). ■

Tłum. Tomasz Glanz

O dyspozycjach koniecznych do modlitwy

Ks. Jarosław Tomaszewski

¹ John Henry Newman był wybitną postacią chrześcijaństwa anglikańskiego, a następnie katolicyzmu w drugiej połowie XIX w. Urodził się w Londynie w 1801 r., zmarł w 1890 w Birmingham. Ukończył studia w Oksfordzie. Po latach intensywnych poszukiwań, doświadczeń intelektualnych i duchowych w 1845 r. przeszedł z Kościoła anglikańskiego, w którego tradycji wzrastał przez wiele lat, do Kościoła katolickiego, w którym następnie został księdzem, zakonnikiem i kardynałem. W trakcie swej pielgrzymki na Wyspy Brytyjskie, w dniu 19 września 2010 r., Benedykt XVI ogłosił

Newmana błogosławionym, por. I. Ker, *John Henry Newman: A biography*, Oxford University Press, Oxford–New York 2009, s. 2-52. Zob. także: F. O'Brien, *Nie pokój, lecz miecz: John Henry Newman*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2002, s. 126-133. Por. także: Benedykt XVI beatyfikował Johna Henry'ego Newmana [za:] [wiadomości.gazeta.pl/wiadomości, 19.09.2010](http://wiadomości.gazeta.pl/wiadomości,19.09.2010).

Nikt spośród ludzi myślących rozsądnie nie jest w stanie wyobrazić sobie smukłego jachtu, którego dziób tryumfalnie rozcina odmetry fal, bez uprzedniego podziwu dla potężnych żagli – silnych, dumnych, napiętych zuchwałą potęgą szkwału, które motywują statek do wypłynięcia na głębie. Skąd więc tak wielu chrześcijan bierze dziś to fałszywe przekonanie, że do praktyki modlitwy wystarczy improwizacja, przypadek, wyuczona od kogoś metoda albo płytka, lecz modna spontaniczność duchowych sentymentów? Otóż dokładnie tym, czym dla jachtu walczącego z potęgą oceanu jest żagiel pełen wiatru, tym samym dla aktu modlitwy są tak zwane uprzednie dyspozycje duszy poszukującej relacji z Panem. I być może z tego powodu dziś tak wielu z nas marnuje lata pośród rozprożeń i krąży wokół płytkich wód modlitwy, trwoni siły na zaklinanie kolejnych haseł ze słownika psychologii lub skupia całą uwagę na podpatrywaniu nowych cudactw, egzaltacji i niezwykłości, aż w końcu wycofuje się z dalszej drogi duchowej. Bo nikt albo zgoła niewielu zaczyna introdukcję do realnego aktu modlitewnego od pytania o dyspozycje własnego ducha.

Dlatego spróbujemy powrócić do szerokiej, klasycznej panoramy modlitewnych dyspozycji wewnętrznych, analizując tutaj krótko doktrynę ascetyczną i mistyczną tak genialnej postaci chrześcijaństwa, jaką był wielki anglikański konwertyta – John Henry Newman¹. Szkoła duchowości błogosławionego kardynała

jest bardzo wymagająca, ale dzięki temu imponująco skuteczna. Komentując charakter modlitwy osobistej, John Henry nie skupiał próżnej uwagi na rzeczach płytkich, nieistotnych, nie zwodził też nikogo, udzielając rad emocjonalnych, szybkich lub powierzchownych. Newman przechodził od razu głębiej, wyjaśniając, że tak naprawdę głębią modlitwy nie są oderwane od siebie, emocjonalne, chaotyczne akty duchowe – jakby religijnie podobne do poruszeń nadprzyrodzonych. Fundament i podłoże budują właśnie pewne dyspozycje, pierwotne usposobienia, wyrobione w duszy narzędzia, które musi ona zdobyć, aby dobrze praktykować modlitwę².

Klasyczna i zdrowa duchowość chrześcijańska przywiązywała ogromne znaczenie do wypracowania w pobożnej duszy podstawowych form, czyli dyspozycji duchowych, bez których życie wewnętrzne przeradza się w fikcję. Tadeusz Kotlewski, idąc tropem rozwoju mistyki, szczególnie w łonie szeroko znanej i stosowanej duchowości ignacjańskiej, wyliczył kilka podstawowych, ważnych do nabycia dyspozycji modlitewnych, a są nimi: kult Eucharystii, poszukiwanie woli Bożej, prowadzenie modlitwy w rozsądnej relacji wobec całego życia człowieka, a szczególnie względem obowiązków jego powołania i stanu. Dalej ważną formę stanowią nieustanna pamięć o obecności Bożej, zanurzanie modlitwy osobistej w ożywym źródle Bożego Słowa, wreszcie zaufanie do Boga i zaangażowanie całego człowieka w jego wewnętrzne spotkanie ze Stwórcą. Na koniec znaczące jest też aranżowanie pewnego zewnętrznego klimatu, który sprzyja wyciszeniu, nasłuchiowaniu i skupieniu³.

Z kolei tradycja terezańska dyspozycje czy też, posługując się terminologią Newmana, formy modlitewne opisywała za pomocą warunków, jakie musi spełnić dusza, aby się modlić. Szkoła terezańska wyróżniała trzy typy tych niezbędnych zasad: psychofi-

² John Henry poddał tutaj analizie sytuację duchową uczniów Jana Chrzciciela, którzy – jako gorliwie praktykujący Żydzi – znali bardzo wiele form, tekstów, hymnów i pieśni budzących do modlitwy. Mieli serca pełne dobrych chęci, ale w dziedzinie życia duchowego poruszali się nieporadnie, ponieważ nie znali dyspozycji, które chrześcijanin musi posiadać, aby modlić się skutecznie i dobrze. Newman napisał: *These words express the natural feelings of the awakened mind, perceiving its great need of God's help, yet no understanding well what its particular wants are, or how they are to be relieved. The disciples of John the Baptist, and the disciples of Christ, waited on their respective Masters for instruction how to pray. It was in vain that the duty of repentance was preached to the one, and of faith to the other; in vain that God's*

mercies and His judgments were set before them, and their own duties; they seemed to have all that was necessary for making prayers for themselves, yet they could not; their hearts were full but they remained dumb; they could offer no petition except to be taught to pray; they knew The Truth, but they could not use it. So different a thing is it to be instructed in religion, and to have so mastered it in practice that it is altogether our own. Their need has been the need of Christians ever since, J. H. Newman, Parochial and plain sermons, Ignatius Press, San Francisco 1997, s. 165.

³ Por. T. Kotlewski, *Z sercem hojnym i rozpalonym. O mistyce ignacjańskiej*, Rhetos, Warszawa 2005, s. 267-279.

zyczne – szczególne miejsce zajmuje tu roztropne dostosowanie czasu modlitwy do rytmu życia codziennego; wewnętrzne – wśród nich godne uwagi są duch umartwienia i ascezy oraz męstwo w modlitwie, które owocuje wytrwałością w próbach duchowych i stałością. Wreszcie trzecim uwarunkowaniem, formą albo dyspozycją są wszelkie wymogi stosownego zachowania się ciała podczas modlitwy. *Pedagogia terecjańska dotycząca samej modlitwy jest bardzo prosta, przedstawiona w kluczu międzyosobowego, miłosnego i ubogającego spotkania, jakim jest dla Teresy modlitwa. Owo modlitewne spotkanie z Bogiem posiada zasadniczo te same elementy co każde głębokie spotkanie międzyludzkie: otwarcie się na drugą osobę, poznanie tej osoby i miłość angażująca wolę i uczucia człowieka*⁴.

⁴ A. Ruszała, *Terecjańska pedagogia modlitwy* [w:] *Święta Teresa od Jezusa Mistrzynią życia duchowego*, red. J. W. Gogola, Karmelitański Instytut Duchowości – Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2002, s. 121.

⁵ Newman powiedział tu dokładnie: *It is true that a certain times of strong emotion, grief or joy, remorse or fear, our religious feelings outrun and leave behind them any form of words. In such cases, not only is there no need of forms of prayer, but it is perhaps impossible to write the forms of prayer for Christians agitated by such feelings*, J. H. Newman, *Parochial...*, dz. cyt., s. 168.

Sam Newman w opisie dyspozycji, nazywanych też czasem formami duchowymi albo uwarunkowaniami duszy modlącej się, poszedł w kierunku oryginalnych obserwacji, pozostając jednocześnie w nurcie klasycznym. Zatem według błogosławionego katalog uwarunkowań, jakie musi rozrzeźbić w sobie podczas modlitwy chrześcijanin, jest następujący: przede wszystkim modlitwie realnej powinno towarzyszyć poprzedzające ją przez kilka chwil oraz stale obecne w czasie jej trwania skupienie. Pomocą w skupieniu może być uczucie własnej małości i kruchości względem Bog. Na kolejnym miejscu znajduje się zasada budzenia delikatnych uczuć podczas modlitwy, uczuć, którymi dusza zdolna jest czule obdarować samego Stwórcę. Następnie Newman mówił o czymś, co moglibyśmy określić mianem ufnej powściągliwości, w której mistrzem jest sam nasz Pan, kiedy się modli: On prosił niewiele, nie ulegał popędom fałszywych uczuć lub złudnych emocji, zawsze sercem skierowany ku woli Ojca⁵.

Podążając dalej, John Henry wymienił dyspozycję, którą nazwał pomocą w pamięci modlitewnej. Jest to dowolna, nawet krótka i prosta forma, rodzaj wewnętrznego, serdecznego aktu, który może pomóc człowiekowi zachować rytm modlitwy, jej zwartość, sensowność i obiektywizm oraz pewność, że Bóg jest obecny, a także podtrzymać – już po zakończeniu modlitwy – trafny, praktyczny owoc postanowień. Wreszcie katalog modlitewnych uwarunkowań błogosławionego kardynała zamyka wszelki wysiłek, który należy podjąć i zintensyfikować, by codzienność,

pełna zamętu, pokus szatana, zmęczenia i presji, nie prowadziła duszy do nadmiernych rozproszeń niweczających czas poświęcony modlitwie⁶.

Położenie w mistyce Newmana tak potężnego nacisku na poprawianie dyspozycji duszy do prawdziwej modlitwy wynikało z jego przemożnego pragnienia uniknięcia wszystkiego, co może modlitwę spłycić lub wypaczyć. Bez wątpienia dla kardynała głównym wrogiem życia modlitewnego była mistyfikacja, czyli dewocyjne zaangażowanie się chrześcijanina tylko w kult, w rytuał albo w chciwe poszukiwanie sentymentów bardziej budujących egzaltację niż naprawdę wiodących do realnej przemiany. John Henry był w każdej części swej doktryny trzeźwym realistą, wręcz racjonalistą, który poszukiwał – niczym wytrawny mędrzec i mistrz – faktów, jakie mogłyby przemawiać za tym, że godziny poświęcone modlitwie rzeczywiście przynoszą owoc w postępkach. Newman był bardzo zdystansowany wobec wszelkich idei duchowych równie wzniosłych co bezpłodnych i bezużytecznych. Pierwszą zasadę błogosławionego w życiu wiary stanowiły ostrożność wobec subiektywnych przeżyć i zaufanie wobec racjonalnych władz duszy człowieka⁷.

Temat dyspozycji, czyli form modlitewnych, jakie trzeba rozwijać niejako z troski o zdrowe podstawy życia duchowego, jest tak istotny przede wszystkim dlatego, że w życiu wiary akt modlitewny nie jest celem sam w sobie. Jak to doskonale wyjaśnił Jacek Woroniecki, celem jest człowiek, jego rozwój i jego postępk ku Bogu. Modlitwa byłaby pustą sztuką, kłamliwym ornamentem – co zresztą podnosił też Newman – gdyby nie prowadziła do nawrócenia ludzkiej duszy. Szczytem nawrócenia, a jednocześnie najwznioślejszym uwarunkowaniem modlitwy jest ufna gotowość człowieka do poddania się wyrokowi i decyzjom Boga. *Konieczne*

never the better Christian for all this. The works of every day, these are the tests of our glorious contemplations, whether or not they shall be available to our salvation; and he who does one deed of obedience for Christ's sake, let him have no imagination and no fine feeling, is a better man, and returns to his home justified rather than the most eloquent speaker, and the most sensitive hearer of the glory of The Gospel, if such men do not practise up their knowledge, tamże, s. 173.

⁷ Newman często mówił, że sumienie i rozum są najcenniejszymi władzami, jakie człowiek otrzymał od Stwórcy także dla rozwoju swojego życia duchowego, por. R. C. Selby, *The principle of the reserve in the writings of John Henry Cardinal Newman*, Oxford University Press, Oxford 1975, s. 87-92.

⁶ W istocie rzeczy Newman wierzył, że poziom życia codziennego sprawdza dopiero poziom i autentyczność modlitwy. Na ile jestem dobrym człowiekiem i wzorowym chrześcijaninem, na tyle jestem również prawdziwym kontemplatykiem. Dlatego wieńcząc opis dyspozycji duchowych, kardynał dodawał: *One caution I give in conclusion as to using these thoughts. Beware lest your religion be one of sentiment merely, not of practice. Men may speak in a high imaginative way of the ancient Saints and and The Holy Apostolic Church, without making the fervour or refinement of their devotion bear upon their conduct. Many a man likes to be religious in graceful language; he loves religious tales and hymns, yet is*

⁸ J. Woroniecki, *Pełnia modlitwy. Studium teologiczne dla inteligencji*, Viator, Warszawa 2003, s. 68.

⁹ H. U. v. Balthasar, *Medytacja chrześcijańska*, przekł. W. Szymona OP, W Drodze, Poznań 1998, s. 19.

¹⁰ M. Zawada, *Spadkobiercy ognistych rydwanów. Pierwotny charyzmat Karmelu*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1998, s. 76.

*jest więc, jeśli modlitwa nasza ma prawdziwie z wiary wypływać, aby jej towarzyszyła gotowość do ofiar z siebie i ze swego*⁸.

Na koniec szczytowym tematem duchowym, który w oryginalny sposób komentował Newman, jest zagadnienie modlitwy myślniej. Nie należy sądzić, że błogosławiony w swojej analizie ograniczył się do podania nowych metod rozmyślania lub do streszczenia wykładu z duchowości na temat medytacji. Również w tym punkcie John Henry charakteryzował modlitwę myślną w sposób niezwykle pogłębiony i twórczy, uwypuklając ten aspekt rozmyślania, który istotnie może decydować o owocach medytacji lub o ich utracie. *Pogrążonemu w medytacji chrześcijaninowi szerokie horyzonty Słowa Bożego otwierają się jedynie dzięki otrzymanemu Duchowi Świętemu. Gdyby nie ten udzielający mu się Duch, jakże by mógł pojąć objawiające się mu wewnątrz Boga?*⁹

Analiza Newmana nie jest ponownym definiowaniem pojęcia rozmyślania ani spisem starych i nowych szkół duchowości. Kardynał pisał natomiast o fundamentalnym wymiarze modlitwy myślniej, jakim jest poświadczenie rozumności bytu ludzkiego. Newman wiedział, że do modlitwy w jakiejś formie zdolne jest w zasadzie każde stworzenie. Każdy byt, choćby swoim istnieniem, faktem bycia i jego pięknem, chwali Stwórcę, a ta chwała jest dla wierzących znakiem modlitwy. Jednak ponad to wszystko jedynie człowiek myśli, tylko człowiek potrafi rozmyślać i to rozmyślanie, medytację, modlitwę myślną doprowadza w pobliże serca, przenika uczuciami, uskrzydla na koniec aktem woli, przeobrażając w ten sposób myślenie – efekt swej racjonalności – w modlitwę myślną, w poświadczającą jego rozumność medytację. *Modlitwa jest wymianą istnienia – cały powierzam się Bogu, by Bóg jeszcze bardziej mógł być obecny pośród świata w tajemnicy uświęcenia*¹⁰.

Newman był wyznawcą rozumności człowieka, przejawianej także w niedostępnym dla innego stworzenia klimacie i charakterze modlitwy. John Henry zgadzał się, że początkiem stworzenia nie jest przemoc predestynacji, ale plan wolności. Gdyby Bóg nie pragnął wolności człowieka, nie podarowałby mu w punkcie wyjścia ani rozumu, ani sumienia. Człowiek otrzymał od Boga jedno i drugie, aby z Nim twórczo kooperować. Stwórca nie chce hodować człowieka, ale pragnie go kształtować. Nie chce skazywać go na ślepe wyroki okrutnego losu, lecz pragnie współpraco-

wać. Bóg chce być przez człowieka pytany i rozumiany w swych odpowiedziach na tyle, na ile to możliwe w ziemskim życiu ludzi. Początkiem bowiem i celem bytowania człowieka nie jest ślepa siła, ale logiczny zamysł przepojony wolnością wyboru, jaką Bóg pozostawił na zawsze każdemu z ludzi¹¹.

To oczywiste, że modlitwa myślana nie stanowiła dla Newmana jedynie jakiegoś procesu intelektualnego, w którym człowiek starałby się zdobyć i składać na poziomie umysłu poddanego łasce kolejne dowody na istnienie Boga. Błogosławiony nie dowodził istnienia Boga. Jego wiara miała pewne podstawy, które pragnął przekazać innym chrześcijanom. Newman chciał tylko wskazać, gdzie należy szukać argumentów za pochodzeniem człowieka od Boga: w rozumności istoty ludzkiej oraz w darze sumienia. Obydwie te, tak niezwykle, wartości mają swoje miejsce w procesie modlitwy myślnej¹².

Błogosławiony kardynał dowodził, że pośród stworzeń tylko człowiek jest świadkiem takiej wolności. Jej wyraźnym przejawem, dowodem na to, że każdy z ludzi otrzymał dar wolności potwierdzany dodatkowo przez zdolności sumienia i rozumu, jest umiejętność modlitwy myślnej. Dla Newmana jednak punktem szczytowym rozmyślenia nie było zrealizowanie określonej metody modlitewnej. Szczyt modlitwy myślnej to zdolność dokonania właściwego wyboru – czyli opowiedzenie się za Stwórcą wraz z radykalnym wyrzeczeniem się świata zła, ciemności i wszystkich spraw złego ducha. Ten wybór pełen wolności dokonuje się na drodze modlitewnej medytacji. Głównie dlatego chrześcijanin otrzymał dar modlitwy myślnej: aby wybierając w chwilach codziennych i w wielkich momentach swojego życia, odpowiedzialnie ponosząc wszystkie konsekwencje używania upragnionej wolności¹³.

widział, jeśli nie widziałem? Wszakże nikt w tym życiu nie może widzieć Boga. Sądzę jednak, iż przyświadczenie realne jest możliwe. J. H. Newman, *Logika wiary*, przekł. P. Boharczyk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989, s. 94.

¹³ Kardynał pisząc o rozmyślanii, zbudował jakby hierarchię punktów modlitwy myślnej, które musi przemyśleć każdy, kto ją praktykuje. Szczytem tych punktów są następujące pytania: *When we are in the exercise of our callings, do we still think of Him, acting even conscientiously, desiring to know His will more exactly than we do at present, and aiming at fulfilling it more completely and abundantly? Do we wait on His grace to enlighten, renew, strengthen us?*, J. H. Newman, *Parochial...*, dz. cyt., s. 1541.

¹¹ Joseph Ratzinger rozwinął tę ideę w genialnym zdaniu: *Na początku wszelkiego bytu wiara nie stawia jakiegokolwiek świadomości, tylko stwórczą wolność, która tworzy znowu wolności*, J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, Znak, Kraków 2006, s. 159.

¹² Newman wnioskował: *Nasuwa się jednak pytanie, czy mogą udzielać jeszcze żywszego przyświadczenia Istocie Bożej od tego, które odnosi się tylko do pojęć intelektualnych? Czy mogą wtargnąć osobistym poznanem do tego kręgu prawd, z których składa się ta wielka myśl? Czy mogą wznieść się do tego, co nazwałem jej obrazowym pojmowaniem? Czy mogą wierzyć tak, jakbym widział? Ponieważ tak wielkie przyświadczenie wymaga obecności przeżycia lub pamięci faktu, na pierwszy rzut oka wydaje się, że odpowiedź musi być negatywna. Jak bowiem mogą dawać przyświadczenie tak, jakbym*

¹⁴ Por. H. de Achaval, D. J. Holmes, *The theological papers of John Henry Newman on faith and certainty*, Clarendon Press, Oxford 1976, s. 56-58.

¹⁵ M. Zawada, *Ogrody rozmodlenia*, „W Drodze” 2 (342), 2002, s. 18.

Ten sam autor dodaje do swojego myślenia o modlitwie myślniej pogląd, w którym mówi, że analiza siebie w chwilach modlitwy kończyłaby się efektem poczucia adorowanej pustki – przeniesienie zaś uwagi umysłu i serca na Osobę Boga wypełnia duszę, zob. tenże, *Medytacja karmelitańska*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1997, s. 18-22. Wreszcie, w odniesieniu do tematu modlitwy i wolności, ważne uwagi poczynił francuski badacz duchowości chrześcijańskiego Wschodu Jean-Yves Leloup, porównując wolność duszy rozmyślającej do głębi oceanu i do swobody szybującego ptaka, zob. J.-Y. Leloup,

Hezychazm. Zapomniana tradycja modlitewna, przekł. H. Sobieraj, Znak, Kraków 1996, s. 21-23.

¹⁶ J. H. Newman, *Jak patrzeć na świat oczyma Boga?*, przekł. M. Musiał, ESPE, Kraków 2002, s. 78.

Dla Newmana więc modlitwa myślna była jakby wewnętrzną wagą człowieka, na szalach której modląca się istota składa swoje uczucia, cele, pragnienia, przemyślenia, a przede wszystkim odruchy woli. Na jednej szali znajduje się sens czysto doczesny, ludzki, który człowiek również może wybierać, gubiąc siebie. Na drugiej – sens Boski, wieczny, czasem trudny do uchwycenia, tym samym skomplikowany w wyborze, ale pełen prawdziwej wolności i szczęścia. Chrześcijanin musi nabyć podstawowej umiejętności dokładania całego siebie do tej strony, która naprawdę go wyzwala i otwiera przed nim niezmiernie horyzonty absolutnej wieczności. Aż takie brzemień mieści w sobie dar modlitwy myślniej¹⁴.

W modlitewnej tradycji całego chrześcijaństwa ta właśnie intuicja, tak genialnie wyrażona przez Newmana, miała swoje powszechne uznanie. Modlitwa, a szczególnie rozmyślanie było zawsze związane z aktem wolności, łączyło się z odrzuceniem tego, co tchnie złem i ciemnością, oraz z opowiedzeniem się za tym wszystkim, co pociąga pięknem, duchowością i obietnicą zbawienia. *Modlitwa otwiera oczy, by miłować. W jej płomiennych źrenicach dojrzewa pełnia człowieka. W miłosnej uwadze człowiek dostępuje niezwykłej łaski, najbardziej rozległej formy wolności – przestaje myśleć o sobie, zapatrzone nade wszystko w Bogu. Potrafi wydobywać Go z rzeczywistości, tropić Jego ślady, odnajdywać w szczelinach codziennych spraw. Człowiek rozmodlony staje się powrotem stworzenia do Stwórcy*¹⁵.

Jak zauważamy zatem, John Henry niebanalnie i z niezwykłą głębią patrzył na ewolucję modlitwy osobistej człowieka, prowadząc swoje myślenie od ścisłych norm, jakie musi podjąć dusza szukająca Boga w modlitwie, przez stosowne, wewnętrzne w niej dyspozycje, aż do miłosnej, wolnej i pozytywnej wobec Boga odpowiedzi, którą zdolna jest złożyć istota ludzka Stwórcy, posługując się narzędziem rozmyślania. *Wydaje mi się niemożliwością – twierdził Newman – wierzyć w swoje istnienie – a tego jestem absolutnie pewien – nie wierząc w istnienie tego, który żyje w moim sumieniu jako Byt osobowy, który wszystko widzi i wszystko osądza*¹⁶.

Dziś wielu chrześcijan – i jest to budzący nadzieję, być może najbardziej podstawowy znak nadchodzącej wiosny wiary – poszukuje autentycznego pogłębienia ducha modlitwy osobistej. Nie wolno zmarnować tego pragnienia. I nie wolno również zredukować odpowiedzi Kościoła na to pragnienie do kilku toksycznych, odrealnionych chwytów pseudocharyzmatycznych, panoszących się dziś bezkarnie na szerokich polach tak zwanej nowej ewangelizacji. Albo do przekształcenia modlitwy wewnętrznej w terapię, czyli skupienie na własnej jaźni, w chorobliwą, niekończącą się analizę ludzkich zranień. Ta bolesna tendencja spowodowała już poważny kryzys wielu zacnych szkół duchowych i rekolekcji. Modlitwa bowiem to nie tylko określona metoda albo jej akt sam w sobie. O głębi obcowania z Bogiem tak naprawdę decydują odpowiednio uszanowane i umiejętnie rozwijane, zdrowe, obiektywne, wewnętrzne dyspozycje chrześcijanina. ■

Antyrzymski resentyment dzisiaj

Tomasz Rowiński

szkice

¹ Intencją niniejszego tekstu nie jest powtórzenie tego, co zostało napisane

w Antyrzymskim resentymentcie (wyd. Herder 1974) – książce, która się źle sprzedaje i której nikt dotknięty tą chorobą nie nabędzie. W międzyczasie sama choroba poczyniła tak wielkie postępy, że wolnych od niej – bez względu na to, gdzie się znajdują: na prawicy czy na lewicy – powszechnie uważa się za autsajderów. Przyczyna tkwi w fatalnym pomieszaniu albo raczej utożsamianiu urzędu i osoby, stanowiącym konsekwencję owego błędu donatystów, którego zdemaskowanie było największą bodajże zasługą

Augustyna. Dziś jednak psychologia upowszechniła przekonanie, że autorytet ma ten tylko, kto go sobie potrafi zapewnić; z chwila przeniesienia tego poglądu na autorytet w znaczeniu teologicznym cofamy się w praktyce do epoki sprzed Augustyna, który zresztą z Ojca Zachodu dla wielu teologów stał się chłopcem do bicia, H. U. v. Balthsar, *Antyrzymski resentyment. Papiestwo a Kościół*, tłum. W. Szymona, Poznań 2004, s. 7.

Avant propos

Pod artykułem Michała Barcikowskiego *Radykalnej Ortodoksji warunek konieczny*, który ukazał się na portalu Christianitas.org, jeden z komentatorów, wobec problematyczności posłuszeństwa Bractwa Kapłańskiego Świętego Piusa X (FSSPX) papieżowi, zadał pytanie: „Na czym konkretnie polega nieposłuszeństwo FSSPX wobec papieża (i wobec którego)?” Gdyby nie ten nawias nie byłoby nic nadzwyczajnego w takim pytaniu, ostatecznie temat ten wciąż ożywia licznych wiernych Kościoła. Jednak dopowiedzenie („i wobec którego”) otworzyło zupełnie nowy kontekst i sprowokowało do rozważań.

Owo „wobec którego” odpowiada – niezależnie od intencji komentatora – na jedną z formuł „antyrzymskiego resentymentu” zdefiniowanego i opisanego przez Hansa Ursa von Balthasara w książce o tym samym tytule. Ta konkretna postawa została przedstawiona za pomocą formuły „Papież, ale nie ten”.

Von Balthasar pisał w przedmowie do *Antyrzymskiego resentymentu*, że to najmniej popularna z jego książek¹. Trudno się dziwić, w dalszym ciągu – podobnie jak w latach 70. i 80. – jest ona mocnym teologicznym stanowiskiem opisującym różnego rodzaju objawy niezdrowego sprzeciwu chrześcijan wobec papiestwa. Nie jest však ultramontańska w sensie, który przyjmuję i uważam za pomyłkę, czyli traktowania papiestwa analogicznie do świeckiej monarchii absolutnej – rozwija raczej teologię sta-

rającą się przedstawić zasadniczy sens tego urzędu z jego źródła bijącego w Objawieniu – Piśmie i Tradycji.

Skoro von Balthasar twierdził, że *Antyrzymski resentyment* to książka najmniej popularna z jego prac to patrząc na „popularność” rozpraw teologicznych możemy dość bezpiecznie powiedzieć, że była ona zupełnie niepopularna. Nie dlatego, że zawierała wątlą argumentację, ale dlatego, że stanowiła wyraz katolickiego nonkonformizmu trudnego do przełknięcia także przez licznych katolików. Bowiem antyrzymski resentyment jest chorobą samych wierzących lub przynajmniej tych, którzy do wiary się przyznają, a przynajmniej wprost jej nie odrzucają.

W kolejnych akapitach chciałbym się przyjrzeć strategiom resentymentu – temu jak się kształtowały w przeszłości, a szczególnie jak wyglądają dzisiaj. Za przewodnictwem von Balthasara spojrzę też na Ojca Świętego Franciszka i jego sytuację wobec „resentymentu”. Jest ona z pewnością nieco inna niż ta, którą znał szwajcarski teolog, poprawiający swoją książkę ostatni raz pod koniec lat 80.

Zła Kuria i dobry Papież

Zanim przejdę do zasadniczych strategii antyrzymskiego resentymentu chciałbym zwrócić uwagę na pewną taktykę wstępną, której tradycja trwa nieprzerwanie co najmniej od wieków średnich. Polega ona na oddzielaniu papieża od „odoru piekielnych występków” (jak pisała św. Katarzyna ze Sieny) Kurii Rzymskiej. Tak pisał o tym Iganx von Dollinger, główny krytyk ustaleń Soboru Watykańskiego I, ojciec duchowy starokatolicyzmu, który sam jednak nie opuścił ostatecznie Kościoła katolickiego.

„Wszyscy z reguły atakują nie władzę i prawa papieża, lecz prześcigają się w ostrych wypowiedziach i bolesnych skargach na nadużycia skorumpowanego przez kurię duchowieństwa, na symonię dworu papieskiego, gdzie każde pociągnięcie piórem, każdy papierek ceniono sobie na wagę złota, gdzie beneficja, zwolnienia, absolucje, odpusty i przywileje nabywa się jak towar u kupca.”²

Utyskiwania te do złudzenia mogą nam przypominać zarzuty samego Marcina Lutra i protestanckich przywódców. Jednak znane są przecież średniowieczne przepowiednie i groźby św. Hildegardy z Bingen czy św. Brygidy Szwedzkiej dotyczące tych samych rzym-

² Cytat za: tamże, s. 77.

szych nadużyć, zatem rzecz nie dotyczy tylko herezjarchów. Wspomniana już św. Katarzyna Sieneńska zarzucała Kurii nieprawość w obecności samego papieża, na co ten, konkretnie Grzegorz XI, oponował mówiąc, że nie przebywa ona zbyt długo w Rzymie, by to właściwie ocenić. Po własnych słowach usłyszał: „Odważę się powiedzieć, że w moim rodzinnym mieście odór popełnianych w kurii grzechów odczuwam mocniej aniżeli ci, którzy je codziennie popełniają”³.

³ Tamże.

Od czasów ruchów reformacyjnych zmiany w Kurii Rzymskiej są ambicją licznych pobożnych Papieży. Jak zauważa von Balthazar, w zasadzie zawsze kończą się one tak samo – ogromny wysiłek wieńczą niewielkie zmiany praktyczne lub niezadowolone maksymalistyczne (i nie zawsze ortodoksyjne) nastawionych recenzentów, którzy potrzebują swojego obiektu skarg. Można sądzić, że podobnie będzie ze współczesnym wysiłkiem Ojca Świętego Franciszka. Kuria po prostu jest potrzebna wielu jako mroczna instytucja oddzielająca Kościół (prawdziwie lub nie) od ewangelicznego ideału wspólnoty. Historia Kościoła wskazuje, że odnowa Kościoła przychodziła z inaczej ukierunkowanego radykalizmu. Trafnie jednak zauważa szwajcarski teolog, że bez kurii nie można sobie wyobrazić funkcjonowania Kościoła, który nie jest soborem romantycznych duchów. Dziś, gdy Kuria rzymska daleka jest od wad znanych w średniowieczu (choć nie pozbawiona innych współczesnych), ogniskuje niechęć wielu wierzących i niewierzących mocniej niż kiedykolwiek.

„Zła Kuria” prowokowała zupełnie poważne teologiczne analizy. „Lamennais – pisze von Balthasar – jeszcze w roku 1832 twierdził, że papież jest w porządku, tylko jego otoczenie jest nieznośne. Niedługo potem jednak uświadomił sobie, że papieża nie da się odłączyć od otoczenia. Wtedy zaczął się posługiwać rozróżnieniem na Grzegorza XVI jako człowieka (ulegającego Metternichowi) i na Grzegorza jako papieża (który jest nieomylny), ponieważ okazało się ono zawodne w konsekwencji wszystkie roszczenia Rzymu uznał za nieuzasadnione”⁴.

⁴ Tamże i n.

To samo może zdarzyć się w każdej epoce. Dziś oddziela się od papieża nie tylko Kuria, ale i doktrynę, które są przeszkodą do papiestwa i Kościoła „całkowicie ewangelicznego”, tak jak ostatecznie sam Kościół w licznych rozważaniach jest przeszkodą

dla „autentycznego chrześcijaństwa”. Na tym też polega problem „światowości” moszczącej się w Kościele, a podnoszony przez Papieża Franciszka⁵. Kiedy okaże się po licznych reformach, że kuria jest kurią, a doktryna doktryną i nie można ich oddzielić od papieża, także papież może zostać porzucony. To przypadek, przynajmniej w pewnym stopniu, Pawła VI i encykliki *Humanae vitae*, ale i realizacji postanowień ostatniego Soboru. W niedługim czasie być może także przypadek Papieża Franciszka, od którego oczekuje się wolty w sprawie nauczania katolickiego o rodzinie.

Rzym wieczny, ale Papież nie taki jak trzeba

Według von Balthasara pierwszym zasadniczym krokiem antyrzymskiego resentymentu jest rozdzielenie urzędu i osoby papieża jako sposób na poradzenie sobie z teologiczną frustracją (lub takie złącze, w którym niechęć do osoby przekreśla właściwy stosunek do urzędu). Pojawia się ono już u Jana Gersona, który rozdzielał *Sedes* od *Sedens*. Tak jakby urząd można było oddzielić od sprawującego go człowieka i jak gdyby abstrakcja miała jakieś własne osobne życie. Dziś także to słyszymy, gdy mówi się o wiecznym Rzymie i posłuszeństwie wobec niego, ale równocześnie kontestuje się realnego papieża. Dokładnie tego problemu dotyczyło przemówienie Gassera zamykające Sobór Watykański I – „nieomyślność nie jest prerogatywą jakiegoś abstrakcyjnego papiestwa, lecz tego, które konkretnie sprawuje rządy”⁶. Rozróżnieniu temu ulegał także Bossuet, interpretując w dwojaki sposób sens kościelnej jedności – raz jako rodzaj kościelnego *communio*, innym zaś razem w sensie posłuszeństwa. Zamiast badać stopień zaangażowania autorytetu papieskiego w poszczególne wypowiedzi, gallikanizm – bo o nim tu bezpośrednio mowa – „głosi postulat ujmowania w nawias każdej decyzji papieskiej, bądź przed odwołanie się do Soboru, bądź przez klauzulę mówiącą, że każde polecenie, żeby nabrać prawomocności musi zostać przyjęte przez Kościół”⁷. Ten sposób myślenia wciąż jest bardzo żywy wśród licznych katolików

Innego jeszcze rodzaju zastrzeżenie wobec papiestwa, czy bardziej tego konkretnego papieża, wciąż żyje w Kościele. Możemy je nazwać zastrzeżeniem jansenistycznym – autorytet papieża jest akceptowany, o ile nie sprzeciwia się określonej interpretacji

⁵ Zob. M. Barcikowski, *Jarmark światowości*, „Christianitas” nr 55/2014.

⁶ Cytat za *Antyrzymski resentyment*, s. 78.

⁷ Tamże, s. 79.

wybranych Ojców. Dla jansenistów byłby to święty Augustyn dla dzisiejszych piosowców np. doktryna szkolna zawarta w podręcznikach powstających pomiędzy *Vaticanum I* a *Vaticanum II*. Dobrze też widać, że różnego rodzaju Kościelne „prawice” i „lewice” mogą tworzyć nieformalne fronty wobec papieżstwa rozumianego jako ostateczna instancja.

Przemyśleć postugę Piotra, a nie idealizować przeszłość

Innym jeszcze uzasadnieniem odrzucenia autorytetu papieskiego jest odwoływanie się do dawnych form funkcjonowania tego urzędu. Czy będą to czasy rzymskie z dominującą rolą cesarza i soborami, które miały jakoby usunąć wszystkie trudności stojące przed chrześcijaństwem, czy późniejsze „formy idealne” poprzedzające reformę gregoriańską lub Sobór Watykański I, zawsze uznanie rzeczywistego autorytetu, rzeczywistego papieża wydaje się niemożliwe. Wszelki późniejszy rozwój prymatu jurydycznego wydaje się oparty w oczach kontestatorów jedynie na prawie ludzkim.

Von Balthasar nazywa te wszystkie idealizacje romantycznymi. Owe subtelne rozróżnienia pomiędzy pierwszeństwem jurydycznym, a pierwszeństwem w miłości wydają się mniej kłopotliwe, gdy zapytamy o prymat realny, rzeczywisty. Czy starożytna forma papieżstwa jako ostatecznej instancji sądowniczej w łonie całego chrześcijaństwa jest tak odległa w swojej rzeczywistości od prymatu jurydycznego? Czy dziś zwolennicy tych dawniejszych form realizują chociaż te postulowane przez siebie formuły? Nie wydaje się. Dawna formuła najwyższego arbitra Kościoła w sprawach doktryny została zredukowana – w najlepszym razie – do prymatu honorowego, który trudno uznać za rzeczywisty, w sensie rzeczywistości funkcji, jaką ma reprezentować. Podkreślam, w najlepszym razie, w większości przypadków prymat został wzięty w nawias, ponieważ Rzym stał się, w wersji negatywnej: Babilonem, jaskinią modernistów, a w pozytywnej: wyzutą z treści ikoną medialnego chrześcijaństwa.

Poszukiwanie romantycznego papieżstwa jest jednak złudne. Przekonali się o tym liczni reformowani badacze.

Zacięta walka o prymat Rzymu, potwierdzony przez Ireneusza, a sygnalizowany przez Ignacego z Antiochii i tak

wyraźnie poświadczony zarówno przez Ignacego, jak i przez papieża Klemensa urząd biskupa, wymusiły cofnięcie «wczesnego katolicyzmu» aż do pierwszego wieku. «Zakażone» są już nim listy pasterskie, a koniec końców także znaczna część *Corpus Paulinum*. To w konsekwencji zmusiło do przyjęcia «kanonu w kanonie» do tego stopnia arbitralnego, że doprowadziło do autodestrukcji nawet najbardziej zredukowanego klasycyzmu [w pojmowaniu papieżstwa – przyp. TR], a w końcu – do dualizmu Bultmana, którego nie da się zrealizować w żadnym konkretnie dziś istniejącym Kościele. Posłuszeństwo wiary można odnosić wyłącznie do Boga (jak na przykład w islamie), nie ma ono wewnętrznego zakorzenienia w wydarzeniu Jezusa, a tym mniej w kościelnym urzędzie. Jeśli prawosławie i anglikanizm szukały jakiegoś punktu odniesienia w przeszłości i znajdowały go tam jedynie w formie konsensu, to w radykalnej postaci protestantyzmu można go znaleźć już tylko w Bogu, to jest w Duchu Świętym ożywiającym Kościół, ale niewcielonym w żadną instytucję⁸.

⁸ Tamże, s. 83-84.

Powyższe charakterystyki nie wyczerpują jednak strategii resentymentu określonej jako „Papiestwo takie jak dawniej”. Sądzę, że dziś możemy oglądać dwie jego katolickie odmiany. Pierwsza tęskni za „oświeconym absolutyzmem” papiestwa, które moglibyśmy określić mianem papiestwa Soboru Watykańskiego I, który przedstawiany jest jako ideał dla tego urzędu. Zwykle jednak zwolennicy tej tęsknoty nie zauważają, że zwieńczeniem tego absolutyzmu był absolutyzm Rzymu oglądany podczas i po zakończeniu kolejnego Soboru, kiedy wola papieża zaczęła niemal „wyprzedzać” nawet najbardziej stabilne elementy tradycji. Przykładem tego absolutyzmu na zawsze pozostaną reformy liturgiczne, które w pewnym sensie są dziedzictwem super-papiestwa Piusów, Jana, Pawła, a potem Jana Pawła. Druga z odmian strategii jest jeszcze bardziej złożona i czerpie z różnorodnych źródeł. Z jednej strony zawiera ona istotne elementy radykalnej narracji interpretacyjnej Soboru Watykańskiego II nawołującej do porzucania zewnętrznej szaty Kościoła, do papiestwa „słabszego” w formie, ale równocześnie kontynuującego trwającą od

Soboru Watykańskiego I potrzebę jedności woli – aż chciałoby się dodać – mocy, na granicy przekraczania Tradycji. Oczekiwania takie mieliśmy nie tylko przy wspomnianych reformach, ale także przy rebelii episkopatów wokół *Humanae vitae*, rebelii wobec Benedykta XVI przy *Summorum Pontificum*. W przypadku Benedykta było to dobrze widoczne jako przy papieżu nie realizującym ani postulatu „radykalizmu”, ani woli „ścigającej się” z Tradycją. Ojciec Święty Franciszek wydaje się zaś znakomicie odpowiadać na dwa nurty oczekiwań wobec papieża na bazie pewnych narracji interpretujących Sobór. Jest i „radykalny”, i „mocny”. Zestawienie tych dwóch zmiennych (wzajemnie się uzasadniających) natychmiast wywołało oczekiwania przekroczenia Tradycji, tym razem w kwestii nauczania o rodzinie. Czy papież Franciszek wybierze ostatecznie słabość wobec Tradycji? Odpowiedź na to pytanie ma też jak sądzę znaczenie dla dalszych losów prymatu papieskiego.

Papież interweniujący dogmatycznie i liberalizujący nauczanie w przekonaniu „przybliżenia się do świata” oddali nas – chrześcijan od jedności pod prymatem rzymskim, ponieważ będzie w rzeczywistości radykalizował „ultramontanizm”, którego komponenty znajdziemy w przywołanych powyżej dwóch postaciach recepcji ostatnich Soborów. Pontyfikat Benedykta XVI można interpretować w odniesieniu do tych form resentymentu – jego brak ekspansywności był pozytywną propozycją zintegrowania papieża z Tradycją – także w odniesieniu do „pierwotnej” roli tego urzędu jako arbitra. To spojrzenie na papieża wywieść należy z ustaleń ostatniego Soboru. Jednak propozycja przemyślenia prymatu – podtrzymana przez Jana Pawła II, a praktycznie realizowana przez Benedykta XVI – jest przedmiotem niechęci.

Egzegeta mówi „nie”

Trzecią strategią odrzucania prymatu papieża jest zasadniczo protestancki argument egzegetyczny, który von Balthasar zamknął w formule „Piotr, ale nie papież”. Wedle tej perspektywy Chrystus przekazał Piotrowi jedynie osobisty charyzmat apostołowski – charyzmat głoszenia i umacniania braci. To samo w sensie formalnym dotyczyło także pozostałych Apostołów. Charyzmaty im przekazane nie miały w żaden sposób wiązać się z władzą, ale

raczej z oczekiwaniem rychło zbliżającego się Królestwa i Paruzją. Z ufnością w narzędzia egzegetyczne, właściwą minionej epoce, pisał o tym jeden z wybitniejszych teologów protestanckich tradycji luteranckiej – Oscar Cullmann: „Kto bez żadnych uprzednich założeń opiera się na przesłankach egzegetycznych [...], nigdy nawet przez myśl mu nie przejdzie, że Jezus tutaj (w scenie przekazania kluczy u Mateusza) myślał o następcach Piotra, [...] cały Nowy Testament poświadcza tylko jednorazową, możliwą jedynie w początkach budowania, funkcję apostołską”⁹.

⁹ Tamże, s. 87.

Trudno nie uśmiechnąć się na przekonanie o możliwości uzyskania stanu „uprzednich założeń”. Dziś widzimy w nim jedno ze złudzeń modernizmu w naukach społecznych, ale jak widać i teologicznych. Sama metoda egzegezy naukowej zakłada odrzucenie wyjaśniającego charakteru Tradycji i zastąpienie jej przychodzącymi spoza rzeczywistości wiary i środowiska jej świadków „parametrami”. Choć reprezentują one perspektywę „naukową”, historia nauki mówi nam, że są one elementami całkowicie niestabilnymi, zmieniającymi się razem z kolejnymi teoriami na temat czytania tekstów.

Podejście to zapoznaje, że same pisma Nowego Testamentu do Tradycji po prostu należą i nie da się ich wydzielić bezstratnie z jej korpusu. Oczywiście takie ujęcie egzegezy pozwala wyminąć katolicką naukę o władzy duchowej danej Piotrowi i widzialnej obecności znaków łaski. Pozwala także zawiązać nową tradycję, wedle której, w skrajnej wersji, charyzmat apostołów może otrzymać każdy, kto otworzy się na przepływającego przez jego jaźń Ducha i weźmie w dłoń zreformowany kanon biblijny. Na drugim biegunie skrajności wobec takiego spirytyzmu, jest ateizm będący prawdziwym wyrazem niezrozumienia powiązań pomiędzy Pismem, Piotrem i Tradycją.

Wspomniana powyżej ucieczka ku „żywemu” Bogu, w kontrze do rzekomo zastaniających go struktur Kościoła, jest w rzeczywistości ruchem w przeciwną stronę. Jak zauważa bowiem von Balthasar „następuje zastąpienie „żywego autorytetu” Piotra przez „sola scriptura” – *de facto* martwą literę biblijną, martwą i bez znaczenia, jakie nadawał jej Kościół od pierwszych chwil.

Okazuje się jednak, że argumentacja Cullmanna nie jest oczywista dla samych autorów protestanckich, podobnie jak nie jest

oczywista biblijna niewiarygodność wiary katolickiej w kwestii prymatu.

Ultramontanie, prawosławni, protestanci i abstrakcyjna jedność Kościoła

Przynajmniej niektórzy z protestanckich teologów przyznawali, że argumenty Oscara Cullmanna, jak i podobnych mu autorów nie są wcale ostatecznym zdaniem ani teologii, ani egzegezy w sprawie papieża. Jean-Jacques von Allmen w tekście Ewangelii św. Łukasza widzi wyraźne znaki ustanowienia prymatu Piotrowego lub przynajmniej wskazówki pozwalające rozumieć ów prymat jako dobrze uzasadniony. Kontekstem słów jest Eucharystia, czyli „pamiętka”, która ma być centralnym działaniem Kościoła, aż po powtórne przyjście Pana. Von Balthasar relacjonując opinie von Allmena pisze:

Dostrzega [on] też tego konsekwencje: jedność poszczególnych Kościołów musi być rozumiana na wzór jedności Apostołów, zatem idea rzymskiego prymatu jest dobrze uzasadniona.

Przywołajmy też słowa samego protestanckiego autora:

Ten lęk, który przejmuje nas wszystkich reformowanych teologów, gdy zauważamy, że nie da się obejść problemu apostołskości sukcesji, rodzi się z tego, że – świadomie czy nie – wszyscy czujemy, że jeśli istnieje sukcesja apostołska, to wewnątrz niej istnieje bez wątpienia także sukcesja specyficznie Piotrowa¹⁰.

¹⁰ Tamże, s. 88-89.

Skoro taką opinię może wygłosić myśliciel protestancki, to tym bardziej koncepcje takie jak „prymat honorowy” głoszone przez prawosławnych, czy niedawne jeszcze aspiracje anglikanizmu do katolickości bez realnego poddania się Rzymowi wyglądają niewiarygodnie. Skoro Focjusz, jeden z ojców schizmy wschodniej, nie negocjował rzeczywistej władzy papieża, choć ograniczonej do „władzy sądenia”, arbitrażu, to wszelkie „honory” nie są niczym innym jak bizantyńską – polityczną – sekularyzacją proble-

mu powołania jakie stoi przed „sługą sług”. Są próbą odsunięcia kwestii papieżstwa poza horyzont myślenia teologicznego – tak jakby, znów, nie miało ono nic wspólnego z ustanowieniem Bożym. Jednak właściwie wszelka Tradycja temu przeczy. Jak trudno ziarno Tradycji oddzielić od plew nawyków świadczy pontyfikat Benedykta XVI, który jako papież niewątpliwie nawiązywał do postulatów – wydobytego ze skarbcza Tradycji przez Jan Pawła II – by przemyśleć sposób posługi Piotra w naszych czasach. Osiem lat nieekspansywnego pontyfikatu, tak odmiennego od tego do czego przyzwyczaili nas super-papież XIX i XX wieku, pontyfikatu analogicznego w jakiejś mierze do oczekiwań Focjusza, przeszło niemal zupełnie niezauważonych – przynajmniej pod tym względem – zarówno przez katolików, jak i prawosławnych, nie mówiąc już o protestantach.

Ten ważny epizod w dziejach Kościoła (razem z towarzyszącymi mu okolicznościami: odnowieniem dawnej liturgii katolickiej, utworzeniem anglikatolickich ordynariatów i próbą przywrócenia Kościołowi tradycji racjonalizmu chrześcijańskiego) wskazał, że poszukiwania ekumeniczne wciąż swoje nadzieje pokładają w jedności abstrakcyjnej – abstrahującej od teologii konkretnego, od zasady sakramentalnej, czyli widzialnego znaku wiary.

Kapłanami nowej jedności są w pierwszym rzędzie niektórzy egzegeci oraz teologowie ekumenizmu, którzy metodami naukowymi mogliby Kościołowi „wreszcie” powiedzieć, w co wierzy. Zamiast Tradycji, którą jak widzimy na przykładzie von Allmena, potrafią odnajdywać wszyscy wierzący (także odłączeni od Kościoła), łatwiej oddawać się uprzedzeniom – konwencjom podszycającym się pod Tradycję. Mylenie Tradycji z przywiązaniem do tego co zastałe jest znamiem wewnątrzkościelnego konformizmu, który płynnie przechodzi w konformizm światowości – oba łączy znamie swoistej wygody. Przykładem takiej konwencji będzie choćby „honorowy prymat” papieża wśród prawosławnych. Odpowiedniki tego konformizmu znajdziemy zarówno u katolików, jak i protestantów. W przypadku tych pierwszych skrywa się za nim niechęć do tego, że papieżstwo jest właśnie tym czym jest (znakiem jedności i odłączenia nie do wyminięcia) i że takie właśnie nas obowiązuje. Inną postawą będzie ultramontanizm traktowany jako zasada absolutna w Kościele – szczególnie

ujawnia on swój entuzjazm wobec papieży prezentujących ekspansywną wolę, która jak wspomniałem może chwiać depozytem Tradycji. Absolutyzacja mocy papieża i wyrywanie jej z właściwego mu miejsca – swoiste *solus papatus* – także jest rodzajem poszukiwania jedności abstrakcyjnej, a nie konkretnej. ■



Tradycyjnie oferujemy:

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

Tradycja i wrażliwość społeczna – Bartholomew Augustine (Bob) Santamaria

Rafał Łętocha

Stwierdzenie, że w naszym kraju australijscy myśliciele, twórcy, politycy nie są zbyt znani, nie wydaje się być ani trochę dyskusyjne. Jeżeli kazalibyśmy wymienić jakichś australijskich naukowców, badaczy, myślicieli czy ludzi kultury (pomijając może świat filmu, choć i w tym przypadku zazwyczaj znani są oni z Hollywood), większość ludzi miałaby z pewnością poważny problem z przywołaniem choćby jednego nazwiska. Chyba tylko skrajny utylitarysta Peter Singer, dopuszczający nie tylko aborcję, ale i zabijanie narodzonych dzieci, a jednocześnie wielki orędownik walki o prawa zwierząt, jest jakoś kojarzony w związku z tym, że jego przykład bywa czasami przywoływany jako egzemplifikacja skrajnych stanowisk na gruncie bioetyki. Poza nim może jedynie nazwiska ekonomisty Trevora Swana, filozofów Johna Lesliego Mackiego i Johna Finnisa, twórców koncepcji permakultury Billa Mollisona i Davida Holmgrena, feministki Germaine Greer, pisarzy Patricka White'a czy Morrisa Westa mówiłyby co niewielkiemu gronu osób zainteresowanych tymi kwestiami. Wydaje się, że jeszcze gorzej sprawa wygląda, jeżeli chodzi o duchownych, myślicieli i działaczy katolickich. W zasadzie jedynie kilka nazwisk można uznać za jakoś obecne w świadomości osób interesujących się tymi zagadnieniami w naszym kraju. Jest nim bez wątpienia kard. Edward Idris Cassidy, były przewodniczący Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan, kard. James Robert Knox, były przewodniczący Papieskiej Rady ds. Rodziny, kard. George Pell, prefekt Sekretariatu ds. Gospodarczych Stolicy Apostolskiej, czy teolog Brian W. Harrison, autor pracy *Religious Liberty and Contraception*, w której usiłuje udowodnić zgodność pomiędzy deklaracją soborową *Dignitatis humanae* a tradycyjnym nauczaniem Papieży przedsoborowych. Do tego można by dorzu-

cić jeszcze amerykańskiego sedewakantystę, aczkolwiek przez lata związanego z Australią, Huttona Gibsona, którego nazwisko stało się jednak znane przede wszystkim za sprawą jego syna Mela Gibsona. Osoba Boba Santamarii jest natomiast prawie zupełnie nieznana w naszym kraju, choć w świecie anglosaskim jego działalność i myśl budzą ciągle duże zainteresowanie i cieszą się niesłabnącą estymą. Bob, a właściwie Bartholomew Augustine „B.A.” Santamaria, to postać niezwykle ciekawa, wymykająca się różnym uproszczonym schematom i klasyfikacjom. Jego działalność jest ciągle punktem odniesienia dla wielu osób, a myśl stanowi nieustanną inspirację dla reprezentantów różnych środowisk, odmiennych orientacji politycznych, a nawet poglądów religijnych pomimo tego, że postrzegany był jako tradycjonalista katolicki. Na przykład taoista Peter Myers tak o nim pisze: *Socjalista, antykomunista, protektor drobnych rolników i zwolennik migracji na tereny wiejskie, przeciwnik Megalopolis i nieanglosas, który zyskał pozycję pierwszego Australijczyka. W czasie zimnej wojny, a następnie w okresie thatcheryzmu najbardziej wpływowa osoba nieanglofońskiego pochodzenia (Non-English Speaking Background) w Australii*¹.

¹ P. Myers, *Bob Santamaria – the Battler’s Friend*, <http://mailstar.net/santamaria.html> (dostęp: 17.03.2014).

² Większość informacji biograficznych dotyczących Santamarii pochodzi z wywiadu-rzeki, którego udzielił w 1997 r. australijskiej dziennikarce Robin Hughes; wywiad jest dostępny w kilku częściach na stronie „Australian Biography”.

Bob Santamaria – full interview transcript, <http://www.australianbiography.gov.au/support/settings/santamaria/1/> (dostęp: 24.02.2014).

Back to the Land

Bartholomew Augustine Santamaria urodził się 14 sierpnia 1915 r. w Melbourne jako syn włoskiego imigranta z Wysp Liparyjskich, konkretnie zaś z wyspy o nazwie Salina, w związku z tym w tradycji rodzinnej żywe było odwoływanie się do koligacji ze słynnym księciem Saliną, bohaterem *Lamparta* Giuseppe Tomasiego di Lampedusy². Jego ojciec był właścicielem sklepu warzywnego, w którym Santamaria pracował jako młody chłopak. W dzieciństwie uczęszczał najpierw do katolickiej szkoły podstawowej kierowanej przez Siostry Miłosierdzia w dzielnicy Brunswick w Melbourne, a następnie do szkoły św. Ambrożego w dzielnicy North Melbourne prowadzonej przez Kongregację Braci w Chrystusie. Po ukończeniu St Kevin’s College studiował na University of Melbourne, gdzie uzyskał tytuł Master of Arts za pracę dotyczącą korzeni włoskiego faszyzmu. Od najmłodszych lat angażował się mocno w działalność publiczną. W czasie nauki w St Kevin’s College wstąpił do organizacji katolickiej pod nazwą Champion

Society. Doszło wówczas w jego życiu do swoistego zwrotu, który w dużej mierze determinował całą jego późniejszą działalność, a impulsem była tu lektura książki angielskiego pisarza i dziennikarza Malcolma Muggeridge'a *Winter in Moscow*. Muggeridge był świadkiem głodu na Ukrainie, który, jak się szacuje, pochłonął od sześciu do siedmiu milionów ofiar. W tym samym czasie Europejscy intelektualiści i pisarze zachwycali się Związkiem Radzieckim i tworzyli panegiryki na cześć najlepszego z ustrojów. Muggeridge w swojej książce z 1934 r. opisał to zjawisko ślepoty, oportunistów, głupoty, służalczości i zwykłej nieuczciwości intelektualnej, określając je szczególnym grzechem XX w. Santamaria pod wpływem tej lektury zrozumiał, że komunizm stanowi zło integralne, któremu należy się przeciwstawiać ze wszystkich sił. W związku z tym zorganizował wtedy ruch wsparcia dla generała Franco podczas wojny domowej w Hiszpanii, do czego skłonił go zarówno antykomunizm, jak i przekonanie, że jeżeli siły republikańskie w Hiszpanii zwyciężą, to republika tak naprawdę zostanie zmieciona, a do władzy dojdą komuniści. W 1936 r. został współtwórcą czasopisma „The Catholic Worker”, które stawiało sobie za cel propagowanie zasad katolickiej nauki społecznej. Był pierwszym jego redaktorem i jednocześnie twórcą profilu ideowego. Pismo zdecydowanie występowało zarówno przeciwko komunizmowi, jak i kapitalizmowi, zaś Santamaria mimo że ostro krytykował nadużycia kapitalizmu, to jednak za głównego wroga zdecydowanie i od początku uważał Komunistyczną Partię Australii, która zdobywała wówczas coraz większe wpływy w tamtejszym ruchu związkowym. Podjął też pracę na odcinku wiejskim – który potem przez lata był przedmiotem jego zainteresowania – tworząc National Catholic Rural Movement. Wyrazem zainteresowania Santamarii tym tematem była programowa książka napisana w latach II wojny światowej pod tytułem *The Earth – Our Mother: A Study of the Future of Australian Agriculture*. Przedstawił w niej kilka niepokojących zjawisk przyczyniających się do osłabienia rolnictwa i ludności wiejskiej domagających się w związku z tym natychmiastowej interwencji oraz poprawy. Jedną z nich była nadmierna specjalizacja produkcji rolnej w Australii. Proponował więc, na wzór europejski, wprowadzenie większego zróżnicowania w produkcji i samowystarczalności australijskich farm. Odejście od mo-

nokulturowego charakteru gospodarstw miało przede wszystkim zapobiegać degradacji gleby i przeciżeniu ekologicznemu, ale i ograniczać ryzyko rolników oraz chronić ich przed wahaniami cen, sytuacjami kryzysowymi, klęskami urodzaju poprzez dywersyfikację produkcji w myśl starego powiedzenia, że nie należy wkładać wszystkich jaj do jednego koszyka. Po drugie, wychodził on z założenia, że rosnące zadłużenie australijskich gospodarstw grożące ich bankructwem było w dużej mierze wynikiem celowej polityki banków dążących do koncentracji kapitału, w związku z tym propagował idee spółdzielczości, biorąc za punkt odniesienia i wzór do naśladowania rozwiązania amerykańskie oraz kanadyjskie. Chodzi przede wszystkim o tzw. Back-to-the-Land Movement czy Landward Movement, a także rozbudzający w tym czasie wyobraźnię wielu osób Antigonish Movement rozwijany w Nowej Szkocji przez ks. Jamesa Tompkinsa i ks. Mosesa Coady'ego. Sukcesy kanadyjskie w dziedzinie wspierania spółdzielczości, rozwoju społeczności wiejskich, systemu mikrokredytów w prowincji Maritimes stanowiły wówczas dla wielu przykład i dowód na to, że ludzie są w stanie zmienić świat wokół siebie własnymi siłami, uczynić go bardziej przyjaznym, że nie są skazani na życie w ubóstwie, niepewności, co przyniesie przyszłość, w uzależnieniu od banków i wielkiego kapitału, ale, zgodnie z tytułem książki ks. Coady'ego, mogą być kowalami własnego losu³. Ruch Antigonish porwał wtedy swoim przykładem wyobraźnię świata. *Dziennikarze, liberalnie nastawieni liderzy religijni, władze papieskie, intelektualiści ze Wschodniego Wybrzeża, profesorowie, teolodzy, marzyciele o błędnym wzroku, reformatorzy społeczni, liderzy spółdzielczości i niewinna młodzież przybywali zewsząd, aby być świadkami cudu z Antigonish. Tęgie umysły i wątpiące serca były przemieniane za sprawą spółdzielczego cudu, którego doświadczały, obserwując wiejskie przetwórnice homarów, towarzystwa kredytowe i sklepy spółdzielcze powstające w społeczności bez żadnej historii*⁴. Trzecia zaś kluczowa kwestia, którą podnosił Santamaria, wiązała się z orientacją całego australijskiego systemu edukacji na miasto, w związku z tym konstatował on, że w celu zapobieżenia odpływowi najlepszego elementu ze wsi do miast należy również ukierunkować system szkolnictwa na potrzeby rolnictwa. Projekty Santamarii, jak i całego National Catholic Rural Movement, opie-

³ M. M. Coady, *The Masters of Their Own Destiny. The Story of the Antigonish Movement of Adult Education Through Economic Cooperation*, Harper & Brothers Publishers, New York 1939.

⁴ M. R. Welton, *Little Moses from Margaree: A Biography of Moses Michael Coady*, Thompson Educational Publishing Inc, Toronto 2001, s. 253.

rały się na trzech podstawowych fundamentach – były to koncepcje agrarystów, program *New Deal*, wdrażany w tamtym czasie w USA, oraz idee katolicyzmu społecznego⁵. Uważał, że wszystkie obserwacje i doświadczenie wskazują na to, że żarliwość i systematyczność życia religijnego zależą od siły życia religijnego na wsi. Sądził wręcz, że jest to pewna uniwersalna zasada, wedle której wzrost urbanizacji zawsze owocuje spadkiem temperatury życia religijnego. *Jeśli zniszczysz życie wiejskie, nieważne, jak wiele kościołów zbudujesz w miastach, nie będziesz w stanie zachować bowiem życia chrześcijańskiego na odpowiednim poziomie*⁶. Miało więc ono być promowane również dlatego, że – w przeciwieństwie do życia miejskiego – sprzyjało religijności, katolickiej duchowości, utrzymywaniu w społeczeństwie wartości wypływających z chrześcijańskiej etyki⁷. Jak widzimy, Santamaria wyraźnie reprezentował charakterystyczne dla agraryzmu poglądy o uszlachetniającym wpływie ziemi oraz pracy na roli na człowieka. Nie tylko więc rozczarowanie kapitalizmem w czasach wielkiego kryzysu, poszukiwanie „tercystycznych” rozwiązań w dziedzinie społeczno-gospodarczej, przekonanie o tym, że ziemia jest naturalną podstawą bogactwa narodu i głównym źródłem jego rozwoju gospodarczego, stanowiły tło prowadzonej przez niego działalności i propagowanego modelu życia społecznego. Efektem praktycznym tych konstatacji było powstanie eksperymentalnych wsi Maryknoll i San Isidore. Idea powołania tego rodzaju wspólnot zakiełkowała w umyśle Santamarii pod wpływem doświadczeń kanadyjskich w Antigonish oraz amerykańskich ks. Luigiiego Liguttiego. Był on członkiem (od 1940 r. stał na jej czele) organizacji pod nazwą National Catholic Rural Life Conference założonej w 1923 r. z inicjatywy bpa Edwina Vincenta O’Hary z siedzibą w Des Moines w stanie Iowa. W 1940 r. ks. Ligutti opublikował wraz z innym zwolennikiem katolickiego ruchu na rzecz życia wiejskiego, Johnem C. Rawe’em, książkę *Rural Roads to Security*, której wyjściową tezą było założenie, że przyjęcie zasad gospodarki liberalnej doprowadziło przede wszystkim do upadku rodzinnych gospodarstw. Wbrew temu, co obiecywał, oparty na materialistycznej filozofii liberalizm, nieskrępowany niczym wolny rynek nie przyczynił się do osiągnięcia przez społeczeństwo optimum dobrobytu. Wręcz przeciwnie, spowodował eliminację drobnych producentów, przy-

⁵ R. J. Doig, *The National Catholic Rural Movement and a „New Deal”*.

The Rise and Fall of an Agrarian Movement 1931-1958, Charles Sturt University, 2002, s. 226, praca doktorska dostępna pod adresem: http://researchoutput.csu.edu.au/R/?func=dbin-jump-full&object_id=20156&local_base=GENo1-CSUo1.

⁶ R. Murray, *The Split: Australian Labor in the Fifties*, Cheshire, Melbourne 1972, s. 110.

⁷ B. Costar, P. Strangio, B. A. Santamaria: „A True Believer”?, „History Australian”, 2004, vol. 1, no. 2, s. 267.

⁸ L. G. Ligutti, J. C. Rawe, *Rural Roads to Security. America's Third Struggle for Freedom*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee 1940, s. 52.

⁹ R. Aleman, Msgr. Luigi Ligutti and Distributism, <http://distributistreview.com/mag/2012/04/msgr-luigi-ligutti-and-distributism> (dostęp: 25.03.2014).

¹⁰ D. S. Bovee, *The Church and the Land: The National Catholic Rural Life Conference and American Society, 1923-2007*, The Catholic University of America Press 2010, s. 152nn; tenże, Ligutti, Luigi Gino, *The Biographical Dictionary of Iowa*, University of Iowa Press, 2009, <http://uiapres.lib.uiowa.edu/bdi/DetailsPage.aspx?id=232> (dostęp: 25.03.2014).

¹¹ A. Carlson, *The New Agrarian Mind. The Movement Toward Decentralist Thought in Twentieth-Century America*, New Brunswick (New Jersey); Transaction, London 2004, s. 155.

musową migrację ludności z terenów wiejskich do miejskich aglomeracji w poszukiwaniu pracy, utratę przez nich jakiegokolwiek oparcia i zabezpieczenia w postaci własności prywatnej, rodzinnej. Co za tym idzie, spowodował rozbicie i osłabienie samej instytucji rodziny. Ligutti pisał wręcz, że: *rodzina powinna w pełni kontrolować środki produkcji, w przeciwnym razie możliwość jej samoobrony będzie zagrożona i uzależniona od czynników zewnętrznych od niej*⁸. Człowiek, co prawda, stale myślał o sobie jako o wolnej jednostce, jednak nie posiadał nic, żadnej własności ani środków produkcji. *De facto* więc za sprawą ekstremalnej koncentracji własności doszło do instytucjonalizacji niewolnictwa i coraz większego uzależnienia człowieka od państwowych organów pomocy społecznej⁹. Wcielając w życie postulatory swojego agrarystycznego dystrybucjonizmu, ks. Ligutti już w 1933 r., pod wrażeniem nędzy, którą przyniósł amerykańskim rodzinom wielki kryzys gospodarczy, założył w Granger koło Des Moines specjalne gospodarstwo o charakterze spółdzielczym. Dzięki rządowym kredytom udało mu się zakupić na rzecz wspólnoty zwierzęta gospodarskie, narzędzia, maszyny, ziemię i budynki. Gospodarstwo obejmowało 160 ha, zostało ono podzielone na 35 działek trzyhektarowych, reszta ziemi została przeznaczona na wspólne pastwiska, lasy czy drogi. Następnie osiedlono na tym terenie 50 rodzin, które utrzymywały się zarówno z pracy w pobliskich kopalniach, jak i z uprawy ziemi. Projekt spełnił swoje zadanie. Dwa lata później, w 1935 r., udało się prawie w stu procentach spłacić zaciągnięte pożyczki, gospodarstwo w Granger było nawet wizytowane przez samą Eleanor Roosevelt jako przykład wzorcowego przedsięwzięcia społecznościowego *New Deal*¹⁰. Jak pisał Allan Carlson, Granger było niewątpliwie najbardziej udanym z blisko 200 federalnych projektów tego rodzaju¹¹. Santamaria do realizacji australijskiej wersji tego projektu pozyskał ks. Wilfreda Pooleya z Melbourne. W 1949 r., za zgodą abpa Daniela Mannixa, ks. Pooley zakupił 40 mil od Melbourne ponad 200 ha ziemi, na której osiedlono ok. 30 rodzin; nowo powstała osada nazwana została Maryknoll. Pierwsi osadnicy żyli w prymitywnych zabudowaniach, bez bieżącej wody, prądu czy gazu, wkrótce jednak miasteczko rozrosło się, a mieszkańcom z powodzeniem udawało się wcielić w życie ideały propagowane przez Santamarię i ks. Pooleya. Zasadnicze cele, które przyświeca-

ły twórcom Maryknoll, to urzeczywistnienie właściwej formy decentralizacji polegającej na przenoszeniu rodzin z miast do gospodarstw wiejskich położonych na dwóch akrach ziemi i stworzenie, w celu zapewnienia im zatrudnienia, spółdzielni różnych branż. Zapewnienie im niezależności, bezpieczeństwa i stabilności gospodarczej poprzez wyrugowanie charakterystycznego dla naszych czasów strachu przed ubóstwem i niepewnością jutra. Stworzenie równowagi pomiędzy życiem wiejskim i przemysłowym. Zakładano, że mężczyźni będą spędzać jedynie część czasu (ok. czterech dni w tygodniu) na pracy w rzemiośle czy przemyśle, pozostały poświęcając na rozwój swych gospodarstw. Wreszcie zaś chodziło o umożliwienie rodzinom prowadzenia życia zgodnego z zasadami katolicyzmu, rozwijania katolickiej kultury zgodnej ze specyfiką australijską. W następnych latach w Maryknoll powstały spółdzielnie drobiarskie, stolarskie, produkcji wód gazowanych, założono pocztę, towarzystwo kredytowe czy sklep¹². Mimo że Santamaria w książce *Against the Tide* Maryknoll jednoznacznie przedstawił jako sukces, to trzeba pamiętać, że społeczność tam mieszkająca borykała się z nieustającymi problemami¹³. Dodatkowo po śmierci ks. Pooleya w 1969 r. okazało się, że nie ma odpowiedniego następcy, który mógłby kontynuować prowadzenie tego dzieła. Wreszcie rozrastanie się Melbourne spowodowało, że wartość gruntów w Maryknoll wzrosła i niejednokrotnie dzieci i wnuki pierwszych osadników decydowały się na sprzedaż ziemi. Osada ciągle jednak istnieje, liczy ok. 600 osób, choć wiele z nich to niekatolicy, którzy po prostu kupili ziemię od starszych mieszkańców.

Między dystrybucjonizmem i etatyzmem

W swoich poglądach społeczno-gospodarczych Santamaria pozostawał niewątpliwie pod wpływem koncepcji dystrybucjonistycznych. Jednak nie można tutaj mówić o kalkowaniu pomysłów przedstawianych przez tandem Chesterton i Belloc, albowiem w wielu kluczowych kwestiach, mimo podobnego spojrzenia na sprawę własności i potrzebę jej upowszechnienia, nie zgadzał się z angielskimi myślicielami, uważał, że ich pomysły nie przystają do australijskiej rzeczywistości. Zarzucał on chociażby Bellocowi, odnosząc się do jego pracy *The Servile State*, że lekceważy instytucję państwa, tym samym jego propozycje upowszechnienia

¹² D. Griffiths, *The Maryknollers and Maryknoll*, http://news.victoria.coop/artmanz/publish/VIC_58/The_Maryknollers_and_Maryknoll_Updated_7.php (dostęp: 25.03.2014); G. White, *Maryknoll: History of a Catholic Rural Settlement*, Revised Edition, Artistic Wombat, 2002.

¹³ Zob. R. J. Doig, *op. cit.*, s. 301-302.

własności pomijające rolę państwa czy też deprecjonujące je mają charakter mocno idealistyczny. Sam uznawał, że postulat dystrybucji własności można urzeczywistnić jedynie za sprawą zakrojonych na szeroką skalę działań państwowych. Droga postępu w tej dziedzinie miała więc prowadzić nie tyle przez indywidualną aktywność, ale przede wszystkim skłonienie rządu do wdrożenia określonego programu zmierzającego w tym kierunku¹⁴. Uważał on, że państwo winno mieć kluczową rolę w dziedzinie regulacji płac i cen, wspierał nacjonalizację banków, podkreślając, że *wprowadzenie należytych standardów płacowych w Australii jest niemożliwe, dopóki kontrola kredytu będzie spoczywać w prywatnych rękach zainteresowanych jedynie własnym zyskiem*¹⁵. Postrzegał więc państwo jako aktywnego gracza w życiu społeczno-gospodarczym. Winno ono nie tylko regulować i chronić, ale i inicjować określone działania czy przedsięwzięcia. W latach trzydziestych chętnie powoływał się na przykład robót melioracyjnych uruchomionych we Włoszech, wielkie wrażenie wywarł na nim również program *New Deal* realizowany w USA. Widać wyraźnie, że siedział tutaj o wiele dalej niż Belloc, który widział w państwowej regulacji płac, przymusowych ubezpieczeniach i państwowej edukacji rodzaj półniewolnictwa¹⁶. W liście do swojego mentora abpa Daniela Mannixa napisał, że nie wierzy, że *świat zostanie zmieniony za sprawą milionów indywidualnych działań charytatywnych. W dzisiejszych czasach reforma instytucji społecznych jest kluczem do sytuacji chrześcijan, a to wymaga prowadzonej na dużą skalę akcji legislacyjnej w zakresie politycznym, ekonomicznym, kulturowym*¹⁷. Richard J. Doig zwraca w związku z tym uwagę, że chociaż Santamaria apercył pewne podstawowe konstatacje Belloca, trudno nazwać go dystrybucjonistą *par excellence*, jak przyjęło się uznawać. Zresztą sam Santamaria w ostatnim wydaniu swoich wspomnień podkreślał, że głoszone przez niego poglądy gospodarcze nie są dystrybucjonistycznymi w Chestertonowskim rozumieniu tego słowa¹⁸. Co więcej, niektórzy oskarżają go wręcz o to, że przyczynił się do marginalizacji nurtu katolicyzmu społecznego w Australii¹⁹. Doig wskazuje natomiast na znaczny wpływ innego angielskiego myśliciela, a mianowicie Christophera Dawsona, którego filozofia kultury, poglądy na temat postępu i religii inspirowały jego zapatrywania na cha-

¹⁴ B. A. Santamaria *What the Church has done for the Worker*, ACTS leaflet, 1940, no. 197.

¹⁵ R. J. Doig, *op. cit.*, s. 117.

¹⁶ Zob. H. Belloc, *The Great Heresies*, <http://www.cs.cmu.edu/~spok/metabook/heresies.html> (dostęp: 26.02.2014).

¹⁷ R. J. Doig, *op. cit.*, s. 121.

¹⁸ B. A. Santamaria, *Santamaria: A Memoir*, Oxford University Press, Melbourne 1997, s. 193.

¹⁹ R. Matthews, *Collateral Damage: B. A. Santamaria and the Marginalising of Social Catholicism*, „Labour History”, 2007, no. 92, s. 89 i nn.

²⁰ R. J. Doig, *op. cit.*, s. 122.

rakter i istotę współczesnego kryzysu oraz implikowały przekonanie o kluczowej roli kwestii agrarnej w działaniach na rzecz jego przezwyciężenia²⁰. Jako redaktor „Orders of the Day” oraz „Catholic Worker” Santamaria regularnie zamieszczał wyjątki z prac Dawsona, który w tamtym czasie współpracował z czasopisem „Order” skupiającym angielskich publicystów katolickich polemizujących ze szkołą dystrybucjonistyczną, podkreślających, w opozycji do firmowych tez duetu Chester-Belloc, że *katolicyzm nie zawsze był wesolą tawerną, katolicy obowiązkowo mediewistami, a Europa Wiarą*²¹. Dawson akcentował, że religia była wielką, dynamiczną siłą w życiu społecznym, a istotne przeobrażenia cywilizacyjne zawsze wiązały się ze zmianą religijnych wierzeń i ideałów. Bez religii kultura i cywilizacja wpadłyby w anarchię, ponieważ ich żywotność i zdolność rozwoju są bezpośrednio zależne od więzi, jaką utrzymują z systemem religijnym. Wskazywał on na konieczność mocnego angażowania się religii w rozwiązywanie najbardziej palących problemów. Mimo że sam przecież położył ogromne zasługi w dziele odkłamywania czarnej legendy wieków średnich, nie idealizował tej epoki, nie znajdziemy u niego wołania o „powrót do średniowiecza”. Jak podkreśla Richard Doig, wpływ Dawsona pozwolił Santamarii i osobom skupionym wokół niego w Champion Society zachować wiarę w możliwość rekonstrukcji państwa, impregnował przed wpływami idealizmu społecznego charakterystycznego, zdaniem tego autora, dla Belloc’a czy Jacques’a Maritaina. Implikował wiarę w możliwość przekształcania instytucji społecznych i politycznych oraz czynne zaangażowanie w tej sferze, zabezpieczał przed pokusami eskapizmu oraz przyczynił się do desygnowania społecznego i gospodarczego indywidualizmu, a nie Bellocowskiego *servile state*, na głównego wroga. Ponadto Dawson wskazał kierunek, w którym winna zmierzać przebudowa społeczna. Wedle niego indywidualizm wraz z jego kapitalizmem przemysłowym i mechanicyzmem zniszczył religijny ideał i doprowadził do wykorzenienia człowieka, zerwania więzi społeczeństwa z ziemią. Zatem głównym zadaniem miało być zadzierzgnięcie na nowo tych związków, tylko ziemia bowiem mogła zapewnić zrównoważony rozwój²². Państwo w tym wszystkim miało odegrać niepoślednią rolę. Na łamach „Catholic Worker” podkreślano, że próby indywidualnego

²¹ Ch. Scott, *A Historian and His World: A Life of Christopher Dawson*, Transaction Publishers, New Brunswick (USA) 1992, s. 96.

²² R. J. Doig, *op. cit.*, s. 142-143.

zaradzenia problemom społeczno-gospodarczym współczesnego świata nie mają szans powodzenia, rząd miałby więc wspomagać procesy deglomeracji, rozproszenia przemysłu, regulować ceny i udzielanie kredytów. Dlatego z uwagą obserwowano politykę *New Deal* realizowaną w USA i rozwiązania tam przyjmowane w sferze kontroli upraw, ochrony gruntów, regulacji płac itp. jako punkt odniesienia dla reform, które planowano przeprowadzić w Australii. Natomiast w czasie II wojny światowej Santamaria miał nadzieję, że War Agricultural Committees (WACs), stworzone przez rząd do koordynacji produkcji wiejskiej w warunkach wojennych, będą stanowić podstawę systemowych działań mających na celu rozwój po wojnie rolnictwa spółdzielczego, a nawet powołania specjalnego „parlamentu rolniczego” odrębnego od politycznego²³. Jednak nadzieje na to okazały się płonne, a WACs zostały rozwiązane już pod koniec wojny. Tymczasem w zredagowanym przez Santamarię oświadczeniu biskupów *The Land is Your Business* z 1945 r. wzywano rząd do wspierania wiejskich spółdzielni, towarzystw kredytowych, do organizowania rad przemysłowych służących kontroli i regulacji przemysłu, jak najszerszego rozpowszechniania własności, a nawet sugerowano wprowadzenie ograniczenia rozwoju miast do 100 tysięcy mieszkańców²⁴. W tym samym czasie na łamach czasopism „Freedom” i „Catholic Worker” przewidywano rychłe pojednanie pomiędzy chrześcijanami a socjalistami, wyłączając z tego rzecz jasna komunistów. Podkreślano, że wielu spośród tych, którzy określają się mianem socjalistów, zda sobie niebawem sprawę z tego, że propagowana przez nich forma socjalizmu jest tożsama z chrześcijańskim nauczaniem społecznym²⁵. Santamaria prowadził wówczas nawet dyskusję z byłym członkiem Komunistycznej Partii Australii, Lloydem Rossem, na temat dopuszczalnej z punktu widzenia katolicyzmu interpretacji socjalizmu. Na krajowej konferencji National Catholic Rural Movement, którego Santamaria był sekretarzem, Ross stwierdził, że znajduje wiele punktów styecznych pomiędzy ideami socjalistycznymi a programem NCRM²⁶.

²³ B. Duncan, *Crusade or Conspiracy? Catholics and Anti-Communist Struggle in Australia*, UNSW Press, Sydney 2000, s. 54-55.

²⁴ M. Auster, *Making the Earth Like Heaven: Christian and Secular – Professional Attitudes to Australian Land Settlement*, „Journal of Religious History”, 1998, vol. 16, no. 3, s. 304-314.

²⁵ B. Duncan, *Crusade or Conspiracy?*, *op. cit.*, s. 111.

²⁶ *Ibid.*, s. 71.

Religia i polityka

W 1937 r. za namową abpa Daniela Mannixa stworzył ze swoim nauczycielem z czasów St Kevin's College, Francisem Maherem, Sekretariat Krajowy Australijskiej Akcji Katolickiej (Australian National Secretariat of Catholic Action)²⁷. W czasie II wojny światowej uzyskał zwolnienie ze służby wojskowej i w 1941 r. założył Catholic Social Studies Movement, zwyczajowo określane mianem Ruchu (The Movement). Jego celem było prowadzenie działalności w środowisku robotniczym, przeciwstawianie się tam wpływom komunistycznym, zresztą wszedł wówczas w konflikt nie tylko z Partią Komunistyczną, ale i lewym skrzydłem Australian Labor Party (ALP) usiłującym tworzyć w czasie II wojny światowej fołksfront z komunistami. Można powiedzieć, że w tamtym czasie to komunizm stał się dla niego wrogiem publicznym numer jeden po okresie, kiedy był nim bez wątplenia kapitalizm, na walce z którym skupiał swoje siły w latach międzywojennych. Eliminacji komunistycznych wpływów z życia publicznego, a przede wszystkim środowisk robotniczych i lewicowych służyć miały Industrial Groups tworzone przez Partię Pracy w australijskich związkach zawodowych, a kierowane przez Ruch Santamarii czy też czasopismo „Freedom”, które następnie było wydawane pod tytułem „Australia's National News-Weekly”, by wreszcie zmienić w 1947 r. nazwę na „News Weekly”. Pod tym tytułem ukazuje się po dziś dzień. W szczytowym okresie swego rozwoju, w połowie lat pięćdziesiątych, tygodnik rozchodził się w nakładzie ok. 30 tysięcy egzemplarzy. W latach trzydziestych i czterdziestych Santamaria generalnie wspierał skrzydło katolicko-konserwatywne ALP, miał nawet przez dość długi czas nadzieję, że Ruch będzie w stanie doprowadzić do zmiany przywództwa w partii. Chodziło o wprowadzenie do jej struktur federalnych i stanowych dużej liczby osób, które byłyby w stanie zaimplementować tam program chrześcijańsko-społeczny²⁸. Australijska Partia Pracy była w tamtym czasie, jak podkreślał Santamaria, zupełnie innym ruchem politycznym, niż stała się w czasach późniejszych. Jej filozofia była połączeniem wysiłków lewicy [...] i katolików, jak Scullin, Calwell i im podobni. To stanowiło etos ALP. Była partią klasy pracującej i niższej klasy średniej [...]. Nie tak jak dzisiaj, kiedy stanowią partię akademickiej klasy średniej²⁹. Jak się wydaje, Santamaria

²⁷ E. Campion, *Catholic Action History in Australia*, <http://sources.cardijncommunityaustralia.org/catholic-action-history-in-australia> (dostęp: 17.03.2014).

²⁸ B. Costar, P. Strangio, *op. cit.*, s. 270.

²⁹ Bob Santamaria – full interview transcript, <http://www.australianbiography.gov.au/subjects/santamaria/intertext5.html> (dostęp: 26.03.2014).

³⁰ B. Duncan, *Social Catholicism on Democracy, Stakeholding and Government. Address to the conference „Globalisation, community and the social: regenerating a social ethic”*, Fitroy (VIC), 28 April 1999, s. 10, http://www.frbruceduncan.com/index2.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=30&Itemid=29 (dostęp: 26.03.2014).

³¹ J 3, 17.

³² W. E. von Ketteler, *Nauczanie społeczne. Wybór pism*, Warszawa 2007, s. 52.

³³ Pius XI, *Quadragesimo anno*, nr 114.

³⁴ Cyt. za A. Rauscher SJ, *Własność prywatna w służbie człowieka pracującego* [w:] M. Novak, A. Rauscher SJ, M. Zięba OP, *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, Poznań 1993, s. 97.

³⁵ B. Duncan, *Crusade or Conspiracy?*, op. cit., s. 119.

dążył do zaszczepienia w ALP w jak największym stopniu programu papieskiego zawartego w encyklikach społecznych jako przeciwwagi do tendencji socjalistycznych wiodących prym w tym środowisku politycznym. Wyrazem tego była przede wszystkim wydana przez niego w 1948 r. broszura zatytułowana *Socialisation*, w której zwracał uwagę na różnice pomiędzy uspołecznieniem czy socjalizacją a właściwym socjalizmem. Podkreślał, że ten drugi oznacza pełną nacjonalizację własności, socjalizacja zaś kontrolowanie określonych, kluczowych gałęzi gospodarki przez państwo oraz jak najszersze upowszechnienie drobnej własności oraz rozwijanie jej spółdzielczych form³⁰. Własność bowiem ma, wedle nauczania Kościoła, dwa wymiary, indywidualny oraz społeczny. Ciężką na niej pewne obowiązki, „hipoteka społeczna”. Winna nie tylko służyć zaspokojeniu potrzeb właściciela, ale i całego społeczeństwa. Pomoc ludziom ubogim i pokrzywdzonym nie jest więc jedynie obowiązkiem miłosierdzia, ale przede wszystkim sprawiedliwości. Bowiem, jak pisał Apostoł: *Jeśliby ktoś posiadał majątność tego świata i widział, że brat jego cierpi niedostatek, a zamknął przed nim swe serce, jak może trwać w nim miłość Boga?*³¹ Na własności i właścicieli spoczywają zatem pewne zobowiązania wobec innych ludzi, a używanie dóbr nie może mieć charakteru egoistycznego. Prekursor katolickiej nauki społecznej bp Moguncji Wilhelm von Ketteler w jednym ze swoich słynnych kazań adwentowych z 1848 r., dotyczących palących kwestii społecznych, przypominał, że *Kościół przenigdy nie może przyznać człowiekowi prawa gospodarowania dobrami świata wyłącznie wedle jego upodobań*³². Co więcej, w katolickiej nauce społecznej podkreśla się też wyraźnie, że część dóbr materialnych ma pozostawać w ręku państwa jako własność publiczna, ponieważ, jak pisał Pius XI, dają one *taką potęgę ekonomiczną, że bez narażenia na szwank dobra publicznego w rękach osób prywatnych pozostawić ich nie można*³³. Jego następca zaś, Pius XII, wskazywał w swoim Orędziu radiowym z 11.03.1951 r., że *[...] lepszy podział dóbr i większe rozproszenie własności to dwa najbardziej naglące postulaty w programie społecznym Kościoła*³⁴. Broszura Santamarii sprzedana się w liczbie ok. 200 tysięcy egzemplarzy. Nuncjusz apostołski w Australii abp Paul Marella napisał nawet, że Papież przeczytał ją z zainteresowaniem i przyjemnością³⁵.

Santamaria zaczął się coraz mocniej oddalać od Partii Pracy w latach zimnej wojny, wynikało to przede wszystkim z jego integralnego antykomunizmu. Tendencja ta przybrała wyraźnie na sile, kiedy w 1951 r. na czele ALP stanął Herbert Vere Evatt sprzeciwiający się pomysłowi premiera Roberta Menziesa, wywodzącego się z Partii Liberalnej, wprowadzenia do konstytucji australijskiej zapisu o zakazie działalności partii i organizacji komunistycznych. Evatt był głównym inicjatorem i przywódcą kampanii przeciwko zmianom w konstytucji, która zresztą zakończyła się sukcesem. Jednak wielu członków Partii Pracy nie zgadzało się z jego stanowiskiem, uznając, że odrzucenie proponowanych przez Menziesa zapisów prowadzi do coraz mocniejszej komunistycznej infiltracji związków zawodowych oraz wręcz stwarza zagrożenie dla bezpieczeństwa narodowego w związku z wojną koreańską. Wkrótce potem pojawiły się wobec Evatta zarzuty o szpiegostwo na rzecz ZSRR. Wówczas nie zostały one dostatecznie udowodnione, jednak w świetle najnowszych badań ich słuszność wydaje się nie budzić wątpliwości³⁶. Po porażce w wyborach z 1954 r. Evatt otwarcie oskarżył katolicką frakcję Partii Pracy o sabotowanie jego kampanii, po czym zwolennicy Santamarii zostali wyrzuceni z ALP. Po licznych perturbacjach Santamaria założył organizację pod nazwą National Civil Council (NCC) niebędącą już częścią australijskiej Akcji Katolickiej, jak Catholic Social Studies Movement, z którego wyewoluowała. Natomiast jego zwolennicy wyrzuceni z ALP stworzyli nową partię pod nazwą Democratic Labor Party (DLP) – opozycyjną zarówno wobec Partii Komunistycznej, jak i Partii Pracy kontrolowanej i sterowanej, ich zdaniem, przez komunistów. Santamaria nigdy nie został jej członkiem, natomiast bez wątpienia miał decydujący wpływ na jej oblicze ideowe. NCC stanowiła rodzaj *think tanku* dla DLP, rozwijając i promując politykę opartą na pięciu najważniejszych wytycznych (*primacies*): 1) wsparcie rodziny jako podstawowej komórki społecznej i fundamentu narodu; 2) postulat decentralizacji we wszystkich sferach, zarówno gospodarczej, jak i politycznej, obejmuje to wspieranie drobnej własności w rolnictwie (gospodarstwa rodzinne), przemysłe w opozycji do monopoli i nadmiernej centralizacji; 3) prawna ochrona życia każdego człowieka od poczęcia do naturalnej śmierci; 4) patriotyzm rozumiany jako prowadzenie

³⁶ D. Ball, *The moles at the very heart of government*, „The Australian”, 16.04.2011, <http://www.theaustralian.com.au/national-affairs/the-moles-at-the-very-heart-of-government/story-fn59niix-1226039586701> (dostęp: 18.03.2014).

niezależnej polityki zagranicznej opartej na interesie narodowym oraz zapewnienie Australii suwerenności gospodarczej i militarnej; 5) promowanie wartości judeochrześcijańskich spajających społeczeństwo w opozycji do dominujących w dzisiejszym świecie poglądów odrzucających ideę dobra wspólnego oraz relatywizujących pojęcia dobra i zła, prawdy i fałszu³⁷.

³⁷ *The Primacies*, <https://national-civic-council.org.au/> (dostęp: 18.03.2014).

Integralny depozyt wiary

W latach sześćdziesiątych Santamaria zaczął zauważać daleko idące zmiany społeczne, które budziły jego coraz większe zaniepokojenie oraz skłaniały go do wprowadzania nowych form i metod działalności adekwatnych do pojawiających się problemów. Dwie kwestie, które uznał wówczas za szczególnie palące i wymagające natychmiastowych działań, to kryzys rodziny i religii. W 1980 r. założył Australian Family Association stawiające sobie za cel wspieranie małżeństwa (rozumianego jako związek mężczyzny i kobiety) oraz rodziny jako podstawowej komórki społecznej. Organizacja przez lata podejmowała działania na polu walki z aborcją, pornografią, eutanazją, prawnym sankcjonowaniem małżeństw homoseksualnych itp. Prowadziła kampanię mającą na celu rozbudzenie świadomości, że dobro rodziny stanowi warunek *sine qua non* stabilności, bezpieczeństwa i dobrobytu narodu australijskiego. Organizowała seminaria, odczyty, konferencje poświęcone tym zagadnieniom, aktywnie walczył o działania ustawodawcze, za pomocą których rodzina byłaby wspomagana i promowana ze względu na jej pozytywną rolę w życiu społecznym i państwowym³⁸. Reakcją na kryzys religijny było natomiast powołanie w 1979 r. Thomas More Centre, które miało na celu doprowadzenie do ożywienia w Australii życia parafialnego, odnowy katolicyzmu, obrony i promowania wartości chrześcijańskich, czemu służy wydawany od 1988 miesięcznik „AD2000 – A Journal of Religious Opinion”. W artykule wstępnym pierwszego numeru wzmiankowanego czasopisma Santamaria napisał, że współczesne spory religijne przedstawiane są jako konflikt pomiędzy postępowcami i konserwatystami, optymistami i pesymistami. *Język tego rodzaju jest jednak nie do przyjęcia, używany jest przez tych, którzy dążą do zmiany tego, co od dwóch tysięcy lat stanowi centrum wiary chrześcijańskiej. W kwestiach centralnych*

³⁸ *About Us*, <http://www.family.org.au/about-us/objectives> (dostęp: 31.04.2014).

*prawd religijnych argumenty nie mogą sprowadzać się do tego, czy coś jest postępowe czy też konserwatywne, optymistyczne lub pesymistyczne. Istotne jest bowiem jedynie to, czy coś jest prawdziwe czy fałszywe, zgodne czy też niezgodne z doktryną i nauczaniem chrześcijańskim*³⁹.

Santamaria z pewnymi obawami i krytycyzmem podszedł do zmian, które zaczęły dokonywać się w Kościele po Soborze Watykańskim II. Oczywiście nie mogła mu się podobać tzw. polityka wschodnia Watykanu, która w tamtym czasie, za pontyfikatu Jana XXIII i Pawła VI, została zainicjowana. Rzecz paradoksalna, że w momencie, kiedy nawet dawni funkcjonariusze komunistyczni, jak Leszek Kołakowski, François Furet czy Stéphane Courtois, zaczęli komunizm krytykować, Kościół postanowił uelastycznić swoje sztywne dotąd stanowisko w tej kwestii. Zamiast bezwarunkowego odrzucenia mieliśmy do czynienia z coraz intensywniejszymi poszukiwaniami w komunizmie „ziaren prawdy” czy ze współpracą między działaczami komunistycznymi i katolickimi. Alain Besançon sugeruje w jednej ze swoich prac, że pojawiły się wówczas nadzieje na to, że można jakoś obłaskawić, oswoić ową ideologię, uczynić ją bardziej ludzką, wykorzystać tkwiące w niej *semina Verbi*. Konstatuje istnienie wśród wielu duchownych przeświadczenia o możliwości ochrzczenia Marksa analogicznie do tego, co zrobił Akwinata z filozofią Arystotelesa kilka wieków wcześniej. Kluczowym elementem kryzysu Kościoła było właśnie, według niego, opanowanie duchowieństwa [...] *przez ideologię leninowską w postaci czystej (dochodzi wtedy do nawrócenia na komunizm) bądź też nieco złagodzonej*⁴⁰. Wskazywałoby to, że mieliśmy do czynienia z niezrozumieniem fenomenu komunizmu i nieprzyjmowaniem do wiadomości tego, co na jego temat mieli do powiedzenia Pius IX, Pius XI, Leon XIII czy Pius XII. Wyrazem tego były wezwania do jednoczenia się wszystkich ludzi dobrej woli, przyzwolenie na współpracę katolików z komunistami w dziele realizacji wspólnych celów dane *implicite* przez Jana XXIII w encyklice *Pacem in terris*. Przecież niespełna trzy dekady wcześniej Pius XI nazywał komunizm złem bezwzględny, z którym w żadnej dziedzinie nie może [...] *współpracować ten, kto pragnie ocalić cywilizację chrześcijańską*⁴¹, oraz pisał o pokrętnej taktyce komunistów, stosowanej przez nich mimikrze, uciekaniu się do

³⁹ B. A. Santamaria, *An Act of Folly or an Act of Faith?*, „AD2000”, 1988, no. 1, s. 2.

⁴⁰ A. Besançon, *Pomieszanie języków [w:] tenże, Świadek wieku. Wybór publicystyki z pierwszego i drugiego obiegu*, t. II, Warszawa 2006, s. 244.

⁴¹ Pius XI, *Divini Redemptoris*. *O bezbożnym komunizmie*, nr 58.

⁴² R. Wiltgen SVD, *Ren wpada do Tybru. Historia Soboru Watykańskiego II*, Poznań 2001, s. 353-361.

⁴³ *Gaudium et spes*. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, nr 21.

⁴⁴ Cardinal George Pell, Archbishop of Sydney, *Remarks at a Panel Discussion of "Your Most Obedient Servant: B. A. Santamaria's Selected Letters 1938-96"*, http://www.sydneycatholic.org/people/arch-bishop/addresses/2007/2007226_1657.shtml (dostęp: 01.04.2014).

⁴⁵ B. A. Santamaria, *Against the Tide*, Oxford University Press, Melbourne 1981, s. 333.

⁴⁶ B. Costar, P. Strangio, *op. cit.*, s. 276.

każdego oszustwa po to tylko, by osiągnąć swoje cele. O tego rodzaju tendencjach świadczyła też niechęć wobec pomysłu opracowania osobnego dokumentu soborowego prezentującego stosunek katolickiej nauki społecznej do marksizmu, komunizmu i socjalizmu, a także perturbacje związane z umieszczeniem w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* bardzo delikatnej, oględnej i wyrażonej *implicite* krytyki wobec komunizmu⁴². Słowa, które wywołały tak wielkie zamieszanie, zostały dodane do Konstytucji dopiero na skutek osobistej interwencji Pawła VI: *Kościół, wiernie oddany Bogu jak i ludziom, nie może przestać z bólem, z całą stanowczością, jak to już czynił uprzednio, ganić tych zgubnych doktryn i działań, które sprzeciwiają się rozumowi i powszechnemu doświadczeniu ludzkiemu i oddalają człowieka od wrodzonej mu wspaniałości*⁴³. Santamaria, który sporą część życia poświęcił na zwalczanie wpływów komunistycznych, nie mógł oczywiście zaaprobować tej nowej taktyki, tego rodzaju zapatrywań. W związku z tym było mu w tamtym czasie nie po drodze z większością australijskich biskupów, co zresztą złośliwie komentowano, że przeszedł on od cytowania Papieży do powoływania się na Aleksandra Sołżenicyna⁴⁴.

Jednakże, mimo wszystko, nie to było wówczas głównym przedmiotem jego troski. Jak napisał w swojej pracy, *dla tych (w tym mnie samego), którzy przyjęli prymat wartości nadprzyrodzonych nad czysto doczesnymi, politycznymi i ekonomicznymi, ściśle religijne konsekwencje okresu anarchii, który przyniósł Sobór Watykański II, były ważniejsze*⁴⁵. W związku z tym bezkompromisowo zwalczał i krytykował wszelkie przejawy modernizmu religijnego, z aplauzem przyjmując chociażby deklarację Kongregacji Nauki Wiary *Christi Ecclesia*, w której stwierdzono, że Hans Küng odszedł w swoich pismach od integralnej wiary katolickiej i dlatego nie może być uważany za teologa katolickiego ani pełnić misji nauczania. Podobnie przyjął też ekskomunikowanie założyciela Ecumenical Association of Third World Theologians, Tissy Balasuriya, pochodzącego ze Sri Lanki⁴⁶. Prowadził również kampanię przeciwko jezuickiemu periodykowi „Eureka Street” reprezentującemu liberalizm katolicki, który zresztą do dziś w niewybredny sposób atakuje Santamarię, określając go mianem integrysty, którego poglądy są bliskie włoskiemu faszystowowi, frankizmowi czy sala-

zaryzmowi – wymienianym jednym tchem – a nawet podszyte rasistowskimi podtekstami⁴⁷. Kiedy w 1981 r. abp Marcel Lefebvre odwiedził Australię, Santamaria napisał artykuł, w którym dał jasno do zrozumienia, że działania arcybiskupa nie wynikają z nostalgicznego przywiązania do tradycyjnych form liturgicznych, ale ze świadomości, że wewnętrzny rdzeń podstawowych przekonań, które katolicy posiadają od niepamiętnych czasów, został osłabiony. Neomoderniści, jak zauważył, ogałacają wiarę z jej nadprzyrodzonej treści, sprowadzając ją do rodzaju świeckiego dobroczynienia (*doo-goodism*) lub polityki quasi-marksistowskiej⁴⁸. Powoływał się na słowa o. Louisa Bouyera, który w wydanej pod koniec lat sześćdziesiątych książce *La Décomposition du catholicisme* pisał, że jeżeli nie jesteśmy ślepi, to musimy stwierdzić, że to, co obserwujemy, wygląda nie na odnowę katolicyzmu, tylko raczej na jego przyspieszony rozkład. Ubolewał nad kryzysem Kościoła, który zdawał się być niezauważany czy postponowany w środowiskach zwolenników kościelnej permanentnej rewolucji apelujących o pełną akomodację jego nauczania do wartości stanowiących wcielenie Hegłowskiego *Weltgeist* popychającego świat na drodze rzekomego postępu. Wreszcie stawał w obronie starej Mszy, bolejąc nad jej wyrugowaniem na margines życia kościelnego. Pisał, że *prymitywizm postawy tych, którzy zniszczyli Mszę łacińską, oburza go bardziej dzisiaj niż na początku*. Wskazywał, że stanowi to ogromną stratę nie tylko liturgiczną, ale i kulturową. Tak jak nikomu nie wolno zniszczyć Kaplicy Sykstyńskiej, tak samo nie można rościć sobie takiego prawa względem Mszy łacińskiej będącej historycznym i kulturowym dobrem Europejczyków. Liturgia w językach narodowych, jak podkreślał, została narzucona z góry i nie zostało to *dokonane przez Sobór Watykański II. Stało się to też wbrew życzeniom Papieża Jana XXIII [...]. Od tego czasu grupa semi-modernistycznych duchownych, często na kluczowych stanowiskach w biurokracji kościelnej, twierdzi, że wie wszystko najlepiej. Oni nie pytają nikogo, oprócz tych, których sami sobie wybiorą, co jest do zrobienia na polu liturgii lub w innych dziedzinach. Oni po prostu narzucają z góry. Wszelkie konsultacje ze świeckimi mają charakter jedynie fasadowy*⁴⁹. Przypominał jednocześnie, że jeśli Kościół chce całym sercem wsparcia ze strony swoich wiernych, winien przede wszystkim być wierny sobie, swojej doktrynie, historii, nauczaniu

⁴⁷ P. Collins, *Abbott and Santamaria's undemocratic Catholicism*, <http://www.eurekastreet.com.au/article.aspx?aeid=22823#>. UzoMNXh_vTp (dostęp: 03.04.2014). Polemikę z tymi absurdalnymi tezami podjął, zresztą krytyczny wobec Santamarii, Gerard Henderson, autor książki *Mr Santamaria and the Bishops*, w artykule *Defending Abbott and Santamaria*, <http://www.eurekastreet.com.au/article.aspx?aeid=22855#>. UzoPCah_vTp (dostęp: 03.04.2014).

⁴⁸ M. Davies, *Who is Schismatic. Part 1*, http://www.angelusonline.org/index.php?section=articles&subsection=show_article&article_id=1816 (dostęp: 01.04.2014).

⁴⁹ J. S. Murray, *Being a Catholic in 1990: Rev. James Murray Interviews Bob Santamaria*, „AD2000”, 1990, no. 5, s. 7.

⁵⁰ Ibid.

społecznemu, nic bowiem nie zyska, głosząc najbardziej modne w danym czasie poglądy. Jak sam zaznaczał, nie jest gotowy, aby przyjąć, że muzułmanin czy Żyd jest „nieprzezwyčajalnym ignorantem” (*invincible ignorant*). *Nie, często jest głąboko religijnym człowiekiem. Szanuję jego przekonania, wierząc jednak w ostateczną prawdę chrześcijaństwa*⁵⁰. We wstępie do czwartego wydania swojej książki *Rewolucja liturgiczna* Michael Davies przypomina, że ówczesny prefekt Kongregacji Doktryny Wiary kard. Joseph Ratzinger w angielskiej edycji „L'Osservatore Romano” z 24 grudnia 1984 r. napisał: *Najwyraźniej wyniki (Soboru Watykańskiego II) wydają się dramatycznie sprzeczne z oczekiwaniami wszystkich, począwszy od tych Papieża Jana XXIII, a skończywszy na tych Papieża Pawła VI: oczekiwaliśmy nowej jedności katolickiej, a zostaliśmy narażeni na niezgodę, która, używając słów Papieża Pawła VI, przeszła od samokrytycyzmu do samozagłady. Spodziewaliśmy się nowego entuzjazmu, a wielu się zniechęciło i znudziło. Spodziewaliśmy się wielkiego kroku naprzód, a zamiast tego stanęliśmy w obliczu postępującego procesu dekadencji, który rozwinął się w głównej mierze właśnie dzięki nawoływaniu do powrotu do Soboru i dlatego przyczynił się do zdyskredytowania Soboru w oczach wielu. Stąd też bezpośredni rezultat wydaje się negatywny. Powtarzam tutaj to, co powiedziałem 10 lat temu po zakończeniu prac: bezsprzecznie i zdecydowanie ten okres był nieprzychylny dla Kościoła katolickiego. Realistyczna ocena kardynała Ratzingera w kwestii posoborowego katolicyzmu nie zjednała mu przyjaciół w katolickich mediach. W komentarzu do artykułu wstępnego na temat uległości biskupów angielskich „The Tablet” był w stanie jedynie rozkoszować się faktem, że Opinie kardynała Ratzingera nie mają odzwierciedlenia w rzeczywistości. Wręcz odwrotnie, jego pesymistyczna i ponura ocena obecnego stanu Kościoła, która wiedzie go do opłakiwania ostatnich 20 lat i wołania o odnowę, często budzi wyraźne sprzeciwy. Jednak w tym samym numerze czasopisma „The Tablet” znalazł się również list do wydawcy od Santamarii, najznamienitszego, jak pisze Davies, australijskiego świeckiego XX w. Pismo „The Tablet” już wcześniej, w wydaniu z 13 lipca, krytkowało kardynała Ratzingera za jego pesymizm, a list od pana Santamarii był odpowiedzią na ten atak. Zauważył on tam, że od Soboru Watykańskiego II ponad 80% katolików we Francji, Włoszech i Holandii nie praktykuje swojej wiary.*

W jego własnym kraju, Australii, frekwencja na Mszach św. spadła dramatycznie z 53% w 1960 r. do 25% w 1985 r. Pan Santamaria skomentował to tak: Jeśli odniesiemy te liczby do przyszłości, abstrahując od możliwości religijnego cudu, jakich statystyk możemy się spodziewać za 10 lat? Fakty nie mogą być optymistyczne lub pesymistyczne. Fakty mogą być tylko prawdziwe lub fałszywe. Jeśli te fakty są fałszywe, niech będą ukazywane jako takie. Jeśli są prawdziwe, nie podsumowujemy naszej oceny monumentalnym absurdem, mówiąc, że Duch Święty odnawia coś, co w widoczny sposób przestaje istnieć, bo niegdyś pełne kościoły świecą dziś pustkami. Argumentem często używanym przez zwolenników reform posoborowych jest (post hoc non ergo propter hoc – po tym, więc nie wskutek tego) opinia, że spadek frekwencji nastąpił po Soborze, a nie wskutek Soboru. To, czego ci ludzie nie chcą przyjąć do wiadomości, to fakt, że reformy rzekomo uprawomocniające Sobór miały na celu zainicjowanie odnowy, a odnowa musi koniecznie dotyczyć powiększania, a nie zmniejszania. Co odpowiedzieliby ci ludzie, gdyby ich reformy skończyły się na przykład masowym wzrostem uczęszczania na Msze św., a katolicy, którzy nie lubią liturgicznych zmian, odpowiedzieliby: Post hoc non ergo propter hoc?

Pod jednym względem Kościół może być porównany do firmy produkcyjnej. Mam nadzieję, że to porównanie nie wyda się nie na miejscu i nieodpowiednie. Celem każdego producenta jest przekonać klientelę, by kupiła jego produkty, preferując je od produktów konkurencji. Wyobraźmy sobie, że rada nadzorcza, powiedzmy, Ford Motor Company zdecydowała się nadać firmie i swoim produktom zupełnie nowy wizerunek. Żeby to osiągnąć, zrobili radykalne zmiany w wyglądzie swoich samochodów, wyrzucili wszystkie wypróbowane i przetestowane metody marketingowe, a promowali swoje nowe pojazdy w zupełnie inny sposób. Proszę sobie następnie wyobrazić, że sprzedaż gwałtownie spadła i nie dość, że nie zdobyli praktycznie żadnych nowych klientów, to jeszcze stracili znaczną większość swoich stałych: w niektórych krajach nawet 80%. Byłoby niedomówieniem twierdzić, że radzie nadzorczej brakowałoby rozsądku, gdyby nie widzieli żadnego związku między ich nową polityką marketingową a upadkiem swojej firmy. A proszę sobie wyobrazić reakcję na sytuację, gdy ci sami szefowie nie tylko próbowaliby usprawiedliwić swoją nową politykę i uwolnić ją od odpowiedzialności za upadek, ale

w dodatku zaprzeczaliby, że w ogóle jakkolwiek upadek miał miejsce pomimo faktu, że fabryki Forda byłyby zamykane kraj po kraju, a sprzedaż byłaby najniższa w dziejach. Pójdźmy jeszcze o krok dalej i wyobraźmy sobie, że nie zgodzili się porzucić katastrofalnej polityki, którą przyjęli, i wrócić do swoich tradycyjnych metod, ale postanowili podążać tą samą ścieżką, która doprowadziła do samodestrukcji firmy Ford Motor Company. Można sobie łatwo wywnioskować, że następne spotkanie akcjonariuszy miałoby dość burzliwy przebieg⁵¹.

⁵¹ M. Davies, *From the Author's Introduction*, <http://www.catholictradition.org/Tradition/v2-citations.htm> (dostęp: 3.04.2014).



Santamaria zmarł 25.02.1998 r. w Hospicjum Caritas Christi w Kew (Melbourne) po przebytej operacji raka mózgu. W czasie mowy pogrzebowej w katedrze św. Patryka w Melbourne abp George Pell nazwał go wielkim Australijczykiem i świątobliwym katolikiem. *Byłby zły – mówił abp Pell – gdybyśmy w czasie Mszy nie modlili się o odpuszczenie jego grzechów. I robię to skwapliwie, ale bez głębokiego przekonania o konieczności [...]. Znał siłę przyciągania zasady mówiącej, że cel uświęca środki. Jednak odrzucił ją. Ogromnie kochał swój Kościół, rodzinę, naród z tego powodu, że wiedział o Bożej miłości i przebaczeniu⁵².* Przykład Santamarii pokazuje, że przekonanie, że tradycjonalizm katolicki koresponduje z liberalizmem jedynie na gruncie ekonomicznym, a poglądy, które umownie moglibyśmy nazwać „chrześcijańsko-lewicowymi”, w sferze gospodarczej implikują religijny modernizm, stanowi nadużycie. Tego rodzaju konstrukt myślowy, zwłaszcza w naszym kraju, swego czasu był dość mocno ugruntowany, co zapewne było związane z określonymi sympatiami politycznymi dużej części osób inicjujących i wspierających ruch odnowy tradycji na gruncie polskim oraz wzorami docierającymi z zagranicy, które utrwały tego rodzaju przekonanie. Książki Thomasa Woodsa Jr. oraz innych publicystów i pisarzy chętnie w Polsce publikowanych i czytanych zdawały się potwierdzać, że koniunkcja tego rodzaju jest czymś naturalnym, a nawet z punktu widzenia ortodoksji katolickiej jedynie możliwym i dopuszczalnym. W związku z tym nierzadko mieliśmy do czynienia wręcz z lekceważeniem katolickiej nauki społecznej, oskarżaniem jej o lewicowe inklinacje, postponowaniem jej rangi, jeśli stała w sprzeczności z liberalnymi presupozycjami i metadogmatami. ■

⁵² *Archbishop Pell's tribute to B.A. Santamaria*, „AD2000”, 1998, no. 3, s. 10.

Boecjusz naszych czasów

Antonina Karpowicz-Zbińkowska

Postawiłam kiedyś tezę, że Joseph Ratzinger – Benedykt XVI jest Boecjuszem naszych czasów. O ile Boecjusz był tym, który w obliczu chylącej się ku upadkowi cywilizacji zebrał i uporządkował antyczny system filozoficzno-teologiczny dotyczący muzyki, to Kasjodor był tym, który dokonał syntezy tego greckiego systemu z tradycją biblijną dotyczącą muzyki. Obaj byli tymi, którzy przerzucali mosty pomiędzy ginącą cywilizacją grecko-rzymską a rodzącą się, nową cywilizacją chrześcijańską. Przekazali w ten sposób całą spuściznę antycznego spojrzenia na muzykę ujętą w chrześcijańskich kategoriach następnym pokoleniom.

Joseph Ratzinger jest postacią analogiczną do tamtych dwu „gigantów myśli” – przerasta całą swoją epokę i dokonuje syntezy zarówno filozoficznego spojrzenia na muzykę, jak i tego, co Tradycja ma o niej do powiedzenia, wreszcie autorefleksji Kościoła, czyli całej współczesnej eklezjologii i rozumienia liturgii, a wraz z nią muzyki jako jej nieodłącznej części.

Najdoskonalsze syntezy powstawały w obliczu walących się wartości, niemalże na ich gruzach. Platon tak konstruował swój system etyczny, gdy wokół panowało całkowite zepsucie, podobnie właśnie systemy Boecjusza czy Kasjodora powstały w obliczu całkowitego chaosu, w którym w nicość obracała się cała cywilizacja starożytna. Może dzisiejszy chaos i upadek cywilizacji zachodniej był okazją do tego, by powstała taka synteza teologii liturgii i muzyki. Zazwyczaj nauczanie i refleksja Kościoła nad jakimś zagadnieniem rozwija się szczególnie wtedy, gdy dana prawda jest zagrożona – tak było z nauką o łasce, którą rozwinął św. Augustyn w czasach, gdy Kościół był zagrożony herezją Pelagiusza. Podobnie arianizm był przyczyną rozwinięcia i umocnienia katolickiej

chrystologii. Daną prawdę łatwiej zobaczyć i zdefiniować, gdy doświadcza się jej braku.

Ufajmy zatem, że współczesny już nie tyle kryzys, co upadek liturgii i muzyki kościelnej zostanie powstrzymany dzięki tej syntezie, którą otrzymujemy za pośrednictwem myśli Josepha Ratzingera¹.

Myśl ta jest oczywiście polemiką z istniejącym stanem rzeczy, i to nie tylko z praktyką muzyczną, lecz także ze współczesnym błędnym rozumieniem Kościoła, z którego to, zdaniem Ratzingera, wynika upadek muzyki kościelnej². Mamy jednak w tej myśli do czynienia z cudowną wykładnią tych związków muzyki ze Słowem i z samą naturą Kościoła.

Pozwolę sobie tutaj zrelacjonować różne aspekty problematyki muzycznej w ujęciu kard. Ratzingera (oczywiście nie roszcząc sobie praw do wyczerpania całego bogactwa jego teologii muzyki w tym artykule) i przeplatać je własnymi przemyśleniami.

W książce *Duch liturgii* kard. Ratzinger odmalowuje historię muzyki kościelnej wraz ze spostrzeżeniem, że w toku swego rozwoju stała się ona celem samym w sobie. Kunszt kompozytorski i słodycz doznań zmysłowych przyćmiły jej pierwotny zamysł i cel. W ten sposób muzyka ta zaczęła zafałszowywać sens liturgii i wręcz oddalać człowieka od Boga. Stąd konieczna była interwencja Soboru Trydenckiego, który na nowo zdefiniował różnice między muzyką świecką i sakralną. Barok zaś dokonał na powrót syntezy muzyki świeckiej i sakralnej, tym razem jednak z korzyścią

¹ Co ciekawe, to nawet sam kard. Ratzinger widzi analogię swojego położenia do tej sytuacji, w której znajdowali się Boecjusz i Kasjodor, pisze tak: *My również żyjemy bowiem w epoce spotkania kultur i zagrożenia przemocą, która burzy kultury, oraz stoimy w obliczu konieczności przekazania wielkich wartości nowym pokoleniom i wprowadzania ich na drogę pojednania i pokoju. Drogę tę znajdujemy, szukając Boga z ludzkim obliczem – Boga, który objawił się nam w Chrystusie* Boecjusz i Kasjodor, OR 29 (2008) nr 4, s. 47, cyt. za J. Bramorski, *Pieśń nowa*

człowieka nowego. Teologiczno-moralne aspekty muzyki w świetle myśli Josepha Ratzingera – Benedykta XVI, Gdańsk 2012, s. 211-212.

² Bardzo podoba mi się to konsekwentne używanie przez kard. Ratzingera określenia *muzyka kościelna*, które odcina się od dyskusji na temat tego co jest muzyką sakralną, a co nią nie jest. Nie każda bowiem muzyka religijna jest sakralna, wreszcie nie każda muzyka sakralna jest muzyką liturgiczną. W swojej refleksji kard. Ratzinger pochyla się nad muzyką kościelną, a więc zarówno nad muzyką przeznaczoną do użytku liturgicznego, jak i tą, którą można wykonywać poza liturgią mszalną, jednak która posiada wyraźny charakter kościelny, a więc użytkowy, a nie wyłącznie koncertowy. Jest przecież wiele utworów, które posiadają charakter sakralny, teoretycznie nawet mają formę muzyki liturgicznej, a jednak nie nadają się zupełnie do wykonywania podczas liturgii, a to przez swój koncertowy, czyli *de facto* świecki charakter. Dzisiejsze czasy przyniosły przedziwne pomieszanie *sacrum* i *profanum*. *Sacrum* niestety wyniosło się w dużej mierze z kościołów do sal koncertowych, tworząc jakiś nowy rodzaj mutacji: świeckie *sacrum*, w którym obiektem kultu jest chyba tylko sztuka jako taka.

dla tej drugiej, która wplotła cały splendor świeckich środków wyrazu w oddawanie chwały Bogu.

Innym wątkiem szeroko podejmowanym przez kard. Ratzingera jest rozróżnienie dwóch rodzajów muzyki – apollińskiej i dionizyjskiej. Ten podział, znany z antyku, mówiący o sposobie wpływania przez muzykę na duszę ludzką, jest przez niego chętnie wykorzystywany do pokazania różnicy, w jaki sposób powinna działać na duszę ludzką muzyka kościelna, a w konsekwencji: jaka powinna być muzyka kościelna, a jaka nie powinna. Tak pisze o muzyce dionizyjskiej:

(...) za pomocą świętego szału, szalonego rytmu i instrumentów człowiek usiłuje osiągnąć wyzwolenie z ograniczeń ludzkiej kondycji, do którego skłania go właściwy człowiekowi głód nieskończoności. Taka muzyka obala bariery jednostkowości i osobowości, człowiek uwalnia się od ciężaru świadomości. Muzyka staje się ekstazą, wyzwoleniem od „ja” i zjednoczeniem z całym światem³.

Muzyka dionizyjska zatem oferuje zbawienie człowiekowi, ale nie na zasadzie wyzwolenia go z ograniczeń jego ludzkiej kondycji i wprowadzenia go w sferę ducha, tylko na zasadzie jeszcze głębszego uwikłania go w sferze zmysłów. Zdaniem kard. Ratzingera lwią część współczesnej muzyki rozrywkowej ma właśnie charakter dionizyjski. Z tego też powodu należy szczególnie dbać, aby taka muzyka nie trafiała do kościołów. Nie wolno rezygnować z właściwego pojmowania roli muzyki i jej wpływu na ludzką duszę, a w konsekwencji na zbawienie. Przyjmując to „światowe” rozumienie muzyki i jej sposób wyzwalać człowieka, Kościół zbacza na manowce. Ta muzyka nie tylko nie przybliży go do Boga, ale wręcz od Niego oddala.

Osobnym zagadnieniem jest światowość muzyki kościelnej. Jeśli muzyka kościelna zatraci swój charakter odróżniający ją od muzyki światowej, pociągnie to za sobą bardzo poważne konsekwencje dla liturgii, a w dalszej kolejności dla Kościoła⁴.

i próbuje uczynić ziemią także niebo i głębiny morskie. Dobra liturgia, liturgia świętych obcowania, przywraca mu jego integralność. Uczy go odnajdywania milczenia i śpiewania, otwierając przed nim głębię morza i ucząc latania, będącego

³ J. Ratzinger, *Teologia muzyki kościelnej*, tłum. W. Szymona OP [w:] *Opera omnia*, t. XI, Teologia liturgii, Wydawnictwo KUL 2012, s. 508.

⁴ *Na zakończenie swoich rozważań chciałbym przytoczyć piękne słowa Mahatmy Gandhiego, które kiedyś znalazłem w jakimś kalendarzu. Gandhi wskazuje na trzy obszary życia w kosmosie i na to, w jaki sposób każdy z tych obszarów pociąga za sobą także określony sposób bytowania. W morzu żyją ryby i milczą. Zwierzęta na ziemi krzyczą, a ptaki, których obszarem życiowym jest niebo, śpiewają. Człowiek zaś ma udział we wszystkich trzech: ma w sobie głębię morza, ciężar ziemi i wysokość nieba, i dlatego przystępują mu również wszystkie trzy właściwości: milczenie, krzyczenie i śpiewanie. Chciałbym dodać, że dzisiaj widzimy, jak człowiekowi pozbawionemu transcendencji pozostaje jedynie krzyczenie, ponieważ chce odtąd być tylko ziemią*

sposobem bytowania anioła,
 podnosząc jego serce,
 sprawia, że zaczyna w nim
 ponownie rozbrzmiewać
 uprzednio zagłuszony śpiew.
 Więcej nawet, możemy też
 odwrotnie powiedzieć: dobrą
 liturgię poznaje się po tym,
 że uwalnia nas od robienia
 tego, co wszyscy, i tak, jak
 wszyscy, oraz przywraca
 nam głębinę i wyżyny,
 milczenie i śpiew. Dobrą
 liturgię poznaje się po tym,
 że jest kosmiczna,
 a nie przykrojona na miarę
 jakiejś grupy. Śpiewa
 z aniołami. Milczy razem
 z oczekującą głębią
 wszechświata. I w ten sposób
 zbawia ziemię, tamże,

s. 513.

⁵ Tamże, s. 510.

Muzyka apolińska zaś ma za zadanie przede wszystkim integrację natury ludzkiej. O niej pisze kard. Ratzinger, powołując się na zawołanie *sursum corda*, „podnoszenie serca”, które jest adoracją zorientowaną na Logos (*logiké latreía*):

W *sursum corda* muzyka wiary zmierza do integracji człowieka, ten jednak nie znajduje jej w samym sobie, lecz tylko w ruchu, który wynosi go ponad niego samego, do zjednoczenia się ze Słowem Wcielonym⁵.

Kolejnym wątkiem rozważanym przez kard. Ratzingera jest fałszywe pojmowanie naczelnej zasady reformy liturgii, czyli udemokratycznienie jej. Polega ono na uaktywnianiu na siłę wszystkich wbrew arystotelesowskiej zasadzie, że każdy ma sobie wyznaczone miejsce we wszechświecie, a więc także i w liturgii. Stąd wzajemne wykluczanie się elitarności muzyki liturgicznej i aktywnego uczestniczenia wszystkich w akcji liturgicznej, co zresztą kłóci się z założeniami *Konstytucji o liturgii świętej* 115, która mówi tak:

Należy przywiązywać dużą wagę, do teoretycznego i praktycznego wykształcenia muzycznego w seminariach, nowicjatch oraz domach studiów zakonników i zakonnic, a także w innych instytucjach i szkołach katolickich. Aby to wykształcenie zapewnić, należy starannie przygotować nauczycieli muzyki.

Ponadto zaleca się zakładanie wyższych instytutów muzyki kościelnej.

Muzycy zaś i śpiewacy, a zwłaszcza chłopcy, powinni także otrzymać rzetelne wykształcenie liturgiczne.

Albo kształcimy niektórych do wykonywania muzyki w liturgii i potem z tego ich wykształcenia korzystamy, albo zupełnie nie zważając na to przygotowanie wybranych do posługi muzycznej, koniecznie dążymy do tego, żeby śpiewali wszyscy, niezależnie od tego, czy mają do tego predyspozycje czy nie.

Gdy słyszę dochodzące z różnych stron pytania, czy chorał gregoriański da się śpiewać obecnie na liturgii, przecież jest zbyt

trudny, a zatem niezgodny z tzw. duchem soboru, wiem, że zadający to pytanie jest ukształtowany w mentalności posoborowej, której naczelnym dogmatem w dziedzinie muzyki jest ten, który mówi, iż podczas liturgii lud MUSI wszystko śpiewać. Przed reformą liturgiczną to zagadnienie po prostu w ogóle nie istniało, nikt nie deprecjonował wartości i przydatności chorału ze względu na jego trudność, bo jak wiadomo repertuar chorałowy składa się z utworów o bardzo różnym stopniu trudności. Nie istniał także ten przymus, że wszyscy muszą śpiewać wszystko.

Jednak przywołany wyżej fragment *Konstytucji o liturgii świętej* skłania mnie do smutnej refleksji, mianowicie tuż po ukończeniu studiów teologicznych zdałam sobie sprawę, że dziś nie uprawia się już teologii *stricto*, żyjemy w epoce postteologicznej. Prawdziwa teologia jest traktowana niemalże jak skansen, zaś to, co się obecnie uprawia to właściwie pewnego rodzaju didaskalia teologiczne, metodologia teologiczna najczęściej.

Podobnie dopiero długo po ukończeniu muzykologii kościelnej uświadomiłam sobie, że na prawdziwą muzykę kościelną nie ma już miejsca w kościołach, można ją uprawiać gdzie indziej: na koncertach, na różnego typu warsztatach, na wymierających kierunkach muzykologii kościelnej. Jednak absolutnie nie tam, gdzie jest jej prawdziwe miejsce – czyli w liturgii. Stawia to oczywiście pod znakiem zapytania sens istnienia obydwu tych kierunków. Natomiast co do muzyki jeszcze, to w tym kontekście smutny i niemal żaloszny staje się zachwyt nad niedawnym hitem internetowym w postaci filmiku przedstawiającego zespół śpiewający utwór religijny na dworcu. Muzyka kościelna wywedrowała na dworce, za chwilę zejdzie do podziemi metra...

Jeszcze innym, ważnym wątkiem poruszonym przez kard. Ratzingera jest bezinteresowność muzyki kościelnej.

Szukanie wszędzie korzyści nie przystoi człowiekowi wyższych uczuć i wolnemu – To zdanie Arystotelesa już samo w sobie jest piękne, prawda? A jeśli się do tego doda, że zdanie to pochodzi z VIII księgi jego *Polityki*, która jest poświęcona muzyce – a więc mówi właśnie o celu muzyki – jak bardzo otwiera ono oczy na bezinteresowność sensu muzyki. A jeśli dodamy, że zdanie to cytuje Joseph Ratzinger w swoim dziele o teologii muzyki w kontekście muzyki liturgicznej, jako przeciwwagę do zasady utylitar-

ności muzyki kościelnej, która ma „pobudzać ducha słabszych do pobożności”?

Kard. Ratzinger powołuje się na to zdanie na marginesie swojego wywodu na temat braku pociągnięcia w teologii zachodniej arystotelesowskiego wątku w myśli o muzyce. Dlatego taki sens tej wypowiedzi można wyczytać jedynie między wierszami. Z jednej strony kard. Ratzinger relacjonuje pułapkę utylitaryzmu, w którą wpadła zachodnia myśl na temat muzyki, a z drugiej nie może się powstrzymać przed ujawnieniem swojego osobistego marzenia na temat tego, jakimi drogami ta myśl powinna była pójść.

Genezy tego zjawiska sprowadzenia roli muzyki kościelnej tylko do jej użyteczności przy pobudzaniu do głębszej pobożności Ratzinger upatruje w tym, że św. Tomasz z Akwinu, być może pod wpływem Ojców Kościoła, nie skorzystał z okazji do rozwinięcia tamtej myśli Arystotelesa. Przyczyna może leżeć, zdaniem kard. Ratzingera, w przeciwstawieniu, które miało miejsce w Kościele starożytnym, kultu Starego Testamentu kultowi Nowego Testamentu, przy utożsamieniu kultu starotestamentalnego z cielesnym, a nowotestamentalny z duchowym (zgodnie z tym, że ten ostatni, ma się dokonywać w Duchu i prawdzie). Oznacza to, że nie przyznaje się specjalnie ważnego miejsca zmysłowemu aspektowi liturgii, w tym także muzyce, która ma służyć jedynie spirytualizacji kultu. Zbyttnia cielesność i zmysłowość w przeżywaniu liturgii pojmowana była jako przeżywanie religijności na wzór kultu ze Starego Testamentu. Poniekąd stąd właśnie wyrastał między innymi dylemat moralny św. Augustyna, dotyczący przyjemności, której dostarczała mu muzyka kościelna. To przeciwstawienie jest wyraźnym obciążeniem dla zachodniego rozumienia liturgii i muzyki.

A przecież muzyka, zdaniem Ratzingera, nie musi wcale przynosić żadnych korzyści, ona, jak i piękno, którego jest nośnikiem, mogą być w tej liturgii celem samym w sobie. Bądźmy wspaniałomyślni na wzór Pana Boga, który stworzył piękno owszem, również jako znak prowadzący do Niego samego, ale również dla niego (piękna) samego. W tym liturgia powinna właśnie naśladować akt stwórcy Pana Boga. Bo, tu znowu przypomnę zdanie Arystotelesa: *Szukanie wszędzie korzyści nie przystoi człowiekowi wyższych uczuć i wolnemu.*

Zarazem piękno ma oczywiście również swoje zadanie w Kościele, tak pisze o tym Ratzinger:

Jeżeli Kościół ma świat przeobrazić, czynić lepszym i „humanizować” – jak może to czynić, rezygnując jednocześnie z piękna, które jest ściśle związane z miłością i wraz z nią stanowi rzeczywistą pociechę, największe możliwe przybliżenie do świata Zmartwychwstania? Kościół musi być wymagający, musi być ojczyzną piękna, musi prowadzić walkę o „spirytualizację”, bez której świat staje się „pierwszym kręgiem piekła”. Dlatego pytanie o to co jest „stosowne”, musi być pytaniem o to, co jest „godne”, i stanowić wyzwanie do szukania tego „godnego”⁶.

⁶ Tamże, s. 492.

Muzyka i piękno wiążą się nieodłącznie z tematyką spirytualizacji, ale także z ucieleśnieniem. Pozwolę sobie raz jeszcze zacytować słowa kard. Ratzingera:

Chrześcijańskie ucieleśnienie jest zawsze jednocześnie uduchowieniem, a chrześcijańskie uduchowienie jest ucieleśnieniem w ciele Logosu, który stał się człowiekiem. [...] Ponieważ w muzyce dokonuje się to wzajemne przenikanie się obydwu ruchów, służy ona w najwyższym stopniu i w sposób niezastąpiony owemu wewnętrznemu exodusowi, którym liturgia zawsze chce być i nim się stawia⁷.

⁷ Tamże, s. 507.

Oto prawdziwa miara sensu muzyki i obiektywizacja jej roli w liturgii.

Jednocześnie kard. Ratzinger, obok tej spirytualizacji, której dokonuje w nas muzyka, wywodzi ten ruch odwrotny, który jest ucieleśnianiem Słowa, a to przez dowartościowanie ludzkich zmysłów, ludzkiej cielesności, właśnie przez muzykę:

Wśród nas Słowo nie może być tylko mową. Głównym sposobem dalszego działania Wcielenia są niewątpliwie same znaki sakramentalne. Będą one jednak pozbawione swego właściwego miejsca, jeśli nie zostaną włączone w liturgię, która jako całość ma być kontynuacją owe-

go udzielania się Słowa w wymiarze cielesnym i w sferze wszystkich naszych zmysłów. W odróżnieniu od kultu żydowskiego i islamskiego wynika stąd prawo, a nawet konieczność posługiwania się obrazami. Wynika stąd także konieczność odwoływania się do owych głębszych sfer rozumienia i odpowiadania, które otwiera przed nami muzyka. Przechodzenie wiary w muzykę stanowi jeden z elementów Wcielenia się Słowa⁸.

⁸ Tamże, s. 506.

Wydaje się, że ikonoklazm, czy także pewne elementy ikonoklazmu w ramach protestantyzmu lub pewien rodzaj ikonoklazmu w naszych czasach, uciekających od sztuki obrazowej w kierunku abstrakcji oraz wszelkie kryzysy w muzyce kościelnej, są właśnie zachwianiem tej równowagi w rozumieniu muzyki i sztuki w ogóle, pomiędzy obydwoma tymi ruchami: uduchowieniem i ucieleśnieniem.

Wracając jeszcze do mojego porównania myśli kard. Ratzingera do syntezy dokonanej przez Boecjusza, widzę jeszcze następującą analogię: tak jak dla Boecjusza muzyka była częścią natury ludzkiej⁹, tak dla Ratzingera jest ona także częścią natury Kościoła. Natura Kościoła, podobnie jak natura ludzka, jest cielesno-duchowa. Skoro dla Boecjusza muzyka była częścią natury ludzkiej, zarówno tej cielesnej, jak i duchowej, dla Ratzingera jasna jest analogia, że muzyka jest częścią natury Kościoła, zarówno cielesnej, jak i duchowej. Natura zaś muzyki kościelnej wynika z natury Kościoła i liturgii. Podobnie jak liturgia jest wchodzeniem „już” w nasze „jeszcze nie” – na wzór tego, co dokonało się w Kanie Galilejskiej¹⁰, tak muzyka jest naszym wejściem „już” w rzeczywistość niebieskiej liturgii, jest naszym obecnym partycypowaniem w niej, podnosi nas ona z niskości naszej kondycji i stawia już teraz w szeregu obok chórów anielskich. Tak więc mimo „tylko” zmysłowego charakteru (odbierana jest przecież zmysłem słuchu), muzyka ma moc najpełniejszego służenia temu, co dokonuje się w liturgii – antycypacji Paruzji.

⁹ O myśli Boecjusza tak pisze ks. prof. dr hab. Jacek Bramorski: *Skoro zaś muzyka stanowi część ludzkiej natury, której nie sposób pominąć, to rozum musi starać się za pośrednictwem wiedzy zrozumieć to, co jest właściwe naturze. Dlatego nie należy zadowalać się przyjemnością sprawianą nam przez piękne melodie, ale dążyć do poznania struktury wewnętrznej dźwięków oraz ich wzajemnej relacji,* J. Bramorski, dz. cyt., s. 204.

¹⁰ *Liturgia jest antycypowaną Panizją, jest wchodzeniem już w nasze jeszcze nie – jak to przedstawił Jan w opisie wesela w Kanie. Godzina Pana jeszcze nie nadeszła, jeszcze się nie dokonało wszystko to, co ma nadejść, jednak na prośbę Maryi – Kościoła – On już teraz daje nowe wino. Antycypując, już daje dar swej godziny,* J. Ratzinger, dz. cyt., s. 515.

W tym właśnie sensie myśl kard. Ratzingera jest dopełnieniem syntezy dokonanej przez Boecjusza – tego, który skodyfikował i przekazał cywilizacji zachodniej system przenikających się i współzależnych rodzajów muzyki: *musica mundana*, *musica humana* i *musica instrumentalis*. Kard. Ratzinger ujmuje rzeczywistość muzyki kościelnej jako integralny element tego, co teologia muzyki zwie *musica coelestis*.

W czasach powracającej dyskusji na temat konieczności umartwienia zmysłów w liturgii, ścierania się argumentów typu „Jezus nie ubierał się u Prady” kontra argument o ewangelicznym drogocennym olejku, którym niewiasta namaściła Chrystusa, w dobie formułowania teorii na temat kiczu w liturgii jako kenozy Kościoła na wzór samego Chrystusa, warto wracać wciąż i na nowo do dzieł kard. Josepha Ratzingera, który odkrywa przed nami właściwy sens muzyki i jej rolę w liturgii, rozwiewając jednocześnie wszelkie wątpliwości co do tego, jaka ona powinna być. ■

Msza święta „atrakcyjna”

Eukasz Bilski

Drogowskazy postawione na drodze

Zbliżał się wieczór, kres wakacyjnego dnia. Słońce jeszcze otulało ciepłem swych promieni każdy kawałek ziemi. Jak zawsze usiadłem w ostatniej ławce naszego parafialnego kościoła i otworzyłem Liturgię Godzin. Spokoju jednak nie dawała mi pewna myśl, która już od pewnego czasu zajmowała moją uwagę. Po opublikowaniu artykułu *Czy Bóg woli chorał?* pojawiły się różne głosy – nawet krytyki. Potraktowałem je jednak jako błogosławieństwo, mobilizujące do dalszych poszukiwań. W swoim poprzednim tekście przedstawiłem niezmienną myśl Kościoła i wskazałem na określające ją dokumenty, które niewątpliwie są drogowskazami. Człowiek nie został stworzony dla prawa, lecz prawo służy człowiekowi, by pomagać, wskazywać drogę, aby być drogowskazem. Nie można zamknąć się tylko w przepisach, to prawda, ale z drugiej strony nie wolno nam ich całkowicie lekceważyć. Zostały one nam postawione przez Kościół właśnie jako drogowskazy. Wierzę w działanie Ducha Świętego w Kościele, dlatego też jestem głęboko przekonany, że te drogowskazy nie zaprowadzą mnie na manowce. Ostatnie słowa Kodeksu Prawa Kanonicznego są bardzo wymowne w tej kwestii. Wskazują bowiem, że zbawienie dusz winno być w Kościele najwyższym prawem¹. Na tym właśnie polega misja Kościoła, by iść i głosić wielką miłość Boga do człowieka, by głosić zbawienie. Muzyka nie zbawia, czyni to sam Bóg. Ona jedynie prowadzi do spotkania z Tym, który jest Zbawieniem. Dlatego też muzyka nie może odrywać nas od tego spotkania z Ojcem. Tak jak kapłan nie powinien przysłaniać swoją osobą Chrystusa, tak i muzyka nie może na sobie koncentrować całej uwagi podczas celebracji. Muzyka, to należy podkreślić ze stanowczością, jest służebnicą liturgii. Ona integruje się z liturgią, lecz sama z siebie nią

¹ Por. Kodeks Prawa Kanonicznego, Kanon 1752.

nie jest. Tak więc bez liturgii nie możemy jej nazwać liturgiczną. To liturgia swym przebiegiem, symbolami, mistyką oraz treścią i istotą sprawia, że muzykę możemy nazywać liturgiczną. Muzyka tworzona jest na potrzeby liturgii, nigdy odwrotnie i to liturgia nadaje kształt muzyce kreując jej formę i zakres działania. Można powiedzieć, że liturgia wyznacza granice muzyki, ale też otwiera ją na nowy lepszy świat, stając się inspiracją dla twórczości liturgicznej. Muzyka, gdy „mówi” do liturgii niejako używa słów Maryi – „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa Twojego” – natomiast, gdy „mówi” o liturgii staje się samą liturgią² – aktem uwielbienia Boga i miejscem uswięcenia człowieka.

Niezmienny głos Kościoła

W poprzednim artykule nawiązałem do ważnych dokumentów Kościoła określających muzykę liturgiczną, wspominając między innymi motu proprio Piusa X *Inter pastoralis officii sollicitudines* z 1903 roku. Wypowiedź jednego z młodych kapłanów na ten temat bardzo mocno zapadła mi w pamięci. Stwierdził, że błędem jest szukanie w „papierach dawnych wieków” też dotyczących roli muzyki i opieranie na nich współczesnej muzyki liturgicznej. Jest to tylko teoretyzowanie, zapomina się natomiast o tym co muzyka ma we wspólnocie robić. Zgadzam się z tą opinią, lecz jedynie w części. Teologia muzyki winna szukać rozwiązań jak połączyć te dwa coraz bardziej oddalające się od siebie „obozy” – tradycję i postęp. Głos ten oraz inne wskazują, że wśród kapłanów pojawia się przepaść między tradycją muzyczną Kościoła a postępem we współczesnym duszpasterstwie. Jeśli do kogoś nie trafiają dokumenty sprzed Soboru Watykańskiego II, to należy tu przywołać Konstytucję o Liturgii tegoż Soboru:

Muzyczna tradycja całego Kościoła stanowi skarbiec nieocenionej wartości, wyróżniający się wśród innych form wyrazu artystycznego szczególnie tym, że śpiew kościelny, jako związany ze słowami, jest nieodzowną oraz integralną częścią uroczystej liturgii³.

² Niedostojnie oczywiście, bo liturgia bez muzyki nadal jest liturgią, a muzyka bez liturgii jest tylko muzyką. Wykonując utwór muzyczny, na przykład jedną z Mszy Bacha, nie uczestniczymy jeszcze w Eucharystii. Pragnę tutaj tylko zwrócić uwagę na ścisły związek muzyki z liturgią i na jej służebną rolę wobec liturgii.

³ KL 112.

To właśnie chorał gregoriański jest podstawowym śpiewem Kościoła podczas liturgii. Służy on zintegrowaniu duszy i ma wy-

miar ścisłego ćwiczenia duchowego. Każda inna kompozycja przeznaczona do wykonywania podczas celebracji winna z niego czerpać swoje natchnienie. Nie wolno nam zapominać również o twórczości wielogłosowej przeznaczonej do liturgii. Ta muzyka również należy do muzycznej tradycji Kościoła stanowiąc skarbiec nieocenionej wartości.

W roku 1955 ukazała się pierwsza w historii encyklika o muzyce kościelnej – *Musicae Sacrae Disciplina* – jest to dowód na to, że muzyka wykonywana podczas liturgii stanowi ważny temat, który należało poruszyć. Już samo słowo *encyklika* nadaje rangę słowom zapisanym w dokumencie, bowiem encyklika to okólnik, poprzez który papież kieruje słowo do całego świata w ważnych sprawach wiary i życia chrześcijańskiego. Są one autorytatywnymi stwierdzeniami zwyczajnego urzędu nauczycielskiego⁴. Dokument ten potwierdza nauczanie Piusa X. Rozpoczyna się od przedstawienia historycznego rozwoju muzyki sakralnej, gdzie wskazano ważną rolę śpiewu gregoriańskiego oraz śpiewu polifonicznego:

Tak oto sztuka muzyki sakralnej, dzięki poparciu opiece Kościoła, przebyła z biegiem wieków długą, choć często-kroć powolną i mozolną drogę, jednak stopniowo zdobywała coraz większą doskonałość. Poczynając od prostych i czystych, lecz w swoim rodzaju wysoce doskonałych melodii gregoriańskich, doszło do potężnych i wspaniałych arcydzieł, ozdobionych, upiękuszonych i doskonale wzbogaconych nie tylko głosami ludzkimi, ale nadto organami i innymi instrumentami muzycznymi⁵.

Dalej czytamy:

(...) Kościół wielokrotnie musiał zapobiegać, by **nie przekraczano właściwych granic** oraz **by razem z prawdziwym postępem nie wdarło się do muzyki sakralnej i jej nie zdeprawowało** coś światowego i obcego świętemu kultowi⁶.

Słowa te wskazują na znaną od dawna zasadę proporcji – we wszystkim miejcie umiar! Świadomość Ofiary Krzyża, na którym

⁴ Por. *Leksykon teologiczny*,
Kraków 2002.

⁵ Pius XII, *Musicae Sacrae
Disciplina* [w:] A. Filaber,
*Prawodawstwo muzyki
kościelnej*, Warszawa 2008,
s. 22.

⁶ Tamże, s. 23.

dokonało się nasze zbawienie, ofiary uobecniającej się podczas każdej Eucharystii sprawia, że nie potrafiłbym „tańczyć pod krzyżem”. Być może kogoś urażą te słowa, ale tak uważam. Nie oznacza to jednak, że nie ma we mnie radości Zmartwychwstania. Tym bardziej jest ona we mnie większa, gdy odczuwam ją nie przez „entuzjizm” wywołany „fajną” muzyką, lecz przez symbole i treści jakie niesie za sobą akcja liturgiczna. Mam wtedy poczucie i świadomość jak bardzo Bóg mnie ukochał.

Dzwon zaczął zwoływać wiernych na liturgię a słońce przedzierając się przez witraż niejako dawało mi do zrozumienia, bym powrócił do Liturgii Godzin. I oto psalm drugi niesporów stał się przedmiotem mojej medytacji – „Jeżeli Pan nie zbuduje domu, daremnie się trują budujący”⁷. Żadna ludzka praca nie przynosi dobrego skutku, jeśli człowiek nie współdziała z Bożym planem zbawczym. Tylko zawierzenie Bogu pozwala zachować pokój serca i duszy. Tak więc ani dom, ani miasto nie spełniają swej funkcji opiekuna i obrońcy, jeśli sam Bóg nie ustrzeże ludzkich zasobów. Planowanie więc „nowego świata” bez odniesienia do Bożego planu przypomina budowę wieży Babel⁸. Psalm ten prowadzi mnie także do spojrzenia na liturgię jako miejsce przychodzenia Boga do człowieka oraz na czas, w którym sam człowiek oddaje Bogu chwałę i uwielbienie. Ta anabatyczno-katabatyczna perspektywa liturgiczna wskazuje na zaproszenie przez Boga do kosmicznej liturgii stworzenia oraz na reakcję człowieka. „Jeżeli Pan nie zbuduje domu, daremnie się trują budujący”⁹. Słowa te wskazują na to o czym pisał papież Benedykt XVI:

Człowiek absolutnie nie może zupenie sam „tworzyć” kultu. Jeśli nie pojawi się Bóg, człowiek porusza się w pustce. Gdy Mojżesz mówi do faraona: „sami nie wiemy, z czego złożyć ofiarę dla Pana, aż tam przyjdziemy”, to w słowach tych rzeczywiście zawiera się **podstawowe prawo wszelkiej liturgii**. Jeśli nie pojawi się Bóg, wtedy człowiek – na mocy wpisanego w jego najgłębsze wnętrze przeczucia Boga – może z całą pewnością zbudować ołtarz „nieznanemu Bogu”; może próbować się wznieść do Niego myślą i szukać Go jakby po omacku¹⁰.

⁷ Por. Ps 127.

⁸ Por. *Pismo Święte*, Wydawnictwo św. Pawła, komentarz do Psalmu 127, 1310.

⁹ Por. Ps 127.

¹⁰ J. Ratzinger, *Duch liturgii* [w:] *Opera omnia. Teologia liturgii*, Lublin 2012, s. 32-33.

To w tym przypadku taniec dookoła złotego cielca staje się obrazem kultu, który szuka samego siebie stając się samozadowoleniem.

Historia złotego cielca stanowi ostrzeżenie przed kultem autonomicznym i egoistycznym, który ma na celu już nie Boga, lecz tworzenie z własnej inicjatywy jakiegoś małego alternatywnego świata¹¹.

¹¹ Tamże, s. 33-34.

Jest dziś takie przekonanie, że idąc na Eucharystię, na której łamane są przepisy muzyczno-liturgiczne, jest „fajnie”, bo pokazuje się Kościół radosny i rzeczywiście tak się Kościół odbiera. Natomiast nuda panująca na Mszach z organami i osobami w podeszłym wieku sprawia, że Kościół odbierany jest jako ten nie na topie. A przecież mamy tutaj do czynienia ze świętym miejscem, świętymi czynnościami. Mimo, że intencja jest dobra – ludzie czują się „dobrze”, „fajnie”, mogą się wykrzyknąć, wytańczyć, uwielbiać Boga, a często nawet do Niego powrócić – taka postawa może niejednokrotnie być zgorszeniem. Kościół to nie „firma”, która musi iść za modą, by się dobrze zareklamować i sprzedać Dobrą Nowinę. Uważam, że znakiem czasu jest potrzeba spojrzenia na nowo na istotę liturgii. Pomocne w tym mogą być katechezy liturgiczne dla dorosłych i dzieci, dyskusje wśród studentów teologii, a nawet rozmowy między sobą w parafii. To na polu liturgii potrzebujemy nowej ewangelizacji. Sygnaturka na dzwonnicy oznajmiła, że za pięć minut rozpocznie się najważniejsza część tego dnia – Boska Liturgia, Ofiara Krzyża, czas łaski i uwielbienia. Pozostając wokół tych przemyśleń, dobiegłem do końca Liturgii Godzin, która stała się inspiracją dla tego artykułu.

Kicz „sztuką” nazwany

We wspomnienie Marii Magdaleny przypomniałem sobie rozmowę z panem profesorem Romanem I. Drozdem, pracownikiem Akademii Muzycznej w Łodzi. Podzielił się ze mną swoim spojrzeniem na muzykę w liturgii wskazując, że jako artysta najbardziej preferuje postawę milczącego Chrystusa, który palcem pisze po piasku, tuż przed sceną zaniechania ukamienowania Marii Magdaleny. Zapytał „czyż nie taka powinna być sztuka?”. Ona

ma być czystą inicjatywą człowieka wobec Stwórcy. Rodzi się też moja refleksja – czy muzyka wykonywana w niektórych świątyniach nadal jest sztuką? Uważam, że należy uczyć się smakować, by wiedzieć jaki smak możemy uznać za dobry. Dziś karmieni często jesteśmy półproduktami przez co nie potrafimy oddzielić prawdziwej sztuki od kiczu. A przecież mamy dobre narzędzia, wspaniałych muzyków, zdolną i chętną do śpiewu młodzież oraz dzieci. Mając produkty nie sporządzimy jeszcze dobrego posiłku, trzeba nauczyć się właściwie go przyrządzać. Mając całe zastępy ludzi chętnych do pracy i zaangażowanych w duszpasterstwo możemy doprowadzić do odnowy prawdziwej muzyki liturgicznej.

We wprowadzeniu do numeru 4(2012) miesięcznika „Więź”, Zbigniew Nosowski, użył stwierdzenia *grzech zaniedbania*. Podkreślił, iż to co katolickie w warstwie wizualnej nie może być brzydkie i odstręczające, a nawet kiczowate i amatorskie, inaczej doprowadzi nas to do braku profesjonalizmu, a w konsekwencji do grzechu zaniedbania. Przesłanie jakie niesie za sobą liturgia chrześcijańska jest przesłaniem wagi najwyższej. Dlaczego zatem forma przekazu tego przesłania nie powinna wyróżniać się wysoką jakością? W wielu zabytkowych kościołach można dziś spotkać styropianowe dekoracje, kolorowe banery i plakaty. Te, i podobne dekoracje w wyraźny sposób odcinają się od surowości murów świątyni i stają się przykładem sztuki użytkowej w Kościele. Ta często przesłodzona, wyidealizowana, byle jaka i nieprofesjonalna forma twórczości mająca pełnić funkcję reklamowo-promocyjną widoczna jest również w muzyce liturgicznej¹².

Dosyć dobitnie o współczesnej sztuce pisze ks. prof. Ryszard Knapieński (kierownik Katedry Historii Sztuki Kościelnej KUL). We wstępie do jego pracy *Kościoty w Polsce* czytamy:

wraz z rewolucją przemysłową, obok rozwiązań prowizorycznych pojawił się kicz w Kościele instytucjonalnym, który znalazł swój wyraz w wystroju świątyń (...). Tandetnie próbuje pokazać prawdy wiary bez pogłębionej refleksji. (...) Szkoda, że niekiedy występuje on wraz z kiczowatą posługą duszpasterską, w liturgii i kazaniach¹³.

¹² Por. E. Karabin, *Grzech braku profesjonalizmu* [w:] „Więź” 4 (2012), s. 5-10.

¹³ Por. R. Knapieński, *Wstęp* [w:] A. Olej-Kobus i K. Kobus, A. Dylewski, *Kościoty w Polsce*, s. 21.

¹⁴ Takie pytanie zadaje ks. Andrzej Draguła – por. A. Draguła, *Copyright na Jezusa. Język, znak, rytuał między wiarą a niewiarą*.

¹⁵ Por. E. Karabin, *Grzech braku profesjonalizmu* [w:] „Więź” 4 (2012), s. 5-10 oraz A. Draguła, *Copyright na Jezusa. Język, znak, rytuał między wiarą a niewiarą*.

Czy możliwy jest zatem kompromis między tęsknotami odbiorców a teologiczną prawdą?¹⁴. Poszukując właściwej formy, twórca powinien być wierny treści, a jednocześnie musi pamiętać o zasadzie komunikatywności. Jeśli będzie kierował się tylko treścią, to nie dokona na depozycie fałszu. Jednak depozyt ten będzie jak skarb, którym nie można się podzielić. Działa to również w drugą stronę. Jeśli najważniejszy stanie się odbiorca i presja komunikatywności, to istnieje ryzyko przesłonięcia właściwej treści, a wtedy to, czym się twórca dzieli, nie jest już właściwie tym, czym podzielić się chciał. Mając treść – Ewangelię, potrzeba nam formy adekwatnej do niej. Zatem twórca muzyki sakralnej porusza się tak naprawdę po cienkiej linii. Aby w Kościele stworzyć dobrą sztukę użytkową, przede wszystkim potrzebne są umiejętności, dojrzałość artystyczna i teologiczna, bo przecież zła forma nie może przysłańać treści. Wtedy to treść staje się nieczytelna, a brak profesjonalizmu oznacza nie tyle brak gustu, ile brak troski o staranną i najbardziej klarowną formę przekazu¹⁵.

„To czyńcie na moją pamiątkę”

Był pierwszy dzień Przaśników kiedy to Jezus wysłał dwóch uczniów, aby przygotowali Paschę. W Jerozolimie zrobiło się tłoczno, gdyż zgodnie z przepisami Prawa wieczerzę paschalną należało spożyć właśnie w tym świętym mieście. Dlatego też mieszkańcy byli zobowiązani udzielać gościny pielgrzymom przybywającym z różnych stron świata. Wieczór pełen napięcia związanego z przygotowaniem do święta swój punkt kulminacyjny osiągnął podczas wieczerzy urządzonej w domach. Gwar i hałas ustępował mistycznej ciszy. Tego dnia stworzenie składa dzięki swemu Stwórcy. W każdym domu zabrzmiała pieśń uwielbienia. W jednym z nich przebywał Jezus otoczony uczniami. Czynił On podobnie jak w pozostałych domach – wziął chleb oraz kielich z winem, odmówił błogosławieństwo, połamał chleb i podał swoim uczniom. Już sam fakt zapowiedzi swojej śmierci i zmartwychwstania za grzechy świata tę wieczerzę czynił wyjątkową. „To czyńcie na moją pamiątkę” jest czymś więcej niż dorocz-

ne świętowanie. Bóg tak ukochał świat, że dał swojego Syna Jednorodzonego, którego krew wybawi człowieka od prawdziwej niewoli, jaką jest grzech i śmierć.

„To czyńcie na moją pamiątkę”, powiedział Chrystus do apostołów. Uczniowie posłuszni poleceniu Mistrza od samego początku sprawują „Jego pamiątkę”. Sprawują pamiątkę Pana pierwsi chrześcijanie tak pełni żywej wiary i żyjący obecnością Zmartwychwstałego. Czynią to wspólnoty rozsiane wkrótce po całym imperium rzymskim (...). Eucharystia stoi w centrum życia Kościoła i w niej odbija się Jego życie. Sposób sprawowania wiele mówi o tym, jak Kościół pojmuje i przeżywa tajemnicę Chrystusa oraz jak Kościół pojmuje sam siebie¹⁶.

„To jest moje ciało za was wydane. Czyńcie to na moją pamiątkę”¹⁷ – to właśnie wokół tych słów i dla tych słów gromadzili się wierni, budowano kościoły i wreszcie śpiewano.

Wielbić Boga znaczyło dla Hebrajczyka służyć Mu jak niewolnik, korzyć się przed Nim, szukać Go nieustannie i cieszyć się z Jego odnalezienia. Każde święto było radosnym spotkaniem ludu wybranego z jego Bogiem, godami weselnymi, do których tak chętnie nawiązywali prorocy, obrazując więź łączącą Izraela z Najwyższym¹⁸.

Oddawanie czci Bogu (kult) należy do podstaw egzystencji człowieka w świecie, gdyż sięga ono dalej niż życie codzienne czyniąc nas uczestnikami nieba. Jednak człowiek sam nie może tworzyć kultu. „Jeśli nie pojawi się Bóg, człowiek porusza się w pustce” – pisze Benedykt XVI w *Duchu liturgii*. Dalej papież podkreśla, że w słowach Mojżesza wypowiedzianych do faraona – sami nie wiedzą, z czego złożyć ofiarę dla Pana aż nie wyjdą z Egiptu¹⁹, zawiera się podstawowe prawo wszelkiej liturgii:

jeśli nie pojawi się Bóg, wtedy człowiek – na mocy wpisane go w jego najgłębsze wnętrze przecucia Boga – może z całą pewnością zbudować ołtarz „nieznanemu Bogu”; może próbować wznieść się do Niego myślą i szukać Go

¹⁶ M. Starowieyski, *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, Kraków 1987, s. 33.

¹⁷ Łk 22,19.

¹⁸ A. Chouraqui, *Czasy biblijne*, Warszawa 2012, s. 386.

¹⁹ Por. Wj 10,26.

jakby po omacku. Rzeczywista liturgia zakłada jednak, że Bóg odpowiada i pokazuje, jak powinniśmy oddawać Mu cześć. Do jej istoty należy jakieś „ustanowienie”. Nie może ona być produktem naszej wyobraźni, naszej własnej kreatywności, bo wtedy pozostałaby wołaniem w ciemności albo równałaby się zwykłej autoafirmacji. Zakłada ona konkretnego Adresata, który się nam ukazuje i w ten sposób nadaje kierunek naszej egzystencji²⁰.

²⁰ J. Ratzinger, *Duch liturgii*

[w:] *Opera omnia. Teologia*

liturgii, Lublin 2012,

s. 32-33.

Msza święta „atrakcyjna”?

Coraz wyraźniej uwidacznia się niebezpieczeństwo rozumienia liturgii jako rzeczywistości wyłącznie antropocentrycznej. W centrum pojawia się człowiek i jego „potrzeba” spełnienia, zadowolenia. Wtedy idąc na Eucharystię tak naprawdę realizują tylko swoją potrzebę „spełnienia” we wspólnocie. Dlatego też, by przyciągnąć większą liczbę wiernych do kościoła tworzy się grupy, które pozwalają odreagować i spełnić te oczekiwania. Wprowadza się głośne instrumenty takie jak na przykład perkusję a poza tym nie dba się o dobre przygotowanie muzyka kościelnego, czego rezultatem są „występy” i „oprawa”, a nie integracja z liturgią. Oczywiście trzeba zauważyć, że nie wszędzie tak jest. Jednak ze stanowczością chcę zaznaczyć, to że tak dużo mówimy o miłości do Kościoła, a przecież to właśnie przez korzystanie z drogowskazów postawionych przez Kościół ta miłość wyraża się najdoskonalej. Faktem jest, że piękno prowadzi człowieka do Boga, jednak niektórych do Niego „prowadzi również tandeta”. Zadaniem nas, muzyków kościelnych, jest kształtowanie smaku muzycznego wiernych. Rozważania te prowadzą mnie do postawienia pewnej tezy – jakość muzyki podczas liturgii nie może być kryterium prawdziwości modlitwy człowieka przychodzącego do świątyni. Owszem fałszujący organista tak jak rozkrzyczana „scholka” czy zespół mogą nam przeszkadzać. Jednak liturgia pozostaje liturgią. Tak więc mimo tej tandety spotykamy się z Bogiem – prawdziwym pięknem. Błędem zatem staje się argumentacja zwolenników wprowadzania do liturgii śpiewów nowoczesnych. Moda przemija, trendy muzyczne również. Nie chciałbym, by w Polsce stało się jak w Hiszpanii, gdzie po Soborze Watykańskim II zrezygnowano z tradycyjnych śpiewów na

rzecz gitary, perkusji czy całych zespołów. Z czasem zobaczono, że to się nie przyjmuje, bo moda przemija, gusta się zmieniają. Jednak już nie można było powrócić do dawnych śpiewów, bo pokolenie tych którzy je znali wymarło. Muzyka w liturgii nie może być zmieniana ze względu na gust danego wiernego. Jednemu podoba się chorał innemu perkusja, jeszcze innemu gitara czy śpiew wielogłosowy. Muzyka jest tutaj zależna tylko od liturgii. Szafuje się dziś sloganem i hasłem „aktywne uczestnictwo” w liturgii, które staje się pretekstem, aby wszystko wprowadzić do Mszy świętej. Owo aktywne uczestnictwo staje się wtedy *show*. Papież Benedykt XVI tak to ujmuje:

Prawdziwa edukacja liturgiczna nie może polegać na uczeniu się i wykonywaniu zewnętrznych czynności, ale na wprowadzeniu do zasadniczego *actio*, to znaczy, przemieniającej mocy Boga, który poprzez wydarzenie liturgiczne chce przemieniać nas samych i świat. W związku z tym edukacja liturgiczna kapłanów i świeckich jest dzisiaj niewystarczająca, co jest bardzo smutne. Pozostaje tu wiele do zrobienia²¹.

Jadąc kiedyś samochodem nieświadomie włączyłem chorał gregoriański. Czyżby wyszedł on na dobre ze świątyń i dał się zamknąć w jakimś nośniku muzycznym? Stał się przeszłością i dowiedzieć się możemy o nim tylko z książek? Z czasem robi się on monotony. Owszem, bowiem jego przeznaczeniem nie jest słuchanie. Należy on do liturgii i nie powinien być na dobre od niej odłączany. Firma fonograficzna „Universal Music” z Londynu, wydająca płyty między innymi Amy Winehouse czy Eminema, szukała inspiracji, aby wydać nową płytę. Okazało się, że w jednej ze znanych gier komputerowych jako tła muzycznego użyto chorału gregoriańskiego. Świadczyło to, że chorał zaczął być coraz bardziej popularny (poza liturgią). Firma ta zgłosiła się do cystersów z Heiligenkreuz. Początkowo austriaccy zakonnicy byli sceptycznie nastawieni do pomysłu wydania płyty chorału gregoriańskiego z ich udziałem. Jednak zgodzili się nie wiedząc, że znajdą się w centrum zainteresowania świata muzycznego. Płyta sprzedawała się lepiej niż płyty Madonny. Zapraszano ich na występy, konferencje, programy

²¹ A. Tornielli, *Ratzinger strażnik wiary*, Kraków 2005, s. 196.

telewizyjne. W pewnym momencie cystersi z klasztoru Świętego Krzyża zaczęli się zastanawiać nad tym co robią – czy nie jest to sprzedawanie modlitwy, gdyż śpiew ten jest medytacją wyśpiewaną z Biblii. Bardziej czy mniej świadomie weszli w show-biznes. Te wydarzenia sprawiły, że wycofali się z działalności muzycznej. Wniosek mam tu jeden: świat zatracił nadprzyrodzoność, dlatego człowiek szuka miejsc, które mu ją przypominają.

Na koniec powróćmy jeszcze do papieża Benedykta, którego słowa stanowią mogą podsumowanie artykułu:

Liturgia to nie *show*, to nie spektakl wymagający genialnych reżyserów i aktorów z talentami. Liturgia nie żyje „sympatycznymi” niespodziankami ani wynalazkami, ale jest uroczystym powtórzeniem. Nie ma ona wyrażać efemerycznej aktualności, ale świętą tajemnicę. Wielu myślało i mówiło, że liturgia, aby była naprawdę w pełni tego słowa nasza, winna być sprawowana przez całą wspólnotę. Jest to mówienie o liturgii w kategoriach sukcesu, w jakich można mówić o spektaklu czy innej rozrywce. Jeśli zaś myśli się w ten sposób o liturgii, to zatracą się jej istotę, która nie zależy od tego, co my możemy zrobić, lecz jest to coś niezależnego od nas wszystkich. W liturgii działa siła i moc niezależna od Kościoła, manifestuje się w niej absolutnie coś innego, co poprzez wspólnotę wiernych (będącą jej służą i instrumentem, a nie panią) wnika w nas wszystkich (...). Dlatego też (liturgia) powinna być ponadczasowa, nienaruszalna, ponieważ w obrządku objawia się Świętość Boga. Burzenie się przeciw niemu i nazywanie tego „przestarzałym usztywnionym schematem” spowodowało, że liturgia straciła inspirujące twórczo możliwości, popadając w niebezpieczeństwo samowoli, a przez to została strywalizowana²². ■

²² V. Messori (red.),

Raport o stanie wiary,

Kraków–Warszawa–Struga

1986, s. 108-109.

Stereotyp uduchowionego Wschodu w dobie globalizacji

Piotr Popiołek

Wydawać by się mogło, że w czasach globalizacji, kiedy do wolnego miejsca na kuli ziemskiej można dotrzeć niemalże w ciągu jednej doby, społeczeństwa zachodnie wyzbędą się przynajmniej części stereotypów na temat Azji jako świata egzotycznego, tajemniczego i niezwykle uduchowionego (w przeciwieństwie do Zachodu, który reprezentować ma bardziej materialistyczne podejście do rzeczywistości). Nie bez winy w utrwalaniu tego stereotypu były również XX-wieczne dyscypliny humanistyczne: socjologia religii, religioznawstwo czy psychologia. U Ericha Fromma można przeczytać o tym, że Zachód jest zdominowany przez „mieć”, a Wschód, ten uduchowiony, przesiąknięty filozofią zen, jest nastawiony bardziej na „być”. Wystarczy naiwna lektura niektórych klasyków dyscypliny religioznawczej, żeby dojść do uogólnienia, że wschodnia religijność jest bardziej „mistyczna” niż nasza – zachodnia¹.

W magazynie „Kontakt” Max Cegielski przytacza w swoim krótkim reportażu wypowiedź pewnej Nathalie, która zafascynowana jest hinduską i buddyjską pokorą: „Te modlitwy, mantry i pokłony. Zapalanie lampek, tego mi brakuje w Europie. Jakiegoś duchowego elementu”². Można się zastanowić, dlaczego takim „podróżnikom”, post-turystom, łatwiej jest odnaleźć te elementy duchowe (których na pewno nie są pozbawione chociażby wspólnoty monastyczne w Europie) na wschodzie? Co kieruje ludźmi, że w poszukiwaniu pogłębionej duchowości, mistycyzmu, jadą np. do Chin, zwiedzać tamtejsze świątynie buddyjskie i taoistyczne, zamiast odwiedzić lokalne wspólnoty zakonne? Czemu dla osób poszukujących duchowości bardziej atrakcyjny jest kurs Vipassany, niż kilkudniowe wyciszenie u polskich kamedułów?

¹ E. Fromm, *Psychoanaliza a buddyzm zen* [w:] *Buddyzm zen i psychoanaliza*, Poznań 2006.

² M. Cegielski, *Rozmowy przed odlotem*, „Kontakt” (jesień) 2013, s. 46.

Zawężając temat do kwestii, w których jestem w stanie posłużyć się przebadanymi już materiałami, jak i własnymi doświadczeniami, odniosę się głównie do Chin, szczególnie miasta Xi'an, dawnej stolicy Państwa Środka.

To na terenie Chin zrodził się konfucjanizm i taoizm, i to przez Chiny buddyzm przedostał się z Indii na tereny Korei i Japonii, wykształcając całą, specyficzną tradycję chan (później japoński zen, czy koreański seon). Dla wielu, w tym Marcela Graneta, jednego z ważniejszych sinologów i historyków, który przybliżył zachodowi świat Państwa Środka, Chiny to „inny świat”.

Rząd Chin w ostatnich latach docenił zalety turystyki religijnej i związane z nią przychody wpływające do kasy państwa. Ze względu na to zainteresowanie pojawiły się również pieniądze na inwestycje, jak odbudowywanie zniszczonych obiektów. Popularne są także wycieczki do Tybetu – chociaż wśród niektórych turystów pojawiają się rozterki moralne, czy należy uczestniczyć w tak zorganizowanych wycieczkach, gdyż w ten sposób wspiera się finansowo rząd okupacyjny³ (Podobne rozterki mogą się pojawiać np., przy zorganizowanych państwowych wycieczkach, np. do Korei Północnej). Większe zainteresowanie rządu przedkłada się również na proces retradycjonalizacji. Przez lata prowadzenia ostrej polityki maoistowskiej, niemalże izolacyjnej polityki zagranicznej (która jednakże od zawsze była charakterystyczna dla państw Wschodu), oraz przez rewolucję kulturalną, która w dużej mierze przyczyniła się do zniszczenia wielu skarbów dziedzictwa religijnego Chin, próbuje się teraz odrestaurować to, co zostało utracone, odtwarzając często przy tym, niemalże zupełnie od nowa, budowle, zwyczaje i rytuały. Tenże związek pomiędzy nową polityką państwa wobec miejsc kultu, turystyką religijną i ekonomią jest szczegółowo opisany w książce *Religious Tourism in Asia and the Pacific*⁴. Chiny są w tym momencie na czwartym miejscu na świecie, jeśli chodzi o rynek turystyczny, a w 2008 roku odnotowano przybycie 53,05 mln turystów. Chiny posiadają największą liczbę obiektów na liście UNESCO, z czego jedna trzecia to obiekty religijne. Znaczną część rynku zajmuje buddyjska turystyka religijna, jednakże jak zauważa raport UNWTO, są również wycieczki dedykowane dla muzułmanów (są im proponowane np. specjalne pomieszczenia do modlitwy

³ Tamże, s. 48.

⁴ *Religious Tourism in Asia and the Pacific*, United Nations World Tourism Organization, Madrid 2011.

z zaznaczonym kierunkiem w stronę Mekki, jak i wyżywienie *halal*). Utowarowienie tradycji poza pewnymi negatywnymi skutkami ma również pozytywny wpływ na przetrwanie pewnych lokalności – i tak John i Jean Comaroff (2011: 28) pokazują, że np. lud Li na wyspie Hajnan, czy pewne ludy z Junnanu przetrwały właśnie dzięki takiej komercjalizacji⁵.

Można by wymienić wiele czynników, które mają wpływ na zjawisko turystyki religijnej. Z perspektywy przemian społeczno-kulturowych niewątpliwie ma to związek z prywatyzacją religii. Thomas Luckmann w „Niewidzialnej religii”⁶ opisuje ten proces prywatyzacji, związany z sekularyzacją i zanikiem widzialnych społecznych form religijnych. Prywatyzacja religii charakteryzuje się konsumpcjonizmem i pluralizmem. „Zachowanie indywidualne w sferze prywatnej określane jest w coraz większym stopniu poprzez subiektywne preferencje, które pozwalają wybrać z oferty, to co «pasuje»”⁷. Religie bez religii stają się coraz popularniejsze, poszukiwane są alternatywy dla dotychczasowych instytucji religijnych, postrzeganych jako „skostniałe”. Podróżnicy mogą więc próbować odnaleźć pewne „bardziej pasujące”, przemawiające do nich treści religijne. Nieskrępowani przez zewnętrzny rygor mogą pozwolić sobie na ich dowolny dobór. Dzięki uproszczonym możliwościom przemieszczania się, łatwości, z jaką można spotkać się z inną kulturą, religią, stoimy w obliczu gigantycznego supermarketu, gdzie wszelkie „towary” religijne są nam dostępne: inicjacje szamańskie, wspinaczki na święte góry, praktyki zen w Japonii, tai-chi w Chinach, czy palenie opium w Laosie.

Jeśli weźmiemy jeszcze pod uwagę badania dotyczące szoku kulturowego⁸ to – gdy jest mowa o (post)turystyce – przebywanie w obcej kulturze, nie powinno przekraczać stadium euforii i zafascynowania (bazując na U-kształtnej krzywej Oberga). W tym wypadku, nawet wielokrotne, krótkie wyjazdy wydają się nie mieć wpływu na przekroczenie tej fazy. Nic nie wskazuje na to, żeby bez uprzedniego, głębszego doświadczenia (choć jak wskazuje Wiczorkiewicz ciężko zweryfikować na czym miałyby polegać to „autentyczne doświadczenie”⁹), czy choćby przygotowań (np. przez zapoznanie się z fachową literaturą, opiniami osób z owej obcej nam kultury) mogło wpłynąć na przekroczenie tej fazy.

⁵ J. L. i J. Comaroff, *Etniczność sp. z o.o.*, Kraków 2011.

⁶ T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, Kraków 2006.

⁷ T. H. Knoblauch, „Niewidzialna religia” *Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność*, tłum. Dominika Motak [w:] Th. Luckmann, „Niewidzialna religia”, Kraków 2006, s. 25.

⁸ M. Chutnik, *Szok kulturowy*, Kraków 2007.

⁹ A. Wiczorkiewicz, *Apetyt turysty. O doświadczeniu w podróży*, Kraków 2008.

W połączeniu z utrzymującymi się stereotypami i mitami o egzotycznym, uduchowionym Wschodzie, jak i niezwykle uławnymi możliwościami podróży, daje to nam pewien mglisty obraz tego „fast-foodowego” doświadczenia religijnego. To jest oczywiście tylko jeden z obrazów tego zjawiska. W mieście Xi'an zauważyłem podobną, odwróconą tendencję – wypełniającą się katolicką katedrą w każdą niedzielę i święto, a ziejącą pustkami taoistyczną Świątynię Ośmiu Nieśmiertelnych (baxian-si) w czasie chińskiego święta zmarłych (qingming-jie).

Do powyższych, wymienionych już problemów należałoby dodać brak zrozumienia obcej kultury – znaków, symboli, języka. W dzisiejszym świecie, kulturze postmodernistycznej, nasze własne symbole, znaki kulturowe stają się niezrozumiałe, przybierając formy jedynie symulakryczne. Nie rozumiemy i nie potrafimy się posługiwać własnymi znakami – jak więc mogą być dla nas zrozumiałe obce nam przecież całe systemy symboliczne? W tym wypadku kultury Chin, Indii czy Japonii wydają się szczególnie egzotycznie, jak i naiwnie znane: mamy przecież dostęp do japońskich filmów animowanych, „India shopów”, restauracji chińskich i herbaciarni, możemy nawet iść na spotkania Zen czy tai-chi. Tworzy to pozór, że posiadamy już pewną niezbędną wiedzę. Zwłaszcza gdy przeczyta jeszcze się do tego jakąś powieść wschodniego autora i przewodnik Lonely Planet, biblię dzisiejszych „alternatywnych”, bo nie podróżujących ze zorganizowanymi wycieczkami turystów. W rzeczywistości tworzymy niezwykle rozbudowany system stereotypów, których ciężko się pozbyć nawet w trakcie wizyty w tychże państwach. Tak więc w tym „religijnym supermarkecie”, jak już go określiliśmy, de facto podróżni są zagubieni. Nie są w stanie rozróżnić religijnych „produktów”, które dobierają. W rzeczywistości wszystkie są puste, symulakryczne. Jak zauważa Anna Soblewska w *Mapy duchowe współczesności*, współczesna duchowość w znacznej mierze opiera się na takich symulakrach i symulacjach.

Świat, do którego przybywają głodni duchowych wrażeń podróżni, jest światem zawczasu wyobrażonym, ustalonym, opisanym. Nawet zakładając, że jadą w „inny świat”, „inną kulturę”, tak naprawdę mają jej konkretny obraz. Przewodniki podróżne już im opisały, na czym polegają te różnice kulturowe, ta „inność”,

„obcość” – wiedzą, czego niespodziewanego mogą się spodziewać. W oczach podróżnych wszystko musi pasować do pewnych ram, które zostały już wypracowane. Chińczyk musi wyglądać jak Chińczyk, najlepiej w maoistowskim mundurku, czerwonej chuście, kopący tytoń z bambusowej fajki i grający w mahjonga z innymi, podobnymi sobie Chińczykami na środku chodnika. Jest on o wiele bardziej zauważalny niż Chińczyk pijący kawę w Starbucksie, ubrany w dobrze skrojony garnitur i w Raybanach – tenże oczywiście nie jest „prawdziwym” chińczykiem, gdyż jest uzachodniony, skorumpowany przez zachodni konsumpcjonizm i styl życia. Dla turystów spragnionych głębokiego przeżycia, doświadczenie „prawdziwego Wschodu” wygląda następująco, jest on niewidzialny, nieistotny, niemieszczący się w ich obrazie Chin. Jest zbędnym elementem układanki, która ma stworzyć idealny obraz lokalnej kultury – jak najbardziej obcej, orientalnej. Jean Paul Sartre w jednym ze swych esejów antykolonialnych, dokładnie wstępuje do albumu *D'une Chine à l'autre* Cartier-Bressona, przedstawiającym Chiny wyzbyte tej orientalnej perspektywy, pisał: „Szukają Chińczyka, który wygląda najbardziej chińsko spośród innych, aż w końcu takiego znajdują. Każą mu przyjąć najbardziej typową chińską pozę i otaczają go chińszczyzną. Co uchwycili na kliszy? /Jednego/ Chińczyka? Nie... ideę tego, czym są Chiny.”¹⁰ I tu można przyznać Sartrowi rację. Owe Idee Chin, czy to w postaci obrazów, filmów, książek (często wytwarzane przez samych Chińczyków) są niezwykle głęboko zakorzenione w naszej zachodniej, potocznej świadomości.

Obraz Azji kształtował się w wyobraźni społeczeństwa Zachodniego już od stuleci. Opowieści o mitycznym królestwie księdza Jana, *Opisanie świata* Marco Polo dostarczały całym pokoleniom materiału do stworzenia wyraźnie egzotycznego i tajemniczego obrazu świata Wschodu. Późniejsze kontakty handlowe, dyplomatyczne, cała historia kolonializmu, pozwoliły wypracować odpowiedni obraz Chin.

Pokażną dawkę stereotypów orientalnych obrazów zapewniają nam przewodniki turystyczne, internetowe porady na temat duchowych podróży po Chinach oraz filmy podróżnicze. I tak na jednym z blogów turystycznych, możemy przeczytać: „Jadąc do dalekich krain Buddy, „człowiek Zachodu” powinien najle-

¹⁰ J.-P. Sartre, *Colonialism and Neocolonialism*, Taylor & Francis e-Library 2005.

¹¹ Blog Blue Sky Travel, <http://blog.bluesky.pl/duchowa-podroz-podalekim-wschodzie-czyli-co-warto-wiedziec-odwiedzajac-kraje-buddy/> [19.01.2014].

piej zapomnieć o swoim zegarku. Na co dzień jesteśmy przyzwyczajeni do ciągłego pośpiechu, a dla buddystów czas płynie o wiele wolniej. Ludzie wiele godzin spędzają na medytacji (także w miejscach publicznych) i praktykach religijnych¹¹ jak i to, że zabijanie wszelkich zwierząt, w tym wszelkich owadów jest w tych „krajach buddystów” szczególnie wzbronione. Nie wspominając już o wielu tabu, które można złamać wchodząc do świątyni buddyjskiej (nie odnoszących się jednak zupełnie do większości z odłamów buddyzmu w Chinach, zwłaszcza w przypadku miejsc dostępnych turystom).

Na forach internetowych można znaleźć wiele opinii na temat „uduchowionych” Chin, porad dotyczących zwiedzania świątyni buddyjskich czy taoistycznych. I tak można spotkać wiele programów tak zwanych „duchowych podróży” (*spiritual journeys*) po Chinach. Uwzględniają one noclegi w świątyniach, ćwiczenia z tai-chi, wspinaczki na święte góry i tym podobne religijne przeżycia. Mało który turysta ma świadomość tego, że wielu mnichów spotykanych w kompleksach świątynnych nie jest w rzeczywistości mnichami. Nie są eremitami, żyjącymi na terenie świątynnym, jedzącymi postne posiłki i dbającymi o swój rozwój duchowy, a zwykłymi pracownikami w przebraniach mnichów.

Posłużę się konkretnymi przykładami. Na terenie Lou Guan Tai, będącym swoistą kolebką taoizmu (to tu Lao Tsy miał spisać swoje Daodejing przed wyprawą na Zachód i tu znajduje się jego grobowiec), znajduje się obecne kilka gigantycznych centrów taoistycznych – są to wielkie, współczesne kompleksy świątynne, z najemnymi pracownikami udającymi mnichów. W okolicy buduje się wciąż kilka kolejnych. Pomimo obecnych w tym rejonie, łatwo dostępnych zespołów świątynnych prowadzonych przez mnichów, to nie cieszą się one taką popularnością wśród turystów, czy pielgrzymów, jak te monumentalne centra taoistyczne – z monumentalnymi, acz kiczowatymi rzeźbami (które ze względu na estetykę można by nazwać taoistycznym socrealizmem), przedstawieniami tańców z dynastii Tang, pokazami tai-chi. Takie przypadki nie są odosobnione. Nawet w tak charakterystycznych miejscach jak Shaolin-si możemy spotkać mnichów-przebierańców próbujących sprzedać nam buddyjskie male (różańce).

Dodatkowo, w turystach jest pewne konsumpcyjne przeświadczenie, że odpłatność usługi gwarantuje autentyczne doświadczenie. I tak świątynie pobierające opłaty za wejście na swój teren są oblegane i zapychane turystami z Zachodu, a zwykłe, lokalne miejsca kultu, czasem z bogatszą tradycją, ale mniej monumentalne, często nie pobierające opłaty (gdyż są przeznaczone dla wiernych), świecą pustkami. Z drugiej strony – można by się zastanowić czy to dla nich nie lepsze. Na ironię, to właśnie te opuszczone świątynie, kaplice, są najczęściej poszukiwane przez dzisiejszych post-turystów, szukających alternatywnych, autentycznych doświadczeń. Te „oazy” mają potwierdzać ich stereotyp „uduchowionych” Chin. Czasem turyści, zachodni podróżnicy są ostatnimi ludźmi, którzy mają ochotę spotkać żyjący w odosobnieniu mnisi. Posłużę się przykładem z własnego doświadczenia.

W odległości zaledwie kilku kilometrów od reklamowanych centrów taoistycznych Lou Guan Tai, w szczerym polu na wzgórzu znajduje się pagoda Daqin z czasów dynastii Tang. Jest to miejsce rozsławione przez niektórych sinologów (czy czasem wręcz hiper-orientalistów, jak nazywa ich Max Deeg), jako świątynia nestoriańska, wybudowana w czasach przed pogromu antyreligijnego (obejmującego wszystkie nie-chińskie religie, w tym buddyzm), który miał miejsce w IX wieku. Niewiele jest informacji na temat lokacji oraz szczegółów dotyczących tego miejsca – nie obejmują go przewodniki (nawet sławny Lonely Planet), można natomiast natknąć się na wpisy na pojedynczych blogach. I tak właśnie można przeczytać opinię, że mnisi są bardzo niechętni zachodnim turystom, którzy przyjeżdżają w to miejsce w celu oglądania owego „kościółka nestoriańskiego”, gdyż w tym momencie jest tam funkcjonująca kaplica buddyjska. I rzeczywiście, mnisi na miejscu unikają kontaktu i rozmowy. Nie wspominając o „łapówce”, którą trzeba zapłacić za odwiedzenie (nieoznakowanego) muzeum nestoriańskiego, które teoretycznie powinno być normalnie otwarte. Widać więc, że zachowanie pewnej autonomii w tym przypadku jest ważniejsze niż tworzenie pewnej atrakcji turystycznej, zapewne, w małym przynajmniej stopniu, dochodowej.

Przewodniki turystyczne kuszą często niezapomnianymi przeżyciami, zapierającymi dech w piersiach widokami, autentycznymi doświadczeniami. Przywołam choćby przykład, jak jest opisana

największa świątynia lamaistyczna w Pekinie: „Świątynia buddystów tybetańskich (Yonghe Gong) to niezwykła oaza spokoju w zgiełkowym śródmieściu Pekinu. Świątynia pełni też funkcję klasztoru, zamieszkanego przez odzianych na żółto mnichów, których można czasem zobaczyć spoza kłębow kadzidlanego dymu”¹². Ten plastyczny opis pozwala czytelnikowi wyobrazić sobie to tajemnicze i egzotyczne miejsce. Mnisi stojący w oparach kadzidła, oaza ciszy i spokoju w zabieganym Pekinie. Jednakże dopiero na miejscu okazuje się jak zatłoczone i przepełnione, głównie zagranicznymi turystami, jest to miejsce. Również charakterystyczny styl świątyni tybetańskich sprawia, że turyści mogą być zszokowani. Reakcje są często właśnie takie, gdyż to, co widzą, wydaje się być sprzeczne ze stereotypem skromnego, ubogiego buddyzmu. W świątyniach buddyzmu tybetańskiego spotykamy częste złote zdobienia, duże ilości rzeźb buddów, arhatów, strażników buddyzmu (co powoduje kolejne zderzenie ze stereotypem buddyzmu filozoficznego a-teistycznego, pozbawionego przedmiotów kultu). Jeden z moich przyjaciół ateistów z niesmakiem wyraził swoją opinię na temat tej konkretnej świątyni: „Tłumy, ludzie padający na kolanach przed posągami, gorzej niż w Licheniu”. Nie zawsze jednak tak to jest odbierane przez podróżnych. Często następuje idealizacja odwiedzanych miejsc. Niespójności, pęknięcia w obrazie muszą zostać załatane. Niemożliwe przecież, żeby szaman, któremu się zapłaciło za pokaz, w który mogło się wczuć, nie był prawdziwym szamanem. Takim przykładem może być przywołany przez Eliadego przypadek opisany *Szamanizm i starożytnych technikach ekstazy*¹³, gdy pokaz szamański był przygotowany na zamówienie Rosjan, a szamani nie używali kołpaków, co sprawiało, że z perspektywy szamanów były one nieważne, nieprawdziwe, pozorowane – były „parodią”. Pozostaje też kwestia, czy z racji tego, że osoby dokonujące np. pozorowanego rytuału mają świadomość jego „nieautentyczności”, podkreśla to możliwość autentycznego doświadczenia religijnego o wymiarze egzystencjalnym dla podróżników. Wydaje się, że z perspektywy egzystencjalnej nie ma to żadnego znaczenia. Jeśli odbiorca jest przekonany o prawdziwości danego rytuału, nie ma przesłanek, by sądzić, że jest on nieważny. Co więcej, strategia, o której wspomniał Eliade, sprawia, że podróżnicy są zadowoleni z możliwości

¹² *Chiny*, Seria Dookoła Świata, Pascal 2008, s. 58.

¹³ M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa 2011, s. 135.

uczestniczenia i oglądania niespotykanego zjawiska (żeby użyć terminologii Wieczorkiewicz, ich apetyt został zaspokojony), jak i pozostaje zachowana autonomia specjalisty religijnego. Jego świat zostaje nienaruszony, niesprofanowany przez „obcych” – można by mówić o zachowaniu status quo¹⁴.

Stereotyp religijności wschodniej jest taki, że jej systemy religijne są bardziej filozoficzne, metafizyczne niż zachodnie. Takiego stereotypu zdaje się nic nie potwierdzać. Z powodu tego przedrozumienia wschodniej religijności wynika zapewne zainteresowanie nią, szczególnie przez postmodernistyczne zachodnie społeczeństwa, które, jak pokazał m.in. Luckmann, poszukują religii bez religii, kościołów bez instytucji. Problem w tym, że jeśli można by wykazać pewne podstawowe, normatywne cechy dla chińskiej religijności to przede wszystkim będą to: synkretyzm (trzy religie – buddyzm, konfucjanizm, taoizm – to jedna religia), rytualizacja (niezliczona ilość rytuałów, często postrzeganych jako świeckie), relatywizm (różnice dogmatyczne między religiami są mało istotne) i wiara w duchy¹⁵.

Dzisiejsi podróżnicy, wpisujący się w nurt post-turystyki, nie chcą być postrzegani, jak pozostali turyści. Fakt, że nie korzystają ze zorganizowanych wycieczek, ale podróżują „na własną rękę” (czyli generalnie posługując się poradami innych podróżników, bądź wyjeżdżając „na żywioł”) ma świadczyć o ich większej niezależności, obiektywności, jak i zapewnić autentyczne przeżycie, doświadczenie obcej kultury. Hotele w Pekinie są przepełnione przez ponowoczesnych beatników – z książkami Kerouaca i Ginsberga w torbach – pragnących zwiedzić „autentyczne” Chiny, najczęściej nieznający języka, jeżdżący pierwszą klasą w pociągach, jedzący w rekomendowanych w „Lonely Planet” restauracjach. Współcześni „włóczędzy Dharmy”, którzy w skomplikowanej, zagmatwanej sytuacji religijnej Chin widzą to, co udało im się przeczytać w przewodnikach i na forach internetowych.

Turystyka religijna, pielgrzymowanie, podróżowanie z nastawieniem na doznanie bliżej nieokreślonych przeżyć religijnych, doświadczenia o charakterze egzystencjalnym wydają się wpisywać w milieu dzisiejszej duchowości (zarysowanej m.in. przez Luckmanna). Są to zjawiska dla niej symptomatyczne. Związane jest to niewątpliwie z poczuciem pewnego zagubienia w dzisiaj-

¹⁴ A. Wieczorkiewicz,

Tamże.

¹⁵ M. Granet, *Religie Chin*,

Kraków 1997, s. 133-143.

¹⁶ M. Eliade, *Sacrum a profanum*, Warszawa 2008, s. 20-21.

szym świecie, oddzielenie (*detachment*) od wartości, tradycji. Dlatego jednostki poszukują sposobu „obudzenia” się: podróże nastawione na doświadczenie religijne mają im pomóc znaleźć miejsce w świecie, punkt odniesienia. Już dla Mircea Eliadego było jasne, że każdy człowiek, nawet niereligijny, potrzebuje takiego ontologicznego „stałego punktu”¹⁶. W świecie, gdzie nie ma stałych wartości, „stałych punktów”, gdzie nastąpiło rozbitcie i rozczłonkowanie znanego nam świata, takie punkty są pożądane i poszukiwane. Wydaje się więc, że zjawisko, o którym piszę, jest konsekwentnym wynikiem przemian kulturowych.

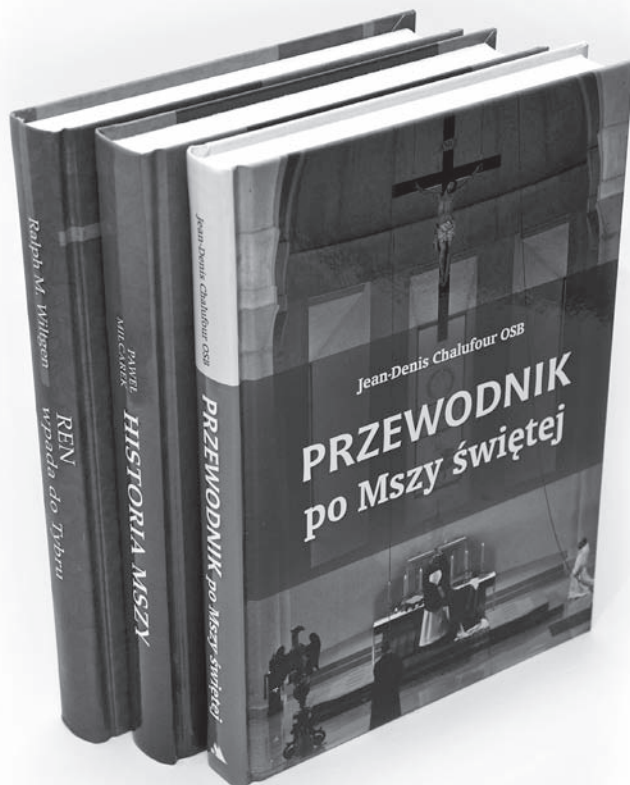
Z perspektywy lokalnej, celu podróży, takie zjawisko może mieć wpływ tak pozytywny, „regeneracyjny” dla danej kultury, co destruktywny. Tradycje „odtworzane”, popularne wśród turystów, mogą wypierać pozostałości tradycyjnego stylu życia. I tak np. święta okresowe, związane z konkretnym czasem w roku, mogą być ze względu na utowarowienie go, powtarzane, odgrywane wbrew lokalnej tradycji. Z drugiej strony popyt na pewne dobra kulturowe może pomóc już upadającym, ulegającym degradacji lokalnym tradycjom odrodzić się. Wciąż jednak, pomimo korzyści finansowych, niektóre społeczności mogą pozostawać obojętne, czy wrogie „obcym”, ingerującym w ich środowisko, zaburzającym lokalny ład, kosmos. ■

pod patronatem



Christianitas

www.debogora.com



Ralph Wiltgen
REN WPADA DO TYBRU Historia Soboru Watykańskiego II

Paweł Milcarek
HISTORIA MSZY

Jean-Denis Chalufour OSB
PRZEWODNIK PO MSZY ŚWIĘTEJ

Zestaw trzech książek, które w sposób niezwykle atrakcyjny porządkują wiedzę dotyczącą Mszy świętej, liturgii i Soboru.

Kwestia białego stroju Papieża

Bartłomiej K. Krzych

¹ *La soutane est une robe à longues manches fermée par devant et descendant jusqu'aux talons. A l'origine les membres du clergé portaient le même costume que les laïques. Mais à partir du VI^e siècle lorsque ces derniers commencèrent à abandonner la tunique longue et ample des anciens Romains pour prendre les habits courts et étroits des barbares, l'Église prescrivit à ses clercs de conserver, par décence, la robe longue. A partir du XI^e siècle cette robe subit des modifications dans la forme et la couleur, qui en ont fait la soutane de nos jours. La couleur de la soutane varie avec la*

hiérarchie ecclésiastique. Elle est noire pour les prêtres et les clercs inférieurs; violette pour les évêques, excepté aux jours de pénitence et en dehors de leurs diocèses, où ils portent la soutane noire; rouge pour les cardinaux, si ce n'est qu'ils prennent le violet lorsque les évêques doivent prendre le noir; blanche pour le Pape. Jusqu'au XIII^e l'Église ne s'occupait guère de la couleur des costumes ecclésiastiques. Au concile de Latran, en 1215, elle réserva aux évêques les couleurs rouge et verte, laissant aux ecclésiastiques d'un rang inférieur les couleurs moins éclatantes: blanche, noire et violette. Ce n'est qu'à partir de la fin du XVI^e siècle, que les couleurs actuelles de la soutane sont en vigueur, La liturgie, kol. Exposition de la Doctrine chrétienne, Editions Fideliter, s. 88-89 [reprint edycji wraz z imprimatur wikariusza generalnego Paryża

Sutanna jest to suknia z długimi rękawami, zapinana z przodu i opadająca aż do kostek. U początków kler nosił ten sam strój co świeccy, jednak od VI w., kiedy to ci ostatni zaczęli porzucać długą i obszerną tunikę dawnych Rzymian, by zamienić ją na prosty i krótki strój barbarzyńców, Kościół przepisał swemu klerowi zachowanie, przez przyzwoitość, tej długiej sukni, której forma oraz kolory poddawane zmianom od XI w. pozwoliły na wytworzenie się dzisiejszej sutanny. Kolor sutanny zmienia się wraz z hierarchią kościelną: jest ona czarna dla kapłanów oraz kleru niższego; fioletowa dla biskupów, za wyjątkiem dni pokutnych i poza własną diecezją; czerwona dla kardynałów, którzy jednak zmieniają ją na fioletową w tym samym czasie, kiedy biskupi noszą sutannę czarną; biała dla Papieża. Aż do XIII w. Kościół nie podejmował kwestii koloru strojów kościelnych. Na Soborze Laterańskim, który obradował w 1215 r., kolor czerwony oraz zielony zarezerwowano dla biskupów, pozostawiając klerowi niższych rang kolory mniej rzucające się w oczy: biały, czarny i fioletowy. Dopiero od końca XVI w. aktualne kolory sutanny są w użyciu¹.

W wielu podręcznikach do liturgii znajdujemy podobne uogólnienia dotyczące rozwoju paramentyki kościelnej, a zwłaszcza kolorów, jakie posiadały stroje codzienne duchowieństwa. Taki stan rzeczy doprowadził do upowszechnienia się (chciałoby się powiedzieć „wikipedystycznej”) opinii (przyjmowanej przez wielu za pewnik) mówiącej, jakoby biała sutanna papieska miała być *inwencją* św. Piusa V (ur. w 1504 r., zm. w 1572). Podstawę tego twierdzenia ma stanowić fakt, że ów Papież, Michał (wg niektórych Antoni) Ghislieri, zostawszy obrany na Stolicę Piotrową w 1566 r., jako jeden z synów św. Dominika (należał więc do *Ordo Prædicatorum*, tj. Zakonu Kaznodziejskiego) miał zachować swój (biały) habit, porzucając w ten sposób „dawny strój”².

Epizod ten był szczególnie przywoływany w odniesieniu do porzucenia przez Papieża Franciszka niektórych elementów papieskiej „garderoby” (codziennej oraz liturgicznej), które – często po kilkudziesięciu latach przerwy – powróciły do użytku za pontyfikatu Papieża Benedykta XVI (by nadmienić słynne „czerwone buty” czy papieski fanon³). Według niektórych komentatorów decyzje te miałyby być odbiciem *innowacji* oraz *szlachetnej prostoty serca* (o której nie należy powątpiewać) św. Piusa V.

Nie chcąc wchodzić na teren polemiki dotyczącej oceny współczesnej historii papiestwa, pragniemy – opierając się na poważnych źródłach oraz badaniach znawców i uznanych autorytetów w dziedzinie liturgiki – skupić się na prawdzie historycznej oraz liturgicznej, by móc wykazać, jeśli nie fałszywość, to naiwność przesłanek „legandy białej sutanny” św. Piusa V.

I. Kilka faktów z życia św. Piusa V

U słynnych i nieco romantyzujących w dziewiętnastowiecznym stylu bollandystów (których jednak ciężko oskarżyć o bezkrytyczność⁴) czytamy, że kardynał Ghislieri, po swym wyborze na 225 Papieża (pontyfikat w latach 1566-1572),

(zwyczajowo do solennej Mszy papieskiej), jednak na podstawie trzynastowiecznych inwentarzy papieskich przypuszcza się, że dawniej był on w codziennym użyciu.

⁴ Mimo tego, że w jakimś stopniu byli oni uwarunkowani epoką, w której żyli i z której się wywodzili, to jednak byli to ludzie wierzący, a nie dziś już wszechobecni racjonalści wyrosli na gruncie zabójczego dla wiary i Kościoła modernizmu, wychowani na protestanckiej subiektywistyczno-indywidualistycznej filozofii niemieckiej.

z dnia 14 marca 1931 r.; brak informacji o autorze, miejscu i dacie wydania].

² Już w tym miejscu można postawić sobie pytanie, o jakim *dawnym stroju* miałyby być mowa. Niekiedy można się spotkać z twierdzeniem, że ów *dawny strój* został zachowany, zmieniając jednak swój kolor (z jakiego?) na biały (oznaczałoby to, że św. Pius V porzuciłby swój habit, czemu przeczą fakty historyczne).

³ Rodzaj cienkiej peleryny z białego jedwabiu ze złotymi pasami, obramowanej amarantowymi brzeżkami. Na środku posiada ona otwór, tak aby można było ją nałożyć na ramiona, umieszczając ją w ten sposób na ornamencie. Papież używał fanonu w czasie najbardziej uroczystych liturgii

⁵ *Il étudiait sans cesse l'écriture sainte et lisait tous les jours quelque endroit de la vie de saint Dominique ou de quelque autre saint de son Ordre, afin de se former sur leur conduite, Les petits Bollandistes. Vies des Saints de l'Ancien et du Nouveau Testament etc., t. V (du 24 avril au 18 mai), Typographie des Célestins, Bloud et Barral, Bar-le-Duc-Paryż 1876^r, s. 351.*

⁶ *Il défendit qu'on lui fit un habit neuf quand il fut élu pape, se contentant de ceux que son prédécesseur avait laissés. Il porta toujours une tunique de grosse laine au lieu de chemise et il fut impossible de lui en faire mettre d'autre plus fine, ni de lui persuader de se servir d'un habit de drap de Cuença, parce qu'il le trouvait trop beau, ibid., s. 352.*

⁷ *Bien que la dignité pontificale l'obligeât à recevoir des honneurs, ils n'étaient néanmoins pour lui que des supplices: il regardait cet éclat extérieur comme des épines très-piquantes, qui l'avertissaient du péril où il était exposé. En effet, il avoua qu'il n'avait pas eu un moment de repos, depuis qu'il était sur le Siège apostolique; que sa condition était digne de compassion et qu'il se repentait bien d'avoir accepté une charge qui était au-dessus de ses forces, ibid.*

studiował bez przerwy Pismo Święte oraz każdego dnia czytał kilka ustępów z życia św. Dominika bądź jakiegoś innego świętego ze swego zakonu, aby formować się podług przykładu ich życia⁵.

Nieco dalej znajdujemy interesujący szczegół, mianowicie:

Kiedy [Ghislieri] został wybrany na Papieża, bronił się przed uszyciem mu nowego stroju papieskiego, zadowalając się tymi, które pozostawił mu jego poprzednik [Pius IV]. Zawsze nosił on tunikę z grubej wełny zamiast koszuli, było wręcz niemożliwym wyperswadować mu, by założył cokolwiek cieńszego, ani przekonać go, by używał stroju z sukna z Cuença, gdyż uważał go za zbyt piękny⁶.

Dla tego świętego Papieża nie stanowiło to jednak przeszkody, by z szacunku do tradycji przywdziewać wszelkie szaty oraz insygnia podkreślające godność Najwyższego Pasterza:

Mimo że godność papieska zmuszała go do przyjmowania honorów, to były one dla niego udrękami: postrzeżał on ten blask zewnętrzny jako bardzo kłujące kolce, które ostrzegały go przed niebezpieczeństwem, na jakie był narażony. Przyznawał on, iż nie miał nawet jednego momentu wytchnienia, odkąd objął Tron Piotrowy; powtarzał, że jego stan był godny współczucia, a nawet że żałował ze skruczą, iż przyjął ten urząd będący ponad jego siły⁷.

Ten wielki inkwizytor rozważał nawet możliwość abdykacji, jednak wytrwał w powierzonym mu urzędzie aż do śmierci, co do której jeden ze współczesnych niemieckich historyków zauważa, że zaledwie w sześć miesięcy po bitwie [pod Lepanto] Pius V, przy-

brany w *habit* św. Dominika, święcie umarł, tak jak i święcie żył. Panie, dodaj mi cierpień, ale też wzmóż mą cierpliwość – *modlił się w czasie swej ostatniej choroby*⁸. Tak też *po pontyfikacie trwającym sześć lat i cztery miesiące został on pochowany w habitie dominikańskim w bazylice Matki Bożej Większej*⁹. Warto odnotować, że:

tuż po jego śmierci każdy starał się otrzymać niewielki kawałek materiału z jego szat, co spowodowało, iż zamknięto jego ciało w jednej z kaplic – by chronić je przed ludem, który posuwał się o wiele za daleko w swej czci – gdzie każdy mógł tylko poprzez kraty ucałować jego stopy. Generał Zakonu św. Dominika otrzymał, ze względu na swe prośby, tunikę z wełny noszoną przez Piusa V, którą potem podarował królowi Portugalii, Sebastianowi¹⁰.

Już z powyższego można skonstatować, że św. Pius V zachował *habit* dominikański, jednak będąc mu wiernym, jako Papież nosił go pod szatami własnymi dla następcy św. Piotra, co poświadcza jego wielką świętość, umiłowanie ascezy oraz wierność nie tylko własnej, dominikańskiej tradycji, ale również odziedziczonej i nieprzerwanej przez niego tradycji Kościoła rzymskiego.

II. Liturgia i historia

A) Sutanna – uwagi wstępne

Sutanna¹¹ jako taka pojawiła się dopiero w XVI w., zastępując dawny strój (tzw. *vestis talaris* lub *tunica talaris*, tzn. „szata sięga-

Papes, Pygmalion, Paryż 2008, s. 418. Kaplica, w której do dziś dnia znajduje się ciało świętego (przybrane jednakowoż w szaty papieskie), została – po przeprowadzonych pracach restauratorskich – nie tak dawno ponownie udostępniona dla wiernych i pielgrzymów. Sam Papież Franciszek nawiedził i modlił się przy relikwiach swego świętego poprzednika już w pierwszych dniach swego pontyfikatu.

¹⁰ *Dès qu'il fut décédé, chacun fit ses efforts pour avoir quelque morceau de ses vêtements, et on fut obligé pour arrêter la dévotion du peuple qui avait été trop loin en cela, d'enfermer son corps dans une chapelle où on pouvait seulement lui baiser les pieds à travers des barreaux. Le général de l'Ordre de Saint-Dominique obtint, à force de prières, une tunique de laine qu'il avait portée et en fit ensuite présent à Sébastien, roi de Portugal, Les petits Bollandistes...*, s. 354.

¹¹ Łac. *subtaneum* lub *subtana*, fr. *soutane*, wł. *sotanna*, niem. *Sutane*, co znaczy *pod spodem*. Sama nazwa wskazuje na to, że sutannę nosi się pod szatami liturgicznymi, podobnie jak dawni Rzymianie nosili swą suknię pod płaszczem,

⁸ *Six mois à peine après la bataille Pie V revêtu de l'habit de saint Dominique, mourut saintement comme il avait vécu.*

Seigneur, augmente mes souffrances, mais aussi ma patience! *Ainsi pria-t-il durant sa dernière maladie*, L. Hertling, *L'Histoire de l'Église*, tłum. z niem.

H. Bourdeau-Petit, Mame, Paryż 1962, s. 392 (jest to jedno z najlepszych syntetycznych ujęć historii Kościoła spisane przez jezuitę patrzącego wnikliwym, orlim okiem wiary na często złożoną, skomplikowaną i wieloznaczną przeszłość).

⁹ *Pie V mourut le 1^{er} mai 1572, après un pontificat de six ans et quatre mois. Il fut inhumé sous l'habit dominicain dans la basilique Sainte-Marie-Majeure*, I. Gobry, *Dictionnaire des*

cf. *La liturgie, op. cit.*,
s. 88, p. 1.

¹² Cf. B. Berthod,
P. Blanchard, *Trésor
inconnus du Vatican.
Cérémonial et liturgie*,
Paryż 2001, s. 318 [= hasło:
Soutane].

jąca do kostek stóp”) przypominający bardziej albę niż dzisiejszą sutannę. Aż do końca XVIII w. ta ostatnia była zapinana na gęsto umieszczone guziki, czego przykład stanowi zachowana do dziś sutanna bł. Innocentego XI z ok. 1680 r.¹²

Błogosławiony męczennik arcybiskup Antonii J. Nowowiejski w takich słowach wyraża się o początkach sukni wierzchniej duchowieństwa:

Kiedy w czasie wędrówki narodów nastały w Rzymie różne nowe zwyczaje i ubiory, duchowni zostali przy szatach, jakie przyjęli od senatorów klasycznego Rzymu. Szaty te różniły się od szat krótkich, jakie obcy zdobywcy wprowadzili do Włoch, uroczystą powagą i sutym krojem. Przypominały rzymską tunikę, a że spadały aż do dołu, do kostek, *usque ad talos*, więc w średnich wiekach otrzymały nazwę: *tunica talaris*. Zwano także szatę duchownych *toga* lub *subtaneum* i *subtana*, nasza sutanna (franc. *soutane*, niem. *Sutane*). Z Rzymu i z centra katolicyzmu szata ta przeszła tam, dokąd jego duchowni przybywali, stała się szatą powszechną duchownych.

Byłoby rzeczą zbyt długą opisywać wszystkie zmiany, jakim podlegała sutanna. Minjatury i obrazy średnio-wieczne dają wiele materiału do podobnego opisu. Dość powiedzieć, że były dwa główne kroje sutanny: albo od szyi do nóg spadała w sutych fałdach, tak że i górna część była zakryta tymi fałdami; albo też przylegała ściśle do stanu i zapięta była od szyi do nóg za pomocą całego rzędu guzików, a u dołu była tak suta, iż nie utrudniała chodu. W pierwszym razie rękawy były szerokie, w drugim wąskie. Im głębiej w przeszłość sięgniemy, tem większą skromność w doborze tkanin i w rodzaju barw szat duchownych znajdziemy. Tkaniny wełniane były w użyciu, barwy niepewne, nigdy jaskrawe¹³.

¹³ A. J. Nowowiejski,
*Wykład liturgji Kościoła
katolickiego*, t. II,
Warszawa 1902, s. 112.

W dalszej części swego dzieła polski liturgista podaje kilka ustępów prawnych (dekrety Synodów, dekretalia papieskie czy księgi liturgiczne) wręcz zabraniających duchowieństwu noszenia strojów o zbyt jaskrawych barwach.

Owej szaty wierzchniej, stanowiącej element codziennego ubioru duchowieństwa, nie należy mylić z białą tuniką używaną przy obrzędach liturgicznych, którą dziś nazywamy albą¹⁴. Ta szata liturgiczna otrzymywała w ciągu dziejów nazwy podobne bądź nawet tożsame z określeniami ówczesnej sutanny. Nadolski notuje, że alba to *pierwotnie u Rzymian biała szata spodnia* (co pokrywałoby się z pochodzeniem sutanny), której pojawienie się w liturgii można datować na koniec IV w., co odpowiada powszechnej opinii specjalistów¹⁵.

W kwestii koloru sutanny ważne wydają się także uwagi cytowane już arcybiskupa Nowowiejskiego, który wykładając historię i symbolikę kolorów liturgicznych, pisze:

Jako widzialnych przedstawicieli Boga Świętego nazywano kapłanów świętymi i dlatego panującą barwą w ich ubiorach była biała. Pierwsi chrześcijanie jak w wielu innych rzeczach, tak i pod względem kolorów liturgicznych nie naśladowali wprost starotestamentowych wzorów, ale nie spuszczając ich jednak z oka, białej barwie przeważnie dali miejsce [...]. Że pierwsi chrześcijanie, jako dzieci światłości, mieli, a raczej mieć byli powinni upodobanie w barwie białej jako symbolu świętości i cnoty, przekonujemy się o tem z Klemensa Aleksandryjskiego, który przestrzega wiernych, aby nie używali szat różnobarwnych [...]. Zapatrywanie powyższe bezwątpienia panało w najobszerniejszych kołach pierwszych chrześcijan i dlatego z góry przypuścić można, że i duchowni używali zwykle ubiorów liturgicznych białych¹⁶.

Jakakolwiek by była praktyka pierwszych chrześcijan, to nie można nie przyznać racji temu, co nasz rodak stwierdza w następnym akapicie swych liturgicznych rozmyślań (potwierdzonych zresztą przez specjalistów cytowanych w dalszej części naszego tekstu):

A choćby kapłani pierwotnego Kościoła nie nosili szat odrębnych podczas liturgji, to szaty ich bezwątpienia odznaczały się błyszczącą białością. Najstarożytniejszym tego dowodem są słowa św. Jana, który widział 24 star-

¹⁴ W tym miejscu sygnalizujemy jedynie ten problem, nie podejmując się jego rozwiązania, choćby ze względu na rodzaj i ograniczenia tego tekstu.

¹⁵ Cf. B. Nadolski (red.), *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 66 [= hasło: *Alba*]. Warto odnotować to, co pisze Nowowiejski: *Zdaje się być pewniejszym twierdzenie wyprowadzające albę z codziennej tuniki rzymskiej jak i przypuszczać należy, że kapłani chrześcijańscy od początku jej używali przy postudze liturgicznej, skoro św. Jan w widzeniu Apokalipsy widział Zbawcę, obleczonego w długą szatę. Szata to jedyna, która najwierniej dotąd przechowała formę pierwotną; zawsze prawie była lniana i biała i długa*, *op. cit.*, s. 157-158.

¹⁶ A. J. Nowowiejski, *op. cit.*, s. 86-87.

szych kapłanów przybranych w szaty białe. Kto odwiedzał katakumby, mógł widzieć na ciemnych ścianach obrazy treści radosnej, czuty, kwiaty, wieńce, świadectwa pokoju i szczęścia. Ubranie ciemne kapłanów byłoby nieodpowiednie pośród tego wesela. I dlatego najstarszytniejsze freski, chociaż nie przedstawiają ubrań liturgicznych, malują szaty białe¹⁷.

¹⁷ *Ibid.*, s. 87.

¹⁸ *Contexta vero erant indumenta de quatuor pretiosis coloribus: purpurea, cocco, bysso, hyacintho*, cyt. łac. za: Innocenzo III, *Il Sacrosanto Mistero dell'Altare (De sacro Altaris Misterio)*, prima edizione italiana a cura di S. Fioramonti, „Monumenta Studia Instrumenta Liturgica” 15, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2002, s. 66 [= księga I, rozdz. 32: *De quatuor coloribus*]. Krótkie, niekompletne i niekiedy tendencyjne omówienie kolorów liturgicznych, w którym znajduje się odniesienie do dzieła Innocentego

III, polski czytelnik łatwo znajdzie w: B. Nadolski, *op. cit.*, s. 652-655 [= hasło: Kolory w liturgii] lub w: id., *Leksykon symboli liturgicznych. Per visibilia ad invisibilia*, Kraków, 2010, s. 152-157 [= hasło: Kolory liturgiczne].

¹⁹ Należy odnieść się do pracy ojca M. Dykmansa, *Le cérémonial papal de la fin du Moyen Âge à la Renaissance*, t. I, *Le cérémonial papal du XIII^e siècle*, Bibliothèque de l'Institut Historique Belge de Rome, fasc. XXIV, Bruksela-Rzym, 1977. W dziele tym znajdujemy m.in. studium oraz tekst ceremoniału Grzegorza X (ok. 1273 r.).

²⁰ By podać tylko jeden z wielu późniejszych przykładów, które ilustrują to, że Papież jest od dawna przez wszystkich uważany za człowieka w bieli: Mgr X. Barbier de Montault kilka wieków później napisze: *Biały stanowi kolor własny Papieża; przez to wyraża się niewonność życia, czystość obyczajów oraz szlachetność cnót* [w:] *Traité pratique de la construction [...] des églises etc.*, t. II, Louis Vivès, Paryż 1878, s. 504 [= dodatek: *Le costume ecclésiastique*].

B) Świadectwa i opinie liturgistów

Już papież Innocenty III (pontyfikat w latach 1198-1216), jeszcze jako kardynał, wymieniał w swym słynnym traktacie *De sacro altaris mysterio* (I, c. 32, n. 65) kolor biały, czerwony, czarny oraz zielony (sprawiający autorowi pewne trudności eksplikacyjne)¹⁸. Podobnie średniowieczne ceremoniały dworu papieskiego z okresu przedawiniońskiego (XIII w.)¹⁹ informują nas, że papieskim kolorem *par excellence* jest czerwony (liturgia) oraz biały²⁰ (życie codzienne oraz różne oficjalne spotkania i zebrania). Potwierdza to G. Durand w swym słynnym alegorycznym wykładzie liturgii zatytułowanym *Rationale divinorum officiorum* (1286 r.), gdzie czytamy m.in.:

Oto dlaczego Papież wychodząc na zewnątrz, ukazuje się zawsze przybrany w czerwoną kapę, podczas gdy pod spodem ma on białą szatę: gdyż winien on być także białym w swym wnętrzu dzięki swej niewinności i miłości, na zewnątrz zaś winien być czerwonym dzięki swemu współczuciu, by móc się okazywać zawsze gotowym utracić swe życie za swe owce, gdyż reprezentuje on osobę

Tego, który oddał za nas wszystkich swą czerwoną szatę (l. III, c. XIX, n. 18)²¹.

Ten wielki liturgista dodaje w innym miejscu: *Po trzecie nakłada białą suknię* [szatę], *by wytrwać w czystości ciała* (l. III, c. I, n. 3)²².

Jeden z francuskich znawców liturgii rzymskiej w notatce do swego tłumaczenia *Historii kaplic papieskich* erudyty G. Moroniego stwierdza: *Nie jesteśmy w stanie określić, w jakiej epoce Papieże zaczęli nosić białą sutannę*²³. *Wśród wielu włoskich autorów, którzy pisali na temat liturgii papieskiej, odnaleźliśmy tylko jednego, F. Bonanniego* [lub Buonanniego], *który podjął ten temat*²⁴. Ten ostatni pisał w swej *La Gerarchia Ecclesiastica...* (Roma, 1720):

Biskup z Saussai (*Panoplia clericalis*) uważa, że papieski zwyczaj ubierania się na biało ma swe źródło w cudow-

²¹ *Voilà pourquoi le Souverain-Pontife se montre toujours au dehors revêtu d'une chape rouge, tandis que par-dessous il est revêtu d'un vêtement blanc, parce qu'il doit aussi être blanc au dedans par l'innocence et la charité, et au dehors être rouge par la compassion, afin de se montrer toujours prêt à perdre sa vie pour ses brebis, car il représente la personne de Celui qui pour nous tous a rendu son vêtement rouge», cyt. za: C. Barthélemy, *Rational ou**

manuel des Divins Offices de Guillaume Durand etc., t. I, Louis Vivès, Paryż, 1854, s. 299. Jest to potwierdzenie praktyki liturgicznej dworu papieskiego, gdzie aż do drugiej połowy XX w. dominującym kolorem był czerwony, a także zwyczaju dotyczącego codziennego ubioru Papieża. Istotne jest to, że w tym miejscu autor francuskiego tłumaczenia nie dodaje komentarza, jakoby miało chodzić o albę, jak to czyni w innym miejscu (v. kolejny przypis) – tak jak i w oryginale, tak i w tekście, z którego korzystamy *biała szata* oraz *biała suknia* są traktowane jako dwa odrębne elementy. Dla krytycznych badaczy cytowany urywek podajemy również w oryginale: *Hinc est quod summus pontifex cappa nubea exterius semper apparet indutus, cum interius sit indutus candida veste, quia et interius candere debet per innocentiam et caritatem, et exterius rubere per compassionem, ut uidelicet ostendat se semper paratum ponere animam pro ouibus suis, quia personam gerit illius qui pro ouibus uniuersis rubrum fecit indumentum suum*, cyt. za: *Rationale Divinorum Officiorum liber I et III Guillelmi Duranti*, traduzione et cura G. F. Freguglia con la collaborazione di N. Riva, „Monumenta Studia Instrumenta Liturgica” 14, Libreria Editrice Vaticana – Cad & Wellness, Città del Vaticano, 2001, s. 276 [= księga III, rozdz. 19: *De indumentis legalibus sive Veteris Testamenti*].

²² *Troisièmement, une robe blanche [l'aube], afin de persévérer dans la pureté de la chair, ibid.*, s. 214. Potwierdzenie praktyki liturgicznej. Pod całym trzecim paragrafem cytowanego rozdziału autor wymienia wszystkie szaty przywdziewane przez Papieża do sprawowania liturgii (łącznie czternaście).

²³ Chodzi tu oczywiście o białą szatę w ogólności, która w późniejszym czasie przybrała formę sutanny, o czym była już mowa.

²⁴ *Il ne nous est pas possible de dire à quelle époque les souverains Pontifes ont commencé à porter la soutane blanche. Parmi les nombreux auteurs italiens qui ont écrit sur la liturgie papale, nous n'en avons trouvé qu'un seul, le P. Bonani, qui se soit occupé de cette question, G. Moroni, *Histoire des Chapelles papales*, tłum. z wł. A. Manavit, Sagnier et Bray, Paryż 1846, s. 449 [= dodatek: *Des insignes et ornement du Pape* (notatka druga do s. 77)].*

²⁵ Sztuka chrześcijańska jako taka podaje nam niezliczone tego przykłady, by nadmienić chociażby: mozaikę (ok. 1140 r.) w kościele Matki Bożej in Trastevere w Rzymie ukazującą Innocentego II; freski (datowane na ok. 1246 r.) z kościoła Quattro Santi Coronati w Rzymie przedstawiające św. Sylwestra i cesarza Konstantyna; fresk (ok. XIII w.) z kościoła San Clemente w Rzymie, gdzie widzimy św. Klemensa; malowidła ściennie słynnego Giotta (XIV w.) znajdujące się w Asyżu (malował on Papieży związanych z historią Zakonu Braci Mniejszych, jak Innocenty III czy Grzegorz IX); malowidło (ok. 1477 r.) Melozza da Forlì będące w zbiorach Pinakoteki Watykańskiej i ukazujące Papieża Sykstusa IV; czy wreszcie fresk Pinturicchia (1506 r.) z Biblioteki Piccolomini w Siennie, na którym

została utrwalona ceremonia *sic transit gloria mundi* z ceremonii koronacji Papieża. Podobne listy można by utworzyć w odniesieniu do licznych manuskryptów, miniatur czy rzeźb; należy dodatkowo odnotować, że sam Pius V jest przedstawiany w takich samych szatach jak jego poprzednicy.

²⁶ *L'évêque du Saussai* (Panoplia clericalis) *pense, que la coutume où sont les Papes de se vêtir de blanc, remonte à l'apparition miraculeuse d'une colombe sur la tête du pape saint Fabien, en 238, comme nous le raconte Eusèbe*

nym pojawieniu się gołębiczy nad głową Papieża Fabiana w 238 r., jak to podaje Euzebiusz (*Hist. Ecc.*, l. VI). Tenże autor dodaje, że w okolicach tego samego roku zaczęto przybierać na białe stolice biskupie, jak to widzimy w relacji męczeństwa św. Cypriana; te wskazówki nie są jednak zbyt pewne. Mimo to Euzebiusz pisze, że biały strój był w użytku już w czasach apostołskich: św. Jakub, pierwszy biskup Jerozolimy, był ubrany w lnianą szatę, *linea veste aut sindone induebatur*. Świadcstwa św. Epifaniusza i św. Hieronima potwierdzają tę opinię. Św. Cyryl zaś poucza nas, że Patriarchowie Jerozolimy wyróżniali się wśród ministrów Kościoła przez ich białe szaty: to rozróżnienie było więc tym bardziej odpowiednie dla widzialnej głowy Kościoła [czyli Papieża]; podobnie możemy też oglądać wiele dawnych mozaik przedstawiających portrety Papieży prymitywnego Kościoła przybranych w białe szaty²⁵. Być może św. Piotr nie chciał oddalać się od Bożego nakazu danego Mojżeszowi, stanowiącego, iż arcykapłan winien przybierać się w bisior i lnianą szatę, ubierając się w ten sposób na biało. Być może nawet jest to wspomnienie na białą suknię, w którą był przybrany Zbawiciel w czasie swej męki. Kolor ten wszakże posiada swe misteryjne znaczenie. W jednym z *Dzienników papieskich* [*Diario pontificio*] czytamy: *Sicut novo ordine renovatur, quia novam personam induit novosque mores se suscipere profiterur; sic etiam quia celeste et divinum assumit officium, in quo quidem in humanis, agens extra tamen humana claustra, et quodammodo semper in caelis conversaturus, albas caelestium personarum vestes habeat, per quas caelestis officii sui splendorem gentibus patefaciat. Sic enim legimus Christum vestem inalbasse sicut nivem, cum dignitatem Apostolis voluit in monte declarare*²⁶.

Powołując się na tego samego jezuickiego uczonego, którym był Bonanni, jeden z największych współczesnych znawców liturgii papieskiej, brazylijski biskup Joaquim Nabuco, pisał w swym komentarzu do *Caeremoniale Episcoporum*:

Początkowo kolorem własnym Papieża był czerwony, jednak kolor biały przynależny do jego wierzchniej szaty [sięgającej aż do kostek – sutanna] jak i do faldy, która stanowi jej uzupełnienie²⁷: przy galero, birecie [w znaczeniu nakrycia głowy, tj. camauro], piusce, mantolecie oraz pantoflach zawsze używa się czerwonego koloru. To jednak nie stanowi przeszkody, by Wikariusz Chrystusa na ziemi używał białych szat, jak to utrwaliło się w świadomości wiernych. Tak też Papieże zawsze pragnęli [używać szat białego koloru], gdyż przez nie *caelestis sui officii splendorem gentibus patefaciat*, jak czytamy w jednym z dzienników Kurii Rzymskiej²⁸.

*Épiphane et de saint Jérôme confirment cette opinion. Saint Cyrille nous apprend, que les Patriarches de Jérusalem se distinguaient des autres ministres de l'Église par leur habits blanc: cette distinction convenait donc spécialement au chef de l'Église; aussi voyons-nous beaucoup de mosaïques anciennes représentant les portraits des Papes de la primitive Église revêtus d'habits blancs. Peut-être que saint Pierre ne voulut point s'écarter du précepte que Dieu avait donné à Moïse, de revêtir de bysse et de lin le grand-pêtre, en se parant lui aussi des mêmes couleurs blanches. Peut-être est-ce encore une réminiscence de la robe blanche dont le Sauveur fut revêtu dans le cours de sa passion. Cette couleur n'est pas, d'ailleurs, sans une mystérieuse signification. Nous lisons dans un ancien Diario pontificio: Sicut novo ordine renovatur, quia novam personam induit novosque mores se suscipere profiterur; sic etiam quia celeste et divinum assumit officium, in quo quidem in humanis, agens extra tamen humana claustra, et quodammodo semper in caelis conversaturus, albas caelestium personarum vestes habeat, per quas caelestis officii sui splendorem gentibus patefaciat. Sic enim legimus Christum vestem inalbasse sicut nivem, cum dignitatem Apostolis voluit in monte declarare, cyt. za: G. Moroni, *op. cit.*, s. 449-450.*

²⁷ Interesujące jest to, że według niektórych badaczy (Bonanni, Moroni, Manavit) pierwsza wzmianka dotycząca faldy znajduje się w opisie koronacji (1566 r.) właśnie Papieża Piusa V, choć przyjmują oni, że jej użycie sięga o wiele wcześniej [wg innych (Barbier de Montault, Nowowiejski) falda miała pojawić się za pontyfikatu Juliusza II, który miał miejsce w latach 1503–1513], zob. G. Moroni, *op. cit.*, s. 451; A. J. Nowowiejski, *op. cit.*, s. 459.

²⁸ *Ex inde concluditur colorem proprium Summi Pontificis nativo iure esse rubrum; nam colorem album Papa adhibet in sua veste talari et in falda quae pars complementaris est vestis talaris quasi fimbria eiusdem: in galero, bireto, palliolo, mantello et sandaliis rubeo semper utitur colore. Quo tamen non obstande, mens fidelium est ut Christi in terris Vicarius albis utatur vestibus, et sic semper voluerunt Romani Pontifices, nam per albas vestes caelestis sui officii splendorem*

(Hist. ecclés., liv. 6).

Le même auteur ajoute que, vers la même année, on commença à recouvrir de blanc les sièges épiscopaux, comme on le voit dans la relation du martyre de saint Cyprien; mais ces indications ne sont pas très-certaines.

Le même Eusèbe nous apprend que, du temps des Apôtres, l'habit blanc était en usage: saint Jacques, premier évêque de Jérusalem, était vêtu de lin, linea veste aut sindone induebatur.

Les témoignages de saint

gentibus patefaciat prout
 legitur in quodam diario
 Romanae Curiae,
 J. Nabuco, *Ius Pontificalium*.
Introductio in Caeremoniale
Episcoporum, Desclée 1956,
 s. 109-110 [= tyt. II: *De*
habitu praelatio in specie,
 rozdz. 1: *De habitu Summi*
Pontificis].

²⁹ W ramach intelektualnej
 życzliwości należy przyznać,
 że każdy racjonalizujący
 adept nauk liturgiczno-
 historycznych z krzykiem
 obłądu (i to z samych już
 założeń swego
 światopoglądu odartego
 z resztek nadnaturalności)
 uzna sam fakt wspomnienia
 takiej hipotezy za
 intelektualne samobójstwo.

³⁰ Niech za przykład
 posłuży choćby Paweł VI,
 który nosił dyscyplinę.

III. Wnioski

O ile krótko przedstawione teksty źródłowe, świadectwa jak i opinie uznanych liturgistów czasów dawnych i obecnych nie pozwalają na jednoznaczne określenie epoki ani okoliczności zainicjowania przez Papieża zwyczaju noszenia białej szaty na co dzień, to jednocześnie nie wyklucza się, że tradycja ta sięga czasów apostoelskich²⁹.

Wobec przedstawionych dowodów z zakresu hagiografii, historii oraz liturgii byłoby nad wyraz naukowym i mało „życzliwym” szaleństwem utrzymywać, jakoby to św. Pius V miał być pionierem w tej materii – w rzeczywistości był on Papieżem wiernym zastanej antycznej tradycji, co nie stanowiło i nie stanowi do dzisiaj przeszkody w zachowywaniu pewnych praktyk ascetycznych związanych z przynależnością do zakonu czy wynikłych po prostu z pobożności prywatnej kolejnych następców Księcia Apostołów³⁰.

Autor ma nadzieję, że ten krótki komentarz do tak mało istotnego problemu pozwoli zasygnalizować, że dziś, w dobie, gdy tak łatwo zrywa się z czcigodnymi tradycjami (nie tylko kościelnymi) w imię wątpliwych ideałów, jeszcze łatwiej przyjmuje się naiwne opinie (bez zadawania sobie trudu zbadania materiału źródłowego czy nawet próby postawienia sobie podstawowych pytań) wyrosłe na gruncie – świadomej bądź nie – ignorancji. W domenie liturgiki jak i zwyczajów oraz tradycji Kościoła taka postawa – jak dowodzą tego fakty – prowadzi do opłakanych rezultatów. ■

Lutra teologia Mszy

Paweł Beyga

Do odczytywania Kanonów Soboru Trydenckiego, które odnoszą się do katolickiego rozumienia Najświętszej Eucharystii, najlepszą metodą zdaje się być ich konfrontacja z myślą Marcina Lutra na temat katolickiej Mszy oraz z jego decyzjami co do kształtu luterkańskiej Wieczerzy Pańskiej. Z pełną świadomością należy uznać jednak, że nie może to być jedyne kryterium i jedyna metoda odczytywania tego Soboru. Spowodowałoby to zubożenie jego przesłania i nauki. Chciałbym ukazać, przyglądając się bliżej kilku elementom luterkańskiej oraz katolickiej koncepcji liturgii, że nadal pozostaje aktualna starożytna zasada obecna do dzisiaj w Kościele: *lex orandi – lex credendi*, czyli parafrazując: „pokaż mi, jak się modlisz, a powiem ci, w co wierzysz”. W ukazaniu katolickiej odpowiedzi na postulaty Lutra na temat Eucharystii posłużyłem się kilkoma stwierdzeniami *Tridentinum*, które były nie tylko odpowiedzią na zawieruchę reformacyjną, ale także stanowiły klarowny wykład katolickiej sakramentologii.

W spojrzeniu Lutra na liturgię przebija triada, która ma być do dzisiaj najkrótszym wyznaniem wiary ewangelików – *Solus Christus, sola Scriptura, sola gratia*. Nie można także właściwie odczytywać postulatów Lutra oraz nauki Soboru obradującego w Trydencie bez naszkicowania kształtu ówczesnej katolickiej liturgii i jej oddziaływania na Kościół. Wszystkie sześć rozdziałów omawianych przeze mnie w tym tekście zostało przegłosowanych 17 września 1562 roku na sesji XXII za pontyfikatu Piusa IV¹. Znajdują się one w nauce *Tridentinum* poświęconej Najświętszej Ofierze Mszy świętej.

¹ Chodzi o dokument opublikowany po XXII sesji *Tridentinum*, czyli *Nauka i kanony o Najświętszej Ofierze Mszy świętej*. Ten dokument jest podzielony na rozdziały, z których sześć omawiam w tekście: od trzeciego do ósmego włącznie. Korzystałem z opracowania: A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom IV/2, Kraków 2007, s. 641-645.

Średniowieczny kształt liturgii katolickiej

Średniowiecze to okres niezwyklej ewolucji liturgii Kościoła, która w swoim podstawowym rdzeniu mogła wykazać się starożytnym rodowodem. Sposób modlitwy liturgicznej, który przez wieki kształtował chrześcijan i ich wiarę, w wiekach średnich został wzbogacony o elementy, które do dzisiaj konstytuują katolickość obrzędów. To w średniowieczu, które trwało około tysiąca lat, katolicka liturgia do swojego *Ordo* przyjęła i uznała za swoje, z rzymską jurydyczną precyzją, wiele modlitw i postaw, które w ciągu stuleci dojrzewały i były omadlane przez pokolenia wiernych oraz kapłanów. To w tym czasie pojawiły się modlitwy prywatne kapłana, tzw. apologie, modlitwy ofertoryjne, które w sposób dobitniejszy niż Kanon Mszy wyrażały ofiarniczy charakter Eucharystii. Wreszcie w liturgii rzymskiej zadomowiły się ekspresyjne gesty i postawy, takie jak przyklęknięcia, skłony, pocałunki oraz liczne znaki krzyża.

To wszystko wyrażało określoną teologię, której w XVI wieku przyszło zmierzyć się z wizją liturgii Huldrycha Zwingliego, Marcina Lutra czy Jana Kalwina. Jednak te wszystkie „nowości” w rzymskiej liturgii nie były przyjmowane do rzymskiego *Ordo* jako odpowiedź na jakiegokolwiek nadużycie lub błąd. Raczej wypływały one z pobożności i modnej w tamtym okresie „turystyki liturgicznej”. Pątnicy lub pobożni kapłani odwiedzający różne miejsca Europy przynosili do własnych liturgicznych ojczyzn i afirmowali to, co widząc u innych, uznali za cenne dla rozwoju wiary i teologii liturgii.

Zaskakujące jest jednak, że to, co wyrastało z potrzeby serca i ducha wielu pokoleń średniowiecza, stało się doskonałą odpowiedzią na liturgiczne i doktrynalne posunięcia reformatorów. Stąd rozumiały staję się, dlaczego chcąc wyrazić własną teologię liturgii, doktor Luter musiał zmienić jej kształt, a odwołując się do wyidealizowanej wizji kultu w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, zmuszony był odrzucić wszystko to, co uznał za średniowieczną nadbudowę.

Msze ku czci świętych

Luter przyjmował pesymistyczną wizję natury człowieka całkowicie zepsutej grzechem². Reformator nie mógł przyjąć, że święci

² Według Lutra przez chrzest człowiek zostaje usprawiedliwiony, ale wola pozostaje nadal zepsuta. Usprawiedliwienie ma charakter zewnętrzny, nie dotyka wnętrza człowieka. Zatem wszelkie działania człowieka w kierunku cnotliwego życia pozostają daremne. Zdaniem Lutra zbawiały jedynie wiara i łaska, a czyny człowieka nie mają wpływu na zbawienie z powodu skrepowania woli. Osoby, które są blisko Boga, znajdują się tam, według Lutra, dzięki miłosierdziu Chrystusa, który nie zważa na czyny człowieka. Święci zatem nie posiadają żadnych zasług, które mogliby przedstawić Bogu, i nie mogą wstawiać się za ludźmi w doczesności.

mogą zwracać się do Boga. Nie odrzucał możliwości zbawienia umarłych lub przebywania ich przed Bogiem. Dla augustiani-
na Chrystus był jedynym Pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem. Zarzucał katolikom, że bardziej ufają w miłosierdzie świętych niż Chrystusa. W tym miejscu przebija pierwszy filar doktryny luteranizmu – *solus Christus*.

Luter nie odrzucał możliwości zwracania się do Boga w modlitwach, jednak nigdy nie powinna towarzyszyć temu chęć ofiarowania Stwórcy czegokolwiek. W jego koncepcji natury i kondycji człowieka nie mogło występować coś, co przedstawiałoby jakąkolwiek wartość w oczach Boga. Chrystus był jedynym Ofiarnikiem, który złożył jedyną ofiarę wystarczającą za wszystkie inne.

Przekonanie takie stoi jednak w sprzeczności nie tylko z egzegezą Pisma Świętego, ale również z literalnym rozumieniem tekstu świętego. Chrystus jedną ze swoich przypowieści poświęcił właśnie ofierze, którą człowiek może złożyć Bogu (Mt 15,24). Jedynymi elementami warunkującymi przyjęcie oblata przez Pana są czystość serca i pojednanie ze swoim bliźnim. Jednak Luter w myśl zasady *simul iustus et peccator* głosił, że wszystkie czyny człowieka, nawet dobre, są grzechem w oczach Boga. Zatem składanie jakiegokolwiek ofiary i przyzywanie wstawiennictwa świętych (którzy w myśl teologii Lutra są zbawieni jedynie przez łaskę, a nie dzięki współpracy z nią) są nonsensem i nie mogą mieć miejsca.

W trzecim rozdziale Ojcowie Soborowi podjęli temat tzw. Mszy ku czci świętych. *Tridentinum* przypominało katolicką naukę o wstawiennictwie Kościoła triumfującego za Kościół walczący i pielgrzymujący na ziemi. To Bogu Kościół składa ofiarę, a nie świętym. Raczej dziękuje Bogu za ich zwycięstwo i prosi o orędownictwo.

Canon Missae

W czwartym rozdziale Sobór podjął temat Kanonu Mszy. Ofiara eucharystyczna nazwana została najświętszą czynnością Kościoła. Ojcowie Soboru wyliczyli pięć cech, które miały być apologią obecności Kanonu w katolickiej liturgii. Kanon jest wolny od jakichkolwiek błędów, tchnie świętością, pobożnością oraz wznosi umysły ludzi składających ofiarę ku Bogu. Wskazywano, że w jedynej modlitwie eucharystycznej Zachodu znajdują się sło-

wa Chrystusa, słowa Apostołów oraz świątobliwych biskupów. Słowa Pana z łatwością można zidentyfikować – *Hoc est enim Corpus meum* i *Hic est enim calix Sanguinis mei*. Istniał pogląd głoszący, że Kanon w pierwotnej wersji miał zostać stworzony przez Piotra Apostoła. Jest to jednak najprawdopodobniej pobożne życzenie, które we wczesnym średniowieczu miało podnieść rangę tej modlitwy. Jednakże z dużym prawdopodobieństwem można przyjąć tezę, że od uczniów Pańskich pochodzą słowa *et hunc praeclarum calicem*, które mogą wskazywać na używanie w liturgiach celebrowanych po zmartwychwstaniu Chrystusa tego samego kielicha, którego użył Jezus w czasie Ostatniej Wieczerzy. Słowa pochodzące od świątobliwych biskupów, na które zwraca uwagę Sobór w kontekście Kanonu, to chociażby *Memento* za zmarłych, które datuje się na około V wiek.

Doktor Luter nadzwyczaj zaciekle zaatakował Kanon. Największe znaczenie dla reformatora miała likwidacja Kanonu z liturgii. Paradoksalnie sam Luter chciał w swojej wizji liturgii odwoływać się do starożytności chrześcijańskiej, a pomijał historyczny fakt pochodzenia najstarszych zrębów Kanonu z pierwszych wieków. Starożytności tej najważniejszej modlitwy liturgicznej Zachodu nikt nie podważał. Dla Lutra największym problemem nie była także na pierwszy rzut oka skomplikowana i złożona z wielu modlitw struktura Kanonu, ale zawarte w nim odwołania do Mszy jako ofiary przebłagalnej. Reformator był w stanie przyjąć koncepcję Mszy jako ofiary, ale jedynie jako uwielbienia oraz dziękczynienia, a nie przebłagania.

Luter dodał do słów konsekracji chleba słowa *quod pro vobis tradetur* – które za was będzie wydane. Usunął także osobiste wyznanie wiary kapłana, które niejako przerywało ciągłość słów konsekracji wina, czyli *mysterium fidei* – tajemnica wiary. Marcin Luter zredukował także słowa wypowiedane przy konsekracji wina, które w Kanonie są połączeniem dwóch opowiadań o ustanowieniu Łukasza (Łk 22,20) i Marka (Mk 14,24), czyli *pro vobis et pro multis*. W luterańskiej Wieczerzy Pańskiej pozostało jedynie sformułowanie *pro vobis*.

Luter opowiedział się za jednym opisem ustanowienia, ale z drugiej strony w sposób ukryty zanegował katolicką zasadę egzegezy, w myśl której Pismo Święte należy czytać w całości. Całkiem moż-

liwe, że niechęć Marcina Lutra do Kanonu spowodowana była jego osobistymi przeżyciami z Mszy prymicyjnej. Neoprezbiter Luter miał odczuwać wielką niegodność bezpośredniego zwracania się do Boga w pierwszych słowach Kanonu *Te igitur, clementissime Pater*. Łączy się to z poglądami augustianina na temat jedyne go pośrednictwa Chrystusa.

Uroczyste obrzędy Mszy

Piąty rozdział poświęcony został uroczystym obrzędom Mszy. Sobór odwołał się do natury człowieka przy argumentacji za ich słusnością w liturgii. Jako kilka przykładów Ojcowie Soborowi podali cichą recytację, głośne wymawianie, okadzenia oraz szaty. Podobnie jak Kanon, *Tridentinum* genezę wielu ceremonii i zwyczajów wywodzi ze starożytności chrześcijańskiej, a wręcz z praktyk apostołskich. Sobór wymienił dwa cele obrzędów: ukazywanie majestatu ofiary oraz wznoszenie umysłów do kontemplacji.

Luter nazywał Mszę z Kanonem *największym i najokropniejszym obrzydlistwem*³. Jednakże sam nie negował całkowicie konieczności występowania uporządkowanego kultu. Liturgii katolickiej zarzucał niepotrzebne dodatki, naleciałości, które według niego zasłaniały jej istotę. Jednak reformator początkowo nie chciał tworzyć nowego rytu, zamierzał jedynie oczyścić ten, który już istniał i który on znał. Niemniej działania radykałów, którzy głosili potrzebę całkowitego porzucenia jakiegokolwiek rytuału, zmusiły Lutra do opracowania nowego *Ordo*. Luter odrzucił tzw. Msze ciche. Uważał, że liturgia powinna być zawsze śpiewana⁴.

Reformator opracował dwie wersje własnej liturgii. Pierwsza powstała w 1523 roku i nosiła nazwę *Formula Missae*. W myśl Lutra miała to być forma przejściowa w drodze ku uproszczeniu nabożeństw. Budowa i nazewnictwo w tej formie Wieczery Pańskiej w dużej części nawiązywały do liturgii katolickiej. Większość czytań, introitów i kolekt nie zmieniała się, pozostały nazwy niedziel⁵. Odmawiano tylko jedną kolektę⁶, usunięto graduale, wprowadzono zmiany w Kanonie⁷, zachowano podniesienie Hostii, *Pax* przekazywano twarzą do ludu, w czasie *Agnus Dei* minister spożywał Komunię. Marcin Luter w tej wersji nabożeństwa pozostawił celebrację *ad orientem* oraz dużą ilość łaciny. Liturgia ta opracowana była dla osób z wyższych warstw społecznych.

³ P. Milcarek, *Historia Mszy*, Kraków 2009, s. 65.

⁴ Tutaj odwołanie

do starożytności chrześcijańskiej. Pomimo prześladowań chrześcijanie sprawowali liturgię w sposób uroczysty.

⁵ Luter utrzymał liczenie niedziel w ciągu roku od niedzieli Trójcy Świętej. W Kościele istniała również praktyka liczenia niedziel do końca roku liturgicznego od Zesłania Ducha Świętego.

⁶ W liturgii katolickiej często odmawiano dwie oracje, gdy święta lub wspomnienia o takiej samej randze wypadały w jednym dniu. Zostało to zniesione dopiero w tzw. rycie z 1965 roku. W liturgii tzw. przedsoborowej pozostało to do dzisiaj.

⁷ Zmiany w Kanonie były niezauważalne dla wiernych, ponieważ od czasów wczesnego średniowiecza zapanowała praktyka cichej recytacji Kanonu.

Kolejna odsłona ewangelickiej liturgii to tzw. *Deutsche Messe* z 1525 roku. Miała być sposobem modlitwy dla osób mniej wykształconych i o niższym statusie społecznym. Stąd jej prostsza forma. Prawdopodobnie Luter zdawał sobie sprawę z konieczności zaciekawienia prostych ludzi liturgią i dlatego wprowadzono Ewangelię czytaną z podziałem na role. Po kazaniu odmawiano *Ojciec nasz*. W *Deutsche Messe* Kanon występował już w formie szczątkowej, a z czasem całkowicie zanikł. Został zastąpiony jedynie opowiadaniem o ustanowieniu.

Ciekawy był stosunek Lutera do uroczystej liturgii rzymskiej. Obrazują go dobrze słowa: *Zachowamy szaty kapłańskie, ołtarz, świece aż do wyczerpania lub do chwili, gdy spodoba się nam to zmienić. Jednak tym, którzy by chcieli, pozwolimy zrobić inaczej. Natomiast w prawdziwej Mszy, wśród prostych chrześcijan, trzeba, by ołtarz nie został jak dotąd, a ksiądz niech będzie zawsze odwrócony do ludu, jak to niewątpliwie zrobił Chrystus w trakcie Wieczerzy. Ale to może zaczekać*⁸. Reformator antycypował błąd wielu historyków i liturgistów XX wieku co do kierunku celebracji w starożytności⁹.

Luter potępił także podniesienie Hostii i kielicha. Według niego granicą obecności Pana w konsekrowanych postaciach są słowa *extra usus*, które można przetłumaczyć jako „poza sprawowanie”. W ścisłym sensie jest to wychodzenie poza polecenie Chrystusa *Bierzcie i jedzcie*. Dla Lutera wszystko, co wychodziło poza *usus*, stawało się *abusus*, czyli nadużyciem¹⁰. W takim kontekście łatwo zrozumieć niechęć Lutera do wszelkich przejawów adoracji, oglądania Ciała Pańskiego w katolickiej liturgii. Z drugiej strony dla Lutera przechowywanie konsekrowanego chleba i wina było dozwolone jedynie w kontekście *usus*, czyli spożywania np. gdy przechowywano je dla chorych.

Tylko Komunia kapłańska

Kolejny rozdział to refleksja teologiczna Soboru nad Mszą, podczas której tylko kapłan przyjmuje Komunię świętą. Dla właściwego zrozumienia tego zjawiska należy cofnąć się o kilka wieków, gdy pojawił się gest najpierw ukazywania konsekrowanego wina, a potem kielicha z krwią. Następstwem tego zjawiska było wytworzenie się specyficznej pobożności eucharystycznej wśród

⁸ P. Milcarek, *op. cit.*

⁹ O celebracji ku

Wschodowi: J. Ratzinger, *Duch liturgii*; L. Bouyer, *Architektura i liturgia*; K. Gamber, *W stronę Pana*.

¹⁰ Zob. J. Ratzinger, *Sakrament i misterium*, Kraków 2011, s. 91-92.

wiernych. Zdarzały się przypadki, że chłopci biegli z pola do kościoła na moment konsekracji, a w miastach szybko przemieszczano się od świątyni do świątyni lub od ołtarza do ołtarza, żeby oglądać Ciało Pańskie. Aby zadośćuczynić pobożności wiernych, czasami kielichy mszalne wykonywano ze szkła, aby mogli również widzieć konsekrowane wino. Z czasem prości ludzie doszli do przekonania, że samo oglądanie Hostii sprowadza łaski porównywalne z jej przyjmowaniem.

Luter natomiast w teologicznej refleksji nie odnalazł równowagi. Negując transsubstancjację, zakwestionował także sensowność adoracji Hostii i kielicha z winem. Idąc dalej tym tokiem myślenia, augustianin podkreślał wspólnotowy charakter Wieczery Pańskiej, z której nikt nie powinien być wyłączony – nawet Judasz przyjął Ciało Pańskie. Sobór natomiast w Kanonie szóstym zachował teologiczną równowagę, której u Lutera zabrakło. Przypomniawszy, że Kościół pragnie, aby wierni przyjmowali Komunię świętą na każdej Mszy. I nie chodziło jedynie o duchową Komunię, ale także o sakramentalną. Jednakże nawet jeśli tak się nie dzieje, to Msza nie powinna być uważana za niedopełnioną wtedy, gdy tylko kapłan przyjmuje Ciało Pańskie. Taka Eucharystia również powinna być uważana za wspólną, ponieważ w tym przypadku lud przyjmuje Chrystusa duchowo, a kapłan sakramentalnie.

O wodzie, którą należy dodać do wina przy ofiarowaniu kielicha

Sobór przypomniawszy wymóg dodawania wody do wina podczas *Offertorium*. Zwyczaj ten Ojcowie Soboru wywodzą od gestu samego Chrystusa. Tradycja liturgiczna Kościoła od starożytności przekazywała, że Zbawiciel w czasie Ostatniej Wieczery dodał do wina nieco wody. Drugim powodem kontynuacji tego zwyczaju było nawiązanie do chwili, gdy żołnierz przebił bok Pana na krzyżu i wypłynęła krew i woda (J 19,34), a trzecim odwołanie do Apokalipsy Jana Apostoła (Ap 17,15) – ludzkość zjednoczona z Chrystusem jako jej Głową.

Niezwykle ciekawa jest modlitwa, która w starszej formie liturgii rzymskiej do dziś towarzyszy błogosławieństwu wody i dodaniu jej do kielicha z winem¹¹. Mowa w niej o cudownym stworzeniu ludzkiej natury oraz o jej przedziwnym naprawieniu poprzez

¹¹ *Boże, któryś godność natury ludzkiej przedziwnie stworzył i jeszcze przedziwniej naprawił, spraw przez tę tajemnicę wody i wina, abyśmy mieli uczestnictwo w Bóstwie Tego, który raczył stać się uczestnikiem człowieczeństwa naszego, Jezus Chrystus, Syn Twój, Pan nasz, który z Tobą żyje i króluje w jedności Ducha Świętego, Bóg przez wszystkie wieki wieków. Amen.*

inkarnację Jezusa Chrystusa. Chociaż ta modlitwa powstała w okresie dojrzałego średniowiecza, na długo przed wystąpieniem Marcina Lutra, to dobrze oddaje istotę teologii katolickiej na temat odkupienia. Za Józefem Ratzingerem można powtórzyć, że śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa dokonały *mutacji* człowieczeństwa i otworzyły przed ludźmi nowe perspektywy¹².

¹² J. Ratzinger –

Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, Kielce 2011, s. 260.

Luter uznał dodawanie wody do wina za zwyczaj zbędny i niemający potwierdzenia w Piśmie Świętym. Już w *Formula Missae* zaniechano tego zwyczaju. Być może także poprzez tę modlitwę Luter niechętnie spoglądał na ów gest w liturgii. Według augustianina, chociaż Chrystus stał się człowiekiem, to nic to nie zmieniało w kondycji człowieczeństwa w ogóle.

O łacinie i zrozumieniu liturgii

Sobór zdawał sobie sprawę, że Msza zawiera w sobie wiele cennych tekstów i pouczeń, ale nie zdecydowano się na jej celebrowanie w językach narodowych. Było to spowodowane chęcią ukazania powszechności Kościoła, czym nie mogły się wykazać wspólnoty protestanckie. Katolik mógł przejawiać aktywność poprzez np. odpowiedzi udzielane kapłanowi w jednym języku niezależnie od swojego kraju zamieszkania i języka ojczystego. Jednocześnie Ojcowie Soboru zdawali sobie sprawę, że spora część wiernych nie znała łaciny, a nawet była niepiśmienna. Sobór zachęcał zatem, aby kapłani tłumaczyli wiernym, zwłaszcza w niedziele i święta, teksty Mszy oraz tajemnice w niej zawarte.

Katolicka teologia Mszy broniła łaciny także ze względu na jej sakralny charakter. Prawie każda religia miała swój język kultu. Początkowo Kościół Zachodni w liturgii posługiwał się językiem greckim. Tak było do około IV wieku. Miejsce greki zajęła łacina. Było to zjawisko uzasadnione, ponieważ wówczas był to język najbardziej rozpowszechniony w ówczesnym świecie. Język łaciński, jakim w początkowym etapie posługiwano się w liturgii, różnił się od łaciny używanej w codziennym życiu. Łacina z czasem stała się językiem, który nie podlegał zmianom, więc nadawał się do wyrażania prawd wiary w sposób klarowny, jasny i dostojny.

Sam Luter nigdy całkowicie nie popierał wyrugowania łaciny ze swoich nabożeństw. O ile użycie łaciny w *Formula Missae* mogło być zrozumiałe, o tyle w *Deutsche Messe* stosuje się ją

tylko w większe święta. Reformator w języku Kościoła studiował, odprawiał Msze jako augustianin, a także opublikował słynne dziewięćdziesiąt pięć tez, które przybił na drzwiach kościoła w Wittenberdze. Jednakże pomimo ograniczenia łaciny, nawet w krajach niemieckojęzycznych, w protestanckich nabożeństwach posługiwano się tzw. językiem staroniemieckim. Zachowano zatem odmienny od codziennego język w czasie nabożeństw.

Wieki odpowiedzią na liturgiczną reformację

Podsumowując, należy stwierdzić, że liturgia katolicka za czasów Lutra była pięknym dziełem wieków, ale w znacznej większości była niezrozumiała dla prostych wiernych ze względu na brak solidnej katechezy. Wpływ na to zjawisko miała także rozwinięta już w XVI wieku, a więc w czasach Lutra, praktyka tzw. Mszy cichych, czyli wzrastające oddzielenie się wiernych w nawie od kapłana w prezbiterium świątyni. Sytuacja była podobna do opisywanego przez kardynała Ratzingera stanu świadomości liturgicznej wiernych przed *Vaticanum II*. Liturgia była pięknym freskiem, ale pokrytym kurzem i znakami upływających lat. Dla ukazania piękna tego malowidła wystarczyła jego renowacja i odmłodzenie¹³.

Luter również w pierwszym okresie swojej działalności chciał jedynie odświeżenia starodawnego fresku. Jednakże reforma nauki o transsubstancjacji, o łasce, o naturze człowieka, o kulcie świętych wymusiła istotne zmiany w koncepcji liturgii Marcina Lutra. W rezultacie pozbyto się Kanonu, bogatych rytualnych gestów, dużej ilości łaciny, apologii kapłańskich, modlitw ofertoryjnych i stworzono nabożeństwo nawiązujące do katolickiej liturgii jedynie w swojej podstawowej strukturze.

Sobór Trydencki był dobrą i wyraźną odpowiedzią na protestancką doktrynę, ale niestety spóźnioną. Ważną rzeczą, którą należy podkreślić, jest fakt, że *Tridentinum* nie opracowało nowego Mszału, a jedynie rozszerzyło *Missale Romanum* Kurii Rzymskiej na cały Kościół powszechny. Jednak niektórym zakonom i regionom pozwolono posługiwać się dotychczasowymi księgami liturgicznymi, jeśli mogły wykazać się chociaż dwustuletnim okresem celebrowania. Liturgia, która powstawała od pierwszych wieków i nabierała kształtu na długo przed wystąpieniem Lutra,

¹³ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Poznań 2002, s. 10.

okazała się skutecznym narzędziem Kościoła służącym do kształtowania katolickiej tożsamości w dobie reformacji.

Perspektywy na przyszłość

Istnieją jednak elementy, które powinny być w kontekście dialogu ekumenicznego pogłębiane i wzajemnie poznawane. Takie spojrzenie na kwestię katolickiej liturgii podsuwa Dekret o ekumenizmie Soboru Watykańskiego II: *Naukę świętej teologii oraz innych dziedzin, zwłaszcza historycznych, należy podawać również i w aspekcie ekumenicznym, by coraz dokładniej odpowiadała faktycznemu stanowi rzeczy*¹⁴. Sobór wskazał, że uprawianie teologii, a w jej ramach także liturgiki oraz sakramentologii, powinno odbywać się w prawdzie oraz w duchu ekumenicznym. To, co łączy protestancką Wieczerzę Pańską z katolicką Mszą, może stać się impulsem oraz drogowskazem na drodze ku pełnej jedności z Kościołem katolickim. Tak stało się w przypadku wspólnot anglikańskich, które powracają do Kościoła. Opracowany specjalny ryt Mszy dla tych wiernych pozwala dostrzec, jak wiele elementów z katolickiej liturgii przetrwało we wspólnocie anglikanów – celebrowanie *ad orientem*, przyjmowanie Komunii świętej w postawie klęczącej czy trwanie w takiej postawie przez całą Modlitwę eucharystyczną.

Za element, który łączy katolicką liturgię oraz nabożeństwa w protestanckich zborach, można uznać celebrowanie *ad orientem*. W Kościele katolickim orientacja modlitwy liturgicznej jest nieestety prawie całkowicie zapomniana i niezrozumiała. Łacina – która symbolizuje jeden anielski głos wołający do Pana¹⁵ – również może być przestrzenią łączącą wyznawców Chrystusa. Także postawa klęcząca podczas przyjmowania Komunii w trakcie protestanckiej Wieczerzy Pańskiej może stać się powodem do refleksji katolików, którzy wierzą w realną, prawdziwą i substancjalną obecność Chrystusa w konsekrowanych postaciach.

Liturgia, która nigdy nie może być środkiem do osiągnięcia celu, nawet tak szczytnego, jak poważnie uprawiany ekumenizm w katolickim duchu, może jednak być miejscem spotkania się tradycji, które wyrosły w różnym czasie i w odmiennych warunkach teologiczno-historycznych. Kult Boży to przestrzeń, w której rozgrywają się największe tajemnice zbawcze wymagające wspólnoty

¹⁴ Dekret o ekumenizmie, 10.

¹⁵ W zakończeniu prefacji – *una voce dicentes*.

wiary. Tutaj ewidentnie widać mądrość pierwszych wieków, gdy liturgia podzielona na część dla katechumenów i wiernych wyraźnie tę wspólnotę wiary podkreślała. Dla tych, którzy ze wspólnot protestanckich powracają na łono Kościoła katolickiego, starsza forma liturgii rzymskiej może być przestrzenią, w której rozpoznają elementy luterskiej Wieczery Pańskiej, ale także spotkają się z nowością katolickiej wiary w realną, prawdziwą i substancjalną obecność Pana w Ofierze Ołtarza. ■

Nowy tradycjonalizm w urbanistyce: miejski socjocosmos i jego odczytanie

Rafał Mišta

Miasta mają podwójną naturę. Z jednej strony niewątpliwie są częścią świata społecznego – można wręcz mówić o nich jako o laboratoriach społecznych. Mają swój załączek rządów i prawa, własną gospodarkę, a nawet własny *Zeitgeist* odzwierciedlający się w specyficzności tworzonych w nich idei. Z drugiej strony, jest w miastach coś, co łączy je ze światem przyrody. Jest w nich pewna łączona z działaniem natury nieuchronność, polegająca na zasysaniu przez nie pod swoje ramiona mieszkańców z najdalszych zakątków świata i na ciągle wzrastającej roli ekonomicznej i politycznej, jaką pełnią w otoczeniu. Miasta mogą być przy tym małe lub duże, ale niezwykle trudno jest dopatrywać się sił ludzkich, które zrobiłyby ot tak z Kielc Warszawę, a z Warszawy Suwałki. Z naturą dzielą miasta również przypadkowość. Co bowiem zdecydowało o tym, że wiodącym ośrodkiem miejskim zachodniego świata były lub są Wenecja, Antwerpia, Amsterdam?

Miasta są bliskie przyrodzie także z tego powodu, że współdzielą cechy organizmów. Jedną z ważniejszych dziedzin badań miast są badania miejskiego metabolizmu – miasta, tak jak organizm, aby się rozwijać, muszą pobierać energię i materię z otoczenia. Jeśli wierzyć fizykom, zwierzęta podlegają prawom alometrii, co oznacza, że ich wielkość jest ściśle powiązana z ich funkcjonowaniem, a zależność ta jest taka sama i dla małych miejscowości, i dla olbrzymich metropolii. Podobnie jest z organizmami zwierzęcymi, u których częstotliwość oddechów bezpośrednio powiązana jest z masą ich ciał poprzez parametry tej samej wielkości – niezależnie, czy chodzi o mysz, czy o wieloryba.

Celowo zamieszczam ten przydługi wstęp, aby pokazać, że miasta – mimo wszelkich widocznych gołym okiem różnic – są tak samo zakotwiczone w ograniczeniach biologicznej egzysten-

cji, jak przeciwstawiane im w sielankowych obrazach wspólnoty wiejskie. Przestrzeń miasta nie zasługuje na traktowanie niczym wieża Babel, w przeciwieństwie do której – ostatecznie kruchej ludzkiej konstrukcji – miasta niezwykle trudno zabić, nawet jeśli trafiają w nie bomby atomowe, albo ich ludność wykrwawia się w dwumiesięcznym powstaniu. Jeżeli umierają, jak Detroit, to raczej w zmęczeniu i wyczerpaniu. Miasta to socjokosmos, w którym według szacunków demografów ma mieszkać za 30 lat niemal dwie trzecie ludzkości, a który nieustannie prosi się o ujarzmianie na nowo. Historia owego brania miast w karby dość dobrze wpisuje się w szerszą historyczną inscenizację. Prawie wiek po Rewolucji Francuskiej, odbyła się pomnikowa przebudowa Paryża, zarządzona przez Hausmanna, kosztująca zrównanie z ziemią 20 tys. starych budynków, aby w ich miejsce mogło powstać dwa razy tyle nowych. Prawie wiek po XIX-wiecznych inwestycjach kolonizacyjnych, miasta doświadczyły beztróskiego prowadzenia autostrad przez ich centra oraz budowy bloków mieszkalnych czy to pośród pól, czy też w środku starej historycznej zabudowy.

W tym kontekście interesujący wydaje się ruch w urbanistyce mający związek z zestarzałą rewolucją postmodernistyczną i jej następstwami oraz przejściem społeczeństw Zachodu do tego, co Roman Inglehart określił jako kulturę postmaterialną. Jego sztandarową – i jedną z najciekawszych – postacią jest Luksemburczyk Leon Krier, autor koncepcji „nowego tradycjonalizmu”. Tradycjonalizm rozumiany jest tutaj jako przeciwieństwo modernizmu, a nie nowoczesności. Odwołuje się on również do tradycji w pewien sposób wyidealizowanej, sztucznej. Jest to ten sam rodzaj użytkowego neotradycjonalizmu, który czyni np. z muzyki ludowej środkowej Francji taneczną muzykę balfolkową czerpiącą bez trudności ze współczesnej muzyki rozrywkowej i tradycji muzycznych innych części Europy.

Neotradycjonalizm urbanistyczny widzi pustkę spowodowaną przez nowoczesne karczowanie miasta i próbuje zaradzić temu poprzez odwołanie się do tych elementów przeszłości, które umożliwiły budowę takiej topologii miasta, jaka daje wrażenie naturalności i oczywistości. Problem związany z modernizmem można opisać zatem jako problem z właściwym odczytaniem

prawdziwej przestrzeni miasta, jako błąd percepcji wynikający z nadmiarowego dostępu do zasobów. Sprzężenie z pracą przemysłu opartego na nieodnawialnych paliwach płynnych zrodziło architekturę nadużywającą przestrzeni i zrywającą z ciągłością technik budowlanych kształtujących dotychczasowe otoczenie – mniej lub bardziej odpowiadających skrytej w ludziach biofilii. To są przyczyny krytyki zastałej przez Kriera urbanistyki, którą na poziomie elementarnym streszcza on następująco: produkcja obiektów przeznaczonych do konsumpcji, a nie długotrwałego użytkowania; innowacja jako cel sam w sobie, a nie środek do osiągnięcia celu; monofunkcjonalność wymuszająca nieustanne przemieszczanie się zamiast pieszo-odległych struktur w rodzaju „karczma-kościół-młyn”; oraz symboliczna ubogość związana z uniformizacją i niedopasowaniem do lokalnego kontekstu¹. Krier określa w związku z tym modernizm jako „bezmowny” i „niepiśmienny”: *zamienił poliglotyczny język architektury o nieskończonej różnorodności w esperanto syntetyków*².

Powyższe refleksje stały się fundamentem tzw. „nowego urbanizmu” – koncepcji nawołującej do przywrócenia zróżnicowanego i estetycznego charakteru miast oraz łączącej go z wygodą i dbałością o środowisko. Ponieważ socjokosmos-miasto-organizm miał zbyt dużo pożywienia, wykorzystał to do rozbudowy ogromnych wewnętrznych organów, jednocześnie zaburzając własną wewnętrzną równowagę. Tymczasem miasta posiadają ograniczoną tolerancję: sprawnie funkcjonują tylko dla parametrów leżących w pewnym optymalnym przedziale. Krier powołuje się w tym kontekście na zdanie z arystotelesowskiej „Polityki”: *Przećież i państwo (miasto) ma miarę wielkości, podobnie jak wszystkie inne rzeczy, zwierzęta, rośliny i narzędzia*³. Jeżeli zatem miasto rozrasta się do niebotycznych rozmiarów, jedynym rozwiązaniem jest stworzyć mniejsze miasta w miastach. Wraz z nimi odbudowywane mają być sąsiedzkie wspólnoty oraz poczucie miejskiej obywatelskości. Sztandarowym konceptem nowego urbanizmu jest zatem miasto placów (czy też miasto sąsiedztw), w którym ontologia skierowana na ciągi komunikacyjne staje się ontologią skierowaną na miejsca do i przez które prowadzi. Metodą nowego urbanizmu jest zasada złotego środka. Jeżeli za duże – to dzielić. Jeżeli za ubogie – wzbogacać.

¹ L. Krier, *Tradition – Modernity – Modernism: Some Necessary Explanations*, Architectural Design 57, 1987. <http://zakuski.utsa.edu/krier/tradition.html>

² Arystoteles, *Polityka*, ks. VII.

³ L. Krier, *The Debate: Merits of Postmodern Architecture. Vision. Fresh Perspective from Dubai*, 2012. http://vision.ae/en/special_report/the_debate_merits_of_postmodern_architecture.

Jeżeli wobec tego ktoś żałuje rozpadu organicznej przestrzeni, jaką opiewają duchowi agraryści, to metodą Kriera jest odtworzyć ów długotrwały naturalny proces jej powstawania poprzez tworzenie tzw. kodów architektonicznych, do których dostosowywany ma być rozwój miast. Nowi urbaniści badają, jakie procesy i jakie formy kształtują to, co jesteśmy skłonni uważać za piękne w architekturze i zagospodarowaniu przestrzennym, a następnie formułują z tego zestaw regulacji i planów umożliwiających ich odtworzenie we współczesnych miastach. Idea budowania organicznej różnorodności poprzez replikowanie odpowiednich operacji i procedur przypomina sposób w jaki powstawały gotyckie dzieła architektury. Gotyk – w przeciwieństwie do następujących po nim stylów architektonicznych – tkwił w procesie, w prostych i geometrycznych operacjach tworzenia prowadzących do uformowania obiektu, a nie w kanonie opisującym gotowy obiekt. W taki sposób tradycja symuluje naturę, a neotradycjonalizm tradycję. Skoro miasto to organizm, największą sztuką jest odpowiednio wykorzystać jego rozrastanie się według tego, co Czesław Bielecki określił jako miejskie DNA, zapewniające ciągłość urbanistyczną nawet tam, gdzie z premedytacją była ona niszczona.

Nowy urbanizm ma już 30 lat, a jego wpływy obecnie widoczne są mniej lub bardziej gołym okiem w coraz silniejszych dążeniach rekonstrukcyjnych – znaku pojawiającym się na miejskiej skórze, przykrywającej głębszą potrzebę silnego ciała wspólnotowości oraz potrzebę sensów, stanowiących miejską duszę. W Berlinie właśnie odbudowywany jest zamek cesarski (dla odrzucenia imperialnych skojarzeń, mający stać się siedzibą muzeum ludów nieeuropejskich), w Polsce zaznaczają się zwolennicy odbudowy Pałacu Saskiego. Głód znaczeń wymaga przy tym jednak pracy o dużo bardziej organicznym charakterze. Tak jak główne arterie – geometrycznie regularne i ulegające niewielkim zmianom swego przebiegu – rozpinają sieć wokół, której wyrastają kwartały budynków (tzw. *foreground network*), tak drogi o podrzędnym charakterze układają się według losowych i względnie często zmienianych kierunków (*background network*). Podobnie jest z siecią znaczeń, gdzie obok wielkich arterii, które w Warszawie wytyczają m.in. Pałac Kultury i Nauki, Muzeum Powstania Warszawskiego

czy ostatnio Muzeum Historii Żydów Polskich, do zagospodarowania pozostają rozliczne małe historie praskich podwórek, pamięć o dawnych kawiarniach i melinach, kapliczkach oraz miejscach wyrafinowanych mordów, będących istotnymi dla nikogo więcej poza tymi, którzy żyją najbliżej nich. Aby nasycić całą miejską tkankę, należy się napracować się nad dostarczeniem pokarmu każdej komórce.

Gdybym miał zwolennikom nowego tradycjonalizmu w urbanizmie zadać jakieś pytania, byłyby one dwa. W jaki sposób widzą zmieniającą się rolę czegoś tak potencjalnie zawadzającego i kłopotliwego jak miejskie cmentarze? Cmentarze tradycyjnie były zawsze częścią miasta, dopiero od XIX wieku zaczęto przenosić je (z czysto pragmatycznych względów) na peryferia. Drugim ciekawym zagadnieniem jest to, jak zanurzyć miasto w tkance Polski, która przez wieki traktowała miasta jako ciało obce, w najlepszym razie konieczne. Zachwyty współczesnej Polski nad miejskością jest ponadto w jakiś sposób podobny do architektonicznego modernizmu, kiedy beztrąsko zrywa on z chłopską i szlachecką przeszłością tych ziem. Myślę jednak, że odpowiedzi byłyby rozwinięciem tej, jaką Krier udzielił Rogerowi Scrutonowi, który zapytał go, dlaczego w jednym z jego flagowych projektów (Poundbury – projektowane na zlecenie księcia Walii) nie ma żadnego kościoła. Architekt odpowiedział, że nie jego rolą jest dostarczać tego rodzaju obiektów, to rolą mieszkańców jest aby je chcieć⁴.

To jaką topologię obiektów i znaczeń zaszczepi w miastach współczesna urbanistyka zależy bowiem od tego, co wyczuwamy za fundamentalne dla funkcjonowania naszego mikrokosmosu, i na ile będziemy potrafili go opisać oraz wpleść w funkcjonalne potrzeby i technologiczne ograniczenia. Ruchy miejskie często interpretują to jako lefebrowsko-harveyowskie odzyskanie „prawa do miasta” – można to jednak potraktować jako anamnetyczne odzyskanie „pamięci”: odczytanie i przywrócenie pewnego immanentnego dla człowieka pragnienia istnienia specyficznie ukształtowanej strukturalnie wspólnoty. Struktury, która notorycznie jest naruszana przez brak koordynacji technologii, rozwoju wiedzy i właściwego wiązania ich z potrzebami człowieka. Ale taka jest natura miast: *miasta są niczym transformatory: podnoszą*

⁴ R. Scruton, *Cities for Living*, „City Journal”, 18 (2), 2008.

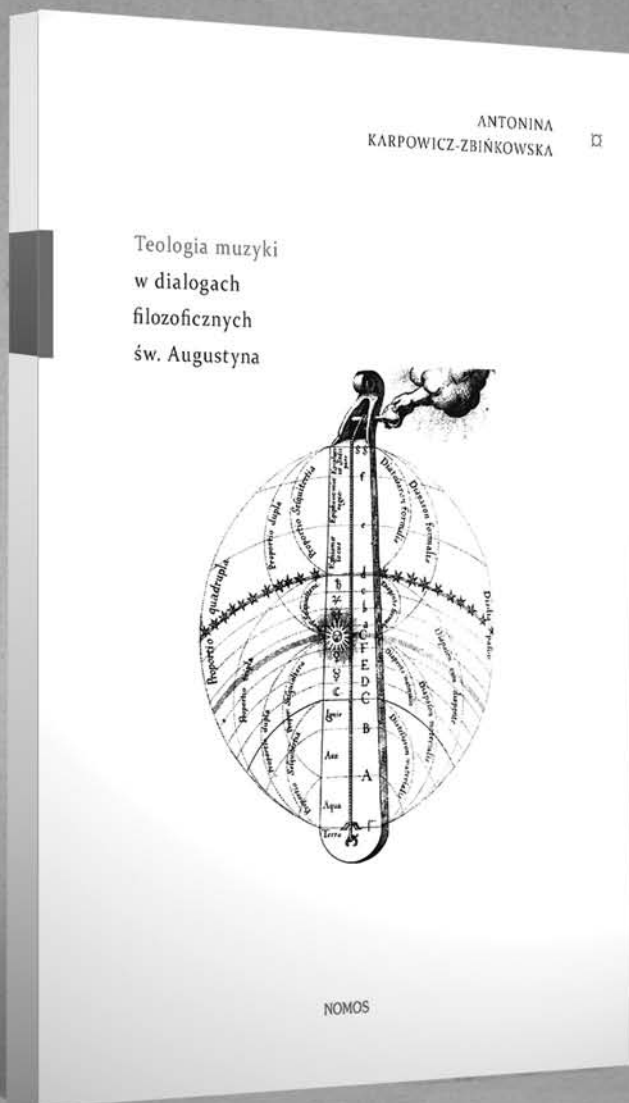
napięcie, przyspieszają zmiany i nieustannie wzburzają sposobem w jaki ludzie żyją (za F. Braudelem⁵). Jeżeli jednak wierzyć fizykom, miasta – jak mysz i wieloryb – zawsze funkcjonują według tych samych praw. ■

⁵ F. Braudel, *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV-XVIII wiek*, t. 1, Warszawa 1992.

Teologia muzyki
w dialogach
filozoficznych
św. Augustyna

ANTONINA
KARPOWICZ-ZBIŃKOWSKA

www.nomos.pl



Noe, czyli kino katolickie

Noe. Wybrany przez Boga,
(reż.) Darren Aronofsky, USA, 2014.

Darren Aronofsky nie należy do moich ulubionych reżyserów. Choć trudno odmówić mu kunsztu, to stały rys pesymistycznego moralitetu, charakteryzujący praktycznie wszystkich jego bohaterów, nieuchronnie zmierzających do autodestrukcji w obsesyjnym poszukiwaniu jakiejś, skrojonej na ich miarę, formy „kamienia filozoficznego” i wiążący się z tym swoiście alchemiczny klimat jego filmów sprawiają, że oglądanie ich stanowi dla mnie raczej intelektualną konfrontację z inną wizją świata niż klasycznie rozumianą przyjemność, której powinien dostarczać każdy dobry *mythos*-opowieść. Dlatego, mimo sympatii dla Russela Crowe oraz wizualnie zachęcających zwiastunów *Noego*, niespecjalnie spieszyłem się z obejrzeniem najnowszej produkcji Aronofskiego. Moją ciekawość pobudziła nieco fala krytyki i oburzenia, która wybuchła po wejściu filmu na polskie ekrany, ale bezpośrednim powodem dla którego zdecydowałem się obejrzeć *Noego* było natknięcie się na zwiastun innego filmu wprost podejmującego starotestamentalny wątek, mianowicie *Exodusu* Ridleya Scotta z Christianem Balem w roli głównej (zespół obiecujący chyba jeszcze więcej niż duet Aronofsky-Crowe). Czyżby powrót kina biblijnego w Hollywood?

Trudno powiedzieć. Patrząc w szerszym kontekście antycznym, wątki mitologiczne bądź te nawiązujące do historii starożytnej, należą do stałego repertuaru kinowego ostatnich dekad. Możliwości komputerowej obróbki wizualnej i wątki heroiczne (bo te są podejmowane) stanowią, wydawałoby się, łatwy przepis na epicki sukces. Mimo to w większości wypadków są to produkcje pod względem dramatycznym beznadziejnie słabe, w których twórcy zdolni są jedynie do literalnego podchwycenia przewodnich tematów, uspojnając fabułę współczesnymi stereotypami dotyczącymi szczęścia i miłości, jak w przypadku *Legendy Herkulesa* czy *Pompei*, żeby posłużyć się najświeższymi przykładami. Rzadziej znajdą się twórcy, jak wspomniany już Scott, manipulujący historyczną tkanką po to, by przedstawić ambitniejszą, lecz swoją własną – w tym wypadku liberalno-epikurejską – wizję świata w sposób zmitologizowany, nie wmyślając się szczególnie w duchową kondycję przedstawianej epoki. Formalnym wyjątkiem były filmy (za którymi stali zresztą ci sami producenci) *300* oraz *Immortals. Bogowie i herosi*, które wykorzystując proste zabiegi narracyjne, jak w pierwszym wypadku, lub fabularne, jak w drugim, mogły realizować graficzne widowisko trafiające do mas, stawiając zarazem pytania dotyczące natury i genezy mitu. Jednak w obu przypadkach pytania te zostały raczej jedynie naszkicowane, a możliwość ich rozwinięcia zagłuszona przez element wizualny. Kontynuując tę dygresję – najciekawsze

podjęcie do samego problemu „mitu” w ostatnich latach znalazłem w filmie animowanym adresowanym do młodszych widzów, *ParaNorman*, który (świadomie lub nie) w bajkowy sposób przedstawiał niemal czysto girardowskie wyjaśnienie genezy mitów ze wszystkimi najważniejszymi elementami teorii francuskiego myśliciela, począwszy od odróżnorodnienia, kryzysu mimetycznego, przez zniekształcenia prześladowcze, aż po heroizację koźła ofiarnego.

Warto mieć ten kontekst w pamięci, ponieważ mówi on nie tylko o aktualnych trendach w kinematografii, lecz również o samej kondycji jej odbiorców, z jednej strony formowanych przez współczesne *mity*, a z drugiej – spontanicznie weryfikujących ich trafność¹. Ten formalny mechanizm całkowicie sprawdził się również w przypadku *Noego* Darrena Aronofskiego.

Oczywiście tekstów biblijnych nie da się wrzucić do jednego worka z mitami (greckimi), niezależnie bowiem od osobistego stosunku do ich źródła, mamy tu do czynienia z zupełnie inną tkanką narracyjną oraz tradycją interpretacji. Mówiąc językiem wspomnianego już René Girarda, zaczerpniętym z pola egzegezy antropologicznej (a nie teologicznej), teksty biblijne są w istocie raczej anty-mitologiczne i stanowią demaskację mecha-

nizmu stojącego za powstaniem mitów, odsłaniając „rzeczy ukryte od założenia świata” (rzeczy, które mity sukcesywnie zasłaniają). I choć Girard ma na myśli przede wszystkim ukrywanie przez mity mechanizmów przemocy mimetycznej, to myślę, że można pozwolić sobie na rozciągnięcie tej opinii szerzej. Poważnie i integralnie potraktowany tekst biblijny będzie więc raczej demaskował nasze odruchy „mitologizujące”, odsłaniając jakąś prawdę o nas. W pewnym sensie tak stało się w przypadku *Pasji* Mela Gibsona, która odsłoniła odrealniającą mitologizację, jakiej współczesna wyobraźnia poddaje ofiarę i mękę Chrystusa.

Żadnego filmu nie można też utożsamiać z tekstem biblijnym, a tym bardziej z jego teologicznie rozumianą, pozatekstualną treścią (czy ściślej: Treścią), dlatego świadomie umieszczam tu film na poziomie arystotelesowsko rozumianego *mitu* – opowieści, która ożywia treści obecne w kulturze, uważając, że właśnie na takim poziomie film biblijny powinien być analizowany.

Jak na tym planie wypada *Noe*? Większość zarzutów wobec filmu, z jakimi się spotkałem, miała charakter „ideologiczny”, wskazując między innymi, że Aronofsky zmienił oryginalną relację z *Księgi Rodzaju* i próbował przemycić szkodliwe – gnostyckie, jeśli nie wprost „demoniczne” – treści oraz obcy tekstowi ekologizm. Pomijając fakt, że ekologizm (nadmierne akcentujący wartość przyrody lub nadający wszelkiej formie życia tę samą godność) stoi w sprzeczności z gnozą (negu-

¹ Czytelników bardziej wytrwałych i cierpliwych odsyłam do mojego starego już eseju *Między fatum a marzeniem* z „*Christianitas*” 39 (2008), w całości poświęconego temu problemowi.

jącą z kolei wartość wszelkiego istnienia związanego z materią), przyjrzyjmy się filmowi pod kątem wierności z tekstem. W jednym z wywiadów, współscenarzysta *Noego*, Ari Handel, stwierdził:

Ludziom [twierdzącym, że film odbiega od oryginału – pk] odpowiedziałbym, że było dla nas bardzo ważne, aby nic tak naprawdę nie było bezpośrednio sprzeczne z historią z *Genesis*. Jest kilka miejsc, w których ludzie myślą, że to zrobiliśmy, lecz ja bym po prostu odpowiedział: „Nie”. To wszystko było gdzieś ugruntowane.

Przed wszystkim należy zauważyć, że narracja *Księgi Rodzaju* o potopie jest tyleż lakoniczna, co fantastyczna. W zakresie faktograficznym, prócz szczegółowych wskazań dotyczących budowy i celu arki oraz chronologii dramatycznych wydarzeń, wiemy poza tym niewiele więcej ponad to, że Noe miał 600 lat, gdy nastąpił potop, a na ziemi żyli wówczas giganci. Przedstawienie tej historii w sposób fabularnie spójny wymaga zatem pewnego „ugruntowania”, wedle zasady „prawdopodobieństwa i konieczności”. Trudno więc czynić tu zarzut braku literalizmu (taki literalizm w konfrontacji ze współczesną wyobraźnią kończy się produkcją sortu *Ewan Wszeczmogący* – mocno czerstwą komedią z politycznie poprawnym morałem). Wraz z rozwojem akcji będziemy więc spotykali elementy dodane.

Rzeczywiście w pierwszych minutach filmu uderzyć może pewna ekologiczna nadgorliwość autorów – i jest to chyba najwyraźniejszy punkt, w którym Arono-

fsky mówi bardziej swoim językiem niż językiem tekstu biblijnego. Obraz skonstruowany jest tak, że kontrast między sprawiedliwymi potomkami Seta (czyli rodziną Noego), a zepsutymi potomkami Kaina wyraża się przede wszystkim w stosunku do przyrody. Synowie Noego nie tylko nie znają smaku mięsa, lecz są ganieni przez ojca nawet za zrywanie kwiatków. To z kolei prowadzi do alteracji tekstu w finałowej scenie, gdy Noe nie składa przepisanej przez Boga ofiary całopalnej z wybranych zwierząt zachowanych na arce (ten liturgiczny element zastąpiony jest innym). Mimo to, zabieg ten nie jest całkowicie nieuzasadniony i nabiera innego wydźwięku niż w ezoterycznym *Źródle* (również czerpiącym, choć zdecydowanie luźniej, z *Księgi Rodzaju*), gdzie Aronofsky próbuje przezwyciężyć obsesję głównego bohatera na punkcie śmierci przez wizję jedności życia, przechodzącego z jednej formy w inną, ginącego i odradzającego się na nowo. Po pierwsze sam tekst zawiera „ekologiczną” emfazę, gdy wyraźnie łączy zepsucie ludzi i skażenie ziemi:

Ziemia została skażona w oczach Boga. (...) Bóg widział, iż ziemia jest skażona, że wszyscy ludzie postępują na ziemi niegodziwie... (Rdz 6, 11-12).

Po drugie narracja nie jest tu zawieszona w jakimś bezkształtnym panwitalizmie, lecz spójnie wpisuje się „dyskusję teologiczną” wokół opowieści o stworzeniu świata, która przewija się przez rozmowy sprawiedliwych i złych. Noe, podobnie jak Tubal-Kain – „król” upadłych ludzi (postać dodana przez scenarzystów), zna

opowieść o stworzeniu – obaj jednak odmiennie ją interpretują. Kainita akcentuje podobieństwo człowieka do Stwórcy, skąd wyciąga wnioski o władzy zachowywania i odbierania życia innym istotom (również ludziom) oraz bezwzględności panowania nad światem. Noe podkreśla zaś fakt, że wszystkie rzeczy pochodzą od Stwórcy, który „dostarcza nam wszystkiego, co potrzebne” (por. Ps 23,1; 145,16) oraz to, że zwierzęta w konfrontacji z zepsuciem ludzi pozostają niewinne, ponieważ „nadal żyją one tak jak w Ogrodzie” (*Księga Rodzaju* wprowadza co prawda podział zwierząt na czyste i nieczyste, ale sam ten podział zostaje ustanowiony dopiero w *Księdze Kapłańskiej*, por. Kpł 11).

Sprawiedliwych i złych odróżnia nie tylko stosunek do zwierząt, ale również faktyczna zdolność panowania nad przyrodą i korzystania z jej zasobów. Na nieskażonej ziemi („ziemi należącej do Stwórcy”) można znaleźć złote grudki pierwiastka nazywanego „*zohar*”, które odpowiednio potraktowane stają się łatwym źródłem światła i ciepła (Kainici używają go, jak nietrudno się domyślić, również w celach militarnych). Jest to ciekawa, reifikująca interpretacja hebrajskiego *tsôhar*, które pojawia się w Rdz 6,16, gdzie Bóg instruuje, aby Noe sporządził „nakrycie arki, przepuszczające światło”. Hieronim tłumaczy ten termin po prostu jako „okno” (*fenestram in arca facies*), ale źródłowo *tsôhar* wywodzi się właśnie od „światła”. Setyci posiadają ponadto zdolność uzdrawiania i uspokajania przyrody zarówno w sposób „przyrodzony”, wykorzystując

właściwości roślin, jak i „nadprzyrodzony” – tutaj największe zdolności przejawia dziadek Noego, Matuzalem (doskonała kreacja Anthonego Hopkinsa!), którego wyjątkowość Biblia podkreśla przedstawiając go jako najdłużej żyjącego z ludzi (miał żyć niespełna milenium). Tymczasem usiłujący na siłę podporządkować sobie przyrodę Kainici cierpią na różne choroby i głód.

O ile więc alergiczna reakcja niektórych widzów na rys ekologiczny może być zrozumiała – głównie ze względu na szerszy ideologiczny kontekst naszych czasów – o tyle sądzę jednak, że trudno Aronofskiemu zarzucić banalizowanie historii biblijnej przez wtłaczanie jej w obce, „newage’owskie” ramy, co kilkadziesiąt lat temu nagminnie spotykało na przykład postać św. Franciszka. Faktycznie, bliska reżyserowi wrażliwość znajduje tu swój wydźwięk, ale jest to wydźwięk rezonujący z tekstem źródłowym, a co najważniejsze – wpisana jest w przewodnią teologiczną refleksję filmu. Dlatego poważniejsze są zarzuty dotyczące interpretacji mające bezpośrednio teologiczne reperkusje.

Zaniepokojeni recenzenci filmu zwracali przeważnie uwagę na dwa elementy mające nadawać mu rys gnostycki. Pierwszym jest swoista angelologia, rozwijająca wątek gigantów, o których wspomina w kontekście czasów Noego Biblia. Giganci mieliby być upadłymi aniołami, którzy zostali ukarani przez Stwórcę wcieleniem w materię ziemi, po tym jak zlitowali się nad wygnanymi z Raju Adamem i Ewą. Ich nieposłuszeństwo spowodowało się

głównie do przekazania ludziom „całej wiedzy, jaką mieli o stworzeniu”. Wcielenie jako kara i współczucie wobec ludzi pozbawionych wiedzy to faktycznie klasyczne wątki gnostyckie. Interpretacja ta została najprawdopodobniej luźno zaczerpnięta z apokryficznej *Księgi Henocha*, w której znajdujemy wykorzystane w filmie określenie aniołów „Czuwającymi” oraz wątek, że nauczyli oni ludzi różnych rzemiosł (natomiast różni się podane w niej pochodzenie gigantów, którzy mieliby być dziećmi aniołów i „córek człowieczych”, a grzechem Czuwających miałyby być z kolei głównie pożądlivość „cielesna” – jest to nawiązanie do wersetu Rdz 6,4). Wzięty literalnie zabieg Aronofskiego jest nie do pogodzenia z klasyczną angelologią (na przykład wcielenie anioła jest niemożliwe z metafizycznego punktu widzenia, podobnie jak jego nawrócenie). Jednak samo powierzchowne skojarzenie z wątkiem gnostyckim oraz korzystanie ze źródła apokryficznego nie powinny rozstrzygać oceny filmu (również pisma kanoniczne cytują apokryfy, w tym *Księgę Henocha* – zob. Jud 1,14-15; do źródeł niekanonicznych sięgnął również Gibson w *Pasji*, inspirując się prywatnymi objawieniami). W przypadku „mitologizacji” tekstu biblijnego (a więc, jak pisałem już wyżej, przeniesienia tekstu na poziom spójnej dramatycznie historii), z czym mamy do czynienia w przypadku filmu, kryterium wierności tekstowi może oznaczać również korzystanie z tradycji interpretacyjnych. Istotniejsze jednak jest to, jak wykorzystana interpretacja mieści się

w logice całej opowieści i jakie konsekwencje teologiczne z niej płyną.

Pod względem dramatycznym wprowadzenie Czuwających jest zabiegiem trafnym – pozwala między innymi wyjaśnić, w jaki sposób Noe mógł w krótkim czasie zbudować arkę: giganci decydują się pomóc Noemu, widząc w nim podobieństwo do Adama, por. Rdz 5,3. To z kolei staje się dla nich okazją do odpokutowania winy i powrotu do Stwórcy, co wyjaśnia, czemu po potopie nie było ich już na ziemi. Co więcej, wątek ten spójnie wpisuje się w teologiczną dyskusję zawartą w filmie, której jednym z filarów jest pytanie o dobro i zło. Współczesna, powiedzmy, postprotestancka wrażliwość moralna spontanicznie każe nam wyobrazić sobie dobrych jako ludzi przestrzegających zewnętrzne przepisy, a złych jako tych, którzy je otwarcie odrzucają. Wizja przedstawiona w *Noem* jest, moim zdaniem, bardziej biblijna, a w efekcie również bardziej katolicka. Wszyscy ludzie posiadają tę samą *wiedzę* – wiedzę daną Adamowi i Ewie przez Stwórcę. Różnica między dobrymi i złymi nie polega na bezpośrednim przyjęciu bądź odrzuceniu pierwotnego objawienia, lecz na jego interpretacji. Noe jest sprawiedliwy, ponieważ respektuje porządek stworzenia. Kainici postępują niesprawiedliwie, ponieważ uzurpują sobie prawo do bycia „jak Stwórca” (i interpretują objawienie poza właściwym mu kontekstem). Podobnie jest z Czuwającymi – naruszając pierwotne ustanowienie, prowadzą do tragedii: ludzie wykorzystują przekazaną im wiedzę przeciwko stworze-

niu, przeciwko sobie, a wreszcie przeciwko samemu Czuwającemu. I na tym poziomie wątek gigantów jest całkowicie kompatybilny nie tylko z klasyczną wykładnią upadku aniołów, ale również – szerzej – z najogólniejszą wykładnią istoty grzechu: św. Tomasz pisze, że anioł zgrzeszył dlatego, że chciał stać się tym, czym stałby się dzięki łasce Boga, ale o własnych siłach. To pragnienie samodzielnego i natychmiastowego osiągnięcia *status gloriae* leży u podstaw każdego grzechu.

Drugim elementem budzącym niepokój może być rola, jaką odgrywa wylinka węża – jedyna relikwia z Ogrodu, wykorzystywana przez Setytów podczas rytuału błogosławieństwa (wiązana na przedramieniu jak rzemień filakterii). W kontekście Księgi Rodzaju wąż kojarzy nam się naturalnie z kusicielem, tymczasem tutaj pojawia się jako symbol oświecenia i błogosławieństwa. Wystarczy jednak, że nie zatrzymamy się na tym powierzchownym, gnostyckim skojarzeniu, aby dostrzec głęboką (i ortodoksyjną) myśl teologiczną, leżącą u podstaw tego zabiegu. W wizjach, których doświadcza Noe, a które pozwalają mu zrozumieć kondycję ludzi i prawdę o grzechu pierworodnym, pojawia się również wąż – wąż, który zrzuca skórę i, możemy dopowiedzieć zgodnie z tekstem biblijnym i narracją filmu, zamienia się w kusiciela. Wszystko bowiem na początku zostało stworzone jako dobre (Rdz 1,31). Podobnie pierwsi rodzice w wizji Noego, którzy pojawiają się na krótko i niewyraźnie – są nadzy, lecz ich ciała przed zjedzeniem owocu z Drze-

wa Poznania są inne niż nasze, świetliste. W ten sposób wylinka węża symbolizuje dobroć *całego* stworzenia i stan łaski sprzed grzechu.

Ostatni zestaw zarzutów, na który chcę zwrócić uwagę, dotyczy manipulacji elementami fabularnymi. 7 rozdział Księgi Rodzaju relacjonuje, że Noe wszedł do arki ze swoją żoną, trzema synami i ich żonami. W wizji Aronofskiego Jafet jest jeszcze dzieckiem, Cham tragicznie traci dziewczynę, którą wcześniej uratował z obozu Kainitów (łamiąc zakaz ojca), jedynie Sem ma towarzyszkę, Iłę, ale tylko dlatego, że jako przyczyniona sierota jest ona traktowana jako część rodziny i – co ważne – ze względu na doznane w dzieciństwie obrażenia uchodzi za niepłodną. Noe jest bowiem przekonany, że potop ma być karą na wszystkich ludziach za ich niegodziwość, a misja jego rodziny sprowadza się wyłącznie do uratowania zwierząt, które zachowały rajską niewinność. Sytuacja na arce poważnie się jednak komplikuje, gdy okazuje się, że – za sprawą błogosławieństwa Matuzalema – Ila została uzdrowiona i jest w ciąży. Film nabiera kolorów psychologicznego thrillera, a główny bohater wpada coraz bardziej w koleiny typowego „aronofskiego” obłądu. Przekonany o tym, że potop ma położyć kres istnieniu ludzi (por. Rdz 6,6n: [Pan] żałował, że stworzył ludzi na ziemi i [...] rzekł: „Zgładzę ludzi, których stworzyłem, z powierzchni ziemi...”), Noe oznajmia, że jeśli Ila urodzi dziewczynkę, zostanie ona zabita. Akcja osiąga szczytowy moment (warto dodać, że – mimo greckiej konden-

sacji tragizmu – całkiem dobrze zagrany), gdy Noe zamiast zgładzić dziewczynki (Ila urodziła bliźniaczki), w ostatniej chwili daje im błogosławieństwo. Oczywiście tego typu zwrotów nie znajdziemy w biblijnej relacji o potopie. Lecz, znów – wystarczy powierzchowna znajomość toposów biblijnych, żeby dostrzec tu niemal dosłowne, intertekstualne zapożyczenie z historii Abrahama i Izaaka (tak samo jak biblijny jest motyw „niepłodnej, która rodzi” – 1 Sm 2,5; Ps 113[112] oraz biblijne jest przekształcenie symbolu węzła-kusiciela w węzła-źródło życia – Lb 21). Ten zabieg nie tylko pozwala na psychologiczne uspojnienie postaci Noego i podanie wyjaśnienia jego upadku (pijaństwa) pod koniec opowieści (Noe jest przekonany, że zawiódł Stwórcę), lecz daje fabularną bazę do głębokiej medytacji na temat sprawiedliwości, powołania, dobra i zła. O ile Księga Rodzaju przedstawia historię Noego bardzo lakonicznie i, jeśli można tak powiedzieć, statycznie, to Aronofsky, „upowieściowiając” ją, prezentuje nam Noego dynamicznie. Noe nie otrzymuje od Boga prostego nakazu wypełnienia jasnej i wyraźnej misji, lecz odkrywa swoje powołanie stopniowo na podstawie znaków zewnętrznych i wewnętrznych. Im zaś bliżej znajduje się wypełnienia swojej misji, tym większe otaczają go ciemności, a jego położenie wygląda na coraz bardziej absurdałne. Mimo to Noe pozostaje wierny, choć prowadzi go to do działania nie tylko *contra mundum* – pod koniec stawką jest utrata najbliższych, ale i *contra spem*. W ten sposób „ożywiony” Noe staje się

bohaterem spójnym zarówno z biblijnym typem Sprawiedliwego, jak i postacią Świętego, która wyłania się ze wszystkich chrześcijańskich hagiografii. Ponieważ zaś – idąc za klasyczną egzegezą Ojców Kościoła – rola Noego jest wciąż jeszcze rolą *figury*, która dopiero czeka na swoje wypełnienie w *Prawdzie*, jego los naznaczony jest pewną niedoskonałością. Upadek Noego zapisany w Księdze Rodzaju, w filmie Aronofskiego znajduje swoje wyjaśnienie nie tylko w psychologicznie niewyobrażalnym ciężarze sytuacji, ale również, a nawet przede wszystkim, w zagłębieniu się w przyczyny całej historii: grzechu ludzi. Pełna świadomość grzechu nie jest do uniesienia przez człowieka i to dlatego Noe upada. Finałowa scena filmu, w której dopiero pojawia się tęcza przymierza, to piękny liturgiczny moment, w którym Noe wróciwszy do swoich, błogosławi dzieci Sema i Ili, wypowiadając słowa ustanowienia pierwszego przymierza z Adamem i Ewą w Raju.

Czy Aronofsky miał to wszystko na myśli? Prawdopodobnie nie, ale to nie zmienia obiektywnego waloru *Noego*. Ważne jest to, że jego film jest głęboko zanurzony w myśleniu biblijnym i staje się okazją do osobistej medytacji nad konkretną historią opisaną przez natchnionego autora Księgi Rodzaju. Zabiegi narracyjne stosowane przez amerykańskiego reżysera są nie tylko zbliżone do zabiegów wykorzystywanych w midraszach, ale również wpisują się w tradycję zachodniej ikonografii biblijnej, której autorzy pozwalali sobie ożywiać bohaterów ubierając ich

we współczesne sobie stroje i wtlaczając w znane odbiorcy konteksty. Trzeba jednak zauważyć, że manipulacja literą tekstu (konieczna z fabularnego punktu widzenia) nie naruszyła sensu oryginału. Co więcej, znając pozostałe filmy Aronofskiego, warto podkreślić, że nie tylko nie zmienił on opowieści biblijnej, ale to raczej opowieść biblijna zmieniła jego. Nie wyrokuję tu rzecz jasna na temat duchowego życia twórcy. Faktem jest jednak, że *Noe* stanowi nową jakość w dorobku Aronofskiego i przełamuje schematy, w których reżyser zamykał się przy produkcji wszystkich swoich autorskich projektów. To co bliskie Aronofskiemu, zostaje w *Noem* albo osadzone w nowym, głębszym kontekście (ekologia), albo przełamane wizją pełniejszego sensu (pessimizm autodestrukcji bohaterów realizujących swoje powołanie/dążenie do szczęścia).

Na koniec trzeba oddać sprawiedliwość formalnym walorom *Noego*. Mimo, że produkcja nie jest pozbawiona momentów epickich, całość osadzona jest raczej w wizualnym minimalizmie i surowym klimacie świata przed potopem, co świetnie współgra z medytacyjnym charakterem filmu (opowieść Noego o stworzeniu świata, osadzona w dramatycznym kontekście początku potopu, a zrealizowana w formie prostej animacji poklatkowej to dowód prawdziwego kunsztu realizacji filmowej). Doskonałym tłem dla obrazu jest muzyka regularnie współpracującego z Aronofskim Clintem Mansellem, a kreacje aktorskie, zwłaszcza Crowe'a i Hopkinsa należy uznać za bardzo udane.

Skąd więc tak duża dawka niezadowolenia wśród (chrześcijańskich) widzów *Noego*? Być może przyczyna pokrywa się z tą, która leży u podstaw niemocy tworzenia integralnej sztuki katolickiej przez współczesnych artystów. Ta swoista „protestantyzacja” myślenia, czy, jak kto woli, triumf płytkiego nominalizmu, dające iluzję, że coś staje się chrześcijańskie, jeśli tylko określi się to przymiotnikiem „chrześcijański” (od „chrześcijańskiej demokracji”, przez „chrześcijańską muzykę”, po „chrześcijańskie media” czy „portale matrymonialne”), działa również w drugą stronę: brak kulturowego doświadczenia jak łaska może od wewnątrz leczyć i podnosić naturę odbiera również zdolność interpretacji poza prostymi, literalnymi i dosłownymi odniesieniami. Możliwe więc, że tylko pozornym paradoksem jest to, iż kunsztowne filmy o tematyce religijnej, bądź mające wartość z katolickiego punktu widzenia, robią obecnie nie katolicy, lecz wolni od „duchowości przymiotników” twórcy często deklarujący brak wiary lub wywodzący się z innych tradycji duchowych, jak Paweł Łungin (*Wyspa*), Anders Thomas Jensen (*Jabłka Adama*), czy – z pewnymi zastrzeżeniami – Wes Anderson i ostatnio Darren Aronofsky właśnie. Jakimś światłem nadziei może być tegoroczna produkcja Johna Michaela McDonagha, *Calvary*, choć bliższa jest ona klimatowi Georgesa Bernanosa i Grahama Greene'a, niż temu, co w XX-wiecznej literaturze udało się osiągnąć Evelynowi Waughowi czy choćby Muriel Spark. ■

Piotr Kaznowski

Nie-Boski Bach

Piotr Wierzbicki, *Boski Bach*,
Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2014.

Nakładem Wydawnictwa Sic! niedawno ukazała się książka znanego pisarza, eseisty, publicyisty, a także znawcy muzyki – Piotra Wierzbickiego pt. *Boski Bach*. Autor dokonuje w niej subiektywnego przeglądu twórczości Bacha, przywołując rozliczne jej wykonania.

Ta książka to spojrzenie na muzykę Bacha z perspektywy człowieka uformowanego w manierze romantycznej. Nieustanne porównania do Beethovena, Schumannna, Chopina, które mają się nijak do kunsztu Bacha, powodują, że cały jego opis staje się anachroniczny. To trochę tak, jakby próbować opisać językiem Hegla filozofię św. Tomasza, albo językiem Rahnera teologię św. Augustyna. Ciężko zatem opisując takim językiem zrozumieć fenomen Bacha, tak jak ciężko zrozumieć filozofowi zajmującemu się filozofią współczesną – średniowieczny obraz świata, z jego innymi kategoriami wszystkiego. To są zupełnie nieprzystawalne jakości. A nieprzystawalne dlatego, że rzeczywiście twórczość Bacha i twórczość Beethovena dzieli przepaść. I to nie tylko przepaść warsztatu kompozytorskiego, czy chociażby języka harmonicznego, tylko przepaść ducha, sposobu podejścia do materii muzycznej w ogóle. Rewolucja romantyczna była bowiem rewolucją totalną, we wszystkich dziedzinach życia

i pozostawiła po dawnym spojrzeniu na świat i np. na dziedzinę twórczości, jedynie zgłiszcza.

Bach bowiem wpisuje się w średniowieczny model i etos twórcy, model średniowieczny zaś zakłada przeświadczenie o porządku i harmonii istniejącej we wszechświecie, będących zasadą tego świata (model romantyczny już tego spokoju poznawczego nie zawiera). Rolą człowieka jest zatem porządkowanie rzeczywistości. Twórca średniowieczny nie jest wynalazcą, równym Bogu demiurgiem, posthegłowskiem gigantem ducha, czy tym bardziej niczezańskim nadczłowiekiem, jest tym, który wpisuje się w ciąg twórców istniejących przed nim, z których twórczości on korzysta (sławne powiedzenie, że nasza cywilizacja powstała na olbrzymach, którzy istnieli przed nami, stoimy na ich barkach), cytuje ich, dyskutuje z nimi, spiera, ale nie obala, nie rozsadza form, on je doskonali. Bach przecież zaczynał od kopiowania dzieł swoich poprzedników. Jest mistrzem właśnie dlatego, że jego dzieło wieńczy cały długi ciąg wielu, wielu pokoleń mistrzów kontrapunktu. On ich dzieła gruntownie badał, kopiował, cytował, a wreszcie sam wyszlifował i doprowadził do doskonałości. Jakże to różna droga od tych, którą przeszli kompozytorzy romantyczni, których postrzega się jako genialnych dlatego, że wzgardzili zastaną formą, rozsadzili ją i wynaleźli coś zupełnie nowego!

Warto zatem jednak dodać, że cała nasza epoka jest uformowana w duchu romantycznym, w romantycznym etosie

artysty, w romantycznej manierze brzmieniowej, w romantycznym sposobie odbioru muzyki wreszcie. Nie dziwnego więc, że i Piotr Wierzbicki próbuje z tego punktu widzenia opisać zjawisko muzyki Bacha, oraz samą jego postać, która dla niego jawi się jako fenomen, nie uświadczany obecnie już w ogóle.

Ten fenomen postaci Bacha najlepiej chyba oddaje fragment, w którym Autor rozważa i porównuje portret Bacha z wizerunkami innych kompozytorów:

Twarz bez śladów melancholii, depresji, nerwicy, psychopatii, cierpienia. Bach jest n o r m a l n y. Chopin nie jest normalny: straszliwe kompleksy, na zdjęciu z roku 1849 obraz niewymownej udręki. Beethoven nie jest normalny: na portretach facet w amoku. Wagner nie jest normalny: w małym człowieku przyczajony wielki diabeł. Nie jest normalny Szostakowicz, schowany za okularami przed samym sobą. (...)

Wpatruję się w tę twarz i nie mogę oprzeć się wrażeniu: Pan Inżynier, Pan inżynier Bach! Żadnych śladów natchnień, wzlotów, porywów, twórczych udręk czy rozterek. Fachman. Konkretny, rzeczowy, obiektywny. Nie ku sobie zwrócony, lecz ku światu.

W tym właśnie fragmencie najlepiej widać, że Autor intuicyjnie wyczuwa, że dzisiejsze kategorie opisu muzyki zupełnie nie przystają do twórczości Bacha. I jest to jednocześnie genialna intuicja na temat tego dawnego, przedromantycznego zwró-

cenia artysty ku obiektywnemu porządkowi, którego stwórcą jest Pan Bóg, a nie ku romantycznemu i postromantycznemu zwróceniu się artysty ku własnemu wnętrzu, czyli ku subiektywnych „porządkach w człowieku”.

Książka pełna jest arcybłyskotliwych fragmentów, np. proszę zwrócić uwagę na ten o *Musikalisches Opfer*:

Jest Musikalisches Opfer niepodobne do czegokolwiek, co wyszło kiedykolwiek przedtem z ludzkiej głowy. Mniej dziś sławna od Kunst der Fuge, swej rówieśniczki i krewniaczki w stylu, o ileż od niej ciekawsza! Co najważniejsze: przy całej swej ekstrawagancji, ona jednak w sposób oczywisty przeznaczona została i nadaje się znakomicie do słuchania. Nie jest pewne czy można to powiedzieć o Kunst der Fuge. To jest jednak po części uczony traktat, i mimo, że sporo w nim wielkiej muzyki, Bach z pewnością bardzo by się zdziwił, gdyby się dowiedział, że przyjdzie komuś do głowy prezentować go w całości na estradzie i że znajdą się entuzjaści, którzy tego będą słuchać z nabożeństwem.

Ja osobiście nie zgadzam się z taką opinią, ponieważ *Kunst der Fuge* cenię o wiele bardziej. Widocznie jestem jednym z tych wspomnianych wyżej entuzjastów! Doceniam zarówno charakter muzyki nieużytkowej, jak i brzmienie. W tym przypadku jedno nie wyklucza drugiego. I na tym polega geniusz Bacha. ■

Antonina Karpowicz-Zbińkowska

Fetyszym i apofatyzm. Odpowiedź Tomaszowi Rowińskiemu

Paweł Rojek

W 2013 roku ukazały się dwa obszerne podwójne numery „Pressji” i „Christianitas” poświęcone w dużej mierze związkom chrześcijańskiej liturgii i nauk społecznych. W 32-33 tece „Pressji” zatytułowanej *Boże Ciało* próbowaliśmy wraz z zaprzyjaźnionymi autorami rozwinąć interdyscyplinarne podejście do liturgii, publikując artykuły o antropologii, socjologii, psychologii i metafizyce Eucharystii. Niedługo później ukazał się 53-54 numer „Christianitas” zatytułowany *Socjologia i liturgia* z ważnymi tekstami Tomasza Rowińskiego, Davida Martina, Kierana Flanagan i Victora Turnera. Nasze projekty łączył nie tylko przedmiot zainteresowań, lecz także ogólny kierunek poszukiwań. Rowiński w ciekawym komentarzu do *Bożego Ciała* opublikowanym w „Christianitas” słusznie – jak sądzę – zauważył, że nasi autorzy *stanęli w tym samym nurcie podtrzymywania dziedzictwa liturgicznego i intelektualnego pontyfikatu Benedykta XVI co redakcja „Christianitas”*, i to – jak podkreślał – *niezależnie od wszelkich różnic, akcentów w podejściu czy miejsc niezgody*¹. Rowiński uprzedzał nas także, niewątpliwie opierając się na doświadczeniu własnego pisma, że w świecie akademickim i w środowisku liturgistów wnioski z naszych tekstów *będą objęte całkowitym lub niemal całkowitym milczeniem i ignorancją*². Cóż, dobrze się stało, że nasza teka została zauważona przynajmniej przez „Christianitas”.

Tomasz Rowiński w swoim komentarzu do liturgicznych „Pressji” sformułował kilka krytycznych uwag do mojego tekstu *Semiotyka Eucharystii*³. Chciałbym skorzystać z tej okazji, by wyjaśnić kilka kwestii, wydaje mi się bowiem, że przynajmniej częściowo jego krytyka wynika z nieporozumień, zresztą najwyraźniej zawnionych przeze mnie. Chciałbym tu także skonstrastować proponowane przeze mnie antropologiczne podejście do Eucharystii

glossy

¹ T. Rowiński, *Msza interdyscyplinarna*, „Christianitas” 2013, nr 53-54, s. 396.

² Tamże.

³ P. Rojek, *Semiotyka Eucharystii*, „Pressje” 2013, nr 32-33, s. 16-33.

z podejściem socjologicznym, które przedstawia celebrowany w ostatnim numerze „Christianitas” Kieran Flanagan. Porównanie to pokazuje, jak sędzę, wyższość antropologii nad socjologią w badaniach nad liturgią. Ujęcie antropologiczne, wykrywające w katolickiej liturgii elementy fetyszyzmu, wydaje się bardziej zgodne z teologią Eucharystii niż ujęcie socjologiczne, zwracające uwagę tylko na apofatyczny charakter celebracji.

Zajmę się tu tylko dwoma – najważniejszymi moim zdaniem – zarzutami Tomasza Rowińskiego. Pierwszy z nich ma charakter metodologiczny. Zdaniem mojego krytyka zastosowanie przeze mnie narzędzi semiotycznych do analizy religii wskazuje na uległość wobec „tendencji naśladowczej”. Tendencja ta polega na tym, że *chrześcijaństwo – a także jego wiarygodność – jest odtwarzane na podstawie porównania do zewnętrznego wobec niego kodu – jego autentyczność jest testowana przez logos struktur teorii antropologicznych. Sędzę – dodaje Rowiński – że nie tak realizuje się służebność nauk szczegółowych wobec teologii*⁴. Drugi zarzut odnosi się bezpośrednio do mojej propozycji użycia kategorii metonimii do opisu natury Najświętszego Sakramentu. Rowiński pisze: *Pozostaje pytanie, czy tożsamość, jaką mamy w Eucharystii, może być metonimią lub metaforą – Rojek uważa, że tak – jednak wygląda to na tautologię. Czy to samo może być znakiem i znacznym – konkretem i abstrakcją, fragmentem i całością?*⁵ Rowiński uważa, że nie. Zajmę się najpierw tym drugim zarzutem, wydaje mi się bowiem, że z nieporozumienia, na którym się opiera, wynika przynajmniej częściowo także pierwszy zarzut. Na boku zostawię trzeci ważny zarzut sformułowany przez Rowińskiego, dotyczący mojego postulat zachowania równowagi między elementami metaforycznymi a metonimicznymi w liturgii. Zaznaczam tylko, że postulat wynika z samej podwójnej semiotycznej natury Eucharystii, a nie z arbitralnej kompromisowej zasady złotego środka.

Najświętsza Metonimia

Semiotyka kultury bardzo często odwołuje się do odróżnienia metafor i metonimii. Metafory to symbole oparte na podobieństwie, a metonimie to symbole oparte na przyległości. W swoim tekście w „Pressjach” próbowałem zastosować to rozróżnienie do opisu form symbolicznych obecnych w liturgii. Argumentowa-

⁴ T. Rowiński, *op. cit.*, s. 398-399.

⁵ Tamże, s. 400.

łem, że obecne w świątyniach wizerunki Chrystusa są symbolami metaforycznymi, a Najświętszy Sakrament jest Jego symbolem metonimicznym.

Sprawa jest jednak bardzo delikatna i kontrowersyjna, ponieważ, jak słusznie zauważa Rowiński, *definicje metonimii są niezwykle pojemne i nieostre*⁶, a ponadto mówienie o symbolu w wypadku Eucharystii wydaje się w oczywisty sposób zagrażać rzeczywistej obecności Chrystusa. W jakim sensie Najświętszy Sakrament jest symbolem metonimicznym Ciała Chrystusa? W tym, że nim jest. Mój w istocie bardzo prosty pomysł polegał na tym, by skorzystać ze zwrotności relacji przyległości. Każda rzecz jest do siebie przyległa, jest więc także w trywialny sposób swoim własnym symbolem metonimicznym. Przyznaję, że może się to wydawać nieco nieintuicyjne, na co zresztą zwracało uwagę wielu czytelników. Taki zarzut zgłaszał na przykład o. Mateusz Przanowski OP podczas dyskusji nad moim tekstem w Krakowie w ramach wspólnego seminarium „Pressji” i Dominikańskiego Ośrodka Liturgicznego. Oczywiście w normalnych warunkach o symbolach mówimy tylko wtedy, gdy zachodzi różnica numeryczna między tym, co znaczące, a tym, co znaczone, jednak logika relacji przyległości pozwala mówić także o „tautologicznych”, jak powiada Rowiński, symbolach, w których znaczące jest tym samym co znaczone.

Być może tautologiczne symbole metonimiczne staną się bardziej zrozumiałe, jeśli porówna się je z tautologicznymi symbolami metaforycznymi. Relacja podobieństwa, będąca podstawą metafor, polega na posiadaniu tych samych własności. Na mocy tej definicji każda rzecz jest podobna do siebie samej, posiada bowiem – zgodnie z zasadą tożsamości – te własności, które posiada. Wobec tego można uznać, że każda rzecz jest swoim własnym symbolem. Oczywiście prawie nigdy nie czynimy z tego użytku, bo symbolizujemy zazwyczaj to, co nieobecne. W wypadku tożsamości numerycznej symbol i to, co symbolizowane, zlewają się ze sobą. Tak samo jest w przypadku metonimii.

Najświętszy Sakrament, zgodnie z nauczaniem Kościoła, choć zachowuje przypadłości chleba i wina, jest substancją Ciała i Krwi Chrystusa. Konsekwentna Hostia jest więc nie tylko podobna do Chrystusa, lecz także jest do Niego w metafizyczny sposób przyległa na tej samej zasadzie, na jakiej każda rzecz jest przyległa do

⁶ Tamże.

siebie samej. (Chleb jest w jakiś sposób podobny do Chrystusa, bo daje życie, udziela się innym itd.). Eucharystia jest zatem szczególnym wypadkiem metonimii. Twierdzenie to w niczym nie zagraża doktrynie realnej obecności, ponieważ podstawą metonimii jest w tym wypadku tożsamość substancji, a nie jakaś tylko zewnętrzna przyległość. To właśnie transsubstancjacja jest podstawą metonimiczności. Twierdzenie o metonimicznym charakterze Najświętszego Sakramentu jest po prostu semiotycznym wyrazem doktryny przeistoczenia.

Należy jeszcze zwrócić uwagę, że Eucharystia nie jest zwykłą tautologiczną metonimią, jaka zachodzi w wypadku każdej rzeczy. Jest to Ciało Chrystusa, ale wygląda jak chleb i wino. W przypadku Eucharystii i Ciała Chrystusa mają zatem miejsce identyczność substancji i różnica przypadłości, czyli ścisła przyległość i brak bezpośredniego podobieństwa. Sytuacja jest tu więc dokładnie odwrotna niż w wypadku ikon, które są podobne, ale nie przyległe, to znaczy dzielają z Chrystusem pewne przypadłości, lecz nie substancję. Skłonny jestem sądzić, że pojawiająca się tu strukturalna symetria jest znakiem, że analiza poszła w dobrym kierunku.

Mam nadzieję, że te wyjaśnienia mogą pomóc w zrozumieniu proponowanego przeze mnie połączenia semiotyki i metafizyki Eucharystii. W swoim tekście próbowałem wskazać szereg konsekwencji wynikających z ujęcia Najświętszego Sakramentu jako metonimii, między innymi w logice rytuału eucharystycznego, w teorii sztuki liturgicznej czy w kwestii oceny zmian liturgicznych. Najważniejszą i najbardziej spektakularną konsekwencją jest jednak znalezienie punktu wspólnego między teologią Eucharystii a teorią fetysyzmu. Z punktu widzenia semiotyki kultury fetysz jest przekształceniem metafory w metonimię. Coś, co było tylko symbolem przez podobieństwo, jest uznawane za symbol przez przyległość. Lingam przypominający bóstwo Śiwę jest uznawany za samo to bóstwo. Z tego punktu widzenia Eucharystia jest oczywiście rodzajem fetysyzmu. Chleb przypominający Chrystusa zostaje uznany za Ciało Chrystusa. Podstawą katolickiego fetysyzmu jest oczywiście transsubstancjacja. Twierdzenie o fetyszystycznym charakterze Najświętszego Sakramentu jest wręcz antropologicznym wyrazem doktryny przeistoczenia. Rzecz jasna pogański fetysyzm

różni się od katolickiego na różne sposoby, przede wszystkim tym, że ten pierwszy jest fałszywy, a ten drugi prawdziwy. Lingam jest bałwanem, Eucharystia jest sakramentem. Nie zgadzam się więc z Rowińskim, że *nazwanie obrzędu katolickiego fetyszyzmem jest wypełnieniem marzenia Edmunda Leacha, by sami ludzie religii prawdziwej przyznali, że nie ma w niej nic Boskiego*⁷, nazwanie bowiem czegoś fetyszyzmem nie przesądza, że jest to fetyszyzm fałszywy. Zgadzam się za to z moim krytykiem, gdy pisze, że *Eucharystia nie jest metaforą pomyloną z metonimią, ponieważ nie chodzi tu o żaden zabieg retoryczny ani błąd w myśleniu*⁸, ale wynika to z mojej wiary, a nie ze struktury katolickiego rytuału. W oczach wyznawców w obu wypadkach mamy bowiem do czynienia z realną obecnością Bóstwa w pewnym szczególnym obiekcie.

⁷ Tamże, s. 399.

⁸ Tamże, s. 400.

Chrześcijańska semiotyka

Sądzę, że po wyjaśnieniu centralnej idei mojego tekstu łatwiej można odpowiedzieć na pierwszy zarzut Tomasza Rowińskiego. Czy wyrażenie nauki Kościoła w kategoriach semiotycznych czy antropologicznych jest – jak sugeruje mój krytyk – błędem metodologicznym? Na pewno jest to inne i chyba bardziej ambitne zastosowanie nauk społecznych niż bezpieczne trzymanie ich na polu analizy tego, co społeczne. Rowiński nie ma problemów z tym, by socjologia mówiła o społecznych uwarunkowaniach kultu, antropologia oceniała skuteczność konkretnych rytów, a psychologia mówiła o oddziaływaniu ich na podświadomość. Moja propozycja idzie jednak dalej, ponieważ mówi o tajemnicy Eucharystii w kategoriach semiotycznych i antropologicznych. Nie widzę w tym jednak problemu, a na pewno nie większy niż mówienie o tajemnicy Eucharystii na przykład w kategoriach metafizycznych. Nie ma przy tym znaczenia, czy kategorie semiotyczne były pierwotnie wprowadzone w celach krytycznych wobec religii, podobnie jak nie ma znaczenia, w jakim kontekście pojawiły się pojęcia substancji i przypadłości.

Nie sądzę też, by wyrażanie rzeczywistości teologicznej w terminach innych dyscyplin musiało od razu prowadzić do ulegania zgubnej – w tym miejscu zgadzam się w pełni z Rowińskim – „tendencji naśladowczej”. W wypadku semiotyki Eucharystii, tak samo jak w przypadku metafizyki Eucharystii, nauki pomoc-

nicze nie stają się sędziami Najświętszego Sakramentu, lecz są narzędziami pozwalającymi na wskazanie jego tajemniczej natury. Mówienie o metonimii, fetyszymie czy transsubstancjacji jest raczej wskazaniem problemu, a nie jego rozwiązaniem. Zgadzam się z Rowińskim, że *po prostu sama Eucharystia jest tym, co centralnie nadprzyrodzone w naszej wierze, i każda metafora naturalistyczna czy nawet filozoficzna musi się o nią rozbić*⁹, ale nie sądzę, by niedoskonałość naszego języka usprawiedliwiała porzucenie projektów rozumnego wyrażenia doświadczenia wiary.

Mało tego, wydaje się, że zarówno w wypadku semiotyki, jak i metafizyki Eucharystii mamy do czynienia z zupełnie odwrotną relacją niż w słusznie piętnowanej przez Rowińskiego „tendencji naśladowczej”. Można bowiem argumentować, że w wypadku obu podejść to teologia kształtuje te teorie, a nie one teologię. Są to przykłady – jak kiedyś to określiłem – filozofii teologicznej, a nie teologii filozoficznej¹⁰. Kategorie metonimizacji metafor i przeistoczenia zostały wprowadzone specjalnie po to, by wyrazić naturę sakramentu. Ich wprowadzenie wymagało dostosowania zastanych teorii, dopuszczenia tautologicznych symboli czy poluzowania związku przypadłości i substancji. Jest tu więc „tendencja naśladowcza”, ale w odwrotnym kierunku: nauki naśladują teologię, a nie teologia nauki. Teorie te, dopasowane do teologicznej treści, można wręcz uznawać za przykłady chrześcijańskiej semiotyki i metafizyki.

Liturgia apofatyczna?

Na zakończenie chciałbym porównać proponowaną przeze mnie analizę z przypominaną przez redaktorów „Christianitas” teorią liturgii brytyjskiego socjologa Kierana Flanagana. W piśmie ukazały się tylko dwa rozdziały jego niezwykle zawile napisanej książki *Sociology and Liturgy*, być może więc moja rekonstrukcja jego koncepcji opiera się na zbyt wątych podstawach lub na niezrozumieniu. To, co otrzymaliśmy w przekładzie, pozwala jednak – moim zdaniem – na pokazanie, że teorie niebiorące pod uwagę nadawanego przez wiernych znaczenia nie są w stanie właściwie zinterpretować fenomenu chrześcijańskiej liturgii. Socjologiczna analiza katolickich rytuałów doprowadziła bowiem Flanagana do wniosku, że mają one charakter apofatyczny, co – jak sądzę –

⁹ Tamże, s. 399.

¹⁰ P. Rojek, *Rosyjski projekt filozofii teologicznej* [w:] T. Obolevitch, W. Kowalski (red.), *Rosyjska metafizyka religijna*, Biblos, Tarnów 2009, s. 23-44.

nie wyczerpuje tego, co antropologia mówi o rytuale, a teologia o Eucharystii.

Flanagan formułuje podstawową tezę swojej *Socjologii i liturgii* w następujący sposób: *Zrozumienie społecznej podstawy transakcji liturgicznych wymaga akceptacji w rytualnej formie niejasności zasobów kulturowych wykorzystanych do opanowania sacrum. Aktorzy celebrycy rytuał sprostać muszą oczekiwaniu, by zachowali cichą kontrolę nad paradoksem i wieloznacznością, które pozwalają realizować teologiczną podstawę rytuału w wiarygodny sposób*¹¹. Kluczową ideą Flanagan jest właśnie to, że pojawiające się w rytuale niejasności, wieloznaczności i paradoksy pozwalają ludziom wyrażać naturę *sacrum*, która z istoty wymyka się jasnym, jednoznacznym i bezpośrednim wyrażeniom. Dlatego, jak pisał Flanagan: *Jednym z najistotniejszych celów, jakie są tu do osiągnięcia, jest podkreślanie wieloznaczności aktu liturgicznego [...] To poczucie paradoksu i zagadki pojawia się podczas celebrowania rytuału i stanowi okoliczność warunkującą jego podstawę*¹².

Niejasności rytuału, zdaniem Flanagan, odzwierciedlają transcendencję Boga. Jak powiada, *elementy niepoznawalności, charakterystyczne najwyraźniej dla sacrum, przenikają do społecznej formy liturgii*¹³. Ostatecznie więc liturgia, tak samo jak poznanie Boga, ma charakter apofatyczny. Niejasności, wieloznaczności i paradoksy rytuału mają robić miejsce dla ukrywającego się za symbolami *sacrum*. *Toczenie walki ze znaczeniami jest – jak powiada Flanagan – sposobem poszukiwania i odnalezienia Boga*¹⁴. *Jedynie wówczas – pisze dalej – gdy zawodziły relacje ze sferą społeczną, porządek rytuału mógł odnieść sukces, wkraczając na drogę do odkupienia w łasce realizowaną nie poprzez socjologiczną analizę, ale przez odniesienie do tego, co apofatyczne*¹⁵.

Analiza natury rytuału prowadzi Flanagan do praktycznych wniosków dotyczących reform liturgicznych. Przekład rytuałów na jasny, jednoznaczny i bezpośredni język niszczy ich apofatyczną naturę. Do tego właśnie sprowadzają się wszystkie próby inkulturacji czy uwspółcześniania liturgii. Trudno się więc dziwić Flanaganowi, że tak krytycznie podchodził do posoborowych reform. Wymarzone przez liturgicznych liberałów proste, zwarte i zrozumiałe rytuały po prostu przestałyby być medium ukrywającej się świętości.

¹¹ K. Flanagan, *Socjologia i liturgia*, przeł. J. Łuczak, „Christianitas” 2013, nr 53-54, s. 92.

¹² Tamże, s. 103-104.

¹³ Tamże, s. 116.

¹⁴ Tamże, s. 103.

¹⁵ K. Flanagan, *Autorytet i istotność: autor o sobie*, przeł. J. Łuczak, „Christianitas” 2013, nr 53-54, s. 138.

Warto zwrócić uwagę, że Flanagan w pewnym stopniu powtarza wcześniejszą o kilkadziesiąt lat argumentację Ernesta Gellnera, który wskazywał na ukryte funkcje absurdalnych wypowiedzi i przestrzegał antropologów przed ich nazbyt życzliwym przekładem. Gellner przywoływał przy tym katolicką dyskusję o transsubstancjacji ożywioną w latach sześćdziesiątych przez Pawła VI *Przekład, który pozbawiłby formułę absurdalności – pisał – pominąłby fakt komunikowania przez absurdalność, że dzieje się coś szczególnego, i dlatego musi być obecna jako absurdalność. Przykład transsubstancjacji jest instruktywny i użyteczny [...]. Autorytet uznany w obrębie religii sam uroczyście wyklucza jej symboliczne interpretacje, takie jak życzliwa interpretacja antropologiczna*¹⁶. Różnica między Gellnerem a Flaganem polegałaby na tym, że niewierzący Gellner uważał absurdalność za sposób uwydatnienia podniosłego charakteru interakcji, a wierzący Flanagan – za sposób przejawiania się Boga.

Zarysowana tu teoria liturgii Flaganana wydaje się wątpliwa zarówno z antropologicznego, jak i z teologicznego punktu widzenia. Przede wszystkim jego podejście *prima facie* trudno pogodzić z dominującym w naukach społecznych przekonaniem, że rytuały mają za zadanie ustalać i utrzymywać znaczenia. Tak w szczególności sądził Roy Rappaport, którego koncepcję przypomniał w liturgicznych „Pressjach” Tomasz Dekert¹⁷. Sam Flanagan kładzie, co prawda, wielki nacisk na stałość rytuału w czasie, zarazem jednak sugeruje, że jego funkcją jest – paradoksalnie – wzmaganie niejasności, podważanie jednoznaczności i prowadzenie do paradoksów. Sam Flanagan dostrzegał różnicę swojego podejścia wobec klasycznego ujęcia. W rozmowie z Tomaszem Rowińskim mówił: *Teologia negatywna jest tak istotna, że każde skorygować przekonanie Rappaporta, że logika rytuału leży na poziomie tego, co w nim oczywiste. W rzeczywistości transcenduje ona sam rytuał w stabilności formy*¹⁸. Stabilność rytuału miałaby zatem polegać na stałej destabilizacji form, co na pierwszy rzut oka wydaje się po prostu niespójne. Co więcej, koncepcja apofatycznego, wieloznacznego, przekraczającego siebie i destabilizującego formy rytuału mogłaby – oczywiście wbrew Flagananowi – stać się podstawą eksperymentów liturgicznych, o których nie śniło się najdzikszym liberalnym reformatorom.

¹⁶ E. Gellner, *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice o metodzie i wyjaśnianiu antropologicznym*, przeł. A. Bydłoń, Universitas, Kraków 1995, s. 103.

¹⁷ T. Dekert, *Nowa msza: rytuał czy antyrytuał? Reforma liturgiczna w świetle teorii Roya A. Rappaporta*, s. 34-47.

¹⁸ *Zniszczony fundament. Rozmowa z Kieranem Flaganem*, przeł. N. Łajszczak, „Christianitas” 2013, nr 53-54, s. 161.

Sądzę, że apofatyczna interpretacja liturgii Flanagana napotyka jeszcze większe problemy na gruncie samej teologii. Niewątpliwie najbardziej niejasnym, wieloznacznym i paradoksalnym aktem chrześcijańskiej liturgii jest wskazanie na konsekrowany chleb i powiedzenie, że jest on Ciałem Chrystusa. Flanagan, jeśli dobrze rozumiem jego koncepcję, uznałby ten akt za wskazówkę, że powinniśmy porzucić myślenie w kategoriach jakichkolwiek symboli i skupić się na wymykającym się wszelkim afirmacjom *sacrum*. *Sakramentalna ciemność Eucharystii* – pisał w pewnym miejscu – *nie może być badana. Co więcej, gdyby była ona zrozumiała, nie byłaby Boska*¹⁹. Socjolog w obliczu niepojętej formuły musi się wycofać i poprzestać na konstatacji jej społecznej funkcji, którą ma być kwestionowanie wszelkich symbolizacji *sacrum*. Takie ujęcie konsekracji wydaje się jednak niezgodne ze znaczeniem, jakie nadaje się jej w teologii, a także w zwykłej pobożności. Realna obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie jest niewątpliwie czymś niejasnym, wieloznacznym i paradoksalnym, ale nie w ten sposób, jak sądzi Flanagan. Zgodnie z nauką Kościoła Bóg bowiem jest rzeczywiście obecny w tym symbolu, daje się w nim czcić, dotykać, a nawet spożywać. Najświętszy Sakrament pełni więc, poza wszystkim, także funkcję semiotyczną – jest ośrodkiem stabilizującym znaczenia, rozjaśniającym sens pozostałych formuł i rozwiązującym sprzeczności. Warunkiem tego jest właśnie wejście w „sakramentalną ciemność Eucharystii” i zbadanie jej wewnętrznego sensu, choćby za pomocą narzędzi antropologicznych.

Niejasność, wieloznaczność i paradoks Eucharystii można rozwiązać w zupełnie inny sposób. Dla wiernych to raczej świat jest niejasny, wieloznaczny i paradoksalny, a nie sakrament. Zamiast uznawać, że słowa konsekracji nabierają innego znaczenia, można uznać, że konsekrowane przedmioty nabierają innej substancji. Katolicka nauka o transsubstancjacji traktuje słowa konsekracji najzupełniej dosłownie. To nie rzeczy są jednak miarą dla tych słów, lecz słowa są miarą dla rzeczy. Formuła konsekracji traci więc ostatecznie dla wierzącego absurdalność, choć dzieje się to za cenę podważenia potocznej wizji świata, to znaczy uznania transsubstancjacji chleba i wina. Takie rozwiązanie nie jest już jednak apofatycznym zwalczaniem symboli, lecz fetyszystycznym

¹⁹ K. Flanagan, *Socjologia i liturgia*, op. cit., s. 116.

zatrzymaniem się na jednym z nich. Takim, który jest rzeczywiście tym, co sam oznacza.

Być może wskazana przeze mnie podwójna semiotyczna natura Najświętszego Sakramentu pozwala na integrację podejścia apofatycznego i fetyszystycznego. Apofatyzm odpowiadałby aspektowi metaforycznemu, a fetyszyzm – metonimicznemu. Konsekrowana Hostia jest bowiem – o czym nie wolno zapominać – ze względu na swoje przypadłości wieloznacznym symbolem opartym na podobieństwie, a ze względu na substancję – jednoznacznym symbolem opartym na przyległości. Metafora dostępna jest z zewnątrz, metonimia tylko z wewnętrznej perspektywy. Poprzedzenie wyłącznie na wymiarze metaforycznym nie pozwala jednak na ujęcie pełnego znaczenia Eucharystii.

Napięcie między fetyszyzmem a apofatyzmem ma fundamentalne znaczenie nie tylko dla interpretacji liturgii, lecz także dla właściwej katolickiej odpowiedzi na postmodernizm. Flanagan w niezwykle przenikliwy sposób zauważył, że chrześcijańska liturgia paradoksalnie bliższa jest właśnie postmodernizmowi niż nowoczesności. Z tego punktu widzenia posoborowe reformy były niewczesną modernizacją tego, co przednowoczesne. Posoborowi liturgiści – pisał ze zjadliwą ironią – *zdołali opowiedzieć się za nowoczesnością, traktując to jako zwycięski los na loterii, dokładnie w momencie, kiedy przekształciła się ona w postmodernizm*²⁰. Coś podobnego starałem się pokazać w *Semiotyce Eucharystii. Kościół dostosował się do formy kultury w momencie, gdy kultura ta zaczęła właśnie szukać nowej formy. W ten sposób zamiast skorzystać na kryzysie, sam mu uległ i go pogłębił*²¹. Jak się zdaje, nienowoczesność liturgii Flanagan upatrywałby właśnie w jej wieloznaczności, paradoksalności i ostatecznie apofatyczności. Te cechy rzeczywiście zbliżają tradycję religijną z postmodernizmem, o czym świadczy zresztą zainteresowanie samych postmodernistów apofatyzmem²². Zamiast jednak kłaść nacisk wyłącznie na wieloznaczność i paradoks, można zauważyć, że liturgia, podobnie jak postmodernizm, kwestionuje dominację reprezentacji metaforycznej, proponując w zamian – tak samo jak postmodernistyczna sztuka – metonimiczne uobecnienie. Liturgiczną odpowiedzią na ponowoczesność powinien być więc także przednowoczesny fetyszyzm, a nie tylko ponowoczesna apofatyka²³. ■

²⁰ Tamże, s. 111.

²¹ P. Rojek, *Semiotyka Eucharystii*, op. cit., s. 32.

²² Zob. H. Coward,

T. Foshay (red.), *Derrida and Negative Theology*, SUNY

Press, Albany 1992 oraz

P. Sikora, *Logos niepojęty*.

Teza: „Jezus Chrystus jako pełnia objawienia”

w perspektywie teologii

apofatycznej. Analiza

filozoficzna, Universitas,

Kraków. W sprawie

alternatywnej interpretacji

teologii negatywnej zob.

P. Rojek, *Logika teologii negatywnej*, „Pressje” 2012,

nr 29, s. 216–231 oraz

polemikę z Sikorą: P. Rojek,

Rec. Piotr Sikora, „Logos

niepojęty”, „Pressje” 2011,

nr 26-27, s. 335-341,

P. Sikora, *Chrystus*

prawdziwie zmartwychwstał.

Odpowiedź Pawłowi

Rojkowi, „Pressje” 2012,

nr 28, s. 271–275.

²³ Dziękuję Piotrowi

Popiołkowi i Tomaszowi

Rowińskiemu za uwagi do

pierwotnej wersji tekstu.

„Nowe” a ciągłość doktryny. Głos w dyskusji nad „hermeneutyką reformy” Benedykta XVI

Piotr Feliga

Czy kluczowe dla pontyfikatu Benedykta XVI słowa padły podczas spotkania z pracownikami Kurii Rzymskiej 22 grudnia 2005 roku? Trudno to stwierdzić jednoznacznie. Tym bardziej, że wypowiedzi takie jak ta nie przynoszą efektów od razu, lecz oddziałują powoli i długofalowo. Przemówienie to, dotyczące kwestii hermeneutyki Soboru Watykańskiego II, samo bywa poddawane dwóm rodzajom hermeneutyki. Zgodnie z pierwszą, słowa papieża nie wnoszą niczego ważnego do debaty teologicznej, w związku z czym można je spokojnie zignorować lub zmarginalizować – tak jak cały pontyfikat Benedykta XVI. Jest to pogląd reprezentowany zarówno przez większość tzw. środowiska modernistycznego, jak i część środowisk tradycjonalistycznych. Zgodnie z drugą hermeneutyką słowa papieża seniora warte są dogłębnej analizy i wyciągnięcia z nich daleko idących wniosków dotyczących tak uprawiania teologii, jak i życia Kościoła w ogóle.

Przejawem długofalowego oddziaływania tego wydarzenia jest dyskusja, jaka ma miejsce na łamach „Christianitas”, a w której udział wzięli ostatnio dominikanin Henry Donneaud, (*Debate wokół hermeneutyki Soboru*, „Christianitas” 53-54) oraz Paweł Grad (*Komentarz do tekstu o Henry Donneauda*, „Christianitas” 55). Do tej wymiany myśli zamierzam się odnieść. O Donneaud wyróżnia zasadniczo cztery typy hermeneutyki Soboru Watykańskiego II: 1) „hermeneutykę nieciągłości o charakterze integrystycznym”, 2) „hermeneutykę nieciągłości o charakterze postępowym”, 3) „statyczną hermeneutykę ciągłości” oraz 4) „dynamiczną hermeneutykę ciągłości”. Grad wyraża zasadniczą wątpliwość co do stojącej za tym rozróżnieniem ontologii historycznej rzeczywistości Kościoła. W tej ważnej kwestii zamierzam zająć stanowi-

sko w pierwszej kolejności. Drugim problemem, do którego się odniosę, są zastrzeżenia Grada wobec hermeneutyki w ogóle, gdyż określenie jej jako „niezwykle nowoczesnej” metody brzmi tutaj jednoznacznie pejoratywnie.

Według dominikanina „hermeneutyka nieciągłości o charakterze integrystycznym” (1) traktuje wszystkie nowości *Vaticanum II* w kategoriach zerwania z tradycją, a wiele jego aspektów rozumie jako stojące w sprzeczności z wcześniejszą tradycją, przez co „w samej swej literze Soboru” odsłania się „zerwanie z tradycją sprzeczne z zasadą nieomyślności i niezmienności Kościoła w jego misji nauczania zbawiennej prawdy”¹.

„Hermeneutyka nieciągłości o charakterze postępowym” (2) wzywa natomiast „do przekroczenia litery Soboru w imię ducha Soboru”² i zerwania „nie tylko z wcześniejszym nauczaniem Kościoła, lecz również z samymi dokumentami soborowymi”³.

Z kolei „statyczna hermeneutyka ciągłości” (3) umniejsza lub zaciemnia element nowości *Vaticanum II* nie zaliczając go do samej „esencji” nauczania Soboru, które należy widzieć w ciągłości z poprzednimi Soborami, „wyłącznie w świetle Tradycji”.

Wreszcie „dynamiczna hermeneutyka ciągłości” (4) rozumie nowości Soboru w kategoriach nie tyle zerwania, co pogłębienia i rozwoju. Autor właśnie tutaj umieszcza „hermeneutykę reformy” Benedykta XVI. Zanim jednak rozwinie tę myśl, wskazuje na przemówienie św. Jana XXIII inicjujące dwudziesty pierwszy sobór ekumeniczny. Dobry papież pragnął mianowicie zachować trwałość głoszonej przez Kościół treści (depozytu wiary), a jednocześnie adaptować ją do nowych warunków na poziomie jej prezentacji. Ta współczesna forma jej głoszenia nie ma w żaden sposób wpływać ani naruszać samej istoty kościelnego nauczania w jego ciągłości. Według Donneaud ujęcie to nie odpowiada jednak w pełni „hermeneutyce reformy” papieża Benedykta, któremu nie chodzi już tylko, „by na nowe pytania dawać nowe odpowiedzi, lecz również o to, by na stare pytania odpowiedzieć na nowo i inaczej, w sposób, który wyznacza pewną nieciągłość czy zerwanie z wcześniejszymi odpowiedziami dostarczonymi przez doktrynę kościelną. [...] nie tylko wzrost i pogłębienie bez zerwania z niezmienną doktryną, lecz również oczyszczenie, poprawienie lub korekta jakiejś części, która stanowiła o konkretnym prze-

¹ H. Donneaud, „Christianitas” 53-54, s. 296.

² Tamże.

³ Tamże.

kazie tej doktryny w Kościele przedsoborowym”⁴. Dominikanin dodaje również, że „powinniśmy nauczyć się dokładniej niż kiedyś rozumieć, że decyzje Kościoła w tym, co dotyczy faktów przygodnych [...] same muszą być z konieczności przygodne, a to dlatego, że odnoszą się do określonej rzeczywistości, która sama podlega zmianie”⁵.

Paweł Grad w swojej krytyce typologii Donneauda zauważa, że ma ona służyć przede wszystkim odróżnieniu „prawdziwej hermeneutyki reformy” od działań pozorowanych, polegających „na statycznym neutralizowaniu nowości zawartej w dokumentach ostatniego Soboru”⁶. Francuskiemu dominikaninowi wytyka jednak zasadniczo, że zaproponowane przez niego kryterium wyróżnienia „statycznej hermeneutyki ciągłości” jest zbyt ogólne, aby podjąć konkretną debatę wokół hermeneutyki Soboru. Jako powód wskazuje problem „ontologii tożsamości historycznej Kościoła, której to ontologii Donneaud używa do skonstruowania pojęć dynamicznej i statycznej hermeneutyki ciągłości”⁷.

Otóż „dynamiczna hermeneutyka ciągłości (= hermeneutyka reformy)” Donneauda opiera się na odróżnieniu niezmienności wiary jednego podmiotu-Kościoła „oraz przygodnych form przepowiadania jego nauki, w których możliwa jest nieciągłość”⁸. Dominikanin przyjmuje więc rozróżnienie na leżącą pod powierzchnią widzialnych zmian „substancję” Kościoła oraz zmienną „formę”, w której ta substancja się przejawia. Tu jednak pojawia się problem, który Grad formułuje następująco: „Tam, gdzie brakuje widzialnej formy, która pozwala zidentyfikować tożsamość podmiotu w czasie, tożsamość staje się niewidoczna”⁹. Dlatego przyjmowana przez Donneauda ontologia „substancji” i „przejawów” jest „zbyt ogólna, by uchwycić istotny problem”. Prawdziwy problem leży gdzie indziej – „co jest tą »formą«, bez której zaciera się tożsamość substancji, a co tylko »historyczną formą wyrazu« niezmiennej treści?”¹⁰.

Prosta ontologia ukrytej substancji i przygodnych form wyrazu nie może wystarczyć. Dyskusja nad hermeneutyką Soboru potrzebuje subtelniejszej i bardziej nośnej teorii historycznych, „przygodnych” form wyrazu doktryny – twierdzi Paweł Grad. „Bez niej łatwo pozostać na ogólnym poziomie prostych opozycji między „ciągłością” i „zerwaniem” oraz „dynamizmem”

⁴ Tamże, s. 301-302.

⁵ Tamże, s. 302-303.

⁶ P. Grad, „Christianitas” 55, s. 290.

⁷ Tamże, s. 292.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 293.

¹⁰ Tamże.

i „statycznością”. Rzeczywisty problem z recepcją Soboru leży zaś gdzie indziej”¹¹.

Grad zgłasza ponadto zastrzeżenia w stosunku do hermeneutyki jako takiej. Twierdzi, że niewiele jest pojęć bardziej nowoczesnych niż „hermeneutyka”. Hermeneutyka, jaką znamy ze współczesnych debat, została odkryta przez pietystycznego teologa Friedricha Schleiermachera, a jego intuicje stały się dobrem wspólnym całej nowoczesnej humanistyki dzięki Diltheyowi, Heideggerowi i Gadamerowi. „Stworzony przez nich projekt hermeneutyki – uważa Grad – obliczony był na rozwiązywanie fundamentalnego problemu umysłowego nowoczesności: problemu historycznej nieciągłości. [...] Hermeneutyka filozoficzna jest miękkim narzędziem interpretacyjnym pozwalającym zachować residuum łączności z przeszłością tam, gdzie nie ma już widzialnej i zobiektywizowanej w instytucjach tradycji”¹². Odkrywa ona na nowo moc „tradycji”, którą rozumie po prostu jako „trwanie artefaktów z przeszłości niezależnie od ich treści”¹³.

Autor zauważa również, że fakt utrwalenia się pojęcia „hermeneutyki” w teologicznym i publicystycznym obiegu wskazuje na to, że w oficjalnym dyskursie katolickim dotyczącym ostatniego Soboru **zwiększyła** się rola definicji dyscyplinarnych i doktrynalnych, za którymi szłyby instytucjonalne rozstrzygnięcia: „zwiększa się rola miękkiego kształtowania dyskursu przez projekty hermeneutyczne proponujące przyswojenie katolickiej tradycji bez twardych regulacji na poziomie dyscypliny”¹⁴. Zwraca przy tym uwagę, że dyskurs oparty o jedynie deklarowane reguły interpretacji nigdy nie może zastąpić autorytatywnego wyjaśnienia Urzędu Nauczycielskiego wyposażonego w środki dyscyplinarne.

Paweł Grad, trafnie wskazując na historyczną ontologię Kościoła jako na podstawowy problem typologii Donneaud, pozostawia go jednak otwartym. Aby naświetlić go szerzej, należy połączyć go z kwestią, która jest „kamieniem niezgody” w dyskusji na temat znaczenia Soboru Watykańskiego II: „nowością”. Zgodnie bowiem ze stanowiskiem dwudziestowiecznego koryfeusza hermeneutyki filozoficznej Martina Heideggera istotą historyczności jest „nowe”, a nawet „Nowe”. Tylko takie jej ujęcie pozwala zachować „dynamizm” hermeneutyki ciągłości, o której pisze Donneaud, albo hermeneutyki „reformy” Benedykta XVI.

¹¹ Tamże, s. 294.

¹² Tamże, s. 295.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

Jak się okazuje, owo rozróżnienie na stanowiący »niezmiennie jądro« depozyt wiary (*id quod*) i sposób jego głoszenia, czyli zmienną, historyczną szatę, w którą jest on przyobleczony (*modus cum quo*), sprawdza się jedynie w przypadku retrospekcji. Kiedy natomiast chodzi o aktualnie dokonującą się interpretację autentycznej wiary, jest zupełnie bezużyteczne. Rozróżnienie to jest bowiem faktem zupełnie nieuchwytnym, a przez to nic nie mówiącym, ponieważ jądro to nigdy nie jest dane w czystej postaci. Nie można przeprowadzić jednoznacznej linii demarkacyjnej między doskonale prawdziwym jądrem a zmiennymi elementami – zawsze jest ono obleczone w historyczny *modus cum quo*: „jedno nie istnieje bez drugiego: to co absolutne przenika wszystkie relatywne interpretacje”¹⁵. Wydaje się zatem wątpliwe, czy w ogóle możliwe jest zachowanie nienaruszonego depozytu wiary. I nie chodzi tu bynajmniej o decyzję takiego czy innego soboru, takiego czy innego papieża, ale o naturę samego procesu dziejowego.

Zwróćmy uwagę, że dziejom powszechnym brakuje domknięcia – domknięcia, które ma na przykład tekst¹⁶. O ile bowiem tekst jest skończony, przez co może stanowić podstawę całości sensu, o tyle dzieje nie tylko nie mają końca, ale także niczego nie ma poza nimi – nawet ich ostatecznego celu. A tymczasem bez takiego zewnętrznego celu nie jesteśmy w stanie ocenić znaczenia poszczególnych faktów historycznych – bo struktura ciągłości dziejów, pozostaje przecież teleologiczna. Chodzi nie tylko o to, że nie możemy wskazać ich miejsca w łańcuchu przyczynowo-skutkowym tworzącym ciągłość dziejów: ocenić znaczenia tego, co wcześniejsze na podstawie tego, co późniejsze, ale także o to, że łańcuch ten w ogóle rozpada się na poszczególne ogniwa. Pozbawieni celu całości nie jesteśmy bowiem w stanie stwierdzić wzajemnej przystawalności poszczególnych jej elementów – skoro nie możemy założyć jakiejś jedności, pod którą moglibyśmy podciągnąć różne jakościowo pozycje. Co więcej, przecież my sami bierzemy udział w dziejach: nie tylko je badamy, ale również tworzymy. Sami jesteśmy historyczni – nasza świadomość jest historycznie uwarunkowana, toteż skazani jesteśmy na drogę „od względności do względności”.

Nawet gdyby depozyt wiary mieścił się cały w jednej księdze, to i tak jako artefakt historyczny należałby do dziejów, i jako

¹⁵ Por. E. Schillebeeckx, *O katolickie zastosowanie hermeneutyki. Tożsamość wiary w toku jej reinterpretacji*, tłum.

H. Bortnowska, „Znak” 1968, z. 169-170, s. 983-986.

¹⁶ Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, Warszawa 2004, s. 282.

taki podlegałyby ich prawom. A przecież jego struktura jest o wiele bardziej skomplikowana, a jego jedność z dziejami powszechnymi wydaje się tym większa. Tymczasem samo pojęcie jedności dziejów czy powszechności dziejów okazuje się bardzo wątpliwe – rozsypało się ono wręcz na naszych oczach. Czy taki los musi spotkać również depozyt wiary?

Może ktoś powiedzieć, że takie trudności dotyczą jedynie świeckiej koncepcji dziejów. My chrześcijanie znamy przecież cel, do którego zmierza cała historia – paruzję. Powszechnym zjawiskiem w historiografii chrześcijańskiej jest zatem ekstrapolowanie osi dziejów prowadzącej od stworzenia świata, przez dzień dzisiejszy, w kierunku końca czasów (podobnie ma się rzecz z jej sekularyzowanymi odmianami, jak na przykład z historiografią marksistowską). Ale tak naprawdę niewiele nam to mówi. Czy nie powiedziano bowiem o Dniu Pańskim, że nadejdzie jak złodziej? (Mt 24,42-44), że „»oto tu jest« albo: »tam«”? (Mt 24,23). W którym kierunku mielibyśmy więc tę linię poprowadzić? Perspektywa ta nie stanowi dla nas żadnej wskazówki metodologicznej. Czy jako świeccy, czy jako chrześcijanie jesteśmy w rozterce: gdzie skierować kolejny krok, czy sugerować się tym, co było wczoraj, czy skakać w przepaść jutra? W zasadzie rozpad pojęcia dziejów powszechnych sprawia, że owa oś historii – nie tylko może, ale wręcz już tak jest – biegnie w każdym możliwym kierunku jednocześnie. Ten paradoks potęguje ów apokaliptyczny efekt: oto już dziś Królestwo Niebieskie jest rzeczywistością na wyciągnięcie ręki, bo Dzień Pański jest zarówno „tu” jak i „tam”.

Taka nieunikniona i nieskończona zmienność kontekstu znaczeniowego dziejów stawia na straconej pozycji naszą skończoną świadomość historyczną. Jej skutki sięgają już nie tylko w... domniemaną „przyszłość”, ale także w – zdawałoby się – znaną nam „przeszłość”. „Zdawałoby się”, bo skoro nie można przeprowadzić osi czasu w przód, to nie sposób poprowadzić jej również w kierunku przeciwnym, zrekonstruować jej dotychczasowego przebiegu. I nie chodzi tu w pierwszym rzędzie o chronologię, ale o ustalenie znaczenia poszczególnych „faktów” dla „faktów” późniejszych, dnia dzisiejszego i wreszcie przyszłości. Jednak już sama ta kwestia może nierzadko sprawiać problem z ustaleniem, co było skutkiem, a co przyczyną danego procesu – a co za tym idzie

w niektórych przypadkach – również z ustaleniem chronologii. Niemożność zaś wskazania jakiegoś kryterium jedności, sprawia, że wszystkie one stają się jedyne w swoim rodzaju, nieporównywalne, ba – wręcz nie sposób ustalić ich kształtu, treści. Każdy punkt tej „bryły” dziejów zdaje się być w jednakowo nieokreślonej odległości od centrum, jak i jej peryferiów, być tyle samo znaczącym, co i nieznaczącym, sprowadzać się – jakby powiedział Heidegger – do powszedniego niezróżnicowania.

Wydaje się zatem, że dziejów jako całości w ogóle nie sposób zrozumieć, a co za tym idzie, niemożliwy do zrozumienia jest również sam depozyt wiary. Pozostaje nam wieczne teraz, cała dziejowość sprowadza się do dreptania w miejscu, zmienność do przestępowania z nogi na nogę. Ten „koniec historii” nie bierze się z tego, jakoby nic się nie „działo”, ale raczej z samej niemożliwości uprawiania historii. To, co ewentualnie pozostaje możliwe, to „historie”, liczne historie, tworzone całkiem arbitralnie, podporządkowane dla jakichś partykularnych celów „narracje” – celów, których znaczenie samo nie jest w pełni ujawnione – no bo niby jak? I podobny los spotyka w sposób nieunikniony depozyt wiary. Mimo deklaratywnej jedności i całości, nie sposób w tej sytuacji głosić czegoś innego jak partykularnych depozytów, czegoś w rodzaju objawień prywatnych, co dopiero w perspektywie „prawdziwego” końca historii dałoby obraz j a k i e j ś całości.

Czy w doprowadzeniu do obecnej sytuacji miała udział hermeneutyka? Zapewne tak. Ale odnosząc się do zarzutu (czy raczej wyrzutu) Pawła Grada wobec tej „niezwykle nowoczesnej” metody zapytam: czy należy ścinać głowę heroldowi złej wieści? Bo sam problem jest przecież rzeczywisty i tak czy inaczej należy się z nim zmierzyć. Nie sposób zaś wyjść z obecnego marazmu metodologicznego, ani bronić „całości” depozytu wiary bez udziału hermeneutyki. Natomiast bez uwzględnienia czynnika nowości nie da się właściwie pojąć tego, co kryje się pod pojęciem „dynamicznej hermeneutyki ciągłości”.

Jako swoją przyjąłem tu tezę, że niemożliwe jest aktualne, dokonywane na bieżąco, odróżnienie między niezmiennym depozytem wiary a jego historycznie zmiennym wyrazem. Dlaczego? Dlatego, że – jak podpowiada hermeneutyka – wszelkie ludzkie doświad-

czenie ma charakter językowy, a w nim forma językowa i treść przekazu nie dają się oddzielić. Język żliwia różne sposoby wyrażenia tej samej rzeczy, żdy z nich stanowi zaś pewien specyficzny ogląd świata. Do tego stopnia, że Gadamer powiada: „Kto ma język, ten »ma« świat”¹⁷. W miarę jak człowiek uzyskuje swobodę kompetencji językowej, zyskuje „dystans do rzeczy” – dystans który odsłania swoistą „rzeczowość” języka. Dzięki niemu coś może się wyodrębnić jako osobny stan rzeczy i stać się treścią jakiejś wypowiedzi. Ponieważ zaś język swój właściwy byt osiąga dopiero w rozmowie, to to, czego dotyczy owa rozmowa, zostaje postawione przed dyskutującymi „niczym przedmiot sporu położony między jego stronami”¹⁸.

Ale żeby rozmowa była rzeczywista, nie wystarczy, że zaistnieje sama struktura pytania i odpowiedzi, lecz konieczne jest ądkowanie się sprawie, na której rozmówcy się skupiają. Dialektyka jako sztuka prowadzenia rozmowy okazuje się zatem również „sztuką wspólnego wglądu”, zaś tym, co w dialogu ujawnia się w swojej prawdzie, jest logos, który, jak twierdzi Gadamer, „nie jest ani mój, ani twój i który dlatego tak dalece przekracza subiektywne mniemania uczestników rozmowy, że nawet prowadzący rozmowę pozostaje stale niewiedzącym”¹⁹. Logos po prostu się dzieje. Skoro zaś rzeczywisty dialog ma to do siebie, że nikt nie sprawuje nad nim kontroli, to w ten sposób pojawia się kwestia Nowego.

Zdaniem Heideggera o dziejach nie można mówić, jeśli w perspektywie nie może się pojawić nic rzeczywiście nowego (skoro „świat jest już zasadniczo gotowy” – mówi – to prawdziwe dzieje nie istnieją). Możliwość nowości stanowi zatem warunek *sine qua nondziejów*. Streszczając jego myśl K. Michalski pisze: „Myśl, która podejmuje swe właściwe zadanie, musi być myślą otwartą na to, co może nadejść, otwartą na Nowe”²⁰. Na czym miałyby polegać owa nowość? I czy nie powstaje tu konflikt między dziejami, Nowym a prawdą? A w przypadku depozytu wiary, czy nie ma tu rozdzwiku między ideą nowości, a Objawieniem, które jest przecież pełne i ostateczne? Na czym miałyby teraz polegać ta nowość, owo *aggiornamento*? Czy jesteśmy faktycznie skazani na taką antynomię? Oczywiście taka interpretacja jest możliwa i – co więcej – przeważająca. Tym niemniej w interpretacji Gadamera antynomia ta może zostać przezwyciężona.

¹⁷ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 609.

¹⁸ Tamże, s. 600; por. P. Feliga, *Czas i ortodoksja*, Toruń 2014, s. 197-199.

¹⁹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 501.

²⁰ Por. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, wyd. II, Warszawa 1998, s. 237, s. 250-251.

Owym miejscem otwarcia na Nowe i Inne okazuje się bowiem pytanie. Zarówno Heidegger jak i Gadamer uwrażliwiają nas na konieczność „wytrwania w pytaniu” i zwracają uwagę na jego pierwszeństwo w dialogicznej strukturze pytanie – odpowiedź. Gadamer definiuje pytanie jako zawieszenie obowiązywania sądów, które determinują nasze rozumienie. Istotą pytania jest bowiem otwarcie możliwości i utrzymywanie ich w otwartości na wątpliwość, na Nowe, na „tak-lub-tak”. Kiedy brakuje tej otwartości, to jest ono pozorne, pozbawione rzetelnego sensu (retoryczne). Umiejętność postawienia pytania okazuje się o wiele trudniejsza niż danie odpowiedzi. Kiedy bowiem uczestnicy dialogów Platona przejmują rolę pytających, doznają klęski. Bo umiejętności stawiania pytań nie można się wyuczyć. Jest ona po prostu sztuką myślenia. Dlatego też samo pytanie okazuje się uprzednie wobec wszelkiego poznania. „Mieć wiedzę może tylko ten, kto ma pytania”²¹ – twierdzi Gadamer.

Istnieje jeszcze jeden aspekt otwartości na Nowe związany z naturą pytania. Zanim jednak będziemy mogli o nim powiedzieć, musimy odłonić inny aspekt jego natury. Otwartość pytania nie jest bowiem bezgraniczna – określa ją horyzont owego pytania. Co więcej, postawienie pytania wskazuje już kierunek, z którego może nadejść jakaś sensowna odpowiedź. Ów kierunek zaś określają jest treściowo przez zespół towarzyszących mu przesądów, uprzedzeń, tradycji, autorytetów, za którymi podążamy. W ten sposób okazuje się, że rozum nie jest wcale „panem samego siebie”, ale – przeciwnie – „pozostaje zdany na , w których działa”²². Owe przesady czy uprzedzenia jednostki w o wiele większym stopniu nawet niż jego sądy oddają „dziejową rzeczywistość” jego bytu. Jako z reguły nieuświadomione, nie podlegają takiej kontroli, jak wypracowywane często z trudem sądy, które przechodzą przez liczne filtry świadomości. O sile oddziaływania owych uprzedzeń nie trzeba specjalnie przekonywać. Wystarczy, że uzmysłowimy sobie, ilu z nas żywi przekonanie, że Ziemia jest okrągła, na podstawie własnych badań lub sprawdziło to przez odbycie podróży dookoła świata, a ilu przyjęło tę prawdę „na wiarę”, po prostu podążając za autorytetem „pani od geografii”, bez szukania dla niej głębszych uzasadnień. Okazuje się, że zaledwie znikoma część naszej życiowej wiedzy ma w istocie solidniejsze ugruntowanie

²¹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 497.

²² Tamże, s. 381.

– a i tak, cofając się po łańcuszku argumentów stojących za określoną wiedzą, w którymś momencie jesteśmy zmuszeni powiedzieć „stop” i przyjąć coś za – prowizoryczny załedwie – początek argumentacji na rzecz jakiejś tezy. Tak więc jeszcze zanim „na serio” przystąpimy do zdobywania wiedzy, już jakąś wiedzę mamy, ona już kieruje naszymi poczynaniami.

Do tak rozumianej uprzednio posiadanej wiedzy nie jesteśmy zdystansowani – my i ona stanowimy jedno. Dlatego też nasze rozumienie – zdaniem Gadamera – powinniśmy zawsze pojmować jako „wejście w proces przekazu tradycji, w którym przeszłość i teraźniejszość są stale zapośredniczone”²³. Odnosząc się do tego, co jest, nie uwalniamy się wcale od dziedzictwa tradycji, ale tkwimy wewnątrz niej. Co więcej, dokonuje się tu swoista zamiana stron w dialogicznej relacji pytanie – odpowiedź. Zasadniczo to już nie my okazujemy się pytającymi, lecz jesteśmy pytani przez tradycję. Staje się ona partnerem komunikacji niczym jakieś „ty”. To, że jakiś „artefakt” przekazany nam przez tradycję, tekst, dzieło sztuki, a nawet techniki, staje się przedmiotem naszej interpretacji, oznacza, że stawia on nam pytanie. Rozumieć go oznacza tyle, co rozumieć pytanie, które nam stawia. Chcąc go zrozumieć, musimy cofnąć się poza to, co już zostało powiedziane, zrozumieć to jako „odpowiedź na pytanie, na które jest odpowiedzią”²⁴. To zaś oznacza, że jego sens zawsze wykracza już poza to, co zostało w nim samym powiedziane. Tak rozumiana interpretacja nie pozostaje zatem nigdy w pierwotnym horyzoncie interpretowanego tekstu, raczej jego horyzont obejmuje horyzont, który ogarnia nas jako pytających i pobudzanych przez nie jako słowo tradycji. Powtórzmy: starając się odtworzyć pytanie, na które przekaz jest odpowiedzią, nie dokonujemy tego bez przekroczenia owym pytaniem zarysowanego już przezeń horyzontu²⁵.

Czym zatem jest owo Nowe? Na to pytanie nie da się pewnie udzielić wyczerpującej odpowiedzi, bo Nowe musiałoby się wtedy okazać nie być takim całkiem nowe. Można jednak wskazać pewien kierunek, z którego Nowe „nadchodzi”. Trzeba go mianowicie szukać w owej różnicy między pewnym domniemanym horyzontem tekstu, czy innego interpretowanego przekazu, a horyzontem zrekonstruowanego pytania, na które ów przekaz jest odpowiedzią. Należy przy tym zauważyć, że ów zastany, niejako pierwotny

²³ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 400.

²⁴ Tamże, s. 503.

²⁵ Por. P. Feliga, *Czas i ortodoksja*, Toruń 2014, s. 69-72.

horyzont sam w sobie w zasadzie nie istnieje. Tekst coś dla nas znaczy dopiero wtedy, gdy jest już przez nas interpretowany, tzn. wtedy, gdy jest obejmowany horyzontem naszego własnego pytania i kiedy obydwie te horyzonty: domniemany horyzont przekazu i nasz własny horyzont współczesności ulegają „stopieniu”. To wtedy właśnie przekaz otrzymuje tę nową historyczną szatę – ale powiedzieć, że ją otrzymuje lub się w nią „przywdziewa”, to w zasadzie nic nie powiedzieć, bo w rzeczywistości bez tego „przyodziewku” w ogóle nie istnieje. Wynika z tego zatem, że tekst i jego interpretacja to jedno i to samo. Gadamer wyjaśniając tę dialektykę jedności tekstu i wielości jego interpretacji posługuje się neoplatońskim schematem metafizycznym, który przenosi w sferę sensu, a według którego mamy tu do czynienia z pewnym nadmiarem sensu ulegającemu ciągłemu wpływowi i to bez żadnego uszczerbku dla źródła. Mało tego, za wzór tej relacji podaje następnie Trójcę Świętą. Według Gadamera, między nigdy do końca nie wypowiedzianym słowem wewnętrznym (*verbum interius*) a słowem zewnętrznym, mimo że to pierwsze nigdy nie jest całkowicie wypowiedziane w tym drugim, istnieje relacja współlistotności (a nie subordynacjonizmu).

Spytajmy teraz, z czego ta nowa szata jest utkana. Ano nie tylko z tradycyjnych miejsc teologicznych, ale także naszych oczekiwań w stosunku do danego tekstu, uprzedzeń z jakimi doń przystępujemy, naszych życiowych doświadczeń, a także z całego bagażu naszej wiedzy, dobrodziejstwa środowiska, w którym żyjemy, tradycji, w której wyrosliśmy. Te wszystkie elementy zostają w procesie interpretacji wystawione na próbę, skonfrontowane z przekazem i ostatecznie nie muszą się wcale ostać. Nie oznacza to również, że całość horyzontu przekazu, tekstu zostanie objęta naszym własnym horyzontem. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że otwiera się w ten sposób droga do pełnej swobody interpretacyjnej. Wszak w szczególnych warunkach owa szata, o której tu mowa, może być tak nowa, że aż całkowicie różna od dotychczasowej, a jednocześnie uzurpować sobie prawo do bycia adekwatnym wyrazem prawdy przekazu, tekstu. A jednak jest to spojrzenie krótkowzroczne. Naiwnością byłoby mianowicie myślenie, że choć interpretacja nie pozostaje nigdy w horyzoncie interpretowanego przekazu, to horyzonty kolejnych interpretacji układa się po pro-

stu koncentrycznie, w ten sposób, że każda następna interpretacja obejmuje w całości każdy poprzedni horyzont i poszerzając w ten sposób nieustannie swój własny horyzont. Wizja możliwości takiego ciągłego postępu wiedzy jest całkowicie nierealistyczna. Dzięki kolejnym interpretacjom docieramy bowiem jedynie do coraz to nowego aspektu, „obrazu” świata. Sama możliwość wielości tych interpretacji uświadamia nam, że zawsze są one fragmentaryczne, a lich horyzontów krzyżują się wzajemnie. Nasze kolejne interpretacje, owszem, prowadzą do postępu wiedzy w pewnych aspektach – tam, gdzie horyzont obejmuje z zewnątrz horyzont interpretowanego przekazu, tekstu – ale jednocześnie w innych aspektach – tam, gdzie nasza interpretacja nie osiąga całości sensu tegoż przekazu – prowadzą do zapomnienia, zerwania. Możliwe jest zatem, że nasza interpretacja nie będzie trafiać sedna „rzeczy”, ale będzie dryfować na jej peryferiach lub wręcz wyrodzi się w jego przeciwieństwo?. Zachowanie ortodoksji wymaga nie tyle – i nie tylko – ciągłości materialnej, faktycznej, namacalnej, a więc na przykład zachowywania jakichś uświęconych przez tradycję terminów interpretacyjnych, tak jak, dajmy na to, termin transsubstancjacja w przypadku, wyjaśniania zmiany, jaka zachodzi podczas konsekracji chleba i wina, ale przede wszystkim dynamicznego trwania w owej tradycji, którą nazywam grą teologiczną, a przez którą rozumiem pewne wzajemne oddziaływanie miejsc teologicznych²⁶.

²⁶ Zaznaczę tylko, że nie odnoszę się tu do socjologicznego wymiaru poruszanych problemów, gdyż zasadniczo ujęcie Pawła Grada nie budzi moich większych zastrzeżeń.

Klasyczną listę dziesięciu miejsc teologicznych (*loci theologici*) stworzył w XVI w. Melchior Cano. Oprócz Pisma św. i Tradycji wymienia on nie tylko *magisterium*, ale także rozum naturalny i historię. Nie znajdziemy tam jednak takiego *locus* jak liturgia, które zostało niejako rozparcelowane pomiędzy inne *loci*. Toteż w późniejszym czasie tworzono kolejne zestawienia, włączając do interpretacji teologicznej coraz to nowe przestrzenie – literaturę piękną, media itp. „Miejsca” Cano są zróżnicowane zarówno pod względem powagi autorytetu (na przykład Boskiego), jak i wartości argumentacyjnej. Teolog jako uczestnik gry teologicznej jest konfrontowany z horyzontami owych „miejsc” w swojej pracy teologicznej. W ten sposób zostaje wezwany do uniesprzecznienia tego, co Nowe – problemu, który aktualnie ma „na warsztacie” – z owymi tradycyjnymi *loci*. Każde *locus* czyni to w sobie wła-

ściwy sposób i z sobie właściwą siłą. Tym niemniej, tak jak stół o wielu nogach trudniej wywrócić, nawet jeśli jedna czy druga noga zostanie wyłamana, tak również efekt pracy teologicznej uczestnika tak rozumianej gry teologicznej jest mniej narażony na niebezpieczeństwo osunięcia się na margines nauki katolickiej, czy wręcz popadnięcia w herezję²⁷.

Zaproponowane przeze mnie ujęcie odpowiada na zastrzeżenia Pawła Grada co do takiej historycznej ontologii Kościoła, która „prawdziwą” jego substancję widzi pod powierzchnią przygodnych form wyrazu, za historycznie zmienną szatą. Proces, który został tu określony jako gra teologiczna, jest z jednej strony prawdziwie historyczny, z drugiej zaś dopatruje się substancji Kościoła nie za... czy pod..., lecz w... jednej płaszczyźnie z historycznie zmieniającymi się formami, w jakich Kościół się nam przejawia. Jego istota – mówiąc językiem egzystencjalnym – „dzieje się”, tym niemniej mechanizm owego historycznego procesu gry teologicznej sprawia, że nie rozplywa się wraz z nurtem dziejów, ale w ciągu całej swojej historii Kościół i jego doktryna są tożsame.

Dyskusja na temat Nowego, bez którego nie sposób właściwie zrozumieć „hermeneutyki reformy” Benedykta XVI czy nawet „dynamicznej hermeneutyki ciągłości” o. Donneauda, nie może być już zatem prowadzona w sposób, który owo Nowe pomija bądź marginalizuje. Ukazują się tu dwa zasadnicze aspekty Nowego. W aspekcie negatywnym Nowe jawi się jako pytanie zawieszające obowiązywanie dotychczasowych sądów – w tym sensie można tu mówić o zerwaniu – a przez to otworzeniu horyzontu dla nowych możliwości. Znamiennym paradoksem jest to, że jeśli pytanie pojmować jako element kontynuacji tradycji, to przestaje ono być zadane tradycji przez nas, ale staje się nieoczekiwane pytaniem zadany nam przez tradycję. Tym jaskrawiej ukazuje się wówczas nowość owego pytania. Nie jest ono bynajmniej wykoncypowane, wymuszone, ale jest pytaniem jak najbardziej aktualnym, uchwytyującym nowość *hic et nunc*. W każdym razie tak pojmowana tradycja przestaje być lamusem starych, nikomu niepotrzebnych artefaktów przeszłości, ale staje się bytem, który nieustannie nas zaskakuje swą nowością. W aspekcie pozytywnym Nowością jest różnica między domniemanym historycznym horyzontem świadectwa a horyzontem naszej współczesności,

²⁷ Więcej na temat miejsc teologicznych i gry teologicznej piszę w: *Czas i ortodoksja*, Toruń 2014, zwłaszcza w rozdz. 2., s. 107-206.

w który włączony (z którym stopiony) jest horyzont przekazu, czyli interpretacja.

Zaznaczmy przy tym, że mimo, iż nie można jednoznacznie wytyczyć granicy między domniemanym sensem tekstu samym w sobie a interpretacją, nie mamy tu bynajmniej do czynienia z zupełną dowolnością interpretacyjną. Przeciwnie, „dobra” interpretacja powinna w zasadzie całkowicie „przylegać” do interpretowanego przekazu, być niejako jego częścią. Tego domaga się sama gra teologiczna, która działa tu jak instancja krytyczna, która niejako ociosuje interpretację ze zbyt „odstających”, ekstrawaganckich rozwiązań. W każdym razie należy stwierdzić, że dialektyka jedności przekazu i wielości interpretacji, w jakich – i tylko tak – ów przekaz może funkcjonować, być przez nas przy-swajany, sam przez się dowodzi jego nowości – każda interpretacja jest z konieczności nowa.

Charakterystyka owej właściwie rozumianej „dynamicznej hermeneutyki ciągłości” nie będzie pełna, jeśli powiemy tylko, że rozwój doktryny ma polegać na dawaniu nowych odpowiedzi na nowe pytania – a więc poszerzaniu zakresu treściowego – albo też dawaniu nowych odpowiedzi na stare pytania – czyli jakiegoś rodzaju korekty dotychczasowej doktryny. Nowość tej hermeneutyki polegać winna przede wszystkim na stawianiu nowych pytań wobec starych odpowiedzi. Nie chodzi zatem o dokładanie czegoś nowego, co już jest, ani tym bardziej zamienianie tego na coś nowego. Nie, taka postawa prowadzi w sposób nieunikniony do rozczarowania, czego dowodem jest jałowość współczesnego modernizmu teologicznego, usiłującego dawać nowe odpowiedzi na nurtujące współczesnego chrześcijanina pytania. Każda odpowiedź jest sama w sobie fragmentaryczna, a przez to rozczarowująca, i choć wydaje się nowa, to szybko się starzeje. Trwałą satysfakcję może przynieść jedynie taka postawa, która kontynuuje przekaz tradycji, traktując go jako odpowiedź na wciąż nowe pytania. Właśnie wtedy tradycja okazuje się Nowym w najważniejszym tego słowa znaczeniu.

I na koniec: Paweł Grad wiąże rezygnację Urzędu Nauczycielskiego ze stosowania tzw. mocnych środków, czyli definicji doktrynalnych czy decyzji dyscyplinarnych, z utrwaleniem się hermeneutyki w oficjalnym dyskursie katolickim. Nawet jeśli takie

zjawisko ma miejsce, to przynosi ono raczej szkodę samej hermeneutyce, niż stanowi jej konieczny efekt. Rzekłbym, że hermeneutyka wręcz karmi się tego rodzaju wydarzeniami, gdyż wywołują one – niczym uderzenie w dzwon – szeroką falę interpretacji, która sama w sobie jest potrzebna i ożywiająca. W każdym razie skorygowałyby to głęboko zakorzenione wyobrażenie, jakoby hermeneutyka była sztuką prowadzenia miałkich i do niczego nie zobowiązujących dyskusji. ■

Summary

Christianitas” no. 56-57 begins with an article by Tomasz Dekert and Tomasz Rowiński, summarizing October’s Extraordinary Synod on the Family and the controversies around it.

In the section called „The Rules of Modernity” Tomasz Rowiński and Paweł Grad discuss – in three texts – the differences between the Church and the world, as well as the differences, mutual infiltration and conflicts between worldly and Catholic language.

The part entitled „European Solidarity” contains an interview with Marek Jurek on the current situation in the European Parliament, as well as on the perspectives of Catholic politics within this institution. Apart from the interview, this section contains two texts on social moods in British and Irish public spheres within the context of European politics. The first one is written by Jakub Pytel, an expert in English culture, and the second one is an interview with fr. Bartłomiej Parys SVD, who works as a minister on the Emerald Isle.

In the „Authors” section you may find the articles by two outstanding theologians: fr. Louis Bouyer with his scornful critique of shoddiness in the Church and Erik Peterson with the third part of his essay on the role of angels in the liturgy.

The „Studies” section contains as many as four materials: a study by Paweł Milcarek on the post-Conciliar reform of the Ordination rites; the first chapter of Christine Mohrmann’s book on liturgical Latin and its significance; a comprehensive article by Artur Górecki on the history of the Mariavite Church; as well as an opusculum by Bartłomiej Krzych on the „Vienna” Mass of Pius VI.

There are also two interviews in this issue of „Christianitas”. Dominika Krupińska has a comprehensive discussion with fr. And-

rzej Bielat OP on Henryk Sienkiewicz, Polish Nobel Prize winner, as a defender of European civilization and of Europe's catholicity. Meanwhile, Tomasz Rowiński interrogates Robert Pożarski, a cantor and a restorer of Polish choral music – of so called Sarmatian chant.

In the section „Spirituality” you may find the next chapters of books by Madame Cécile Bruyère and Dom Augustin Savaton, as well as a sketch by fr. Jarosław Tomaszewski.

The „Sketches” section begins with Tomasz Rowiński's text – a modernizing commentary to the work by Hans Urs von Balthasar, „The Office of Peter and the Structure of the Church”. It is followed by: Rafał Łętocha's article on Bob Santamaria; a text by Antonina Karpowicz-Zbińkowska on Joseph Ratzinger's theology of music; Łukasz Bilski's reflections on the „attractive” Mass from the organist's point of view; an article by Piotr Popiołek on the myth of spiritual East; Bartłomiej Krzych's text on the whiteness of the papal attire; a piece by Paweł Beyga on Martin Luther's theology of liturgy; and an article by Rafał Miśta on the new traditionalism in architecture.

The „Hypertexts” contain a review of Piotr Wierzbicki's book „Non-divine Bach” by Antonina Karpowicz-Zbińkowska and a review of Darren Aronofsky's movie „Noah” by Piotr Kaznowski.

This issue ends with the glosses: a chief editor of „Pressje” magazine responds to our review („Christianitas” no. 53-54) of the liturgical issue of „Pressje”, while Piotr Feliga continues the debate on the hermeneutics of the Second Vatican Council, which began with the articles by fr. Henry Donneaud OP („Christianitas” no. 53-54) and Paweł Grad („Christianitas” no. 55).

Sommario

Christianitas” 56-57 si apre con l’articolo di Tomasz Dekert e Tomasz Rowiński che delinea il sinodo straordinario dell’ottobre dedicato alla famiglia e i contrasti che ci sono sorti.

Nella sezione intitolata „Le regole della modernità” Tomasz Rowiński e Paweł Grad considerano in tre articoli le differenze tra la Chiesa e il mondo, nonché le differenze della lingua, il conflitto e le interferenze tra il linguaggio mondano e quello cattolico.

„Solidarietà europea” è una sezione che contiene l’intervista a Marek Jurek sulla situazione attuale nel Parlamento Europeo e sulle prospettive di una politica cristiana in quell’istituzione. Inoltre vi si trovano due testi dedicati agli umori nella sfera pubblica in Gran Bretagna e in Irlanda nel contesto della politica europea.

Nella sezione „Autori” i testi di due teologi eccellenti: padre Louis Bouyer con la „Putrefazione del cattolicesimo” critica accanitamente gli ornamenti a buon mercato nelle chiese, Erik Peterson nella terza parte del suo saggio parla del ruolo degli angeli nella liturgia.

Agli „Studi” contribuiscono ben quattro saggi: lo studio di Paweł Milcarek sulla riforma postconciliare della liturgia dell’ordinazione sacerdotale, il primo capitolo del libro di Christine Mohrmann sul latino liturgico e sulla sua portata, un’ampio testo di Artur Górecki sulla storia del mariavitismo nonché un opuscolo di Bartłomiej Krzych sulla messa „viennese” di Pio VI.

Nel numero troviamo inoltre due interviste. Dominika Krupińska in un lungo dialogo parla al padre Andrzej Bielat OP di Henryk Sienkiewicz, premio Nobel polacco, in quanto difensore della civiltà europea e dell’Europa cattolica. Tomasz Rowiński invece interroga Robert Pożarski, cantore, ricostruttore del canto liturgico polacco tradizionale, il cosiddetto corale sarmatico.

Nella sezione „Spiritualità”, i capitoli successivi dei libri della Madre Cecile Bruyere e di Dom Augustin Savaton insieme al breve testo di don Jarosław Tomaszewski.

Gli „Schizzi” si aprono con il testo di Tomasz Rowiński, un commentario aggiornato al libro di Hans Urs von Balthasar *Il complesso antiromano*. Vi troviamo anche i testi di Rafał Łetocha su Bob Santamaria, di Antonina Karpowicz-Zbińkowska sulla teologia della musica di Joseph Ratzinger, di Łukasz Bilski sulla Messa „attraente” dal punto di vista dell’organista, di Piotr Popiołek sul mito dell’Oriente spirituale, di Bartłomiej Krzych sul bianco della talare del papa, di Paweł Beyga sulla teologia della liturgia di Martino Lutero e di Rafał Miśta sul nuovo tradizionalismo nell’architettura.

Gli „Ipertesti” contengono le recensioni del libro di Piotr Wierzbicki *Non-divino Bach* di Karpowicz-Zbińkowska e del film *Noe* di Darren Arnofsky, di Piotr Kaznowski.

Il numero si chiude con le glosse: il direttore della rivista „Presje” risponde alla nostra recensione (*Christianitas* 53-54) del numero di „Presje” sulla liturgia e Piotr Feliga continua la discussione sull’ermeneutica del Concilio Vaticano II iniziata con i testi del padre Donneaud OP („Christianitas” 53-54) e di Paweł Grad („Christianitas” 55).

Résumé

Le numéro 56-57 de „Christianitas” s’ouvre avec un article de Tomasz Dekert et de Tomasz Rowiński résumant le récent Synode extraordinaire sur la famille et les controverses liées à cet événement. Dans la section *Les principes de la modernité* Tomasz Rowiński et Paweł Grad analysent les différences entre l’Eglise et le monde, ainsi que les conflits et interférences entre les langages mondain et catholique. Dans le dossier *La solidarité européenne*, le lecteur trouvera un entretien avec Marek Jurek sur la situation actuelle au Parlement européen et les perspectives d’une politique catholique au sein de cette institution. Il pourra y lire également les textes consacrés au climat social dans la sphère publique au Royaume-Uni et en Irlande écrits par un spécialiste de la culture anglaise Jakub Pytel et par un prêtre verbiste exerçant son ministère sur l’île émeraude, Bartłomiej Parys. La section *Auteurs* contient les écrits de deux illustres théologiens. Le père Louis Bouyer, dans sa *Décomposition du catholicisme*, donne une critique mordante de la pacotille ecclésiale et Erik Peterson, dans sa troisième partie du *Livre des anges*, rapproche la vocation des moines à la vie des anges. Viennent ensuite quatre textes: une étude de Paweł Milcarek sur la réforme postconciliaire de la liturgie des ordinations sacerdotales, le premier chapitre du livre de Christine Mohrmann sur le latin liturgique, un vaste article signé Artur Górecki consacré à l’histoire du mouvement mariavite polonais et l’opuscule de Bartłomiej Krzych sur la messe de Pie VI célébrée à Vienne. Dans le présent numéro, le lecteur trouvera également un entretien de Dominika Krupińska avec le père Andrzej Bielat OP au sujet du nobliste polonais Henryk Sienkiewicz en tant que défenseur de l’esprit catholique de l’Europe et un entretien de Tomasz Rowiński avec le chantre et restaurateur du

chant liturgique Robert Pożarski sur le „chant sarmate”. Dans la section *Spiritualité*, nous présentons un essai de l’abbé Jarosław Tomaszewski et les chapitres suivants des livres de Mme Cécile Bruyère et de Dom Augustin Savaton. La section *Etudes* contient un commentaire de Tomasz Rowiński du *Complexe antiromain* de Hans-Urs von Balthasar. Rafał Łętocha écrit sur B. A. Santamaria, Antonina Karpowicz-Zbińkowska sur la théologie de la musique de Joseph Ratzinger, Łukasz Bilski sur la messe „attactive” du point de vue de l’organiste, Piotr Popiołek sur le mythe d’un Orient mystique, Bartłomiej Krzych sur la blancheur du vêtement papal, Paweł Beyga sur la théologie de la liturgie chez Martin Luther et Rafał Miśta sur le nouveau traditionalisme dans l’architecture. La section *Hypertextes* rassemble une critique du livre de Piotr Wierzbicki *Boski Bach (Bach le divin)* par Antonina Karpowicz-Zbińkowska et du film *Noe* de Darren Aronofsky par Piotr Kaznowski. A l’ensemble s’ajoutent deux gloses. Le rédacteur en chef de „Pressje” Paweł Rojek répond à notre critique du numéro liturgique de sa revue parue dans „Christianitas” n° 53-54 et Piotr Feliga poursuit sa discussion sur l’herméneutique du Concile Vatican II qui a débuté avec le texte du père Donneaud OP, paru dans „Christianitas” n° 53-54 et celui de Paweł Grad, paru dans „Christianitas” n° 55.

o autorach

Paweł Beyga (1990), student teologii Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Interesuje się historią i teologią liturgii. Związany z duszpasterstwem Tradycji katolickiej we Wrocławiu. Bloger katolicki. Mieszka w Oławie.

O. Andrzej Bielat OP (1965), dominikanin, doktor teologii, pracuje w Tarnobrzegu. Autor książki *Ocalić Europę. Henryk Sienkiewicz – apologeta chrześcijaństwa i obrońca cywilizacji łacińskiej*.

Łukasz Biłski (1985), ukończył studia teologiczne na Uniwersytecie Szczecińskim. Tutaj również zdobył licencjat kościelny. Obecnie pracuje nad rozprawą doktorską z teologii muzyki. Absolwent Państwowej Szkoły Muzycznej w Słupsku. Był organistą, m.in. w Sanktuarium Drzewa Krzyża Świętego w Świętokrzyskiem, obecnie pracuje w parafii św. Jana Kantego, dyrygent chóru parafialnego „Exultet” oraz katecheta diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej.

O. Louis Bouyer CO (1913-2004), francuski teolog katolicki, były pastor, oratorianin, ekspert Soboru Watykańskiego II, członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej,

konsultor Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan. *Requiescat in pace!*

Cécile Bruyère OSB (1845-1909), mniszka benedyktyńska, duchowa córka Dom Prospera Guérangera. Od 1891 r. ksieni Opactwa św. Cecylii w Solesmes. *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 Invisible, absolwent Karol Wojtyła Fellowship. Publikował w „Christianitas”, „Kronosie”, „Stanie Rzeczy” oraz Miesięczniku „Znak”.

Artur Górecki (1975), doktor historii. Ukończył także studia filozoficzno-teologiczne. Autor dwóch książek poświęconych historii społecznej i życiu religijnemu w XIX i na początku XX wieku, a także artykułów, przyczynków naukowych i recenzji. Wykładowca w Instytucie Doskonalenia Kadr Pedagogicznych; nauczyciel historii i wieloletni dyrektor jednej

z warszawskich szkół. Dyrektor Kolegium Świętego Benedykta.

Marek Jurek (1960), polityk i publicysta, przewodniczący partii Prawica Rzeczypospolitej. Współzałożyciel i stały współpracownik „Christianitas”. Mieszka w Wólce Kozodawskiej.

Antonina Karpowicz-Zbińkowska (1975), doktor nauk teologicznych, muzykolog, pracuje w Ministerstwie Edukacji Narodowej. Publikowała w „Studia Theologica Varsaviensia”. Stała współpracowniczka „Christianitas”. Mieszka w Warszawie.

Piotr Kaznowski (1981), historyk filozofii, redaktor „Christianitas”. Mieszka w Warszawie.

Dominika Krupińska (1970), doktor teologii, historyk. Mieszka w Podgłęzu.

Bartłomiej Krzych (1990), kleryk należący do Wspólnoty świętego Grzegorza Wielkiego.

Rafał Łętocha (1973), politolog i religioznawca. Doktor habilitowany nauk humanistycznych w zakresie nauk o polityce, kierownik Zakładu Historii Stosunków Państwo-Kościół w Instytucie Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jego zainteresowania koncentrują się wokół historii idei oraz relacji pomiędzy religią a sferą

polityczną. Autor książek i licznych artykułów. Mieszka w Myślenicach.

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.

Rafał Miśta (1988), doktorant Uniwersytetu Warszawskiego na Wydziale Nauk Ekonomicznych, zajmuje się teorią systemów i naukami o złożoności.

O. Bartłomiej Parys SVD (1982), od 2002 roku należy do Zgromadzenia Słowa Bożego (Misjonarze Werbiści). Mieszka na stałe w Irlandii, podejmując posługę na rzecz Nowej Ewangelizacji.

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.

Robert Pożarski (1965), kantor, rekonstruktor polskiej muzyki liturgicznej, inicjator projektu „Castrum Doloris”.

Jakub Pytel (1976), plastyk, publicysta, stale współpracuje ze związanym z FSSPX miesięcznikiem „Zawsze wierni” i wydawnictwem Te Deum, miłośnik historii Anglii. Autor blogu «*Pod mitrą*» czyli *kościelne safari*. Kawaler. Mieszka w Poznaniu i Lincoln (UK).

Paweł Rojek (1981) filozof, socjolog, wykładowca Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, redaktor naczelny kwartalnika „Pressje”. Zajmuje się metafizyką, filozofią rosyjską i antropologią kulturową. Mieszka w Krakowie.

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!*

Ks. Jarosław Tomaszewski (1975), kapłan diecezji płockiej, doktor teologii duchowości. Obecnie pełni posługę misyjną w diecezji Minas w Urugwaju oraz prowadzi regularne wykłady na Wydziale Humanistycznym Universidad de Montevideo.

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		
nr rachunku zleceniodawcy (przelew) / kwota słownie (wpłata)	W P *	PLN	kwota:
nazwa zleceniodawcy			
nazwa zleceniodawcy			
nazwa zleceniodawcy cd.			
tytułem	Prenumerata „Christianitas” od numeru		

odcinek dla banku odbiorcy



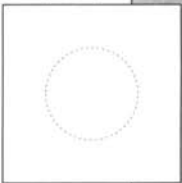
stempel
dawniny

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.