

+

Christianitas  
**70/R.P.2017**



---

**Ministerstwo  
Kultury  
i Dziedzictwa  
Narodowego.**

*Dofinansowano ze środków  
Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego*

---

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

**adres redakcji:** skrytka pocztowa 101, 05-840 Brwinów, e-mail:

**redakcja@christianitas.org**

**http://christianitas.org**

**[facebook: Christianitas]**

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

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

**20 2130 0004 2001 0493 1739 0001**

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

Redakcja zastrzega sobie prawo dokonywania skrótów i zmiany tytułów.

ISSN 1508-5813

**Ut in omnibus Deus glorificetur.**

---

<i>Tomasz Rowiński</i>	
Pusty zbiór wyjątków Papieża Franciszka . . . . .	<b>5</b>
 <b>► <i>Amoris Laetitia</i> – ciąg dalszy dyskusji</b>	
<i>Piotr Kaznowski</i>	
Św. Tomasz i <i>Amoris laetitia</i> . . . . .	<b>8</b>
 <i>Jakub Piekart</i>	
Wszyscy jesteśmy przegranymi. Inne spojrzenie na <i>Amoris laetitia</i> . . . . .	<b>35</b>
 <i>Tomasz Rowiński</i>	
Nawet Papież powinien być posłuszny . . . . .	<b>64</b>
 <b>► <i>translatorium</i></b>	
<i>Św. Tomasz z Akwinu</i>	
Wykład o przekazywaniu nauki duchowej . . . . .	<b>72</b>
 <i>Św. Tomasz z Akwinu</i>	
Wykład <i>Hic est liber</i> – o znaczeniu i podziale Pisma Świętego	<b>79</b>
 <b>► <i>studia</i></b>	
<i>Ks. Stanisław Bęłch</i>	
Pisma św. Tomasza z Akwinu jako źródło politycznej doktryny Pawła Włodkowica . . . . .	<b>89</b>
 <b>► <i>rozmowy „Christianitas”</i></b>	
<i>Dom Antoine Forgeot OSB</i>	
Mnich . . . . .	<b>107</b>

*O. Szymon Hiżycki OSB*  
Bogiem nie należy się posługiwać. . . . . **124**

*Artur Górecki*  
Prawda pozwala na wyrozumiałość . . . . . **136**

*Bogna Białecka*  
Zranieni Bogiem . . . . . **146**

**► duchowość**

*Dom Paul Delatte OSB*  
Komentarz do Reguły św. Benedykta:  
Rozdział drugi: Jaki powinien być opat. . . . . **162**

*M. Cécile Bruyère OSB*  
Życie duchowe i modlitwa. Rozdział szesnasty:  
O życiu w zjednoczeniu . . . . . **189**

**► hiperteksty**

Myśli wielkich teologów  
(Michał Wojciechowski) . . . . . **202**

**o autorach** . . . . . **206**

# Pusty zbiór wyjątków Papieża Franciszka

Tomasz Rowiński

**K**ardynał Walter Kasper, główny zwolennik propozycji zmiany nauczania Kościoła w kwestii dopuszczania do Komunii świętej osób rozwiedzionych i pozostających w ponownych związkach, dla niemieckiej sekcji Radia Watykańskiego orzekł: „koniec kontrowersji wokół adhortacji apostolskiej *Amoris Laetitia*”. Podstawą takiego orzeczenia jest wydrukowanie w „Acta Apostolicae Sedis” prywatnego listu Papieża Franciszka do biskupów argentyńskich na ten temat. Z grubsza można powiedzieć, że listem tym Papież potwierdził niezgodną z jakąkolwiek wcześniejszą praktyką interpretację dopuszczającą zrobienie wyjątku od normy moralnej dla niektórych par. Tak by – nie owijajmy w bawełnę – nie porzucając cudzołożnych stosunków, mogły przystępować do Komunii. Tego typu praktyki były czymś nie do pomyślenia przez całe dzieje Kościoła. Teraz ci, którzy bronią dorobku Ewangelii i dwóch tysięcy lat rozpatrywania nauk moralnych, są przez rzeczonego kardynała określani mianem skażonych „jednostronnym moralnym obiektywizmem”.

Czym jest ten „jednostronny moralny obiektywizm”, nie wiadomo. Jeśli jest jednostronny, nie może być obiektywizmem, jeśli jest obiektywizmem, nie może być jednostronny. Można oczywiście domyślać się, że kardynał Kasper jako postawę obiektywistyczną rozumie tę, która nie chce brać pod uwagę indywidualnych przypadków jako potencjalnie niepodlegających normie. Podczas Synodu Biskupów kardynał zaproponował, by do Komunii dopuszczać pary „po rozeznaniu”. Jest w tym jednak pewna sprzeczność. Wymyślanie coraz to bardziej skomplikowanych i nierealistycznych sytuacji, w których można by dopuścić do Komunii ludzi żyjących w ponownych związkach, niczego nie zmienia, ponieważ zawsze zatrzymujemy się przy zasadniczym

pytaniu, które muszą uznać nawet „subiektywiści”. Czy w sytuacji grzechu miało miejsce przyzwolenie woli i rozumu? „Subiektywiści” zdają się przesuwać tę granicę przyzwolenia w taki sposób, że wydaje się ona nie obejmować niemal nikogo. To znaczy tak, jakby większość z nas działała w sposób niepoczytalny. Można by wręcz określić zasadę, że kto popełnia grzech, nie może tego czynić świadomie, bo kto chce zgrzeszyć naprawdę?

Stajemy więc na granicy absurdu. Trzeba powiedzieć rzecz oczywistą – to, że jest w nas fundamentalna postawa nienawiści do grzechu, nie oznacza jeszcze, że w konkretnej sytuacji pokusy nie dajemy swojego przyzwolenia. Wręcz jest to warunek konieczny, skoro z zasady jesteśmy przeciwko grzechowi. Co więcej, nawet w sytuacji „nieodpartej pokusy” nie zostaje zawieszona ani nasza obiektywna sytuacja wobec grzesznego czynu, ani jego subiektywna ocena. Możemy je negować lub wypierać, ale tym bardziej jest to forma przyzwolenia. Trzeba by zatem ten brak przyzwolenia „subiektywistów” rozumieć jako upośledzenie umysłowe lub uzależnienie, seksoholizm, oscylujący na granicy szaleństwa. Nawet w tej drugiej sytuacji wydaje się to jednak wątpliwe. Raczej powiedzielibyśmy o skrajnie osłabionej woli (przez grzech, przez przywiązanie do niego) niż braku przyzwolenia. Tak czy inaczej, wydaje się, że rozmowa toczy się wokół problemów skrajnie wąskiej grupy wiernych. Z liczbą doń należących zbliżającą się do zera.

Przyjmijmy jednak istnienie choć jednej pary pełnej pobożności, która przychodzi do kapłana, by rozeznac swoją sytuację. Musimy też przyjąć, że mimo swojej pobożności nie zna nauczania Kościoła lub, co bardziej prawdopodobne, utworzyła sobie jakiegoś rodzaju złudzenia na temat swojej sytuacji. Pierwszym rozeznaniem podczas rozmowy z kapłanem będzie rozpoznanie obiektywnej grzeszności relacji seksualnej w ponownym związku. Obiektywnie, niezależnie od osobistych uwikłań, słabości, nadziei i uczuć, nie da się tego inaczej określić. Jeśli do tej pory para ta nie miała świadomości, czym są jej czyny, to właśnie ją uzyskała. Rzeczywiste rozeznanie musiałoby doprowadzić tych ludzi do jednej z dwóch postaw: odrzucenia otrzymanej wiedzy lub jej uznania. Odrzucenie jej byłoby cofnięciem się na pozycję zasadniczego zanegowania łaski na rzecz afirmacji życia w grzechu.

Byłoby pewnego rodzaju odsunięciem się od Kościoła. Uznanie wiedzy byłoby przyjęciem, że każda sytuacja erotycznego zbliżenia będzie się odbywała w słabości, ale już za „przyzwoleniem rozumu i woli”. To bowiem oznacza „rozeznanie”, nie chodzi tu o rozpoznanie, czy osoba niepotrafiąca uznać nauczania Kościoła, czy się go trzymać choćby w intencji, może przystąpić do Komunii, tylko o rozpoznanie sytuacji chrześcijanina w świetle obiektywnej normy. Choćbyśmy rzucali anatemy na „obiektywistów”, nie można „zjeść ciastka i mieć ciastka”.

Zatem dopuszczenie do Komunii osób, które nie podejmują kroku nawrócenia, może się odbyć tylko na zasadzie „zgorzenia” i podania im nieprawdziwej nauki. Ktoś może powiedzieć, że przecież nauka się zmieniała i „Papież pozwolił”. Papież nie jest „obiektywistą”, nie wprowadził formalnie żadnej nowej nauki o małżeństwie, stwierdził jedynie, że „po rozeznaniu” mogą się zdarzyć takie sytuacje, kiedy dopuszczenie do Komunii będzie na drodze wyjątku możliwe. Nie podał z góry tych przypadków, ponieważ mają one mieć charakter całkowicie indywidualny. Trzymając się tego, że mówimy o nieokreślonych wyjątkach, rozeznanie nie może się zatem zacząć od nauczania kapłana, które sprowadzałyby się do słów, że oto „Papież Franciszek otworzył dla takich jak wy sakramentalną furtkę”. W logice Papieża najpierw musi być rozeznanie, a potem kapłan określa, jakie widzi możliwości w świetle nauczania Kościoła. Inna „procedura” będzie tylko zgorzeniem. Bez obrażania rozumu nie jesteśmy w stanie praktycznie wyjść poza dotychczasowe nauczanie zawarte w adhortacji Jana Pawła II *Familiaris Consortio*, która jest rzeczywistą aktualizacją racjonalności wiary katolickiej. Zbiór wyjątków Papieża Franciszka musi zostać pusty.

Jaka będzie praktyka? Może taka jak w Kościele partykularnym kardynała Kaspera, gdzie nie tylko nikt niczego nie rozeznaje, ale Ciało Pańskie rozdaje się wszystkim, jak gdyby trwale postradali zmysły i nie można było od nich oczekiwać trudu zrozumienia prostych prawd katechizmowych. Jeśli kardynał sądzi, że kontrowersje się skończyły i że lud Boży „w większości z wdzięcznością przyjął” niejasne rozwiązanie zaproponowane przez biskupów wspólnie z Papieżem, to jest to tylko myślenie życzeniowe. Kontrowersja dopiero nabiera rumieńców. ■

# Św. Tomasz i *Amoris laetitia*

Piotr Kaznowski

## AL: dysku- sja

<sup>1</sup> Praktycznie to samo Papież powiedział rok później podczas pielgrzymki do Kolumbii (wrzesień 2017): „Chcę wyraźnie powtórzyć, że moralność *Amoris Laetitia* jest tomistyczna”, to znaczy oparta na moralnej filozofii św. Tomasza z Akwinu, za: *‘Amoris Laetitia’ is built on traditional Thomist morality, Pope says*, catholicerald.co.uk, 29.09.2017 [dostęp 2.01.2018].

### 1. Wprowadzenie

Dwa miesiące po ogłoszeniu adhortacji *Amoris laetitia* (dalej: AL) Papież Franciszek, zapytany o to, jak uniknąć niebezpieczeństwa popadania w skrajności rygoryzmu i laksyzmu, odparł, zdradzając jednocześnie, w jaki sposób zrozumiał pytanie: „Aby was uspokoić, muszę powiedzieć, że wszystko, co zostało napisane w Adhortacji [...] jest od początku do końca tomistyczne. To pewna i bezpieczna nauka”<sup>1</sup>. Papież powoływał się na słowa kardynała Christoph’a Schönborna OP, który podczas prezentacji AL stwierdził, że „cały dokument jest głęboko tomistyczny”, dodając: „mogę to udowodnić w sposób systematyczny”. Co ciekawe, Franciszek nazwał Schönborna „sekretarzem Kongregacji Nauki Wiary”, którym ten nigdy nie był. Oto trzy ważne elementy bezpośrednio lub pośrednio charakteryzujące to, co sam Autor myśli o podpisany przez siebie tekście. Bezpośrednio: że Papież uznaje doktrynę wyłożoną w AL za zgodną z myślą św. Tomasza (o ile zgodzimy się, że przymiotnik „tomistyczny” właśnie tyle powinien znaczyć) i, co ważniejsze, że autorytet Doktora Anielskiego jest tu gwarantem ortodoksyjnej nauki. Pośrednio: że Franciszek zdaje się podzielać pogląd, iż piastowanie pewnych urzędów kościelnych dodaje piastującemu te urzędy autorytetu doktrynalnego, co sprowadza się do przekonania, że argument „z autorytetu” jest dla Papieża ważną przesłanką teologiczną.

Podobne poglądy zdają się podzielać również inni aktorzy odgrywający ważne role na scenie obu Synodów o rodzinie i towarzyszących im prac wokół AL. Już w 2015 roku kardynał Reinhard Marx opowiadał, że niemieckojęzyczna grupa synodalna przygotowała „bardzo ważne studium” dotyczące zastosowania doktryny św. Tomasza w kontekście „specjalnej sytuacji” osób rozwiedzio-



nych i żyjących w nowych związkach. Po ukazaniu się adhortacji okazywało się, że za emfaticznymi odniesieniami AL do dzieł Akwinaty (np. §§ 301 i 304) mogą stać wpływowi autorzy z kręgu papieskiego. Niektórzy robili to samodzielnie, jak o. Antonio Spadaro SJ, wkład innych – na granicy „autoplagiatu” – denuncjowali dociekliwi analitycy papieskiego dokumentu. Wreszcie sam kardynał Walter Kasper – jeden z czołowych adwokatów udzielania Komunii św. osobom żyjącym w niesakramentalnych związkach *more uxorio* (propozycja ta została nazwana „opcją Kaspera”) – po nadaniu magisterialnego statusu listowi Franciszka do biskupów Buenos Aires<sup>2</sup>, stwierdził, że dopuszczanie osób znajdujących się w obiektywnym stanie grzechu ma podstawę w tradycyjnym nauczaniu, „a zwłaszcza w nauce Tomasza z Akwinu oraz Soboru Trydenckiego”<sup>3</sup>.

Zaznaczmy od razu, że o ile udział tzw. ghostwriterów przy powstawaniu papieskich dokumentów może stanowić ważne zagadnienie dla watykanistów lub historyków Kościoła, o tyle dla wszystkich, którzy próbują zrozumieć nauczanie papieskie jako część Magisterium, nie ma on bezpośredniego znaczenia – będą oni bowiem czytali dany dokument jako całość stanowiącą jednomyślne nauczanie tego, czyje imię stoi pod tekstem – Papieża. Również tropy tomistyczne w paralelnych do AL miejscach wspomnianych autorów nie powinny stanowić dla nas wiążącej wskazówki hermeneutycznej: nie interesuje nas opinia tego lub owego „tomisty”, lecz doktryna św. Tomasza, która ma być – zgodnie ze słowami Franciszka (przynajmniej w kontekście AL) – gwarantem „pewnego i bezpiecznego nauczania”.

Celem tej pracy będzie więc próba rekonstrukcji nauczania św. Tomasza, na które powołuje się AL. Wynik tych dociekań nie rozstrzyga o tym, czy papieski dokument jest zgodny z nauczaniem katolickim w ogóle. Po pierwsze, z oczywistych względów autor nie jest powołany do wydawania takich sądów; po drugie, jak zauważa o. Serge-Thomas Bonino OP<sup>4</sup>, byłoby to samo w sobie „bardzo nietomistyczne”. Mimo to badanie takie może przyczynić się do lepszego zrozumienia adhortacji lub, przynajmniej, do ustalenia statusu argumentacji teologicznej użytej w tym papieskim dokumencie.

<sup>2</sup> AAS 108 (2016), 1071-1074.

<sup>3</sup> Za: *Cardinal Kasper: the controversy over Amoris Laetitia is now over*, catholiceraled.co.uk, 12.12.2017 [dostęp 2.01.2018].

<sup>4</sup> W jedynym skądinąd znanym mi studium poświęconym analizie cytowań św. Tomasza: *Saint Thomas Aquinas in the Apostolic Exhortation Amoris Laetitia*, „The Thomist”, 80 (2016), s. 449-519.

Święty Tomasz jest w AL cytowany 19 razy – w 13 punktach, które mieszczą się w 4 podrozdziałach należących do 2 rozdziałów: IV „Miłość w małżeństwie” i VIII „Towarzyszyć, rozpoznać i włączyć to, co kruche”. Skoro to właśnie rozdział VIII wzbudził najwięcej kontrowersji, jemu poświęcimy to studium. Posłużę się metodą analizy tekstów. Ponieważ zależy mi przede wszystkim na tym, aby wykład św. Tomasza, do którego odwołuje się Papież, pomógł w zrozumieniu nauczania zawartego w AL, ograniczę się wyłącznie do rekonstrukcji cytowanych przez Franciszka miejsc i ich bezpośrednich kontekstów. Mam pełną świadomość, że „dowodzenie systematyczne” wymagałoby konfrontacji z całością doktryny Akwinaty, byłoby to jednak zadanie zdecydowanie przekraczające ramy jednego artykułu.

## **2. Analiza kontekstów cytowań św. Tomasza w AL VIII**

Oba punkty, w których przywołany zostaje św. Tomasz w tym rozdziale, mieszczą się w początkowej jego części, mianowicie w podrozdziale 8.1 poświęconym „stopniowości w duszpasterstwie”. Są to punkty 301 i 304, które zacytuję *in extenso*, zaopatrując je w krótki komentarz wprowadzający do roli, jaką odgrywa w nich odwołanie się do autorytetu teologicznego Akwinaty:

### **2.1. § 301**

Aby właściwie zrozumieć, dlaczego możliwe i konieczne jest szczególne rozeznanie w niektórych sytuacjach zwanych „nieregularnymi”, istnieje pewna kwestia, którą zawsze należy uwzględnić, aby nigdy nie pomyślano, że usiłuje się minimalizować wymagania Ewangelii. Kościół dysponuje solidną refleksją na temat uwarunkowań i okoliczności łagodzących. Dlatego nie można już powiedzieć, że wszyscy, którzy są w sytuacji tak zwanej „nieregularnej”, żyją w stanie grzechu śmiertelnego, pozbawieni łaski uświęcającej. Ograniczenia nie zależą tylko od ewentualnej nieznamośności normy. Podmiot, choć dobrze zna normę, może mieć duże trudności w zrozumieniu „wartości zawartych w normie moralnej”<sup>[339]</sup>, lub może

znaleźć się w określonych warunkach, które nie pozwalają mu działać inaczej i podjąć inne decyzje bez nowej winy. Jak to dobrze powiedzieli Ojcowie synodalni, „mogą istnieć czynniki, które ograniczają zdolność podejmowania decyzji”<sup>[340]</sup>. Św. Tomasz z Akwinu uznał, że ktoś może posiadać łaskę i miłosierdzie, ale może nie wypełniać którejkolwiek z cnót<sup>[341]</sup>, tak, że nawet posiadając wszystkie wlane cnoty moralne nie ukazuje wyraźnie istnienia żadnej z nich, ponieważ zewnętrzne działanie tej cnoty napotyka na trudność: „kiedy powiada się, że niektórzy święci nie posiadali pewnych cnót, to jednak mieli sprawności wszystkich cnót”<sup>[342]</sup>.

Punkt ten wyjaśnia, że podjęcie „rozeznawania” w poszczególnych sytuacjach nieregularnych (tzn. odstępujących od normy ogólnej) możliwe jest dzięki przemyśleniu przez Kościół „okoliczności łągodzących”, dzięki czemu proces ten nie ma znamion negocjowania wymagań, jakie stawia przed wiernymi Ewangelia. Wyciąga się stąd wniosek, że osoby będące w sytuacjach nieregularnych nie są z konieczności pozbawione łaski. Zaskakiwać może tu użycie partykuły „już” („nie można już powiedzieć”, *iam dici non potest*<sup>5</sup>): skoro Kościół dysponuje solidną refleksją, to czemu tekst sugeruje, że nastąpiła jakaś nagła zmiana? Wydaje się więc, że nie chodzi tu o znaczenie temporalne, lecz dotyczące porządku poznania: gdy zrozumie się, że Kościół dysponuje taką refleksją, nie postawi się już zarzutu, że rozeznawanie (dotyczące bycia w stanie łaski osoby nierealizującej normy kościelnej) stanowi wykroczenie przeciwko Ewangelii.

Następnie tekst wykląda zwięźle elementy namysłu Kościoła nad okolicznościami łągodzącymi. Po pierwsze, może być to niewiedza (nieznajomość normy). Po drugie, gdy zna się normę, można albo jej w pełni nie rozumieć, albo znajdować się w sytuacji, która uniemożliwia jej realizację. Jak widać, okoliczności pierwsza i druga dotyczą różnych uwarunkowań związanych ze „świadomością” czynu, natomiast okoliczność trzecia dotyczy „dobrowolności” czynu.

Paragraf zamyka odwołanie do św. Tomasza, który miał twierdzić, że można posiadać łaskę, lecz nie wypełniać czynów żadnej

<sup>5</sup> Cytowania łacińskie za: AAS 108 (2016), 311-446.

z cnót (*nullam vero ex virtutibus exercere*), jeśli zewnętrzne (tzn. w czynach) realizowanie cnót napotyka na jakieś przeszkody. Jako dowód pojawia się ponowne przywołanie Akwinaty, tym razem w formie cytatu, z którego wynika, że prawidłowość taka występowała również w żywotach świętych.

Autorytet Doktora jest zatem wykorzystany w § 301 jako racja na rzecz tezy, że można nie żyć cnotliwie, lecz wciąż posiadać łaskę uświęcającą. Aby racja ta była wiążąca, należy dodatkowo założyć (czego tekst nie robi *explicite*), że nierealizowanie aktów cnót ze względu na okoliczności zewnętrzne może być sytuacją podpadającą pod życie w sytuacji nieregularnej, co z kolei wynika z założenia, że życie cnotliwe jest wyrazem życia zgodnego z normą. Przykłady podane ze św. Tomasza nie tyle bowiem mówią o okolicznościach łagodzących (proszę zauważyć, że gdy mówi się o okolicznościach łagodzących, ma się wciąż na myśli czyn zły, który jednak zostaje łagodniej osądzony), co raczej wskazują na pozytywny moment życia pozbawionego aktów cnoty: brak wypełniania normy, tj. brak czynów cnotliwych, nie pozbawia łaski.

## 2.2. § 304

Byłoby czymś małostkowym zatrzymywanie się, by rozważać jedynie, czy działanie danej osoby odpowiada, czy też nie jakiemuś prawu czy normie ogólnej, bo to nie wystarcza, by rozeznąć i zapewnić pełną wierność Bogu w konkretnym życiu ludzkiej istoty. Gorąco proszę, abyśmy pamiętali o tym, czego uczy św. Tomasz z Akwinu i abyśmy uczyli się przyswajając to w rozeznaniu duszpasterskim: „Chociaż w ogólnych zasadach istnieje jakaś konieczność, to jednak im bardziej schodzi do szczegółów, tym łatwiej o uchybienia. [...] W dziedzinie postępowania, nie we wszystkich jest ta sama prawda lub poprawność działania, gdy chodzi o szczegóły, a tylko gdy chodzi o ogólne zasady. A i u tych, w których jest ta sama poprawność w poszczególnych sprawach, nie jest wszystkim znana w równym stopniu. [...] Im bardziej schodzi się w szczegóły, tym więcej mnoży się sposobów uchybienia”<sup>[347]</sup>. To prawda, że normy ogólne stanowią pew-

ne dobro, którego nigdy nie powinno się ignorować lub zaniedbywać, ale w swoich sformułowaniach nie mogą obejmować absolutnie wszystkich szczególnych sytuacji. Jednocześnie trzeba powiedzieć, że właśnie z tego powodu to, co stanowi część rozeznania praktycznego w obliczu konkretnej sytuacji nie może być podnoszone do rangi normy. To nie tylko doprowadziłoby do nieznośnej kazuistyki, ale zagroziłoby wartościom, które powinny być strzeżone ze szczególną starannością<sup>[348]</sup>.

O ile § 301 dowodzi, że samo pozytywne podjęcie tematu sytuacji nieregularnych nie wynika z chęci zniesienia norm Ewangelii, lecz z przekonania, że niewypełnianie tych norm w niektórych wypadkach nie wyklucza życia w łasce, o tyle § 304 idzie krok dalej, twierdząc, że samo odnoszenie konkretnych sytuacji życiowych do norm ogólnych jest czymś „małostkowym”. W praktyce duszpasterskiej, aby „rozeznac i zapewnić pełną wierność Bogu”, ważniejsze jest dostrzeżenie niepowtarzalności okoliczności partykularnych, nieprzekładalnych na normę ogólną.

Argumentacja w tekście składa się z dwóch części przedstawiających rozumowanie o odwrotnych wektorach: pierwsza część jest dedukcyjna, druga zaś indukcyjna. Oba podejścia mają wykazać, że o ile normy ogólne stanowią pewną abstrakcyjną wartość (i powinny być strzeżone „ze szczególną starannością”), o tyle jednak nie nadają się jako wskazówki do skutecznego towarzyszenia duszpasterskiego, ponieważ nie obejmują wszystkich przypadków. Innymi słowy – ocenianie kogoś z perspektywy ogólnej normy ewangelicznej mija się z celem, ponieważ konkretny przypadek przez sam swój partykularyzm jest poza normą ogólną.

Autorytet Tomasza pojawia się w obu częściach argumentacji. W części pierwszej wykorzystany zostaje obszerny cytat z *Summy teologii* poprzedzony emfaticznym wezwaniem Papieża („gorąco proszę, abyśmy pamiętali...”). Biorąc pod uwagę kontekst § 304, cytat ten można rozumieć następująco: o ile zasady ogólne (normy) mogą być poznane przez wszystkich, o tyle w dziedzinie postępowania mnożą się „uchylenia”, czyli odstępstwa od normy. Nawet ci, których łączy podobnie poprawne działanie, mają różne rozumienie norm. Komentarz dodany po cytacie sugeruje, że nie

tyle chodzi tu o kwestię poznania, co raczej działania: ponieważ normy nie obejmują wszystkich wypadków, „uchybień” należy rozumieć nie jako błędy moralne, lecz jako konieczne odstępstwa od abstrakcyjnej zasady moralnej.

Dowodzi tego druga, „indukcyjna”, część argumentacji: gdybyśmy chcieli podnieść okoliczności konkretnych sytuacji do rangi normy, nie tylko ugrzęźlibyśmy w „nieznośnej kazuistyce”, lecz również moglibyśmy zniszczyć normy ogólne. Znaczący to, że sytuacje szczegółowe mogą w swoim partykularyzmie stanowić zaprzeczenie normy ogólnej. Odwołanie do Akwinaty pojawia się w przypisie 348, do którego przeniesiono komentarz:

Odnosząc się do ogólnej znajomości normy oraz szczególnie znajomości rozeznania praktycznego św. Tomasz posuwa się do stwierdzenia, że „jeśli istnieje tylko jedno z dwóch poznań, to lepiej byłoby, żeby było to poznanie rzeczywistości partykularnej, które jest bliższe działaniu”: *Sententia libri Ethicorum*, VI, 6 (Leonina, t. XLVII, 354).

Akwinata „posuwa się” więc do stwierdzenia, że lepiej znać rzeczywistość działania niż abstrakcyjną zasadę – ta pierwsza bliższa jest bowiem konkretom życia. Przekładając to na język wskazówki duszpasterskiej, można by wyrazić to w następujący sposób: lepiej skupić się na okolicznościach każdego odrębnego przypadku, niż zestawiać je z odległymi od życia ideałami wyrażonymi w normach ogólnych.

### **3. Cytowania w § 301 i krótkie wprowadzenie do lektury św. Tomasza**

#### **3.1. Wprowadzenie**

Przywołanie św. Tomasza w § 301 dotyczy bezpośrednio jego wykładu odnoszącego się do tzw. cnót wlnych z *Summy teologii* (I-II, q. 65, a. 3 ad 2 & ad 3 – przypisy 341 i 342) uzupełnionego o fragment rozważań z kwestii diskutowanych o złu (*De malo*, q. 2, a. 2 – przypis 341).

Należy tu przypomnieć rzecz podstawową, lecz nieoczywistą dla kogoś, kto nie miał wcześniej okazji studiować scholastycznych tekstów. Spisany wykład ma tu bowiem strukturę odpowia-

dającą przebiegowi dyskusji wokół danego tematu, a nie – do czego jesteśmy przyzwyczajeni – formę traktatu bądź eseju teologicznego. Zagadnienia są podzielone na kwestie, czyli po prostu problemy, które trzeba rozwiązać, sformułowane w formie pytań. Ponieważ każdy problem ma zazwyczaj kilka aspektów, kwestie dzieli się na artykuły, które są podstawową jednostką kompozycyjną. Artykuł zaczyna się od postawienia szczegółowego problemu oraz wyliczenia trudności interpretacyjnych, tzw. zarzutów – zazwyczaj pojawiają się tutaj cytaty z autorytetów teologicznych i filozoficznych, które mogą skłaniać do różnych, nierzadko sprzecznych interpretacji, lub uniwersyteckie wariacje wokół tych tekstów, które mogły pojawić się w trakcie dyskusji lub zostały sformułowane przez mistrza (wykładowcę) ze względów dydaktycznych. Następnie zostaje przedstawiony kontrargument z tradycji teologicznej (lub filozoficznej) na rzecz właściwego rozstrzygnięcia problemu, tzw. *sed contra* („lecz przeciwko tym zarzutom jest stanowisko Pisma św., tego i tego Doktora, filozofa itp.”). Dopiero teraz następuje właściwy wykład mistrza, który zawiera jego autorskie rozstrzygnięcie danego problemu. Zaczyna się on od technicznej formuły *Respondeo dicendum...*; „Odpowiadam, że należy powiedzieć, iż...”, i nazywa się *corpusem* artykułu. Na koniec, w oparciu o własne rozstrzygnięcie, mistrz odpowiada na postawione wcześniej zarzuty. Jeśli chodzi o makrostruktury kompozycyjne, w *Summie teologii* nazywa się je „traktatami” (np. zespół kwestii poświęconych aniołom będzie się nazywał „traktatem o aniołach”, zespół kwestii poświęconych cnotom – „traktatem o cnotach” itd.). Różnica między wykładem w *Summie*, która pierwotnie była zaplanowana jako „podręcznik dla początkujących”, a wykładem zawartym w kwestiach dyskutowanych to przede wszystkim objętość. Odpowiadałaby ona różnicy między zapisem dyskusji podczas zajęć akademickich a zapisem dyskusji z kilkudniowej sesji naukowej poświęconej jednemu problemowi. Artykuły w *Summie* są więc możliwie związane – zawierają po kilka zarzutów, natomiast te, które znajdujemy w „kwestiach dyskutowanych”, ponad dydaktyczną związłość będą przedkładały wieloaspektowość omawianego problemu – stąd znacznie większa liczba zarzutów i, zazwyczaj, dłuższy wykład w *corpucie*.

Jakie wynikają stąd wnioski dla kogoś, kto chce zrekonstruować doktrynę św. Tomasza, na którą powołuje się jakiś inny tekst? Przede wszystkim trzeba pamiętać, że: 1. nie wszystko, co znajduje się *expressis verbis* w danym artykule, to poglądy autora (mniej więcej jedna trzecia to poglądy, z którymi wykładowca się nie zgadza); 2. odpowiedzi na zarzuty wynikają z rozstrzygnięcia w *corpore* i przez ten pryzmat należy je czytać; 3. każda odpowiedź jest odpowiedzią na precyzyjnie postawiony problem i należy ją interpretować w ramach tego właśnie problemu.

### 3.2. *Summa teologii*, I-II, q. 65, a. 3 ad 2 & ad 3

Przypisy 341 i 342 zawierają odniesienia do, kolejno, odpowiedzi na zarzut 2 i 3 artykułu 3 w 65 kwestii pierwszej części drugiej części *Summy*. Kwestia ta mieści się w traktacie o cnotach i dotyczy problemu „połączenia cnót”, który można przybliżyć, przeglądając zagadnienia rozpatrywane w kolejnych artykułach: 1. czy cnoty moralne są wzajemnie powiązane?; 2. czy można mieć cnoty moralne bez miłości?; 3. czy można mieć miłość bez cnót moralnych?; 4. czy można mieć wiarę i nadzieję bez miłości?; 5. czy można mieć miłość bez wiary i nadziei?

Odróżnienie cnót moralnych i wlnych w tym kontekście dotyczy, zasadniczo, odróżnienia cnót, które zdobywa się poprzez własne działania, od tych, które otrzymuje się, niejako „w pakiecie”, wraz z darem łaski uświęcającej. Są to więc jakby nadprzyrodzone „nakładki” na cnoty moralne (łaska zawsze buduje na naturze) usprawniające odniesienie działań moralnych człowieka do celu ostatecznego człowieka, tj. oglądania Boga w niebie. Żeby dokładniej zrozumieć, co wynika z tego doprecyzowania, należałoby przypomnieć ustalenia św. Tomasza z wcześniejszych partii traktatu o cnotach. Tutaj ograniczymy się jednak do przywołania zarzutów z artykułu 3, co będzie równoważne z rekonstrukcją problemu, jaki rozwiązuje Akwinata.

Pierwszy zarzut, najbardziej ogólny, formułuje obiekcję, która, jak się wydaje, wyraża w znacznej mierze również współczesną wrażliwość. Po co, można mianowicie zapytać, w ogóle dzielić włos na czworo i tracić czas na rozważania o cnotach, skoro wystarczy miłość (1 Kor 13). Przecież jeśli ktoś kocha, nic mu więcej nie potrzeba!



Po drugie, tym razem zarzut filozoficzny, jak mówi Arystoteles, do definicji cnoty należy łatwość działania i przyjemność z niego płynąca (na przykład, możemy dodać, człowiek mężny z łatwością dokonuje mężnych aktów, człowiek umiarkowany będzie czerpał przyjemność z powstrzymywania się od ekscesu itd.). A przecież wielu jest ludzi żyjących w łasce uświęcającej, którzy nie doświadczają ani łatwości, ani przyjemności w egzekwowaniu działań poszczególnych cnót (to jest, dopowiedzmy, w swoim chrześcijańskim życiu zmagają się z wymaganiami męstwa, umiarkowania, czystości itd.).

Trzeci zarzut przywołuje słowa Bedy Czcigodnego, który zauważył, że święci nie chełpią się cnotami, które już posiadli, lecz raczej z pokorą uznają brak tych cnót, których nie mają. Wynika stąd oczywiście, że skoro święci nie mieli pewnych cnót, to można mieć nadprzyrodzoną miłość (*caritas*) bez posiadania tychże.

Aby zrozumieć sedno odpowiedzi Tomasza, wystarczy przywołać rozumowanie zawarte w *sed contra* (które Akwinata rozwija w *corpuse*). List do Rzymian mówi, że „kto miłuje bliźniego, ten wypełnił prawo” (13, 8). Wynika stąd, że przez miłość wypełnia się całe prawo. Lecz skoro prawo składa się z nakazów dotyczących działań właściwych wszystkim cnotom (por. *Etyka nikomachejska* V, 1129b), to wynika stąd, że ten, kto wypełnia całe prawo, musi mieć wszystkie cnoty. W odpowiedzi Tomasz dopowie jeszcze, że wraz z miłością nadprzyrodzoną wlane zostają wszystkie cnoty<sup>6</sup>, skąd wynika – co ważne dla naszych rozważań – że kto przez grzech śmiertelny traci miłość, ten traci wszystkie sprawności cnót własnych<sup>7</sup>. (Przekładając to na bardziej współczesny język, należałoby powiedzieć, że wraz z łaską uświęcającą otrzymuje się nadprzyrodzoną pomoc, aby odnosić wszystkie swoje czyny do ostatecznego celu, tzn. żeby wszystko robić ze względu na miłość do Boga; gdy natomiast traci się łaskę przez grzech, nie traci się co prawda od razu cnót nabytych, lecz przestaje się odnosić właściwie im działania do ostatecznego celu człowieka – człowiek roztropny, na przykład, nie traci przez grzech doświadczenia, lecz zaczyna realizować je wyłącznie w obrębie „mądrości tego świata”). Taki jest więc kontekst dla odpowiedzi na – istotne dla zrozumienia AL 301 – zarzuty.

Odpowiedź pierwsza wprowadza pewien pojęciowy porządek: o ile *caritas* wprowadza właściwe odniesienie do celu człowieka,

<sup>6</sup> [...] *cum caritate simul infunduntur omnes virtutes morales.*

<sup>7</sup> [...] *qui amittit caritatem per peccatum mortale, amittit omnes virtutes morales infusas.*

o tyle potrzebuje ona jeszcze posługiwać się innymi cnotami, które wprowadzają właściwe odniesienie do środków potrzebnych, aby ten cel osiągnąć – i to są właśnie cnoty wlane.

Odpowiadając na zarzut drugi, Tomasz odwołuje się do analogii z cnotami nabytymi. W dziedzinie naturalnej można bowiem również napotykać na przeszkody w wypełnianiu cnót, gdy ich działania napotykają na jakieś *zewnętrzne* przeszkody, np. można posiadać sprawność wiedzy, lecz doświadczać trudności w korzystaniu z niej z powodu senności. Podobnie jest w przypadku cnót wlnych – można je posiadać, lecz doświadczać trudności w ich realizacji z powodu zewnętrznej wobec nich przeszkody w postaci złych nawyków sprzed nawrócenia. W ten sposób rozwiązuje Tomasz trudność zawartą w trzecim zarzucie, stwierdzając, że gdy mówi się, iż święci nie mieli pewnych cnót, rozumie się przez to, że doświadczali trudności ze względu na swoje przeszłe życie. Innymi słowy, powiedziane jest tu, że łaska nie działa mechanicznie, likwidując wszelkie trudności ziemskiego życia (w pewnym sensie zarzuty tego artykułu antycypują poglądy, na których miał się później oprzeć kwietyzm), choć daje gwarancję pomocy w tym, aby wszystkie prowadziły nas do celu ostatecznego, którym jest szczęście oglądania Boga.

Podsumujmy. Problem, który rozstrzyga św. Tomasz, dotyczy tego, czy można mieć nadprzyrodzoną miłość bez innych cnót wlnych. Odpowiedź jest negatywna. Akwinata *explicite* stwierdza też, że grzech ciężki powoduje zarazem utratę miłości oraz cnót wlnych. Ponieważ jednak istnieje różnica między cnotami nabytymi a wlnymi co do sposobu ich zdobywania, może być tak, że człowiek posiadający łaskę (tzn. nadprzyrodzoną miłość) będzie miał nadprzyrodzone usprawienie wykonywania wszystkiego, co robi ze względu na Boga, lecz wciąż będzie doświadczał trudności ze względu na złe nawyki.

Przypomnijmy teraz odpowiedni fragment z § 301:

Św. Tomasz z Akwinu uznał, że ktoś może posiadać łaskę i miłosierdzie, ale może nie wypełniać którejkolwiek z cnót [przyp. do odp. 2], tak, że nawet posiadając wszystkie wlane cnoty moralne nie ukazuje wyraźnie istnienia żadnej z nich, ponieważ zewnętrzne działanie tej cnoty

napotyka na trudność: „kiedy powiada się, że niektórzy święci nie posiadali pewnych cnót, to jednak mieli sprawności wszystkich cnót” [przyp. do odp. 3].

Czy „św. Tomasz uznał, że ktoś może posiadać łaskę i miłosierdzie, ale może nie wypełniać którejkolwiek z cnót”? Z przytoczonego tekstu *Summary* to nie wynika. Tomasz uznał co prawda, że ktoś może posiadać łaskę i doświadczać trudności w wypełnianiu aktów cnoty, lecz nie jest to jednoznaczne z niewypełnianiem aktów samej cnoty (akty przeciwne cnotom są wadami i *jako takie* nie mogą być nigdy czynami zasługującymi, tzn. dokonywanymi z powodu nadprzyrodzonej miłości).

Dalsza część AL 301 pozostaje wieloznaczna. Co mianowicie znaczy, że „posiadając cnoty moralne nie ukazuje się wyraźnie istnienia żadnej z nich, ponieważ zewnętrzne działanie tej cnoty napotyka na trudność”? O jaką trudność chodzi? Co to znaczy, że wyraźnie nie ukazuje się istnienia cnót? Jeśli odwołamy się do św. Tomasza, aby tekst rozjaśnić, musimy odpowiedzieć, że: 1. nie chodzi tu o przypadek wyraźnego działania przeciwko cnotom (a więc przeciwko prawu Bożemu – co wynika z argumentacji przedstawionej w *sed contra*), bo to prowadziłoby do utraty łaski, o czym wyraźnie pisze św. Tomasz; 2. gdy mówi się o trudnościach, rozumie się złe nawyki sprzed nawrócenia, tzn. sprzed rozpoczęcia życia w łasce uświęcającej, a nie trudności zewnętrzne, wynikające na przykład z okoliczności życia (wrócimy do tego przy omawianiu fragmentu z *De malo*, który jest przywołany przez przyp. 341). Taka interpretacja zdaje się jednak niezgodna z intencją tekstu. Powołanie się na autorytet św. Tomasza pełni tu bowiem funkcję argumentu na rzecz twierdzenia:

[...] nie można już powiedzieć, że wszyscy, którzy są w sytuacji tak zwanej „nieregularnej”, żyją w stanie grzechu śmiertelnego, pozbawieni łaski uświęcającej. [...] Jak to dobrze powiedzieli Ojcowie synodalni, „mogą istnieć czynniki, które ograniczają zdolność podejmowania decyzji”.

W tym kontekście odwołanie do Tomasza naturalnie wpisuje się w logikę wcześniejszej wypowiedzi w ten sposób, że trudność,

na jaką napotyka „zewnątrzne działanie cnoty”, spontanicznie rozumie się jako okoliczność niezależną od człowieka, która do tego stopnia wpływa na ocenę jego czynów, że może on działać wbrew prawu Bożemu, nie tracąc łaski. Tych wniosków nie da się jednak wywieść z przywołanego tekstu *Summy*. Lektura taka jest zresztą niezgodna z celowością zastosowanej w AL argumentacji z autorytetu oraz z podstawowymi zasadami hermeneutyki tekstu. Interpretacja fragmentu AL 301 staje się jeszcze bardziej konfundująca, gdy przyjrzymy się bliżej treści z artykułu z kwestii dyskutowanej *O złu*.

### 3.3. *De malo*, q. 2, a. 2.

Odniesienie do kwestii dyskutowanych *O złu* pojawia się w przypisie 341 do AL 301 jako uzupełnienie wykładu z *Summy teologii explicite* cytowanego w tym punkcie. O ile jednak wskazanie miejsca w *Summie* jest precyzyjne, o tyle tutaj Autor tekstu ogranicza się jedynie do wskazania artykułu. Powiedzieliśmy już, że kwestie dyskutowane znacznie przekraczają objętością zwięzły wykład z *Summy*. Tym bardziej zaskakuje brak jakiegokolwiek komentarza – czytelnik sam musi odkryć intencję Autora. Zaczniemy zatem od struktury artykułu i kontekstu, w którym się znajduje.

Artykuł z kwestii 2 *De malo* przedstawia dyskusję wokół pytania „czy na grzech składa się wyłącznie akt woli?”. Chodzi więc o „składniki grzechu”. Przekładając na współczesny język, zapytalibyśmy raczej: czy grzeszność czynu zależy od przedmiotu czynu, czy raczej od intencji? Nie raz spotkaliśmy się przecież z argumentacją, że ktoś nie chciał czynić rzeczy złych, ale zmusiły go do tego okoliczności; albo: ktoś ma dobrą wolę, choć zdarza mu się zbłądzić...

W dalszych artykułach tej kwestii padają między innymi pytania o to, czy bywają czyny moralnie obojętne oraz czy okoliczności łagodzą lub czynią grzech poważniejszym. W kwestii 3 dyskutowane są problemy, jak mogłoby się wydawać, jeszcze bliższe omawianemu w AL 301 problemowi, mianowicie czy niewiedza może być przyczyną grzechu i czy niewiedza usprawiedliwia z popełnionego grzechu, jak również czy grzesząc świadomie z powodu jakiejś słabości, można popełnić grzech śmiertelny. W dalszych kwestiach (jest ich w sumie 16) można znaleźć szczegółowe omó-

wienie siedmiu grzechów głównych, w tym również nieczystości (*luxuria*). Mimo to AL nie odwołuje się do tych fragmentów.

Sam artykuł 2 formułuje trudności przede wszystkim w oparciu o autorytet św. Augustyna, który głosił pogląd, że zgrzeszyć można jedynie wola, *non nisi voluntate peccatur* (ob. 1). Dyskusja obejmuje tu aż 14 zarzutów. W *sed contra* Tomasz ucina spekulację odwołaniem do Dekalogu (Wj 20, 13-15), który wyraźnie zabrania nie tylko pożądania będącego aktem wewnętrznym, lecz również czynów zewnętrznych, takich jak zabójstwo, cudzołóstwo czy kradzież. Skoro zaś grzech definiuje się jako to, co jest zabronione przez prawo Boże, wynika stąd, że na grzech składa się nie tylko wola (akt wewnętrzny), ale i czyn (akt zewnętrzny).

Aby wyjaśnić zasygnalizowane przez zarzuty różnice w tradycji teologicznej związane z orzekaniem grzeszności, w *corpuse* artykułu Tomasz precyzuje relacje pojęciowe między złem, grzechem i winą. W Tomaszowym wykładzie istotne jest pojęciowe odróżnienie grzechu i winy. Może być ono dziś niezrozumiałe, ponieważ klasyczny uzus „grzechu”, sięgający jeszcze języka greckiego, różnił się od współczesnego, w którym grzech traktuje się jako pojęcie wyłącznie religijne (a nawet gdy używa się tego słowa w innych kontekstach, robi się to właśnie ze względu na to znaczenie). Tymczasem zarówno grecka *hamartia*, jak łacińskie *peccatum* miały szersze znaczenie wszelkiego błędu, pomyłki, odstępstwa od normy czy należytą miary rzeczy. Dlatego Tomasz uściśla, kiedy grzech zyskuje znaczenie moralne, to znaczy kiedy ma również wymiar winy. Jest to właśnie przypadek grzechu, czyli aktu „niezgodnego z należytą regułą rozumu lub prawa Bożego”, który dokonywany jest dobrowolnie. Natrafiając więc na stwierdzenie, że mogą być akty grzeszne, które nie zaciągają winy, należy je interpretować w świetle powyższych uwag, pamiętając, że współczesny uzus raczej utożsamia grzech i winę. Dla Tomasza decydujące o moralnej kwalifikacji czynu w tym kontekście zdaje się być określenie, czy popełnienie go jest w mocy (*in potestate*) działającego. Logikę tę wyraźnie widać w odpowiedziach na zarzuty, z których dwie mogą być szczególnie relewantne dla naszych rozważań.

Zarzut 8 opiera się na trudności dotyczącej relacji intencji do winy. W trakcie obszernego wywodu (dłuższego niż odpowiedź w *corpuse*), tłumacząc *adagium* „Jak zamierzysz, tak też uczy-

nisz” z uznanego w średniowieczu komentarza do Ewangelii św. Mateusza, Tomasz bada kwalifikacje moralne sytuacji „granicznych”. Mówi więc, że – po pierwsze – jeśli ktoś popełnia akt, który ze swojej natury jest grzechem powszednim lub w ogóle nie jest grzechem, lecz ma intencję zgrzeszyć ciężko, jego czyn będzie grzechem śmiertelnym, ponieważ „sumienie błędne jest [moralnie] wiążące”. Po drugie, jeśli ktoś chciałby zrobić coś zasługującego, popełniając coś, co z natury jest grzechem ciężkim, to jego czyn nie będzie zasługujący, ponieważ „błędne sumienie nie usprawiedliwia”.

Zarzut 9 z kolei rozważa hipotetyczny przypadek dwóch ludzi, którzy chcieli popełnić ten sam grzech (cudzołóstwo), lecz jeden miał okazję, by to zrobić, drugi zaś nie. Ponieważ zaś – zwróćmy uwagę na tę argumentację – okazja nie leży w mocy człowieka, nie ma między nimi różnicy winy, mówi obiekcja, skąd wynika, że grzech zależy tylko od intencji (woli). Odpowiadając, Tomasz doprecyzowuje, że chociaż posiadanie okazji do grzechu nie musi być we władzy człowieka, to jednak skorzystanie z okazji jest zawsze wyborem (czyli znajduje się w mocy człowieka), dlatego grzech pierwszego człowieka jest większy.

### 3.4. Podsumowanie § 301

Po tym pobieżnym przeglądzie stanowiska św. Tomasza cytowanego przez AL 301 przyjrzyjmy się treściowemu zależnościom między wykładem adhortacji, który wybiera teksty Akwinaty na poparcie swoich tez, a tymi tekstami.

§ 301 stwierdzał, że refleksja nad okolicznościami łagodzącymi czynu prowadzić powinna do wniosku, że nie każdy, kto żyje w sytuacji nieregularnej, będzie z konieczności pozbawiony łaski. Paragraf wymienia trzy takie okoliczności – nieznamość normy, niezrozumienie normy oraz sytuacje uniemożliwiające realizację normy. Akapit wieńczący wywód miał służyć za argument z tradycji, ukazując, że już św. Tomasz przyjmował możliwość bycia w łasce mimo nierealizowania w swoim życiu wymogów cnót.

Okazało się jednak, że w cytowanych fragmentach z *Summy teologii* Tomasz nie twierdził, że można żyć w łasce, działając wbrew wymaganiom cnót, lecz że sam fakt doświadczania trudności w spełnianiu aktów cnotliwych nie jest jeszcze dowodem na brak

łaski uświęcającej. Co więcej, trudności tych nie wiązał Akwinata z jakimikolwiek okolicznościami zewnętrznymi, lecz z nawykami sprzed nawrócenia (to jest z czasu, zanim rozpoczęło się życie w łasce). Czym innym są trudności wynikające z nabytych niegdyś wad, czym innym działanie sprzeczne z wymaganiem cnoty.

Nieco enigmatyczne wydało się również odwołanie do *Kwestii diskutowanych o złu*. Byłoby ono może bardziej zrozumiałe, gdyby Tomasz pozytywnie odpowiedział na pytanie otwierające artykuł z kwestii 2 i stwierdził, że ocena moralna czynu zależy wyłącznie od intencji. Tymczasem teolog nie tylko odpowiada przecząco, wskazując, że konieczne jest wzięcie pod uwagę także przedmiotu czynu i jego zgodności z „miarą rozumu lub prawa Bożego”, lecz również odnosi się niejako do sformułowanych w AL 301 okoliczności łagodzących. Z tego, co czytamy w odpowiedziach na zarzuty artykułu 2, wynika bowiem, że zarówno nieznanomość i niezrozumienie normy, jak wybór złych środków do osiągnięcia dobrego celu nie usprawiedliwiają czynu (*conscientia erronea non excusat*), mimo że są wiążące.

Szukając zgodności obszernego wykładu z *De malo* z AL 301, można by spekulować, że intencją Autora adhortacji było powołanie się na zasadę sformułowaną w *corpusie* artykułu 2, która stwierdza, że wina dotyczy tylko tych „zdeformowanych aktów”, które dokonane są w mocy działającego. Można by próbować dowodzić, że znalezienie się w „sytuacji nieregularnej” jest okolicznością, która nie leży w mocy człowieka (zbiega się tu wiele decyzji różnych ludzi, wypadki losowe itd.). O ile z tą częścią argumentacji św. Tomasz zapewne by się zgodził, o tyle z pewnością wyciągnąłby jednak inne wnioski niż Autor dokumentu, skoro wyraźnie stwierdza (używając *nomen omen* przypadku cudzołóstwa), że kluczowe są nie okoliczności niezależne od woli człowieka, lecz decyzja, czy z tych okoliczności do popełnienia grzechu się skorzysta, czy nie. Jeśliby wywody z cytowanego artykułu nie były wystarczająco przekonujące, można zajrzeć do dyskusji z kwestii 15 tego dzieła. Tomasz odpowiada tam na zarzut sformułowany w oparciu o komentarz Awerroesa do Arystotelesowej *Etyki nikomachejskiej*, reprezentującego pogląd okazjonalistyczny (wedle którego ocena moralna czynu zależy wyłącznie od okoliczności), twierdzący mianowicie, że skoro ktoś cnotliwy

może cudzołożyć z żoną tyrana w celu obalenia go, to cudzołóstwo samo w sobie nie jest grzechem. Święty Tomasz stwierdza jednak, że „nie ma takiej korzyści, dla której ktoś powinien cudzołożyć, podobnie jak nikt nie powinien kłamać ze względu na jakąś korzyść” (*De malo*, 15, 1, ad 5).

#### 4. Cytowania w § 304

##### 4.1. *Summa teologii* I-II, 94, 4

Podobnie jak AL 301, AL 304 zawiera odwołania do dwóch tekstów św. Tomasza, z czego pierwszy jest obszernie zacytowany w tekście paragrafu, drugi zaś pojawia się jedynie jako referencja do jednej z jego tez. Cytowany fragment pochodzi z traktatu o prawie, który mieści się w pierwszej części drugiej części *Summy teologii* (tzw. *Prima secundae*, kwestie 90–108). Traktat ten ma konstrukcję korespondującą z ogólnym schematem kompozycyjnym *Summy teologii*, który streścić można w formule *exitus – reditus*, tzn. najpierw przedstawia się, jak rzeczy istniały w zamyśle Boga i „wyszły” od Niego, a następnie jak do Stwórcy wracają. Dlatego, rozważywszy istotę prawa, Tomasz przechodzi najpierw do omówienia prawa wiecznego (według którego Bóg stwarzał rzeczy), schodząc następnie coraz „niżej” przez prawo naturalne do ludzkiego (które – każde na swój sposób – partycypują w prawie wiecznym). Następnie Tomasz omawia w historycznej perspektywie pomoce Boże do wznoszenia się z powrotem ku ostatecznemu celowi, którym jest wieczne oglądanie Boga – „stare prawo”, czyli prawo Starego Testamentu, i „prawo nowe”, czyli prawo Ewangelii.

§ 304 cytuje fragment 4 artykułu kwestii 94 należącej do traktatu o prawie, a mówiąc ściśle, do części traktatu o prawie poświęconej prawu naturalnemu. Problem rozważany w tym artykule dotyczy tego, czy prawo naturalne jest jednakie u wszystkich ludzi. Zarzuty przeciwko pozytywnemu rozstrzygnięciu są spontanicznie zrozumiałe – gdyby było jednakie, to to samo byłoby uznawane za sprawiedliwe u wszystkich ludzi, którzy z natury swojej skłaniałoby się do tych samych rzeczy. Tak oczywiście nie jest, co uderza w tezę o uniwersalności prawa naturalnego.

W swojej odpowiedzi św. Tomasz przypomina najpierw, że na prawo naturalne składa się wszystko to, do czego człowiek skłania się z natury. W dalszej części zdania Doktor dopowiada, jak należy



tu rozumieć owe „naturalne inklinacje”, mówiąc, że jedną z właściwych człowiekowi skłonności jest działanie zgodne z rozumem, czyli działanie racjonalne. Nie chodzi tu więc oczywiście o takie rozumienie natury, które być może byłoby bliższe naszej wrażliwości, wedle którego jest ona jakąś subiektywną inklinacją, wynikającą z czyjegogo charakteru czy osobistych preferencji. Natura dla św. Tomasza jest właśnie tym, co wspólne wszystkim i co wyznacza wszystkim jednostkom danego gatunku właściwy im cel. Ponieważ zaś człowiek jest istotą rozumną, działanie zgodne z rozumem jest dokładnie tym, co prowadzi go do osiągnięcia celu wpisanego w jego naturę.

Przy takim ujęciu problemu pojawia się rzecz jasna pytanie odwrotne od tego, na które Tomasz próbuje właśnie udzielić odpowiedzi: jak to możliwe, że nie wszyscy ludzie skłaniają się do tego samego? Dostrzeżenie tego kontekstu pozwoli lepiej zrozumieć strategię odpowiedzi św. Tomasza. Zaczyna on bowiem od przypomnienia Arystotelesowego spostrzeżenia, że właściwe dla rozumu jest przechodzenie od tego, co powszechne, do tego, co jednostkowe. Inaczej jednak owo „przechodzenie” wygląda w dziedzinie teoretycznej, gdzie wnioski w sposób konieczny wynikają z przesłanek, a inaczej w sferze praktycznej (do której należy oczywiście cała sfera działania człowieka) dotyczącej spraw przygodnych – mogących mieć się tak lub inaczej. Wynika stąd, że o ile na poziomie ogólnych zasad wszyscy ludzie dzielą wspólne poznanie z tą samą pewnością (inaczej nie moglibyśmy mówić o „naturalności”), o tyle w dziedzinie teoretycznej mogą różnić się co do dokładności wyciągania wniosków (choć prawda jest zawsze ta sama), a w dziedzinie praktycznej może wkraść się nie tylko zaciemnienie z powodu błędu poznawczego, lecz również te same wnioski mogą mieć różną wartość w zależności od okoliczności. Innymi słowy, jeśli ktoś rozumie, czym jest trójkąt, to w każdej sytuacji, w której będzie miał do czynienia z trójkątem, bezbłędnie będzie mógł przeprowadzać rozumowania, które z tej wiedzy wynikają, co więcej, nie będzie mógł tej wiedzy użyć w sposób przewrotny; w dziedzinie praktycznej natomiast nie wystarczy zrozumieć i zgodzić się na nakaz – dla przykładu – „długi należy zwracać”, aby wiedzieć, w jaki sposób, kiedy i czy długi powinny być zwrócone w takiej a takiej sytuacji.

Aby dobrze zrozumieć powyższy wykład, konieczne wydaje się jedno doprecyzowanie: czym są owe „zasady ogólne”, które wspólne są wszystkim ludziom na mocy natury. Nie chodzi przecież o żadną wiedzę teoretyczną, którą mielibyśmy „z urodzenia”, ani znajomość jakichś przepisów prawnych, dostrzegalną już u noworodków. Zasady ogólne to po prostu tzw. *prima principia* w poznaniu teoretycznym, czyli najbardziej podstawowe zasady logiczne, takie jak zasada niesprzeczności, oraz „prasumienie” na poziomie praktycznym, czyli najogólniejsze przykazanie: „czyn dobro, zła unikaj”. Odpowiedź św. Tomasza należy więc rozumieć następująco: prawo naturalne jest wspólne wszystkim ludziom, ale nie jako pewien gotowy kodeks moralny, lecz intuicja pozwalająca wyciągać ogólne wnioski dotyczące zasad postępowania. Wnioski te jednak nie zawsze daje się stosować tak samo. Wynika stąd, że każdy człowiek ma narzędzie, aby postępować właściwie, oraz że istnieje wspólny mianownik dla wszystkich praw ludzkich, którym jest natura i jej cel ostateczny. Ale wynika stąd również, co łatwo teraz dostrzec, że istnienie tego, co nazywamy prawem naturalnym, nie jest dla sprawnego działania ludzkich społeczności wystarczające. Dlatego konieczne było, aby ludzie wypracowywali prawo stanowione regulujące kwestie szczegółowe, niedające się jednoznacznie wydedukować z najogólniejszych zasad postępowania<sup>8</sup> (temu poświęcony jest traktat o prawie ludzkim, kwestie 95–97 tej części *Summy*); ze względu zaś na zbawienie konieczne było, aby Pan Bóg pouczył człowieka o wszystkim, co należy czynić, a czego unikać – ponieważ ostateczny cel człowieka, którym jest szczęśliwość oglądania Boga, choć wynika z racjonalnej inklinacji natury, przekracza jej możliwości (temu poświęcony jest traktat o starym i nowym prawie Objawienia, odpowiednio kwestie 98–105 i 106–108).

<sup>8</sup> Por. S.th. I-II, 95, 1, co.

Czy można więc traktować wykład z 4 artykułu 94 kwestii *Prima secundae* jako wystarczający dla zrozumienia zależności między normą moralną a jej aplikacją w każdej sytuacji? Oczywiście nie. Tomasz rozwiązuje tu pewien szczegółowy problem i pod rozwiązanie tego problemu wybiera określoną strategię argumentacyjną. Jeśli ktoś chciałby odnieść ją do szerszego spektrum problemowego, musiałby wziąć pod uwagę, co Tomasz mówi na temat tego spektrum, w innym wypadku dokona manipulacji na tekście. Przejrzenie tego spektrum dalece przekraczałoby ramy

tego studium. Pozwolę sobie jednak przytoczyć dwa konteksty rzucające odrobinę światła na analizowaną problematykę.

Po pierwsze, gdy Tomasz mówi o pewnym defekcie, który może powstać na poziomie rozumowania praktycznego, za każdym razem ma na myśli jakieś zaćmienie wynikające z grzechu, złego przyzwyczajenia bądź namiętności. Tak też robi w omawianym artykule, gdy wyjaśnia, dlaczego u niektórych ludów nie są respektowane zasady wynikające z prawa naturalnego. Na przykład, cytując Cezara, Tomasz zauważa, że Germanie, którzy ulegli namiętnościom, uznali, iż kradzież nie jest niczym złym.

Po drugie, właśnie dlatego, że człowiek podlega takiemu rodzajowi zaćmienia umysłu praktycznego, prawo Boże nie tylko dyktowało przepisy dotyczące rzeczy nadprzyrodzonych, lecz również zawarło pewne przykazania moralne. Tomasz pisze więc wyraźnie w części poświęconej prawu Bożemu:

Gdy zaś chodzi o te przykazania moralne, które stanowią jakby wnioski wydedukowane z powszechnych zasad prawa natury, to wielu się pomyliło, uznając rzeczy złe same w sobie za dozwolone. Dlatego należało, aby autorytet prawa Bożego przyszedł z pomocą obu tym słabościom człowieka<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> S.th. I-II, 99, 2, ad 2.

Widać tu wyraźnie echo rozumowania z traktatu o prawie naturalnym – prawo Boże przychodzi z pomocą tam, gdzie pojawiło się niebezpieczeństwo, że ludzie powszechnie zblądzą w jakichś konkretnych rozwiązaniach moralnych.

Po trzecie wreszcie – przykazania dotyczące nierozzerwalności małżeństwa stanowią właśnie tego typu przykazania prawa Bożego, ponieważ sakramenty są częścią Nowego Prawa. Tomasz wyraźnie odróżnia to, co należy do przykazań prawa Ewangelii, od tego, co Prawodawca-Chrystus pozostawił człowiekowi do „rozeznawania” samodzielnie (sakramenty nie należą do tej części wolności człowieka)<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Por. S.th. I-II, 108, 1, co.

#### **4.2. Komentarz do *Etyki nikomachejskiej* VI, 6**

Drugim tekstem św. Tomasza, na który powołuje się § 304, jest komentarz do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa. Odwołanie

pojawia się w przypisie do końcówki paragrafu, w której zaleca się, aby nie podnosić tego, co dotyczy rozeznania praktycznego w danej sytuacji do rangi normy. Sam przypis z kolei dopowiada, że Tomasz

odnosząc się do ogólnej znajomości normy oraz szczególnej znajomości rozeznania praktycznego [...] posuwa się do stwierdzenia, że „jeśli istnieje tylko jedno z dwóch poznań, to lepiej byłoby, żeby było to poznanie rzeczywistości partykularnej, które jest bliższe działaniu”.

Zanim zajrzemy do cytowanego fragmentu, zwróćmy uwagę na sam gatunek tekstu, z którego pochodzi. Ponieważ jest to komentarz, nie będziemy mieli tym razem do czynienia z rozstrzygnięciem jakiegoś problemu, lecz z próbą takiego sparafrazowania komentowanego tekstu, które odkryje jego logiczną strukturę (*divisio textus*) i w rezultacie zrekonstruuje zamysł autora (*intentio auctoris*). Jest to więc wykład, którym rządzić będzie struktura komentowanego tekstu – w tym wypadku fragment VI księgi *Etyki nikomachejskiej*, który poświęcony jest cnotom intelektualnym. Fragment, z którego pochodzi cytat, wieńczy *passus* dotyczący odróżnienia roztropności od mądrości. Zwróćmy teraz uwagę tylko na dwie rzeczy, które mogą przydać się później.

Po pierwsze, Arystoteles wyraźnie stwierdza, że mądrość rozumiana precyzyjnie (tj. filozoficznie – jako znajomość pierwszych zasad, nie zaś potocznie jako biegłość w jakiegokolwiek dziedzinie) jest doskonalsza i szlachetniejsza niż umiejętności praktyczne, ponieważ dotyczą one wyłącznie życia ludzkiego, a tymczasem mądrość wznosi się wyżej – do rzeczy Boskich. Nie ma więc w tym fragmencie opozycji teoretycznej–praktycznej, z której wynikałoby ogólne przyznanie większej wartości rzeczom partykularnym. Wprost przeciwnie – jeśli już ktoś chciałby się takiego wartościowania doszukiwać, musiałby przystać na sąd odwrotny.

Po drugie, zauważa Arystoteles, nie jest też tak, że każdy, kto zajmuje się rzeczami szlachetniejszymi, jest automatycznie biegły w rzeczach dotyczących działania, dlatego potrzebna jest inna cnota intelektualna, która będzie łączyła poznanie rzeczy ogólnych z działaniem praktycznym. Tą cnotą jest roztropność (w każ-

dym razie tego terminu, *prudentia*, używa w swoim komentarzu św. Tomasz). Tutaj właśnie pojawia się stwierdzenie, że skoro roztropność dotyczy działania, musi polegać nie tylko na znajomości rzeczy ogólnych, lecz również jednostkowych. A skoro działanie zawsze dotyczy rzeczy jednostkowych, poznanie jednostkowe jest w tym kontekście ważniejsze niż poznanie ogólne. Arystoteles podaje następujący przykład: jeśliby ktoś wiedział, że lekkie potrawy mięsne są zdrowe, lecz nie wiedziałby, które potrawy mięsne są lekkie, niewiele mógłby pomóc w poprawie zdrowia, w przeciwieństwie do tego, kto wiedziałby, że takimi są potrawy z drobiu. Innymi słowy – dla skutecznego działania ważniejsze jest doświadczenie niż teoria.

Jedyne więc, do czego „posuwa się” tu Arystoteles, a za nim Akwinata, to definicyjne stwierdzenie, że bez doświadczenia roztropność nie byłaby roztropnością. Oczywiście jeżeli poważnie chcemy potraktować odniesienie do św. Tomasza w kontekście roztropności, musimy opuścić ramy komentarza i zajrzeć do oryginalnych dzieł trzynastowiecznego dominikanina. Okazuje się wtedy, że gdy rozważamy samą roztropność, to choć poznanie szczegółowe jest jej warunkiem *sine qua non*, konieczne jest również, aby roztropny posiadał wiedzę ogólną<sup>11</sup>. Co więcej, gdy Tomasz wskazuje na rozumienie roztropności *simpliciter*, czyli w podstawowym sensie, mówi wprost, że cnoty tej nie mają grzesznicy<sup>12</sup>.

Jaki więc sens ma powołanie się na słowa dotyczące roztropności w AL 304? Raz jeszcze przypomnijmy kontekst, którym jest dowodzenie, iż rzeczywistość partykularna nie przekłada się na normy ogólne, a z norm ogólnych nie daje się wydedukować odpowiednich zasad działania w szczególnych okolicznościach życia. Choć język normatywny jest z ducha obcy św. Tomaszowi (który idąc w tej kwestii za Arystotelesem, odwołuje się raczej do etyki cnót, antropologii czy metafizyki działania), wydaje się, że tym, co łączy wywód drugiej części AL 304 z Tomaszowym cytatem w przypisie 348, jest napięcie między tym, co ogólne, a tym, co szczegółowe, w sferze działania.

W jaki więc sposób roztropność łączy w sobie odniesienie do „normy” i do „konkretnych sytuacji”? Ponieważ jest ona cnotą intelektualną, Tomasz wyjaśnia jej działanie, odwołując się do sposobu działania rozumu. O ile jednak rozum teoretyczny działa

<sup>11</sup> S.th., II-II, 47, 3 co.:

*Operationes autem sunt in singularibus. Et ideo necesse est quod prudens et cognoscat universalialia principia rationis, et cognoscat singularia, circa quae sunt operationes.*

<sup>12</sup> S.th., II-II, 47, 13 co.:

*Tertia autem prudentia est et vera et perfecta, quae ad bonum finem totius vitae recte consiliatur, iudicat et praecipit. Et haec sola dicitur prudentia simpliciter. Quae in peccatoribus esse non potest. Prima autem prudentia est in solis peccatoribus. Prudentia autem imperfecta est communis bonis et malis, maxime illa quae est imperfecta propter finem particularem. Nam illa quae est imperfecta propter defectum principalis actus etiam non est nisi in malis.*

w ten sposób, że przechodzi od przesłanek (zasad) do wniosków (co w tradycji arystotelesowskiej nazywa się sylogistyką), o tyle rozum praktyczny odwrotnie, zaczyna niejako od „wniosków” (czyli od sformułowania celu działania – tego, co ma być osiągnięte) do samego działania (czyli tego, co ma prowadzić do osiągnięcia celu). Mówiąc inaczej, „sylogizm praktyczny” w miejscu przesłanek ma cele i konkluzje rozumu praktycznego, a w miejscu wniosku – sam akt działania. Jeśli chodzi o przesłanki, to każdy sylogizm, czyli wszelki akt rozumowania i wyciągania wniosków, wymaga przyporządkowania informacji konkretnej do jakiejś reguły ogólnej. Na przykład wiedząc, że każdy człowiek jest śmiertelny (przesłanka ogólna wyrażająca jakąś uniwersalną prawdę) oraz że Sokrates jest człowiekiem (przesłanka szczegółowa), możemy wyciągnąć wniosek, że Sokrates jest śmiertelny. Na tym właśnie polega wiedza: stanowi poznanie jakiejś zasady ogólnej i jej aplikację do konkretów. Jak takie rozumowanie wygląda w dziedzinie moralnej? Potrzebne są dwie przesłanki – większa to znajomość jakiejś ogólnej zasady postępowania (np. „należy unikać wszelkiej nieprawości”), mniejsza to wiedza szczegółowa, która pozwala rozpoznać w danych okolicznościach kwalifikację czynu (np. „ten konkretny czyn jest nieprawą”). „Wniosek”, który stąd wypływa, nie ma natury poznawczej, lecz jest działaniem: człowiek rozpoznając, że dany czyn jest zły lub dobry, podejmuje konkretne działanie, które stąd wynika. Intelktualny komponent działania moralnego polega więc na przyporządkowaniu konkretnego czynu do zasady ogólnej. Dobrze wiemy jednak, że sama znajomość zasad ogólnych nie generuje automatycznie pożądaných działań – ktoś może znać normę, lecz postępować wbrew niej, tak podpowiada doświadczenie. Przyjrzyjmy się tej sytuacji, przyjmując to, co powiedziano już wyżej.

W komentarzu do *Etyki nikomachejskiej* św. Tomasz analizuje podany przez Arystotelesa przykład człowieka nieumiarkowanego<sup>13</sup>. Wyobraźmy sobie możliwe zachowania w dość prozaicznej sytuacji – stanięcia w obliczu potrawy prezentującej się jako coś słodkiego i będącej w zasięgu ręki. Poznawczy proces poprzedzający wybór wygląda w przełożeniu na sylogizm następująco. Jeśli rozum praktyczny posiada poznanie, według którego „należy skosztować wszystkiego, co słodkie”, to po wydaniu sądu „ta oto

<sup>13</sup> *Sententia libri Ethicorum*, VII.

rzecz jest czymś słodkim” nastąpi działanie, czyli zjedzenie słodyczy. Chyba że – dodaje św. Tomasz – pojawi się coś zabraniającego takiego aktu. Rozum praktyczny proponuje tu więc przesłankę ogólną zabraniającą czerpanie przyjemności z rzeczy słodkich w sposób nieuporządkowany (wynika to z zasady prawa naturalnego: nieuporządkowany znaczy „niezgodny z regułą rozumu”), co można przełożyć na normę „nie należy jeść słodyczy poza właściwą porą”. Do tego momentu droga człowieka umiarkowanego i nieumiarkowanego były takie same. W przypadku człowieka nieumiarkowanego jednak do głosu dojdzie jeszcze jedna konkurencyjna przesłanka ogólna podyktowana przez pożądlivość niezahamowaną przez działanie odpowiedniej cnoty, która podpowie inną przesłankę ogólną: „wszystko, co słodkie, jest źródłem przyjemności”. W ten sposób przy formułowaniu przesłanki szczegółowej (można by powiedzieć: podczas przekładania danych zmysłowych na treści intelektualne) działanie rozumu zostanie przyćmione i zamiast zauważyć, że „nie jest to pora na jedzenie słodyczy” (co podpada pod ogólną przesłankę rozumu), człowiek nieumiarkowany zatrzyma się jedynie na tym, że dana rzecz jest słodka (co podpada pod ogólną przesłankę podyktowaną przez pożądlivość). W konsekwencji człowiek nieumiarkowany przejdzie do konsumpcji.

Z rozpatrzenia tego dość banalnego przykładu wynikają całkiem doniosłe wnioski dla rozumienia moralności. Przede wszystkim w perspektywie tomistycznej nie ma konfliktu między tym, co ogólne, a tym, co szczegółowe. Działanie moralne jest procesem rozumnym, a to znaczy, że dokonuje się w nim zawsze interpretowanie rzeczywistości podanej przez zmysły poprzez „kategoryzowanie” faktów. Jeśli proces ten dokonuje się według miary rozumu, działanie jest poprawne; jeśli natomiast coś przeszkodzi we właściwym sformułowaniu sądu, może być to działanie błędne, moralnie złe (czyli oddalające człowieka od celu wyznaczonego przez jego rozumną naturę). Konflikt nie pojawia się jednak między normą a okolicznością, lecz między jednym zdaniem ogólnym a innym. Arystoteles *posuwa się* tu nawet do zauważenia, że właśnie dlatego zwierzęta, które posługują się wyłącznie pamięcią i wyobrażeniami, nie mogą być ani umiarkowane, ani nieumiarkowane – czyli, po prostu, nie mogą być podmiotami cnót i wad

<sup>14</sup> Por. Arystoteles, *Et. nik.*, 1147b: „[...] to tłumaczy, dlaczego zwierzęta nie są nieopanowane: nie mają one zdolności wydawania sądów ogólnych, lecz tylko zdolność spostrzegania i zapamiętywania sobie rzeczy jednostkowych” (tłum. D. Gromska).

moralnych – ponieważ nie ma w nich ogólnego poznania, a więc nie ma też miejsca na pokusę i odstępstwo od reguły rozumu<sup>14</sup>.

Dla naszych rozważań doniosły jest ponadto kontekst, w którym Arystoteles dokonuje analizy działania człowieka nieumiarkowanego. Jest to bowiem próba rozwiązania problemu postawionego przez Sokratesa, pytającego, jak możliwe jest, aby człowiek znający właściwą regułę postępowania mógł błędzić. Sokrates stanął na stanowisku, które dziś określa się mianem „intelektualizmu etycznego”, a które sprowadza się do twierdzenia, że niemożliwe jest działanie wbrew normie, jeśli się ją zna. Wynika stąd, że jeśli ktoś działa niezgodnie z jakąś ogólną normą moralną, to znaczy, że w ogóle tej normy nie poznał albo jej nie zrozumiał. To stanowisko ma swoje źródło w epistemologii Sokratesa/Platona, z której wynikało właśnie, że nie ma przejścia od poznania rzeczy jednostkowych (materialnych, to znaczy podlegających nieustannej zmianie uniemożliwiającej znalezienie reguły ogólnej) do „idei”, czyli źródła prawdziwego poznania (wysiłek poznania był więc wysiłkiem „przypominania” sobie wiedzy, którą dusza miała, zanim wpadła w mrok cielesności).

Mamy więc dwa modele moralności: w jednym – „platońskim” – norma będzie rozumiana jako ideał dosłownie nie-z-tego-świata, ideał dostępny nielicznym („filozofom”), a w pełni poznawalny dopiero po śmierci, natomiast sytuacje szczegółowe nie będą posiadały w sobie żadnej regularności; w drugim zaś modelu – „tomistycznym” – norma wyznaczona jest przez regułę rozumu kompatybilną z celowością świata i partycypującą w poznaniu, jakie Stwórca ma o swoim stworzeniu. Dokonując pewnego skrótu myślowego, można powiedzieć, że w pierwszym modelu dramat moralny jest tak naprawdę dramatem nielicznych – wybranych i predestynowanych do rządzenia innymi mędrców, których zadaniem jest narzucić innym prawa tak, aby społeczność ludzka mogła funkcjonować poprawnie. Przeciętni ludzie mają się dostosować do praw, których i tak nie są w stanie pojąć. W drugim modelu dramat moralny rozgrywa się na poziomie walki między normą rozumu a normą poządlności, podsuwającą błędny obraz rzeczywistości – nikt jednak nie jest z tej walki wyłączony, bo z samego faktu swej rozumności uczestniczy w życiu moralnym. Taka jest zasadniczo różnica między etyką prawa (powinności)



a etyką cnót. Te dwie perspektywy są obecne w interpretacjach AL 304.

## 5. Podsumowanie

Dokładne przyjrzenie się tekstom św. Tomasza cytowanym w VIII rozdziale adhortacji *Amoris laetitia* Papieża Franciszka prowadzi do dwóch, co najmniej zaskakujących wniosków.

Zauważyliśmy, po pierwsze, że *wszystkie* cytowane fragmenty mają sens inny niż ten, jaki nadaje im papieski dokument:

- św. Tomasz nie twierdził, że „ktoś może posiadać łaskę i miłosierdzie”, nie wypełniając „żadnej z cnót”, lecz że doświadczenie trudności w wypełnianiu aktów cnót wlanых samo w sobie nie dowodzi jeszcze, że tych cnót się nie ma, ponieważ mogą mu stać na przeszkodzie złe nawyki sprzed nawrócenia (AL 301, p. 341);
- Akwinata nie twierdził też, że święci byli pozbawieni cnót albo że nie praktykowali żadnej z cnót (AL 301, p. 342);
- biorąc pod uwagę kontekst normy, na którą powołuje się AL 304, i to, co św. Tomasz pisze w dalszej części traktatu o prawie, nie można odnieść jej do „sytuacji nieregularnych” dotyczących sakramentu małżeństwa właśnie dlatego, że objawienie przez Chrystusa-Prawodawcę natury tego sakramentu było remedium i Bożą pomocą na ewentualne błędy, które mogłyby wkraść się, gdyby człowiek był pozostawiony sam sobie;
- nie można też uznać cytowanej w przypisie 348 zasady dotyczącej przedkładania poznania szczegółowego nad poznanie normy ogólnej za argument na rzecz tezy z AL 304, wedle której normy ogólne są nieaplikowalne do sytuacji szczegółowych, w perspektywie tomistycznej moralności nie istnieje bowiem sprzeczność między tym, co ogólne, a tym, co szczegółowe, lecz jedynie konflikt między aplikacją jednej normy ogólnej do danej sytuacji a aplikacją innej normy ogólnej.

Można by więc stwierdzić, że cytaty dobrane jako teologiczne argumenty na rzecz propozycji duszpasterskich AL zostały dobrane błędnie. Zaskakuje jednak – i to jest drugi wniosek – niezwykła spójność wykładu, który wyłania się z odnośników do św. Tomasza w rozdziale VIII AL. Zawiera on bowiem rozstrzygnięcia praktycznie wszystkich sporów interpretacyjnych, jakie pojawiły

się po wydaniu adhortacji. Problem w tym, że jest to wykład inny od tego, który czytamy w VIII rozdziale *Amoris laetitia*.

Czy można więc stwierdzić, że adhortacja jest „dokumentem tomistycznym”? Cóż, tylko pod warunkiem wzięcia pod uwagę ilościowego nagromadzenia odnośników do św. Tomasza oraz doktryny, która się z nich wyłania. Nie jest to jednak ta sama doktryna, którą zdaje się głosić adhortacja. Jak zaznaczyliśmy we wstępie tej pracy, dostrzeżenie tej niespójności nie rozstrzyga samo w sobie kwestii ortodoksyjności nauki zawartej w AL. Stanowi jednak poważny zarzut wobec wykładu papieskiego, który – jak się okazuje – pozbawiony jest racji teologicznych w tych miejscach, gdzie rolę uzasadnienia miały odgrywać cytaty ze św. Tomasza z Akwinu. ■

# Wszyscy jesteśmy przegranymi. Inne spojrzenie na *Amoris laetitia*

Jakub Piekart

**G**ong oznajmił zakończenie bitwy. Rywalizacja, choć trwała długo, w końcu dobiegła końca. Ci dwaj, którzy dopiero co stawali w szrankach, teraz osobno, acz jakby razem, cieszą się i przybijają innym piątki. Czy to opis jednej z tych rywalizacji, które podsumowuje się słowami „tak naprawdę wszyscy są zwycięzcami?”. Nie, to zakończenie pewnego etapu bardzo poważnego konfliktu na polu doktryny i dyscypliny sakramentalnej, który rozegrał się na łonie Kościoła.

Triumfalne okrzyki, które po publikacji *Amoris laetitia* dało się słyszeć zarówno w obozie konserwatystów, jak i progresistów, nie wróżyły w istocie niczego dobrego. Nie przeczytawszy jeszcze jednego słowa adhortacji, każdy, kto choćby z przeciętną uwagą obserwował pontyfikat Franciszka, *doskonale przeczuwał*, o co chodzi. Kościół się nie podzielił – cały czas trwa w jedności – lecz jest to jedność męża i zdradzanej żony, która „w imię jedności” zamyka oczy i idzie z nim pod rękę, by dać wyraz temu, jak wzorowym są małżeństwem.

„Oczywiście, w Kościele konieczna jest jedność doktryny i działania, ale **to nie przeszkadza, by istniały różne sposoby interpretowania pewnych aspektów nauczania lub niektórych wynikających z niego konsekwencji**” – napisał na wstępie encykliki Papież Franciszek (AL 3), pisząc o potrzebie poszukiwania w różnych częściach świata rozwiązań bardziej związanych z ich tradycją i wrażliwością, by zasady ogólne były w rzeczywistości przestrzegane. Inkulturacja ta nie jest w istocie niczym innym niż poszukiwaniem coraz to bardziej odpowiedniego sposobu podawania doktryny ludziom współczesnym, o którym pisał Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* – „bo czym innym jest sam depozyt wiary, czyli jej prawdy, a czym innym sposób

jej wyrażania, przy zachowaniu jednak tego samego sensu i znaczenia” (nr 29). Odczytanie punktu trzeciego *Amoris laetitia* w duchu ciągłości nauczania Magisterium nie wzbudza więc żadnych obaw.

Niemniej jednak trzeci punkt adhortacji *Amoris laetitia* odczytany w kontekście konsekwentnego uchylania się przez Papieża od udzielania jednoznacznych odpowiedzi na pytanie o dopuszczanie osób rozwiedzionych do Komunii sakramentalnej, czyli tam, gdzie wszyscy jej najbardziej oczekują (pominiemy tu przedstawianie całej historii tych uchyleń), przywołuje myśl Papieża z adhortacji *Evangelii gaudium*, w której pisał o potrzebie lepszego wyjaśnienia statusu konferencji episkopatów, który by je pojmował jako podmioty mające pewien autentyczny autorytet doktrynalny (nr 32). Na czym miałyby polegać ta autentyczność autorytetu poszczególnych konferencji episkopatów? Nieukrywający swych obaw konserwatysta, kończący swe przewidywania zdaniem „obym był fałszywym prorokiem”, nie uchyliłby się z pewnością od odpowiedzi: na podziale Kościoła!

### 1. Integralność nauczania

W adhortacji *Familiaris consortio* Jan Paweł II, kierując słowa do osób zaangażowanych w duszpasterstwo rodzin (w pierwszym rzędzie do biskupów), podkreślił konieczność pełnej zgodności ich nauk i rad z Magisterium Kościoła celem ukształtowania u wiernych prawidłowego zmysłu wiary, który ma być potem stosowany w praktyce życiowej. „Ta wierność Magisterium również pozwoli kapłanom usilnie troszczyć się o **jedność ich osądów**, ażeby wiernym oszczędzić niepokojów sumienia” (nr 73). Na konieczność tę Papież zwracał uwagę niejednokrotnie:

Trzeba zdawać sobie także sprawę, że w tę intymną więź małżeńską wchodzi wola dwojga osób, które są jednak powołane do zgodności w myśleniu i postępowaniu. Wymaga to niemało cierpliwości, uczucia i czasu. Szczególnie ważna na tym polu jest **jedność osądów moralnych i duszpasterskich** kapłanów. Tej jedności należy starannie poszukiwać i zabezpieczać ją, aby wierni nie doświadczali bolesnego niepokojów sumienia (FC 34).

(...) **wątpliwości** lub błędy dotyczące dziedziny małżeństwa lub rodziny powodują poważne zaciemnienie całej prawdy o człowieku w sytuacji kulturowej i tak już często niejasnej i pełnej sprzeczności (FC 31).

Ponadto w encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II przypomniał, że Kościół, jako „filary i podpora prawdy” (1 Tm 3, 15), ma obowiązek głoszenia zasad moralnych oraz „wypowiadania oceny o wszystkich sprawach ludzkich, na ile wymagają tego fundamentalne prawa osoby ludzkiej i zbawienie człowieka”. Ponadto zaznaczył, że Urząd Nauczycielski poczuwa się do szczególnego obowiązku wypowiadania się na temat zagadnień, „które stały się przedmiotem współczesnej dysputy moralnej i wokół których wyłoniły się nowe kierunki myślenia i teorie; by w ten sposób podzielić się swoim rozeznaniami i nauczaniem oraz dopomóc człowiekowi w jego dążeniu do prawdy i wolności” (nr 27).

Kwestia dopuszczenia osób rozwiedzionych, które zawarły ponowne związki, do Komunii sakramentalnej skupiła zainteresowanie opinii katolickiej podczas dwóch Synodów poświęconych rodzinie prawie na wyłączność. Ten oto kierunek myślenia nie jest wprawdzie w Kościele żadną nowością, jednak trudno było o to, by debata rozgorzała np. podczas Synodu eucharystycznego, poprzedzającego wydanie adhortacji *Sacramentum caritatis*, któremu przewodniczył Papież Benedykt XVI. Liczne niejednoznaczne wypowiedzi Papieża Franciszka oraz stopniowe odsuwanie przez niego konserwatywnych kardynałów i biskupów z ważnych stanowisk kurii rzymskiej rodziły w myślach wielu zwolenników zmian nadzieje na przełom. Ale wróćmy do samego dokumentu. Co na temat jedności sądów mówi *Amoris laetitia*?

Nauczanie teologii moralnej nie powinno pomijać przyswojenia sobie tych rozważań, bo o ile prawdą jest, że **musimy dbać o integralność nauczania moralnego Kościoła**, to zawsze należy przykładać szczególną uwagę, aby ukazać i zachęcić do najwznioślejszych i centralnych wartości Ewangelii, szczególnie prymatu miłości jako odpowiedzi na bezinteresowną inicjatywę miłości Boga (AL 311).

Jak można się było spodziewać, integralności nauczania nadano pewne „ale”, a w zasadzie „o ile”. Mamy swój wzrok kierować w stronę najwyższych wartości, wśród których „największa jest miłość” (por. 1 Kor 13, 13). W tym miejscu zrobimy pauzę, bowiem aby rozwinąć tę kwestię, potrzebujemy nakreślić pokrótce, czym dotychczas dla Kościoła były normy oraz jaki stosunek przyjmuje wobec nich *Amoris laetitia*.

## **2. Przykazania w nauce Jana Pawła II**

### **2.1. Rzecz o opcji fundamentalnej**

W encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II odniósł się do opinii niektórych teologów moralistów, proponujących dokonanie rewizji poglądów na zależność między osobą a jej czynami. Papież przypomina nauczanie Pisma Świętego o znaczeniu „szczegółowego (...) wyboru podstawowego, który określa jakość życia moralnego i skłania wolność do przyjęcia radykalnych rozwiązań wobec Boga” (nr 66), jednocześnie uznając za sprzeczne z nauczaniem Pisma Świętego poglądy, według których ten akt wiary, wybór „opcji fundamentalnej”, mógłby być oderwany od wyboru określonych czynów, a osoba miałaby decydować całościowo o sobie samej nie poprzez treściowo określony, świadomy i przemyślany wybór, ale w sposób „transcendentny” i „atematyczny” (nr 65). Rozważania takie doprowadziły tych teologów również do rewizji tradycyjnego rozróżnienia grzechów na śmiertelne i powszednie; w ich ocenie grzechem śmiertelnym, oddzielającym człowieka od Boga oraz powodującym wieczne potępienie w przypadku śmierci w tym stanie, „może być jedynie odrzucenie Boga, dokonane na takim poziomie wolności, którego nie sposób utożsamić z aktem wyboru ani osiągnąć w drodze świadomej refleksji” (nr 69).

Jan Paweł II odrzucił tę koncepcję, nauczając, że opcja fundamentalna „urzeczywistnia się zawsze poprzez świadome i wolne decyzje. Właśnie dlatego ta opcja zostaje odwołana wówczas, gdy człowiek wykorzystuje swą wolność, by dokonywać świadomych wyborów sprzecznych z nią, a dotyczących poważnej materii moralnej” (VS 67), gdyż czyny ludzkie są aktami moralnymi, które w następstwie świadomych decyzji kwalifikują moralnie osobę, która je podjęła, i określają jej wewnętrzne, duchowe oblicze (VS 71). Konsekwencją odrzucenia koncepcji opcji fun-

damentalnej, która odrywa ten wybór od konkretnych czynów człowieka, jest również odrzucenie przez Papieża poglądu, wedle którego człowiek mógłby, mocą samego wyboru zasadniczego, dochować wierności Bogu niezależnie od tego, czy niektóre jego akty wyboru i czyny byłyby zgodne ze szczegółowymi przepisami i normami moralnymi (VS 68). „Na skutek pierwotnej opcji na rzecz miłości człowiek miałby pozostawać moralnie dobrym, trwać w łasce Bożej i osiągnąć własne zbawienie, nawet gdyby poprzez niektóre swoje czyny sprzeciwiał się świadomie i w rzeczy ważnej przykazaniom Bożym przedstawionym na nowo przez Kościół” (tamże).

Czy ta „opcja na rzecz miłości” nie przywodzi na myśl „szczególnego prymatu miłości”, o której mowa w punkcie 311 *Amoris laetitia*? Być może i przywodzi, acz na razie nic jeszcze z tego nie wynika. Otóż by odpowiedzieć sobie na pytanie, czy *Amoris laetitia* stanowi zwrot w kierunku koncepcji opcji fundamentalnej odrzuconej przez Jana Pawła II w *Veritatis splendor*, musimy wyjaśnić, w jaki sposób była dotychczas rozumiana przez Kościół relacja przykazań (norm) do miłości oraz czy *Amoris laetitia* pozostaje w tym względzie w zgodzie z Magisterium.

## 2.2. Przykazania a miłość bliźniego

Omawiając ewangeliczną scenę, w której do Jezusa przychodzi bogaty młodzieniec i pyta, co ma czynić, by osiągnąć życie wieczne, Jan Paweł II potwierdza „centralne znaczenie Dekalogu w stosunku do wszystkich innych przykazań jako wykładni tego, co dla człowieka oznaczają słowa: *Ja jestem Pan, twój Bóg*”; jednocześnie stwierdza, że przykazanie miłości bliźniego stanowi streszczenie tzw. drugiej tablicy Dekalogu, a „poszczególne przykazania Dekalogu to w istocie tylko różne ujęcia jedyne przykazania, mającego na względzie dobro osoby, odniesione do wielorakich dóbr związanych z jej tożsamością jako istoty duchowej i cielesnej, która pozostaje w relacji z Bogiem i bliźnim i ze światem rzeczy” (VS 13). Istotnie, przykazania są pierwszym, niezbędnym warunkiem osiągnięcia życia wiecznego (VS 17), gdyż *trwać* w miłości możemy, tylko jeśli je zachowujemy (por. J 15, 10; VS 24). Tym samym nie istnieje żadne przeciwstawienie Dekalogu oraz prawa miłości bliźniego:

Kiedy apostoł Paweł stwierdza, że przykazanie miłowania bliźniego jak siebie samego stanowi wypełnienie całego prawa (por. Rz 13, 8-10), nie osłabia znaczenia przykazań, ale raczej je potwierdza, ukazuje bowiem ich wymogi i ich powagę. **Miłość Boga i bliźniego jest nieodłączna od zachowywania przykazań** Przymierza odnowionego przez krew Chrystusa i przez dar Ducha Świętego (VS 76).

Dalej Papież dokonuje diagnozy, według której współczesna kultura w dużej mierze zatraciła zdolność dostrzegania właściwej relacji Prawda – Dobro – Wolność, a ukazywanie tej relacji uważa On za jeden z wymogów misji Kościoła, pełnionej dla zbawienia świata (VS 84). Niestety, choć od wydania *Veritatis splendor* minęło już blisko 25 lat, wezwanie to pozostaje ze wszech miar aktualne. Wczytajmy się dalej w słowa Papieża:

Człowiek już nie jest przekonany, że tylko w prawdzie może znaleźć zbawienie. **Podaje się w wątpliwość zbawczą moc prawdy**, pozostawiając samej wolności, oderwanej od wszelkich obiektywnych uwarunkowań, zadanie samodzielnego decydowania o tym, co dobre, a co złe. Relatywizm ten przeniesiony na grunt teologii prowadzi do **braku ufności w mądrość Boga**, która poprzez prawo moralne kieruje człowiekiem. **Nakazom prawa moralnego przeciwstawia się tak zwane konkretne sytuacje i w gruncie rzeczy nie zważa się na to, że prawo Boże zawsze pozostaje jedynym prawdziwym dobrem człowieka** (VS 84).

Można to wszystko spuentować w ten sposób: „norma ogólna” życia chrześcijańskiego, tj. prawo moralne, wyłożone w Dekalogu, stanowi dla Jana Pawła II drogowskaz prawdziwego dobra człowieka. Wypływa stąd wniosek, że odpowiedzialny pasterz, którego pracą i powołaniem jest prowadzenie ludzi do zbawienia, będzie daleki od czynienia ustępstw w zakresie tych podstawowych wymogów, co mogłoby doprowadzić powierzoną mu trzodę na niebezpieczeństwo wiecznego zatracenia. I tak jest w istocie...



### 2.3. Obowiązywanie przykazań

*Oczywiście troska o to, by dotrzeć do braci, żadną miarą nie powinna nas doprowadzać do tego, byśmy osłabiali prawdę lub coś z niej ujmowali* (Paweł VI, enc. *Eccliesiam suam*, 88).

Jan Paweł II w *Veritatis splendor* dokonał istotnego rozróżnienia dotyczącego realizacji przykazań. Normy negatywne, tj. zakazy zabraniające określonego działania, „mają moc uniwersalną: obowiązują wszystkich i każdego, zawsze i w każdej okoliczności (...) bez wyjątku, ponieważ wyboru takiego postępowania w żadnym przypadku nie da się pogodzić z dobrocią woli osoby działającej, z jej powołaniem do życia z Bogiem i do komunii z bliźnim” (nr 52). Natomiast pozytywne nakazy moralne należy roztropnie ocenić, poddać osądowi sumienia, zadając pytanie np. czy nie istnieją jakieś inne, być może ważniejsze lub pilniejsze powinności (nr 67). Wsłuchajmy się w wyjaśnienie Papieża:

(...) to, co należy czynić w określonej sytuacji, zależy od okoliczności, których nie można z góry dokładnie przewidzieć; natomiast istnieją zachowania, które nigdy i w żadnej sytuacji nie mogą uchodzić za działania właściwe – to znaczy zgodne z ludzką godnością. Jest zawsze możliwe, że przymus lub inne okoliczności mogą przeszkodzić człowiekowi w doprowadzeniu do końca określonych dobrych działań; **nie sposób natomiast odebrać mu możliwości powstrzymania się od zła**, zwłaszcza jeżeli on sam gotów jest raczej umrzeć, niż dopuścić się zła (VS 52).

Nauka o powszechnym obowiązywaniu norm negatywnych została jeszcze kilkakrotnie w *Veritatis splendor* powtórzona:

Przykazania moralne negatywne, to znaczy zakazujące pewnych czynów i zachowań jako z natury złych, nie dopuszczają żadnych uprawnionych wyjątków (...). Gdy w konkretnym wypadku zostanie rozpoznany rodzaj moralny czynu zakazanego przez uniwersalną zasadę, to **jedynie aktem moralnie dobrym jest posłuszeństwo**

prawu moralnemu i powstrzymanie się od tego, czego on zakazuje (VS 67).

Tradycyjna nauka moralna Kościoła mówi o czynach, które są „wewnętrznie złe” (*intrinsece malum*): są złe zawsze i same z siebie, to znaczy ze względu na swój przedmiot, a niezależnie od ewentualnych intencji osoby działającej i od okoliczności. Dlatego nie umniejszając w niczym wpływu okoliczności, a zwłaszcza intencji na moralną jakość czynu, Kościół naucza, że „**istnieją akty, które jako takie, same w sobie, niezależnie od okoliczności, są zawsze wielką niegodziwością ze względu na przedmiot**” (VS 80).

Jeśli czyny są wewnętrznie złe, dobra intencja lub szczególne okoliczności mogą łagodzić ich zło, ale nie mogą go usunąć: są to czyny *nieodwracalnie* złe, same z siebie i same w sobie niezdatne do tego, by je przyporządkować Bogu i dobru osoby. (...) Tak więc **okoliczności lub intencje nie zdołają nigdy przekształcić czynu ze swej istoty niegodziwego ze względu na przedmiot w czyn subiektywnie godziwy lub taki, którego wybór można usprawiedliwić** (VS 81).

Nauczanie Kościoła o istnieniu czynów wewnętrznie złych opiera się na doktrynie Pisma Świętego, w szczególności słowach Apostoła Narodów, który stwierdza stanowczo: „Nie łudźcie się! Ani rozpustnicy, ani bałwochwalcy, ani cudzołożnicy, ani rozwieżli, ani mężczyźni współżyjący z sobą, ani złodzieje, ani chciwi, ani oszczercy, ani zdziery nie odziedziczą królestwa Bożego” (1 Kor 6, 9-10; por. Ga 5, 19-21). Oto są czyny, które ze swej istoty są niezdatne do tego, by przyporządkować je Bogu i dobru osoby (VS 81). Nie odgrywa tu zasadniczej roli intencja, z jaką czyn się dokonuje. Zresztą, może być ona prawdziwie dobra jedynie wtedy, gdy ma na celu prawdziwe dobro człowieka, widziane w perspektywie jego ostatecznego celu; natomiast czyny, które w żaden sposób nie mogą być przyporządkowane Bogu, temu dobru się sprzeciwiają (VS 82).

Co mówi Jan Paweł II o sytuacjach, w których przestrzeganie normy negatywnej może być wyjątkowo trudne? Już w pierwszym

punkcie encykliki zaznacza, że posłuszeństwo prawdzie nie zawsze jest łatwe (nr 1), dalej podkreśla, że miłość Boża każe bezwzględnie przestrzegać Jego przykazań (nr 91) i choć stosunkowo nieliczni są wezwani do dania najwyższego świadectwa o prawdzie moralnej, jakim jest męczeństwo, to „istnieje także obowiązek świadectwa, które wszyscy chrześcijanie winni być gotowi składać każdego dnia, nawet za cenę cierpień i wielkich ofiar” (nr 93), dobra nowina zna bowiem również mowę krzyża (FC 86). Podsumowaniem tego nauczania są słowa:

W określonych sytuacjach przestrzeganie prawa Bożego może być trudne, nawet bardzo trudne, nigdy jednak nie jest niemożliwe (...); **nikt nie powinien podzielać błędnego mniemania, potępionego przez Ojców, wedle którego przestrzeganie Bożych przykazań jest dla człowieka usprawiedliwionego niemożliwe.** Bóg bowiem nie nakazuje tego, co niemożliwe, lecz nakazując, przynagla cię, byś czynił wszystko, co możesz, a prosił o to, czego nie możesz, On zaś pomoże ci, byś mógł; albowiem „przykazania Jego nie są ciężkie” (1 J 5, 3), a „jarzmo Jego jest słodkie i brzemień lekkie” (por. Mt 11, 30) (VS 102).

W tym miejscu trzeba zaznaczyć, że Jan Paweł II zdaje sobie sprawę z istnienia przypadków, w których czyn poważny ze względu na swoją materię nie stanowi grzechu śmiertelnego z powodu braku pełnej świadomości lub całkowitej zgody osoby, która go dokonuje, jak również z istnienia sytuacji bardzo złożonych i niejasnych pod względem psychologicznym, które wywierają wpływ na podmiotową poczytalność grzesznika (VS 70). Podkreśla jednak, cytując 17 punkt adhortacji apostolskiej *Reconciliatio et Paenitentia*, że od rozważań ze sfery psychologii nie można przejść do opcji fundamentalnej, rozumianej w sposób, który zmienia lub podaje w wątpliwość tradycyjne pojęcie grzechu śmiertelnego.

Wyłożona przez Jana Pawła II stanowcza i kategoryczna apologia niezbywalnych wymogów moralnych w oczach katolika o – zaleźnie, jakiej nomenklatury użyjemy – szerszym sumieniu bądź bardziej *miłosiernym* spojrzeniu niewątpliwie może jawić

się jako przejaw nieprzejednanego rygoryzmu, nieprzystający do Ewangelii miłosierdzia. Papież cierpliwie wyjaśnia:

Doktryna Kościoła, a zwłaszcza stanowczość, z jaką broni ona uniwersalnej i wieczystej ważności norm, które zakazują aktów ze swej istoty złych, jest nierzadko oceniana jako przejaw nieprzejednania, którego nie sposób zaakceptować, zwłaszcza w niezwykle złożonych i konfliktowych sytuacjach życia moralnego dzisiejszego człowieka i społeczeństwa: to nieprzejednanie miałyby się rzekomo sprzeciwiać macierzyńskiej naturze Kościoła, o którym mówi się, że okazuje w ten sposób brak wyrozumiałości i współczucia. W rzeczywistości jednak macierzyńskości Kościoła nie można nigdy odłączać od jego misji nauczania, gdyż musi ją zawsze wypełniać jako wierna Oblubienica Chrystusa, który jest Prawdą. (...) **W rzeczywistości prawdziwa wyrozumiałość i szczerze współczucie muszą oznaczać miłość do osoby, umiłowanie jej prawdziwego dobra, jej autentycznej wolności.** Z pewnością nie może to polegać na ukrywaniu lub osłabianiu prawdy moralnej, lecz na ukazywaniu, że w swej istocie jest ona promieniowaniem odwiecznej Mądrości Bożej, objawionej nam w Chrystusie, i służbą człowiekowi, która pomaga mu wzrastać w wolności i dążyć do szczęścia (VS 95, por. 96).

Istotnie, „wybitną formą miłości dla dusz jest nie pomniejszać w niczym zbawczej nauki Chrystusa” (enc. *Humanae vitae*, 29, por. VS 95).

Każdy, kto znał kategoryczność Jana Pawła II w kwestiach moralnych, od początku pontyfikatu Franciszka bez trudu mógł zauważyć różnicę. Nie jest to oczywiście zarzut, wszak obranie jednej wrażliwości i temperamentu za punkt odniesienia i wzór, z którym wszyscy inni wypadają – niemal z założenia – dość blado, trąciłoby idolatrią. Różnorodność Świętych i Błogosławionych ukazuje nam w końcu wielkie bogactwo Kościoła i zarazem niezmierną wagę Boga w wielu odcieniach blasku Jego świętości. Umniejszanie wagi papieskiego nauczania przez samo to, że

w swoim sposobie bycia odstaje od tego, co uznaliśmy za słuszne, byłoby kwintesencją faryzeizmu.

Myślę, że interpretacja papieskiego nauczania ma sporo wspólnego z podstawowym założeniem wykładni prawa, jakim jest doktryna racjonalnego prawodawcy. Otóż by ująć ją w kilku słowach, interpretując prawo, musimy zakładać, tak długo, jak to możliwe, że prawodawca jest racjonalny, tym samym jego dzieło (norma prawna) również jest racjonalne, co zmusza nas do poszukiwania sensu normy, również – czy raczej – szczególnie wtedy, gdy jest on ukryty pod niedoskonałą redakcją normy. Oczywiście musi istnieć jakaś granica, za którą doszukiwanie się sensu normy sięga tak daleko, że samo staje się nieracjonalne.

Jak do norm podchodzi Papież Franciszek? W punkcie 304 *Amoris laetitia* Papież stwierdza, że „zatrzymywanie się, by rozważyć jedynie, czy działanie danej osoby odpowiada, czy też nie jakiemś prawu, czy normie ogólnej”, byłoby czymś małostkowym i niewystarczającym do zapewnienia „pełnej wierności Bogu”. Interpretacja tej wypowiedzi w duchu Pisma Świętego i Magisterium nie nastęrcza problemów, wszak Pan Jezus co rusz piętnował postawę faryzeuszy, którzy, skrupulatnie wypełniając literalnie odczytane przepisy Prawa, zupełnie tracili z oczu jego sens, przez co zamiast zbliżyć się do Boga, zasklepiali się w sobie i swojej własnej pobożności. Posłuchajmy dalej:

To prawda, że normy ogólne stanowią pewne dobro, którego nigdy nie powinno się ignorować lub zaniedbywać, ale w swoich sformułowaniach nie mogą obejmować absolutnie wszystkich szczególnych sytuacji (AL 304).

Czy nie przychodzi to na myśl ewangelicznych scen, w których uczniowie Jezusa nie poszczą (Mk 2, 18-20) lub zrywają kłosa w szabat (Mt 12, 1-14)? Musimy jednak pamiętać, że nie jest to pouczenie natury ogólnej, lecz pada w kontekście rozważań dotyczących tzw. sytuacji nieregularnych, w szczególności osób rozwiedzionych, które zawarły nowe związki. Idźmy dalej:

Jednocześnie trzeba powiedzieć, że właśnie z tego powodu to, co stanowi część rozeznania praktycznego w obliczu

konkretnej sytuacji, nie może być podnoszone do rangi normy. To nie tylko doprowadziłoby do nieznośnej kazuistyki, ale **zagroziłoby wartościom, które powinny być strzeżone ze szczególną starannością** (AL 304).

Nie ulega wątpliwości, że tą wartością, którą Kościół musi strzec i która nie może być podana w wątpliwość, jest nierozzerwalność małżeństwa. „Podstawowym obowiązkiem Kościoła jest potwierdzanie z mocą – jak to uczynili Ojcowie Synodu – nauki o nierozzerwalności małżeństwa” (*Familiaris consortio*, 20). Czy godzi w nią ewentualne dopuszczenie rozwodników do Komunii sakramentalnej? W tej kwestii między konserwatystami a progressistami trudno znaleźć choć cień zgody. Istotę sporu można sprowadzić właśnie do zagadnienia „strzeżenia wartości”. Otóż nawet w przypadku wprowadzenia poważnych zmian w dyscyplinie sakramentalnej za zmianami tymi musi stać przekonanie, że nie stanowią one zerwania z dotychczasowym Magisterium, lecz jego organiczny rozwój; możliwość, którą Kościół miał w swoim skarbcu od zawsze, lecz którą niewystarczająco dostrzegał i w praktyce nie wykorzystywał, co zmienia się na skutek doprowadzania Kościoła przez Ducha „do całej prawdy” (por. J 16, 13). Przyjrzyjmy się więc dotychczasowemu stanowisku Magisterium wobec Komunii dla osób rozwiedzionych, które zawarły nowe związki.

### **3. Magisterium o rozwodnikach w nowych związkach**

*Musimy jednak zaznaczyć, że nie mamy władzy uszczuplania w czymkolwiek całości depozytu wiary i wymagań miłości* (Paweł VI, enc. *Ecclesiam suam*, 109).

Nauczanie Kościoła w tej kwestii zostało określone w 84 punkcie *Familiaris consortio*. Jan Paweł II wyjaśnił, że z racji tego, iż Eucharystia wyraża i urzeczywistnia nierozzerwalną więź miłości między Chrystusem a Kościołem, nie mogą być do Komunii dopuszczeni ci, których stan i sposób życia obiektywnie tej więzi zaprzecza. Drugim powodem, duszpasterskim, jest troska o jednoś nauczania Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa, którym to nauczaniem to dopuszczenie by zachwiało. „Oznacza to konkret-

nie, że gdy mężczyzna i kobieta, którzy dla ważnych powodów – jak na przykład wychowanie dzieci – nie mogą uczynić zadość obowiązkowi rozstania się, postanawiają żyć w pełnej wstrzeźliwości, czyli powstrzymać się od aktów, które przysługują jedynie małżonkom” (FC 84). Nauczanie to zostało następnie potwierdzone w:

- adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Reconciliatio et Paenitentia* z 1984 r. (nr 34),
- liście Kongregacji Nauki Wiary *Annus internationalis Familiae* z 1994 r.,
- Deklaracji Papieskiej Rady ds. Interpretacji Tekstów Prawnych z 24 czerwca 2000 r. ws. kan. 915 Kodeksu Prawa Kanonicznego (p. 1 i 2),
- adhortacji apostolskiej Benedykta XVI *Sacramentum caritatis* z 2007 r. (nr 29).

Nie będziemy tu cytować odpowiednich fragmentów wszystkich tych dokumentów. Przytoczmy tylko punkt 34 adhortacji *Reconciliatio et Paenitentia*, w którym Jan Paweł II jasno określił zasady postępowania w tych delikatnych przypadkach:

Pierwsza [zasada] to zasada **współczucia i miłosierdzia**, według której Kościół, kontynuator obecności i dzieła Chrystusa w historii, nie chce śmierci grzesznika, ale aby się nawrócił i żył (por. Ez 18, 23), baczy, by nie złamać trawy zgniecionej i nie dogasić tlejącego się knota (por. Iz 42, 3; Mt 12, 20), i stara się zawsze, na ile to możliwe, ukazywać drogę powrotu do Boga i pojednania z Nim. Druga to **zasada prawdy i wierności**, dla której Kościół nie zgadza się nazywać dobra złem, a zła dobrem. Opierając się na tych dwóch uzupełniających się zasadach, Kościół może tylko zachęcać swe dzieci, które znajdują się w tych bolesnych sytuacjach, by zbliżyły się do miłosierdzia Bożego innymi drogami, a nie poprzez Sakramenty Pokuty i Eucharystii, dopóki nie spełnią wymaganych warunków. W tej sprawie, która głęboko dręczy także i nasze serca jako duszpasterzy, uznałem za mój ścisły obowiązek wypowiedzieć się jasno w *Adhortacji Apostolskiej Familiaris consortio*, gdy chodzi o przypadek osób rozwie-

dzionych, które zawarły nowe związki, czy chrześcijan, którzy żyją w związkach nieregularnych.

Okazywanie macierzyńskiej dobroci Kościoła tym wszystkim, którzy aktualnie nie spełniają obiektywnych warunków wymaganych przez Sakrament Pokuty, pomoc płynąca z ich aktów pobożności pozasakramentalnych, ich szczerzy wysiłek zachowania łączności z Bogiem, uczestnictwo we Mszy św., częste odmawianie aktów wiary, nadziei, miłości i żalu w sposób możliwie najdoskonalszy, **może przygotować im drogę do pełnego pojednania w godzinie, którą zna jedynie Opatrzność.**

W ten sposób współczucie i miłosierdzie nie przewyżniają Prawdy, lecz biorą ją za swoją podstawę, gdyż miłość do osoby musi oznaczać umiłowanie jej prawdziwego dobra. „Z pewnością nie może to polegać na ukrywaniu lub osłabianiu prawdy moralnej, lecz na ukazywaniu, że w swej istocie jest ona promieniowaniem odwiecznej Mądrości Bożej (...), która pomaga mu wzrastać w wolności i dążyć do szczęścia” (VS 95). Niewątpliwie nie przedstawia ta mowa wolności w rozumieniu światowym, „któż może jej słuchać?” (por. J 6, 60).

#### 4. Język *Amoris laetitia*

Nie sposób nie zauważyć, że język, którym operuje Papież Franciszek, jest zupełnie inny od języka Jana Pawła II. Szczególnie warto zwrócić uwagę na dwie charakterystyczne cechy newralgicznego rozdziału VIII, jakimi są język nie „norm i wymagań”, lecz „ideałów i propozycji”, jak również logika integracji i „włączania tego, co kruche”.

##### 4.1. Norma czy ideał?

*Jeśli Trąba brzmi niepewnie, któż będzie się przygotowywał do bitwy? (1 Kor 14, 8)*

W rozdziale VIII *Amoris laetitia* małżeństwo chrześcijańskie jest przedstawione jako: doskonałość (291) i ideał (292, 297, 298, 303, 307, 308), i tylko w ten sposób. Terminologia ta niesie ze sobą tę niedogodność, że istotnie człowieka od małżeństwa od-



dala. Nie jesteśmy idealni, jesteśmy naznaczeni grzechem i słabościami; jeśli więc ukazywana jest nam doskonałość i ideał, to przecież nie po to, by ją osiągnąć (co jest zarezerwowane dla nie-licznych) ani tym bardziej wymagać i ustanawiać jako normę (to byłoby oderwanie od rzeczywistości), lecz co najwyżej spoglądać w jej stronę i próbować coś z tego ideału przenieść do naszej nie-idealnej rzeczywistości. To, co na pierwszy rzut oka jawi się jako język miłosierdzia i zrozumienia, niesie za sobą realne zagrożenie odrzucenia małżeństwa sakramentalnego jako jedynej zgodnej z wolą Bożą formy trwałego związku dwojga chrześcijan.

Ponadto bez stosownego rozwinięcia nazywanie małżeństwa chrześcijańskiego ideałem stanowi głębokie nieporozumienie. Ideałem może być bowiem nazwane jedynie takie małżeństwo chrześcijańskie, które stanowi pełne odzwierciedlenie miłości Chrystusa do Kościoła (por. Ef 5, 21-33) z miarą miłości „tak, jak Ja was umiłowałem” (J 15, 12). To jest kosmiczna miara, miara, do której zupełnie nie dorastamy. Zresztą sam Franciszek zupełnie słusznie wskazuje, że małżeństwo jest tu znakiem i niedoskonałą analogią (AL 72, 73), co jednak nie odwodzi go od późniejszego stosowania ww. „języka ideału”. Przypomnijmy sobie, co na temat takiego języka pisał Jan Paweł II:

Nie mogą jednak [małżonkowie] patrzeć na prawo tylko jako na czysty ideał osiągalny w przyszłości, lecz powinni traktować je jako nakaz Chrystusa do wytrwałego przewycięzania trudności. A zatem tego, co nazywa się „prawem stopniowości”, nie można utożsamiać ze „stopniowością prawa”, jak gdyby w prawie Bożym miały istnieć różne stopnie i formy nakazu dla różnych osób i sytuacji (FC 34).

„Byłoby bardzo poważnym błędem wyciągać wniosek, że norma, której naucza Kościół, sama w sobie jest tylko „ideałem”, jaki należy następnie przystosować, uczynić proporcjonalnym, odpowiednim do tak zwanych konkretnych możliwości człowieka (VS 103).

W sposób oczywisty Papież Franciszek odsuwa tu na bok nauczanie Jana Pawła II. Jaka jest tego przyczyna? Otóż albo nie zdaje on

sobie sprawy ze wskazanych przez Jana Pawła II zagrożeń, jakie ten język niesie, albo ich zwyczajnie nie podziela i rzeczywiście uważa, że małżeństwo należy traktować wyłącznie jako „ideał”, a nie nauczaną przez Kościół normę. W końcu, w ocenie Papieża, na kartach Ewangelii obserwujemy właśnie Jezusa, który „proponuje wymagający ideał” (AL 38).

Oznaczałoby to, że Magisterium robi krok do tyłu, a wypowiada się na temat moralności małżeństwa i rodziny „tylko po to, by «zachęcać sumienia» i «proponować wartości», z których każdy sam będzie czerpał inspirację dla autonomicznych decyzji i wyborów życiowych” (VS 4).

Warto zwrócić uwagę, że Papież, jakby przewidując dyskusję, która się wokół tego dokumentu rozpęta, wielokrotnie odcina się od zarzutów, jakoby doktryna ulegała rozmywaniu (za najgorsze rozważanie Ewangelii uważa za to w numerze 311 stawianie wielu warunków miłosierdziu), a wymagania moralne były zmniejszane. Potwierdza więc naukę Jana Pawła II o tym, że prawo stopniowości nie jest stopniowością prawa, a także zaznacza, że rozeznanie duszpasterskie „nigdy nie może nie brać pod uwagę wymagań ewangelicznej prawdy i miłości *proponowanej* przez Kościół” (nr 300), „aby nigdy nie pomyślano, że usiłuje się minimalizować wymagania Ewangelii (nr 301), i dalej: „aby uniknąć wszelkich błędnych interpretacji, należy pamiętać, że Kościół w żadnym wypadku nie może wyrzec się *proponowania* pełnego ideału małżeństwa” (nr 307).

Jak jednak widać, nawet tam, gdzie podkreślane są wymagania Ewangelii, mowa jest o „proponowaniu” wartości. Oczywiście, co charakterystyczne dla tego dokumentu, istnieje konserwatywna interpretacja tych sformułowań. Nie da się bowiem nikogo zmusić do miłowania Boga i Kościoła i w tym sensie wszystko, co ma do zaoferowania Kościół, jest właśnie „propozycją”. Język taki byłby jak najbardziej zasadny, gdybyśmy mówili o apostołstwie pogan. Czy roztropnie jest jednak mówić wyłącznie o propozycjach, gdy kieruje się swoje słowa do katolików, w znacznej mierze małżonków, którzy ślubowali już wierność „aż do śmierci”? „Komu wiele дано, od tego wiele wymagać się będzie” (Łk 12, 48).

Zanim podejmiemy próbę rozstrzygnięcia tej kwestii, przyjrzyjmy się jeszcze językowi „włączenia tego, co kruche”.

#### 4.2. W poszukiwaniu źródeł usprawiedliwienia

*Paradoksalna sprzeczność polega na tym, że choć współczesna kultura przyznaje tak wielkie znaczenie wolności, zarazem radykalnie tę wolność kwestionuje (VS 33).*

Myliłby się ten, kto potrzebę duszpasterskiego rozeznania w sytuacjach nieregularnych (AL 296) znajdował jako nowość nauczania Papieża Franciszka, wszak to, w jak bardzo różnych sytuacjach znajdują się osoby rozwiedzione, wskazywał już Jan Paweł II (FC 84). Myliłby się też ten, kto by z treści adhortacji wyciągnął wnioski, że Papież Franciszek podaje w wątpliwość grzeszność stanu wspólnego pożycia poza sakramentalnym związkiem małżeńskim. Nie tylko stwierdza bowiem, że od adhortacji nie należy oczekiwać nowych norm natury ogólnej (AL 300), lecz omawiając sytuację osób rozwiedzionych, które zawarły ponowne związki, mówi o „świadomości nieprawidłowości [tej] sytuacji” (nr 298) oraz o „obiektywnej sytuacji grzechu” (nr 305).

Ewentualne dopuszczenie tych osób do Komunii sakramentalnej miałoby wynikać z czynników łagodzących, które zmniejszają odpowiedzialność podmiotu moralnego w takim stopniu, że czyn, którego materia jest poważna, nie stanowi grzechu śmiertelnego. Są to „czynniki, które ograniczają zdolność podejmowania decyzji” (nr 301). W punkcie 302 AL cytuje stosowne nauczanie Katechizmu:

Poczytalność i odpowiedzialność za jakieś działanie mogą zostać zmniejszone, a nawet zniesione, na skutek niewiedzy, nieuwagi, przymusu, strachu, przyzwyczajęń, nieoponowanych uczuć oraz innych przyczyn psychicznych lub społecznych (KKK 1735).

W celu sformułowania wyważonej oceny odpowiedzialności moralnej konkretnych osób (...) należy wziąć pod uwagę niedojrzałość uczuciową, siłę nabytych nawyków, stany lękowe lub inne czynniki psychiczne lub społeczne, które mogą zmniejszyć, a nawet zredukować do minimum winę moralną (KKK 2352).

Czy Papież dopuszcza możliwość udzielania Komunii świętej osobom w tzw. sytuacji nieregularnej? Myślę, że w dyskusjach na ten temat nadmiernie dużo uwagi poświęcono punktowi 305 adhortacji i słynnemu przypisowi nr 351. Otóż w sposób, tym razem zupełnie jasny, Papież mówi o takiej możliwości w punkcie 301:

(...) Dlatego nie można już powiedzieć, że wszyscy, którzy są w sytuacji tak zwanej nieregularnej, żyją w stanie grzechu śmiertelnego, pozbawieni łaski uświęcającej (AL 301).

W tym miejscu musimy przypomnieć, że o przypadkach, gdy czyn poważnej materii nie stanowi grzechu śmiertelnego, ze względu na czynniki zmniejszające odpowiedzialność, pisał już Jan Paweł II w *Veritatis splendor* (nr 70). Nie doprowadziło to jednak Papieża Polaka do jakichkolwiek ustępstw w nauczaniu nt. dyscypliny sakramentalnej wobec osób, które po rozwodzie zawarły nowe związki i nie zrezygnowały z aktów przysługujących wyłącznie małżonkom. Wy tłumaczenie tego nie nastrocza trudności, a tkwi ono w skuteczności aktu odkupienia. Papież pyta bowiem: „O jakim człowieku mowa? O człowieku *opanowanym* przez pożądanie czy o człowieku *odkupionym* przez Chrystusa?”, skąd prowadzi do wniosku: „Chrystus nas odkupił! Znaczy to, że obdarzył nas możliwością realizacji całej prawdy naszego istnienia; że wyzwolił naszą wolność spod władzy pożądania. (...) **Przykazanie Boga jest na pewno proporcjonalne do zdolności człowieka, ale człowieka obdarowanego Duchem Świętym, który, nawet jeśli zgrzeszył, zawsze może otrzymać przebaczenie i cieszyć się Jego obecnością**” (VS 103, por. 1 Kor 10, 13). Oczywiście to, że w przyszłości może nastąpić ponowny upadek, nie przesądza o autentyczności żalu i postanowienia poprawy (co zresztą tyczy się nie tylko grzechów przeciw czystości), tym samym o możliwości otrzymania sakramentalnego rozgrzeszenia (por. AL, przypis nr 364).

Tym samym według opartego na Piśmie Świętym i Tradycji Kościoła nauczania Jana Pawła II niemożliwe jest wyprowadzenie w żadnym konkretnym przypadku wniosku, że człowiek odkupiony nie jest w stanie nie grzeszyć, i dopuszczenie go do Komunii sakramentalnej na podstawie czynników łagodzących jego odpo-

wiedzialność bez podjęcia przez niego zobowiązania (ukierunkowania), by tego grzechu unikać. Odpowiedzialność ta mogłaby być zmniejszona jedynie w przypadku konkretnego upadku, który – pomimo swojej poważnej materii – nie wyłączałby grzesznika z Komunii sakramentalnej. Zmniejszenie odpowiedzialności nie może być jednak w żadnym przypadku podniesione do, by tak rzec, „partykularnej zasady ogólnej”, co godziłoby w wolność i godność podmiotu moralnego.

Interpretując treść punktu 301 *Amoris laetitia* w kluczu hermeneutyki ciągłości, trzeba powiedzieć, że sytuacja osób żyjących w związku niesakramentalnym musiałyby być taka, że każdy, pojedynczy, pozamałżeński stosunek seksualny byłby tym „konkretnym przypadkiem”, w którym brak pełnego przyzwolenia woli i rozumu którejs z osób powodowałby, że pomimo ciężkiej materii czynu (por. KKK 2390) akt ten nie stanowiłby grzechu ciężkiego. Nie twierdzę, że znalezienie tak szczególnych sytuacji jest niemożliwe, ale jest z pewnością bardzo, ale to bardzo trudne (pomyślmy na przykład o sytuacji kobiety, która wychodzi ponownie za mąż, mając obiektywne podstawy do przekonania, że jej pierwszy mąż zginął na wojnie, gdy okazuje się po latach, że ten jest jednak żywy).

No właśnie, chyba że zdolność człowieka do podejmowania wolnych wyborów zostanie radykalnie zakwestionowana. O jakich innych sytuacjach usprawiedliwiających mowa w *Amoris laetitia*?

1. Jedną z nich jest sytuacja podmiotu, który, choć dobrze zna normę, ma duże trudności ze zrozumieniem wartości w niej zawartej (nr 301). Ostrożnie. Nie mówi wszak Pan Jezus „Przez wzgląd na to, że nie przyjęli...”, ale „Gdybym nie przyszedł i nie mówił do nich, nie mieliby grzechu” (J 15, 22). Na każdym człowieku bowiem ciąży „poważny obowiązek moralny szukania prawdy i trwania przy niej, gdy się ją odnajdzie” (VS 34), a intensywne poszukiwanie prawdy i kierowanie się nią w działaniu stanowi miarę dojrzałości i odpowiedzialności sądów sumienia (VS 61). Sąd sumienia jednak nie ustanawia prawa (VS 60), a w ciągu wieków Kościół wypracował doktrynę o błędnym sumieniu (VS 62). Jan Paweł II wzywał, by wystrzegać się szukania łatwych usprawiedliwień, zasłaniając się własnym sumieniem, gdyż „istnieją winy, których nie dostrzegamy, ale które mimo to nie przestają

nimi być, ponieważ to my nie chcieliśmy dotrzeć do światła (por. J 9, 39-41)” (VS 63). „Kto jednak dostrzega swe błędy? Oczyszc mnie od tych, które są skryte przede mną” – modli się Psalmista (Ps 19 [18], 13). Przypomnijmy jeszcze ważne słowa Benedykta XVI:

Brak uznania win, iluzja niewinności nie usprawiedliwia mnie i nie zbawia, ponieważ otępienie sumienia, niezdolność rozpoznania we mnie zła jako takiego, jest moją winą (...). Tymczasem spotkanie z Bogiem budzi moje sumienie, aby nie podsuwało mi już samousprawiedliwienia, nie było odbiciem mnie samego i moich współczesnych, którzy mają na mnie wpływ, ale by było zdolnością słuchania samego Dobra (*Spe salvi*, 33; por. J 30, 20 i 1 Kor 4,4).

Naprawdę powinniśmy być ostrożni w formułowaniu usprawiedliwień, fałszywe usprawiedliwienia odsuwają wszak na bok nieodzowność zbawczego aktu Chrystusa; człowiek nie szuka usprawiedliwienia w Bogu, lecz w sobie samym, niwecząc tym samym ofiarę Chrystusa (VS 120). Papież Franciszek wzywa co prawda do odpowiedzialnego rozeznania (AL 300, 303) i brania pod uwagę w tym rozeznaniu wymagań ewangelicznej prawdy (nr 300), jednak czy „najjaśniejsza manifestacja Prawdy Bożej” (nr 311) – jak nazywa Papież miłosierdzie, w jego rozumieniu rzeczywiście bierze to pod uwagę? Można mieć co do tego poważne wątpliwości.

2. Innym przypadkiem jest sytuacja, gdy podmiot znajduje się w określonych warunkach, które „nie pozwalają mu działać inaczej i **podjąć inne decyzje bez nowej winy**” (AL 301). „W pewnych okolicznościach ludzie napotykają poważne trudności, by działać inaczej” (nr 302). W związku z tym Papież wskazuje na potrzebę lepszego włączenia sumienia do praktyki Kościoła osób w tzw. sytuacjach nieregularnych (nr 303). Tym, co uderza w *Amoris laetitia*, jest nieustanna próba szukania „innego rozwiązania”, pomimo tego, że rozwiązanie zostało już przez Kościół wielokrotnie wskazane w dokumentach, których zresztą cytowania Franciszek się wystrzega. Wyjątek stanowi tu jedynie punkt 84

*Familiaris consortio*, którego znaczenie próbuje osłabić (zob. przypis 329), wskazując, że nie jest to łatwa droga i może powodować problemy: „**nierzadko wierność może być wystawiona na próbę, a dobro potomstwa zagrożone**” (nawiasem mówiąc, punkt 51 *Gaudium et spes*, który w tym miejscu przywołuje, mówi o pożytku w małżeństwie, a nie związkach niesakramentalnych). Co można na to powiedzieć? Naprawdę trudno jest oczekiwać, by te tzw. sytuacje nieregularne, które same z siebie są nieprawidłowe i które katolik powinien zerwać, jeśli tylko nie istnieją naprawdę ważne powody, dla których nie jest to możliwe, nie powodowały innych problemów, skoro w swej istocie są nieprawidłowe. „Każde dobre drzewo wydaje dobre owoce, a złe drzewo wydaje złe owoce” (Mt 7, 17). Czy szukanie dodatkowych wyjść nie jest aby poszukiwaniem chrześcijaństwa bez krzyża? „Nie jest mnie godzien” (Mt 10, 38) – powiedział Pan Jezus o tym, kto idzie za nim, nie biorąc swego krzyża.

Czy usprawiedliwieniem dla pozostania w grzesznym stanie miałyby być dobra intencja, by nie wystawiać na próbę wierności (cywilnego) małżonka bądź uniknięcia ewentualnych napięć, które mogłyby godzić w dzieci? Sugerując to, adhortacja dotyka problemu zwanego tradycyjnie problemem „źródeł moralności”. Kiedy dany czyn ludzki może być przyporządkowany Bogu? Czy tym kryterium jest intencja podmiotu moralnego, okoliczności i konsekwencje czynu, czy też sam przedmiot działania? Zagadnienie to, w związku z pojawieniem się lub powrotem nurtów kulturowych i teologicznych skupionych wokół tego problemu, zostało rozeznane przez Magisterium i przedstawione w encyklice *Veritatis splendor* (nr 73–83). Jan Paweł II odrzucił w niej koncepcje, wedle których „o jakości moralnej czynów, czyli o ich dobroci lub złu, miałyby decydować wyłącznie **wierność osoby względem najwyższych wartości, takich jak miłość i roztropność**, choć wierność ta niekoniecznie musi wykluczać wybory sprzeczne z pewnymi szczegółowo zdeterminowanymi normami moralnymi” (VS 75); „Tego rodzaju teorie sprzeciwiają się (...) nauczaniu Kościoła, kiedy przypisują sobie zdolność usprawiedliwienia – to znaczy uznania za moralnie dobre – świadomych decyzji, które prowadzą do czynów sprzecznych z przykazaniami prawa Bożego i naturalnego” (VS 76). Sama ocena intencji, jak i konsekwen-

cji to za mało, by orzec o moralnej jakości konkretnego czynu; ocena wszystkich konsekwencji własnych czynów i wszystkich ich dobrych i złych skutków jest zresztą niemożliwa (VS 77). Nie sposób dokonać choćby racjonalnej kalkulacji dotyczącej szkód społecznych podania w wątpliwość nierozzerwalności małżeństwa, co byłoby skutkiem ewentualnej zmiany dyscypliny sakramentalnej w stosunku do osób rozwiedzionych żyjących w nowych związkach. „Moralność ludzkiego czynu zależy przede wszystkim i zasadniczo od przedmiotu rozumnie wybranego przez świadomą wolę” – podsumowuje te rozważania Papież (VS 78).

Wykazanie, że *Amoris laetitia* stanowi organiczny rozwój nauczania zawartego w *Familiaris consortio* i *Veritatis splendor* okazuje się zadaniem naprawdę karkołomnym. Czy Jan Paweł II należał do tych duszpasterzy, o których Franciszek pisze, że „nie uwzględniają złożoności sytuacji” (AL 296); „katalogują lub zamykają w zbyt surowych stwierdzeniach” (nr 298); zatrzymują się na małostkowym rozważeniu „jedynie, czy działanie danej osoby odpowiada, czy też nie jakimś prawu, czy normie ogólnej” (nr 304); chowają się za nauczaniem Kościoła, by jak faryzeusze zasiąść z wyższością na katedrze Mojżesza (nr 305); wobec osób w sytuacjach nieregularnych stosują prawa moralne, „jakby były kamieniami, które rzuca się w życie osób” (nr 305); „uważają, że wszystko jest białe lub czarne” (nr 305); „wołą duszpasterstwo bardziej rygorystyczne, niepozostawiające miejsca na żadne zamieszanie” (nr 308); nie unikają „prześladowania lub osądów zbyt surowych czy niecierpliwych” (nr 308); zachowują się jak „kontrolerzy łaski” (nr 310), czy rozwijają „zimną moralność przy biurku w traktowaniu rzeczy najbardziej delikatnych” (nr 312)? Mowa przecież o Papieżu, który miłosierdzie uczynił motywem przewodnim swojego pontyfikatu i za sprawą którego kult Bożego miłosierdzia rozpowszechnił się na cały świat.

#### 4.3. Nie uprzedzać Bożego miłosierdzia

*Jeśli więc światło, które jest w tobie, jest ciemnością, jakże wielka to ciemność! (Mt 6, 23)*

Jak nauczają Ojcowie Soborowi: „Podobało się jednak Bogu uświęcić i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszel-



kiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył” (Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, 9). Żyjemy w splocie istnień, pajęczynie niezrozumiałych, wzajemnych uwarunkowań. W nasze życie nieustannie wkracza życie innych, pozostawiając w nim swój ślad. Jak pisze Benedykt XVI:

Istnieje głęboka komunia między naszymi istnieniami, poprzez wielorakie współzależności są ze sobą powiązane. Nikt nie żyje sam. Nikt nie grzeszy sam. Nikt nie będzie zbawiony sam. Nieustannie w moje życie wkracza życie innych: w to, co myślę, mówię, robię, działam. I na odwrót, moje życie wkracza w życie innych: w złym, jak i w dobrym (*Spe salvi*, 48).

Jaka jest więc nasza wolność? Prawdziwa, ale ograniczona (VS 86). Nie jest to wolność doskonała, ale „częściowa wolność, częściowa niewola” – jak stwierdził św. Augustyn; nie jest całkowita, nie jest czysta, nie jest pełna, bo nie osiągnęliśmy jeszcze wieczności (VS 17). Nauki o człowieku zwracają uwagę na uwarunkowania natury psychologicznej i społecznej, które wpływają na sposób, w jaki korzystamy z wolności. „Niektórzy jednak posuwają się dalej i wychodząc poza uprawnione wnioski, jakie można wyciągnąć z tego rodzaju obserwacji, podają w wątpliwość lub wręcz negują samą realność ludzkiej wolności” (VS 33). Nierozważnym byłoby zakwestionowanie tej wolności, przypisywanie jej jakiejś „czystej duszy”, zamkniętej w sobie samej monadzie, gdyż „ku wolności wyswobodził nas Chrystus” (Ga 5,1), „a zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz Synem!” (Ga 4, 7). Wolność, która czyni nas podmiotami moralnymi, ma swoje źródło w Bogu i Jego łasce, w tajemnicy odkupienia. Czy jednak w ocenie Papieża człowiek odpowiada za swoje czyny i może być w ogóle oceniany moralnie? Skoro osoba nigdy nie jest wolna od zewnętrznych uwarunkowań, to czy można powiedzieć, że zawsze „nie jest w pełni winna” (AL 305), skąd wynika stan łaski i możliwość pomocy sakramentalnej? (AL, przypis 351).

Pomimo tego, że Papież nazywa sytuację nieregularną „obiektywną sytuacją grzechu” (AL 305), próżno szukać w *Amoris*

*laetitia* jakichkolwiek słów o potrzebie postanowienia poprawy, chyba że za takie uznać te o obowiązku Kościoła w dopomożeniu ludziom „osiągnięcia pełni planu Boga” (nr 297), co *de facto* nie jest możliwe bez uznania win i postanowienia poprawy. Czy duszpasterz w procesie rozeznawania jest zobowiązany do upewnienia się o postanowieniu choćby próby życia w nowym związku jak brat z siostrą? Niestety wydaje się, że nie. Coraz bardziej zbliżamy się więc do luterkańsko rozumianej łaski, która przykrywa grzechy jak płaszcz, zakrywa je przed oczami Boga, ale zupełnie niczego w człowieku nie zmienia. Trudno się dziwić, że w kardynalskich *dubiach* pojawiło się pytanie o aktualność nauczania o istnieniu absolutnych norm moralnych oraz twórczą interpretację roli sumienia.

Nie ma wątpliwości, że Bóg, który „pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2, 4), gdy przyjdzie Mu sędzić każdego z nas, weźmie pod uwagę każdą okoliczność łagodzącą. On zna pełnię prawdy o człowieku, zna jego historię, zranienia, wrażliwość i rozumność. Jeśli tylko w swej miłości i sprawiedliwości uzna, że człowiek nie ponosi ciężkiej odpowiedzialności za ciężkie przewiny, niewątpliwie odpowiedzialności tej mu nie przypisze. Niezależnie jednak od tego, jak postąpią psychologia, socjologia i inne nauki, człowiek takiej wiedzy nigdy mieć nie będzie. Nie wyrywajmy Bogu jego oceny. Bowiern tam, gdzie miłosierdzie ludzkie przekracza miłosierdzie Boskie, tam triumfują kłamstwo i praktyczna nienawiść.

## 5. Komunikat z Buenos Aires

*Jest droga, co komuś zdaje się słuszną,  
lecz w końcu prowadzi do zguby* (Prz 14, 12).

W tym miejscu trzeba jednak zaznaczyć, że każdy z rozlicznych, nieostrych zapisów *Amoris laetitia* może być zinterpretowany w duchu hermeneutyki ciągłości. Choć w świetle całego rozdziału VIII będzie to co najmniej sztuczne, kluczem interpretacyjnym mogą być hasła-wytrychy, takie jak „potrzeba odpowiedzialnego rozeznania”, „wzięcie pod uwagę ewangelicznej prawdy i miłości”, „by nigdy nie pomyślano, że próbuje się minimalizować wymagania Ewangelii”.

Jednoznacznej odpowiedzi na palące pytanie „Co miał na myśli Papież?” udzielił niespodziewanie sam Franciszek, w liście, który przedostał się do opinii publicznej niewątpliwie w sposób niezamierzony przez autora. W liście z dnia 5 września 2016 r. biskupi regionu Buenos Aires skierowali do swoich kapłanów wytyczne-kryteria, mające pomóc w rozeznawaniu możliwości przystępowania do sakramentów przez niektóre osoby rozwiedzione żyjące w nowych związkach. List zawiera dziesięć punktów. Zatrzymajmy się na dwóch:

5) Gdy jest to wykonalne w konkretnych warunkach danej pary małżonków, szczególnie gdy obydwój są chrześcijanami kroczącymi drogą wiary, można im zaproponować życie we wstrzemięźliwości seksualnej. *Amoris laetitia* nie pomija trudności związanych z takim wyborem (por. AL, przypis 329) i pozostawia otwartą możliwość przystępowania do sakramentu pojednania, kiedy się upadnie w tym postanowieniu (por. AL, przypis 364, według nauczania Jana Pawła II w liście do kardynała Williama Bauma z dnia 22.03.1996).

6) W innych bardziej skomplikowanych okolicznościach i kiedy nie można było stwierdzić nieważności małżeństwa, wyżej wymieniona opcja może nie być wykonalna. Niemniej jednak jest nadal możliwa droga rozeznawania. Jeśli dochodzi się do rozpoznania, że w konkretnym przypadku istnieją okoliczności łagodzące odpowiedzialność i winę (por. AL 301–302), szczególnie jeśli bierze się pod uwagę dobro dzieci z nowego związku, *Amoris laetitia* otwiera możliwość przystąpienia do sakramentów: pojednania i Eucharystii (por. AL, przypisy 336 i 351). One dzięki sile łaski przyczyniają się do dalszego dojrzewania i wzrostu takich osób (tłum. Wojciech Bojanowski SJ, za: Deon.pl).

Pismo to zostało przesłane do konsultacji Papieżowi, który w liście z tego samego dnia w pełni afirmował jego treść: „Pismo jest bardzo dobre i w pełni wyjaśnia sens ósmego rozdziału *Amoris laetitia*. Nie ma innych interpretacji”. List ten nie ujrzał światła

dziennego działaniem Stolicy Apostolskiej, lecz za sprawą dziennikarskiego przecieku, przez co pojawiły się podejrzenia o jego nieautentyczność. Autentyczność dokumentu potwierdziło jednak 12 września Radio Watykańskie.

Tym samym rozważania, co miał na myśli Papież w VIII rozdziale *Amoris laetitia*, straciły wszelki sens z dniem 12 września 2016 r., gdyż tę kwestię jednoznacznie rozwiewa ww. przeciek. Trzeba tu zaznaczyć, że wnioski wyciągnięte przez biskupów regionu Buenos Aires są zupełnie logiczne i poprawne, gdy tylko czyta się *Amoris laetitia* poza kontekstem całego nauczania Kościoła. Niewątpliwie przeszły one przez myśl niejednemu konserwatyście, który podczas lektury *Amoris laetitia* zaliczył je do zagrożeń, które ten dokument ze sobą niesie.

Odczytując *Amoris laetitia* w sposób wskazany przez samego Papieża, możemy wydać konkretną ocenę tego dokumentu. Otóż głównym problemem *Amoris laetitia* jest to, że przedstawiona przez Papieża logika miłosierdzia i integracji, która ma być „najwyższą manifestacją Prawdy Bożej”, w istocie popada w poważne sprzeczności z samą sobą. Po pierwsze, Papież nie poszukuje usprawiedliwienia człowieka w miłosierdziu Boga, który przyjmuje człowieka niezależnie od ciężaru jego występku, gdy tylko ten wraca do Niego i mówi: „Ojcze, zgrzeszyłem” (Łk 15, 18). Nie. **W *Amoris laetitia* usprawiedliwienie wynika z zakwestionowania godności człowieka jako istoty obdarzonej wolną wolą, podmiotu moralnego zdolnego do wybierania między dobrem i złem.** Człowiek, pomimo trwania w obiektywnej sytuacji grzechu, miałby dostąpić zbawienia na skutek „opcji na rzecz miłości”, która byłaby oderwana od jego konkretnych wyborów. Stanowi to **powrót do odrzuconej przez Jana Pawła II koncepcji opcji fundamentalnej.** Ponadto, wbrew nauczaniu Magisterium, dla oceny moralnej czynu zasadnicza jawi się tu intencja, z jaką jest dokonywany, a nie sam jej przedmiot, „czyż to znaczy, iż mamy czynić zło, aby stąd wynikło dobro?” (Rz 3, 8).

Ponadto **paradoksalnie Papież kwestionuje miłość i łaskę Bożą**, twierdząc *de facto*, że niegrzeszenie może być po prostu niemożliwe. Tu nie ma wołania do Boga o łaskę, niezbędną do przestrzegania Jego przykazań. Jest za to niewypowiedziane przypuszczenie, że Bóg tej łaski człowiekowi nie udzieli. Nie jest

drogą do Boga walka z własnym grzechem i powstawanie po własnym upadku, jeśli tylko na drodze rozeznania duszpasterskiego uzna się, że ludzka wola jest na tyle ograniczona, że po prostu nie popełnia się grzechu ciężkiego. „Nie można uczcić godnie Boga, jeżeli myśl i wola nie wznosi się ku zdobywaniu doskonałości życia” – przypominał przed siedemdziesięciu laty Pius XII w encyklice *Mediator Dei*. To już nie ewangeliczne wskazania, ale bliżej nieokreślone ewangeliczne „sensy”, rzekomo niewyraźne na sposób języka, stają się wyrazem prawdy objawionej. To jest zmiana wymiaru moralności! Istotnie, ma rację Papież Franciszek, gdy pisze: „nie obudziliśmy ufności w działanie łaski” (AL 36), jednak trudno było przypuszczać, że ten brak ufności przesiąknie w takim stopniu do adhortacji. To jest zaprzeczenie Chrystusowego odkupienia; sprowadzenie prawa Chrystusowego do Starego Prawa, które daje poznanie zła, ale nie udziela siły do opierania się mu. Zerwanie ciągłości nauczania Kościoła na temat grzechu, małżeństwa, sakramentu pojednania oraz Eucharystii jest tu przerażająco jaskrawe. Oto stajemy u bram Kościoła, gdzie wszyscy są poranieni, a nikt nie jest grzesznikiem.

Czy autentyczne świadectwo wierności małżonków, którzy nie wstąpili w nowe związki, to świadectwo, „którego Kościół tak potrzebował” za Jana Pawła II (FC 20), jest cokolwiek warte za Papieża Franciszka? Ponadto w istocie nie ma żadnych powodów, by zaproponowane w *Amoris laetitia* „usprawiedliwienie z zakwestionowania wolności” było do zastosowania jedynie w przypadku osób rozwiedzionych, które zawarły nowe związki. Z „powodzeniem” mogłoby być ono stosowane np. wobec homoseksualistów i poligamistów, a ze względu na nacisk społeczny na wolność obyczajów tendencje idące w tym kierunku wydają się jedynie kwestią czasu.

## 6. Konsekwencje

Jakie są konsekwencje listu biskupów rejonu Buenos Aires? Dla wiernych z ich rejonu – zasadnicze. Kwestię tę reguluje kanon 753 Kodeksu Prawa Kanonicznego:

Chociaż biskupi, pozostający we wspólnocie z głową Kolegium i członkami, czy to pojedynczy, czy też zebrani

na Konferencjach Episkopatu lub na synodach partykularnych nie posiadają nieomyślności w nauczaniu, są jednak w odniesieniu do wiernych powierzonych ich trosce autentycznymi nauczycielami i mistrzami wiary. Temu autentycznemu przepowiadaniu swoich biskupów wierni obowiązani są okazać religijne posłuszeństwo (KPK 753).

Warto zaznaczyć, że gdyby była to wypowiedź Konferencji Episkopatu, w przypadku niezyskania jednomyślności biskupi zobowiązani byłiby do uzyskania potwierdzenia Stolicy Apostolskiej, która jednak nie udzieliłaby tego potwierdzenia, gdyby większość ta nie obejmowała przynajmniej dwóch trzecich uprawnionych do głosowania członków Konferencji. Potwierdzenie Stolicy Apostolskiej służy umacnianiu Komunii i stanowi przygotowanie do ewentualnych przyszłych wypowiedzi Magisterium powszechnego (por. Jan Paweł II, motu proprio *Apostolos suos*, 22). Tu jednak z niczym takim do czynienia nie mamy.

List Franciszka opublikowany za sprawą dziennikarskiego przecieku w oczywisty sposób nie stanowi wiążącej wykładni *Amoris laetitia*. Nie ma tu znaczenia, że dokument ten interpretuje sam jego autor. Niemniej jednak list ten w „obiegu duszpasterskim” funkcjonuje i niewątpliwie będzie stanowił wsparcie dla tych, którzy będą chcieli do praktyki duszpasterskiej wprowadzić więcej twórczej roli indywidualnego sumienia.

Z drugiej jednak strony choć każdy, kto chce znaleźć w adhortacji zapisy popierające rozwodnienie doktryny i rozluźnienie dyscypliny sakramentów, bez problemu je znajdzie, dokument ten *daje się* również interpretować w duchu ciągłości, choć interpretacja ta nie pasuje w sposób naturalny do bardzo otwartego na interpretację tekstu. Tak więc choć mamy do czynienia w Kościele ze schizmą na poziomie dyscypliny sakramentów oraz rozumienia doktryny, nie jest to podział niemożliwy do odwrócenia, co by miało miejsce, gdyby odejście od doktryny dokonało się w sposób jawny.

Problem z *Amoris laetitia* można przedstawić następująco: w nauczaniu Jana Pawła II kwadrat zawsze był nazywany kwadratem, natomiast Franciszek zaczął uporczywie nazywać go prostokątem, i zawsze tylko w ten sposób. Chociaż nie ma żadnego błędu

w nazwaniu kwadratu prostokątem, zasady kreślarskie uległy już znacznej modyfikacji. Z wymogu kątów prostych i boków równych pozostał tylko ten pierwszy, a kwadrat został przedstawiony jako prostokąt „idealny”. Organiczny rozwój doktryny miałby tu polegać rzekomo na tym, że zmiana dyscypliny sakramentalnej dokonuje się „na około”, tj. na podstawie doktryny, która nie jest w oczywisty sposób sprzeczna z wcześniejszym nauczaniem. W tej rzekomej ciągłości nauczania pomija się jednak to, że nowej dyscypliny sakramentalnej nie można w żaden sposób wyprowadzić z doktryny wcześniejszej.

Warto w tym kontekście przywołać jedno wydarzenie. Dziewiętego maja 2016 r. podczas publicznej prezentacji *Amoris laetitia* włoski arcybiskup Bruno Forte, którego Papież osobiście wybrał na sekretarza komisji synodalnej, odpowiedzialnego za redagowanie końcowych dokumentów Synodu na temat małżeństwa i rodziny, powiedział o pewnej sytuacji, która miała nań miejsce. Otóż miał do niego podejść Papież Franciszek i powiedzieć:

Jeżeli powiemy otwarcie o dopuszczeniu do Komunii osób rozwiedzionych i żyjących w ponownych związkach, to nawet nie wiesz, jaki okropny zamęt by powstał. Tak więc nie powiemy tego otwarcie. Zrób to w taki sposób, żeby była w tym możliwość, a wówczas ja będę mógł wyciągnąć odpowiednie wnioski.

„Typowo jezuickie” – miał skomentować podczas prezentacji arcybiskup. Wypowiedź ta nigdy nie została przez Stolicę Apostolską zdementowana. Wszystko układa się w spójną całość.

Nie, Ojczy Świąty, wbrew Twoim własnym tezom Kościół nie „wyraził jasno obiektywnej nauki” (AL 308) i nie zadbał o „integralność nauczania moralnego” (AL 311). Nie zatroszczyłeś się o jedność kapłańskich osądów, „ażeby wiernym oszczędzić niepokojów sumienia” (FC 73), a wątpliwości, które zasiałeś, spowodowały „poważne zaciemnienie całej prawdy o człowieku w sytuacji kulturowej i tak pełnej sprzeczności” (FC 31). Niefortunnie był prorokiem Jan Paweł II, gdy pisał, że jedność Kościoła jest naruszana przez „tych, którzy nie doceniają wagi powinności moralnych” (VS 26). ■

# Nawet Papież powinien być posłuszny\*

Tomasz Rowiński

\* Tekst jest poprawioną i uzupełnioną wersją artykułu, jaki ukazał się pierwotnie w „Teologii Politycznej Co Tydzień”, nr 90/2017.

**K**atechizm Kościoła wielokrotnie zajmuje się kwestią posłuszeństwa. I to rysując szeroką panoramę, która umieszcza dzisiejsze życie Kościoła w perspektywie sięgającej aż dziejów Izraela. Możemy tam przeczytać o pierwotnym nieposłuszeństwie Adama, o posłuszeństwie wiary Abrahama, a także o posłuszeństwie Pana Jezusa wobec Ojca i kontrowersjach, jakie Jego postawa wywoływała wśród Żydów. Zatrzymajmy się jednak – w tym krótkim rozważaniu – na posłuszeństwie, które winniśmy Kościołowi w sprawach wiary. W punkcie 891 Katechizm łączy tę kwestię z kwestią nieomyłności Kościoła. Cytowany jest tam fragment Konstytucji dogmatycznej o Kościele Soboru Watykańskiego II *Lumen gentium*:

Nieomyłnością tą cieszy się na mocy swego urzędu Biskup Rzymu, głowa Kolegium Biskupów, gdy jako najwyższy pasterz i nauczyciel wszystkich wiernych, który swoich braci umacnia w wierze, ogłasza definitywnym aktem naukę dotyczącą wiary lub moralności... Nieomyłność obiecana Kościołowi przysługuje także Kolegium Biskupów, gdy wraz z następcą Piotra sprawuje ono najwyższy Urząd Nauczycielski (LG 25; Sobór Watykański I: DS. 3074).

Powyższe formuły soborowe wiążą zatem Papieża – w jego kompetencji strzeżenia, przekazywania i wyjaśniania depozytu wiary – nierozdzielnie z Kolegium Biskupów. Co więcej, zostaje tu wyraźnie powiedziane, że nieomyłność w sprawach wiary połączona jest z „mocą urzędu”, co oznacza, że sprawy te nie są po prostu w osobistej dyspozycji Papieża. Gdyby były w osobistej dyspozycji, oznaczałoby to, że każdy Papież może nimi rozporzą-



dzać według własnej woli, nawet jeśli nie byłaby ona połączona w swoich uzasadnieniach z tradycją katolicką. Zatem Papież wypełnia swoją osobowością ramy urzędu<sup>1</sup>, który nie jest po prostu reprezentacją jego własnej woli mocy czy woli jakiejś frakcji. Tak wyobrażają sobie papieństwo liczni przeciwnicy „urzędu Piotrowego”, ale też różnorodni modernizatorzy Kościoła. W gorszych momentach dla Kościoła stan rzeczywisty zaczyna nieco przypominać te wyobrażenia. Jednak co do zasady, jak zauważył niedawno w pewnej amerykańskiej telewizji kanonista ks. Gerard Murray, „Papież nie może obudzić się rano i stwierdzić, że to, co było cudzołóstwem, od dziś nim nie jest”<sup>2</sup>.

Wypowiedź ta dotyczyła, rzecz jasna, dokonanej przez Papieża Franciszka afirmacji interpretacji adhortacji *Amoris Laetitia* przygotowanej przez argentyńskich biskupów, dopuszczającej w pewnych (dodajmy, że nieokreślonych z góry) sytuacjach do Komunii świętej osoby rozwiedzione i żyjące w nowych związkach. Chodzi tu w praktyce o sytuację przyzwolenia na niezachowywanie warunków, jakie takim osobom wyznaczała – zgodnie z całą tradycją Kościoła i słowami Pana Jezusa w Ewangelii – adhortacja św. Jana Pawła II *Familiaris Consortio*. Bez wchodzenia w szczegóły FC mówi o konieczności wstrzemięźliwości seksualnej w takich związkach lub przynajmniej o rzeczywistą wolę praktykowania takiej wstrzemięźliwości. Wynika to z jednoznacznego traktowania sakramentu małżeństwa, które jeśli jest zawarte ważne, pozostaje nierozzerwalne – niezależnie od okoliczności – do śmierci jednego z małżonków. Jak wiadomo, Papież Franciszek swoją opinię zawartą w prywatnym liście, dotyczącą zapytania biskupów argentyńskich, zlecił opublikować w „Acta Apostolicae Sedis” – oficjalnym publikatorze urzędowym Stolicy Apostolskiej – by w ten sposób włączyć swoją wypowiedź do katolickiego nauczania kościelnego. Na osobne rozważanie zasługiwałoby tu pytanie, jaki jest rzeczywisty stopień zaangażowania Magisterium w ten dokument. A liczy się tu i ranga samego pisma, i możliwość jego harmonijnego włączenia w praktykę wiary katolickiej. Jest to jednak wątek wykraczający poza ramy tematyczne tego tekstu.

Zatem zestawienie dogmatycznej nieomyślności Papieża i równoczesnego ograniczenia jego woli przez urzędowy charakter papieństwa z praktyką obecnego, ale i wcześniejszych pontyfikatów

<sup>1</sup> P. Milcarek, *Portrety czy rama*, christianitas.org, 25.02.2013.

<sup>2</sup> T. Terlikowski, komentarz na portalu malydziennik.pl, 15.12.2013.

<sup>3</sup> Więcej na ten temat w studium P. Grada, *Unieszkodliwianie Magisterium. Studium dyskusji o Amoris Laetitia*, 305, christianitas.org, 12.01.2017; także w „Christianitas”, nr 65/2016.

wskazuje na istnienie swoistego rozdwojenia problemu władzy w Kościele. A skoro mamy problem władzy, to nieuchronnie dotykamy również kwestii przeżywania posłuszeństwa przez wiernych. Interpretacja papieska – zostawmy w tym tekście problem tego, co *Amoris Laetitia* mówi naprawdę i czy istnieje prawowierna interpretacja tego dokumentu<sup>3</sup> – pozostaje w sprzeczności z wcześniejszą nauką katolicką i wywołuje bez wątpienia zamieszanie – dezorientację – w wielu sumieniach. Można je sformułować w takich pytaniach jak: czy należy w tej sprawie słuchać Papieża, czy należy w ogóle słuchać tego Papieża, aż wreszcie w radykalnej postaci: czy Franciszek jest prawdziwym Papieżem. To ostatnie pytanie jest wyrazem desperacji obecnej w Kościele, ale nie ma podstaw merytorycznych. Zamieszanie to wynika z pewnej niejasności wynikającej z narastających w nowoczesności problemów ze zrozumieniem, czym jest władza i jakie są jej kompetencje. Te kłopoty kompetencyjne nie ominęły także Kościoła. Jednym z elementów tej kwestii jest rosnąca, a dobrze widoczna w życiu katolickim przynajmniej od wieku XIX (mówiąc szczerze, to i znacznie wcześniej), tendencja do cedowania na Papieża całej władzy doktrynalnej, moralnej czy nawet politycznej, i to w sensie całkowicie osobistym, a nie urzędowym. Obrazem tej personalizacji jest to, co zostało już określone mianem „magisterium samolotowego” obecnego Papieża, a znacznie wcześniej w komentarzu na temat recepcji *Vaticanum Secundum* – przez Benedykta XVI – „soborem mediów”. Źródłem tego ostatniego były opinie poszczególnych uczestników przekazywane światu poprzez media masowe, ale także przez komentarze teologiczne. Do tego rodzaju „personalizmu” władzy zaliczyłbym włączanie do nauczania Kościoła prywatnej korespondencji. Czytelnik mógłby postawić w tym miejscu zarzut, że przecież w historii mieliśmy takie przypadki – np. dotyczy to listów Cyryla Aleksandryjskiego do Nestoriusza czy listu Papieża Leona Wielkiego do Flawiana w czasie kontrowersji monofizycznej. Jednak odnosząc się do praktyki kościelnej ogłaszania nauczania w ostatnich stuleciach, publikacja prywatnego listu o niejasnym statusie, uniemożliwiającym odniesienie się do niego – czy to na poziomie wiary, czy rozumu, w obu przypadkach znajomość statusu dokumentu jest konieczna – a potem drukowanie go w AAS, nosi znamiona papie-

skiego decyzyzjonizmu, w którym punktem odniesienia jest osobista opcja. Decyzyzjonizm ten ma konsekwencje zarówno na poziomie traktowania przez Franciszka sprawowanego urzędu, na poziomie traktowania Kościoła będącego mistycznym Ciałem Pana Jezusa, a nie własnością Papieża, jak i na poziomie troski – lub jej braku – o sumienia wiernych. Dodajmy, że nie jest pewne, czy interpretację biskupów argentyńskich, którą potwierdza Papież w swoim liście, można uznać za spójną z tekstem AL. Zatem Papież orzeka, pomijając zwykły, przyjęty i klarujący sposób orzekania, w sprawie, w której treść orzeczenia jest przynajmniej kontrowersyjna i wymagałaby odpowiedniej deklaracji urzędowej nieignorującej nie tylko rozumowej spójności, ale kwestii niezmiennego w tej sprawie przekazu Ewangelii.

Ta personalizacja czy decyzyzjonizm wynika w pewnej przynajmniej mierze z wpływów absolutystycznych w Kościele. Papieski „absolutyzm” wydawał się bowiem długo bastionem katolicyzmu wobec różnorodności ideologii i tendencji politycznych rozpadającej się *christianitas*. Posłuszeństwo Papieżowi było swoistym testem katolicyzmu, ponieważ urząd ten będąc symbolem jedności Kościoła, stanowił równocześnie znak sprzeciwu wobec podziałów wśród chrześcijan, którzy znajdowali się we wspólnotach odłączonych. W rzeczywistości katolickie oczekiwania, by Ojciec Święty był kimś w rodzaju – jak to kolokwialnie określił o. Paweł Krupa OP – „superbohatera”<sup>4</sup>, wkładały na barki ludzi wstępujących na Stolicę św. Piotra brzemię trudne do uniesienia. Pomimo tego, że przez długi czas wspierani oni byli siłą, jaką daje forma instytucji. Brzemię to okazywało się jednak tym trudniejsze do dźwigania, im bardziej liczone na osobiste zalety Papieża niż na formę i zadania stabilizujące ten urząd. Praktyczne osamotnienie wynikające z absolutyzacji Papieża sprawiło, że ramy urzędu zaczęły być coraz słabiej widoczne, i to właśnie osobowość Papieża, niemal każdy jego gest, stawała się praktycznym zwornikiem całej katolickiej nadziei. Nie będzie przesadą powiedzieć, że ukształtowała się quasi-protestancka mentalność, którą można opisać jako *solus papatus*, analogicznie do *sola scriptura*, *sola fides*, itd.<sup>5</sup> Papieże zaczęli rządzić nie tyle „mocą urzędu”, będącego reprezentacją całej mądrości Kościoła, ale osobiście. To właśnie przesunięcie można określić mianem właściwej absolu-

<sup>4</sup> *Zrobiliśmy z Papieża superbohatera. Z o. Pawłem Krupą OP rozmawia Tomasz Rowiński*, „*Christianitas*”, nr 51/2013.

<sup>5</sup> Zwracałem uwagę na ten problem już w 2014 roku w tekście *Antyrzymski resentment dzisiaj*, *christianitas.org*, 16.10.2014; także w „*Christianitas*”, nr 52/2013.

tyzacji papieżstwa. Opisuję tu oczywiście pewien model kryzysu, który jest zarysem tendencji.

Osobiste cechy Papieża mogą dać Kościołowi dobre lub złe nawyki, dobry lub zły impuls w aktywności duszpasterskiej, społecznej czy intelektualnej, ale to zachowywanie urzędowości decyzji papieskich formuje Tradycję i zwiera Kościół, a nie osobiste skłonności Pontifexów. Te co najwyżej mogą skłaniać katolików do skupienia się na pewnych aspektach swojej tradycji, na odnowieniu spojrzenia na liturgię czy ubogich. Nie stawiam tych spraw tu na jednym poziomie, ale staram się pokazać, jak osobowość Papieża może kształtować życie Kościoła w ramach urzędu papieskiego. Gdy osobowość zaczyna się zanadto wybijać ponad urząd, co jest konsekwencją absolutyzacji władzy, gdy trudno ją już odróżnić od urzędu, następnym krokiem okazuje się upowszechniające się w Kościele mylenie woli człowieka z przekazem – treścią – i racjonalnością wiary. Uzasadnieniem wszelkich aktywności okazuje się osobisty, a nie urzędowy charyzmat. To wychodzenie Papieża z formy urzędowej, która sama została ukształtowana w dynamice rozwoju tradycji, w asystencji Ducha Świętego i po założycielskim akcie samego Pana, łatwo staje się pokusą. Pokusą odrzucenia tradycji wiary Kościoła jako rzeczywistej reprezentacji Ewangelii i łaski na rzecz władania charyzmatycznego, niewymagającego żadnej spójności i żadnego pośrednictwa w historii. Symptomy takiej sytuacji mamy i dziś. W praktyce oznacza to, że wielu katolików traktuje Papieża Franciszka nie jak następcę Piotra, który pasie owce i strzeże kluczy, ale jako „nowego Chrystusa”, który „ma władzę” wszystko zmienić – także w sprzecznie wobec bezpośrednich świadków Pana Jezusa.

Odsuwanie w cień tradycji – niedocenywanie jej roli – wzmacnia jednak jeszcze bardziej dominantę woluntarystyczną (personalistyczną) i ułatwia lekceważące traktowanie tych, którzy zwracają uwagę, że Bóg nie może sam sobie zaprzeczać. Jeśli Papież czyni niewyraźnym to, co w samym Objawieniu jest niezwykle wyraźne, bardziej realizuje swoje opcje niż zadania urzędu. Tradycja przestaje być wobec tej sytuacji, w oczach wielu odbiorców przekazu kościelnego, kontynuacją dziejów zbawienia, toczących się w obecności wciąż tego samego Boga, będącego Zbawicielem i Mądrością, a objawia się jedynie jako emanacja czysto ludzkiej

religijności. Czymś, co można dowolnie formować, co nie posiada większej wiarygodności. Sam Papież zaczyna być postrzegany poza kontekstem, który powierzono mu reprezentować. Zatem pokusa papieżstwa jest dziś przede wszystkim pokusą władzy nad Ewangelią, nad Słowem Bożym, nad tradycją, którą tu rozumiemy jako realizację dziejów zbawienia i wypełnienie nauczania Pana Jezusa. Okazuje się – możemy wyobrazić sobie taką sytuację – że całe nauczanie Kościoła opiera się na wyczuciu Papieża. Byłby to prawdziwy horror teologiczny.

Niewątpliwie punktem kulminacyjnym tego problemu w dwudziestowiecznej historii Kościoła była reforma liturgiczna, której praktyczna realizacja nie znajduje odzwierciedlenia w oczekiwaniach biskupów całego świata zapisanych w dokumentach Soboru Watykańskiego II, a konkretnie w Konstytucji o Liturgii Świętej *Sacrosanctum Concilium*. Mimo to reforma została przeprowadzona, ponieważ Paweł VI jej chciał w takim sensie, że wydawał zgodę na kolejne jej „momenty” i elementy, a w Kościele panowało przekonanie, że Papież ma całkowitą władzę nad liturgią. Reforma została wprowadzona z taką łatwością, ponieważ patrzono na liturgię jako na coś praktycznego, dydaktycznego. Wprowadzano reformę, zanim dokonała się recepcja twierdzenia, że „liturgia jest źródłem i szczytem życia chrześcijańskiego”. Ta recepcja nawet do dziś dokonała się w niewielkim zakresie. Możemy zatem powiedzieć, że choć wszystko w przypadku zmian w liturgii odbyło się formalnie zgodnie z kościelnym prawem, reforma była odstępstwem od tego, czego na Soborze chciał Kościół. Była pragnieniem pewnej części elit kościelnych, któremu nadano pozory urzędowości, czego najlepszym przykładem jest przekonywanie przez dziesięciolecia wiernych, że stara Msza została zakazana. I ostateczne odrzucenie tego twierdzenia przez Benedykta XVI jako niezgodnego z tradycją. A przecież w praktyce bł. Papież Paweł VI zdecydował, że to, co było do tej pory święte w życiu Kościoła, już takie miało nie być. Przykład reformy liturgicznej rzuca pewne światło na sytuację z adhortacją *Amoris Laetitia*.

W przypadku reformy liturgicznej nie mówimy o kwestii, która przekreślałaby życie i misję Kościoła, jednocześnie widzimy, że jej skutki duszpasterskie są opłakane. Taka jest cena poniesiona za

lekceważenie tego, co Ojcowie Soboru rzeczywiście zapisali jako autentyczną naukę Kościoła, za lekceważące powtarzanie bez zrozumienia cytatu „o źródle i szczycie”, przy jednoczesnym rozmontowaniu kanału łaski, którym jest cała liturgia, a nie tylko same akty sakramentalne. Możemy mówić w tym przypadku o błędzie naprawialnym w jakiejś perspektywie czasu, ale będącym widocznym znakiem konsekwencji zaburzenia rozumienia posłuszeństwa Papieża. Chodzi o posłuszeństwo wobec tradycji, która nie jest zespołem nawyków wynikających z charakterologicznej różnorodności kolejnych pontyfikatów, ale odłożoną w doktrynie, rytach, praktykach, w pobożności, a nawet przedmiotach, praktyczną racjonalnością wiary w prawdę Ewangelii. Z pewną ostrożnością można powiedzieć, że Paweł VI nie rozpoznał wezwania Soboru Watykańskiego, by Papież też był posłuszny, które to wezwanie podpisał razem z innymi Ojcami tam, gdzie Kościół wskazywał na konieczność bardziej kolegialnego podejścia do władzy wiary. Co traktuje się często jako uzupełnienie doktryny o nieomyślności ustalonej na Soborze Watykańskim II.

Dziś sytuacja się powtarza w kontrowersji związanej z adhortacją *Amoris Laetitia*. Nauka *Vaticanum II* mocniej osadzającą Papieża wewnątrz Kościoła, a nie tylko ponad nim, ewidentnie nie została przepracowana, recepcja tych prawd w znacznym stopniu nie nastąpiła. Kolegialność służy głównie do rozmontowywania jedności katolicyzmu, a nie do osłabienia papieskiego decyzyjizmu. Podobnie nie nastąpiła recepcja apelu św. Jana Pawła II o przemyślenie sposobu funkcjonowania prymatu Piotrowego. Stoimy obecnie wobec problemu decyzyjizmu, który wykorzystuje szacunek katolików wobec urzędu papieskiego dla dekompozycji bardzo delikatnego miejsca nauczania chrześcijańskiego, w którym można zobaczyć właściwą dynamikę kilku katolickich sakramentów. Sakramenty te nie są tylko emanacją ludzkiej religijności, ale widzialnymi znakami niewidzialnej łaski. Małżeństwo, Komunia święta, Spowiedź, a nawet Kapłaństwo są naruszane, gdy ignoruje się zasadnicze znaczenie przywiązania do grzechu cudzołóstwa wprost zapisanego w Dekalogu. Problem polega na tym, że prymat osoby w postrzeganiu papieża sprawia, że w zaprzeczaniu dotychczasowemu nauczaniu wielu katolików nie widzi problemu. Urok osoby okazuje się złudnym przewodnikiem.

Nieurzędowość, personalizm, absolutyzm papiestwa Franciszkowego bardzo wyraźnie widać w tendencji, która była obecna od samego początku posoborowych Synodów, ale nie ujawniała się tak drastycznie z powodu osobistych nawyków Papieży takich jak św. Jan Paweł II, nawyków opartych na współodczuwaniu z Kościołem wszystkich czasów. Mniej lub bardziej stały się więc Synody jedynie dodatkowym narzędziem wzmocnienia osobistej władzy Papieży, gdy tymczasem powinny sugerować kierunek papieskiego urzędowania. To kolejny moment, gdy papieskie posłuszeństwo jest konieczne. Potrzebę wycofania Papieża do urzędowego papiestwa pokazywał Benedykt XVI, rezygnując z ciągłej osobistej kreacji i dystansowania się wobec tradycji Stolicy Apostolskiej<sup>6</sup>. Recepcja tego pontyfikatu – np. ekumeniczny wymiar takiego wycofania – także nie doczekała się zrozumienia w Kościele.

Wróćmy na sam koniec do konkluzji dotyczącej osobistego wymiaru posłuszeństwa, które jest naszym niełatwym obowiązkiem. Papieżowi jesteśmy winni posłuszeństwo synowskie jako Ojcu ze względu na to, co reprezentuje, a nie ze względu na jego osobiste przymioty. Urząd ten jest zwornikiem życia katolickiego. Ma to dwie konsekwencje – nie powinniśmy porzucać Ojca, gdy stawia niepewne kroki, ale też nie mamy kompetencji, by porzucać to, co reprezentuje, nawet jeśli łączą nas z nim wspólne upodobania moralne i estetyczne idące w poprzek tradycji. ■

<sup>6</sup> Por. mój tekst *Papież jako wydarzenie*, „Christianitas”, nr 52/2013.

# trans- lato- rium

---

**T**ekst podany niżej jest polskim tłumaczeniem wykładu inauguracyjnego (tzw. *principium*), który wygłosił św. Tomasz w roku 1256 na Uniwersytecie Paryskim z okazji swojej promocji na mistrza teologii. Jego treścią jest zagadnienie przekazywania mądrości Bożej ludziom, ujęte w sposób wskazujący na wyraźny wpływ autorytetu Pseudo-Dionizego Areopagity na umysł młodego teologa (w chwili swej promocji św. Tomasz z Akwinu miał 31 lat, tak że musiał korzystać z dyspensy od przepisu zezwalającego na udzielanie stopnia mistrza teologii jedynie powyżej 35 roku życia). Z powstaniem wykładu (noszącego w oryginale, ze względu na komentowane w nim słowa Pisma Świętego, tytuł *Rigans montes de superioribus*) wiąże się interesująca opowieść, przekazywana przez żywotopisarzy św. Tomasza i pochodząca najprawdopodobniej od niego samego. Wiadomo, że Akwinata przyjmował godność mistrza teologii przymuszony do tego posłuszeństwem, które jako zakonnik ślubował swoim przełożonym. Tymczasem promocja dominikanina napotkała na nienawistny opór mistrzów uniwersyteckich. W tych okolicznościach nie dziwimy się, że samemu zainteresowanemu nie było łatwo skoncentrować się na przygotowaniu swego wykładu inauguracyjnego. Nie był w stanie nawet wybrać tematu. Zdesperowany, uciekł się do modlitwy. Czytamy w żywocie św. Tomasza autorstwa Bernarda Gui: „Ze łzami w oczach błagał o zrozumienie spraw Bożych, co stało się taką rzadkością wśród ludzi, oraz o natchnienie w wyborze tematu na swój wykład inauguracyjny. Potem zapadł w głęboki sen, w którym miał widzenie. Zdawało mu się, iż widzi starca o białych włosach, ubranego w dominikański habit, który zbliżył się do niego i rzekł: «Bracie Tomaszu, czemu modlisz się, płacząc?». «Ponieważ – odrzekł Tomasz – na-

---



---

kazano mi przyjąć godność mistrza, a ja uważam, że nie jestem do tego w pełni przygotowany. Co więcej, zupełnie nie mam pojęcia, jaki temat wybrać na mój wykład inauguracyjny». Starzec taką mu dał odpowiedź: «Nie lękaj się: Bóg ci dopomoże dźwigać jarzmo mistrza. A co się tyczy wykładu, to posłuż się tym tekstem: *Rigans montes de superioribus suis: de fructu operum tuorum satiabitur terra*». To powiedziawszy, zniknął, a Tomasz zbudził się, dziękując Bogu, że tak szybko przyszedł mu z pomocą”. Tradycja dominikańska identyfikowała oczywiście owego „starca o białych włosach” ze św. Dominikiem, zakonodawcą. Dodajmy na koniec, że aczkolwiek promocja św. Tomasza i temat jego wykładu należą do najbardziej znanych i udokumentowanych wydarzeń z jego życia, sam tekst *principium* został odkryty dopiero na początku wieku XX.

PM

---

# Wykład o przekazywaniu nauki duchowej (*Principium: Rigans montes de superioribus*)

Św. Tomasz z Akwinu

<sup>1</sup> Św. Tomasz cytuje łaciński

przekład: *Lex divinitatis  
sacratissima est, ut per  
prima media adducantur  
ad sui divinisimam lucem.*

Współczesny przekład  
polski z oryginału  
greckiego oddaje to zdanie  
następująco: „Najbardziej  
święte prawo Boskiej  
Zwierzchności głosi  
przecież, że ci, którzy  
zajmują drugorzędną  
pozycję, muszą się wznosić  
w górę do najbardziej  
boskiego promienia przez  
pośrednictwo tych, którzy  
hierarchicznie stoją na  
pierwszym miejscu”

(Pseudo-Dionizy *Areopagita*,  
*Pisma teologiczne II*, tłum.  
M. Dzielska, Kraków 1999,  
s. 168).

<sup>1</sup> Św. Augustyn,

*O Trójcy Świętej*, tłum.  
M. Stokowska, Kraków  
1996, s. 125.

*Ty skrapiasz góry z wysokości swoich,  
z owocu dzieł Twoich nasyci się ziemia* (Ps 103, 13).

**K**ról niebios i Pan ustanowił od wieku to prawo, aby dary Jego  
Kopatrzności dochodziły do tego, co najniższe, przez to, co po-  
średnie. Dlatego Dionizy w piątym rozdziale *Hierarchii kościelnej*  
mówi: *Według najświętszego prawa Boskości do najbardziej boskie-  
go światła jest się doprowadzającym przez pierwsze pośrednie*<sup>1</sup>. To  
prawo dotyczy nie tylko rzeczy duchowych, ale i cielesnych. Z tej  
racji Augustyn mówi w trzeciej księdze *O Trójcy*: *Lecz podobnie  
jak ciała cięższe i niższe są rządzone w pewnej hierarchii przez bar-  
dziej subtelne i mocniejsze, tak samo wszystkie ciała są rządzone  
przez ducha ożywiającego*<sup>2</sup>. Dlatego w Psalmie Pan przedstawia  
wspomniane prawo zachowywane w udzielaniu duchowej mą-  
drości z pomocą metafory rzeczy cielesnych: *skrapiasz góry...* itd.  
Widzimy zmysłem, że z wysokich chmur spływają deszcze, a roz-  
szone nimi góry wydają z siebie rzeki, które użyźniają ziemię, na-  
syciwszy ją sobą. Podobnie z wyżyn Boskiej mądrości spada rosa  
do umysłów doktorów (których oznaczają góry), a przez ich po-  
sługę światło Boskiej mądrości dociera aż do umysłów słuchaczy.  
W przytoczonym zdaniu możemy zatem rozważyć cztery sprawy:  
wzniosłość nauki duchowej, godność jej doktorów, kondycję słu-  
chaczy i porządek przekazu.

Wzniosłość, o której mowa, jest ukazana w słowach: *z wysokości  
Twoich* (glossa: *ze wzniosłych tajni*). Święta nauka ma bowiem  
wzniosłość z trzech powodów.

Po pierwsze, ze względu na źródło: jest nim bowiem mądrość, o której powiedziano, że *jest z góry* (Jk 3, 17), a także: *Zdrojem mądrości słowo Boże na wysokości* (Syr 1, 5).

Po drugie, z powodu subtelności swego przedmiotu: *Ja mieszkałam na wysokościach* (Syr 24, 7). Są bowiem pewne wzniesienia Boskiej mądrości, do których wszyscy dochodzą, choćby w sposób niedoskonały – gdyż poznanie istnienia Boga jest w sposób naturalny udziałem wszystkich, jak o tym mówi Damasceńczyk [O wierze prawdziwej, ks. I, rozdz. 1 i 3]. I dlatego powiedziano: *Wszyscy ludzie Go widzą, każdy patrzy z daleka* (Hi 36, 25). Dalej są sprawy wznioślejsze, do których dociera tylko zdolność mędrców, drogą samego rozumu – o tym powiedziano: *ponieważ to, co można o Bogu poznać, jest im jawne* (Rz 1, 19). Są wreszcie pewne sprawy najwznioślejsze, które przewyższają wszelki ludzki rozum – i ze względu na to powiedziano: *Skryta jest [mądrość] od oczu wszystkich żyjących* (Hi 28, 21) oraz: *I uczynił ciemność kryjówką swoją* (Ps 17, 12). To jednak przekazali w tekście Pisma Świętego święci doktorzy, nauczeni przez Ducha Świętego, który przenika nawet głębokości Boże (1 Kor 2, 10). I to są sprawy najwznioślejsze, o których powiedziano, że mieszka w nich mądrość.

Po trzecie, z powodu podniosłości celu: ma bowiem cel podniosły, mianowicie życie wieczne. *A te są napisane, abyście wierzyli, że Jezus jest Chrystusem Synem Bożym; i żebyście wierząc, życie mieli w imię Jego* (J 20, 31). *Szukajcie tego, co w górze jest, gdzie Chrystus siedzi na prawicy Bożej; co w górze jest, miłujcie, nie co na ziemi* (Kol 3, 1-2).

Ze względu na wzniosłość tej nauki od jej doktorów oczekuje się godności. Dlatego są oznaczani przez góry (*skrapiasz góry*), a to z trzech powodów.

Po pierwsze, ze względu na wysokości gór, które są wzniesione nad ziemię i bliskie niebu. Podobnie bowiem święci doktorzy gardząc rzeczami ziemskimi, podążają wyłącznie ku sprawom niebieskim (*Nasze zaś obcowanie jest w niebie* – Flp 3, 20), dlatego o samym Doktorze doktorów, czyli o Chrystusie, powiedziano: *I będzie w ostateczne dni przygotowana góra domu Pańskiego na wierzchu gór, i wywyższy się nad pagórki, a popłyną do niej wszystkie narody* (Iz 2, 2).

Po drugie, z powodu blasku. Promienie oświecają bowiem najpierw góry – i podobnie święci doktorzy otrzymują jako pierwszy blask umysłów. Tak samo bowiem jak góry, najpierw promieniami Boskiej mądrości są oświeceni święci doktorzy: *Dziwnie zajaśniałość z gór wiekuistych* – to znaczy: z doktorów, którzy uczestniczą w wieczności – *strwożyli się wszyscy głupiego serca* (Ps 75, 5-6), wśród których *świecicie jak światła na świecie* (Flp 2, 15).

Po trzecie, z powodu obronności gór, gdyż przez góry ziemię broni się przed nieprzyjaciółmi. Tak samo doktorzy Kościoła powinni być dla obrony wiary przed błędami. Synowie Izraela nie pokładają zaufania we włócznie czy strzale, lecz bronią ich góry – dlatego niektórych spotkał wyrzut: *Nie wstępowaliście naprzeciw aniście nie zastawili muru dla domu Izraelowego, aby stać w bitwie w dzień Pański* (Ez 13, 5).

Wszyscy doktorzy świętej nauki powinni więc być wybitni wzniosłością swego życia, aby byli zdolni do skutecznego przepowiadania. Albowiem – jak mówi Grzegorz w *Księdze reguły pasterskiej* – czyje życie budzi pogardę, tego przepowiadanie musi spotkać się z lekceważeniem. *Słowa mędrców są jak ościenie i jak gwoździe głęboko wbite* (Koh 12, 11). Serce bowiem można pobudzić lub utwierdzić w bojaźni Bożej, tylko gdy jest osadzone we wzniosłości życia.

Powinni być oświeceni, aby właściwie nauczali swym wykładem. *Mnie ze wszystkich świętych najmniejszemu dana jest ta łaska, żebym głosił poganom niedościgłe bogactwa Chrystusowe i żebym oświecał wszystkich, jakie jest planowe urzeczywistnienie tajemnicy, zakrytej od wieków w Bogu* (Ef 3, 8-9).

Powinni być umocnieni, aby zbijali błędy przez dysputę. *Ja bowiem dam wam wymowę i mądrość, której nie będą mogli oprzeć się ani sprzeciwić wszyscy przeciwnicy wasi* (Łk 21, 15).

O tych to trzech posługach – przepowiadania, wykładania i dyskusowania – powiedziano: *żeby mógł zachęcać* (to odnosi się do przepowiadania) *przez zdrową naukę* (to dotyczy wykładania), *a tych, co się sprzeciwiają, przekonywać* (tutaj mowa o dyskusji) (Tyt 1, 9).

W trzecim punkcie rozpatrywana jest kondycja słuchaczy, która jest symbolizowana przez ziemię w słowach: *nasyci się ziemia*. Chodzi o to, że ziemia jest położona najniżej: *Niebo wysoko, a zie-*

nia nisko (Prz 25, 3). Ponadto jest ona stabilna i nieporuszona: *Ziemia na wieki stoi* (Koh 1, 5). Poza tym jest płodna: *Niech zrodzi ziemia ziele zielone i dające nasienie; i drzewo rodzajne owoc czyniące według rodzaju swego* (Rdz 1, 11). Podobnie i słuchacze powinni być na podobieństwo ziemi uniżeni przez pokorę: *Gdzie jest pokora, tam i mądrość* (Prz 11, 2). Dalej mają być nieporuszeni dzięki prawości rozeznania: *abyśmy już nie byli dziatkami chwiejącymi się w osądach* (Ef 4, 14). Ponadto – płodni, aby nabytki mądrości w nich owocowały: *A które (ziarno spadło) na ziemię dobrą, ci są, co dobrym a wyborym sercem usłyszawszy, zachowują słowo, i owoc przynoszą w cierpliwości* (Łk 8, 15).

Oczekuje się więc od nich pokory w odniesieniu do uczenia się, które odbywa się przez słuchanie: *Jeśli będziesz mię słuchał, nauczysz się, a jeśli przyłożysz umysł twój, mądrym zostaniesz* (Syr 6, 33). Prawość rozeznania ma dotyczyć sądu wydawanego przez słuchających: *Czy nie ucho rozróżnia słowa?* (Hi 12, 11). Natomiast płodność ma dotyczyć dokonywanych przez nich odkryć, dzięki którym dobry słuchacz na podstawie nielicznych usłyszanych słów ogłasza coś większego: *Daj mądrymu sposobność, a przyczyni mu mądrości* (Prz 9, 9).

Z kolei porządek powstawania jest tu wzmiankowany ze względu na trzy sprawy: porządek przekazu, ilość przyjętego daru i jego jakość.

Najpierw powiedzmy o porządku przekazu. Umysły doktorów nie mogą uchwycić wszystkiego, co zawiera się w Boskiej mądrości – dlatego nie powiedziano: *wysokości spływają na góry, lecz: skrapiasz góry z wysokości. Oto to o części dróg Jego się rzekło* (Hi 26, 14). Podobnie również doktorzy nie udzielają słuchaczom wszystkiego, co pojmują: *I słyszał tajemne słowa, których człowiekowi nie wolno mówić* (2 Kor 12, 4). Dlatego nie powiedziano: *przekazuje ziemi owoc gór, lecz: z owocu nasyci się ziemia*. O tym samym mówi Grzegorz w księdze XVII *Moraliiów*, gdy wyklada słowa: „*On więzi wody w obłokach swoich, aby razem nie spadły na dół*” (Hi 26, 8): *doktor nie musi głosić niewykształconym wszystkiego tego, co wie, gdyż i on sam nie zdoła dowiedzieć się o Boskich misteriach wszystkiego tego, czym one są*.

Po drugie, chodzi o porządek co do sposobu posiadania. Bóg ma mądrość z natury, dlatego *Jego wysokości są* w odniesieniu

do Niego orzekane jako coś naturalnego: *U Niego jest mądrość i moc, On ma radę i zrozumienie* (Hi 12, 13). Natomiast doktorzy mają udział w wiedzy według obfitości. Dlatego mówi się o nich, że – jak góry – są *skrapiani z wysokości: Poleję mój ogród roślinny i napoję owoce łąki mojej* (Syr 24, 42). Ale słuchacze mają udział w wiedzy według pożytku, co jest oznaczone przez nasycenie ziemi: *Nasycony będę, gdy się ukaże chwala Twoja* (Ps 16, 15).

Po trzecie, chodzi o moc przekazu. Bóg przekazuje mądrość własną mocą. Dlatego powiedziano, że to On sam skrapia góry. Natomiast doktorzy przekazują mądrość wyłącznie na zasadzie urzędu. Stąd owocu gór nie przypisuje się im, lecz działaniu Bożemu (jak powiedziano: *z owocu dzieł Twoich*): *Więc czym jest Apollo? A czym Paweł? Sługami Tego, któremu uwierzyliście* (1 Kor 3, 4-5). *A do tego któż tak zdatny?* (2 Kor 2, 16). Bóg wymaga bowiem od swoich sług, by byli niewinni (*chodzący drogą niepokalaną, ten mi służył* – Ps 100, 6), rozumni (*Sługa roztropny miły jest królowi* – Prz 14, 35), pełni zapału (*Czynisz z aniołów Twoich wichry, a ze sług Twoich ogień palący* – Ps 103, 4) oraz posłuszni (*słudzy Jego, którzy czynicie wolę Jego* – Ps 102, 21). Ale chociaż nikt osobiście, sam z siebie, nie byłby zdolny do takiej posługi, może mieć jednak nadzieję na zdolność pochodzącą od Boga: *nie żebyśmy byli zdolni pomyśleć coś sami od siebie, ale zdolność nasza jest z Boga* (2 Kor 3, 5). Powinien prosić o nią Boga: *Jeśli zaś kto z was potrzebuje mądrości, niech prosi od Boga, który daje wszystkim obficie i nie wymawia, a będzie mu dana* (Jk 1, 5). Módlmy się. Niech nam jej udzieli Chrystus. Amen. ■

Tłum. Paweł Milcarek

Na podstawie: *Sancti Thomae Aquinatis Opuscula Theologica*, t. I,  
wyd. Marietti, Taurini-Romae 1954.

---

Jest to jeden z dwóch wykładów, które według opinii biografów Akwinaty zostały przezeń wygłoszone w roku 1256 w ramach swej promocji mistrza teologii na Uniwersytecie Paryskim. Treścią pierwszego (*Rigans montes*) było zagadnienie zstępowania Mądrości Bożej ku ludziom. Tekst drukowany niżej był prawdopodobnie jego rozwinięciem, w którym nowy mistrz przedstawił swoje rozumienie wewnętrznej logiki w układzie ksiąg Pisma Świętego.

*PM*

---

# Wykład *Hic est liber* – o znaczeniu i podziale Pisma Świętego

Św. Tomasz z Akwinu

*Ta jest księga przykazań Bożych i zakon  
– który jest na wieki; wszyscy, którzy go zachowują,  
przyjdą do żywota (Ba 4,1).*

## **[I Zalecenie Pisma Świętego]**

Według Augustyna (*De doctrina christiana*, 4) uczony mówca tak powinien wykladać, aby uczyć, sprawiać przyjemność i ponaglać: uczyć nieświadomych, sprawiać przyjemność, kierować opieszalych.

Te trzy wymagania spełnia wymowa Pisma Świętego. Uczy ono bowiem przy pomocy swojej wiecznej prawdy: *Na wieki, Panie, słowo Twoje trwa* (Ps 118, 89). Sprawia przyjemność swoją użytecznością: *Jak słodkie są podniebieniu memu słowa Twoje, ponad miód ustom moim* (Ps 118, 103). Ponagla skutecznie swoim autorytetem: *Czyż słowa moje nie są jak ogień, mówi Pan, i jak młot kruszący skałę?* (Jr 23, 29).

Przeto Pismo Święte w zdaniu wyżej przedstawionym jest rozważane trojako. Po pierwsze, ze względu na autorytet, którym ponagla, gdy mówi: *Ta jest księga przykazań Bożych*. Po drugie, ze względu na wieczną prawdę, którą poucza, gdy mówi: *I zakon, który jest na wieki*. Po trzecie, ze względu na użyteczność, którą zachęca, gdy mówi: *Wszyscy, którzy go zachowują, przyjdą do żywota*.

Autorytet tego Pisma okazuje się skuteczny z trzech powodów. Po pierwsze, z powodu jego źródła: ponieważ jego źródłem jest Bóg. Dlatego powiedziano: *przykazań Bożych*. I jeszcze: *Ten wynalazł wszystką drogę umiejętności* (Ba 3, 37); *Gdyż ono było z początku głoszone przez Pana, zostało nam potwierdzone przez tych, którzy słyszeli* (Hbr 2, 3). Temu właśnie autorowi należy



wierzyć niezachwianie – najpierw z powodu uwarunkowania jego natury, ponieważ jest prawdą: *Ja jestem drogą, prawdą i życiem* (J 14, 4); dalej z powodu pełni wiedzy: *O głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Bożej* (Rz 11, 33); następnie z powodu mocy słów: *Albowiem mowa Boża jest żywa i skuteczna i przenikliwsza niż wszelki miecz obosieczny* (Hbr 4, 12).

Po drugie, okazuje się skuteczność w konieczności, którą Pismo wykłada: *Kto nie uwierzy, będzie potępiony* (Mk 16, 16). Stąd na sposób przykazania przedstawiana jest prawda Pisma Świętego, i dlatego powiedziano: *przykazań Bożych*. Te właśnie polecenia przez wiarę kierują intelektem: *Wierzycie w Boga, i we mnie wierzcie* (J 14, 1); przez umiłowanie kształcą pożądanie: *To jest przykazanie moje, abyście się wzajemnie miłowali, jak ja was umiłowalem* (J 15, 12); skierowują do czynu i wykonania: *To czyni, a będziecie żyli* (Łk 10, 28).

Po trzecie, pokazuje się skuteczność ze zgodności (*ex uniformitate*) wypowiedzianych słów, ponieważ wszyscy, którzy przekazywali świętą naukę, tego samego nauczali: *Czy więc ja, czy oni tak nauczamy, i tak uwierzyliście* (I Kor 15, 11). I jest to konieczne, gdyż wszyscy mieli jednego nauczyciela: *Jeden jest nauczyciel wasz* (Mt 23, 8); jednego ducha: *Czy nie postępowaliśmy w tym samym duchu?* (2 Kor 12, 18); jedno ponadto pragnienie: *Mnóstwo zaś wierzących miało jedno serce i jedną duszę* (Dz 4, 32). I dlatego na znak zgodności nauki jest nazywane w liczbie pojedynczej: *Ta jest księga*.

Prawda nauki tego Pisma jest niezmienna i wieczna. Stąd powiedziano: *I zakon, który jest na wieki; Niebo i ziemia przemiją, ale słowa moje nie przemiją* (Łk 21, 33). Trwa zaś na wieki to prawo z trzech powodów: po pierwsze, ze względu na władzę prawodawcy: *Bo Pan zastępów postanowił: a któż będzie mógł udaremnić?* (Iz 14, 27). Po drugie, z powodu jego niezmienności: *Bo ja Pan i nie odmieniam się* (Ml 3, 6); *Nie jest Bóg jak człowiek, aby kłamał, ani jak syn człowieczy, żeby się odmieniał* (Lb 23, 10). Po trzecie, z powodu prawdziwości prawa: *Wszystkie przykazania Twoje są prawdą* (Ps 118, 86); *Warga prawdy trwać będzie na wieki* (Prz 12, 19); *Veritas manet et invalescit in aeternum*.

Użyteczność tego Pisma jest największa: *Ja Pan, Bóg twój, który cię uczył pożytecznych rzeczy* (Iz 48, 17). Dlatego powiedziano: *Wszyscy, którzy go zachowują, przyjdą do żywota*. Życie to zaś

jest trojaki. Pierwsze jest życie łaski, do którego przysposabia Pismo Święte: *Słowa, które ja wam powiedziałem, duchem i życiem są* (J 6, 64). Przez to bowiem życie duch żyje w Bogu: *Lecz żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus* (Ga 2, 20). Drugie jest życie sprawiedliwości, zawierające się w dziełach, do którego Pismo Święte kieruje: *Na wieki nie zapomnę ustaw Twoich, bo zachowałeś mię przez nie przy życiu* (Ps 119, 93). Trzecie jest życie chwały, które Pismo Święte obiecuje i do którego prowadzi: *Panie! Do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego* (J 6, 69); *A te są napisane, abyście uwierzyli, że Jezus jest Chrystusem, Synem Bożym; i żebyście wierząc, życie mieli w imię Jego* (J 20, 31).

### **[II Podział Pisma Świętego]**

Do tego życia Pismo Święte prowadzi dwojako: poleceniami i zachętami. Poleceniami przez przykazania, które przedkłada, co należy do Starego Testamentu: *Prawo dał Mojżesz w przykazaniach sprawiedliwości* (Syr 24, 33). Zachętami zaś przez dar łaski, którego udziela prawodawca, co należy do Nowego Testamentu: *Albowiem Zakon przez Mojżesza był dany; łaska i prawda stała się przez Jezusa Chrystusa* (J 1, 17).

Dlatego całe Pismo Święte dzieli się na dwie części główne, mianowicie na Nowy i Stary Testament; czego dotyczą słowa: *Dlatego każdy uczony nauczyciel w królestwie niebieskim podobny jest człowiekowi gospodarzowi, który wyjmuje ze skarbu swego nowe i stare rzeczy* (Mt 13, 52); *Wszelakie jabłko, nowe i stare, miły mój, zachowałam dla ciebie* (Pnp 7, 13).

Stary Testament dzieli się według nauki przykazań. Jest bowiem dwojaki przykazanie, mianowicie przymuszające i przestrzegające. Przykazanie przymuszające należy do króla, który może karać przestępców: *Jak ryk lwa, tak i postrach króla* (Prz 20, 2). Natomiast przykazanie przestrzegające jest poleceniem ojca, który może pouczać: *Masz synów? Pouczaj ich* (Syr 7, 23). Polecenie króla jest dwojaki, mianowicie jedno, przez które ustanawia on prawo; inne, które wiedzie do przestrzegania prawa ustanowionego i które jest zazwyczaj ogłaszane przez heroldów i przez wysłańców. I tak wyróżnia się trzy polecenia, mianowicie: króla, herolda i ojca. Zgodnie z tym Stary Testament dzieli się na trzy części, jak mówi Hieronim we wstępie do Księgi Królewskiej.

Część pierwsza zawiera prawo, które jest jakby poleceniem wydanym przez samego króla: *Albowiem Pan sędzią naszym, Pan zakonodawcą naszym, Pan królem naszym* (Iz 33, 22).

Część druga zawiera [słowa] proroków, którzy byli jakby wysłańcami i heroldami Bożymi, którzy w zastępstwie Bożej osoby [*ex persona Dei*] przemawiają do ludu i kierują do przestrzegania prawa: *I rzekł Aggeusz, poseł Pański z postów Pańskich* (Ag 1, 13).

Część trzecia zawiera [słowa] hagiografów, którzy natchnieni przez Ducha Świętego przemawiali jednak nie w imieniu Pana, lecz jakby od siebie samych. Dlatego hagiografowie są nazywani świętymi pisarzami lub zapisującymi rzeczy święte, od *agios*, co znaczy: święte, i *graphia*, co znaczy pismo – i tak polecenia, które są tam zawarte, są jakby ojcowskie. Wyjaśnia to Księga Przysłów: *Zachowaj, synu mój, przykazania ojca twego* (Prz 6, 20).

Podaje jednak Hieronim i czwarty porządek ksiąg, mianowicie pisma apokryfów. Apokryfy są nazywane od *apo*, co znaczy: bardzo, i od *cryphon*, co znaczy: ciemne, ponieważ wątpi się o ich wyrokach lub autorach. Kościół katolicki przyjął do liczby pism świętych pewne księgi, których wyroki nie są podane w wątpliwość, lecz ich autorstwo. Nie dlatego [jest ta wątpliwość], że nie wiadomo, kto jest autorem owych ksiąg, lecz że ludzie ci nie byli znanego autorytetu. Stąd nie posiadają one mocy z autorytetu autorów, ale raczej z powodu ich przyjęcia przez Kościół. Ponieważ jednak ten sam sposób mówienia zachowany jest w tych pismach i w pismach hagiografów, przeto są one liczone do dzisiaj razem z tymi ostatnimi.

Pierwsza część, która zawiera prawo, dzieli się z kolei na dwie, zgodnie z tym, że prawo jest dwojakie, mianowicie publiczne i prywatne.

Prawem prywatnym jest to prawo, które jest nakładane do przestrzegania na pojedyncze osoby albo rodziny. I takie prawo zawarte jest w Księdze Rodzaju, co wyjaśniają słowa o pierwszym przykazaniu danym człowiekowi: *Ale z drzewa wiadomości dobrego i złego nie jedz* (Rdz 2, 17), oraz Noemu: *Mięsa z krwi jeść nie będziecie* (Rdz 9, 4), i Abrahamowi: *I ty tedy będziesz strzegł przymierza mego i potomstwo twoje po tobie w pokoleniach swoich* (Rdz 17, 9).

Natomiast prawem publicznym jest to prawo, które jest przekazywane ludowi. Prawo Boskie zostało bowiem przekazane narodowi żydowskiemu przez pośrednika, ponieważ naród ten nie był zdolny przyjąć prawa bezpośrednio od Boga: *Ja łącznikiem i pośrednikiem byłem podówczas pomiędzy Panem a wami, aby wam głosić słowa jego, boście się bali ognia i nie wstąpiliście na górę* (Pwt 5, 5); *Cóż więc Zakon? Ustanowiony został ze względu na występki, azby przyszło potomstwo, któremu obiecał, przekazany przez Aniołów za sprawą pośrednika* (Gal 3, 19). Przeto w prawodawstwie wyróżnia się dwa stopnie. Jeden, na którym prawo od Pana do pośrednika przechodzi, i to należy do trzech ksiąg, mianowicie: Wyjścia, Kapłańskiej i Liczb. Dlatego często w tych księgach czytamy: *Powiedział Bóg do Mojżesza*. Drugim stopniem jest ten, na którym prawo jest przez pośrednika przedstawiane ludowi. I to należy do Księgi Powtórzonego Prawa, co wyjaśniają słowa ją rozpoczynające: *Mówił Mojżesz do wszystkiego Izraela*.

Trzy wyżej wymienione księgi (Wyjścia, Kapłańska i Liczb) różnią się według trzech dziedzin, w których lud powinien być uporządkowany. Po pierwsze, w dziedzinie przykazań co do prawości sądu, i te mieszczą się w Księdze Wyjścia. Po drugie, w dziedzinie obrzędów [*sacramenta*], co do sprawowania kultu, i o tym mowa w Księdze Kapłańskiej. Po trzecie, w dziedzinie urzędów, co do zarządzania rzeczą wspólną, i o tym mowa w Księdze Liczb.

Druga część [Starego Testamentu], którą są pisma proroków, dzieli się z kolei na dwie, zgodnie z tym, że wysłannik powinien uczynić dwie rzeczy. Winien bowiem przedstawić dobrodziejstwo króla, aby ludzie skłonili się do posłuszeństwa. Powinien także przedstawić zarządzenie prawa.

Prorocy przedstawiali ludowi trojaki Boskie dobrodziejstwa. Po pierwsze, następstwo dziedziczenia, opowiedziane w Księdze Jozuego, o którym powiedziano: *Mężny na wojnie Jezus Nawe, który nastąpił po Mojżeszu na prorocstwo i był wielki według imienia swego* (Syr 46, 1). Po drugie, zniszczenie nieprzyjaciół opowiedziane w Księdze Sędziów, o którym to zniszczeniu mowa w Psalmie: *Uczyń im jak Madianitom i Sisarze, jak Jabinowi u potoku Cison* (Ps 82, 10). Po trzecie, wyniesienie ludu, to zaś jest dwojaki, mianowicie: prywatne i publiczne. Prywatne należy do jednej osoby i jest opowiedziane w Księdze Rut. Publiczne należy do całego

ludu, aż do godności królestwa, i jest opowiedziane w Księdze Królewskiej – i to dobrodziejstwo wyrzuca im Bóg: *I ozdobiłaś się złotem i srebrem, a oblokłaś się w bisior i szatę wzorzystą i w rozmaite kolory; jadłaś przednią mąkę i miód i oliwę, i stałaś się nader piękną, i doszłaś do królestwa* (Ez 16, 13). Te bowiem księgi według Hieronima zaliczają się do pism prorockich.

W innych zaś księgach, zwanych ogólnie prorockimi, prorocy przedstawiali Boskie zarządzenia dotyczące przestrzegania prawa. I o tym mowa: po pierwsze, w ogólności, u proroków większych, którzy byli posłani do całego ludu i kierowali do przestrzegania całego prawa; po drugie, w sprawach szczegółowych u proroków mniejszych, z których różni z różnych powodów do poszczególnych pokoleń byli posłani, jak Ozjasz do dziesięciu pokoleń, Joel [do starszych Izraela], Jonasz do Niniwitów i podobnie inni.

Prorocy więksi dzielą się według tego, czym kierowali lud do przestrzegania prawa, mianowicie: zachętami przez obietnicę dobrodziejstw, straszeniem, groźbą kar lub oskarżeniem, lub przez naganę za grzechy. Chociaż te sposoby znajdujemy u każdego z proroków, jednak Izajasz przede wszystkim zachęca, o czym powiedziano: *Płaczących w Syjonie pocieszył* (Syr 48, 24); Jeremiasz grozi, dlatego powiedziano: *Umyślnie osłabia ręce mężów rycerskich* (Jr 38, 4); za to Ezechiel oskarża i gani: *Ojciec twój Amorejczyk, a matka twoja Hetejka* (Ez 16, 3). Można jednak inaczej odróżnić tych proroków, skoro mówi się, że Izajasz przepowiada głównie tajemnicę Wcielenia, dlatego jest czytany w Kościele w okresie adwentu; Jeremiasz zaś tajemnicę Męki, dlatego jest czytany w okresie Męki; Ezechiel tajemnicę Zmartwychwstania, dlatego jego księga kończy się ożywieniem kości i odbudową świątyni. Z kolei Daniel, który zaliczany jest do proroków ze względu na to, że duchem proroczym przepowiadał rzeczy przyszłe, chociaż nie mówił do ludu w zastępstwie osoby Pana, zapowiada Boskość Chrystusa – tak by czterej prorocy odpowiadali czterem Ewangelistom.

Trzecia część, która zawiera księgi hagiografów i apokryfy, dzieli się na dwie według tego, jak ojcowie pouczają synów o cnocie, mianowicie: słowem i czynem, albowiem przykłady w rzeczach moralnych nie mniej znaczą niż słowa. Pewni więc pouczają samym czynem, inni samym słowem, jeszcze inni słowem i czynem.

Czynem poucza się w dwojaki sposób. Jednym sposobem jest pouczanie o przyszłości dla bezpieczeństwa, i takie pouczanie jest w Księdze Jozuego, którego Hieronim zalicza do hagiografów. Chociaż bowiem był on prorokiem ze względu na dar prorocstwa, to jednak nie był nim z urzędu, gdyż nie został wysłany przez Pana do prorokowania ludowi. Dlatego słowa Księgi Mądrości można odnieść do niego: *Znaki i cuda zna pierwej, niżli będą, i zdarzenia czasów i wieków* (Mdr 8, 8). Innym sposobem jest opowiadanie o przykładach cnoty z przeszłości. Cnoty główne zaś są cztery: sprawiedliwość, przez którą jest dobro wspólne i której przykład podany jest w Księdze Kronik, gdzie opisano stan całego ludu, zarządzanego przez sprawiedliwość. Drugą cnotą jest umiarkowanie, którego przykład dany jest w Księdze Judyty (dlatego mówi Hieronim: *Przyjmijcie wdowę Judytę za przykład czystości*): *Iżes sobie mężnie poczęła i wzmocniło się serce twoje, przedto żeś czystość umiłowała* (Jdt 15, 11). Trzecią cnotą jest męstwo, któremu przysługuje występować, i jest tego przykład w Księdze Machabejskiej, oraz wytrzymać, i jest tego przykład w Księdze Tobiasza: *A to doświadczenie dlatego Bóg nań przypuścił, żeby potomkom dany był przykład cierpliwości Jego* (Tb 2, 12). Czwartą cnotą jest roztropność, do której należy stawiać czoło zasadzkom, i jest tego przykład w Księdze Ezdrasza. W owej księdze okazuje się bowiem, w jaki sposób Ezdrasz i Nehemiasz, i inni przywódcy roztropnie ustrzegli się zasadzek nieprzyjaciół, chcących przeszkodzić we wzniesieniu świątyni i miasta. Należy także do roztropności przewidująco oddalać przemoc, i jest tego przykład w Księdze Estery, gdzie okazuje się, w jaki sposób Mardocheusz i Estera zdemaskowali przestępstwa najpotężniejszego Hamana.

Natomiast księgi hagiograficzne i apokryficzne, które pouczają samym słowem, dzielą się zgodnie z tym, że słowo działa w pouczeniu dwojako. Jednym sposobem jest prośba o dar mądrości: *I dlatego modliłem się, a dana mi jest roztropność, i wzywałem, i przyszedł na mnie duch mądrości* (Mdr 7, 7); i tak w pouczeniu działa Psałterz, na sposób modlitwy mówionej Bogu. Drugim sposobem jest uczenie mądrości, i to dwojaki, zgodnie z dwojakim dziełem mądrości. Z nich jednym jest moc ujawnić kłamcę, i o tym jest w Księdze Hioba, który na sposób dysputy demaskuje błędy: *Chcę z Bogiem rozmawiać, wpierw wykazując, żeście*

*budownicy kłamstwa i naśladowcy nauk przewrotnych* (Hi 13, 3-4). Drugim dziełem mądrości jest nie kłamać w tym, co ona poznała. I co do tego dwojako jesteśmy pouczeni: albo jest nam polecana mądrość, i tak jest w Księdze Mądrości; albo są przedstawiane przykazania mądrości, i tak jest w trzech księgach Salomona. Przykazania te różnicują się według trzech stopni cnót, które odróżnia Plotyn, ponieważ przykazania mądrości powinny być tylko o aktach cnót. Na pierwszym stopniu, według Plotyna, są cnoty polityczne, przez które człowiek rozważnie używa rzeczy świata i obcuje z ludźmi; o tym jest Księga Przysłów. Na drugim stopniu są cnoty oczyszczające, przez które człowiek uwalnia się od rzeczy światowych przez ich wzgardę – i o tym jest Księga Koheleta (Eklezjastes), który kieruje do wzgardy świata, co jasne staje się przez wstęp Hieronima. Na trzecim stopniu są cnoty oczyszczonego umysłu, przez które człowiek zupełnie odsunawszy troski doczesne, znajduje przyjemność w samej kontemplacji mądrości; o tym jest w Pieśni nad pieśniami. Na czwartym zaś stopniu są cnoty wzorcze, istniejące w Bogu, o których nie dano przykazań mądrości, lecz raczej z których są przykazania wyprowadzone.

Natomiast zarazem słowem i czynem poucza Mądrość Syracha (Eklezjastyk). Dlatego przykazania mądrości, które Syrach przedstawił, zakończył pochwałą ojców (por. Syr 44).

II Nowy Testament, który przysposabia do życia wiecznego nie tylko przez przykazania, lecz przez dary łaski, dzieli się na trzy części. W pierwszej chodzi o źródło łaski, i o tym jest w Ewangeliach. W drugiej o moc łaski, i o tym jest w Listach św. Pawła; dlatego z początku zaczyna od mocy Ewangelii, mówiąc: *Jest bowiem mocą Boga ku zbawieniu każdego wierzącego* (Rz 1, 16). W trzeciej części chodzi o wypełnienie wspomnianej mocy, i o tym jest w pozostałych księgach Nowego Testamentu.

Źródłem łaski jest Chrystus: *I z pełności Jego myśmy wszyscy otrzymali, i łaskę za łaskę. Albowiem Zakon przez Mojżesza był dany; łaska i prawda stała się przez Jezusa Chrystusa* (J 1, 16-17). W Chrystusie zaś rozważa się dwojaką naturę, mianowicie: Boską, i o tym jest głównie w Ewangelii św. Jana – dlatego zaczyna się: *Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, a Bogiem było Słowo* (J 1, 1); i ludzką, o tym zaś głównie mówią inni Ewangeliści, którzy różnią się według trzech godności, które przysługują Chry-



stusowi jako człowiekowi. O Chrystusie bowiem co do godności królewskiej orzeka Mateusz, dlatego na początku swojej Ewangelii wykazuje, że Chrystus co do ciała pochodził od królów i że był adorowany przez królów – mędrców. Co do godności prorockiej to orzeka ją Marek, dlatego zaczyna swoją Ewangelię od przepowiedni. Co do godności kapłańskiej orzeka o Chrystusie Łukasz, dlatego zaczyna od Świątyni i kapłaństwa i w Świątyni kończy Ewangelię, i często wspomina o Świątyni, jak mówi pewna głosa poświęcona fragmentowi: *znaleźli go w świątyni, siedzącego w pośrodku doktorów* (Łk 2, 46).

Inaczej też można powiedzieć, że Mateusz orzeka o Chrystusie głównie co do tajemnicy Wcielenia, i dlatego oznaczony jest postacią człowieka; Łukasz co do tajemnicy Męki, dlatego oznaczony jest postacią byka, który jest zwierzęciem ofiarnym; Marek zaś co do zwycięstwa Zmartwychwstania, i dlatego oznaczony jest postacią lwa; Jan natomiast, który wzlatuje ku wyżynom Boskości, oznaczany jest przez orła<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Drugiej części, dotyczącej mocy łaski, o której mowa w Listach Pawłowych, brakuje w kodeksie, przynajmniej w dostępnym tekście – uwaga wydawcy.

Spełnienie mocy łaski okazuje się w rozwoju Kościoła, w którym rozważa się trzy rzeczy. Po pierwsze, początek Kościoła, i o to chodzi w *Dziejach Apostolskich*; dlatego mówi Hieronim: *Dzieje Apostolskie wydają się opiewać nagą historię i opowiadać dzieciństwo rodzącego się Kościoła*. Po drugie, wzrost Kościoła, i temu przyporządkowane jest pouczenie apostoelskie w listach kanonicznych. Po trzecie, miejsce dojścia Kościoła, w którym treść całego Pisma Świętego zamyka Apokalipsa i gdzie Oblubienica wkracza do komnaty małżeńskiej Jezusa Chrystusa, aby uczestniczyć w życiu chwały, do którego niech nas zaprowadzi sam Jezus Chrystus, błogosławiony na wieki wieków. Amen. ■

*Tłum. Paweł Milcarek*

Na podstawie: *Sancti Thomae Aquinatis Opuscula Theologica*, t. I, wyd. Marietti, Taurini-Romae 1954.



# Pisma św. Tomasza z Akwinu jako źródło politycznej doktryny Pawła Włodkowica\*

Ks. Stanisław Betch

**W**kład Pawła Włodkowica w myśl ludzką jest na pewno ważniejszy niż wkład Mikołaja Kopernika, a jednak ani w Polsce, ani w świecie Pawłowa myśl ani znaną, ani uznaną nie jest. Nie jest, bo zainteresowania ludzkie poszły po linii raczej kopernikowskiej i doszły do wielkich osiągnięć w wynalazczości i w znajomości przyrody, więc w dziedzinie zewnętrznej, natomiast strona etyki współżycia międzynarodowego nadal szła po linii prowadzącej ku anarchii, aż poczynając od reformacji i, szczególnie, od pokoju westfalskiego, weszła dziś w stan chaosu i barbarzyństwa.

Przedmiotem pracy niniejszej jest jeden punkt, a mianowicie co i ile zawdzięcza Włodkowic Doktorowi Anielskiemu, w czym idzie dalej, jak go rozumie i stosuje. Pod względem źródeł, na jakich się oparł, Włodkowic dotąd studiowanym nie był, z jednym małym wyjątkiem. Mianowicie młody włoski uczoney Giorgio Agosti napisał krótkie studium porównawcze o zależności jego od swego mistrza, wielkiego kardynała Florencji, Franciszka Zabarelli, a mianowicie w pracy *Bezpośrednie źródło «Tractatus de potestate Papae respectu infidelium» Pawła Włodkowica*, ogłoszone w 1936 w 12 tomie „Roczników Historycznych” w Poznaniu<sup>1</sup>. Niestety, Agosti na tym skończył i zaczął zarabiać na chleb, porzucając pracę naukową. Jak pisze do mnie, [...] *I am now a very common business man*<sup>2</sup>. Nasi demokraci zaliczają Włodkowica do prekursorów myśli demokratycznej<sup>3</sup>, a wolnomyśliciele do zwiastunów humanizmu i reformacji<sup>4</sup>, zapominając, że Włodkowic był myślicielem oryginalnym, samorodnym i pozaczasowym, który jednak korzeniami tkwił w dotychczasowych zdobyczach myśli ludzkiej, choć sięgał dalej i wyżej, korygując, co było, odrzucając, co myśl współczesna wprowadzała błędnego, dążąc do ustalenia prawdy obiektywnej. Mistrzem mu był Arystoteles, którego dzieła cytuje,

## studia

\* Tekst ten pierwotnie ukazał się w piśmie „Duszpasterz Polski Zagranicą”, nr 4, Rzym 1954.

<sup>1</sup> S. 300-317 lub w osobnej odbitce wyd. w Poznaniu, 1936.

<sup>2</sup> List z 28 lutego 1954. Obecnie przebywa w Turynie.

<sup>3</sup> *Polska myśl demokratyczna w ciągu wieków*, Antologia, oprac. M. Kriedl, W. Malinowski, J. Wittlin, New York 1945, s. 8-10.

<sup>4</sup> *Humanizm i reformacja w Polsce*, wyd. I. Chrzanowski, S. Kot, Lwów 1927, s. 17-26.

prawie żadnego nie opuszczając. Światłem mu było Pismo Święte, św. Augustyn i inni Ojcowie i doktorzy Kościoła, prawo kanoniczne, które doskonale opanował, i prawo rzymskie, które znał wyśmienicie, a z pismami kanonistów był obeznany w pełni. Posługuje się zdobyczami myślowymi czasów minionych i z nich wyprowadza myśli nowe lub nimi udowadnia słuszność swych rewolucyjnych często myśli, i wskazuje on, że to, co głosi, swymi korzeniami tkwi w dawnej nauce lub jest w niej zawarte jak drzewo w nasieniu. Na oryginalność zatem Włodkowica patrzeć należy rozumnie. Nowinkarzem on nie jest, na oryginalność się nie sadzi, ale tam, gdzie potrzeba, potrafi zaznaczyć swe zdanie i dowieść jego początki u Cycerona czy też u św. Tomasza. Jeśli zaś widzi to jako konieczny wymóg myślowy, potrafi świadomie, choć czyni to rzadko, i Tomaszowi zarzucić, jak za chwilę zobaczymy, nie że się myli, ale że nie wystarcza to, co on sformułował. Jest zaś przede wszystkim wiernym sługą Chrystusa i Jego Kościoła.

Przechodząc do szczegółów, zwróćmy uwagę na miejsca Tomaszowe przez Włodkowica przytaczane i na dzieła, w których je przytacza. Cytując lub odnosząc się do św. Tomasza, Włodkowicz czyni to z wielkim dlań szacunkiem, np. *dicit beatus Thomas, secundum beatum Thomam, dicit beatus Thomas de Aquine, beatus doctor*. Najwięcej używa *Sumy* 2-2, mniej 1-2; raz *Quodlibetales*, raz komentarza do Listów św. Pawła, parokrotnie komentarza do Piotra Lombarda. Wiemy też skądinąd, że czytał *Summa contra gentiles* i komentarz do metafizyki Arystotelesa. Dotąd niektóre rękopisy przez Włodkowica posiadane znajdują się w Bibliotece Uniwersyteckiej w Krakowie<sup>5</sup>. Wiemy z Długosza, że Włodkowicz był człowiekiem głębokiej kontemplacji. Zataczał się w czytaniu ksiąg tak głęboko, że zapominał o jedzeniu, do czego dopiero służący go zachęcał<sup>6</sup>. Głębokiego zrozumienia metody i myśli tomistycznej dowodzą u Włodkowica nie tylko cytowane miejsca, ale i sam sposób rozumowania i podchodzenia do problemu, i same najgłębsze podstawy myślowe. Słusznie też Fijałek nazywa go tomistą<sup>7</sup>.

Zobaczmy teraz, gdzie, czego i na podstawie których miejsc Tomaszowych Włodkowicz uwidacznia się jako tomista. Przeglądając po kolei jego dzieła, znajdujemy w *De annatis* II<sup>8</sup> dowodzenie oparte na *Sumie*, 2-2, qu. 100, art. 2; oraz dwukrotnie *ibid.*,

<sup>5</sup> Patrz: W. Wisłocki, Katalog rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1877-1881: 700. CCV1I1 25; 769. AA V 28; 1693. AA IV 3; 1698. AA IV 21.

<sup>6</sup> J. Długosz, *Historia Polonica*, ed. Przeździecki, IV, s. 567.

<sup>7</sup> Ks. J. Fijałek, *Mistrz Jakób z Paradyża*, t. II, Kraków 1900, s. 52.

<sup>8</sup> *Starodawne Prawa Polskiego* Pomniki, V, Kraków 1878, s. 310-312.

qu. 102, art. 4. Treść dowodzenia nas tu nie obchodzi, jako że w tej chwili głównie interesuje nas zagadnienie prawa narodów i sprawa krzyżacka. Tak więc w traktacie *De potestate Papae et imperatoris respectu infidelium*<sup>9</sup> swoje twierdzenie, że Papież nie ma prawa karać niewiernych, którzy nigdy chrześcijanami nie byli, opiera na *Sumie* 2-2, qu. 12, art. 2. Zwalczając praktykę Krzyżaków urządzania napadów, *reiz*, na Litwę dwa razy do roku, w święto Wniebowzięcia Najśw. Maryi Panny i w święto Matki Boskiej Gromnicznej<sup>10</sup>, również powołuje się na św. Tomasza, nie wskazując wszakże dokładnie miejsca.

Swą najważniejszą tezę, że poganie mają prawo do państwa suwerennego, opiera Włodkowiec<sup>11</sup> również na *Sumie*, 2-2, qu. 10, art. 10; qu. 12, art. 2. i qu. 58, art. 3. Na tymże założeniu opiera swe twierdzenie wyrażone w Konkluzjach, konkluzja 5<sup>12</sup>, że nie wolno zabierać poganom tego, co mają, odwołując się i tu do autorytetu św. Tomasza. Zaś konkluzję ostatnią, tj. 52<sup>13</sup>, w której dowodzi niezbożności i absurdalności (*impium et absurdum est asserere [...]*) tezy, że poganie nie mają żadnych praw, cytuje w całości z miejsca w *Sumie*, 2-2, qu. 10, art. 10.

Tego samego miejsca *Sumy* i w tym samym celu używa w innym swym traktacie, *De ordine Cruciferorum et de bello Polonorum contra dictos fratres*<sup>14</sup>, nie przytaczając jednak całego wywodu św. Tomasza, jak to uczynił poprzednio. Swej tezy, że nie wolno używać przymusu do nawracania niewiernych, broni Włodkowiec powołaniem się na wywód teologiczny św. Tomasza podany w *Sumie*, 2-2, qu. 10, art. 8<sup>15</sup>. Dowodząc zaś, że Krzyżakom jako zakonnikom (*religiosi*) nie wolno prowadzić wojny, własnym autorytetem opiera na *Sumie*, 2-2, qu. 188<sup>16</sup>. Swój postulat, że zakon winien restytuować podbite ziemie, opiera na *Sumie*, 2-2, qu. 62, art. 8, który cytuje<sup>17</sup>. Zamiarem Włodkowica było uleczenie myśli europejskiej z trucizny filozoficznej, praktykowanej, reprezentowanej i propagowanej przez Krzyżaków, którą to filozofię błędną, czy raczej obłądną, sformułował w nowy typ herezji, tzw. herezji pruskiej, którą uważał za gorszą od husyckiej, i domagał się od Soboru jej potępienia, przewidując w przeciwnym razie, i jakże słusznie, jak najgorsze następstwa dla cywilizacji chrześcijańskiej. I w tym również wypadku myśl swą opiera na św. Tomaszu i do niego odsyła swych czytelników, ale nie podaje miejsca, o które mu

<sup>9</sup> St. P. P. V, § 10, s. 169, w. 9.

<sup>10</sup> Ibid., § 7, s. 177, w. 20.

<sup>11</sup> Ibid., § 11, s. 183-184, w. 134-184.

<sup>12</sup> Ibid., s. 188.

<sup>13</sup> Ibid., s. 193-194.

<sup>14</sup> St. P. P. V, s. 239, w. 1.

<sup>15</sup> Ibid., s. 240, w. 38-42.

<sup>16</sup> Ibid., s. 244, w. 16-17.

<sup>17</sup> Ibid., s. 246, w. 20-22.

<sup>18</sup> Ibid., s. 254, w. 16-29. Włodkowiec formułuje tu swój pogląd na naturę religii w oparciu o 2-2, qu. 81, który króciutko streszcza.

<sup>19</sup> Ibid., s. 257, w. 1-33.

<sup>20</sup> Ibid., s. 260, w. 17-20.

<sup>21</sup> Ibid., s. 261, w przypisku-wariancie.

<sup>22</sup> Ibid., s. 262, w przypisku-wariancie.

<sup>23</sup> Ibid., s. 265, w. 10-12.

<sup>24</sup> Ibid., s. 266, w. 6-7.

chodzi<sup>18</sup>, uważając prawdopodobnie, albo że miejsce to jest wystarczająco znane czytelnikowi, albo że wskazał na nie wystarczająco w traktacie poprzednim, który my tutaj omówimy jako następny. Rozwijając tu pojęcie religii według sformułowania św. Tomasza, dowodzi, że zakon krzyżacki jest przeciwieństwem prawdziwej religii jako stanu zakonnego. W dalszym ciągu obalając mylną opinię ogólnie na Zachodzie przyjętą, że Krzyżacy mają prawo prowadzenia wojny na tej podstawie, że są zakonem rycerskim, Włodkowiec dowodzi, że Krzyżacy zakonem rycerskim nie są, bo nie odpowiadają ich zakonom warunkom, jakim zakon rycerski ma odpowiadać, a warunki te omawia według Tomasza *Sumy*, 2-2, qu. 188, art. 2 i qu. 93, art. 2., które obszernie cytuję<sup>19</sup>.

Stwierdzając perwersję zakonu krzyżackiego i jego wewnętrzną fałszywość jako instytucji założonej wbrew prawu Kościoła, dowodzi tego, odwołując się do *Sumy*, 2-2, qu. 93, art. 1<sup>20</sup>. Zaś faktu, że jest on herezją, bo odpowiada definicji herezji, dowodzi sformułowaniem herezji w Komentarzu do Piotra Lombarda (*Sent.*, IV, *dist.* 23)<sup>21</sup>. Włodkowiec przedstawił jak dotąd opinii świata zachodniego pogląd krzyżacki jako swego rodzaju obłąd, i to obłąd zgubny, niechrześcijański i nieludzki. Dowodząc tego, musiał liczyć się z osłupieniem, jakie u czytelnika wywołał; przecież zakon był ogólnie poważany i uważany za obrońcę chrześcijaństwa. Jakżesz więc, mógł pytać czytelnik, mógł zakon aż tak daleko zejść, jak tego autor dowodził. Na to możliwe pytanie odpowiada Włodkowiec, mając na myśli zarazem zaślepienie swych czytelników, tych mianowicie, którzy aż dotąd zakonowi ufali. I znowu, dowodząc faktu tego zaślepienia intelektualnego, a dowodząc wnikliwie, Włodkowiec odwołuje się do definicji intelektualnej ślepoty sformułowanej przez Tomasza w *Sumie*, 2-2, qu. 15, art. 1 i 2<sup>22</sup>.

Osobne miejsce zajmuje u Włodkowieca filozofia wojny, do którego to tematu wielokrotnie powraca. Zakon, według jego zdania, nie prowadzi wojny słusznej, ponieważ wojna, jaką prowadzi, nie odpowiada warunkom wojny sprawiedliwej zgodnie ze sformułowaniem dokonany przez św. Tomasza w *Sumie* 2-2, qu. 188, art. 3<sup>23</sup>, ale szczególnie 2-2, qu. 40, art. 1<sup>24</sup>, do którego to miejsca później wrócimy. W części polemicznej traktatu Włodkowiec prostuje mylną aplikację i interpretację myśli Tomaszowej przez Jana z Bambergi i podaje interpretację własną 2-2, qu. 10,

art. 8<sup>25</sup>, czym wskazuje, jak trafnie nasz doktor rozumiał swego mistrza. Raz jeszcze stosuje, cytując prawie w całości, wielokrotnie już powtarzany tekst z 2-2, qu. 10 art. 10, dowodzący praw narodów pogańskich<sup>26</sup>, oraz tekst z 2-2, qu. 188, art. 3<sup>27</sup>, którym już poprzednio dowodził, że zakon krzyżacki nie jest właściwie zakonem. I znowu – by obalić obciążający bardzo Polskę zarzut krzyżacki, w którym zakon oskarżał Polskę o użycie pogan w walce z chrześcijanami, który to zarzut wielkie wywołał wrażenie i obfitą polemikę na Zachodzie – Włodkowic też odwołuje się do powagi wywodów św. Tomasza, 1-2, qu. 27, art. 3, gdzie jest mowa o istocie przyjaźni<sup>28</sup>.

W swym innym traktacie, wcześniejszym od poprzedniego, zaczynającym się od słów: *Causa inter Polonos ordinemque cruciferorum*, co do którego nie było dotąd w nauce pewności, czy jest Włodkowica, a co do czego, po zbadaniu argumentów *pro* i *contra* wątpliwości nie mam, Włodkowic używa tych samych miejsc ze św. Tomasza, które już omówiliśmy. Oprócz tych jednak wprowadza komentarz św. Tomasza do trzeciego rozdziału Listu św. Pawła do Kolosan i z *Sumy*, 2-2, qu. 15, art. 1, oraz w dowodzeniu, że Krzyżacy jako fałszywy zakon są herezją gorszą od pogaństwa, posługuje się 2-2, qu. 10, art. 6<sup>29</sup>. W ostatnim wielkim traktacie *Scriptum Magistri Pauli ad impugnanda privilegia Cruciferorum*, napisanym w latach 1421–1422, nie znajdujemy żadnych nowych tekstów św. Tomasza, natomiast wielokrotnie powtarzają się teksty nam już znane<sup>30</sup>.

Wspomnieć by jeszcze wypadało jedną bardzo ważną okoliczność, w której Włodkowic nie powołuje się wyraźnie na św. Tomasza, bo nie pozwalał na to charakter dokumentu, ale z tonu i treści dokumentu jest widoczne, że autor na Tomaszu się oparł. Chodzi mianowicie o tekst Apelacji delegacji polskiej do przyszłego Soboru, wniesionej przy końcu Soboru w Konstancji<sup>31</sup>. Nie ma wątpliwości, że autorem projektu tekstu Apelacji był Włodkowic, choć ostateczne sformułowanie było uzgodnione z całą delegacją polską i przez nią przyjęte. Otóż jak z tekstu wynika, wewnętrznym motywem wniesienia Apelacji była troska o czystość wiary chrześcijańskiej, w której obronie św. Paweł sprzeciwił się w twarz św. Piotrowi: *propter quam*, tj. *veritatem Evangelii, Paulus in faciem Petri restitit*<sup>32</sup>. Miejsce to staje się jasnym dopiero przez porów-

<sup>25</sup> Ibid., s. 285, w. 35-36; s. 286, w. 1-6.

<sup>26</sup> Ibid., s. 274, w. 33-40.

<sup>27</sup> Ibid., s. 289, w. 23-24.

<sup>28</sup> Ibid., s. 293, w. 39-43; s. 294, w. 1 squ.

<sup>29</sup> *Lites et res gestae inter Polonos Ordinemque Cruciferorum*, t. III, Posnaniae 1855-1856, s. 85.

<sup>30</sup> *Lites...*, *op. cit.*,

np. s. 303, 319, 327.

<sup>31</sup> *Appellatio ab oratoribus Wladisłai regis Poloniae et Alexandri Magni ducis Lithuaniae contra papam Martinum V ad concilium generale proxime celebranda*, w: *Kodeks dyplomatyczny Katedry Krakowskiej*, cz. II, Kraków 1883, (ed. Piekosiński), s. 432-440, DLXXXI, 1 maja 1418.

<sup>32</sup> Ibid., s. 435.

<sup>33</sup> *Tractatus Almae Universitatis Cracoviensis super auctoritatem Sacrorum generalium Concilionum...*, wyd. w Novae eruditorum deliciae seu veterum [...] opusculorum collectanea Franciscus Fontani... collegit, illustravit, edidit., Florentiae 1788, s. 1-157. Manuscript tegoż traktatu znajduje się m.in. w archiwum w Escorial: Cracoviensis Universitas: *Tractatus de potestate Concilionum*. O. II. 18 (folio 115-150 r.).

<sup>34</sup> *Ibid.*, s. 151.

<sup>35</sup> Cf. *Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, ed. Madrid 1934, t. II, s. 316, 342, 390 etc.

<sup>36</sup> Np. *Aquinas: Selected Political Writings*, Oxford 1948, s. 103-105, 152-165.

nanie go z tekstem traktatu Uniwersytetu Jagiellońskiego o wyższości Soboru<sup>33</sup>, gdzie znajdujemy następujące zdanie: *Paulus non restitisset Petro in faciem, qui fuerat eo superior in administratione, nisi fuisset ei par in fidei defensione, ut dicit b. Thomas 2-2, qu. 33, art. 4, ad 2*<sup>34</sup>. Dokładna analiza tekstu Tomasza i porównanie go z tekstem Apelacji wskazuje, że i ten tekst był Włodkiewiczowi dobrze znany.

Z kolei przejdziemy do krótkiej analizy porównawczej tekstów Tomasza użytych przez Włodkowica, ograniczając się do tekstów dotyczących myśli prawno-politycznej, ściśle do dwu problemów najważniejszych: praw narodów pogańskich i zakazu używania przemocy w chrystianizacji niewiernych.

1. Prawa pogan. Teksty Tomaszowe użyte w tej sprawie przez Włodkowica są te same, jakimi w tej sprawie posługiwał się przeszło sto lat później Francesco Vitoria<sup>35</sup> i które są dziś włączane w wypisy politycznych tekstów wielkiego Doktora<sup>36</sup>. Zagadnienie wygląda następująco: Rzymianie wyrobili sobie przekonanie, że cały świat należy z prawa do Rzymian, a podobne przekonanie mieli i Żydzi. Chrześcijaństwo, dziedzic obu tradycji, które też weszło w uprawnienia zarówno synagogi żydowskiej, jak i Cesarstwa Rzymskiego, rościło sobie te same pretensje: Papież na podstawie darowizny Konstantyna, a Imperium Niemieckie na podstawie kontynuacji Imperium Rzymskiego. Stanowisko skrajnie kanonistyczne reprezentował Henryk de Segusio, który dowodził, że z nadejściem Chrystusa niewierni utracili prawo do posiadania własności, sprawowania urzędów i samodzielnego bytu państwowego, że cały świat należy z prawa do Papieża, który wobec tego może go podbić dla Chrystusa. Krzyżacy opierali swe pretensje na zasadzie nadań ze strony Papieży i cesarzy, na mocy których mieli tytuł prawny podboju ziem pogańskich. A ponieważ Polska im w tym przeszkadzała, z ich punktu widzenia nieprawnie, mieli prawo zniszczyć Polskę jako tę, która przez swoje „niechrześcijańskie” stanowisko odpadła od wiary. Przeciwnego zdania był jednak św. Tomasz z Akwinu i wielu kanonistów. Święty Tomasz opierał swe twierdzenie na zasadach sformułowanego przez siebie pojęcia prawa naturalnego. Za czym idzie w całości Włodkowic, a klasycznym tekstem, na którym się opiera, jest *Suma*, 2-2, qu. 10, art. 10 (w polskim

przedruku uparcie podawane jako qu. 9). Tekst ten powtarza się we wszystkich traktatach Włodkowica<sup>37</sup>.

W traktacie *De potestate*<sup>38</sup> tak pisze Włodkowic: „na argumentację Kardynała z Ostii odpowiedź jest taka, że należy odrzucić jako błędne zdanie, iż z nadejściem Chrystusa została odjęta niewiernym wszelka godność (*honor*, to znaczy tytuł do sprawowania urzędu), władza polityczna i prawodawcza”. Tu zaraz przechodzi do nauki św. Tomasza jako do podstawy swego rozumowania i powtarza całą jego argumentację prawie dosłownie, łącząc w jedną logiczną całość trzy artykuły Doktora Anielskiego. „Twierdzi bowiem, mówi Włodkowic, *beatus Thomas*, 2-2, qu. 10, art. 10, że jakkolwiek niewiernych nie powinno się ustanawiać władcami lub przełożonymi chrześcijan *de novo* (to znaczy nie należy czynić władcą chrześcijan niewiernego), a to z powodu nieszczęść, jakieby z tego powodu mogły wyniknąć dla wiary”. Tu Włodkowic pomija przykłady konkretne sposobów zaszkodzenia wierze i wiernym i zaraz przechodzi do tematu: „to jednak wcale nie znaczy, by miało być zniesione przełożenie, jakie mieli niewierni nad chrześcijanami przed tem, niż ci nawrócili się”. Jest tak dlatego, bo „władza i przełożenie pochodzą z prawa ludzkiego, zaś podział na wierzących i niewierzących pochodzi z prawa boskiego”. Tu dochodzi do punktu bardzo delikatnego, do stosunku tych dwu praw do siebie, odpowiadając na pytanie, czy prawo boskie znosi i unieważnia prawo ludzkie. Trudność tę rozcina św. Tomasz twierdzeniem, które stało się podstawą całej filozofii w rozumowaniu Włodkowica. Mianowicie Włodkowic dalej cytuje zdanie Tomasza, „prawo boskie, które pochodzi z łaski, nie znosi prawa ludzkiego pochodzącego z naturalnego rozumu”. Na tym kończy, na razie, cytaty z tej kwestii. Tu jednak może zajść dalsza trudność. Mianowicie człowiek może utracić prawo ludzkie na skutek grzechu niewiary. Takie np. było rozumowanie Falkenberga. Celem rozwiązania tej trudności Włodkowic przerzuca się do innej kwestii Tomasza, qu. 12, art. 2, gdzie jest mowa o apostazji. „Niewiara – opuszcza Tomaszowe *per seipsam* – *sama przez się* – nie wyklucza tytułu do władania dlatego, bo rządzenie jest z prawa narodów, a to prawo jest prawem ludzkim”. Tu jednak zachodzi znowu trudność: przecież prawo boskie jest ze swej natury ponad prawem ludzkim. Dlatego to Włodkowic uzu-

<sup>37</sup> Natomiast nie spotkałem u Włodkowica referencji do traktatu

św. Tomasza o prawie, *Suma*, 1-2, qu. 90-94.

<sup>38</sup> St. P. P. V, s. 182, w. 132 n.



pełnia zdanie Tomasza wkładką, w której stwierdza, że toż prawo ludzkie nie jest byle jakim prawem, lecz prawem „pochodzącym z naturalnego rozumu”; jest prawem ludzkim, ale też jest prawem ludzkiej natury przez Boga stworzonej, a Bóg nie sprzeciwia się sobie. Aby dowieść mocy tego twierdzenia, idzie do innej kwestii Tomasza (57, art. 3), w której tenże omawia stosunek prawa narodów do prawa naturalnego, udowadniając, że i w jakim znaczeniu prawo narodów jest prawem natury. Tu muszę zaznaczyć, że tekst Włodkowica drukowany w St. P.P.P. zawiera tyle pominięć i tyle błędów, że musiałem go uzupełnić tekstem z MS Ossolineum, fol. 218 r. Ale nawet tekst MS zawiera pewne odchylenia od tekstu Tomasza, i to odchylenia dowodzące błędów w przepisywaniu; te błędy poprawiam tekstem św. Tomasza, a prawo do tego wziąłem z założenia, że Włodkowic cytuje tekst Tomasza *in extenso*, a więc intencją jego była dokładność.

Tym punktem doktryny Włodkowica zajmiemy się, pomimo że wydaje się zawiłym, z pewną dokładnością, bo wyjaśnia on istotę doktryny Włodkowica o prawie narodów, a równocześnie wskazuje na zależność jego od Tomasza. Tak więc, cytując, Włodkowic stwierdza, że „prawo, czyli prawość, przyrodzone – *ius sive iustum naturale* – polega na ustosunkowaniu się przyrodzonym jednej rzeczy do drugiej”, to znaczy, że dwie rzeczy mają się w jakiś sposób do siebie z samego przyrodzenia. Takie ustosunkowanie się z samej natury rzeczy zachodzi między osobnikiem płci męskiej do żeńskiej, a mianowicie dla rodzenia, lub między rodzicami a dziećmi, mianowicie pierwsi mają z natury rzeczy żywić dzieci. Drugi rodzaj ustosunkowania się, tego, o które mu chodzi, też wyraża dosłownym cytowaniem Tomasza. „Prawo, czyli prawość naturalna, polega też na ustosunkowaniu się rzeczy do siebie nie według absolutnej treści rzeczy, lecz na podstawie czegoś innego, co zeń pochodzi, np. posiadanie czegoś na własność. Jeśli bowiem weźmie się pod uwagę rolę w niej samej, absolutnie, nie ma w niej nic, co by ją przydzielało temu, a nie innemu właścicielowi. Jeśli jednak spojrzymy na nią ze względu na możliwość jej uprawy i jej pokojowego użycia, wtedy rola ta będzie miała jakąś *kommensurację*, coś z ustosunkowania się raczej do tego, a nie do innego posiadacza, jak to wynika z Filozofa, 2-do *Politicorum*. Natomiast bezwzględnie rzecz biorąc, każda rzecz stworzona może być użyta



przez każdego nie tylko człowieka, ale i przez każde zwierzę. Prawo natury brane w ten sposób, absolutnie, jest wspólne ludziom i zwierzętom”. Ale „od tak pojętego prawa naturalnego odchodzi prawo narodów”. Tu opuszcza definicję prawa naturalnego daną przez Cajusa, że prawo naturalne w pierwszy sposób jest wspólne nam i zwierzętom, zaś prawo narodów wspólne tylko wszystkim ludziom, i znowu zaczyna cytować: „Branie pod uwagę czegoś nie w nim samym, ale porównując to coś do tego, co z niego wypływa, jest właściwością rozumu. Dlatego to, co człowiekowi dyktuje przyrodzony, naturalny rozum, również jest naturalne dla człowieka. Stąd mówi Jurisconsultus”, tu Włodkowiec pomija imię Cajusa i dzieło *Digesta*, lib. 9, że „co przyrodzony rozum ustanowił między wszystkimi ludźmi, to jest przez wszystkich (tu Włodkowiec dodaje: „przez wszystkie narody = *gentes*”, ale opuszcza Tomasz w „*peraeque* = najrzetelniej”), jest przestrzegane i zwie się prawem narodów”.

Następnie wraca Włodkowiec do qu. 10, art. 10, zaczynając od odpowiedzi Tomasza na drugi zarzut, cytując ją dosłownie, a chodzi w niej o pożytek z uznawania władcy pogańskiego przez chrześcijanina, mianowicie dobry przykład tychże, np. św. Sebastiana na dworze Dioklecjana. Z kolei cytuje św. Tomasza na okoliczność, że niewierny przełożony może utracić swe ludzkie prawa w stosunku do wiernych.

Argument z qu. 10, art. 10 powtarza Włodkowiec często, choć nigdzie indziej tak szeroko. Nim kończy traktat *Opinio Hostiensis*, w *De ordine*, dowodząc, że nikt nie ma prawa darować i zajmować terytoriów ludów pogańskich, bo one są posiadane przez pogan z naturalnego prawa narodów = *jure naturali gentium possident*<sup>39</sup>. I na tej podstawie zwalcza dowód Jana z Bambergi i Falkenberga, że Żmudzini nie mają prawa do bytu samodzielnego i do stanowienia o sobie, oraz w tymże samym traktacie<sup>40</sup>, gdzie nieco rozszerza wywód z konkluzji 52 z *Opinio Hostiensis*. Zaznaczyć tu trzeba, że w obu tych miejscach dopełnia św. Tomasza, dodając do jego twierdzenia, że „władza i przełożenie są zaprowadzone *ex jure humano*”, wstawką *scilicet ex jure gentium*, kładąc przez to nacisk na to, że prawo narodów jest prawem ludzkim, ale w oparciu o prawo natury. W tym samym znaczeniu cytuje Włodkowiec ten passus w *Scriptum*<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Ibid., s. 238, rubrica, s. 239, w. 1-2.

<sup>40</sup> Ibid., s. 274, w. 3-40.

<sup>41</sup> *Lites...*, op. cit., s. 327.

Celem unaocznienia stosunku tekstu Włodkowica do tekstu św. Tomasza dla zrozumienia sposobu postępowania się tekstami św. Tomasza przez Włodkowica, jako też dla utrwalenia poprawek tekstu Włodkowica według MS, podajemy poniżej oba teksty (tekst św. Tomasza według wydania paryskiego). Kursywa w tekście Włodkowica oznacza cytataę dosłowną ze św. Tomasza.

Św. Tomasz, 2-2, qu. 10, art. 10. Utrum infideles possint habere praelationem, seu dominium supra fideles [...]. Respondeo dicendum quod circa hoc dupliciter loqui possumus. – Uno modo de dominio vel praelatione infidelium super fideles de novo instituenda; et hoc nullo modo permitti debet: cederet enim hoc in scandalum et in periculum fidei; de facili enim illi qui subjiuntur aliorum jurisdictioni, immutari possunt ab eis quibus subsunt, ut sequantur eorum imperium, nisi illi qui subsunt, fuerint magnae virtutis: [...]

Alio modo possumus loqui de dominio [...] jam praeeistenti. Ubi considerandum est quod dominium et praelatio introducta sunt ex iure humano; distinctio autem fidelium et infidelium est ex iure divino. Jus autem divinum, quod est ex gratia, non tollit jus humanum, quod est ex naturali ratione. Ideo distinctio fidelium et infidelium secundum se considerata non tollit dominium et praelationem infidelium supra fideles.

2-2, qu. 12, art. 2: [...] infidelitas secundum seipsam non repugnat dominio, eo quod dominium introductum est de iure gentium, quod est jus humanum; distinctio autem fidelium et infidelium [...]

2-2, qu. 57, art. 3. *Utrum jus gentium sit idem cum iure naturali [...]. Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. praec. jus sive justum naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum\* alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter: – uno modo secundum absolutam sui considerationem; sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam, ut ex ea generet; et parens ad filium, ut eum nutriat. – Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum\*, non secundum absolutam sui rationem, sed secundum\* aliquid quod ex ipso sequitur, puta proprietates possessionum; si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde magis sit hujus quam illius; sed si consideretur per respectum*

Włodkowic, *De potestate*, s. 182-184. Ad rationes autem Hostiensis respondetur, quod hoc non est asserendum immo negandum tamquam erroneum, scilicet quod „omnis honor, dominium et iusdictio omni infideli sint subtracta in adventu Christi”. Nam dicit beatus Thomas [...], quod licet infideles non debent de novo constitui domini vel praelati fidelium propter periculum fidei vel scandalum,

tamen per hoc non tollitur dominium ipsorum ante praeeistens super fideles, *quia dominium et praelatio introducta sunt ex iure humano, distinctio autem fidelium et infidelium est ex iure divino, ius autem divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione.*

Si igitur in adventu Christi dominium infidelium super fideles non est sublatum, ut dictum est, multo minus fidelium super infideles et multo minus super alios possessoribus. Dicit enim idem beatus Thomas 2-2, qu. 12, art. 2, *quod infidelitas non repugnat dominio eo, quod dominium introductum est de iure gentium, quod est ius humanum procedens ex naturali ratione.*

Et tale ius etiam dicitur naturale, quod declarat beatus Thomas 2-2, qu. 57, art. 3, dicens, quod etc.

Następuje dosłowna cytacja św. Tomasza, ale w wydaniu St. P. P. P. są opuszczenia, których nie ma w MS; te opuszczenia zaznaczam w tekście św. Tomasza gwiazdkami, zaś słowa, których nie ma w tekstach Włodkowica, podaję w tekście św. Tomasza kursywą; warianty zaznaczam w tej kolumnie.

Tekst St. P.P.P. zaczyna się od *non secundum*.

ad opportunitatem colendi, et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quamdam commensurationem ad hoc quo sit unius, et non alterius, ut patet per Philosophum in 2 Polit., cap. 3. Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus\*. Et ideo jus quod dicitur naturale, secundum primum modum, commune est nobis et aliis animalibus\*. A jure autem naturali sic dicto recedit jus gentium, ut Jurisconsultus dicit lib. i, ff. de Just. et jure, quia illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est. Considerare autem aliquid comparando ad id quod quod ex ipso sequitur, est proprium rationi, et ideo hoc idem est naturale homini secundum rationem naturalem, quae hoc dicit. Et ideo dicit Caius Jurisconsultus, lib. 9, ff. eod.:

Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peroeque custoditur, vocaturque jus gentium.

2-2, qu. 10, art. 10, arg. 2 i ad 2.

Arg. 2: [...] fideles aliqui erant de familia infidelium principum; unde dicitur ad Philipp. 4, 22\*: Salutant vos omnes sancti, maxime autem qui de Caesaris domo sunt, scilicet Neronis, qui infidelis erat\*.

Ad 2: [...] et utile erat quod aliqui fideles locum in familia imperatoris haberent, ad defendendum alios fideles; sicut beatus Sebastianus Christianorum animos, quos in tormentis videbat deficere, confortabat.

W St. P.P.P. i w MS opuszczone *per respectum*; w obu też stale: *commensatum, commensatio*.

W St. P.P.P.: *quendam*

dicit quidam iuris consultus.

W MS i w St. P.P.P.: *considerando*

Zamiast *idem* jest w MS qd., co St. P.P.P. drukują *quidem*.

*Unde iuris consultus:*

zamiast *peroeque* jest *gentes*.

Włodkowiec wraca do kwestii, z której zaczął, biorąc z niej przykłady.

Inveniuntur autem secundum eundem beatum Thomam sancti viri infidelibus dominis fideliter servivisse, in testamento veteri sicut Joseph Pharaoni, Daniel Nabuchodonosori et Mardocheus Assuro, in novo testamento sicut beatus Sebastianus. Unde ad Philippenses IV: następuje cytat zaznaczony w tekście Tomasza gwiazdkami.

Cały tekst przytoczony *in extenso*, oprócz wariantu: zam. *locum in familia* jest *esse de familia*.

Omawiając zaś wyjątki od wyżej wyłożonej zasady, Włodkowiec w zasadzie opiera się na Tomaszu, wracając znowu do qu. 10, art. 10, c. *art.*, ale wywód swój przeplata referencjami do prawa kanonicznego. Przytoczymy tu tekst Włodkowica, zaznaczając gwiazdkami dosłowne cytaty z Tomasza, a warianty w nawiasach: *Fatetur tamen beatus Thomas, 2-2, qu. 10, art. 10., quod\* potest iuste per sententiam vel ordinationem Ecclesiae (auctoritatem Dei habentis) tale dominium infidelium super fideles (jus dominii vel praelationis, nie ma infidelium super fideles) tolli, quia infideles merito suae infidelitatis merentur potestatem amittere super fideles, qui transferuntur in filios Dei\*. Et ideo in his\*, qui (etiam) temporali subiectione subiciuntur Ecclesiae et membris eius, statuit Ecclesia (hoc ius Ecclesia statuit), ut servus Iudeorum (cum fuerit) factus Christianus, statim a servitute liberetur nullo pretio dato, si fuerit*

*vernaculus et (nie ma et, lecz id est) in servitute natus; (et) similiter si infidelis existens fuerit emptus ad servitium; si autem emptus fuerit ad mercantiam (fuerit emptus ad mercationem), tenetur eum infra tres menses exponere ad vendendum\**. Tu Włodkowic popiera swoje rozumowanie odnośnikami do zbiorów *Corpus Juris Canonici* i dalej podejmuje cytataę tekstu Tomasza:

*Nec in hoc iniuriam facit Ecclesia, quia cum ipsi Iudaei sint servi Ecclesiae, potest disponere de rebus eorum, sicut etiam principes seculares multas leges ediderunt erga suos subditos in favorem libertatis. In illis vero\* dicit beatus Thomas\* infidelibus qui temporaliter Ecclesiae vel ipsius (eius) membris non subiacent, praedictum ius (in) Ecclesia non statuit, licet posset instituere de iure; et hoc facit ad scandalum vitandum; sicut etiam Dominus, Matthaei 17, dicit (ostendit) quod poterat se a tribute excusare, quia liberi sunt filii\* Dei\*, sed tamen mandavit tributum solvi ad scandalum vitandum. Ita etiam et Paulus, cum dixisset quod servi dominos suos honorarent, subjungit: ne nomen Dei (Domini) et doctrina blasphemetur.*

Mając na uwadze tę prawie zupełną zależność tekstualną Włodkowica od św. Tomasza, moglibyśmy wyciągnąć z tego wniosek, że Włodkowicowi brak jest oryginalności. Byłby to jednak wniosek mylny. Identyczność bowiem tekstualna nie dowodzi tożsamości we wszystkim. Włodkowic bierze z Tomasza racje i dowodzi nimi tezy własnej, idąc dalej niż Tomasz w zastosowaniu praktycznym. Jest to uwidocznione w dalszym ciągu rozumowania, w którym Włodkowic przerzuca się do praw pogan w ogóle, konkludując (na s. 184, w. 185-187, z wywodu na Tomaszu opartym, że „jak z powyższych przesłanek wynika, niewierni nie utracili władztwa (*dominium*) faktem przyjścia Chrystusa, lecz dopiero potem przez konstytucję Kościoła i królów, i to tylko w stosunku do tych niewiernych, którzy przyjmują wiarę chrześcijańską”. Znaczy to ściśle, że Żydzi jako właściciele niewolników tracą prawo ich własności z chwilą, gdy niewolnik przyjmie chrzest. Włodkowic przenosi więc zagadnienie ściśle teoretyczne do spraw konkretnych współżycia narodów chrześcijańskich i niechrześcijańskich.

Drugim ważnym punktem, bardziej Polakom znanym, jest nacisk kładziony przez Włodkowica na stare prawo i naukę Kościoła, że wiary nie wolno narzucać siłą: *fides ex necessitate esse non debet*. Dla tego jednego punktu Ernest Nys<sup>42</sup> zaliczył Włodkowica do rzędu tych, którzy wybitnie przyczynili się do powstania prawa międzynarodowego, podnosząc równocześnie jego talent (*trés grand talent*) i szerokość myślową (*sa grande générosité et son incontestable largeur d'idées*). W *De potestate*<sup>43</sup> powołuje się Włodkowic na *Sumę*, 2-2, q. 10, a. 8, miejsce, które w tym samym celu cytuje również Vitoria<sup>44</sup>. Czyni to też w traktacie *De ordine*<sup>45</sup>, cytując cały passus Tomasza dosłownie, mianowicie że wojny chrześcijan przeciw niewiernym mają za zadanie nie ich nawrócenie do wiary, bo to zależy od ich wolnej woli, lecz by zmusić ich, by nie przeszkadzali i nie szkodzili wierze i wiernym<sup>46</sup>. Oczywiście poza argumentem zaczerpniętym ze św. Tomasza Włodkowic posługuje się też starymi kanonami prawa kościelnego i powagą komentatorów i glossatorów tegoż prawa.

Przypatrzmy się dla kontrastu, jak przeciwnicy Włodkowica posługują się dowodami ze św. Tomasza, a raczej jak obrzydliwie wykrzywiają jego myśl, naciągając ją do swego celu. Pomijam biskupa z Lodi, dominikanina, który brzydko sfalszował myśl Tomasza komentującego Listy św. Pawła, a pomijam dlatego, bo, choć mocno uderzył we Włodkowica, to jednak jego traktat jest mniej Polakom znany. Poruszymy tu tylko innego dominikanina, Falkenberga, i doktora Jana z Bambergi, którego niektórzy polscy uczeni wyżej stawiają jako uczonego niż Włodkowica.

Falkenberg w swej *Liber de doctrina*<sup>47</sup>, dowodząc, że poganie cokolwiek posiadają, posiadają grzesznie, powołuje się jako na dowód na *Sumę*, Pars I, qu. 96, art. 1 i art. 2, dowodząc, że także św. Tomasz uczy, iż człowiek utracił panowanie i prawo do posiadania czegokolwiek przez grzech pierworodny, a otrzymał je z powrotem razem z łaską. Otóż przeczytawszy tekst św. Tomasza, każdy z łatwością dostrzeże, że Falkenberg kłamie, bo Tomasz uczy czegoś przeciwnego.

Ciekawą interpretację św. Tomasza ma Jan z Bambergi, jeśli chodzi o wyżej omawiany passus z 2-2, qu. 10, art. 8, dotyczący wojny z poganami. Tekstu Jana z Bambergi nie mam, ale wiemy, co pisał, z przytoczenia przez Włodkowica, a przytoczenia jego

<sup>42</sup> x. *Les origines du droit international*, Bruxelles 1894, s. 150.

<sup>43</sup> St. P. P. V, § 10, s. 169, w. 9.

<sup>44</sup> *Op. cit.*, s. 345.

<sup>45</sup> *Ibid.*, s. 240, w. 39-42.

<sup>46</sup> To samo w *Causa*.

<sup>47</sup> *Lites...* III, s. 86, i w *Scriptum*, *ibid.*, s. 319. *Liber de doctrina potestatis Papae et imperatoris editus contra Paulum Vladimiri Polonum*, St. P.P.P. V, s. 197-232; s. 210, w. 45-48.

<sup>48</sup> *Der deutsche Orden und Polen in der Zeit des größten Konfliktes*, Breslau 1924, s. 197, mówiąc o 18 tezach Vrebacha: [...] *die zum größten Teil in den Pommiki wörtlich zitierten Thesen stimmen genau mit denen der Manuskripte überein* [...] <sup>49</sup> *De ordine*, St. P. P. V, s. 285, w. 33-42.

<sup>50</sup> *Ibid.*, s. 286, w. 1 n.

<sup>51</sup> Cf. *Opera omnia*, Lipsiae 1850. *De republica*, lib. II, c. 17, s. 1185. *De officiis*, lib. I, c. 11, s. 1226.

<sup>52</sup> Teksty zawierające sformułowanie warunków sprawiedliwej wojny zostały włączone do *Decretum Gratiani* i stąd je znał Włodkowic. Św. Augustyn w lib. 22 *contra Faustum* w c. 4, C. XXIII, qu. 1; *De verbis Domini*, sermo 19, w c. 5, C. i qu. te same; *Ad Bonifacium*, epist. 207 w tym samym miejscu; *De verbis Domini*, sermo 49, w c. 12, C. XXIII, qu.

4; Grzegorz W., *Universis militibus Neapolim*, lib. XII, epist. 24, w c. 7, C. XXIII, qu. 1; Izydor z Sewilli, *Ethimol.*, lib. 21 w c. I, C. XXIII, qu. 2; Henryk de Segusio, *Summa de poenitentia et remissionibus*, §. *quibus et qualiter vers. quid de rapina*.

są dokładne, jak to przyznał taki wróg Włodkowica jak Nieborowski<sup>48</sup>. Pisze więc Jan z Bambergi, że wojna jako środek przeciw niewiernym (*remedium bellicum*) może być użyta, w wypadku gdy ci są przeszkodą dla wiary drogą bluźnierstw, złośliwej perswazji lub otwartego prześladowania, i uważa, że takie jest zdanie Tomasa. Włodkowic godzi się na to, co powiedział o sprawie Tomasz, ale stanowczo odrzuca zastosowanie Jana z Bambergi, który uważał, że niewierni samym faktem nieuznawania władzy Imperium i Kościoła bluźnią i prześladują wiarę<sup>49</sup>. Włodkowic odpowiada na to, że takie rozumowanie jest sprzeczne z logiką. Ale różnica rozumowań polskiego i niemieckiego filozofa leży gdzie indziej. Niemiec uważa, że niewierni muszą z prawa uznawać władztwo Kościoła i Cesarza, nie czyniąc tego, grzeszą, a wobec tego winni być zmuszeni do uległości drogą wojny. Polak natomiast lepiej rozumie myśl Tomasza i dowodzi, że poganie tego obowiązku nie mają, a wobec tego, nie uznając władzy politycznej Kościoła i Imperium, nie grzeszą<sup>50</sup>.

Przejdźmy teraz do punktu najciekawszego, a mianowicie do punktu, w którym Włodkowic od Tomasza wychodzi, ale odeń świadomie i wyraźnie odchodzi, nie na bok, nie rozchodząc się, ale idąc dalej i uzupełniając go. Nawiasowo chcę tu dodać, że ten punkt jest najbardziej oryginalnym i samodzielnym w całości umysłowego dorobku Włodkowica. I jeszcze jedno zauważyć tu należy, że jak dotąd żaden z uczonych na to miejsce uwagi nie zwrócił. Chodzi mianowicie o zagadnienie warunków, jakim odpowiadać ma wojna, by była wojną słuszną. Zagadnienie to było rozważane od dawna. Warunki wojny słusznej sformułował już Cyncero<sup>51</sup>, potem św. Augustyn, Grzegorz, Izydor; zajmował się tym Henryk de Segusio, kardynał Ostii<sup>52</sup>, a wreszcie ustalił pojęcia św. Tomasz w swym traktacie o miłości, 2-2, qu. 40, art. 1. Na wyczerpujące zajęcie się tą sprawą nie mamy dziś czasu. Winno być one rozpracowane w obszernej monografii, bo każde słowo w sformułowaniu Włodkowica domaga się zarówno filozoficznego, jak i prawniczego komentarza i rozwinięcia, no i studium

porównawczego. Co dziś zrobić możemy, to proste przypatrzenie się tekstowi z dodaniem paru uwag ogólnych. I jeszcze jedna mała uwaga: ktokolwiek zabierałby się do studium tego passusu z dzieł Włodkowica, niech nie posługuje się tekstem drukowanym w St. P.P.P., lecz niech go sobie poprawi według manuskryptu, który jest w Ossolineum. To, co tu podam, oparte jest na tekście poprawionym według MS<sup>53</sup>.

Przystępując do rzeczy, przeczytajmy sobie tekst Włodkowica w polskim przekładzie, a postaram się zrobić przekład możliwie dokładny, z wtyczkami wyjaśniającymi tekst tam, gdzie to konieczne. Pisze Włodkowic<sup>54</sup>: „Aby wojna okazała się lub była prawnie – *de jure* – słuszną, musi ją poprzedzić *causae [...]* *debita cognitio*, sądowe zbadanie sprawy, oraz prawny wyrok, tam, gdzie może zająć prawdopodobieństwo wątpliwości: *ubi posset de hoc probabiliter dubitari*. Wynika to stąd, że, chociaż według św. Tomasza 2-2, qu. 40, art. 1, trzy głównie (warunki) są wymagane na to, by wojna była słuszną wewnętrznie, mianowicie władza, słuszność sprawy i poprawność intencji, to jednak aby co do tych trzech (warunków) była pewność obiektywna – *de jure* – zwłaszcza w wypadku, gdy dowodów na prawdziwość faktów w inny sposób zdobyć nie można, rzeczą jest konieczną, by zaszły równocześnie z tamtymi dwa dodatkowe warunki. Po pierwsze, konieczne jest sądowe co najmniej sumaryczne rozpoznanie sprawy i w wyniku tego prawny wyrok”. Teraz Włodkowic wyjaśnia, dlaczego tak ma być.

„Albowiem nie powinno być wątpliwości”, czyli nie można zaczynać wojny ani brać w niej udziału, mając wątpliwości „co do tego, czy rząd wydający wojnę ma prawo to czynić, czy przyczyna wojny jest godziwa i czy ten, kto ma być zaatakowany, nie ma prawa obrony, ponieważ nawet prawdopodobna niewiedza tych trzech rzeczy nie usprawiedliwia, oprócz poddanych, a to z racji posłuszeństwa (dla rządu) i to tylko w wypadku, gdy ich wątpliwość co do słuszności wojny jest prawdopodobna [...]. Zatem wymagana jest oczywistość prawna albo faktyczna, *evidentia juris aut facti*, zaś oczywistość prawną osiąga się tylko ręką sprawiedliwości, a więc przez udowodnienie sądowe lub wyrok, a w konsekwencji przez sądowe orzeczenie”.

<sup>53</sup> Jestem w posiadaniu mikrofilmu całego MS Ossolineum.

<sup>54</sup> *Op. cit.*, s. 266, w. 3 squ.



Z tego wyraźnie wynika, że Włodkowiec domaga się międzynarodowego trybunału, do którego ma się udać rząd mający wydać wojnę, chyba że zachodzi wypadek agresji bezpośredniej, a więc faktyczny dowód słuszności wojny, domagającej się obrony natychmiastowej. Zwróćmy dalej uwagę, że Włodkowiec zmienia treść trzech warunków słusznej wojny. Skądinąd wiemy, iż nie uznaje „prawnej intencji” jako warunku, uważając, że intencja jest zbyt wewnętrzna, by ją można stwierdzić; jest wiadoma tylko Bogu. Zatem jego warunki słusznej wojny są następujące:

- 1) wniesienie sprawy do trybunału i sądowe zbadanie sprawy co do faktu i co do sprzeczności faktu z prawem;
- 2) wyrok sądu;
- 3) wtedy dopiero wojnę może wydać rząd, *declaratio legitima*;
- 4) dla słusznej sprawy;
- 5) intencję opuszcza, a na to miejsce wprowadza, że strona mająca być zaatakowana nie ma prawa obrony.

Ten punkt ostatni domaga się pozwania sądowego dla oskarżonego i dania mu sposobności obrony swej sprawy. Na ten punkt Włodkowiec kładzie wielki nacisk, uważając, że możliwość obrony dla obwinionego jest z prawa natury. Wszystko to nazywa „porządkiem prawnym”, *juris ordo*.

„Nawet papież”, stwierdza Włodkowiec, „w swym papieskim charakterze nie może pozbawić niewiernych ich posiadłości bez prawnej przyczyny i bez poprzedzającego porządku prawnego, to znaczy bez pozwania ich i możliwości obrony, gdyż to jest sprzeczne z prawem naturalnym i boskim [...]. Dlatego z konieczności prawnej, by osiągnąć sądowe rozpoznanie sprawy, musi najpierw być przeprowadzony dowód prawny, przewód sądowy, a w konsekwencji zachowanie drogi prawnej, *ordo juris*, jest konieczne”. Na tej to zasadzie, ponieważ dane Krzyżakom przywileje papieskie, według zdania Włodkowica, były wydane bez zachowania porządku prawnego, wojna zakonu nie była wojną słuszną, a wobec tego i dokonane podboje nieważne, a restytucja obowiązkowa. Stwierdzenie ostatnie jest kapitalnego znaczenia dla teorii Włodkowica. „Jeżeli strona zaatakowana, nawet gdy jest niewierna, nie zna przyczyny, dla której jest zaatakowana, słusznie stawia opór atakującemu, nawet gdy ten ma słuszny powód ataku,



bo słuszność przyczyny u atakującego nie odbiera zaatakowanemu naturalnego prawa obrony własnej”<sup>55</sup>.

<sup>55</sup> Ibid., s. 267, w. I sq.

Na tych uwagach zakończmy. Chodziło nam o stwierdzenie, że Paweł Włodkowic w formułowaniu swej teorii prawno-politycznej, zwłaszcza w dziedzinie prawa międzynarodowego, oparł się bezpośrednio o rozumowanie św. Tomasza; o wskazanie miejsc Tomaszowych przez Włodkowica użytych i dzieł Włodkowica, w których Tomaszem się posługuje. Z Tomasza bierze Włodkowic podstawy myślowe, wyrażone przez Doktora Anielskiego *explicite* lub *implicite*, dopełnia je logicznymi wnioskami, które doprowadza bardzo daleko. Tak np. z zasady prawności państw pogańskich Włodkowic wyciąga naturalny wniosek, że wojna prowadzona przeciw poganom musi odpowiadać tym samym warunkom, co i wojna między chrześcijanami. W całości dowodzenia zrównuje wobec prawa wszystkie państwa, nie wyłączając pogańskich, przez co wyraźnie stwarza podstawy pod prawo międzynarodowe.

Nie zajmowaliśmy się tu stosunkiem Włodkowica do augustiańskiej koncepcji uniwersalnej *Civitas Dei*, ucieleśnionej *Ecclesiae* czy *Imperium*. Stanisław Krzyżanowski stwierdza, że Włodkowic nie rozumiał przepaści leżącej między zapatrywaniami na tę kwestię u św. Augustyna i u św. Tomasza<sup>56</sup>. *Gratis asseritur, gratis negatur*. Krzyżanowski nie udowadnia swego sądu, a my tu nie mamy zamiaru sprawy szczegółowo roztrząsać. Nie znaczy to jednak, by sprawa ta nie była godna osobnego studium, które mogłoby się przyczynić do zrozumienia myśli *naszego* Doktora. ■

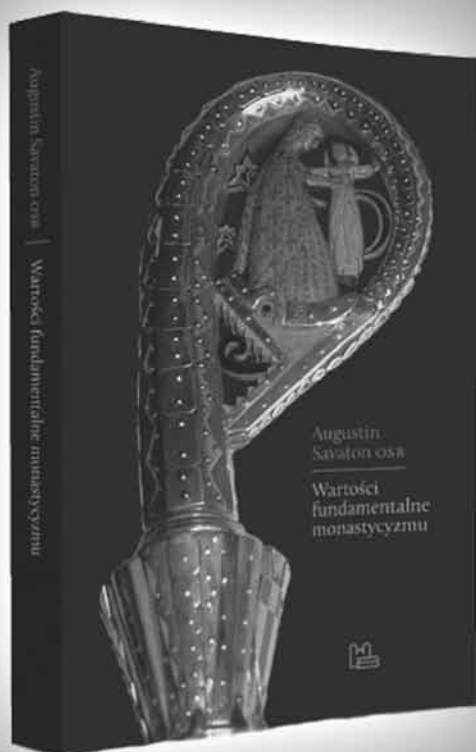
<sup>56</sup> Doktryna polityczna Pawła Włodkowica, w: *Studia historyczne ku czci prof. Wincentego Zakrzewskiego*, Kraków 1908, s. 396.

# biblioteka christianitas poleca

Wartości  
fundamentalne  
monastycyzmu

ideał  
życia mniszego

Dom Augustin  
Savaton OSB



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

# Mnich

Rozmowa z Dom Antoineem Forgeotem OSB,  
opatem seniorem Fontgombault

**Paweł Milcarek:** *Jesteśmy w Fontgombault, w opactwie benedyktyńskim, w którym Ojciec był opatem od roku 1977 do 2011. Jest takie sformułowanie, które stanowi dla mnie jakby symbol tego ośrodka życia duchowego: en toute simplicité, „z całą prostotą”. Słyszałem je tutaj wiele razy, a zawsze wtedy, gdy chodziło o wyrażenie prawdziwych pragnień, przekroczenie mylących pozorów: „Powiedz mi z całą prostotą”. Ale co to jest prostota, simplicitas?*

**Dom Antoine Forgeot OSB:** Jeśli spojrzemy na etymologię, słowo to pochodzi od *sine plex*, bez zagięć, bez wielości, bez złożoności. Prostota jest pojęciem analogicznym, więc żeby jasno ją zrozumieć, należy wspiąć się do ostatecznego kresu analogii, którym jest sam Bóg; Bóg, który jest czystym duchem i kimś doskonale prostym. „Bóg jest duchem” – powiedział Pan Jezus do Samarytanki (J 4, 24). „Bóg jest naprawdę i w najwyższym stopniu prosty” – stwierdza św. Augustyn (*O Trójcy*, 6, r. 6). A św. Tomasz (*S.Th.* I, q. 3, a. 7) naucza, że „skoro Bóg nie jest złożony ani z części ilościowych, gdyż nie jest cielesny, ani z formy i materii, gdyż w Nim podmiot nie jest niczym innym niż natura, a natura

[nie jest niczym innym] niż byt; skoro nie ma w Nim złożenia ani z rodzaju i różnicy gatunkowej, ani z podmiotu i atrybutu, jest jasne, że Bóg nie jest złożony w żaden sposób, lecz że jest absolutnie prosty”.

Bóg jest doskonałą prostotą i to tę prostotę staramy się ponownie odnaleźć w nas samych, w świecie – i myślę, że można do tego dojść, szukając prawdy, ponieważ prawda również jest prosta. Rzeczywistość jest tym, czym jest, „po prostu”! A przecież Bóg sam nazwał się wobec Mojżesza w Starym Testamencie: „Jestem Tym, który jest”. Potem filozofowie mówią nam, że jest *On Ipsum esse subsistens*. Bóg JEST.

**P.M.:** *W naszym dzisiejszym języku łatwo miesza się tę prostotę ze spontanicznością, zresztą raczej zmysłową niż ludzką. Na czym polegałaby różnica?*

**A.F.:** Myślę, że prostota znajduje się na poziomie prawdy, na poziomie bytu. Spontaniczność jest raczej na poziomie zmysłowości. Wiąże się z instynktem, jest jakby rozbłyskiem natury i nie pociąga za sobą wielu refleksji. Możemy mówić o spontaniczności także w życiu duchowym, gdy

dusza jest naprawdę wierna, gdy naprawdę żyje w miłości – jest to coś w rodzaju instynktu duchowego, który sprawia, że ona reaguje natychmiast pod najmniejszym powiewem łaski, tchnieniem Ducha Świętego. Widać to u świętych.

**P.M.:** *Chodzi wtedy o dary Ducha Świętego...*

**A.F.:** Tak.

**P.M.:** *Jednak gdy w świecie spotykamy ludzi, zwłaszcza młodych, którzy mówią: „Wiem, czego chcę, i chcę tego w tej chwili”...*

**A.F.:** „Od razu!”

Nie jest to prawdziwa i dobra prostota; to ślepy instynkt, prawie zwierzęcy. To zniekształcenie, które pochodzi z grzechu pierworodnego i z wszystkich jego następstw, pogłębione ponadto przez społeczeństwo, w którym żyjemy, czyli przez społeczeństwo konsumpcyjne, o którym Papież św. Jan Paweł II powiedział – gdy był po raz pierwszy w Paryżu, w 1980 r. – że nie czyni i nie potrafi uczynić człowieka szczęśliwym.

Tutaj leży ta wielka różnica między prawdziwą prostotą, opartą na odniesieniu do samej prawdy, i spontanicznością, która jest bezrozumna, bezrefleksyjna.

**P.M.:** *Czy prostota może dzisiaj pomóc człowiekowi uchwycić jego cel, cel*

*ostateczny, i nauczyć się być naprawdę szczęśliwym?*

**A.F.:** Oczywiście, że tak, pod warunkiem że zgodzi się on powrócić do samego siebie w ciszy, żeby poznać samego siebie i stanąć wobec Boga, w swej kondycji stworzenia, w zupełnej zależności, w zaufaniu i miłości względem swego Stwórcy, do którego człowiek powinien się zwracać, mówiąc: „Abba, Ojczy”.

**P.M.:** *Tymczasem my jesteśmy tak bardzo zajęci szukaniem wyłącznie środków, a nie celów.*

**A.F.:** Właśnie prostota z tego powodu, że jest odniesieniem do prawdy, wskazuje nam cel, ku któremu idziemy, i pozwala eliminować wiele rzeczy, które są obok, są jedynie przypadłościami, w sensie filozoficznym, które nas zatrzymują, obciążają. Kiedy chcemy wspiąć się na szczyt, nie nosimy z sobą walizek i wszelkich dodatkowych obciążeń. Trzeba być tak lekkim, jak to tylko możliwe. Prostota bardzo w tym pomaga.

**P.M.:** *Widzimy jasno nasz cel.*

**A.F.:** Wiemy, dokąd idziemy, a jeśli czegoś nam brak, to często mocnej woli osiągnięcia tego celu.

**P.M.:** *Wydaje się, że w świecie można różnić dwa rodzaje ludzi. Jedni są spontaniczni, ale w sensie bardzo zmysłowym; inni zaś uważają się za mądrych, gdyż kierują się*

wartościami, sami projektują swoje życie, ale te wartości i projekty redukują się do tego, że oni chcą być tacy jak ta czy inna osoba.

**A.F.:** Zawsze trzeba wracać do słów św. Augustyna mówiącego do Boga: „Stworzyłeś nas, Boże, dla siebie”, *fecisti nos ad Te, Deus*. To jest nasz cel. Jeśli o tym zapomnimy albo o tym nie wiemy, jesteśmy na drodze do rozpacz. Oczywiście obecnie, dysponując różnymi środkami technicznymi, wszystkimi możliwościami dawanymi przez nowe odkrycia, łatwo nam zajmować się wieloma rzeczami, które komplikują życie, zaburzają tę prostotę, którą kiedyś znacznie łatwiej było odnaleźć niż dziś.

**P.M.:** *A wy, jako mnisi, jesteście w znacznej mierze uwolnieni od rozproszeń mających swe źródło we współczesnych środkach komunikacji...*

**A.F.:** Tak, to bardzo ważne. To ważne, gdyż te środki komunikacji mogą łatwo stać się przeszkodą dla życia wewnętrznego, prawdziwą przeszkodą w realizacji ideału monastycznego, którym jest życie wycofane ze świata. Przez te środki komunikacji świat nas zalewa, żyje w nas, daje nam także łatwość wychodzenia z klasztoru mimo fizycznego pozostawania w jego murach. Za pomocą internetu, na przykład, można spędzić cały dzień w Muzeach Watykańskich albo w innych miejscach tego rodzaju, ale jest to nie do pogodzenia z tym życiem monastycznym, którego poszukujemy i które chcemy prowadzić.

**P.M.:** *To nie jest już klauzura...*

**A.F.:** To nie jest klauzura. I opat ma obowiązek chronienia przed tym mnichów.

**P.M.:** *Zatem klauzura jest, jak sądzę, królestwem prostoty?*

**A.F.:** Tak właśnie, jest tym królestwem. Ludzie sądzą, że mnisi są zamknięci w więzieniu, mnie łatwo jest powiedzieć, że to świat jest w więzieniu. Mnisi mogą wyjść poza klauzurę, jeśli chcą. Mają klucz. Ale świat nie może za nią wejść. Przestrzeganie klauzury jest dobrem nie tylko dla mnichów, ale i dla świata, który mógłby być zszokowany wymaganiami naszego życia.

**P.M.:** *Dochodzimy tu do znaczenia słowa „mnich”. Kim jest mnich? Na czym polega prostota jego życia?*

**A.F.:** Kim jest mnich? Jak powiedział Dom Delatte, to dusza, która żyje sama jedynie dla Tego, który jest jeden, dla Boga samego. Jeśli mnich podejmuje życie w samotności, to nie z powodu odrzucenia świata i jego trudów, nie z powodu ucieczki przed odpowiedzialnością ani z powodu egoizmu, ale po to, aby być z Bogiem na tyle, na ile to jest możliwe, aby szukać Boga, aby szukać kontaktu z Bogiem. To jedyny powód, aby zostać mnichem.

**P.M.:** *Odnajdujemy nasz ideał w pięknej definicji św. Teodora Studyty (IX w.): „Mnichem jest ten, kto kieruje swe spojrzenie*

*tylko na Boga, swoje pragnienie – tylko do Boga, kto jest przywiązany tylko do Boga; kto chcąc służyć tylko Bogu i żyć w Bożym pokoju, staje się źródłem pokoju dla innych”.*

**A.F.:** Mnich powinien być człowiekiem prawdziwie prostym. Chciałbym Panu zacytować przepiękny tekst matki Cecylii Bruyère, ksieni opactwa św. Cecylii w Solesmes. Ale przedtem powinienem przybliżyć tę postać, która jest dla nas bardzo ważna i do której jesteśmy bardzo przywiązani. Była duchową córką Dom Guérangera, odnowiciela życia monastycznego we Francji po rewolucji 1789 r. i pierwszego opata Solesmes. On ukształtował ją od dzieciństwa, przygotowując do Pierwszej Komunii Świętej. Ona jest naprawdę „ogniwem”, które łączy nas z Dom Guérangerem. Mówi się często, że mamy „trójcę solesmeńską”: Dom Guérangera, ksienię Bruyère i Dom Delatte’a. Dom Delatte nigdy nie poznał Dom Guérangera, widział go tylko jeden jedyny raz. Gdy wstąpił do klasztoru, był człowiekiem ukształtowanym, doktorem filozofii, doktorem teologii, i nie był specjalnie predysponowany do życia mniszego, do życia w dziecięctwie Bożym. To właśnie ksieni Bruyère wprowadziła go w to życie i przekazała mu ideał Dom Guérangera. Zresztą, sam Dom Guéranger przed śmiercią powiedział: „Jeśli chcecie znać moje myśli, zapytajcie ksienię Bruyère”.

Życie Dom Guérangera było trudne i surowe, fundacja Solesmes rodziła się w bólach, było mało mnichów, którzy

mogli wspierać ojca opata, z materialnego punktu widzenia żyli w wielkim ubóstwie. I pod koniec swojego życia założył opactwo św. Cecylii w Solesmes. Dopiero w nim mógł w pełni zrealizować swój ideał życia monastycznego. I to ksieni Cecylia Bruyère przekazała go Dom Delatte’owi i mnichom z Solesmes. Widzi Pan teraz znaczenie „trójcy solesmeńskiej”. Widzi Pan, jaka piękna jest nasza tradycja. Ale to tylko tak na marginesie...

**P.M.:** *Tak, ale było to konieczne do naszej rozmowy...*

**A.F.:** Tak, to mogło sporo wyjaśnić. To właśnie ksieni Bruyère w swojej książce *Życie duchowe i modlitwa*, w rozdziale dwudziestym o prawdziwych czcicielach Boga wyjaśnia, czym jest dusza prosta. Zna Pan to wyrażenie, „dusza prosta”? Mówi tak: „Prawdziwym czcicielem jest ten, którego dusza uwolniona z wszelkiej wielorakości (co jest przeciwieństwem prostoty) powraca do doskonałej prostoty, dochodzi do zgody z samą sobą, do harmonii bez żadnego dysonansu, usunąwszy przez ciągły wysiłek wszelki partykularyzm, wszelki podział, wszelką sprzeczność, aby powrócić do pierwotnej jedności swojego bytu. Dusza prosta ma tylko jedno spojrzenie, jedną miłość, jedna sprawa skupia jej uwagę, ma tylko jedno dążenie, jeden cel. Spojrzenie – nie widzi nic prócz Boga, miłość – nie kocha nic prócz Boga, uwaga – skupia się tylko na Bogu, dążenie – podobać się Bogu, cel – posiłkować Boga. Taka dusza nie zna

powrotów do przeszłości ani niespokojnych przewidywań przyszłości, w pokoju koncentruje wszystkie swe siły w jedności obecnej godziny, obecnej chwili i w niej widzi tylko jedność podobania się Bogu. Dusza prosta żyje w szczęśliwym oderwaniu i we wspianiałej obojętności. Czas, miejsca, zajęcia, sukcesy i wszystkie inne wydarzenia, jakie by nie były, nie wzruszają pokoju i bezpieczeństwa, które wynikają z całkowitego porzucenia siebie w celu przypodobania się Bogu”. Czyż to nie wspianiałe? To jest właśnie ideał mnicha, zresztą każdego chrześcijanina. Dom Delatte pisze gdzieś, że mnisi powinni być w pełni mnichami, a każdy chrześcijanin powinien być trochę mnichem.

**P.M.:** *Można powiedzieć, że w życiu monastycznym kultywowana jest żywa tradycja realizacji tego ideału w praktyce. Trwa ona od czasu pierwszych wspólnot chrześcijańskich, które były bardzo radykalne, bardzo...*

**A.F.:** Życie monastyczne jest zakorzenione przede wszystkim w Ewangelii [si vis esse perfectus, „jeśli chcesz być doskonałym” (Mt 19, 21)]... Później były prześladowania, męczennicy, którzy osiągnęli tę doskonałość, po nich przyszli asceci i dziewice, później pustelnicy, Ojcowie Pustyni itd. To jest ta wielka tradycja, którą podjął św. Benedykt, z niej zaczerpnął, w znacznej części, swoją naukę.

**P.M.:** *Ta tradycja, jak drabina Jakubowa, prowadzi do tej rzeczywistości celu ostatecznego, rzeczywistości nowego, odnowio-*

*nego świata. Zatem na jednym krańcu tej drabiny jest rzeczywistość pierwszych pokoleń chrześcijan, a na drugim – ta rzeczywistość, która rozpocznie się wraz z końcem świata.*

**A.F.:** Tak, właśnie tak. Życie monastyczne jest przygotowaniem i jakby antycypacją życia w Niebie. Nazywa się go niekiedy życiem anielskim. Ojciec Święty Franciszek powiedział, że życie religijne jest prorockie.

**P.M.:** *Ale dla wielu chrześcijan, nawet dla dobrych chrześcijan, to powołanie wydaje się trochę... wydumane. Jakby jakiś rodzaj luksusu...*

**A.F.:** Nie, zupełnie nie. Wiemy, że życie kontemplacyjne ma znaczenie apostołskie. Oczywiście, życie monastyczne, życie kontemplacyjne może wydawać się marnotrawstwem, ale w rzeczywistości jeśli coś tracimy, to ze względu na jeszcze większą owocność. Gdy Judasz gorszył się tym, że pozwolono kobiecie namaścić stopy Jezusa, mówiąc: „Czemu nie sprzedano tego olejku za trzysta denarów i nie rozdano ich ubogim?” (J 12, 5) (a mówił to pewnie dlatego, aby wziąć je do swojej kieszeni...), Pan odpowiedział: „Dajcie jej spokój. Ubogich zawsze macie między sobą, Mnie zaś nie zawsze macie” (J 12, 8) i dodał: „Na całym świecie, gdziekolwiek będzie głoszona ewangelia, będzie się opowiadać o tym, co ona uczyniła” (Mt 26, 13). Podczas znanego spotkania z Martą i Marią Pan powiedział: „Maria wybrała

lepszą częśćkę, która nie zostanie jej zabrana” (Łk 10, 42). I tak właśnie Kościół zawsze wartościował życie czynne i kontemplacyjne. Święta Teresa od Dzieciątka Jezus jest patronką misji, tak samo jak św. Franciszek Ksawery!

**P.M.:** *Unum necessarium..., jednego tylko potrzeba...*

**A.F.:** *Unum necessarium.* To była dewiza naszego ojca opata, Dom Edouarda Roux.

**P.M.:** *Na powołanie można patrzeć jako na rodzaj ludzkiego zaangażowania. A gdzie jest pierwszeństwo tego, co nadprzyrodzone?*

**A.F.:** Sądzę, że trzeba ciągle pamiętać, że w samym słowie „powołanie” ujawnia się strona bierna. Jest się „powołanym”. To prawda, że dokonujemy wyboru, ale wybieramy, gdyż Bóg daje nam łaskę wybierania. Jeśli jest w nas pragnienie doskonałości, pragnienie świętości, to nie pochodzi ono od nas. To łaska Boża działa w nas i porusza nas do działania. Powołanie jest zawsze wezwaniem od Boga, które powinno zostać potwierdzone, rozpoznane przez Kościół. Powołanie jest w pierwszym rzędzie nadprzyrodzone.

**P.M.:** *Ojciec przyjął wiele powołań, widział także Ojciec wielu ludzi, którzy byli przekonani o swoim powołaniu. Czy czasami nie miał Ojciec wrażenia, że jest coś pelagiańskiego w niektórych powołaniach, to „ja”, które jest tak mocno zaangażowane...*

**A.F.:** Wszyscy kandydaci przychodzili w dobrej wierze. Ale nie wszyscy wytrwali, z tej czy innej przyczyny, nie wszyscy mogli. Właśnie po to jest nowicjat. Gdy przyjmuje się kogoś do nowicjatu, nie czyni się tego na ślepo. Przyjmuje się kandydata, gdyż ma się nadzieję na rozpoznanie w nim prawdziwego Bożego wezwania. Ale z czasem ujawniają się nieprzewidziane trudności i trzeba się rozstać.

**P.M.:** *Trzeba czasu, aby rozpoznać, czy mamy do czynienia z powołaniem prawdziwie nadprzyrodzonym, czy tylko z czysto ludzkim pragnieniem.*

**A.F.:** Oczywiście. Zwykle widzi się to szybko, ale nie zawsze. Po wstąpieniu do nowicjatu w praktyce ma się dwa lata przed złożeniem profesji. Jest to sprawdzian, który trwa dość długo. A nawet po pierwszej profesji ma się jeszcze trzy lata do profesji wieczystej. A jeśli są jakieś wątpliwości, to można ten okres wydłużyć nawet do dziewięciu lat. To dużo czasu. Normalnie po okresie dwu lat, jeśli widzimy, że są jakieś trudności i nie widać pozytywnych zmian, trzeba to skończyć. Dla dobra wszystkich. Ale rozpoznawanie powołań jest jedną z najtrudniejszych rzeczy dla przełożonych. Gdy pojawiają się trudności, mamy zawsze tendencję do myślenia, że łaska jeszcze przyniesie owoce, ale nie zawsze jest to prawda.

**P.M.:** *Sklania się Ojciec do tego, żeby dać czas...*



**A.F.:** Tak, ale niezbyt wiele! Sądzę, że pięć lat przed profesją wieczystą to czas zupełnie wystarczający. Ale jeśli pojawiają się trudności, wolimy skrócić okres próby. Wie Pan, to dla dobra wszystkich. Niekiedy zdarzają się przypadki, że rozeznanie jest bardzo trudne. Ale widzimy, że ci nowicjusze, którzy podjęli próbę, ale nie wytrwali, zawsze korzystają z przejścia przez klasztor. Mogę przywołać przypadek matki jednego z nowicjuszy, który został księdzem diecezjalnym. Decyzja w przypadku tego nowicjusza była trudna do podjęcia, a rozstanie bolesne. Potem ta pani powiedziała mi: „Teraz widać, że to była wielka łaska; mój syn wiele skorzystał, pogłębiło się jego życie wewnętrzne i duchowe”. To przejście przez życie monastyczne pozwoliło rozpoznać wolę Bożą w stosunku do niego.

Oczywiście, zawsze przy rozpoznawaniu powołania trzeba obserwować, trzeba upewnić się co do pierwszeństwa tego, co nadprzyrodzone: czy pochodzi ono od Boga, czy nie jest to tylko przejaw egoizmu, romantyzmu itd. Zwykle to rozpoznawanie nie trwa długo!

**P.M.:** *Co Ojca pociągnęło do życia monastycznego? Czy zechciałby Ojciec opowiedzieć o osobistym doświadczeniu, które doprowadziło do odkrycia tej drogi?*

**A.F.:** O, to jest trudne do opowiedzenia!

**P.M.:** *Domyślam się, bo to sprawa bardzo osobista.*

**A.F.:** Najpierw uważam za łaskę to, że urodziłem się w rodzinie katolickiej, rodzinie wiernej Bogu. Ponadto niedaleko od nas, jakieś 20 kilometrów, był klasztor benedyktyński, w którym często bywałem. Byłem urzeczony tym, co tam widziałem. Trzeba powiedzieć, że było to sześćdziesiąt lat temu i sprawy nie przedstawiały się tak jak teraz. Jeślibym dziś wrócił do tego klasztoru, prawdopodobnie bym go nie poznał, to nie byłoby to, co znałem. Miałem też brata, który wstąpił do klasztoru przede mną i nagle zmarł w wieku 24 lat. Na niego powołanie spadło jak uderzenie pioruna. Ja zaś odczuwałem je dużo wcześniej niż on, ale o tym nie mówiłem. Przypominam sobie, że gdy wstępowałem do Fontgombault, a było to w roku 1952, na dzień przed naszym rozstaniem powiedziałem mu: „Wierzę mocno, że pewnego dnia dołączę do Ciebie”. Wtedy głośno tego nie mówiłem ze względu na moich rodziców. Powiedziałem dopiero rok później. W podjęciu decyzji pomogła mi też pewna książka, którą przeczytałem, gdy miałem chyba 16 lat: *Siedmiopiętrowa góra (La nuit privée d'étoiles)* T. Mertona, która jest trochę jego biografią. W tej książce są piękne fragmenty o życiu monastycznym. Jak widać, Pan posługuje się wszystkim.

**P.M.:** *Rodzicami, książkami...*

**A.F.:** Tak, właśnie tak!

**P.M.:** *Nieodległym klasztorem...*

**A.F.:** Tak. Trzeba powiedzieć, że życie było wówczas zupełnie inne niż teraz. Gdy byłem w gimnazjum, około dwudziestu księży było nauczycielami w naszej szkole. Uczniowie mogli chodzić do nich do spowiedzi i korzystać z ich kierownictwa duchowego. Atmosfera była wówczas zupełnie inna niż teraz.

**P.M.:** *Było to, jak rozumiem, gimnazjum katolickie.*

**A.F.:** Tak, katolickie. Prowadzone przez księży diecezjalnych. W tym samym mieście było też duże gimnazjum prowadzone przez braci szkolnych św. Jana Chrzciciela de La Salle.

**P.M.:** *A dlaczego Reguła św. Benedykta?*

**A.F.:** Dlatego że nie znałem żadnej innej! Nigdy nie miałem poczucia, by pociągali mnie dominikanie albo jezuita. Powabem życia monastycznego jest jego aspekt rodzinny. Jak mówi Pismo Święte: „Brat, który bywa wspomagan od brata, jako miasto mocne” (Prz 18, 19, Wulgata w tłumaczeniu J. Wujka, tekst we współczesnej Wulgacie ma zupełnie inne znaczenie – przyp. tłum.).

**P.M.:** *Regułę poznaje się prawdziwie dopiero wtedy, gdy widzi się, jak jest wcielana w życie w konkretnej wspólnoty.*

**A.F.:** To oczywiste. Reguła organizuje życie monastyczne wspólnoty. Właśnie to znalazłem w Fontgombault, opactwie

należącym do kongregacji solesmeńskiej. Fontgombault było wtedy młodą wspólnotą, było córką Solesmes, córką bardzo młodą, gdyż zostało założone w 1948 r., a ja poznałem je w roku 1952. Fontgombault było wtedy wierną kopia Solesmes.

**P.M.:** *Pierwszy rozdział Reguły mówi o złych i dobrych rodzajach mnichów. Wśród dobrych wymienieni są pustelnicy i cenobici. Chciałbym zapytać, czy nigdy nie pociągał Ojca eremityzm?*

**A.F.:** Nie, nigdy, przenigdy. To powołanie bardzo szczególne i nie jestem przekonany, czy jest wiele autentycznych powołań eremickich. Może zrodzić się taka pokusa, gdy mnich ma trudne relacje ze swoją wspólnotą, ze swoim opatem. Mówi sobie wtedy: „Zostanę pustelnikiem”. Ale wcale nie jest pewne, czy to jest dobry wybór. Znamy historię jednego z Ojców Pustyni, który łatwo wybuchał gniewem z powodu bliźnich i który został pustelnikiem. Zaraz jednak wpadł w gniew z powodu swego dzbana. W rzeczywistości więc powinien gniewać się na siebie samego, wejrzeć w siebie samego i siebie samego poprawiać.

Ale mieliśmy u nas pustelnika, który żył w grotach po drugiej stronie rzeki przez 10 lat, w latach 1970–1980. Prowadził życie naprawdę bardzo surowe. To ten mnich, którego widzi Pan w refektarzu obok ojca przeora. W roku 1980 poproszono nas o kapelana dla mniszek w Cotignac. To miejscowość na południu Francji. Jest

w niej mały klasztor założony w miejscu objawienia św. Józefa. To bardzo rzadkie objawienia. W tamtych okolicach jest bardzo gorąco. W XVII w. w środku lata św. Józef przyszedł z pomocą pewnemu pastarzowi, który umierał z pragnienia. Pokazał mu, gdzie była woda. I to źródło bije aż do dziś. Nasz pustelnik był tam kapłanem przez dwadzieścia lat. Wrócił do nas, gdy znacznie pogorszył się stan jego zdrowia.

**P.M.:** *Rozumiem. Arystoteles mówi, że jeśli człowiek nie żyje wśród ludzi, musi być albo Bogiem, albo zwierzęciem. To niezgodne z jego naturą.*

**A.F.:** Tak, człowiek to istota społeczna. Wezwanie do zupełnej samotności może pochodzić tylko wprost od Boga. Musi jednak być zweryfikowane przez odpowiednią władzę. Święty Benedykt w pierwszym rozdziale Reguły podaje kryteria rozznania takiego powołania.

**P.M.:** *Zatem wstąpił Ojciec do coenobium, do wspólnoty mnichów z Fontgombault. Słyszałem, że gdy przywracano tu życie monastyczne, mówiono o nowym Solesmes, tylko pod wezwaniem Matki Bożej...*

**A.F.:** Trochę tak. Opactwo w Solesmes jest pod wezwaniem św. Piotra. Fontgombault jest pod wezwaniem Najświętszej Dziewicy w tajemnicy Jej Wniebowzięcia. Nasze opactwo zostało założone przez Solesmes, a przełożonym nowej fundacji został mnich, który przez 11 lat był mistrzem nowicjuszy w Solesmes.

**P.M.:** *Dom Roux.*

**A.F.:** Dom Edouard Roux ukształtował większość mnichów, którzy przybyli zakładać fundację. Oni stali się zarodkiem wewnętrznie zjednoczonej wspólnoty.

Tak, myślę, że to prawda, że Fontgombault to Solesmes u Matki Bożej. Dlatego że ten klasztor jest pod opieką Matki Bożej i ojciec opat Roux miał wielkie nabożeństwo do Najświętszej Dziewicy. To on wprowadził zasadę składania montfortańskiego aktu oddania siebie Maryi po pierwszej profesji. Proponował młodym mnichom iść w ślady św. Ludwika Marii Grigniona de Montforta. Szczęśliwie zachowaliśmy ten zwyczaj. Sądzę, że to jest właśnie „sekret” Fontgombault.

**P.M.:** *A więc ta wspólnota, która przybyła do Fontgombault w 1948 r., była bardzo młoda?*

**A.F.:** Fontgombault było zupełnie młodą fundacją w 1948 r. Łaską dla niej było przede wszystkim to, że jako przełożonego miała byłego mistrza nowicjuszy, który, mimo słabego zdrowia i częstych chorób, miał siłę rządzić klasztorem aż do swojej śmierci 19 marca 1962 r., w święto św. Józefa.

**P.M.:** *Ilu was było w 1952 r.?*

**A.F.:** O ile pamiętam, około trzydziestu. Na początku było kilka powołań, ale niezbyt wiele, jednak Solesmes przysłało

dodatkowo paru mnichów w latach po odnowieniu życia monastycznego, aż do ustanowienia opactwa w roku 1953.

**P.M.:** *Aby życie tu było możliwe, trzeba było odnowić budynki?*

**A.F.:** Przedtem było tu seminarium. Budynki były w dość złym stanie. Stopniowo robiliśmy, co mogliśmy, stosownie do możliwości. Było wiele rzeczy, które trzeba było zrobić, ale nie wszystkie były najpilniejsze. Robiliśmy tylko to, co było naprawdę konieczne i kiedy było to konieczne, a Dobry Bóg dawał potrzebne środki. Tak było przy wszystkich budowach: budynku klasztornego w 1968 r., aneksu do domu gości w 1977 i zupełnie ostatnio budynków mieszczących różne pracownie. Nadal niektóre części zabudowań są w złym stanie i wymagałyby odnowienia.

**P.M.:** *Jeden z przyjaciół klasztoru, skądinąd młody mąż pięknej żony, powiedział mi kiedyś, że klasztor, do którego wstępuje się na całe życie, powinien być piękny. Uważał także, że klasztory, które nie są piękne, nie przyciągają powołań. Jak Ojciec uważa, czy miał na myśli sprawy czysto ludzkie, czy promieniowanie Boskiego piękna? Jakie jest to piękno monastyczne, które prawdziwie sprzyja życiu wewnętrznemu?*

**A.F.:** Coś w tym jest. Fundatorzy klasztorów z reguły starają się znaleźć miejsce dogodne, mając w pamięci to, co powiedział św. Benedykt, a mianowicie że klasztor

powinien być zaopatrzony w wodę, mieć młyn itd. Zatem zwykle klasztor zakładało nad brzegiem rzeki. Czyli nie zawsze był na szczycie góry, jak Monte Cassino. Na ogół jednak miejsce było piękne. Ale prawdą jest również, że nawet jeśli miejsce nie jest zbyt piękne, gdy ktoś ma powołanie do tego klasztoru, odbiera je jako piękne. Prawdą jest, że miłość jest ślepa! Od momentu, gdy Pan zaczął nas przyciągać do tego miejsca, widzimy rzeczy w lepszym świetle. Raczej więc trudno mi znaleźć przykłady potwierdzające słuszność tezy, że niepiękne klasztory nie przyciągają powołań. Co więcej, nie jestem o tym przekonany.

**P.M.:** *Ja również...*

**A.F.:** Tym, co najpewniej może zagwarantować napływ powołań, jest wierność życia klasztoru, to oczywiste. I to właściwie wszystko. Weźmy na przykład Karmel w Lisieux. Nie ma w sobie nic pociągającego. Zresztą w Karmelu domy zwykle są małe i niepozorne. Liczy się to, co jest w środku.

Ale prawdą jest również, że w klasztorze wszystko powinno być tak piękne, jak to tylko jest możliwe. Oczywiście tak, żeby nie było to tylko dążenie światowe albo czysto estetyczne. Piękno ma być na chwałę Bożą, gdyż piękno jest *splendor veritatis*, jest blaskiem prawdy. I na chwałę Bożą trzeba, by rzeczy były tak piękne, jak to jest możliwe, to znaczy by były pozbawione przesadnego wyrafinowania,

sztuczności, ale miały w sobie prostotę, piękną prostotę. Dotyczy to w pierwszym rzędzie samego kościoła. Dla ojca opata Roux było sprawą wielkiej wagi przywrócenie naszego kościoła do stanu pierwotnego. Gdy przybyliśmy, w kościele było lektorium sięgające czasów trapistów. Na głównym ołtarzu była wielka nadstawa ołtarzowa, która zaburzała harmonię architektury romańskiej. Ojciec opat zrobił wszystko, co mógł, aby uczynić kościół pięknym.

**P.M.:** *Czy uczestniczył Ojciec w konsekracji kościoła i ołtarzy w kościele?*

**A.F.:** Tak, to było w roku 1954.

**P.M.:** *To było jeszcze w czasach, gdy w użyciu był stary pontyfikał...*

**A.F.:** Tak, pontyfikał, który przetrwał od średniowiecza, pontyfikał Duranda, w którym ceremonie były bardzo święte i bardzo piękne. To było coś wyjątkowego! Dlatego że jednocześnie odbywała się konsekracja kościoła, konsekracja głównego ołtarza i dziewięciu ołtarzy w nawie.

**P.M.:** *I zapewne trwało to kilka godzin?*

**A.F.:** Aż siedem.

**P.M.:** *Siedem godzin?!*

**A.F.:** Tak, jak już powiedziałem, było to absolutnie wyjątkowe doświadczenie. O ile pamiętam, dziewięćdziesiąt osób

było zaangażowanych w różne posługi przy ceremonii. Przy każdym ołtarzu był konsekrator z kapłanem asystującym, ceremoniarz i służba ołtarzowa: ministrant księgi, krucyferariusz, ministrant mitry, akolici ze świecami, a także kapłan turyferariusz. Przy każdym ołtarzu posługiwało niemal dziesięć osób.

**P.M.:** *A Ojciec był jednym z posługujących?*

**A.F.:** Byłem krucyferariuszem arcybiskupa. Przy końcu ceremonii, patrząc od głównego ołtarza, nie widziało się końca nawy kościoła...

**P.M.:** *Z jakiego powodu?*

**A.F.:** Z powodu dymu kadzidła. Od momentu, gdy ołtarze zostały konsekrowane, aż do końca przy każdym z nich był kapłan turyferariusz, który bez przerwy obchodził i okadzał ołtarz.

**P.M.:** *Sądzę, że dla opactwa była to chwila wielkiej radości...*

**A.F.:** O, tak! To było wspaniałe! Skorzystaliśmy ze skutków niegodziwości rządu z roku 1899. Wówczas to trapiści zajmowali opactwo. I chcieli konsekrować kościoł. Dosłownie rano tego dnia, w którym miała się odbyć konsekracja, fanatyczny rząd tego zabronił. Rano! Ludzie już zaczynali przybywać, a tu zakaz!

**P.M.:** *To znamienny etap historii Francji...*

**A.F.:** O tak, tak. U was też mieliście komunistów, którzy robili podobne rzeczy, a często i gorsze.

**P.M.:** *Tak, ale to, co Ojciec mówi, brzmi niewiarygodnie, naprawdę niewiarygodnie!*

**A.F.:** Tak, w pełni się zgadzam.

**P.M.:** *Wróćmy do konsekracji kościoła, którą Ojciec opisywał. Ta ceremonia była dobrą okazją do rozbłyśnięcia i promieniowania piękna monastycznego...*

**A.F.:** Piękno jest bardzo ważne, gdyż kościół jest miejscem, gdzie mnich spędza większość czasu w ciągu dnia w porównaniu do innych zajęć. W nim sprawowana jest liturgia, która również powinna być piękna. Papież Benedykt XVI pokazał nam, co należy robić. Opat Roux mówił nam, wskazując na nasz kościół, że to jest miejsce, w którym przechadzają się Aniołowie.

**P.M.:** *Widzę, że w klasztorze raczej wytwarza się piękne rzeczy, niż je kupuje.*

**A.F.:** Tak, jeśli szczęśliwie ma się ludzi kompetentnych, można korzystać z ich umiejętności. Oprócz tego, ogólnie mówiąc, rzeczy wyrabiane w klasztorze są lepiej wykonane, kosztują taniej, a ponadto ich wytwarzanie daje radość pracy w domu i dla domu. To prawda, kupujemy mało rzeczy dla klasztoru.

To piękno domu Bożego jest ostatecznie ważne dla życia mnicha, dla jego życia

wewnętrznego. Powinna istnieć harmonia pomiędzy miejscem, w którym żyje, i tym, czym żyje w swoim wnętrzu, w tym najgłębszym sanktuarium, gdzie mieszka Przenajświętsza Trójca.

**P.M.:** *Tak, mamy tu dwa punkty widzenia: bardziej ludzki i nadprzyrodzony. Mając ten drugi na uwadze, mówi się często, że piękno jest czymś, co integruje sferę zmysłową. Niekiedy, gdy pojawiają się kryzysy, problemy, etapy trudne także w życiu duchowym, piękno jest czymś, co daje oddech.*

**A.F.:** Tak, oczywiście, piękno pomaga, gdy pojawiają się trudności. Wracając do tego, co Pan słusznie powiedział, że raczej wytwarzamy rzeczy, niż je kupujemy, dobrze jest mieć w klasztorze artystów, ale życie artystów jest trudne w tym sensie, że nigdy nie udaje im się stworzyć dzieła takiego, jak je widzą w swoim umyśle, są wobec siebie samych bardzo wymagający. Trzeba zadbać o właściwą dla nich ascezę. Artyści są skarbem klasztoru, i to skarbem tym większym, im bardziej wykonują swą sztukę ze skromnością i pokorą, o których mówił św. Benedykt w rozdziale Reguły im poświęconym, czyli w rozdziale 57.

**P.M.:** *Jak dziś zostaje się mnichem?*

**A.F.:** Tak jak kiedyś, oczywiście. Czy to jest trudniejsze niż dawniej? W pewnym sensie tak. Łatwiejszy był powrót do życia w prostocie, gdyż dawniej życie było generalnie łatwiejsze i prostsze niż dziś. Obecnie młodzi są dość światowi, wszę-

dzie jeżdżą, krążą, oglądają różne rzeczy i jest im znacznie trudniej powrócić do tego, co istotne, skoncentrować się. Gdy byłem młody, było czymś zupełnie wyjątkowym wyjechać do Anglii i spędzić tam jakiś czas w celu nauki języka. Teraz młode pokolenie jeździ do Stanów Zjednoczonych, do Japonii i gdzie indziej. Odległości się skurczyły. Ponadto wielość i wielorakość elektronicznych sposobów komunikacji, przede wszystkim internetu, jest prawdziwą przeszkodą dla życia monastycznego i wszelkiego powołania, ponieważ jest się w kontakcie ze wszystkim, z tym, co dobre, i z tym, co złe. Kilka lat temu ktoś mi powiedział, że 80 procent aktywności internetowej w Ameryce było w służbie zła. W tych 20 procentach, które pozostają, są rzeczy wspaniałe i wielce użyteczne, nawet Papiież bardzo zachęca do wykorzystywania tych środków, ale trzeba być niezwykle czujnym. U nas w opactwie korzystanie z internetu jest bardzo ograniczone. Można z niego korzystać tylko w trzech miejscach: u ojca opata, u jego sekretarza oraz u ojca szafarza. Jeśli mnich chce coś sprawdzić w internecie, prosi opata o błogosławieństwo, tak jakby wychodził poza klauzurę, gdyż tym to w istocie jest. Gdy sprawa jest załatwiona, prosi znowu o błogosławieństwo, ponieważ właśnie wrócił do klauzury.

**P.M.:** *Tak, jest w tym dużo realizmu.*

**A.F.:** Gdy nasz ojciec opat był jeszcze przeorem, z internetu można było sko-

rzystać u ojca przeora w jego obecności. Myślę, że teraz wyznaczył jakiegoś mnicha do tej ważnej posługi, aby był on gwarantem bezpieczeństwa. Tak naprawdę mało korzystamy z internetu, jedynie w sprawach administracyjnych.

**P.M.:** *Rozmawiamy teraz o tych biednych ludziach rozproszonych przez liczne sprawy, które przeszkadzają w skupieniu. Są oni niekiedy, a może nawet często, skoncentrowani na sobie samych i zadają sobie to dramatyczne pytanie: „Co mam zrobić ze swoim życiem?”*

**A.F.:** I jaki jest sens życia...

**P.M.:** *Pewna zakonnica, przełożona wspólnoty, opowiadała mi o nowicjacie swojego zgromadzenia w Warszawie. Przychodziło do nich wiele dziewcząt, które potem zupełnie nie mogły się odnaleźć i czuły się strasznie. Bez przerwy zadawały sobie pytania: „Co ja tu robię? Dlaczego nie jestem gdzieś albo jeszcze gdzie indziej?”. Zdaje się, że to problem kluczowy dla dzisiejszych powołań.*

**A.F.:** Tak. Święta Teresa od Dzieciątka Jezus wspominała, że gdy wstąpiła do klasztoru, zaprowadzono ją do celi i wtedy powiedziała do siebie: „Teraz jestem tu na zawsze!”. I była szczęśliwa. Nie stawiała sobie fałszywych pytań. Współczesna młodzież jest słabowita, gdy chodzi o wybory definitywne, ma kłopot z tym, żeby się ustabilizować, niewystarczająco zna Boga, który jest *immutus in se perma-*



*nens*<sup>1</sup> i który jest ostatecznym celem naszej egzystencji.

**P.M.:** *Wracamy do kwestii prostoty, o której mówiliśmy.*

**A.F.:** Tak, to prawda. Święta Teresa była już skupiona na tym, co najważniejsze. Mówiliśmy o internecie i przeszkodach wynikających z korzystania z niego. Powiedzmy jeszcze o narkotykach, które również są straszną przeszkodą. Internet też może stać się swego rodzaju narkotykiem, bez którego wielu ludzi nie może się obyć. Pierwszą rzeczą, której wymagamy od postulanta przychodzącego do klasztoru, jest zostawienie w domu swojego komputera, telefonu komórkowego również, dlatego że trzeba umieć się ich wyzbyc, umieć żyć bez nich. Nie mówią już o tym, że ludzie, którzy są uzależnieni od internetu, nie potrafią już otworzyć książki. Chociaż oczywiście doskonale rozumiem, że dziś pewne rzeczy są nieuniknione.

**P.M.:** *Internet jest narzędziem...*

**A.F.:** Tak, właśnie o to chodzi. I na tym poziomie powinien pozostać. Nie ma się co łudzić, że przez niego można wszystko osiągnąć.

**P.M.:** *Tak. Niektórzy uważają technikę za magię.*

**A.F.:** Wzbudza ona pewien rodzaj fascynacji, ale iluzorycznej i tak kruchej! Wystarczy drobna usterka i wszystko znika, a człowiek czuje się zagubiony!

**P.M.:** *Jakie były najważniejsze etapy Ojca drogi monastycznej?*

**A.F.:** Była to droga bardzo klasyczna. Wstąpiłem do klasztoru w dzień po benedykcji opackiej ojca opata Roux, która odbyła się 7 października 1953 r. Tego dnia, 8 października, Msza konwentualna to była comiesięczna Msza Requiem. Chór prowadził ojciec Gajar, przez ponad 40 lat mistrz chóru w Solesmes, który przybył do Fontgombault z powodu uroczystości dnia poprzedniego. Później, w listopadzie, w święto św. Marcina, przyjąłem habit i prowadziłem życie postulanta, aż do początku nowicjatu kanonicznego, który doprowadził mnie do profesji czasowej, 15 sierpnia 1955 r., w święto Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. Już osiem dni później byłem w wojsku, gdyż obejmowała nas wówczas obowiązkowa służba wojskowa, a trwała ona aż 26 miesięcy! Było to w okresie „wojny sueskiej”, w czasach bardzo skomplikowanych i pełnych zawirowań, tak jak u was, jak sądzę.

Zasadą Kościoła jest odrzucenie noszenia broni przez kapłanów i zakonników, zatem nasza służba wojskowa odbywała się w wojskowej służbie zdrowia. Pracowałem

<sup>1</sup> Z hymnu Nony (modlitwy popołudniowej), w polskim brewiarzu to wyrażenie jest tłumaczone: „Wśród przemian świata Tyś niezmienny” – przyp. tłum.



więc w infirmerii przez dwa lata, dokładnie dwa lata i dwa miesiące. Wróciłem do opactwa na uroczystość Wszystkich Świętych w roku 1957. Wówczas, inaczej niż obecnie, gdy opuszczało się klasztor, nawet po to, aby odbyć służbę wojskową, śluby wygasały. Po powrocie jakby ich nie było. Dziś jest inaczej. Od kilku lat nie ma już obowiązkowej służby wojskowej. Ponadto Stolica Święta zgodziła się na zachowanie ważności ślubów mnichów, którzy jakiś czas spędzili poza swoim domem, na przykład aby odbyć służbę wojskową, jeżeli oni sami o to poproszą i ich przełożeni uznają, że może to być z korzyścią dla ich dusz. Ale gdy ja wróciłem na Wszystkich Świętych w roku 1957 po zakończeniu służby, musiałem odnowić profesję na trzy lata. Profesję wieczystą złożyłem w roku 1960 dokładnie w dniu Wszystkich Świętych. Potem rozpoczęły się studia z filozofii i teologii, później nadeszły święcenia. Zostałem wyświęcony na kapłana w roku 1964.

**P.M.:** *Widzę, że dzień 15 sierpnia jest dniem istotnym w Ojca drodze powołania...*

**A.F.:** O, tak. W tamtych czasach wielu z nas składało profesję w dniu 15 sierpnia, gdyż jest to nasze święto patronalne. Tak było przez pierwsze lata. Później, gdy na nasze nabożeństwa zaczęło przychodzić więcej ludzi, musieliśmy odejść od tego zwyczaju, aby nie zmuszać wiernych do udziału w ceremonii składania profesji, która jest bardzo długa. Jest inna data, która też jest nam szczególnie bliska. To

8 września, uroczystość Narodzenia Najświętszej Maryi Panny. Zarówno ojciec opat Roux, jak i ojciec opat Roy złożyli profesję 8 września. Święta Teresa od Dzieciątka Jezus również. Wielu naszych mnichów, także w ostatnich latach, właśnie w tym dniu złożyło profesję.

Potem, w 1968 r., objąłem urząd zelatora nowicjuszy (tzn. pomocnika mistrza nowicjuszy). Trzy lata później, gdy rozpoczęła się fundacja w Randol, zostałem mistrzem nowicjuszy i byłem nim do śmierci ojca opata Roy w 1977 r. No i w wyniku wyborów zostałem wówczas opatem. Oto etapy mojego życia monastycznego! Teraz rozpocząłem ostatni, który będzie krótszy niż poprzednie...

**P.M.:** *Na początku Rozmów z Ojcami św. Jana Kasjana jest rozmowa, w której Abba Mojżesz mówi o „telos” i „skopos”, tj. o celu ostatecznym i zadaniach, pracach lub ćwiczeniach, które są do niego przyporządkowane. Dla Abba Mojżesza i dla tych, którzy go słuchali, było oczywiste, że to dla „telos”, ze względu na osiągnięcie celu ostatecznego, należy wykonywać swe zadania i prace, na przykład podejmować ćwiczenia duchowe. Porozmawiamy o „skopos” mnicha benedyktyńskiego.*

**A.F.:** „Telos” to cel ostateczny, a „skopos” to cel pośredni. Kasjan rzeczywiście mówi o tym w swej pierwszej konferencji. Celem ostatecznym jest zjednoczenie z Bogiem, doskonałość miłości, celem pośrednim, jak mówi Kasjan, jest czystość serca. Świę-

ty Tomasz z Akwinu podjął ten temat, wie Pan o tym, jak sądzę...

**P.M.:** *Święty Tomasz był wiernym czytelnikiem Kasjana...*

**A.F.:** Tak. Mówi o tym w *Sumie teologicznej*, w kwestii 184, w artykule 3, który tytułowany jest „Na czym polega doskonałość w obecnym życiu: na zachowaniu przykazań czy rad ewangelicznych?”. I tu św. Tomasz idzie za Kasjanem: „Drugorzędnie i pomocniczo, tj. jako narzędzie, doskonałość polega na radach. Podobnie jak przykazania, również i one mają prowadzić do miłości, ale w inny sposób. Wszystkie bowiem inne przykazania mają za zadanie rugować to, co jest przeciwne miłości, mianowicie to, co się nie da pogodzić z miłością. Natomiast rady mają za zadanie usuwać to, co przeszkadza pełnemu rozwojowi (*actus*) miłości, co jednak nie jest przeciwne miłości, jako to: małżeństwo, zajmowanie się świeckimi sprawami itp. Augustyn tak o tym pisze: «Cokolwiek Bóg nakazuje, np. ‘Nie cudzołóż’, i cokolwiek On nie nakazując, zaleca jako radę, np. ‘Dobrze jest człowiekowi nie tykać kobiety’, wtedy jest zachowywane, jak należy, gdy jest odniesione do miłowania Boga i bliźniego ze względu na Boga: w tym i przyszłym życiu». Tę samą myśl wyraża opat Mojżesz: «Posty, niedosypiania, rozważanie Pisma św., rezygnacja z ubioru i wyzbycie się wszystkich majątności: to jeszcze nie doskonałość,

a tylko narzędzie służące do jej osiągnięcia [To wszystko to właśnie „skopos”!], bo nie na tych praktykach polega cel podejmowanych surowości; są one po prostu środkami do celu wiodącymi», a słowa te poprzedził uwagą: «Są to stopnie, po których silimy się wspinać, by osiągnąć doskonałość miłości»<sup>2</sup>. Przez „skopos” dąży się do „telos”. Tym „skopos” jest wszelka asceza życia zakonnego: cnoty związane z tym życiem, praktykowanie rad itd.

**P.M.:** *To podejście zupełnie różne od metod nowoczesnych, od tych stylów duchowości, które kształtują duszę chrześcijańską już od dawna, nieprawdaż?*

**A.F.:** Tak, ponieważ my już żyjemy w świecie, który jest wypełniony sprawami Bożymi. „Skopos” otacza całe życie i jest zupełnie naturalny. Święty Benedykt mówi przy końcu 7 rozdziału o pokorze: „I co poprzednio tylko z obawy wypełniał, tego wszystkiego będzie teraz przestrzegał (...) niejako w sposób naturalny” (7, 68). Ponieważ łaska przenika i przemienia naturę do tego stopnia, że to, co dla świata wydaje się trudne, czyni się w życiu zakonnym w sposób zupełnie prosty (znów ta prostota!), „z przyzwyczajenia, niejako w sposób naturalny”, jak mówi św. Benedykt. Generalnie rzecz biorąc, im bardziej postępuje się w życiu duchowym, tym te rzeczy stają się łatwiejsze. Gdy jednak przychodzi starość, siły

<sup>2</sup> Cyt. za: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 23, tłum. o. P. Belch, Londyn, s. 207.

się zmniejszają i te praktyki cielesne, takie jak post, czuwania itd., stają się trudniejsze, a czasem nawet niemożliwe, ale nie jest to przeszkoda, gdyż wtedy jest się już

oddanym sprawom duchowym, tylko duchowym, Bóg przybliża się, a obcowanie z Nim upraszcza wszystko! ■



**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

# Bogiem nie należy się postugiwać

Rozmowa z o. Szymonem Hiżyckim OSB, opatem tynieckim

**„Christianitas”:** *Skąd się wzięł św. Benedykt w historii chrześcijaństwa i Kościoła?*

**O. Szymon Hiżycki OSB:** W pewnym sensie możemy powiedzieć, że św. Benedykt urodził się trzy razy. Po raz pierwszy w Nursji – to znaczy tak mówi nam św. Grzegorz Wielki. Benedykt przeżył swoje życie tak jak wielu opatów w jego czasach, napisał, tak jak wielu innych opatów, *Regułę*, zbudować miał kilkanaście klasztorów. Nie wydaje się jednak, aby miał jakiś szerszy wpływ za swego życia.

Potem narodził się drugi raz, gdy św. Grzegorz Wielki spisał w swych *Dialogach* żywot św. Benedykta. (Choć, gwoli ścisłości, należy dodać, że niektórzy negują Grzegorzowe autorstwo *Dialogów*). Można zatem powiedzieć, że Grzegorz Benedykta wskrzesił. Trzeba jednak pamiętać o tym, że to nie było takie wskrzeszenie, które spowodowało, że on stał się jakimś władcą dusz mniszych. Grzegorz też nie był benedyktynem w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, nawet jeśli był piewą chwały św. Benedykta. Zresztą, problem polega na tym, w jaki sposób czytamy *Dialogi*. Wiadomo, że największą popularnością cieszy

się księga druga, i na ogół to wygląda tak, że tylko ten fragment jest wydawany razem z *Regułą*. Chociaż my, w Tyńcu, sami tak zrobiliśmy, przyznając ze wstydem. Chodzi o to, że *Dialogi* nie są tylko o Benedykcie. Grzegorz tłumaczy Piotrowi, swojemu sekretarzowi, że wprawdzie nasze czasy są trudne, ale jednak mamy świętych ludzi. I te *Dialogi* traktują o tych świętych ludziach. Skonstruowane są na podobieństwo ołtarza, składającego się z tryptyku z predellą.

**„Ch”:** *Co to jest predella?*

**Sz.H.:** To podstawa nastawy ołtarzowej. Wystarczy pójść do krakowskiego kościoła Mariackiego, żeby zobaczyć najszlachetniejszą polską predellę: wyrzeźbione przez Wita Stwosza drzewo Jessego.

**„Ch”:** *Dobrze, wróćmy do św. Benedykta.*

**Sz.H.:** W centrum tego tryptyku mamy drugą księgę (z żywotem Benedykta); po bokach, niczym skrzydła ołtarza, są pierwsza i trzecia księga. Tam znajdujemy opisy epizodów z życia świętych italskich (dwanaście miniatur w księdze pierwszej i trzy-

dzieści siedem w księdze trzeciej). Predella to z kolei czwarta księga, w której autor zajmuje się życiem duszy po śmierci ciała. Czwarta księga kończy się rozbudowaną refleksją na temat Mszy, której dobrodziejstw doznają żyjący i zmarli. Zresztą silne związki z tajemnicą Eucharystii charakteryzują schyłek życia Benedykta; Grzegorz mówi nam, że święty opat umarł, stojąc w oratorium i przyjmując Komunię świętą, która poprowadziła go do nieba.

**„Ch”:** *Ale była jakaś ciągłość między Benedyktem a Grzegorzem?*

**Sz.H.:** Grzegorz mówi, że dowiedział się wszystkiego, co zapisał, od uczniów Benedykta. Nie wiemy, w którym roku umarł Benedykt, znamy tylko datę dzienną tego wydarzenia: na pewno stało się to 21 marca. To jest bezdyskusyjne, bo nikt by nie ustalał z innego powodu takiego święta w czasie Wielkiego Postu. Datę roczną możemy tylko szacować. *Transitus* musiał mieć miejsce prawdopodobnie w latach 40. VI w. Kiedy Benedykt zmarł, to niedługo potem, w 577 r., jego opactwo – o czym, zresztą, pisze Grzegorz w *Dialogach* – zostało splądrowane przez Longobardów, a mnisi uciekli do Rzymu. Po tym wydarzeniu opactwo na Monte Cassino przez wiele lat, do 717 r., leżało w gruzach, a groby Benedykta i Scholastyki zostały zupełnie opuszczone. Wtedy też, gdy *Dialogi* Grzegorza były już znane, a Monte Cassino wciąż niezamieszkane, z dalekiego opactwa Fleury nad Loarą przybyli mnisi, których jedynym celem było zabranie

szczątków Benedykta. Jak postanowili, tak zrobili – i dziś relikwie patrona Europy znajdują się nad Loarą. Nawiasem mówiąc, liturgiczne wspomnienie 11 lipca to wspomnienie przeniesienia relikwii (a zatem święto „francuskie”!). Dodam na marginesie, że oczywiście bracia z Monte Cassino zbywają relikwie z Fleury milczeniem, co jednak nie zmienia faktu, że kości Benedykta na Monte Cassino nie ma.

**„Ch”:** *A trzecie narodziny?*

**Sz.H.:** Właśnie. Potem narodził się po raz trzeci, ostateczny, kiedy jego *Reguła* zaczęła być traktowana jako *Reguła par excellence*. To się wiąże *de facto* z Grzegorzem i z ruchem monastycznym, który bierze swój początek na terenach galijskich. Z tego wniossek, że Benedykt stał się popularny w dużej mierze dzięki *Dialogom* i to jest ich wielka zasługa, bo zaczęto czytać *Regułę* po lekturze *Dialogów* Grzegorza (nawiasem mówiąc, oba te teksty często są ze sobą sprzeczne, więc nie jest łatwo ostatecznie naszkicować profil św. Benedykta). Trzecie i ostateczne narodziny naszego ojca miały miejsce wówczas, gdy *Reguła* została uznana za tę, która jako jedyna należy w państwie do spadkobierców Karola Wielkiego.

**„Ch”:** *A co możemy powiedzieć o samej Regule?*

**Sz.H.:** *Reguła* to tekst niezwykły, także pod względem historii jego rękopisów. Mamy rękopisy dzieł klasycznych, które

od autografów dzielą wieki, i nie jesteśmy w stanie dokładnie określić, jaka jest „odległość” pomiędzy autografem a konkretnym rękopisem, którym dysponujemy. Dystans jest zatem ogromny. Natomiast w przypadku *Reguły* sytuacja jest szczególna, gdyż możemy określić, jak ma się najlepszy rękopis, który funkcjonuje obecnie, do autografu: to jest „wnuczek”. (Nie jest to rękopis najstarszy, gdyż taki jest tzw. „rękopis oksfordzki”, spisany w VIII w. To tekst bardzo zepsuty, zdaniem badaczy kopiści chcieli łączyć *Reguły* „poprawić”. Zatem rękopis jest starszy, ale gorszy).

**„Ch”:** *To wszystko brzmi jak zagadka detektywistyczna.*

**Sz.H.:** Owszem. Natomiast ten rękopis, na bazie którego wydaje się dziś *Regułę*, to rękopis z St. Gallen, wykonany na początku IX w.

**„Ch”:** *Dlaczego jest on wnuczkiem?*

**Sz.H.:** Karol Wielki polecił wykonanie kopii *Reguły*. Dwaj mnisi wykonali ją na Monte Cassino na podstawie autografu. Po zakończeniu pracy wywieziono ją do Akwizgranu, gdzie zrobiono z niej wspomnianą kopię dla opactwa St. Gallen. Rękopis akwizgrański zaginął; autograf spłonął w 896 r. w klasztorze w Teano. Pozostał zatem „wnuczek”.

**„Ch”:** *Czy rzeczywiście możemy powiedzieć o przewadze tej *Reguły*? Czy to trochę nie jest przypadek, że została wyniesiona tak*

*bardzo w dziejach Kościoła, ale i cywilizacji? Mówi się, że to wokół opactw odbudowywana była cywilizacja w Europie po upadku antyku. Jednocześnie lektura *Reguły* pokazuje, że jest to twardy orzech do zgryzienia. To nie jest taka treść duchowa, którą się pochłania jak pisma różnych mistyków. To nie jest dzieło porywające jak lektura duchowa, a jednak działa w życiu mniszym.*

**Sz.H.:** W odpowiedzi zadałbym pytanie: co to jest reguła i czym jest ta konkretna *Reguła*? Bo jeżeli odpowiedzielibyśmy, że *Reguła* św. Benedykta to tylko ta oto mała książeczka, to nie będzie to do końca prawda. Możemy zapytać jeszcze inaczej: co sam św. Benedykt rozumiał przez słowo „reguła”? Co rozumeli pod tym określeniem jego następcy? Osobiście nie jestem przekonany, że święty rozumiał przez to słowo jedynie ten niezbyt obszerny zbiór wskazówek. Nie o to chodzi bowiem w jej funkcjonowaniu. Wyraz „reguła” pada w tekście w różnych konfiguracjach, ale gdy potem czytamy jej najstarszych komentatorów, to dla nich jest ona pewnego rodzaju mgławicą tekstów. Więcej, olbrzymim kosmosem. I tak naprawdę ta książka, która jest wydawana pod tytułem *Reguła św. Benedykta*, w zamysle autora miała pełnić tylko funkcję drzwi do innego świata, miała być wprowadzeniem do innego świata życia duchowego, narzędziem, które dostaje człowiek, aby mógł sięgnąć po skarby Tradycji. Benedykt nie musiał pisać traktatów o życiu wewnętrznym. Owszem, w *Regule* mamy

síódmy rozdział *O pokorze*, drobne wskazówki o modlitwie, ale w sumie jest tego niewiele. Paradoksalnie: *Reguła*, z pozoru, nie pokazuje św. Benedykta, który się modli.

**„Ch”:** *Czyli Benedykta nie widać przy modlitwie. To może się wydawać trochę dziwne w naszych czasach, kiedy chcemy szybko wiedzieć, jak „smakuje” określona duchowość.*

**Sz.H.:** Jednak jest taki jeden moment, że można Benedykta zobaczyć podczas modlitwy, ale tylko jak gdyby przez dziurkę od klucza. Tą dziurką od klucza są pisma Jana Kasjana. W *Regule* św. Benedykta jest kilkaset odwołań do pism tego autora. Pamiętajmy też o tym, że Benedykt każe mnichom czytać Kasjana przed snem. A Kasjan pisał o wszystkim: o sensie stroju mniszego, o tym, jak celebrować oficjum, jak czytać Biblię, jak zajmować się modlitwą wewnętrzną, czym jest czystość i jak poskromić osiem wad głównych. Jak zatem widzimy, zajmował się wszystkim, i uważna lektura *Reguły* św. Benedykta nie pozostawia złudzeń, że bez Kasjana obraz czegoś, co określilibyśmy jako duchowość benedyktyńska, jest fałszywy.

**„Ch”:** *Czy to jedyny autor zalecany przez św. Benedykta?*

**Sz.H.:** Mówi ogólnie, aby czytać komentarze do Pisma Świętego napisane przez Ojców katolickich. W ostatnim rozdziale *Reguły*, który jest rodzajem bibliografii,

zaleca lekturę żywotów Ojców (chodzi zapewne o łacińskie wersje apoftegmatów, *Historii mnichów w Egipcie* oraz *Opowiadania dla Lausosa*). Nakazuje też lekturę *Reguły* św. Bazylego, jej łacińskiej wersji, czyli tej starszej.

**„Ch”:** *Starszej? Nie greckiej?*

**Sz.H.:** Starszej, bo łacińska wersja, którą mamy, jest starsza w stosunku do istniejącej greckiej. Pierwotna wersja grecka zaginęła, zachował się jej przekład łaciński. Nowsza wersja grecka z kolei nie ma starożytnego przekładu łacińskiego. Wracając do Kasjana, to jest on dla św. Benedykta fundamentem w rozumieniu życia monastycznego. A Kasjan mimo wszystko, jak wiemy, aż do XVI w. kształtował oblicze duchowe Europy. Szkoda, że o tym się zapomina i mało mówi, a trudno sobie wyobrazić duchowość benedyktyńską bez Jana Kasjana. Dlaczego ja się nie zgadzam, że *Reguła* jest sucha czy twarda do zgryzienia? Ona ma tylko podprowadzić i wychować do lektury innych tekstów. Bo co robi *Reguła* każdemu, kto po nią sięga? Daje do ręki Biblię, liturgię i Ojców, podprowadza pod ołtarz i mówi: módl się.

**„Ch”:** *To bardzo pociągające spojrzenie. Podobna mi się, jest proste.*

**Sz.H.:** Dlatego przy *Regule* każdy się może odnaleźć. I licealista, i student, i ksiądz, i mnich. Dlatego też mamy tytuł oblatów. Mamy oblata, który jest spawaczem, mamy profesorów i uczniów. Wszyscy



czytają *Regułę*, czasem od sześćdziesięciu lat, i to jest dla nich to, co wyraża ich pobożność.

**„Ch”:** *Dobrze, to teraz pytanie z zaskoczenia. Czym jest w ogóle życie monastyczne?*

**Sz.H.:** W życiu monastycznym tkwi duża pułapka romantyzmu: zrobić tak, jak było onegdaj. Wszystkie reformy monastyczne, poczynając od tej św. Benedykta z Aniane aż po ostatnie próby „powrotu do źródeł”, były przeprowadzane pod hasłem powrócenia do pierwotnego charyzmatu. Problem polega na tym, że każdy ten charyzmat rozumiał inaczej, a w większości owi reformatorzy to byli święci ludzie. Jestem głęboko nieufny wobec poglądów, jakoby tylko w jednym klasztorze, albo w skromnej wspólnotce, można było spotkać mnichów żyjących wedle *Reguły*, bo większość ideały św. Benedykta zdradziła. Jak jest naprawdę – to kwestia sumienia, które zna wyłącznie Bóg. Choć, oczywiście, nie należy przez to rozumieć, że jedynie niektóre klasztory mamy oceniać jako „wierne i prawdziwe”. Mnisi w ciągu swej długiej historii zajmowali się chyba wszystkim: od misji (kto był pierwszym ewangelizatorem Polski? Mnisi!) po życie pustelnicze.

Mówi się, że życie zakonne ma zawsze pełnić funkcję znaku. Ma przypominać o tej rzeczywistości, która nadchodzi. To jest klasyczne ujęcie. Zgadzam się w tym względnie z opatem trapistów z Nowego Dworu. Wywiad z nim, który niedawno

czytałem, bardzo mnie urzekł, bo jak Francuz mówi, że nauczył się czeskiego i chce mieszkać w Czechach, to już mi się bardzo podoba. Dziennikarz prowadzący rozmowę tak do niego powiedział: tu, do ojców, przyjeżdżają ludzie i twierdzą, że znajdują pokój i że się zaczynają modlić. A opat odpowiedział zaskakująco: dajemy to, czego sami nie mamy. I, tak mi się wydaje, może rzeczywiście dla niektórych ludzi życie zakonne jest takim znakiem nadchodzącego Królestwa, ale my sami jako zakonnicy miewamy czasem problemy, żeby uwierzyć, mimo wszystko, w jego nadejście.

**„Ch”:** *Czymś się to życie zakonne różni od tego sprzed stu czy tysiąca lat?*

**Sz.H.:** Z pewnością różni się co do formy. Mam nadzieję, że nie różni się co do treści.

**„Ch”:** *Jeżeli traktowalibyśmy tę definicję życia zakonnego jako znak, to wtedy, niezależnie od kształtu tego życia, tego, jak ono wyglądało w szczegółach, pewna ciągłość doświadczenia byłaby zachowana, i to jest najważniejsze. Jeszcze druga rzecz, ci, którzy wkraczą do życia zakonnego, w dalszym ciągu przyjmują na siebie odpowiedzialność przybliżania się do Boga w sposób szczególny.*

**Sz.H.:** Zawsze jest problem, w jaki sposób o tym mówić. No bo polskie wyrażenie „w sposób szczególny” sugeruje, że pozostali to jest *massa damnata*, czyli wyłączeni z relacji z Bogiem, a w konsekwencji nawet potępieni.



**„Ch”:** *Czym zatem życie mnisze różni się od życia świeckiego? Po co to jest?*

**Sz.H.:** Zawsze mi się wydawało, mimo wszystko, że powołanie zakonne dzieje się na zasadzie bardziej indywidualnej. Są ludzie, którzy się do tego nadają, i Bóg ich taką drogą prowadzi.

**„Ch”:** *Ma Ojciec na myśli wezwanie podobne do biblijnego? Człowiek coś rozpoznaje jako przychodzące od Boga i to go skłania do wyboru drogi życia czy sposobu działania lub celu.*

**Sz.H.:** Sądzę, że można do tego odnieść, trochę paradoksalnie, następujący fragment Listu do Hebrajczyków: nikt nie może sobie sam nadać tej godności, tylko ten, który jest powołany. Tak jak mówi Jezus: kto może pojąć, niech pojmuje. Rozwiązaniem tej trudności jest też pewien wątek dzisiaj w Kościele zapomniany, a szkoda. Chodzi o jedność ciała Kościoła jako ciała Chrystusa. Kościół jest jednym ciałem i ma różne członki.

**„Ch”:** *Co historycznie było nazywane różnymi stanami.*

**Sz.H.:** Jeśli miałbym coś polecić na ten temat, to najlepiej, a zarazem krótko, pisze o tym Henri de Lubac w książce pt. *Katolicyzm*. Bardzo ładnie pokazuje to, że jest jeden Chrystus i że jesteśmy przeciw jednym ciałem. Sądzę, że to jest taka rzecz, do której trzeba ciągle wracać. Jesteśmy jednym ciałem: ręką, nogą, okiem; mę-

żem, żoną, księdzem, mnichem, franciszkaninem, dominikaninem. W pewnym stopniu, będąc benedyktynem, partycypuję w dobrach rodzin, ludzi świeckich. Życie świeckie nie jest bardzo daleko ode mnie, bo jesteśmy w jednym Kościele.

**„Ch”:** *To wizja nawiązująca, jak mi się zdaje, do klasycznej formuły mówiącej o Kościele jako wspólnocie doskonałej, to znaczy posiadającej wszystkie funkcje potrzebne do osiągnięcia swojego celu, i kapłańską, i rodzicielską, i mniszą. I jeszcze wiele innych.*

**Sz.H.:** Te funkcje czy stany wspierają się nawzajem.

**„Ch”:** *A czasem mamy obraz życia klasztornego jako czegoś wyizolowanego. Idźmy dalej: czy wszystko w życiu zakonnym dzieje się w imię Boże?*

**Sz.H.:** Na pewno nie każde działanie odbywa się w imię Boże, na przykład grzech. Choć może niektórzy wzywają Boga, kiedy grzeszą, ale grzech z pewnością nigdy nie jest uzasadniony Bogiem.

**„Ch”:** *Czy życie zakonne jest bardziej przeniknięte świadomością obecności Bożej niż świeckie? Był Ojciec świeckim, to wie, jak to było.*

**Sz.H.:** Jak byłem świeckim, to nie bardzo myślałem o Panu Bogu. Ale mam bardzo wielu świeckich przyjaciół, którzy... Ale może opowiem apoftegmatem:

Kiedy abba Makary modlił się pewnego razu, usłyszał głos: „Makary, jeszcze nie osiągnąłeś miary doskonałości pewnych dwóch kobiet we wskazanym mieście”. Starzec wstał więc rano, wziął swą palmową laskę i udał się do tego miasta. Gdy tam przybył i odnalazł miejsce, zapukał do bramy. Jedna z nich wyszła i zaprosiła go do swego domu. Starzec usiadł i przywołał obie. One przyszły i usiadły obok niego. Starzec rzekł do nich: „Z waszego powodu zadałem sobie tyle trudu. Wyjawcie mi więc, jakie są wasze dobre uczynki, co wy czynicie”. Lecz one odrzekły: „Wierz nam, że noc tę spędziłyśmy razem z naszymi mężami. Jakież więc mają być nasze uczynki dobre?”. Starzec jednak z uporem prosił je, aby mu wyjawily swój sposób postępowania. W końcu powiedziały: „Na świecie nie byliśmy krewnymi, zechciałyśmy jednak wyjść za mąż za dwóch braci. Mieszkamy już wspólnie piętnaście lat w jednym domu, a nie pamiętamy, byśmy się kiedyś pokłóciły z sobą lub by jedna drugiej powiedziała nieprzyzwoite słowo, lecz cały ten czas spędziłyśmy w pokoju. Przyszedł nam wprawdzie pomysł, by pójść do klasztoru żeńskiego, lecz mężowie mimo próśb nie pozwolili nam na to. Skoro więc nie mogliśmy zrealizować tego planu, złożyłyśmy postanowienie wobec siebie i Boga, aby aż do śmierci z ust naszych nie wyszło świeckie słowo”. Abba Makary, słysząc to, rzekł: „Zaprawdę powia-

dam, iż nie ma znaczenia, czy jest się dziewicą, czy mężatką, mnichem, czy człowiekiem świeckim, Bóg bowiem wszystkim daje Ducha Świętego według usposobienia każdego”.

Powiedziałbym, że nic tutaj nie działa *deus ex machina*. To raczej jest tak, jak Franciszek Salezy mówi w *Filotei*: każdy stan ma swoją pobożność, ale nie oznacza to, że ta pobożność szybciej doprowadzi nas do stanu zjednoczenia z Panem Bogiem. Ktoś może być kartuzem i dużo się modlić, ale to nie znaczy jeszcze, że już mieszka w sercu Boga, bo ktoś może być dyrektorem sierocińca i to on będzie bliżej Bożego serca. Ani to, że ktoś pełni dzieła miłosierdzia, nie dowodzi, że jest najbardziej miłosierny, ponieważ ktoś inny, kto jest pustelnikiem, może mieć większe miłosierdzie od niego. Nic tu nie działa na zasadzie automatu.

**„Ch”:** *A co z tą teologią, która mówi, że życie mniszce to jest powołanie większej doskonałości? Jak my moglibyśmy to rozumieć?*

**Sz.H.:** Stan może i jest bardziej doskonały, ale oznacza to, że ludzie w nim żyjący są bardziej święci; analogicznie: to, że ktoś jest katolikiem, nie znaczy, że jest bardziej zjednoczony z Bogiem niż protestant. To jednak też kusi nas do zadania pytania o to, czym jest doskonałość. Intuicyjnie definiując: ktoś doskonały to ktoś bezbłędny i najlepszy, superman. Z kolei gdybyśmy popatrzyli na to filologicznie, to doskonałość oznacza osiągnięcie celu. Jeśli

moim celem jest Kraków, to mogę dojść tylko do Mistrzejowic; ale mogę przemierzyć Wawel, Skałkę, Podgórze i Kazimierz. Życie zakonne zatem w tym sensie byłoby stanem wyższej doskonałości, czyli precyzyjniej wskazuje, do czego każdy człowiek jest powołany. I tutaj znów wracamy do pojęcia życia zakonnego jako znaku.

Swoją drogą, bardzo chętnie bym przeczytał książkę o przemianach świadomości życia zakonnego w ciągu ostatnich stu lat. Stan dziewiczy był zawsze postrzegany jako stan wyższy, a mam właśnie wrażenie, że gdzieś w okolicach Soboru ludzie konsekrowani zaczęli się tego wstydzić. I tak *de facto* mamy w tradycji dużo tekstów o tym, że jest to stan doskonalszy, ale dzisiaj nie wypada tego mówić. Nie wiadomo za bardzo, co z tym zrobić, schować te teksty?

**„Ch”:** *Trochę jak z małżeństwem jako lekarstwem na pożądliwość.*

**Sz.H.:** Dobrze jest to porównanie. Tylko nie wiadomo, jak to dziś ugryźć.

**„Ch”:** *Nawet Benedykt XVI, postrzegany jako Papież tradycjonalista, bardzo mocno podkreślał, że najtrudniejszym powołaniem jest małżeństwo.*

**Sz.H.:** Klemens Aleksandryjski, zdaje się, też tak uważał.

**„Ch”:** *To wybitni teologowie i jakoś w sobie godzili te dwie opinie, a mieli zapewne świadomość obu tych tradycji.*

**Sz.H.:** Nie wiem, czy jest sens aż tak to przeciwstawiać. Myślę, że nie. Jednak z drugiej strony to żadna nasza zasługa, że ja jestem mnichem, a pan jest żonaty. Myśmy to, tak naprawdę, dostali. Jeśli człowiek poważnie traktuje życie, to widzi, że wszystko jest darem. A dar można wykorzystać, ale można też zmarnować.

**„Ch”:** *Do kogo możemy porównać opata w klasztorze benedyktyńskim? Do Boga, do monarchy czy do biskupa?*

**Sz.H.:** Do ojca?

**„Ch”:** *Jak to było traktowane w dziejach benedyktyńskich, a jak to jest dzisiaj?*

**Sz.H.:** I tutaj znowu musimy wrócić do Kasjana i Benedykta. *Regułę* trudno zrozumieć bez Kasjana, bo Benedykt żył w klimacie jego duchowości, choć u tego drugiego następuje pewnego rodzaju przesunięcie. A to dlatego, że Kasjan, kiedy pisał swoje *Rozmowy*, to kładł duży nacisk na posłuszeństwo ojcu duchownemu. U niego jednak wygląda to tak, że ojca mnich sam sobie wybiera i jest mu posłuszny, otwiera przed nim serce, wyjawia myśli, ale dalej sobie normalnie żyje i robi, co chce. Z tego wyszło dzisiejsze kierownictwo duchowe. Natomiast u Benedykta następuje przesunięcie, które było Kasjanowi absolutnie obce. Benedykt oczekuje od opata, że będzie przełożonym, który zarządza domem i któremu mnisi są posłuszni absolutnie we wszystkim, z drugiej strony pełni funkcję ojca duchownego.

To drobne przesunięcie, ale bardzo istotne, bo już nie ma możliwości np. zmiany wyboru ojca. Wstępując do klasztoru, decyduję się także na to, że opat będzie moim ojcem duchownym. W *Regule* jest bardzo dużo aluzji, które pokazują opata jako osobę, która takim ojcem duchownym ma być. Jest tam również powiedziane, że ma on umieć leczyć własne i cudze rany, mnisi powinni go bardziej miłować, niż się go lękać, ma im bardziej pomagać, niż przewodzić. To jest akurat hasło bł. Kolumby Marmiona, opata Maredsous. A z drugiej strony jest tam dużo wątków, które pokazują opata, który przypomina dyrektora więzienia: np. ma przeglądać łóżka mnichów, bo przecież nie mają oni prawa do własności. Dzieje opata w interpretacji *Reguły* są naznaczone taką właśnie dwuznacznością.

**„Ch”:** *A czy benedyktyni mieszają, czy nie mieszają Pana Boga do takich spraw jak finanse czy inne przyziemne sprawy? Rozważa się decyzje, rozpoznaje to, co lepsze, podczas modlitwy? Czy są to dziś rzeczy, do których się Pana Boga nie miesza?*

**Sz.H.:** Uważam, że powinno się takie rzeczy rozważać w trakcie modlitwy.

**„Ch”:** *Ale różnie to bywa?*

**Sz.H.:** Jak zawsze. Ideał jest ideałem, a życie jest życiem. *Reguła* kładzie nacisk na dwie rzeczy. Po pierwsze, jak mówi Prolog, „jeśli cokolwiek zamierzasz zrobić dobrego, módl się najpierw gorąco”.

A z drugiej strony *Reguła* mówi: „nic nie czyń bez rady, a po uczynku nie będziesz żałował”. A zatem uczynek musi poprzedzać namysł przed Panem Bogiem, ale jest i rada, czyli pytanie się braci, co każdy myśli o sprawie.

**„Ch”:** *Czy poza grzechem są jakieś miejsca, gdzie się Pana Boga nie powinno mieszać?*

**Sz.H.:** Nie sądzę.

**„Ch”:** *Myślę o tym, czy życie zakonne nie niesie ze sobą zagrożeń manipulacyjnych. Niekoniecznie powodowanych złą wolą.*

**Sz.H.:** Oczywiście, że niesie.

**„Ch”:** *Szczególnie jeśli się możemy odwołać do tej Najwyższej Instancji.*

**Sz.H.:** Myślę, że tak naprawdę dużo grzechów jest popełnianych w imię Boże. I oczywiście, że można manipulować Panem Bogiem, to grozi każdemu księdzu. Wystarczy posłuchać kazań – Pana Boga miesza się do różnych rzeczy, do których się Go mieszać nie powinno. Ale to nie zmienia faktu, że wszystkie rzeczy należy robić z Bogiem w sercu.

**„Ch”:** *Jak w życiu religijnym można źle zamieszać Panem Bogiem? Czy to w konfesjonale, czy na kazaniu?*

**Sz.H.:** Na przykład jeżeli człowiek będzie upokarzał drugiego człowieka w imię Boże, bo będzie przekonany, że dobrze

zrobi temu drugiemu, gdy się mu pokaże, że jest nikim. Albo gdy będzie się traktować z góry jakąś wspólnotę, bo moim zdaniem jej członkowie nic nie wiedzą i dopiero ja im powiem, jak służyć Panu Bogu. Ja się od nich niczego nie nauczę, ale oni ode mnie mogą coś tam liźnąć. To jest właśnie mentalność zapominająca, że jesteśmy jako Kościół jednym ciałem, a podkreślająca, że ja jestem wszystkim, a innych ewentualnie można do mnie doszyć, co nie znaczy przecież, że jesteśmy w jednym Kościele itd. Taka religijna arogancja.

**„Ch”:** *A co może Ojciec powiedzieć o poczuciu winy? Często zarzuca się nam, chrześcijanom, że nasza religia żeruje na poczuciu winy. Przecież mówimy nawet podczas Mszy: moja wina, moja wina, moja bardzo wielka wina. Mam wrażenie, iż kwestia sumienia to co innego niż psychologiczne poczucie winy.*

**Sz.H.:** Tylko dojrzała osoba jest w stanie zobaczyć swoją winę.

**„Ch”:** *Czy Ojciec by to rozdzielił – sumienie jako rozpoznanie swoich czynów i wpędzanie kogoś w psychiczny ślepy zaułek tak zwanego poczucia winy, choćby w konfesjonale?*

**Sz.H.:** Tak naprawdę w dużej mierze ludzie sami się wpędzają w poczucie winy. Odwołajmy się znów do apoftegmatów – Antoni mówił, że takie jest wielkie dzieło człowieka: winę swoją zawsze brać na

siebie przed Bogiem, a pokusy spodziewać się do ostatniego oddechu. Ale to, co jest tu kluczowe, a o czym mówi Antoni Wielki, to że należy winę swoją na siebie zawsze brać przed Bogiem.

**„Ch”:** *Co to oznacza?*

**Sz.H.:** Skoro zgrzeszyłem, popełniłem grzech, jest to więc moja wina, ale ona nie sprawia, że zostaję oddzielony od Bóże Oblicza. Natomiast właśnie poczucie winy sprawia, że człowiek czuje, że aby stanąć przed Bogiem, musi się oczyścić, na tym polega choroba duszy. Dopiero po tym oczyszczeniu mogę stanąć przed Bogiem – dopiero jak będę czysty. Katolikowi grzeszność pokazuje, jak bardzo potrzebuje on Pana Boga. Ale nie jako kogoś, który mnie będzie karał, ale jako tego, który mnie osądzi, czyli uratuje od moich grzechów, pokaże mi, jak mam pokutować za swoje grzechy. Natomiast niebezpieczeństwo pojawia się wtedy, gdy człowiek próbuje stanąć przed Bogiem jako „bezproblemowy gość”. Ostatecznie to do niczego nie prowadzi, wtedy Pan Bóg staje się niepotrzebny.

**„Ch”:** *Dlaczego?*

**Sz.H.:** Bo Pan Jezus przyszedł właśnie do grzeszników. W *Regule* jest powiedziane, że jednym z narzędzi dobrych uczynków jest codzienne wyznawanie Bogu podczas modlitwy swoich dawnych win ze łzami. To jest cała tradycja wschodnia z Ojców, którą znajdziemy w *Filokaliach*. Izaak

z Niniwy mówi, że jeśli człowiek widzi swoje grzechy liczne jak ziarnka piasku morskiego, to jest to oznaką zdrowia duszy. Chrześcijaństwo nie jest religią komfortu psychicznego, budowania w sobie przekonania, że jestem niepokalanie poczęty, bo niepokalanie poczęta to była Matka Boża i może wystarczy.

**„Ch”:** *Ale tak działa współczesna psychologia.*

**Sz.H.:** Żeby wytłumaczyć wszystko.

**„Ch”:** *Tak, żeby wytłumaczyć. Z jednej strony zarzuca się chrześcijaństwu odpowiedzialność za poczucie winy, za neurozę, a z drugiej – robi się bardzo wiele, żeby wszystko usprawiedliwić, żeby nie czuć cierpienia duchowego. To temat szczególnie trudny w rozmowie z ludźmi wykształconymi psychologicznie. Oni nie rozróżniają, tylko przylepiają informację, że ta religia daje poczucie winy i musimy się z tego uwolnić.*

**Sz.H.:** To jest droga donikąd.

**„Ch”:** *Wyszliśmy w tym wątku naszej rozmowy od manipulacji. Jak powinno wyglądać zdrowe życie religijne, zakonne? W jaki sposób Bóg powinien być obecny, żeby relacje z Nim i z ludźmi były dobre? Żeby nie służył nam jako przedmiot nacisku, dominacji w relacjach? Jak mówić wiernym o Bogu, żeby oni nie odbierali tego mówienia jako opresyjnego? Jak Boga nie mieszać tam, gdzie nie trzeba?*

**Sz.H.:** To jest zadanie, które nie może być odrobione raz na zawsze. To praca na całe życie, bo pokusa zawłaszczenia Pana Boga jest stale przed nami. Ojcowie pustyni mówili w bardziej przewrotny sposób. Ewagriusz z Pontu w *Traktacie o poznaniu* pisze: nie wyobrażaj sobie Boga, nie twórz obrazu bóstwa, bo to nie będzie Pan Bóg. I to w pewnym sensie jest analogiczne do tego, o czym teraz rozmawiamy: nie próbuj Pana Boga zamknąć w swoich oczekiwaniach, bo Pan Bóg jest zawsze większy od tego, co możesz oczekiwać czy zrobić.

**„Ch”:** *Czyli nie należy się postugiwać ani Bogiem, ani człowiekiem w swoich działaniach?*

**Sz.H.:** Życie ma sens, kiedy jest słuchaniem i służbą. Analogicznie można to odnieść do tego, jak mąż traktuje żonę. Może ją traktować jak panią do mycia naczyń albo jako partnerkę życiową. Z Panem Bogiem jest tak samo. Podkreślam, chodzi o umiejętność słuchania. Benedykt w *Regule* daje lekarstwo na złe traktowanie, kiedy mówi, że bracia mają być sobie nawzajem posłuszni. Posłuszeństwo to jest właśnie umiejętność wzajemnego słuchania. Usłyszenia, co ten drugi chce mi rzeczywiście powiedzieć. I zdolność uszanowania tego, nawet jeśli to, co usłyszymy, będzie bardzo głupie.

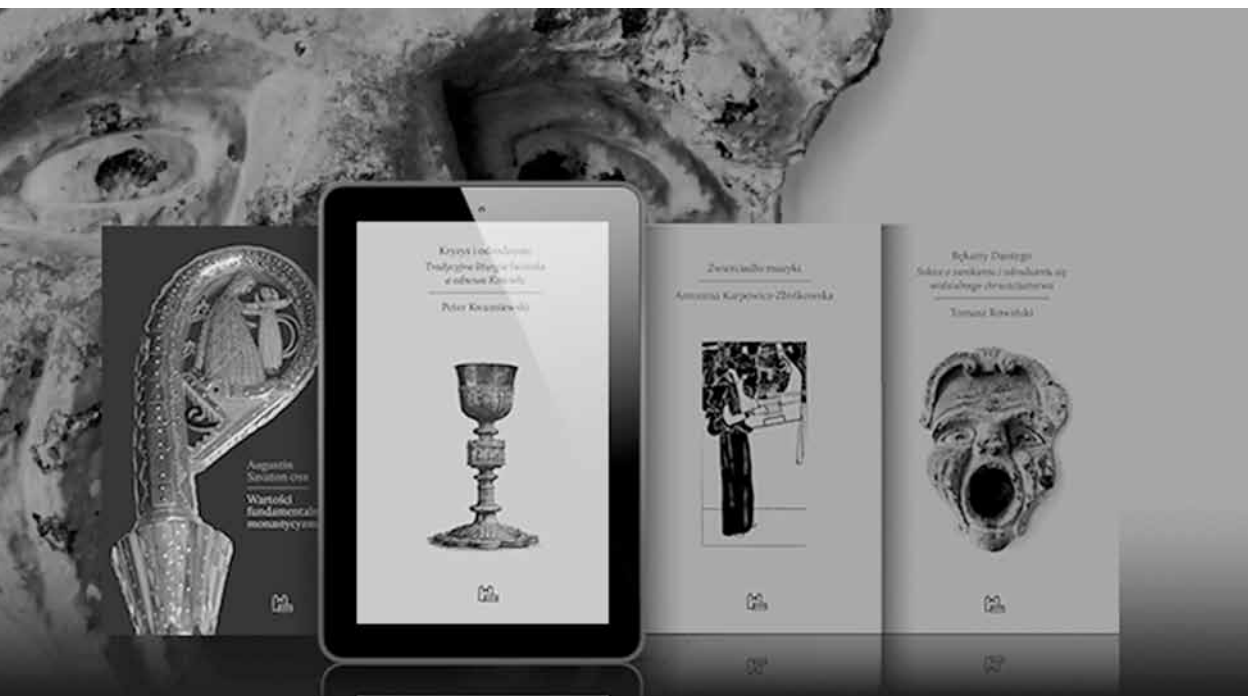
**„Ch”:** *To bardzo ważne zadanie dla opata?*

**Sz.H.:** No, opat przede wszystkim musi słuchać. Poznałem kiedyś pewnego ame-

rykańskiego benedyktyna, który powiedział mi, że opat to jest człowiek, który ma największe biurko w klasztorze, bo musi pomieścić wszystkie papiery z petycjami braci i dla każdego musi mieć czas.

**„Ch”:** *Czasem nam się zdaje, że nasze sprawy duchowe załatwi psychologia, nasze sprawy finansowe – instytucje życia społecznego, pokój – państwo, i jakoś ten system wydaje się domknięty. Poczucie grzechu jest rozmyte, ale przecież nie z powodu Boga powinniśmy kochać. Po co nam Bóg w tych nowoczesnych czasach?*

**Sz.H.:** Bo bez Pana Boga życie nie ma sensu. To jakby próbować budować dom wiszący w powietrzu. Bez Boga człowiek nie wie, ani skąd się wziął, ani po co żyje. Wszystko się kiedyś kończy. A jednak Pan Bóg jest takim ostatecznym celem i sensem. Dla Pana Boga, gdy człowiek jest świadomy Jego obecności, potrafimy zrobić nawet najtrudniejsze rzeczy. A jak Boga nie ma, to nawet własnego małżeństwa nie utrzymamy w całości. Święty Augustyn miał rację – niespokojne jest serce człowieka, dopóki w Bogu nie spocznie. ■





# Prawda pozwala na wyrozumiałość

Rozmowa z Arturem Góreckim, dyrektorem Szkoły

im. św. Tomasza z Akwinu w Józefowie

**„Christianitas”:** *Czy może być dobra szkoła, która nie jest religijna?*

**Artur Górecki:** Nie, nie może. Z bardzo prostego powodu. Człowiek został stworzony przez Boga jako byt złożony z ciała i duszy rozumnej oraz nieśmiertelnej. Z tego też powodu ukierunkowany jest na cele doczesne i ostateczne zarazem. Człowiek przez osiągnięcie doskonałości w życiu doczesnym, wypełnienie swego powołania, ma dojść do wiecznego życia z Bogiem. Edukacja człowieka, zarówno w aspekcie wychowania, jak i kształcenia, nie może o tej prawdzie zapominać. Nawet osiągnięcie doskonałości życia ziemskiego (i chyba tylko w tym wymiarze można powiedzieć, że również szkoła „niereligijna” może osiągnąć pewien stopień doskonałości) nie wyczerpuje wszystkich możliwości człowieka, gdyż człowiek przekracza świat materialny. Dziecko musi być uzdalniane zarówno do zadań ziemskich, jak i – a może przede wszystkim – do życia wiecznego, które stanowi cel ostateczny każdego życia ludzkiego. A zatem edukacja redukująca człowieka tylko do tego, co naturalne, będzie zawsze ułomna.

**„Ch”:** *Ale czy akurat w szkole musi być konieczna ta edukacja religijna? Czy to nie w domu, w Kościele powinna przebiegać taka formacja?*

**A.G.:** Nie chodzi tu o „edukację religijną” rozumianą jako przekazanie określonego zasobu wiedzy teologicznej czy religijnej, ale o to, że prawda o człowieku, naturze, kulturze musi być dopełniona prawdą o Bogu – ona musi przenikać każdy aspekt procesu wychowania człowieka. Szkoła katolicka (bo to, co mówimy, odnosi się do religii prawdziwej) to taka, w której o Bogu nie zapomina się w żadnym momencie. Niestety, postępujący sekularyzm (łac. *saecularis* = świecki; *saeculum* = świat, życie doczesne), negujący władzę Boga i wszelką wartość religii, także w tej dziedzinie dokonał ogromnego spustoszenia i zakłamania rzeczywistości. W konsekwencji prowadzi on do ubóstwienia świata w miejsce Boga. Tymczasem edukacja religijna przywraca właściwy porządek rzeczy, przyznaje charakter absolutny tylko Bogu i wskazuje na człowieka jako na istotę otwartą na transcendencję.



**„Ch”:** *Ale czy to oznacza, że przy każdej szkolnej sankcji powołujemy się na Boga i Pismo Święte? Dziś wszystkim to pachnie przymusem religijnym...*

**A.G.:** Co do „przymusu religijnego”, to widzę to zupełnie inaczej: brakuje go nawet tam, gdzie bym się go spodziewał. Nie będę jednak rozwijał tego wątku. Jeśli chodzi o postawione pytanie, to nie wolno nam mieszać różnych (choć w żadnym wypadku nie przeciwstawnych) porządków, w tym porządku wiary i rozumu. Nie można jednak też redukcja rozumu tylko do sfery empiryczno-naukowej. Musi on być otwarty na pełnię bytu. Benedykt XVI w katechezie z 16 czerwca 2010 r. powiedział: „Wiara bowiem chroni rozum przed utratą zaufania do własnych możliwości, pobudza go do otwierania się na coraz szersze horyzonty, zachęca do szukania fundamentów, a kiedy rozum zgłębia nadprzyrodzoną sferę więzi Boga i człowieka, wzbogaca jego dzieło”. W działalności dydaktycznej szkoły trzeba dbać o poszanowanie własnego przedmiotu i metod każdej z wykładanych nauk. Przedmiotem szczególnej troski winno być zdobywanie i przekazywanie wiedzy prawdziwej, czyli takiej, która odpowiada istniejącemu stanowi rzeczy. Jej przeciwieństwem jest snucie myśli bez ich odniesienia do rzeczywistości. Wiedza o rzeczach, sprawach ludzkich, twórczości bierze się z naturalnego doświadczenia ludzkiego, zaś wiedza o Bogu z Jego objawienia. Należy o tym pamiętać.

**„Ch”:** *Czyli w szkole publicznej powinna być modlitwa?*

**A.G.:** Katechizm kard. Gasparriego definiuje modlitwę jako „pobożne wzniesienie duszy do Boga, żeby Mu oddawać cześć, dziękować za otrzymane dobrodziejstwa, prosić Go o odpuszczenie grzechów i o inne rzeczy potrzebne lub pożyteczne bądź dla nas samych, bądź też dla drugich”. Człowiek stworzony jest po to, aby chwalić Pana Boga i oddawać Mu cześć. Katolicy rodzice mają prawo dopominać się o obecność modlitwy w codziennym życiu szkoły. W oparciu o swoje doświadczenie muszę jednak przyznać, że w obecnym systemie oświaty zapewnienie dziecku katolickiej edukacji jest bardzo trudne. Dotyczy to zarówno szkół publicznych, jak i niepublicznych, a czasami, niestety, nawet tych, które zwą się katolickimi. Na marginesie dodam, że nawet obowiązujące przepisy prawne (wbrew praktyce stosowanej przez niektóre kuratoria oświaty) nie zabraniają modlitwy w szkołach publicznych także poza lekcjami religii. Mówi o tym § 12 rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach, w którym czytamy: „W pomieszczeniach szkolnych może być umieszczony krzyż. W szkole można także odmawiać modlitwę przed i po zajęciach. Odmawianie modlitwy w szkole powinno być wyrazem wspólnego dążenia uczniów oraz taktu i delikatności ze strony nauczycieli i wychowawców”.

**„Ch”:** *Czy według rozporządzenia konieczna jest zatem zgoda wszystkich uczniów i rodziców, a także nauczycieli i dyrekcji, by taka modlitwa miała miejsce?*

**A.G.:** Uważam, że taka interpretacja przywołanego przepisu jest daleko idącym nadużyciem. Osoby, które sobie tego nie życzą, nie muszą się modlić. Z katolickiej nauki wynika zasada podległości wspólnot politycznych władzy Chrystusa. Wiem, że to nie jest popularne, ale Pius XI w encyklice *Quas primas* (czasami przeciwstawianej soborowej deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*), poświęconej społecznemu panowaniu Chrystusa, napisał: „nie ma tu żadnej różnicy między jednostkami, rodzinami czy państwami, ponieważ ludzie złączeni w społeczeństwie nie mniej podlegają władzy Chrystusa, jak jednostki”, a dalej czytamy: „Chrystus Pan króluje w końcu w społeczności państwowej, gdy najwyższą cześć oddaje się Bogu, a z Boga wyprowadza się pochodzenie władzy i wszystkie jej prawa, ażeby tym samym nie było nadużycia ze strony rządzących ani braku rozumnego posłuszeństwa ze strony poddanych i aby Kościół cieszył się tym stanowiskiem, jakie mu sam Zbawiciel wyznaczył, to jest był uznany jako organizacja niezależna, jako nauczyciel i przewodnik państw i narodów, nie w tym znaczeniu, jakoby miał władzę państwową zmniejszać – albowiem państwa posiadają w swoim porządku pełność władzy – ale na to, aby je udoskonalić podobnie jak łaska udoskonala naturę ludzką. W ten sposób staną się państwa

dla ludzi walną pomocą w osiągnięciu najwyższego celu, którym jest szczęśliwość wieczna, a równocześnie dadzą trwałą podstawę dla pomyślności doczesnej”.

**„Ch”:** *Co zmienia modlitwa w szkole?*

**A.G.:** Modlitwa winna być tylko jednym z przejawów tego, czym żyje wspólnota szkolna, a przynajmniej jej część. Jeśli jest inaczej, to rzeczywiście nie ma ona wtedy sensu. Jednocześnie należy pamiętać, że sposób modlenia determinuje niejako sposób wierzenia (oczywiście zasada *lex orandi, lex credendi* odnosi się przede wszystkim do liturgii).

**„Ch”:** *Czy zatem wierzący uczniowie powinni zbierać się osobno na modlitwę, powinni mieć możliwość spotkania w czymś w rodzaju oratorium?*

**A.G.:** Powinni, bo obecność Boga w każdej przestrzeni życia człowieka jest konieczna. Tylko że w obecnej sytuacji, zrównania w prawach prawdy i błędu, w obliczu szerzącego się relatywizmu (we wszystkich możliwych odmianach), jest to mało prawdopodobne. Dlatego rodzice zatroskani o właściwą edukację swoich dzieci muszą sami o to zadbać. Jedną z dróg jest zakładanie i troska o rozwój szkół prawdziwie katolickich, tzn. wiernych tradycyjnemu nauczaniu Kościoła we wszystkich aspektach ich funkcjonowania. Przypomnijmy w tym miejscu za Benedyktem XVI, że ortodoksja to słuszny sposób wielbienia Boga.

**„Ch”:** *Czy to nie prowadzi do niebezpieczeństwa powstawania katolickiego getta? Przecież ci katolicy uczniowie, którzy nie przyjdą do szkoły publicznej, zostawiają resztę jak jakąś massa damnata. Nie będą już świadectwem.*

**A.G.:** Najpierw pozwólmy im samym wzrastać w „mądrości, latach i łasce”, stworzymy możliwie najlepsze warunki ku temu. Ci uczniowie muszą sami, współpracując z łaską Bożą, „obrać właściwy kurs” w swoim życiu. A niesprzyjające warunki mogą im to uniemożliwić albo przynajmniej utrudnić. Dzisiejsza szkoła ufundowana jest na założeniach, które nie tylko nie sprzyjają katolickiemu kształceniu i wychowaniu, ale są wobec nich wrogie. Oczywiście nie chodzi mi o to, aby bez walki pozwolić na dalsze zawłaszczanie edukacji przez siły nowoczesnego antyporządku. Należy próbować wprowadzać społeczne Królowanie Chrystusa, które przecież rozciąga się na wszystkich ludzi, także w przestrzeń systemu edukacji. Pamiętać należy, że szkolnictwo publiczne finansowane jest z naszych pieniędzy, mamy prawo domagać się tego, aby służyły prawdziwemu dobru. Jako rodzice jesteśmy jednak przede wszystkim odpowiedzialni za katolickie wychowanie naszych dzieci. Od tego nikt nie może się dyspensować, nawet gdyby chciał. W tym kontekście często cytuję słowa z encykliki Leona XIII *Sapientiae christianae*: „Rodzice z natury mają prawo kształcenia tych, których zrodzili, z tym obowiązkiem, by wychowanie i nauka dzieci były zgodne

z celem, dla którego z łaski Boga otrzymali potomstwo”.

**„Ch”:** *Czy jednak nie ocierasz się o pomysł na indoktrynację? Czy nie trzeba, żeby była jakaś przestrzeń, do której nie będziemy mieszać Boga?*

**A.G.:** Czy oparcie całego życia człowieka na Prawdzie jest indoktrynacją? Czy wskazywanie obiektywnego celu wychowania jest indoktrynacją? Jeśli celem życia człowieka jest budowanie swojego człowieczeństwa w perspektywie ostatecznego celu życia, to Boga nie można „wyłączyć poza nawias” nigdy i nigdzie. W udzielonym niedawno wywiadzie dla „Christianitas” (nr 58/2014 – przyp. TR) powiedziałem, że szkoła przestała być miejscem poszukiwania prawdy, stała się przestrzenią ścierania się rozmaitych ideologii. Uczeń postrzegany jest w niej jako „surowiec do obróbki” – to jest indoktrynacja, która dokonuje się niejako systemowo. Indoktrynacja może dokonywać się zarówno na płaszczyźnie celów, jak i stosowanych metod wychowawczych.

**„Ch”:** *Ale dziś rzeczywistość religijna jest mocno zrelatywizowana, wielu ludzi nie wierzy, wielu obawia się, że za religijnością stoi manipulacja lub mentalność strachu w rodzaju „Bozia cię pokara”. Nie chcą czegoś takiego dla swoich dzieci.*

**A.G.:** Tak, to prawda – wielu tak właśnie myśli. Jednak czy odpowiedzią na tę fałszywą postawę wobec rzeczywistości ma

być utrwalanie środowiska, któremu ów relatywizm „zawdzięczamy”? Wspieranie – chociażby poprzez uczestnictwo – szkolnictwa, które jest skrajnie zideologizowane, oparte na fałszywym obrazie człowieka i świata, który go otacza, nie mówiąc o nadprzyrodzoności. Szkolnictwa, które wychodząc z założenia (nawet jeśli nie jest ono nigdzie wyrażone wprost), że religia jest czymś fałszywym czy niebezpiecznym, będzie od niej odstręczało. Raz jeszcze pragnę zaznaczyć, że nie wierzę w to, że (pозwól, że zacytuję słowa Étienne’a Gilsona z książki *Pour un Ordre Catholique*): „katolik wchodząc do szkolnictwa państwowego, wniesie tam ze sobą katolicyzm. [...] tysiąc nauczycieli katolików, z których żaden nie naucza błędu, zawsze należeć będzie do innego gatunku niż jeden nauczyciel katolicki, którego lekcja zaczyna się od *Ojciec nasz* i który ucząc prawdy, uczy też swych uczniów, gdzie leży Źródło prawdy. [...] To, że ze szkół publicznych wychodzą katolicy i księża, nie jest rzeczą dziwną, a nawet pod wieloma względami pomyślną. Jak długo będą rodziny katolickie czuwające nad wychowaniem religijnym, wiara dzieci ocaleje – ale kto przygotowuje te rodziny?”. Słowa te, mimo że wypowiedziane przed wielu laty, w kontekście szkolnictwa francuskiego doskonale pasują również do opisanego naszej aktualnej sytuacji w Polsce.

**„Ch”:** *Czy możesz wyobrazić sobie taki moment, kiedy powiedziałbyś nauczycielowi, uczniowi lub jakiemuś rodzicowi – Boga do tego nie mieszaj?*

**A.G.:** „Bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy...” – poucza nas Pismo Święte. Nie ma takiej sytuacji w naszym życiu, z której byłoby można usunąć Pana Boga. Wszystkie nasze uczynki ostatecznie powinny mieć za cel Boga i Jego chwałę. Potrzebna jest tu jednak pewna powściągliwość. Nie możemy przyzywać Pana Boga beztrąsko czy też używać Jego imienia do naszych ludzkich zagrywek – szczególnie w sytuacjach, gdy czyny nie odpowiadają słowom. Nie wolno też zastępować „woła Pana Boga” obowiązkiem rozwijania i używania naszych władz duchowych: rozumu i woli. Człowiek jest istotą zdolną do osobistych wyborów („Gdzie jest konieczność – powiada św. Hieronim – nie ma korony ani potępienia”), ale jego wola jest ukierunkowana (zdeterminowana) na dobro. Nie każdy nasz wybór „obciąża” Boga – wolności uczymy się, wybierając dobro. Można chyba powiedzieć: człowieku, gdy nie wybierasz dobra, gdy przez to nie stajesz się bardziej dojrzały i wolny – to nie mieszaj do tego Boga.

**„Ch”:** *A ocenę ucznia można usprawiedliwiać jego stosunkiem do Boga, wiary czy religii?*

**A.G.:** Nie możemy poważnie się na ocenę „stopnia świętości” czy „poziomu wiary ucznia” – nie do nas to należy. Ocenianie różnych obszarów aktywności ucznia musi się dokonywać z poszanowaniem ich specyfiki. I tak np. ocena z fizyki jest informacją o postępach ucznia w zakresie wiedzy i umiejętności z tego przedmiotu.

Ocena ze sprawowania będzie dotyczyła innego aspektu funkcjonowania dziecka w szkole. Przy jej wystawianiu nie da się abstrahować od oceny postaw ucznia, które odnosimy do pytań o dobro i zło, prawdę i fałsz. Musimy zestawić je z zasadami prawa moralnego, odnieść do Boga. Jeszcze inaczej wygląda kwestia oceny z katechezy, gdzie zdobywamy wiedzę z zakresu „spraw Boskich” – zaangażowanie i postępy ucznia w tym właśnie obszarze mogą i winny być tu przedmiotem oceny. Szacunek dla Prawdy i religii katolickiej jest fundamentem szkoły katolickiej, również przyjęte w niej zasady oceniania muszą z tego wynikać.

**„Ch”:** *A co z przedmiotami, w ramach których może dochodzić do pewnych sprzeczności pomiędzy religią a nauką? Dwa oczywiste przykłady to biologia, z jej ateistycznym zasadniczo ewolucjonizmem, oraz fizyka czy chemia, także osadzona w scenetystycznych wizjach kosmologicznych.*

**A.G.:** W tym, co podaje szkoła katolicka, nie może być nic obiektywnie sprzecznego z nauką Kościoła. Ewentualne treści o takim charakterze (np. w podręczniku, lekturze) muszą zostać odpowiednio skomentowane i skonfrontowane z nauczaniem katolickim. Oczywiście musi być zachowany przedmiot i metoda każdej z nauk, argument biblijny czy religijny nie powinien zastępować argumentu naukowego we właściwym mu miejscu. Jest to zadanie dość trudne, gdyż nowożytne pozytywistyczne myślenie uznaje za jedynie warto-

ściowe nauki szczegółowe z ich metodami charakteryzującymi się określonym stopniem prawdopodobieństwa, powtarzalnością i kompatybilnością. Tymczasem teorie naukowe też się czasami dezaktualizują, a niejednokrotnie uznaje się za nie wręcz hipotezy (czyli przypuszczenia), które stają się paradygmatami dla danej dziedziny nauki, wyznaczającymi modelowy sposób myślenia. Doskonałym tego przykładem jest właśnie ewolucjonizm (cały program nauczania biologii w szkole jest niejako „ustawiony” pod kątem ewolucjonizmu; inne punkty widzenia nie są praktycznie brane pod uwagę). Tak rozumiane poznanie nie jest już ukierunkowane na Prawdę, a na różnorakie korzyści. Wydaje się, że przedmioty przyrodnicze i tzw. ścisłe powinny odegrać ważną rolę w budowaniu takiego obrazu świata, który otwiera na Stwórcę.

**„Ch”:** *Czy jednak religia nie powinna być oddzielona od nauk przyrodniczych? Myślę, że nawet dla wielu wierzących nadzór dogmatu nad nauką będzie wyglądał niepoważnie...*

**A.G.:** Wyraźnie podkreślałem potrzebę uszanowania autonomii każdej z nauk ze względu na jej przedmiot i metodę – to po pierwsze. Po drugie, poznanie religijne nie jest „gorszą formą poznania”. Przede wszystkim chodzi o to, aby zarówno na gruncie poznania przyrodniczego, jak i religijnego zachować uczciwość, dążyć do prawdy, która w pierwszym wypadku jest niejako odczytywana ze świata natu-

ry, a w drugim pochodzi z nadprzyrodzonego Objawienia. Nauki przyrodnicze ze swej natury nie są w stanie odpowiedzieć na pytania dotyczące Boga, początku świata, celu życia człowieka – a więc kwestie najistotniejsze – bo to jest domeną religii. O tym trzeba rozmawiać z dziećmi i młodzieżą, bronić je przed podejściem redukującym całą rzeczywistość do – jak sam powiedziałeś – „scjentyistycznych wizji kosmologicznych”.

**„Ch”:** *Cały czas próbuję zrozumieć, czym szkoła katolicka różni się od szkoły np. fundamentalistów biblijnych, a z drugiej strony radykalnych laicyzatorów, którzy niosą kaganek swoich ideologii. Czy ani jednym, ani drugim nie zależy na prawdzie?*

**A.G.:** Prawda pozwala na wyrozumiałość wobec błędu (który może zdarzyć się każdemu), ale nie pozwala tolerować tego, co prawdę narusza (np. relatywizm, irracjonalizm). Uczy nas tego cała klasyczna tradycja filozoficzna, stojąca na gruncie realizmu poznawczego. Tymczasem w gruncie rzeczy zarówno fundamentaliści biblijni, jak i różnej maści laicyzujący ideolodzy wychodzą od własnych projekcji myślowych, a nie od rzeczywistości takiej, jaką ona jest. Dotyczy to także aspektu prawdy o człowieku – sprawy fundamentalnej w wychowaniu. Kiedyś usłyszałem zdanie, że fundamentaliści w swoim poszukiwaniu pewności zamienili ryzyko wiary w „nieobliczalnego” Boga na „obliczalną” (sprowadzoną do martwej litery) Biblię. Być może coś w tym jest. Natomiast ci dru-

dy próbują realizować własne projekty uszczęśliwienia człowieka, którego traktują częstokroć jako tworzywo (nawet jeśli głoszą, że to człowiek jest celem wszelkich ich działań). Najczęściej łączy się to z krytyką ludzkiego poznania w jego dążeniu do prawdziwości. Tymczasem szkoła katolicka musi odnosić się do realnej rzeczywistości, wskazywać, że wiara posiada właściwe sobie znaczenia poznawcze, zaś metafizyka tradycyjna i teologia to nie są uzurpacje ludzkiego umysłu. Porządek naturalny musi być dopełniony nadprzyrodzonym, bo taka jest Prawda o Bogu, świecie i człowieku.

**„Ch”:** *Jak jednak przekonywać do takiej szkoły w świecie wierzącym w sekularyzację i pragmatyczne podejście do edukacji? Edukacja katolicka jest traktowana jak każda inna propozycja ideologiczna, a nawet gorzej...*

**A.G.:** Rzeczywiście, nawet w niektórych środowiskach kościelnych nastąpiła relatywizacja potrzeby istnienia odrębnych szkół katolickich. Tymczasem szkoła katolicka – opierająca się na fundamencie Magisterium i czerpiąca z dziedzictwa szkolnictwa klasycznego – to sprawdzony model kształcenia, który może stanowić alternatywę dla państwowego, zideologizowanego systemu edukacji. Wiele osób – reprezentujących zresztą różne stanowiska światopoglądowe – krytycznie patrzy na to, co dzieje się z naszym systemem oświaty. Częstokroć tylko intuicyjnie czują, że coś jest nie tak. Widzą – nawet jeśli

tego nie potrafią czy nie chcą tak nazwać – że w systemie edukacji brakuje całościowego podejścia do ucznia; nie dokonuje się usprawnienie jego wszystkich władz, głównie poznawczych i pożądanowych, brak jest wizji tego, kim jest człowiek i jaki jest cel jego życia. Młodzi ludzie nie radzą sobie z podstawowymi życiowymi problemami, nie rozumieją otaczającej ich rzeczywistości, nie potrafią wziąć odpowiedzialności za swoje czyny i decyzje. Moim zdaniem najskuteczniejszym sposobem na zaradzenie wszystkim tym bolączkom jest powrót do – sprawdzonej przez pokolenia, nieoderwanej od rzeczywistości i prawdy o człowieku – edukacji klasycznej. Wychowanie pojmuję ona jako aktualizację tych doskonałości człowieka, które przysługują mu z „natury”, umożliwiając osiągnięcie pełni człowieczeństwa poprzez odnalezienie i realizację właściwego celu życia. Edukacja klasyczna daje narzędzia (zawarte chociażby w klasycznej metodzie nauczania nazywanej *trivium i quadrivium*) do takiego usprawnienia umysłu, że staje się on zdolny do samodzielnego rozwiązywania problemów. Człowiek z tak ukształtowanym umysłem jest zdecydowanie mniej podatny na wszelkiego rodzaju manipulacje. Tutaj też pewnie mamy odpowiedź na pytanie, dlaczego w czasach nowożytnych, a szczególnie na przestrzeni ostatnich dwustu lat, tak skutecznie wyrugowano ów model kształcenia z upaństwowionej, przymusowej szkoły. Czy da się przekonać wszystkich? Zapewne nie. Nigdy celem moich działań nie było „zbawianie na siłę” całego świata, lecz raczej tworzenie

przestrzeni i środowisk, w których ludzie pragnący wychowywać swoje dzieci zgodnie z takimi właśnie założeniami będą mieli taką możliwość. Nie jest to jednak zadanie łatwe, ciągle się o tym przekonuję.

**„Ch”:** *Czym w konkretach charakteryzuje się edukacja klasyczna? Używając skrótu myślowego, który obserwuję u ludzi jej niechętnych, to edukacja za pomocą klapsa i strachu przed Panem Bogiem...*

**A.G.:** Edukacja klasyczna oparta jest na realistycznym podejściu do prawdy i rzeczywistości; daje rozumienie świata i wskazuje właściwy cel życia ludzkiego w wymiarze naturalnym i nadprzyrodzonym – przygotowuje nas do życia pięknego i dobrego. Narodziła się ona w starożytnej Grecji (*paideia*), następnie swój wkład w jej rozwój miał starożytny Rzym, a wreszcie została przejęta i zaadoptowana przez świat chrześcijański. Szczególna rola w tym względzie przypadła Kasjodorowi, który przyczynił się do upowszechnienia modelu edukacji opartego ostatecznie na podziale sztuk wyzwolonych (czyli nauk czy też umiejętności świeckich) na *trivium* (gramatyka, retoryka, dialektyka) i *quadrivium* (arytmetyka, geometria, astronomia, muzyka). Edukacja klasyczna opiera się na realistycznej antropologii, a jednym z jej założeń jest zdolność człowieka do zdobywania sprawności intelektualnych (pojętność, wiedza, mądrość), a także – bardziej w aspekcie wychowawczym kształcenia – cnót (roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie i męstwo),



które usprawniają nas w sposób trwały do dobrego działania. Celem tak pojętej edukacji jest zatem „usprawnienie” człowieka, uzyskanie przez niego większej samodzielności umysłowej i moralnej, a więc ludzkiej dojrzałości. Trzeba pamiętać, że aktualizacji wymaga nie tylko wymiar intelektualno-wolitywny człowieka, ale także biologiczny i zmysłowy. Sposobem prowadzącym do usprawnienia intelektu są „sztuki wyzwolone” – *trivium* odnosi się przede wszystkim do słowa, a *quadrivium* do liczby, po których dopiero przychodzi czas na zdobywanie wiedzy. Zaznaczmy, że odwrócenie tego porządku w czasach nowożytnych przyniosło – już we wczesnych etapach edukacji – ogrom wiedzy szczegółowej (encyklopedycznej) i wprowadzanie coraz wcześniej wąskich specjalizacji (w wypadku naszego systemu szkolnego wyraźnie widzimy je już na etapie gimnazjalnym). Cały czas należy mieć na uwadze to, że – jak zaznaczyłem na początku – edukacja klasyczna wychowanie i kształcenie człowieka stawia w perspektywie Objawienia i podporządkowuje nadrzędnemu celowi życia człowieka, a jest nim zbawienie.

**„Ch”:** *Czy widzisz różnicę pomiędzy wychowanymi szkół katolickich czy o modelu klasycznym a absolwentami szkół publicznych czy wolnościowych?*

**A.G.:** Trzeba się strzec przed zbyt daleko idącymi uogólnieniami. Oceny trzeba odnosić do konkretnych szkół, gdyż nie zawsze „rzeczywistość edukacyjna” danej placówki odpowiada jej nazwie. Poza tym należy zdawać sobie sprawę z tego, że szkoła – nawet najlepsza – nie jest w stanie zastąpić rodziny. I nawet nie powinna tego robić. Poza tym w życiu doczesnym, bez łaski nadprzyrodzonej, nigdy nie przezwyciężymy ułomności naszej natury. Już jednak nawet gdy mamy do czynienia z rzetelnie realizowanym realistycznym programem wychowawczym i dydaktycznym, opartym na Prawdzie (nawet jeśli to jeszcze dość odległe od edukacji klasycznej w wyżej zarysowanym rozumieniu) – różnice są aż nazbyt widoczne. Absolwenci takich szkół nie postrzegają rzeczywistości wedle pewnych wpojonych im „klisz ideologicznych”. Bardzo często widać, że nie tylko potrafią wybierać dobro, ale potrafią wybrać dobro właściwe. No i to, co chyba jest najważniejsze, mają świadomość tego, że ich ojczyzna jest w Niebie. W związku z tym są mniej skłonni wierzyć w to, że człowiek może osiągać pełnię szczęścia o własnych siłach, i to już tu, na Ziemi. ■

*Rozmawiał Tomasz Rowiński*



# biblioteka christianitas poleca

Kryzys  
i odrodzenie

Tradycyjna  
liturgia łacińska  
a odnowa Kościoła

Peter  
Kwasniewski

Kryzys i odrodzenie  
*Tradycyjna liturgia łacińska  
a odnowa Kościoła*

Peter Kwasniewski



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

# Zranieni Bogiem

Rozmowa z Bogną Białecką, psychologiem

**„Christianitas”:** *Czy można życie duchowe odróżnić od psychicznego?*

**Bogna Białecką:** Jeśli spojrzeć na etymologię i definicję, to psychologia jest nauką o duszy.

**„Ch”:** *Ale czy psychologowie rozróżniają te dwie sprawy?*

**B.B.:** Z punktu widzenia klasycznej psychoanalizy, to życie duchowe jest tylko produktem ubocznym pewnych potrzeb, które zostały wyparte i stłumione przez kulturę. Według Freuda duchowość wynika z mechanizmów obronnych, które stosujemy, ponieważ nie możemy zaspokoić swoich najbardziej podstawowych pragnień, np. seksualnych. Jeśli nie możemy ich zaspokoić, to zaczynamy sobie racjonalizować i wymyślać inne sposoby ich zapewnienia zgodne z kulturą i jej wymaganiami. Psychoanaliza sprowadza człowieka do poziomu popędów wspólnych ludziom i zwierzętom. A ponieważ my, jako ludzie, myślimy, mamy o wiele trudniej z ich zaspokajaniem niż zwierzęta, które po prostu sobie żyją i robią, co im instynkt każe. Człowiek z kolei musi

kombinować, żeby te popędy zaspokoić. Gdy nie możemy ich zaspokoić w sposób naturalny, podstawowy, są one sublimowane i pojawiają się w postaci potrzeb zastępczych, jak choćby tęsknoty duchowe. Inny przykład: jeśli się patrzy na ten problem z punktu widzenia teorii Abrahama Masłowa, to także duchowość jest wtórna. Dopiero gdy zostaną zaspokojone nasze potrzeby biologiczne, pojawiają się potrzeby emocjonalne, takie jak pragnienie bezpieczeństwa czy chęć bycia kochanym. A dopiero potem pojawiają się potrzeby bardziej jeszcze wysublimowane, jak choćby duchowość, związane z tym, że chcemy się samorealizować, chcemy mieć poczucie sensu i celu życia.

Generalnie dusza jako taka w psychologii, wbrew etymologii słowa – nie jest uznawana, opisywana. Psychologia opisuje tylko coś, co sprowadza do pojęcia potrzeb duchowych.

**„Ch”:** *Podstawowe potrzeby to głód i seks?*

**B.B.:** To te, bez których nie możemy żyć i funkcjonować. Musimy mieć co jeść, co pić, mieć miejsce, gdzie będziemy żyć.

**„Ch”:** *To jest w gruncie rzeczy podobne do myśli Freuda, duchowość jako wykwit ludzkiej natury, u Masłowa zaspokojonej, a u Freuda nie. Czy jest tu jakieś miejsce dla Boga?*

**B.B.:** Jest miejsce na Boga, ale w sensie instrumentalnym. W większości współczesnych koncepcji psychologicznych Bóg jest właśnie logicznym zaspokojeniem naszych tęsknot. Rozmaici teoretycy mówią, że religia jest potrzebna człowiekowi dlatego, że odpowiada na jego potrzeby wyższego rzędu. To, czy Bóg istnieje, czy nie istnieje, jest zupełnie nieistotne. Przedmiotem psychologii nie jest rozważanie, czy Bóg istnieje, czy nie istnieje, tylko ewentualnie w jaki sposób koncepcja Boga może wpływać na człowieka i jego funkcjonowanie.

**„Ch”:** *Idąc krok dalej w rozumieniu psychologii, bardziej zajmuje się ona funkcjonowaniem umysłu niż pytaniem, czym jest umysł?*

**B.B.:** Tak, zdecydowanie. Psychologia mówi o tym, jak funkcjonuje umysł, jak funkcjonuje człowiek, jakie są związki między tym, co się dzieje w ciele, a tym, co się dzieje w umyśle i w emocjach. Odpowiada na pytanie „jak?”. Mamy na przykład coś takiego jak psychologia moralności, która nie będzie nam mówić, co jest dobre, a co złe, tylko będzie nam opisywać, w jaki sposób rozwija się zmysł moralny u człowieka, wyróżni etapy rozwojowe.

**„Ch”:** *Także wpływ okoliczności na nasze działanie moralne? Dlaczego nie stosujemy się w życiu do własnych przekonań? To dotyczy wolnej woli.*

**B.B.:** Psychologia próbuje się trochę zajmować wolną wolą. Ale mam wrażenie, że nie jest ona w stanie odpowiedzieć na pytanie, czy wolna wola istnieje. Jakikolwiek eksperymenty czy obserwacje będą się sprowadzać do wniosku, że jesteśmy w stanie wyznaczyć pewne czynniki, które wpływają na to, że człowiek dokonuje określonych wyborów. Możemy mówić o tym, że na jakieś zachowania wpływają takie czy inne warunki, ale nie rozstrzygniemy, czy istnieje wolna wola jako taka.

**„Ch”:** *Z tego wynika, że prawdziwego Boga do psychologii nie ma co mieszać? To są dwie rzeczywistości funkcjonujące osobno?*

**B.B.:** Psychologia zajmuje się Bogiem w tym sensie, że zajmuje się wpływem religii na człowieka. Na ten temat jest bardzo dużo badań robionych głównie przez psychologów-wojujących ateistów. Oni próbują sprowadzić kwestię do tego, że religia jest wypełnieniem pewnej pustki, z którą większość ludzi nie jest w stanie sobie poradzić, w związku z czym odwołują się do religii. To daje im poczucie komfortu, pocieszenia. Konieczność zmierzenia się z tym, że jesteśmy przypadkowym wynikiem ewolucji, myślenie to wynik procesów chemicznych w mózgu oraz że nie ma celu, sensu życia poza

ewentualnym przedłużaniem gatunku, dla większości ludzi jest trudna do udźwignięcia. W związku z tym potrzeba religii jako czegoś, co nas pociesza, daje siłę do tego, żeby się od razu nie zabić. Mimo takiego nastawienia tych naukowców w publikowanych przez nich badaniach są bardzo ciekawe rzeczy. Pokazują, w jaki sposób religia pozytywnie wpływa na życie człowieka. Pozostawiając na boku pytanie, czy Bóg istnieje, czy nie istnieje, w tych badaniach wychodzą takie wartościowe wyniki jak choćby to, że osoby, które chodzą regularnie do spowiedzi, są jednocześnie zdrowsze psychicznie, ale też że nie wystarczy w „coś tam” wierzyć i mieć duchowość „jakaś tam”. Lepiej sobie radzą w życiu i są zdrowsze na umyśle te osoby, które stosują się do wymogów swojej religii, jej dyscypliny i praktyk.

**„Ch”:** *To znaczy, że chcąc nie chcąc, psychologia jest sojusznikiem religii?*

**B.B.:** Ku takiej opinii bym się skłaniała. Dlatego właśnie lubię wiele ze współczesnych badań psychologicznych. Pokazują one, że to, co od dwóch tysięcy lat Kościół ma do powiedzenia wierzącym na poziomie wskazówek dotyczących praktycznego życia człowieka, to są jednocześnie wskazówki, jeśli się do nich stosujemy, prowadzące ku szczęśliwemu życiu już tu na ziemi, w znaczeniu dawania poczucia sensu istnienia. Moja ulubiona koncepcja psychologiczna, która wychodzi z takich badań, została zaproponowana przez Martina Seligmana i jego

zespół. Seligman przeszedł dużą ewolucję jako badacz. Najpierw zajmował się wyuczoną bezradnością i tego typu rzeczami, ale w którymś momencie doszedł do własnej perspektywy poznawczej, którą nazwał psychologią pozytywną. Trafnie stwierdził, że większość psychologii zajmuje się patologią, czyli że bada się ludzi mających problemy i na podstawie tych ludzi z problemami uogólnia się wnioski o kondycji całości populacji. To pytanie retoryczne: co się wie o człowieku dzięki takiemu podejściu? Psychologowie z nurtu psychologii pozytywnej mówią, że to jest niewłaściwa droga poznania, ponieważ nie można opisywać normy na podstawie stanu choroby. Oni sami zajęli się funkcjonowaniem człowieka niemającego większych problemów, nieszukającego pomocy psychologicznej. Powiedzieli – zbadajmy takich ludzi, którzy sobie w sposób lepszy, gorszy, ale radzą z zadaniami życia. Gdy zaczęli badać takich zwykłych ludzi, to wyszły im rzeczy inne od dotychczas znanych w psychologii.

**„Ch”:** *Co na przykład?*

**B.B.:** Chociażby, że założenia klasycznej psychoanalizy, według których wszystkim rządzi popęd, okazały się, eufemistycznie rzecz ujmując, nie do końca prawdziwe. Seligman zajął się badaniem poczucia szczęścia u ludzi. Prowadził te badania na całym świecie, obejmując nimi bardzo wiele osób. Badał klasyczne rzeczy, które się popularnie uznaje za warunkujące szczęście: zdrowie, wykształcenie, pienią-

dze, zasobność. Okazało się, że to wszystko nie ma wpływu na poczucie szczęścia. To znaczy, że naprawdę istnieją np. osoby przewlekłe chore, a jednocześnie szczęśliwsze od zdrowych. Takich zaskakujących wyników było więcej. Seligmanowi wyszło, że to, co daje szczęście, to jest poczucie sensu życia wynikające z posiadania celu. A zatem zaczął badać, co konkretnie daje ludziom poczucie sensu i celu życia. Okazało się, że jest to styl życia nastawiony na rozwijanie i praktykowanie na co dzień swoich zalet. Zalety te (takie jak wytrwałość, dobroć, umiłowanie nauki, pokora, roztropność itp.) badacze uporządkowali i zbrali w sześć grup. Gdy przyszło do nadania nazw tym grupom zalet, otrzymano *de facto*... siedem darów Ducha Świętego. Zachwyciło mnie, że ateista, wskutek naukowych dociekań, a badał przecież ludzi w różnych kulturach, nie tylko w Europie, ale i w Azji, Australii, Ameryce, Afryce – otrzymał siedem darów Ducha Świętego. Okazało się, że siedem darów Ducha Świętego daje ludziom poczucie szczęścia. Jeżeli realizują je w swoim życiu. Nie ma nic piękniejszego.

**„Ch”:** *Zapytam jak adwokat diabła: czy zatem psychologia nie wyjaśnia nam przypadkiem duchowości? Czy to nie potwierdza ateizmu takiego badacza, który jest przekonany, że naturalistycznie rozgryzł nadprzyrodzony charakter darów Ducha Świętego? Może Seligman sobie myśli: psychologia to nasza gnoza, możemy znaleźć klucz do natury człowieka bez odniesienia do religii.*

**B.B.:** Dobrze robione badania rzeczywiście ładnie nam opisują naturę człowieka. Byłoby dziwne, gdyby tego nie robiły. Tym bardziej gdy zakładamy, że nasza religia jest religią prawdziwą. Jest dla mnie oczywiste, że dobrze zrobione badania naukowe będą potwierdzać to, co głosi religia katolicka, i że to będzie dobre dla człowieka. Myślę też, że część wniosków zależy od tego, kim jest interpretujący i jak patrzy na materiał badawczy. Ja będę patrzeć na te badania z takim cielecym zachwytem, bo dla mnie jest przejmujące, że one potwierdzają rację Kościoła katolickiego. Profesor Seligman może patrzeć na to w inny sposób. Zresztą on opisuje własny punkt widzenia w swojej książce. Formułuje tam taki wniosek: popatrzcie, wszystkie religie mają w sobie coś takiego, że odpowiadają na potrzeby człowieka i rozwijają się w takim kierunku, żeby zaspokajać uniwersalne pragnienia człowieka. Pamiętajmy jednak podstawę – badania psychologiczne mogą tylko opisać pewne zjawiska, korelacje, zależności, procesy. Nic nie mówią o istocie człowieczeństwa. To jest poza kompetencjami psychologii. Nie odpowiedzą na pytania: kim jest człowiek, czy istnieje wolna wola, czy człowiek ma duszę, tylko jak przebiegają pewne obserwowalne procesy.

**„Ch”:** *Wyciągnę teraz pewien kontrowersyjny temat, który powraca raz na jakiś czas w różnych odsłonach. Czy można się leczyć z problemów psychicznych modlitwą? W Kościele dość mocne jest chyba obecnie przekonanie, że tak – mamy Msze o uzdro-*

*wienie, rekolekcje uzdrowienia wspomnień, modlitwy charyzmatyczne.*

**B.B.:** To jest skomplikowana sprawa.

**„Ch”:** *Nie oczekuję deklaracji. Jestem ciekawy, co myślisz.*

**B.B.:** Odpowiedź na pytanie będzie brzmiała – i tak, i nie. Gdy patrzę, jako psycholog, na modlitwy o uzdrowienie, to widzę ludzi, którzy przychodzą z jakimś problemami, zranieniami i wchodzą w miejsce, gdzie jest stworzona niesamowita, bardzo pozytywna atmosfera grupowego przeżycia. I w tej atmosferze dostają coś, co chwilowo daje im potężny ładunek pozytywnych emocji. Ludzie o tych przeżyciach mówią np., że doświadczyli absolutnego poczucia spokoju, ogromnej radości, tego, że wszystkie problemy przestają być na chwilę istotne, jest tylko poczucie stania w obecności Pana Boga. Jako psycholog nie będę analizować tego, czy to rzeczywiście jest bezpośrednia ingerencja Ducha Świętego w życie tego człowieka, czy nie. Na poziomie psychologicznym zauważę po prostu bardzo wysoką dawkę pozytywnych emocji, które człowiek w danej chwili dostaje. Wiadomo, że to nie uleczy psychiki, bo nie w taki sposób ona działa. Jeśli pominąć kwestię jakiegoś autentycznego cudu, o którym psychologia nic nie wie i o którym nie może się wypowiedzieć, to takie jednorazowe, bardzo pozytywne doświadczenie silnych emocji może człowiekowi dać pewnego rodzaju punkt przełamania. To znaczy, że osoba,

która rzeczywiście przez całe życie egzystowała w poczuciu absolutnego poczucia braku własnej wartości, w poczuciu bycia niekochaną, bycia niewartą miłości, niezdatną do niczego, otrzyma dużą dawkę impulsów przekonujących, że jest kochana, i to w sposób całościowy, bezwarunkowy. Silne doświadczenie emocjonalne pomaga czasem zacząć wierzyć, że jest się kochanym np. przez Pana Boga.

**„Ch”:** *Emocje mogą przestawić zwrotnicę w myśleniu o sobie?*

**B.B.:** Tak. Na poziomie najgłębszego przekonania na swój własny temat. Może nastąpić przejście od przekonania, że jestem nic niewart, do poczucia, że jestem kimś, kogo można pokochać, do przekonania, że Bóg mnie kocha, bo właśnie tego przez chwilę doświadczyłem. Tyle tylko, że wiele osób spodziewa się, że efekt emocjonalnego uderzenia pozostanie na zawsze. I to jest błąd. Dlatego spotyka się osoby błądkające się z jednej modlitwy o uzdrowienie na następną. One wciąż szukają tego emocjonalnego kopa.

**„Ch”:** *Jak narkomani?*

**B.B.:** Tak, bo w tych doświadczeniach uwalnia się bardzo wysoka dawka endorfin. To może być jak uzależnienie od narkotyków, tylko że produkowanych przez własne ciało. Może być tak, że ktoś oczekuje cudu i chodzi na kolejne modlitwy, by dostawać kolejne uderzenia emocjonalne. Rozumiem, że dla niektórych osób

to jest ważne, żeby doznać zastrzyku pozytywnych emocji, który da nadzieję. Potem jednak musi nastąpić bardzo mocna i czasem wieloletnia praca nad sobą. To ona dopiero pozwala zacząć funkcjonować normalnie.

**„Ch”:** *A ta praca ma się odbywać poprzez kozetkę czy konfesjonat?*

**B.B.:** No właśnie, dobre pytanie. Dochodzimy do momentu, który jest dla mnie dosyć ciekawy. Czytałam ostatnio książkę, w której psychiatra opisuje temat treningu radzenia sobie z nałogową złością. Mówi w niej, że są osoby, które w sposób nałogowy uruchamiają się w kierunku złości. Opisuje też badania pokazujące, w jaki sposób wygląda funkcjonowanie mózgu takiej osoby. Można to leczyć psychotropami, ale o wiele lepiej jest zacząć ćwiczyć swój mózg tak, żeby złości nie przeżywać zbyt często. Autor ten wskazuje, jakie metody należy stosować, by odzwyczaić mózg od tych emocji. Jednocześnie czytałam drugi tom książki pt. *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej* ojca Tanquereya, gdzie jest mowa o walce z grzechami głównymi, z pokusami. Równoległa lektura pokazała mi, że niesamowite odkrycia naukowe najnowszych lat zalecają te same metody, które były w konfesjonale praktykowane przez wieki. Choćby medytacja, która według tego autora (psychologa) wyrabia nowe ścieżki neuronalne w mózgu i powoduje jego przebudowanie w taki sposób, by był mniej podatny na emocje złości.

**„Ch”:** *Medytacja? To dla wielu wierzących chrześcijan nie brzmi dobrze.*

**B.B.:** W tej książce psychologicznej podane są różne przykłady, choćby taka medytacja pochodzenia buddyjskiego. Polega ona na tym, że bierze się rodzinę i się ją kontempluje, wpierw na nią patrzy, obserwuje się jej wygląd w różnym świetle, fakturę, a następnie się ją kładzie na język, bada smak, potem rozgryza. To może trwać optymalnie między piętnaście minut a pół godziny. I autor konstatuje, jakie to niesamowite, że mnisi buddyjscy coś takiego wymyślili, i to jest obce naszej kulturze europejskiej. A przed chwilą przecież czytałam o medytacji Ignacego Loyoli... Myślę, zaraz, moment, jeśli chodzi o zewnętrzną formę, to wygląda bardzo podobnie. Tylko że nie rozmyślałam nad idiotyczną rodziną, ale nad czymś, co ma najgłębszy sens, nad Bogiem, nad konkretnym wydarzeniem z Jego życia. Oczywiście medytacja katolicka ma na celu rozwój duchowy i moralny człowieka, jest ukierunkowana ku Bogu. Medytacje „psychologiczne” (a w gruncie rzeczy związane z religiami Wschodu) są skoncentrowane na człowieku, ukierunkowane ku niemu. To ogromna różnica. Ale nie jest gorszące czy dziwne, że na poziomie struktury neuronalnej mózgu medytacja np. o grzechu pierwotnym i medytacja o rodzinie będą mieć podobne efekty.

Nie możemy myśleć o duchowości jako o czymś, co jest oderwane od naszego bycia człowiekiem. Jesteśmy całością

psycho-fizyczno-duchową. Jest absolutnie oczywiste, że to się wszystko ze sobą łączy, że to, co się dzieje na poziomie duchowym, będzie wpływało na nasze funkcjonowanie na poziomie emocjonalnym czy wręcz fizycznym. Nie mam wątpliwości, że katolicka modlitwa medytacyjna powoduje zmiany w mózgu. Dobrze, że dzięki technikom obrazowania mózgu potrafimy naukowo opisać, co się dzieje. Z drugiej strony wydaje się wręcz żalosne, że psychologia pracowicie dochodzi do praktyk terapeutycznych, które były wykorzystywane przez wieki nie jako terapia, a narzędzie pomocy człowiekowi w dążeniu do świętości. Psychologia wprawdzie tryumfalnie odrzuciła ciemnogrodzkie praktyki Kościoła, a teraz pracowicie dochodzi do tego, że są dla człowieka dobre. Wyważa otwarte drzwi, odkrywa ponownie, że  $2 + 2 = 4$ . Tyle że teraz to nie jest to straszne katolskie „dwa” kaligrafowane gotykiem, a świeckie, racjonalne „dwa” wydruku komputerowego, że się posłużyć metaforą.

**„Ch”:** *W popularnym przekazie spotykamy przekonanie, że mózg wytwarza pewne procesy, które kiedyś były opisywane jako religijne, więc przeciwstawia się religię badaniom mózgu, a można to opisać zupełnie inaczej, że współczesne badania tylko potwierdzają prawdziwość praktyk i oglądu świata zawartego w Kościele.*

**B.B.:** Dokładnie tak. Czytając te badania naukowe, widzę, jak bardzo naukowcy kombinują, rozdrabniają, by tylko wyflu-

maczyć wszystko na ateistyczny sposób, a na końcu i tak dochodzą dokładnie do tego, co funkcjonuje od dwóch tysięcy lat w naszej religii. Oczywiście nie widać tego tak na pierwszy rzut oka. Jednak choćby lektura dobrych podręczników dla spowiedników czy ojców duchownych – takich jak R. Garrigou-Lagrange’a *Trzy okresy życia wewnętrznego* czy o. Adolfa Tanquereya *Teologia ascetyczna i mistyczna* – pokazuje to dobitnie.

**„Ch”:** *Ale często mówimy, że księży za bardzo psychologizują w konfesjonale. To jest uzasadnione?*

**B.B.:** Jest to uzasadnione i stanowi problem.

**„Ch”:** *To jak to jest? Przed chwilą pokazaliśmy, jak pozytywnie duchowość styka się z psychologią.*

**B.B.:** Tutaj dochodzimy do momentu, w którym jednak pojawia się zasadniczy rozróżnienie między psychologią a religią katolicką. Dotyczy on koncepcji człowieka. Psychologia wychodzi z założenia, że rodzimy się doskonali, lecz później przez warunki, które nas spotykają, np. niewłaściwą postawę rodziców, niewłaściwe środowisko, ten pierwotny stan doskonałości może zostać zepsuty. I wtedy dopiero pojawiają się różne problemy. Pierwotne założenie jest takie, że człowiek rodzi się dobry z natury. Jest to absolutna podstawa każdego rodzaju psychologii. Natomiast w religii katolickiej wiemy, że czło-



wiek, owszem, był stworzony jako dobry, doskonały, ale grzech pierworodny tę naturę zepsuł. Mimo tego, że chrzest eliminuje skazę grzechu pierworodnego, to jednak nie wymazuje do końca skutków tego grzechu, czyli naszej skłonności do zła. Ta skłonność jest wpisana w kondycję ludzką. Różnica z antropologią psychologiczną jest duża, ponieważ jako katolicy zakładamy, że o dobro trzeba walczyć, że musimy pracować nad sobą, by być dobrymi. A psychologia mówi: musisz walczyć z negatywnymi czynnikami zewnętrznymi, żeby urzeczywistnić swoją dobrą naturę.

**„Ch”:** *I tę różnicę diagnozy ludzkiej natury widać w konfesjonale?*

**B.B.:** To widać, jeśli księża próbują zaprzeczać katolickiej wizji człowieka. To znaczy próbują na siłę powiedzieć penitentowi, że tak naprawdę to jest dobry, tylko poraniony. Wylądowałam kiedyś u pewnego ojca dominikanina, który po tym, jak wymieniłam swoje grzechy, zagaił: „No dobrze, ale teraz mi powiedz o swoich zaletach”. Mnie wtedy zatkało. Przyszłam do spowiedzi, a nie do terapeuty, a więc pytanie było kompletnie nieoczekiwane. Jakby dentysta mnie zapytał, czy już zmieniałam opony w samochodzie na letnie. Zatkało mnie na jakieś trzydzieści sekund. A wtedy spowiednik powiedział: „Widzisz, twój problem polega na tym, że masz negatywne przekonanie na swój temat i nie umiesz o sobie nic dobrego powiedzieć”. Zadał mi pokutę, żebym codziennie myślała coś

dobrego na swój temat. I tak przez dwa tygodnie. Odeszłam od konfesjonatu zirytowana i wygłupiona. Nie dlatego, że mam negatywne przekonanie na swój temat, tylko dlatego, że zostałam zupełnie wybita z kontekstu spowiedzi. Powiedziałabym wręcz, że wyłączył mi się przez to umysł. Po co innego przyszłam. Ale potem sobie pomyślałam, że rzeczywiście podobno niektórzy księża w ten sposób prowadzą spowiedź, jakby próbowali prowadzić psychoterapię. Mnie się wydaje, że to mijają się z celem, że to są jednak dwie różne rzeczy. Jeżeli ja przychodzę z grzechami, to się spodziewam czegoś *à propos* grzechów, a nie *à propos* polepszenia wyobrażenia na swój temat.

**„Ch”:** *Widzimy, że są takie miejsca, gdzie wyraźnie duchowość spotyka się z psychologią, ale też zobaczyliśmy niebezpieczne połączenie pewnych praktyk religijnych i psychologizowania. Jakich aspektów psychologii nie powinniśmy do religii na siłę wpychać?*

**B.B.:** Generalnie wątpię, czy da się traktować człowieka osobno w sensie duchowym i osobno w sensie psychologicznym. Pomyślmy sobie o takiej sprawie: a co było, zanim wynaleziono psychologów? Mamy czasem taką wizję, że dopiero jak wynaleziono psychologię, to zaczęto pomagać osobom, które przeżywają różne problemy na poziomie funkcjonowania psychicznego czy trudności w relacjach. A przecież ludzie sobie wcześniej przez bardzo długi czas jakoś radzili z tymi spr-

wami. Zatem albo wychodzimy z założenia, że do momentu wynalezienia psychologii wszyscy byli totalnie nieszczęśliwi, albo że osoby z problemami psychicznymi były natychmiast eliminowane ze społeczeństwa, albo że radzono sobie z tym wcześniej inaczej i że w gruncie rzeczy to, co się nazywa kierownictwem duchowym, jest nie tylko kierownictwem duchowym, ale też rodzajem kierowania człowiekiem, żeby dokonywał wyborów, które są dla niego zdrowe, także w sensie psychicznym. Czyli *nihil novi sub sole*. Psychologia odkrywa rzeczy znane od wieków. Jednocześnie, pozbywszy się Pana Boga, wypycha idee i rozwiązania, które są skuteczne, lecz niemoralne, lub nawet zarówno niemoralne, jak i nieskuteczne. To jest moja refleksja, gdy patrzę z jednej strony na metody walki z grzechami głównymi czy pokusami, a z drugiej – na skuteczne metody walki z uzależnieniami. Zająłam się ostatnio tematem pornografii i seksuolizmu, między innymi dlatego, że porady ze strony świeckich, ateistycznych seksuologów w tym zakresie są z jednej strony mało skuteczne, a z drugiej są wręcz odrażające dla osób wierzących. W tych poradach można znaleźć wskazówki, które są niemoralne.

„Ch”: *Na przykład?*

B.B.: Na przykład przekaz, że masturbacja jest OK, ale jeżeli za dużo się masturbujesz, za dużo oglądasz pornografię i sprawia ci to problemy w innych dziedzinach życia, to będziemy pracować nad tym,

żebyś bardziej się kontrolował i opanowywał. Przełożmy to jednak na sytuację choroby alkoholowej. Czy moglibyśmy powiedzieć alkoholikowi: rozumiem, że wpadasz w te ciągi alkoholowe, ale będziemy pracować nad tym, żebyś już nie pił wódki, ale sporadyczne piwko, od czasu do czasu napić się jest przecież OK. Chodzi o to, żebyś miał nad tym kontrolę. Patrząc na doświadczenia z alkoholikami, widzimy, że to nie ma szans powodzenia, że jedyna rzecz, która może mu pomóc, to całkowita abstynencja. Osób uzależnionych od pornografii i dotkniętych seksuolizmem jest coraz więcej. Gdy oni trafiają do typowego seksuologa, ten zwykle nie jest im w stanie pomóc. Między innymi dlatego, że to, co im doradza, jest moralnie nieakceptowalne.

„Ch”: *Jakie są twoje wnioski, jeśli chodzi o ten problem?*

B.B.: Zaczęłam czytać różne pozycje, które są dostępne na temat seksuolizmu, i trafiłam na jedną, która wydała się sensowna. Potem miałam okazję rozmawiać o seksuolizmie z osobą, która od paru lat zmagając się z problemem. Ten człowiek starał się przeczytać wszystko, co był w stanie znaleźć w temacie, i jego opinia o tej książce była taka, że to, co w niej znalazł, to były porady, które jemu też pomogły. Jednocześnie wróciły do mnie zasady walki z pokusami znalezione u Tanquereya. Jeżeli chodzi o wnioski, to mam wrażenie, że w dziedzinie psychoterapii, skutecznej psychoterapii, nie zostało wymyślone

nic, co by nie funkcjonowało już wcześniej w ramach kierownictwa duchowego. To jest taka moja ostateczna konkluzja. Tylko że kierownictwo odnosi się bezpośrednio do Boga, a psychoterapia wręcz przeciwnie.

**„Ch”:** *Mówiłaś wcześniej jednak o ateistycznych seksuologach. Są też inni?*

**B.B.:** Możemy to rozciągnąć na wszystkich psychologów. Moim podstawowym problemem ze studiami psychologicznymi, które kończyłam w latach 90., było przekonanie, że skoro jest to przedmiot uniwersytecki, to wszystko, co jest w jego ramach przekazywane, powinno być wiedzą mającą podłoże naukowe. I bardzo długo, kilka lat, zajęło mi dochodzenie do tego, że przynajmniej połowa z tego, czego mnie uczono na studiach, to jest czysty New Age, czyli że brak tej wiedzy podstaw naukowych, że to są fantazje odwołujące się do pseudomistycznych bzdur. Dodatkowo w czasach, kiedy kończyłam psychologię kliniczną na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu, mieliśmy ponoć jeszcze porządną program studiów. Wieści niosą, że teraz on się mocniej zideologizował. Zatem psycholog kończący studia, przyjmijmy optymistyczne proporcje wiedzy z lat 90., wychodzi z miszmaszem w głowie. Ma połączenie solidnej wiedzy z jakimiś totalnymi wymysłami. Zastanawiam się, na ile ludzie są w stanie dokonać rozróżnienia, co jest wartościowe w tej wiedzy, a co nie jest. To jest bardzo trudne. Ufamy przecież naszym uniwer-

syteckim nauczycielom, że przedstawiają nam wiedzę rzetelną. A należałoby wziąć taki jeden czy drugi wykład, na którym przytacza się podsumowanie czterdziestu różnych badań, i przeczytać źródła. Mogłoby się okazać, że sam profesor ma problemy psychologiczne w jakimś zakresie i w związku z tym zinterpretował po swojemu to czy owo. To ważne pytanie: co zrobić z tym miszmaszem w głowach psychologów?

**„Ch”:** *To chyba bardzo trudne pytanie. (śmiech)*

**B.B.:** Jest taka zasada, żeby zostać terapeutą, należy samemu przejść przez proces terapii, co jest o tyle sensowne, że powinniśmy poukładać swoje życie, żeby nie przypisywać pacjentowi swoich problemów. Albo nie próbować załatać swoich problemów za pomocą oddziaływania na niego czy manipulowania nim. Zastanawiam się jednak, na ile ta terapia własna psychologów jest skuteczna. Jak się patrzy na życie prywatne masy psychologów, to są to osoby, które mają całkowicie rozwalone życie, wielu jest po rozwodach, mają problemy w relacjach z innymi ludźmi itd. Czy oni są dobrymi fachowcami? Moim zdaniem nie można powiedzieć, że jest się świetnym psychologiem, psychoterapeutą, jeśli ma się rozwalone życie osobiste.

**„Ch”:** *Dziś się nie mówi, że to jest rozwalone życie.*

**B.B.:** No nie.

**„Ch”:** *Normy społeczne przesuwają się w taki sposób, że nie traktuje się tych sytuacji jako problematycznych. Skoro rozwód to nic złego, nie ma on też znaczenia dla praktyki terapeutycznej.*

**B.B.:** Mieszasz w tym, co nazywamy wiedzą, to jedna rzecz, rozwalone życie osobiste to druga rzecz. A trzecia jest taka, że ktoś może być poukładany osobiście, mieć poukładaną wiedzę, ale mimo wszystko w zakresie umiejętności radzenia sobie w kontakcie z drugą osobą może nie być świetny. Pamiętam, że znajoma terapeutka szukała psychologów, którzy mieli światopogląd katolicki w podejściu do klienta. Zgłaszało się do niej wielu świetnych ludzi – katolików i poukładanych – ale od strony zawodowej, posługiwania się narzędziami, byli kiepscy, nie radzili sobie. Natomiast zgłaszało się dużo lewaków, którzy mieli świetny kontakt z klientem, świetnie rozmawiali, nawiązywali relację pełną zaufania, mieli świetny warsztat narzędziowy, ale przy tym światopogląd taki, że nie chciałyby narażać swoich pacjentów na ryzyko, że narzucono by im rozwiązania, które są nie do przyjęcia z punktu widzenia bycia katolikiem.

**„Ch”:** *Uważasz, że przy dobrym układzie różnych czynników psychologia jest narzędziem życia duchowego?*

**B.B.:** Myślę, że tak. Lubię św. Tomasza z Akwinu jako autora bardzo dobrze opisującego mechanizmy psychologiczne, jako po prostu dobrego psychologa.

W traktacie o uczuciach jest świetna klasyfikacja, która, jeśli patrzeć na życie emocjonalne, zgadza się z tym, do czego dochodzili niezależnie od niego współcześni psychologowie. Tyle że on opisuje życie emocjonalne osoby dorosłej i nigdzie nie zajmuje się rozwojem. Natomiast psychologia może nam powiedzieć o poszczególnych etapach rozwojowych człowieka, np. jak się rozwija życie emocjonalne dziecka. To jest rzecz wartościowa, którą psychologia dokłada do duchowości. W tym punkcie skorygowałabym wcześniejszą opinię o tym, że nic nowego psychologia nie wniosła. Duchowość nie zajmowała się doświadczeniami dzieci, ich rozwojem. Przynajmniej nic mi o tym nie wiadomo.

**„Ch”:** *Nie w znaczeniu rozwoju od dziecka do dorosłego, ale w sensie dynamiki duchowej, owszem, mówiono o rozwoju.*

**B.B.:** Rozwój osobniczy, jeśli tak możemy powiedzieć, to jest wartość dodana psychologii.

**„Ch”:** *Co sądzisz o terapii homoseksualizmu? Czasem mam wrażenie, że w różnych opiniach terapia wygląda na warunek potrzebny do zbawienia osób homoseksualnych.*

**B.B.:** Przy tego rodzaju terapii podstawowy problem polega na tym, że wiele osób, które odczuwają skłonności seksualne wobec własnej płci (w skrócie SSA – *same-sex attraction*), jest bardzo pogubionych w innych obszarach życia. A to znaczy,

że wiele z takich osób doświadczyło poważnych zranień w dzieciństwie i okresie dojrzewania, zranień, które wpływają na ich relacje, decyzje, funkcjonowanie społeczne i sposób postrzegania świata dzisiaj. Zatem to nie seksualność jest problemem, a cała reszta. Gdy patrzemy na terapeutów pracujących z osobami z SSA, takich jak np. Joseph Nicolosi i Janelle Hallman – podejmują oni swoją pracę na poziomie podstawowym, właśnie nad tymi trudnymi doświadczeniami z przeszłości, które zaburzają funkcjonowanie w życiu dorosłym pacjenta. Nie chodzi tylko o zachowania seksualne, ale i wszelkie inne. Na przykład umiejętność zawierania przyjaźni czy w ogóle wchodzenie w bliskie relacje z ludźmi. Mężczyźni mogą mieć problem, polegający na tym, że gdy próbują się zaprzyjaźnić z innym facetem, od razu zaczynają się nim fascynować na poziomie seksualnym. A kobiety mogą z kolei doświadczać niezdolności wejścia w relacje zaufania z płcią przeciwną. Mogą mieć też tendencję do wchodzenia w relację uzależnienia emocjonalnego od kobiety. Dlatego podstawowa rzecz to zajęcie się kwestiami ogólnie zaburzającymi ich życie.

**„Ch”:** *To jest coś innego, niż często można usłyszeć w chrześcijańskich środowiskach.*

**B.B.:** Raczej coś innego, niż media relacjonują jako słyszane w środowiskach chrześcijańskich. Kiedy rozmawiałam z pewnym włoskim terapeutą, mówił, że nigdy nie pracuje nad homoseksualizmem

jako problemem. Pracuje nad problemami zaburzającymi funkcjonowanie. Mówił, że w 90 proc. przypadków jako skutek uboczny pojawia się spadek pociągu seksualnego wobec własnej płci. Nie jest to celem terapeutycznym, ale czymś, co się w sposób naturalny w związku z tym pojawia. Rozmawiałam też z innymi terapeutami, z różnych krajów, którzy mówili wprost, że zanik czy osłabienie SSA pojawia się często samoistnie po dobrze przeprowadzonej terapii.

Doktor Hallman mówi ostatnio o innym jeszcze problemie. Trafia do niej coraz więcej klientek, które nie mają problemów rozwojowych sprzyjających rozwojowi SSA. Mają fajną rodzinę i udane życie, żadnych trudnych doświadczeń w dzieciństwie, jednak gdy miały kilkanaście lat, zaczęły uprawiać seks homoseksualny z przyczyn pozaseksualnych. Na przykład dlatego, że gdy odgrywa się biseksualistkę, jest się popularną, to się podoba chłopakom i ich podnieca. Nie odczuwając pociągu do własnej płci, uprawiały seks z własną płcią, bo to było *cool*. Po tym, jak weszły w to głębiej i zaczęło im się podobać, odkryły, że mają problem w relacji z mężczyznami, i zaczęły panikować, pytać się siebie, co się dzieje. Hallman mówi, że to jest zupełnie inna droga, że to właściwie jest homoseksualizm wyuczony i trzeba takie przypadki traktować jako osobny temat.

Chciałabym jednak wrócić do jeszcze jednego ważnego punktu, o którym dotąd nie

mówiliśmy. Kwestia ta wywraca wszystko na drugą stronę. Osoba, która ma problemy psychologiczne, często nosi negatywny obraz samego siebie. Myśli, że jest nic niewarta, niewarta miłości, zasługuje na najgorsze. Celem terapii jest, żeby człowiek doszedł do innego wniosku, że jest osobą wartościową, godną kochania. A potem jednak od świętych katolickich słyszymy przekaz: w porównaniu z Panem Bogiem każdy z nas jest zły, zasługuje na piekło, a wszystko, co w nas dobre, pochodzi od Pana Boga. Rozwój duchowy świętych i to jego stadium najwyższe równa się przecież dojściu do wniosku, że jesteśmy marnym proszkiem, nic niewartym pyłem. Zataczamy tu pewien krąg. To nie jest coś, na co można łatwo odpowiedzieć. No a co, jeśli w gruncie rzeczy osoby, które doświadczyły w dzieciństwie traum i w rezultacie mają obraz siebie właśnie jako prochu, są w pewnym sensie uprzywilejowane, bo doświadczają od samego początku tego, do czego normalny człowiek musi dojść w drodze rozwoju duchowego? Zdaję sobie sprawę, że dziś nikt nawet się nie odważy na to patrzeć w ten sposób, ale ten problem mnie intryguje.

**„Ch”:** *Święci nie chodzili do psychologa.*

**B.B.:** Jeśli patrzę na to jako psycholog, to czuję pewną bezradność. To chyba św. Albert mówił, że gdyby Pan Bóg go nie przymusił, to byłby zdolny do najgorszych zbrodni – z psychologicznego punktu widzenia można by powiedzieć, że był strasznym świrem. Z drugiej strony żaden

święty nie popełnił samobójstwa, a relacje historyczne mówią, że z całym tym przekonaniem o „nic-niewartości” człowieka święci byli w większości osobami pogodnymi, pełnymi życia, energii, poczucia humoru, czyniącymi dobro. Innymi słowy, święci byli ludźmi zdrowymi psychicznie, dobrze funkcjonującymi społecznie. Czy zatem przekonanie o tym, że jestem super, naprawdę jest kluczowe dla zdrowia psychicznego?

**„Ch”:** *Myślę, że nie wprost wchodzimy w kwestię cierpienia. Psychologia zmierza do zniesienia, minimalizacji cierpienia. A wiara niekoniecznie do tego dąży. I ta ofiara często się staje drogą świętości. Czy to nie jest zderzenie między tym, co duchowe, a katolicką psychologią? Może niekoniecznie? Może cierpienie i tak jest zawsze obecne w życiu człowieka, a tylko utopia psychologii głosi, że można je zlikwidować?*

**B.B.:** Dokładnie. Jest to pewnego rodzaju utopijne założenie, którego się nigdy nie formułuje wprost, ale które funkcjonuje. Nie przeczytamy takiego komunikatu sformułowanego wprost, ale istnieje przekonanie, że można całkowicie wyeliminować cierpienie z życia człowieka.

**„Ch”:** *Widzę tu pewną trudność. Jak psycholog powinien postąpić? Czy zaakceptować w jakimś stopniu to cierpienie? Nie może przecież, bo utrudnia mu to etos psychologa, który ma cierpienie łagodzić. Z drugiej strony cierpienie jest potrzebne, jak pokazują żywoty świętych.*

**B.B.:** Istnieje cała gałąź psychologii związana ze starością i umieraniem. Naukowcy dochodzą do wniosku, że osoby starsze, które są wierzące i przekonane, że śmierć nie stanowi kresu życia, lepiej sobie radzą z sytuacją cierpienia i umierania. Stąd są nawet porady, by wręcz pomóc takiej osobie starszej z depresją w zwrocie ku religijności. Ale mamy z drugiej strony psychologa ateistycznego, który będzie polecał eutanazję, bo to jest dla niego logiczny wybór. Taki jest kres psychologii ateistycznej. Jeżeli jest starsza osoba, która doświadcza cierpienia, i nie jesteśmy w stanie pomóc jej na poziomie psychologicznym czy fizycznym, to doradzamy eutanazję, żeby to zakończyć. Uciąć cierpienie. Psycholog chrześcijański będzie szedł w kierunku nadania cierpieniu sensu. Chociażby ofiarowania go w intencji rodziny. Obserwuje się, że pomaga to w nieprawdopodobny sposób znosić cierpienie. Pytanie o kres życia jest pytaniem, w którym widzimy różnice między psychologiem ateistycznym a chrześcijańskim.

**„Ch”:** *To rozwiązuje problem napięcia między cierpieniem jako nieuniknionym elementem życia a etosem mówiącym o obowiązku jego minimalizacji – pokazywać, jak osoba sama może sobie pomóc w cierpieniu.*

**B.B.:** Tylko w tym momencie wychodzi z terapii bardziej katolik niż psycholog.

**„Ch”:** *Wracamy do powinowactwa różnych metod, które znajdujemy w klasycznej literaturze o duchowości.*

**B.B.:** *Nihil novi sub sole*, już to powiedziałam. Psychologia nie wymyśliła zdecydowanie niczego nowego, niż funkcjonowało w kierownictwie duchowym. Choć pozostaje ten problem antropologii, czyli diagnozy kondycji ludzkiej i celu. Natomiast w momencie terapii prowadzonej przez osobę, która jednocześnie jest katolikiem, i to takim mającym pewne rzeczy przemyślane, punktem dojścia będzie poczucie, że moja pierwotna natura, natura człowieka sprzed grzechu pierworodnego, jest doskonała, ale też że życie nią nie jest do osiągnięcia w trakcie ziemskiego pielgrzymowania. Czyli chodzi o zaakceptowanie, że moja natura jest w jakimś stopniu skażona. Mogę walczyć o to, by zminimalizować skutki grzechu pierworodnego w życiu moim i osób, które są ze mną w relacjach. To jest jednak inny cel niż celebrowanie doskonałości, bo wtedy akceptuję to, że nie jestem doskonały i nie będę nigdy doskonały. Tylko Maryja była pełna łaski. W psychologii ateistycznej jestem zaś kimś, jakby zranionym Bogiem. Ja sam.

**„Ch”:** *Mam wrażenie, że ponieważ nie da się tego człowieka-bożka stworzyć na kozetce, dokonuje się zdjęcia z niego odpowiedzialności.*

**B.B.:** Tak, zaakceptowanie siebie jako doskonałego już teraz, w danym punkcie życia, i uznanie, że wszystkie podejmowane do tej pory wybory, choć mogły być zeterminowane przez zranienia, były właściwe. Odpowiedzialność też trzeba odrzucić,



ponieważ moje działania wynikały z pewnych zewnętrznych uwiązań, problemów psychologicznych, emocjonalnych itd. I nie ma się tym co przejmować. Nie ma obowiązku.

Problem pojawia się, gdy takie podejście ateistycznej psychoterapii implementuje się w Kościele. Odsyłam tu chociażby do słynnego przypadku opisanego przez psychoterapeutę W. Coulsona w artykule *Repentant Psychologist: How I Wrecked the I. H. M. Nuns*. Psychoterapeuta opisuje krok po kroku, jak w dobrej wierze zaproponował amerykańskiemu zakonnicom terapię i system wsparcia rozwoju w duchu Carla Rogersa (sam był jego uczniem), doprowadzając w rezultacie do rozkładu żeńskiego życia zakonnego w USA. Inny przykład negatywny to coraz popularniejszy w Kościele katolickim system modlitw o uwolnienie i uzdrowienie, w którym także zakłada się zrzucenie odpowiedzialności z człowieka. U założeń tych modlitw tkwi przekonanie, że wszelkie cierpienie, choroby fizyczne i cierpienia psychologiczne mają źródło w bezpośredniej ingerencji szatana w życie człowieka. W ramach tych modlitw poszukuje się momentów wpusz-

czenia określonych diabłów w swoje życie i proponuje rodzaj egzorcyzmu, w ramach którego wyrzuca się te diabły ze swojego życia. Widać tu analogię do podejścia psychologicznego. Odrzucamy odpowiedzialność za swoje czyny: w psychoterapii – obwiniając rodziców, rodzeństwo, społeczeństwo; w modlitwach o uwolnienie – diabła. To jest powód, dla którego odradzałabym mieszanie kwestii psychoterapeutycznych z duchowymi.

Choć osobiście uważam, że przydałby się rozwój takiego podejścia do człowieka, terapii czy raczej pomocy duchowej, który bazując na prepsychologicznych osiągnięciach kierownictwa duchowego, prepsychologicznej, katolickiej koncepcji człowieka, wykorzystywałby wiedzę opisową różnych mechanizmów (na poziomie neurologii chociażby) i prawdziwości rozwojowych, uzyskaną dzięki solidnym badaniom naukowym w zakresie psychologii. Takie podejście mogłoby bardzo pomóc niezwykle zagubionemu i zniewolonemu uzależnieniami współczesnemu człowiekowi. ■

*Rozmawiał Tomasz Rowiński*

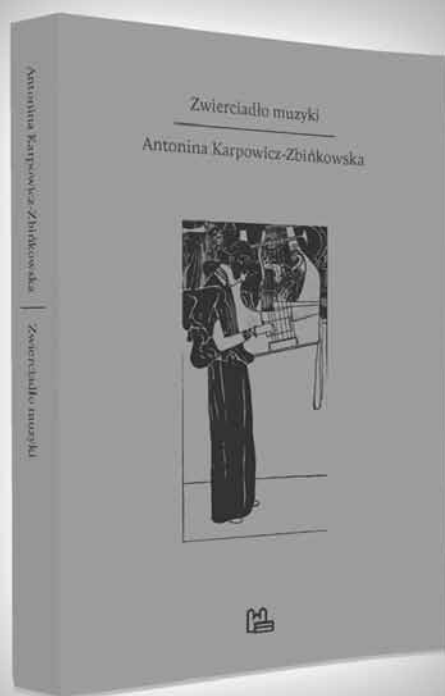


# biblioteka christianitas poleca

Zwierciadło  
muzyki

nowa  
książka

Antoniny  
Karpowicz  
Zbińkowskiej



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



# Komentarz do Reguły św. Benedykta Rozdział drugi: Jaki powinien być opat

Dom Paul Delatte OSB

## ducho- wość

<sup>1</sup> F. Rabelais, *Gargantua i Pantagruel*, tłum. T. Boy-Żeleński, ks. LVII, s. 1127 (przyp. tłum.).

<sup>2</sup> Por. B. van Haeften, *De nomine monachorum*, ks. III, traktat V.

<sup>3</sup> *QUALIS ESSE DEBEAT ABBAS. Abbas qui praesens dignus est monasterio, semper meminisse debet quod dicitur, et nomen maioris factis implere. Christi enim agere vices in monasterio creditur, quando ipsius vocatur prae nomine, dicente Apostolo: Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater.*

**A**by nasze życie było prawdziwie cenobickie i wspólnotowe (konwentualne) i nie sprowadzało się jedynie do zwykłego współprzebywania pod jednym dachem grupy ludzi, których łączy dewiza opactwa Thélème „czyń, co ci się podoba”<sup>1</sup>, powinno ono być organizowane przez regułę. Ale reguła sama w sobie byłaby niewystarczająca i nieskuteczna bez obecności żywego autorytetu. Żadnej społeczności nie uda się uciec od konieczności posiadania mistrza. Święty Benedykt mówi najpierw o opacie, ponieważ uważa go za kamień węgielny budowli, którą zamierza wznieść, za fundament, na którym cała konstrukcja się wspiera, za element, który koordynuje działanie różnych członków, za głowę i serce, z których pochodzi każde ożywcze poruszenie. To królowa czyni rój, a doświadczenie uczy, że klasztor upodabnia się do swojego opata. Zatem wskazanie, jaki on powinien być, jest jednocześnie określeniem z góry fizjonomii społeczności monastycznej. Żadna z wcześniejszych reguł nie podawała zbioru obowiązków opata w sposób tak pełny, chociaż oczywiście autor wiele zaczerpnął od swych poprzedników<sup>2</sup>, na przykład św. Bazylego i św. Hirsiesiego. Jednak Nasz Święty Ojciec stworzył w tym rozdziale dzieło całkowicie oryginalne.

Opat, który zasługuje, aby stać na czele klasztoru, powinien zawsze pamiętać, jakie nosi miano, i czynami dawać wyraz swojej godności. Wiara widzi w nim w klasztorze zastępcę Chrystusa, skoro nazywa go Jego imieniem. Mówi przecież Apostoł: Otrzymałiście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: „Abba, Ojcze!” (Rz 8, 15)<sup>3</sup>.

Święty Benedykt nie chce zajmować się kimś, kto byłby opatem dla swojej przyjemności albo dla ostentacji, chce zająć się tylko tym, który godny jest być głową klasztoru. Opat jest tego godny o tyle, o ile w ciągłej refleksji uświadamia sobie to, co wynika ze znaczenia miana, które nosi, i podejmuje wysiłki zmierzające do ukazania w swoich dziełach, co znaczy być przełożonym i pierwszym. Jest to sprawa pewnej lojalności, harmonii moralnej: należy szukać zgodności między działaniem człowieka a tytułem, który go wyróżnia, między naturą a działaniem, które ją ujawnia. Analizując dogłębnie znaczenie słowa, które oznacza jego urząd, opat odkryje nie tylko źródło, charakter i zakres swej władzy, ale także miarę swojej odpowiedzialności<sup>4</sup>.

Władza opacka ma swe źródło w Bogu, a nie we wspólnocie, chociaż to wspólnota wybiera osobę, która będzie tę władzę sprawować. Władza ta pochodzi od Boga w dwojaki sposób: jako władza i jako władza duchowa. Wszelka władza ma boskie pochodzenie. Ci, którzy w naszych czasach przykładają się do niewdzięcznej pracy skonstruowania moralności bez obowiązków i sankcji, mogą tylko uznać całkowitą niezdolność ludzi do samodzielnego wyłonienia choćby odrobiny władzy. Można to traktować jako niespodziankę, sprawę naturalną i nieuniknioną, podpowiedź – nie ma władzy samej z siebie. Jeden człowiek wart jest tyle, co drugi – ani zdolności, ani siła, ani nawet przewaga intelektualna nie wystarczą, aby stworzyć realne prawo do sprawowania władzy. Wiedzą to dobrze anarchiści. Trzeba odrzucić hipotezę umowy społecznej, pierwotnego plebiscytu mającego na celu powołanie do życia społeczeństwa<sup>5</sup>. Błogosławieństwem było niegdyś sprawowanie władzy cywilnej przez osoby uświęcone królewskim namaszczeniem i panujące „z łaski Bożej”.

Ale tu jesteśmy w porządku nadprzyrodzonym, gdzie władza nie służy niczemu innemu jak rządzeniu duszami i ich uświęcaniu. Może ona pochodzić tylko ze specjalnego Bożego nadania: „A nikt nie bierze sobie tego zaszczytu, jeśli nie jest powołany przez Boga” (Hbr 5, 4). Bez wątplenia w znaczeniu prawa kanonicznego władza opata jest władzą zwykłą, ale w oczach Bożych jest ona tylko delegowana. Opat jest wyłącznie namiestnikiem, cieniem Pana. Przyjrzymy się jeszcze dokładniej temu Boskiemu przekazaniu władzy, choć cały ten rozdział należy czytać w tym

<sup>4</sup> *Clericus qui Christi servit Ecclesiae interpretator primo vocabulum suum, et nominis definitione prolata, nitatur esse quo dicitur* (św. Hieronim, *Epistula LII, ad Nepotianum* 5, PL XXII, s. 531).

<sup>5</sup> Warto przeczytać: J.-B. Bossuet, *Cinquième avertissement sur les lettres du ministre Jurieu*, rozdz. XXXVI i nast.

duchu. Dla św. Benedykta klasztor jest prawdziwie „domem Boga” (53, 22), przede wszystkim w tym sensie, że Nasz Pan Jezus Chrystus w nim mieszka, że jest jego centrum, cała radość naszego życia wspólnotowego polega na tym, że wspólnie gromadzimy się wokół Niego. Ale On nie mieszka tu jak w jakimś lokum przejściowym albo jak gość w hotelu, jest jedynym prawdziwym właścicielem klasztoru, do Niego należy cała władza suwerena, a także kierownictwo w sprawach szczegółowych. On jest zatem pierwszym opatem: jeśli Pan ukazałby się w widzialnej postaci, to do Niego kierowałyby się wszelkie posłuszeństwo i cześć. Pastorał powinien zostać natychmiast przekazany w Jego ręce<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Warto przeczytać:

św. Gertruda, *Le Héraut de l'Amour divin*, ks. IV, rozdz.

II. W opisywanym przez Świętą objawieniu Nasz Pan przewodniczy w kapitularku w odmawianiu części jednej z godzin brewiarzowych

– prymy.

Być może bezpośrednie posłuszeństwo Panu byłoby słodsze i prostsze, ale On tego nie chciał z wielu powodów. Po pierwsze, taka sytuacja byłaby wprowadzeniem na ziemi stanu, który nas czeka w wieczności. Ponadto czy jest pewne, że wówczas nigdy nie bylibyśmy Mu nieposłuszni? Jego widzialna obecność nadałaby naszym winom poważniejszy charakter, bylibyśmy bliżej potępienia. Nie powierza nas również aniołom, gdyż być może brakowałyby im wyrozumiałości dla naszej opieszałości albo też bylibyśmy ulegli ze względu na wyższość ich natury, a Bóg chciał podjąć to ryzyko, żeby wyższość natury nie była powodem naszego podporządkowania. Sposób Jego postępowania jest zawsze taki sam: przemawia i przychodzi do nas pod niepozornymi postaciami: przez Stworzenie, przez Wcielenie, przez Eucharystię, przez swych kapłanów. To przejaw Jego miłosierdzia; Syn Boży, zgodnie ze słowami Apostoła, „musiał pod każdym względem upodobnić się do braci, aby stać się miłosiernym (...). Właśnie dlatego, że On sam doznał, czym jest pokusa, może wspomagać kuszonych” (Hbr 2, 17-18). Opat jest istotą ludzką jak my, jest kruchy jak my, być może bardziej ułomny niż my. Ma swój temperament i swe przyzwyczajenia, jednak nie zatrzymujemy się na tym, co zewnętrzne, rozpoznajmy w nim rzeczywistość Bożą, uwierzmy, że to jest Chrystus, zrozummy, że jest to sposób doświadczania naszej wiary – „Wiara widzi w nim w klasztorze zastępcę Chrystusa”, *Christi enim agere vices in monasterio creditur*. Czy jest miły, czy zgryźliwy, stary czy młody, dzisiejszy czy wczorajszy, to nie ma znaczenia. To jest Pan.

Nawet jego miano wskazuje na to zastępstwo, nazywa się go tak jak Pana, „Abba” (fr. *Abbé*), to znaczy Ojciec. I do tych chrześcijan

doskonałych, którymi są mnisi, można odnieść to, co Apostoł św. Paweł pisał do tych, którzy byli odrodzeni w Chrystusie: „otrzymaliście Ducha dającego synostwo, dzięki czemu możemy wołać Abba! Ojczcie!” (Rz 8, 15). Rodzi się pewna trudność: to do Pierwszej Osoby Trójcy Świętej kieruje się wołanie chrześcijan, a nie do Drugiej. Mówią oni „Abba! Ojczcie!”, aby naśladować Syna Bożego mówiącego do swojego Ojca (Mk 14, 36). Czy tekst przywołany przez św. Benedykta rzeczywiście dowodzi, że opat nosi jedno z imion Chrystusa i że Chrystus może być nazywany Ojcem? Można na to odpowiedzieć, że św. Benedykt nie używa tego cytatu do przeprowadzenia rygorystycznego dowodzenia, zauważa tylko, że opat nosi imię „boskie”, a przywołany tekst święty, który spontanicznie przyszedł mu na myśl, wydawał się uzasadniać tę doktrynę. Można też wskazać, że teologia uczy nas, iż imię Ojca można odnosić albo tylko do Pierwszej Osoby Trójcy, gdy jest ona rozważana w jej relacji do Drugiej Osoby, albo też do będących Jednością Trzech Osób Boskich, gdy zwraca się uwagę na jedność istoty *ad intra* i jedną zasadę działania *ad extra*. W Bogu, zgodnie z zasadą sformułowaną przez Sobór Florencki: „wszystko jest jednym, tam gdzie nie sprzeciwia się temu przeciwieństwo relacji”, *omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*.

Dlatego też opat nie powinien uczyć ani ustanawiać, ani rozkazywać niczego, co by było poza prawem Pańskim, ale polecenie jego albo nauka niech zapada w serca uczniów jako zaczyn Bożej sprawiedliwości<sup>7</sup>.

Władza opata jest Boska, jest to władza ojcowska, jest to też władza całkowita, zupełna (w tym bardziej przypomina Boskie Ojcostwo niż rzymską *patria potestas*, władzę ojca rodziny, którą dobrze znał św. Benedykt), ale nie jest to władza nieograniczona ani arbitralna. Żadna władza nie jest uprawniona do działania poza swymi granicami, a granice każdej władzy są wyznaczone Boskim ustanowieniem. Bóg w żaden sposób nie wspiera decyzji, do wydania której nie upoważnił, tym bardziej jeśli byłaby to decyzja wprost Mu wroga – Bóg nie może być podzielony i działać wbrew sobie samemu. Takiej decyzji nie można Mu w żaden sposób przypisywać. Właśnie dlatego, że władza opata pochodzi

<sup>7</sup> *Ideoque abbas nihil extra præceptum Domini quod sit debet aut docere aut constituere vel iubere, sed iussio eius vel doctrina fermentum divinæ iustitiæ in discipulorum mentibus conspergatur.*

od Boga, że sprawując ją, uczestniczy w mocy i w zakresie władzy Boskiej, opat powinien się nią posługiwać tylko dla osiągnięcia celów Bożych, tylko w Jego interesie i w sposób, w jaki sam Bóg ją sprawuje. Pan nie jest niezaangażowany. Władza, nawet przekazana w ręce opata, wciąż pozostaje Jego. Wynika to ze zdrowego rozsądku. Ta zasada wyznacza prostotę, bezpieczeństwo i doskonale uporządkowanie naszego życia.

A zatem, w konsekwencji, nic w nauczaniu, w ogólnych rozporządzeniach ani w szczegółowych poleceniach opata nie będzie obce lub przeciwne prawu Pańskiemu. Działanie niezgodne z prawem Bożym nie tylko nie może podobać się Bogu, ale byłoby czymś potwornym. Niech więc opat, stroniąc od nadużywania władzy dla zaspokajania swych pragnień oraz od sączenia w dusze swoich uczniów kwasu fałszywych nauczycieli (Mt 16, 6, 11-12), przez swą naukę i przykazania rozsiewa obficie w ich duszach zacydn Bożej sprawiedliwości (Mt 13, 33). To przez niego Pan chce narodzić się i wzrastać w duszach<sup>8</sup>.

Uwaga św. Benedykta nie jest w żadnym razie zaproszeniem skierowanym do mnichów, aby zaglądali przez ramię swojego opata, aby upewnić się, czy jest wiernym szafarzem i czy rządzi właściwie. Duch synowski w zgodzie z zasadą prawa powszechnego nakazuje zawsze w sytuacji wątpliwej rozstrzygać na korzyść przełożonego. Nastawienie przeciwne dążyłoby do umniejszenia wszelkiej władzy i do osłabienia wszelkiej dyscypliny. Ludzie nie potrzebują zaproszenia do nieposłuszeństwa. Oczywiście, nie dotyczy to sytuacji, w której zdeprawowana władza nakazywałaby rzeczy niemoralne albo ciągle sprzeczne z Regułą. Właśnie po to, aby zapobiec nadużyciom i je naprawiać, zostały ustanowione wizytacje kanoniczne. Ale św. Benedykt sugeruje też inną metodę postępowania.

Niechaj opat zawsze pamięta, że przed budzącym bojaźń trybunałem Bożym będzie odpowiadał za dwie sprawy: za własną naukę i za posłuszeństwo swoich uczniów. I niech wie, że jeśli gospodarz ma zbyt mało pożytku z owiec, obwinia za to pasterza. Z drugiej strony jednak jeśli pasterz zajmie się z całą gorliwością niespokojną i nieposłuszną trzodą, usiłując na wszelki sposób leczyć choroby

<sup>8</sup> Nasz Święty Ojciec miał w pamięci słowa św. Bazylego, który przypominał przełożonemu, że jest *minister Christi et dispensator mysterionum Dei; timens ne praeter voluntatem Dei, vel praeter quo in sacris Scripturis evidenter praecipitur, vel dicat aliquid, vel imperet, et inveniatur tanquam falsus testis Dei, aut sacrilegus vel introducens aliquid alienum a doctrina Domini, vel certe subrelinquens et praeteriens aliquid eorum quae Deo placita sunt. Ad fratres autem esse debet tanquam si nutrix foveat parvulos suos* itd., *Regula Basilii*, XV, por. *ibidem*, CLXXXIV.

jej postępowania, Pan niewinni go na sądzie swoim, tak że wraz z Prorokiem będzie mógł wołać: Sprawiedliwości Twojej w sercu nie skryłem. Wyjawiłem Twą wierność i pomoc; lecz oni wzgardzili mną i przeciw mnie wystąpili (Ps 40[39], 11; Iz 1,2). I wówczas karą dla owiec nieposłusznych jego zabiegom będzie w końcu sama przemożna śmierć<sup>9</sup>.

W rządzeniu społeczeństwami ujawnia się problem, który dotychczas nie został definitywnie rozwiązany. Chodzi o pogodzenie dwóch elementów: władzy i wolności. Różni autorzy próbują zmierzyć się z nim od dawna. Już Tacyt zauważył na początku swego *Żywotu Agrykoli*: „Lecz (...) cesarz Nerwa połączył dwa niegdyś niezgodne z sobą pojęcia, cesarstwo i wolność”<sup>10</sup>. Autorzy nowożytni pracują nad tą kwestią bez przerwy. Z myślą o niej piszą konstytucje i ustawy oraz je poprawiają, proklamują podział władz, konstruują ich równowagę, dzielą władzę tak, aby poszczególne części się równoważyły, pozostawiają temu, kto przewodzi sprawom publicznym, jak najmniej inicjatywy. Najczęściej, gdy udaje się uniknąć dyktatury jednego człowieka, wpadamy w szpony dyktatury oligarchicznej. A wówczas wiemy już, czym staje się ta wolność indywidualna, która w założeniu miała być niewzruszalna. Pozostaje przyjąć, że jedynym prawdziwie skutecznym wędzidłem dla działań ludzkich jest sumienie i że należy przeniknąć do wnętrza człowieka, aby je uporządkować i nim kierować.

Święty Benedykt był najmądrzejszym z prawodawców. Ustanowił władzę, przewidział wybór podmiotu sprawującego tę władzę przez samych zainteresowanych (rozdz. 64), przekazał w ręce wybranego ogromny zakres kompetencji i po prostu uczynił tę władzę odpowiedzialną przed Panem. To jest jedyna gwarancja, w jaką wyposażył mnichów. Jeśli opat ma wiarę i dba o swoje zbawienie, nie ma dla niego lepszej ostrogi ani lepszego wędzidła. Jeśli opat jest niegodny, wszelkie inne działania, z wyjątkiem zdjęcia z urzędu, będą nieskuteczne. Jeśli jest po prostu słaby i rozproszony, Nasz Święty Ojciec przypomina mu często, jaka jest jego odpowiedzialność, i chce, aby o tym zawsze pamiętał – *memor sit semper*. Wydaje się nawet, że św. Benedykt mniej obawiał się nadmiaru niż braku w sprawowaniu władzy.

<sup>9</sup> *Memor sit semper abbas quia doctrinae suae vel discipulorum oboedientiae, utrumque rerum, in tremendo iudicio Dei facienda erit discussio. Sciatque abbas culpae pastoris incumbere quidquid in ovibus paterfamilias utilitatis minus potuerit invenire. Tantum iterum liber erit, si inquieto vel inoboedienti gregi pastoris fuerit omnis diligentia adtributa et morbidis earum actibus universa fuerit cura exhibita, pastor earum in iudicio Domini absolutus dicat cum Propheta Domino: Iustitiam tuam non abscondi in corde meo, veritatem tuam et salutare tuum dixi; ipsi autem contemnentis spreverunt me, et tunc demum inoboedientibus curae suae ovibus poena sit eis prevalens ipsa mors.*

<sup>10</sup> *Quamquam (...) Nerva Caesar res olim disociabiles miscuerit, principatum ac libertatem.*

<sup>11</sup> Św. Horsiesi,  
*Doctrina*, X i XI.

Są dwie rzeczy, za które opat jest odpowiedzialny i z których zda sprawę przed sądem Bożym: jego własna nauka i obserwacja jego uczniów. *Utrariumque rerum* – podkreśla św. Benedykt<sup>11</sup>. Bez wątplenia winy są osobiste, jednakże opat zda sprawę z posłuszeństwa swoich podwładnych w tym sensie, że powinien pilnować przestrzegania Reguły i dawać dyskretnie odczuć zbawienny wpływ działania władzy. Nie może być niezainteresowanym. Zanieś przed budzący bojaźń trybunał Boży ciężar win całej wspólnoty, o których wiedział i których nie chciał zwalczać. Między nim a jego uczniami trwa nieustanna wymiana: jego akty kierują się do nich jako wpływ, ich akty wracają do niego jak do swojego źródła. Gospodarz uczynił go pasterzem i powierzył mu swoją owczarnię. Spodziewa się odzyskać wszystkie swoje owce silne i zdrowe. Niech opat dobrze wie, że będzie rozliczony z każdego uszczerbku, z każdej szkody, której dozna owczarnia – *quidquid utilitatis minus potuerit invenire*.

<sup>12</sup> C. Butler podaje nieco odmienną wersję tekstu łacińskiego: *Tantumdem iterum erit, ut, si* itd.

Jest jednak możliwa sytuacja<sup>12</sup>, najbardziej smutna ze wszystkich, gdy odpowiedzialność zostanie zdjęta z pasterza. Stanie się tak wtedy, gdy uszczerbek dostrzeżony przez Boga nie będzie w rzeczywistości zawiniony przez opata. Jego trzoda była niespokojna i nieposłuszna. On zaś nie przestawał troszczyć się o nią i stosował wszelkie środki, aby uleczyć jej choroby moralne. Jeśli tak jest, opat zostanie uniewinniony przed sądem Bożym i uwolniony, będzie mógł powiedzieć Panu za Psalmistą: „Sprawiedliwości Twojej nie kryłem w sercu moim, opowiadałem Twą prawdę i zbawienie” (Ps 40[39], 12), za Ezechielem: „pobudzali mnie do gniewu (...) swoimi wykroczeniami, których się dopuszczali względem mnie” (Ez 20, 27) i Izajaszem: „a oni mnie się wyrzekli” (Iz 1, 2). Niech zatem w końcu trzoda zbuntowana wobec troski i środków leczniczych opata zamiast zdrowia, którego nie chciała, otrzyma samą śmierć jako karę. Niech śmierć będzie jej udziałem i ostatnim słowem – *poena sit eis praevalens ipsa mors* (zob. D 3).

A zatem gdy ktoś przyjął miano opata, powinien uczyć swoich uczniów na dwa sposoby, a mianowicie: niechaj wszystko, co dobre i święte, okazuje raczej swoim postępowaniem niż słowami. Uczniom bardziej pojętym musi



wykładać naukę Pana także słowami, tych zaś, którzy trudniej rozumieją i są twardego serca, niechaj własnym życiem uczy Bożych przykazań. Niech pokaże swoim postępowaniem, że istotnie nie należy czynić wszystkiego tego, czego polecał unikać swoim uczniom, aby innym głosząc naukę, sam nie został uznany za niezdatnego (1 Kor 9, 27). Jeszcze Bóg mógłby jego grzechy kiedyś mu wypomnieć, mówiąc: Czemu o mych przykazaniach rozprawiasz i na ustach masz moje przymierze? Ty, co nienawidzisz karności i słowa me rzuciłeś za siebie! (Ps 50[49], 16-17), a także: Czemu to widzisz drzazgę w oku swego brata, a belki we własnym oku nie dostrzegasz? (Mt 7, 3)<sup>13</sup>.

Opat zatem nie otrzymał od Boga swojej godności i swego miana, aby znaleźć w nich satysfakcję płynącą z próżności albo lenistwa, jest głową swoich mnichów i już na początku rozdziału czytaliśmy, że ma być dla nich użyteczny i prowadzić ich do Boga, „ma raczej pomagać, niż przewodzić” – *prodesse magis quam praesae*, powie św. Benedykt w rozdziale 64. Wiemy też, że odpowiedzialność opata jest podwójna: za swoją naukę i za posłuszeństwo swoich uczniów. Święty Benedykt rozwija teraz szerzej te dwa punkty. Nadaje słowu „nauka” znaczenie bardzo szerokie: jest to zarazem nauka w sensie ścisłym i kierowanie duszami, wszystko to, co kształtuje uczniów, cały program opata, który jest ojcem i mistrzem. W dalszej części rozdziału znajdziemy sugestie zarówno dotyczące nauczania, jak i zarządzania opackiego. Nasz Święty Ojciec zakończy go przypomnieniem opatowi, że zda sprawę Bogu z posłuszeństwa wszystkich swych mnichów, tak jak ze swojej własnej wierności.

Pierwszym obowiązkiem opata jest nauczanie, powinien zatem studiować i powinien mieć wiedzę<sup>14</sup>. Chrześcijanie, a mnisi w szczególności, są synami światłości. Nie uświęcamy się mechanicznie, ale przez rozwój inteligencji nadprzyrodzonej. Wszystko układa się dobrze w klasztorze, gdzie króluje umiłowanie Bożej nauki. Ale oprócz tego, że każdy zakonnik powinien mieć możliwość samodzielnego pogłębiania swojej wiary, życie każdego i jedność konwentualna wymagają nauki opata. Książki, właśnie

<sup>13</sup> *Ergo, cum aliquis suscipit nomen abbatis, duplici debet doctrina suis praesae discipulis, id est omnia bona et sancta factis amplius quam verbis ostendere, ut capacibus discipulis mandata Domini verbis proponat, duris corde vero et simplicioribus factis suis divina praesae demonstrat. Omnia vero quae discipulis docuerit esse contraria, in suis factis indicet non agenda, ne aliis praedicans ipse reprobis inveniatur. Nequando illi dicat Deus precanti: quare tu enarras iustitias meas et assumis testamentum meum per os tuum? Tu vero odisti disciplinam et proiecisti sermones meos post te, et: qui in fratris tui oculo festucam videbas, in tuo trabem non vidisti.*

<sup>14</sup> Zob. J. Mabillon, *Traité des études monastiques*, cz. I, rozdz. 3.

przez to, że mówią do wszystkich, nie zwracają się do konkretnego człowieka. Potrzebne jest żywe słowo mistrza. I św. Benedykt krótko wskazuje przedmiot nauczania opackiego: „wszystko, co dobre i święte”, wszystko to, co jest zdolne prowadzić do Boga – *omnia bona et sancta*. Tylko to nas interesuje, reszty uczymy się w innych szkołach. Jest to zatem wiedza, której cel jest moralny i praktyczny.

Gdy św. Benedykt nakazuje opatowi głoszenie nauki jednocześnie przez słowa i przez czyny, a nawet bardziej przez czyny niż słowa<sup>15</sup>, nie ma na myśli wiedzy czysto ludzkiej ani suchych rozważań na tematy teologiczne czy biblijne. Powszechne doświadczenie potwierdza, że bardziej uczymy przez nasze życie niż przez nasze wypowiedzi, a przykład, jaki by nie był, wywiera tym większe wrażenie, im większa jest wysokość, z której pada. Innym powodem domagania się przez św. Benedykta tej podwójnej formy nauki jest właśnie uczynienie prawdy dostępnej dla dusz różnego rodzaju, z których zazwyczaj składa się wspólnota, włączając te, do których nauczanie jedynie dydaktyczne nie trafiłoby skutecznie.

Są dusze otwarte, pojętne, *capaces*, u których intelekt jest całkowicie prawy, ufny, z góry zgodny z doktryną, u których wola jest zdecydowana, aktywna, tak złączona z intelektem, że spontanicznie idzie za jego światłem. Tym utwierdzonym, wzniosłym i silnym wystarczy zaproponować dobro, powiedzieć myśl Bożą, aby same z siebie dostosowały się do niego z łatwością i radością. Takie dusze w pewien sposób urzeczywistniają człowieka idealnego Platona, w którym panuje *logos*, światło jest zawsze skuteczne, prawda zawsze rozstrzygająca, który nie czyni zła, chyba że mimowolnie albo przez niewiedzę. Dusze te może jeszcze bardziej przypominają typ anielski. Nie chcąc uczynić anioła z każdego z nas, trzeba jednak stwierdzić, że we współczesnej wspólnocie monastycznej te dusze pojętne są liczniejsze, gdyż korzystamy z długiej przeszłości chrześcijańskiej, z wychowania, z pomocy ustabilizowanego stanu kapłańskiego. Ale w czasach Naszego Świętego Ojca często spotykało się „tych, którzy trudniej rozumieją i są twardego serca”, *duri corde et simpliciores*. Dla tych – jeśli się tacy znajdują – godność i zgodność z Regułą życia opata, stałe doświadczanie jego pobożności, znaczą więcej niż wszystkie przemowy.

<sup>15</sup> Ta zachęta jest częsta u starożytnych, zob. św. Bazyli, *Regulae fusius tractatae*, XLIII, wyd. pol.: św. Bazyli, *Pisma ascetyczne*, t. 2, Kraków 2011; św. Nil, *Epist.*, ks. 3, Ep. CCCXXXII, PG LXXIX, 542; św. Jan Kasjan, *Collationes Patrum*, XI, IV.

Koniecznien trzeba dodać, że opat oddziałuje na wspólnotę nie tylko przez naukę głoszoną słowami i przez przykład, ale też przez swe dążenia, przez swego ducha, przez najgłębsze motywy swego działania. Jest to rodzaj ukrytego przyciągania, ćwiczenia, któremu dusze się nie opierają. Dzięki niemu klasztor z wolna przyjmuje fizjonomię swojego opata. Święty Benedykt nie mówi nic wprost o obowiązku przebywania opata w klasztorze, ale jest zupełnie oczywiste, że nie mógłby nauczać i budować swoim przykładem, jeśli wciąż byłby w drodze.

Nie musimy się tu zastanawiać nad kwestią, czy prawodawca podlega stanowionym przez siebie prawom. Opat nie jest prawodawcą. Jest strażnikiem Reguły i w stosunku do niej jest podwójnie zobowiązany: ma ją przestrzegać jako mnich i sprawiać, by była przestrzegana, jako opat. Jaki autorytet będzie miało jego nauczanie, gdy jego słowa będą w sprzeczności z czynami? Taka rażąca sprzeczność niesie ze sobą nie tylko szkodę i niebezpieczeństwo dla zakonników, św. Benedykt dodaje, że jest ona także śmiertelnie groźna dla opata. Chociaż więc innym głosi zbawienie, oby nie przyszło jemu samemu zasłużyć na odrzucenie (1 Kor 9, 27). Wygłaszając wyrok, Bóg podkreśli wszystko, co było wstrętne w przepaści między surowością moralisty a gorszącym rozluźnieniem jego własnego postępowania.

Opat nie powinien nikogo w klasztorze wyróżniać ani kochać jednego mnicha bardziej od innego, chyba że ktoś okaże się lepszym w dobrych uczynkach i w posłuszeństwie. Jeżeli nie ma jakiejś innej rozumnej przyczyny, wolno urodzonemu nie należy przyznawać żadnego pierwszeństwa przed tym, który wstąpił do klasztoru jako niewolnik. Gdyby jednak opat uznał, że tego wymaga sprawiedliwość, on sam zdecyduje o miejscu takiego mnicha, kimkolwiek by on był. W innym przypadku niech wszyscy bracia zachowują swoje miejsca. Czy wolni bowiem, czy niewolnicy, wszyscy jesteśmy jednym w Chrystusie i pod rozkazami jednego Pana dźwigamy równy [dla wszystkich] ciężar Jego służby. Albowiem u Boga nie ma względu na osobę (Rz 2, 11). Tylko w jeden sposób możemy się wyróżnić w Jego oczach: jeśli będziemy po-

<sup>16</sup> *Non ab eo persona in monasterio discernatur. Non unus plus ametur quam alius, nisi quem in bonis actibus aut oboedientia invenerit meliorem. Non convertenti ex servitio præponatur ingenuus, nisi alia rationabilis causa existat. Quod si ita, iustitia dictante, abbati visum fuerit, et de cuiuslibet ordine id faciet; sin alias, propria teneant loca, quia: Sive servus sive liber, omnes in Christo unum sumus et sub uno Domino æqualem servitutis militiam baiulamus, quia: Non est apud Deum personarum acceptio. Solummodo in hac parte apud ipsum discernimur, si meliores ab aliis in operibus bonis et humiles inveniamur. Ergo æqualis sit omnibus ab eo caritas, una præbeatur omnibus secundum merita disciplina.*

<sup>17</sup> Kpł 19, 15; Prz 24, 23; Jk 2, 1 i nast., zob. *Summa theologiae*, II-II, kw. 63.

<sup>18</sup> Na przykład: *Regula I SS. Patrum*, XVI; *Regula Orientalis*, I; a przede wszystkim list św. Cezarego *ad Oratoriam Abbatissam* (Holstenius, op. cit., cz. III, s. 31-32).

<sup>19</sup> Zob. Pwt 10, 17; Hi 34, 19.

korni, a zarazem lepsi od innych w dobrych uczynkach. Niech więc opat darzy wszystkich jednakową miłością i niech wszystkich traktuje jednakowo, zgodnie z ich zasługami<sup>16</sup>.

Święty Benedykt określa teraz rządy opackie. W tym paragrafie wskazuje, jak mają być bezstronne, w następnym dopowie, jak mają być wyważone i wstrzemięźliwe. Pierwszą zasadą jest to, by opat nie miał względu na osobę. Kierowanie się względem na osobę polega na tym, że w dziełach sprawiedliwości rozdzielczej patrzy się nie na uprawnienia, nie na prawo, nie na okoliczności przypadku, ale na samą osobę. Pismo Święte często ostrzega człowieka przed skłonnością do faworyzowania i dawania nieuprawnionych przywilejów<sup>17</sup>, a św. Benedykt musiał tylko rozwinąć myśl dobrze znaną starożytnym prawodawcom monastycznym<sup>18</sup>. Tu również władza opata powinna naśladować władzę Boga, gdyż „On nie ma względu na osobę” (Kol 3, 25; por. Rz 2, 11)<sup>19</sup>. Trzeba jednak zauważyć, że w tym aspekcie podobieństwo władzy opata do władzy Bożej nie jest pełne. Bóg daje każdemu bytowi jego naturę i pozostaje całkowicie wolny w mierze doskonałości przydanych tej naturze. Daje według własnego uznania, a jego suwerenność jest jeszcze bardziej widoczna w porządku nadprzyrodzonym. Poza przymierzem i obietnicą Bóg, gdy daje, nie jest związany żadnymi uprawnieniami ani koniecznością uzasadniania. W przypadku opata tak nie jest; nie sprawia on w osobie uprzywilejowanej powodów tego uprzywilejowania, może tylko rozpoznać rzeczywiste przyczyny rozróżnienia i pierwszeństwa.

Bezstronność opata dotyczy dwóch obszarów: uprzywilejowania wewnętrznego, tj. prywatnego, oraz publicznego, które przejawia się w hierarchicznym uporządkowaniu klasztoru albo w powierzaniu urzędów. Powody wzięte z sympatii naturalnej, z pokrewieństwa, ze wspólnego pochodzenia są niewystarczające do jakiegokolwiek rozróżnienia i pierwszeństwa. Tak samo do powierzenia wysokiego urzędu absolutnie nie wystarczy, aby

człowiek był miły w obyciu, dobrze wykształcony, szlachetnego pochodzenia ani to, że kiedyś zajmował wysokie stanowisko. Również wiek nie jest kryterium rozstrzygającym. W tym przypadku odpowiedzialność opata jest znacznie większa niż w przypadku preferencji ściśle osobistych. Aby skończyć ten temat, dodajmy, że opat nie powinien nigdy pozwolić, aby u jego boku wyrosła inna władza, w postaci osoby czy grupy osób, której by ulegał albo z którą musiałby się liczyć. Może pojawić się takie niebezpieczeństwo, jeśli opat ma charakter ulegający wpływom, nieco słaby albo gdy się starzeje. Częściowa abdykacja ze sprawowania urzędu sprawia, że w umyśle wkrada się nieokreślone uczucie niepewności i zamieszania. Z natury bardziej jesteśmy skłonni być posłuszni jednemu człowiekowi niż wielu. Opat jest odpowiedzialny, on sam. To jemu, a nie jakiejś nieokreślonej sferze wpływów, powierzyły się jego dzieci. Powinien mieć swoje zdanie, powinien wiedzieć, czego chce, i zmierzać do tego spokojnie, nie pozwalając się zawrócić z drogi ani przez osobiste sympatie czy naiwne współczucie, ani przez bojaźliwość, ani przez znużenie.

Najwznioślejsze uzasadnienie tego, że wszyscy mają dokładnie takie samo prawo do miłości opata, zostało przez Naszego Świętego Ojca zaczerpnięte ze św. Pawła (1 Kor 12, 13; Gal 3, 28). Wcześniej, przed chrztem i w życiu światowym był Żyd i poganin, Grek i barbarzyńca, człowiek wolny i niewolnik, mężczyzna i kobieta, ale od czasu, gdy zostaliśmy wyniesieni przez chrzest i przez wiarę w Naszego Pana Jezusa Chrystusa, wszystkie te podziały straciły znaczenie. Pomimo różnorodności naszych uwarunkowań osobistych, pomimo różnorodności naszych natur jesteśmy jednością w Naszym Panu Jezusie Chrystusie. Wszyscy uczestniczymy w synostwie Bożym, jedna krew krąży we wszystkich naczyniach krwionośnych, nosimy jedno imię, mamy jednego Ducha, żywimy się jednym pokarmem, mamy jedno życie. To ujednolicenie dokonało się nie przez umniejszenie kogokolwiek, ale przez podniesienie wszystkich na miarę Pana: „do wielkości na miarę Pełni Chrystusa” (Ef 4, 13). Każdy ma tę samą wolność i tę samą godność, każdy uczestniczy w tej samej chwalebnej służbie, która jest więcej warta niż wszystkie królestwa (1 Kor 7, 22). W społeczności naturalnej podziały kastowe cały czas istnieją, ale

znikają one w społeczności całkowicie nadprzyrodzonej, jaką jest rodzina monastyczna. Wszyscy jesteśmy tylko żołnierzami pełniącymi jedną służbę pod sztandarem jednego Pana. Opat powinien widzieć swoich mnichów tylko tak, jak Bóg ich widzi.

Jest wszakże w Regule zasada, która pozwoli opatowi na odejście od literalnego trzymania się przepisu: „opat nie powinien nikogo w klasztorze wyróżniać”, *non ab eo persona in monasterio discernatur*. Nie oczekuje się od niego, aby wobec wszystkich był jednakowo rygorystyczny, aby dążył do równości rozumianej matematycznie, aby rozdzielał urzędy w losowaniu. W nowym świecie, gdzie wszyscy są równi i jednacy, Bóg sam wprowadza różniczenie i podział: Zwraca się z większą czułością do tych, którzy bardziej przypominają Jego Syna, którzy są bardziej zaszczerpieni w Nim. Nie wszystkim okazuje jednakowe zaufanie, gdyż są liczne zadania do wypełnienia w wielkim ciele Kościoła i wymagają one różnorodnych zdolności. Opat może więc okazywać więcej miłości temu, którego uważa za lepszego, to znaczy temu, jak precyzuje św. Benedykt, który będzie bardziej posłuszny, bardziej pokorny i bogatszy w dobre uczynki. Powodem miłości jest piękno. Im piękno jest większe, tym większy jest powód miłości. Oczywiście trzeba, aby opat wystrzegął się ulegania złudzeniom. Nad tym musi czuwać tylko jego sumienie. Podobnie on sam ma rozdzielać urzędy, ale pod warunkiem czuwania nad zachowaniem odpowiedniości, rzeczywistej proporcjonalności między urzędem i osobą, która ma go sprawować. Rozumna przyczyna, zasługa albo sprawiedliwość mogą mu pozwolić na uczynienie pewnych wyjątków od prawa hierarchicznego uporządkowania, które zostanie określone w rozdziale 63, od reguły, która domaga się, aby każdy zajmował miejsce odpowiadające czasowi wstąpienia do klasztoru. Człowiek wolny albo szlachetnie urodzony, *ingenuus*, nie będzie z powodu swego urodzenia w żaden sposób przed tym, który przyszedł z niewolnictwa, ale inne powody mogą wpłynąć na wybór opata. Uprzednie szlachectwo nie będzie powodem szykan. Tak samo powodem szykan nie będzie niskie pochodzenie. Jakiegokolwiek byłoby pochodzenie społeczne mnicha, *et de cuiuslibet ordine id faciet*, jego miejsce zależy od sprawiedliwej oceny opata. Jednak zasada generalna pozostaje: ta sama miłość dla wszystkich, to samo odnoszenie się do wszystkich, biorąc

jednak pod uwagę zasługi każdego (słowo *disciplina* jest używane w Regule w różnych znaczeniach)<sup>20</sup>.

Jako nauczyciel powinien opat trzymać się zawsze tej oto zasady Apostoła: Przekonywaj, proś, karć! (2 Tm 4, 2 Włg), to znaczy stosownie do czasu i okoliczności łączyć surowość z łagodnością, okazując się raz wymagającym mistrzem, to znowu pełnym miłości ojcem. Tak więc niekarnych i niespokojnych trzeba karcić bardziej surowo, posłusznych zaś, łagodnych i cierpliwych nakłaniać usilnie, by w dobrym postępowali. Co do niedbałych natomiast i lekceważących [jego polecenia], przypominamy, by ich ganił i karał. Niech nie przemilcza grzechów błędzących braci, lecz w miarę swych możliwości wyrywa je z korzeniami, gdy tylko zaczną się pokazywać, pomny na los Helego, kapłana z Silo<sup>21</sup>.

Rządy opata mają być bezstronne, ale nie będą takie, jeśli nie będą mądre. Można bardzo źle zrozumieć zachętę do bezstronności. Źle ją rozumieją ci, którzy całe swoje doświadczenie, często zresztą powierzchowne i ograniczone, sprowadzają do kilku zasad praktycznych, do prostych, łatwych do zastosowania formuł. Aby rozstrzygnąć każdy konkretny przypadek, po prostu brutalnie stosują formułę. Metoda jest jedna i niezmienna. Pozwala wyłączyć sumienie, czasem nawet wtedy, gdy podjęte działania stają się niebezpieczne dla życia. Jesteśmy wszyscy, w mniejszym lub większym stopniu, więźniami naszej osobowości. To przez jej pryzmat widzimy wszystkich innych. Trwamy w przekonaniu, że metody, które raz okazały się skuteczne, będą skuteczne wobec wszystkich. Nie można jednak traktować żyjącego człowieka jak pewnej abstrakcji, ludzie nie mogą też być przedmiotem eksperymentów, każdy z nich jest małym światem. Zamiast wkomponowywać go od razu w nasz system, zniewalać w naszych umysłowych szuflad-

*miscens temporibus tempora, terroribus blandimenta, dinum magistri, pium patris ostendat affectum, id est indisciplinatos et inquietos debet durius arguere, oboedientes autem et mites et patientes, ut in melius proficiant obsecrare, negligentes et contemnentis ut increpet et corripiat admonemus. Neque dissimulet peccata delinquentium; sed ut, mox ut coeperint oriri, radicitus ea ut praevaleret amputet, memor periculi Heli sacerdotis de Silo.*

<sup>20</sup> Ten fragment Reguły przypomina nam tekst św. Hieronima: *Nescit religio nostra personas accipere nec conditiones hominum, sed animos inspicit singulorum. Servum et nobilem de moribus pronuntiat. Sola apud Deum libertas est, non servire peccatis. Summa apud Deum est nobilitas, clarum esse virtutibus (...). Frustra sibi aliquis de nobilitate generis applaudit, cum universi paris honoris et ejusdem apud Deum pretii sint, qui uno Christi sanguine sunt redempti; nec interest qua quis conditione natus sit, cum omnes in Christo aequaliter renascamur. Nam et si obliviscimur quia ex uno omnes generati sumus, saltem id semper meminisse debemus quia per unum omnes regeneramur* (Epist. CXLVIII ad Celantiam, 21, PL XXII, 1214).

<sup>21</sup> *In doctrina sua namque abbas apostolicam debet illam semper formam servare in qua dicit: Argue, obsecra, increpa, id est,*



kach, lepiej nawiązać z nim znajomość, zobaczyć, co ma w sercu, jak myśli, czego chce, jak cierpi. Najlepszą metodą może okazać się brak jakiegokolwiek metody. Ponadto opat jest depozytariuszem władzy Boga, powinien naśladować tę dyskrecję i miękkość Opatrzności, która rozporządza wszystkim zarazem z tak wielką łagodnością i mocą i która, zgodnie z nauką teologii, cudownie dostosowuje się do uwarunkowań naszych indywidualnych natur – *unicuique providet Deus secundum modum suae naturae*.

„Jako nauczyciel”, *in doctrina sua*, chodzi tu generalnie o nauczanie praktyczne, o kierowanie i rządzenie duszami, ale św. Benedykt ma przede wszystkim na myśli obowiązek poprawiania. Odwołuje się do rad danych przez Apostoła Tymoteuszowi: „głoś naukę, nalegaj – w porę czy nie w porę, przekonuj, karć, napominaj z całą cierpliwością i umiejętnością” (2 Tm 4, 2). Przekonywanie, napominanie i karcenie – są to trzy różne sposoby oddziaływania, wymuszane niejako przez różnorodność charakterów tych, do których skierowane jest poprawianie. Każdy z nich jest właściwy dla innej kategorii umysłów, które to kategorie św. Benedykt wskaże kilka wierszy dalej. Do pierwszej z nich skierowane jest przekonywanie, do drugiej – napominanie, a do trzeciej zakazywanie i karcenie. Ale przed przystąpieniem do bardziej szczegółowego omówienia tych sposobów oddziaływania św. Benedykt przypomina opatowi o różnorodności i złożoności jego zadań: „stosownie do czasu i okoliczności”, *miscens temporibus tempora*. To wyrażenie jest trudne do przetłumaczenia, wskazuje, że opat powinien dostosowywać swoje działanie do okoliczności czasu, miejsca, osoby, brać pod uwagę koincydencję zdarzeń, pamiętać, że jest czas właściwy dla każdej sprawy (por. Syr 3), działać zarazem z surowością i z łagodnością, szybko dostosowywać swoje polecenia do różnych predyspozycji każdego. Następne słowa dobrze tłumaczą myśl św. Benedykta: opat ma łączyć czułe słowa z groźbami, ma okazywać raz surowość mistrza, innym razem zaś uczucia ojca<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> Por. św. Bazylia, *Regulae fusius tractatae*, XLIII, *Regula Basilii*, XXIII.

<sup>23</sup> Dwa słowa zaczerpnięte ze św. Bazylego: *Tanquam inquietus et indisciplinatus confundatur* (*Regula Basilii*, XCVIII).

W celu wspomżenia opata w rozeznawaniu duchów Nasz Święty Ojciec dzieli mnichów na trzy kategorie. „Niekarni i niespokojni”, *indisciplinatos et inquietos*<sup>23</sup>, nie jakby byli formalnie zbuntowani przeciwko dyscyplinie, ale dlatego, że są jak dzieci, zmienni i ciągle w ruchu. Obiecuja, ale nie dotrzymują słowa,



i wciąż trzeba zaczynać od nowa. Intelkt jest u nich niedostatecznie rozwinięty i są posłuszni tylko poruszeniom zmysłowym. Intelkt kogoś innego musi im przyjść z pomocą i zdobyć ich za sprawą wrażeń zmysłowych, skoro tylko w ten sposób można do nich trafić. Takie natury powinny poczuć brzemień i tym mniej będą skłonne do buntu, im bardziej doświadczą mocy dyscypliny. Z takimi należy mówić jasno i wyraźnie, a niekiedy nie ograniczać się do słów, jak to zostanie wkrótce powiedziane.

Zadanie jest prostsze i przyjemniejsze z „posłusznymi, łagodnymi i cierpliwymi”, a ci, dzięki Bogu, są liczniejsi. Ich trzeba tylko ojcowsko wspierać, zachęcać do tego, co dobre i lepsze. Są to cechy prawdziwych mnichów: mieć ucho wyćwiczone, aby rozumieć w pół słowa, być wrażliwym na proste wskazówki, chcieć zaoszczędzić opatowi nieprzyjemności surowego napominania.

Takie napominanie jest jednak konieczne, mówi św. Benedykt, w stosunku do zatwardziały niedbałych oraz zdecydowanie i systematycznie lekceważących, *negligentes et contemnentes*. Tacy ludzie są niebezpieczni, gdyż zawsze wywierają szkodliwy wpływ nie na mnichów mocno trzymających się Boga, lecz na natury nieco chwiejne, rozproszone, o gorszej formacji. Są oni dla wszystkich źródłem irytacji i zażenowania. Ich wcześniejsze życie miało w długim nieposłuszeństwie, ich życie obecne również jest w nim utwierdzone. Spróbujcie zaatakować tę drugą naturę, a będziecie zdziwieni spotkaniem żywiołowej energii, choć spodziewaliście się, że u podstaw tego charakteru leży chwiejność. Marnotrawią oni więcej energii na obronę swego oporu wobec wysiłków opata i wobec zauważalnej dezaprobaty braci, niż byłoby trzeba na zdecydowane podporządkowanie się Regule. Albo też wciąż są pełni kwasu i niezadowolenia, ujawniają ducha sprzeciwu. Zapadła im w duszę o jedna kropla goryczy za dużo. Bywają też dusze tak ukształtowane, że zawsze najbardziej podoba im się właśnie to rozwiązanie, które zostało odrzucone. To takie piękne i pociągające, być rycerzem przegranej sprawy. Niekiedy też trzeba z tego powodu znosić niewygody. Pozostaje głębokie przekonanie, że jest się niezrozumianym, że nikt we wspólnocie nie przywiązuje wystarczającej wagi do naszego zdania i do naszej pracy. Z pewnością skrywanym sekretem nas wszystkich jest to, że wysoko siebie cenimy, ale są natury, które uważają się za wyjątkowe. Ich

życie upływa na spieraniu się. Mają ustaloną opinię na każdy temat i naiwne przekonanie, że zawsze mają rację; w każdej sprawie i na przekór wszystkim. Nigdy nie przyjdzie im do głowy, że przeciwnik mógłby w jakiejś mierze mieć słuszność, a ich osobista nieomyślność mogłaby choć trochę zostać nadwyrężona. W tej blokadzie umysłu całą wspólnotę uznają za jedno i z nią się porównują. Przypisują jej osąd butny i powierzchowny, a niekiedy raniący. Zauważmy, że najczęściej są to ci, którzy w świecie byli niezdolni do tego, aby mądrze się rządzić, często brakowało im zdolności osądu, a ich temperament wiódł ich do różnych sytuacji trudnych. Zostali przyjęci z dobrocią i litością, przychodzili poobijani i chorzy. Przekroczono dla nich granice wybaczenia. A oto nagle okazują się mieć kompetencje i zdolności, których im brakowało. Krytykują, wypowiadają się, reformują! Święty Benedykt ostrzega opata, aby postępował z nimi zdecydowanie i karał ich surowo.

Nasz Święty Ojciec nie ukrywa zresztą przykrej strony tego zadania. Jest zawsze rzeczą kłopotliwą wejść we frontalne zwanie z nieposłusznymi, przyprzeć ich do muru i powiedzieć im jak Natan do Dawida: „To ty jesteś owym mężem” (2 Sm 12, 7). A tak dobrze jest nie stwarzać sobie problemów i żyć spokojnie! Ponadto człowiek mówi sobie w duchu: To nic nie da, już przecież mu o tym mówiłem. To przecież rola Kasandry: powtarzanie wciąż i wciąż. Będę miał sceny, łzy, osiem dni zawziętego złego humoru, gwałtowny ferment myśli rewolucyjnych, być może pragnienie porzucenia życia, które stało się nie do zniesienia... I w ten sposób tworzy się pożałowania godna sytuacja: ze strony opata – bojaźliwość i wstrzeźliwość, z drugiej – postawa obronna, brak zaufania, nastawienie takie jak opisane w psalmie: „jak głucha żmija zatykają swe uszy, by nie słyszeć” (Ps 58[57], 5-6). Nie ma dla duszy gorszego nieszczęścia niż zmuszenie prawdy do milczenia. Można powiedzieć, że jest to zamknięcie ust Bogu, który odtąd zachowuje przerażającą ciszę i nawet wstrzymuje okazywanie swojego zagniewania.

Opatowi nie będzie brakować pretekstów, aby usprawiedliwić swoje milczenie. Czyż teologia moralna nie przyznaje, że są okoliczności, w których lepiej jest powstrzymać się od oświecenia błędzącego, gdyż jedynym skutkiem napomnienia byłaby przemiana

grzechu materialnego w formalny? Bez wątpienia, ale ta sama teologia uznaje, że to prawo do przemilczenia nie obowiązuje, ilekroć groziłoby to wspólnocie szkodą, zgorzeniem albo utratą dobrego imienia. Opat nie może stale zamykać oczu, „niech nie przemilcza grzechów błędzących braci”, *neque dissimulet peccata delinquentium*<sup>24</sup>. Opat jest wezwany do mówienia i wypełniania swojego obowiązku nawet wtedy, gdy inni nie wypełniają swoich. Słowo, które wypływa z miłości i wypowiedziane jest z życzliwością, zawsze czyni swoje. Święty Benedykt nakazuje także, aby opat nie zwlekał, nie czekał, aż zostanie ostatecznie przymuszony przez narzucające się zagrożenie. Ma wrywać złe nawyki „z korzeniami, gdy tylko zaczną się pokazywać”, *radictus amputet*<sup>25</sup>. Na tym polega prawdziwe miłosierdzie<sup>26</sup>. Słowa *ut praevalet* są różnie tłumaczone: albo „co jest lepsze”, albo „w miarę swych możliwości”, albo też „gdyż ma władzę, którą po to otrzymał”.

Aby opat był bardziej zdeterminowany, Nasz Święty Ojciec przypomina mu tragiczną historię Helego (1 Sm 2-4). Kapłan ten nie sprawił, aby jego napomnienia w stosunku do synów stały się skuteczne, chociaż miał odpowiednią władzę. Pan oczekiwał od niego nie tylko napomnienia, ale rzeczywistej amputacji, wykonania wyroku. Znamy konsekwencje jego słabości: krwawa klęska Izraela, śmierć winnych, jego własna śmierć, profanacja Arki Przymierza, która wpadła w ręce wrogów, trwałe poniżenie jego pokolenia. Za winy, które są tolerowane, trzeba zadośćuczynić, ale tego zadośćuczynienia musi dokonać cała rodzina. Nawet jeśli niebezpieczeństwo jest ukryte, odpowiedzialność opata jest odtąd precyzyjnie określona. Domy monastyczne rzadko wymierają z powodu głodu. Umierają z powodu nieleczonych ran; ran, których nie polewa się ani wzmacniającym winem, ani łagodzącym olejem, ran, które podrażniają się i w których rozwija się gangrena. I nawet gdy coś pozostaje z tych domów, to jest to tylko wąta i mizerna odrośl, którą Pan nie zechce się posługiwać<sup>27</sup>.

Szlachetniejsze i rozumniejsze umysły niech gani słowami raz lub dwa; występnych zaś, zatwardziałych i pysznych, jak również nieposłusznych niech karci chłostą lub wyznacza im inną karę cielesną już za pierwszym razem, gdyż czytamy w Piśmie Świętym: Głupiego słowa nie na-

<sup>24</sup> *Dissimulas peccata hominum propter poenitentiam* (Mdr 11, 23).

<sup>25</sup> *Radicitus amputavit* (św. Jan Kasjan, *Collationes Patrum*, XVI, 6).

<sup>26</sup> Zob. św. Bazyle, *Regulae fusius tractatae*, XXIV, XXV; *Regula Basilii*, XVII, XXII.

<sup>27</sup> To, co św. Benedykt mówi tu o ganiu, stało się treścią trzeciej księgi *Regula Pastoralis* św. Grzegorza Wielkiego. Zresztą całe to dzieło jest właściwie tylko rozszerzonym komentarzem drugiego rozdziału Reguły.

<sup>28</sup> *Et honestiores quidem atque intellegibiles animos prima vel secunda admonitione verbis corripiat, improbos autem et duros ac superbos vel inoboedientes verberum vel corporis castigatione in ipso initio peccati coerceat, sciens scriptum: Stultus verbis non corrigitur, et itenum: Percute filium tuum virga et liberabis animam eius a morte.*

prawią (Prz 29, 19), i na innym miejscu: Uderz syna twego różgą, a uwolnisz duszę jego od śmierci (Prz 23, 14)<sup>28</sup>.

Opat zatem wziął na siebie trud ganiaenia. Trzeba jeszcze, aby czynił to z mądrością, nie dając się ponosić ani swojemu temperamentowi, ani gorliwości. Święty Benedykt przypomina mu to, precyzując, jaka powinna być natura tego ganiaenia, o czym mówił wcześniej tylko bardzo ogólnie. Mówi teraz o dwóch kategoriach umysłów, ale jest to zgodne z wcześniejszym podziałem na trzy kategorie. Nie przechodzi się od razu do surowości w obcowaniu z duszami szlachetnymi i rozumniejszymi. Jedno lub dwukrotne słowne zganienie wystarczy. Jednak ci, którzy są występni, zatwardziali, pyszni i nieposłuszni, mają być karani różgami albo inną karą cielesną, aby ich okiełznać. Kara powinna następować od razu po ujawnieniu się złej skłonności.

Nasz Święty Ojciec podaje od razu uzasadnienie tak stanowczego działania: „Głupiego słowa nie naprawią”. To odwołanie do Księgi Przysłów (29, 19). Pismo Święte głosi, że dziecko ma prawo do karcenia, trzeba mu je zapewnić podobnie jak pożywienie. Ostatecznie nie umrze z powodu karcenia, przeciwnie, będzie żyło prawdziwym życiem. „Nie trzymaj dziecka daleko od chłosty, gdy uderzysz je różgą, przecież nie umrze. Ty wychłostasz je tylko różgą, lecz jego życie ocalisz od śmierci” (Prz 23, 13-14). „Kto żałuje różgi, nie życzy dobrze swojemu synowi, a kto miłuje, z troską wymierza mu chłostę” (Prz 13, 24). W księdze *De institutione oratoria* Kwintyliana, wychowawca ciotecznych wnuków cesarza Domicjana, postulował, aby dziecko zostało przyzwyczajone do cnoty, jeszcze zanim zacznie rozumieć, czym ona jest. Należy wytworzyć w nim mentalne połączenia: dobrem było najpierw dla nas to, co przekładało się na pieszczoty i smakołyki, złem zaś to, co wiązało się z suchym chlebem, różgą czy jakąś powściągliwością. Nie wstydzmy się tych prostych początków naszej świadomości moralnej. Możliwe, że powszechna miękkość charakterów bierze się ze zmniejszonej surowości karania. Gdy dziecko nie ma jeszcze siedmiu lat, po co je karać? Jest przecież takie małe! Gdy ma osiem lat, po co je karać? Jest już takie duże! Tym sposobem zawsze jest za wcześnie lub za późno, aby nauczyć dziecko, czym jest obowiązek i na czym polega umartwienie – ele-

menty konieczne w pojęciu życia chrześcijańskiego. Wychowuje się w ten sposób tyranów i małe potwory. Od czasów św. Benedykta zmienili się mieszkańcy klasztoru, zmieniły się też obyczaje. Bez wątplenia w dzisiejszym klasztorze jest mniej dzieci i barbarzyńców niż wówczas. Rózgi i karcer, bardzo cenione przez długie wieki monastyczne, całkowicie zniknęły z naszych domów, choć wciąż są w nich zepsute dzieci, wichrzyciele i buntownicy, którym wciąż są w nich zepsute dzieci, wichrzyciele i buntownicy, którym jakieś kary cielesne z pewnością wyszłyby na dobre.

Jednak opat cały czas będzie pamiętać o zasadzie sformułowanej w rozdziale 64: „niech wady tępi roztropnie i z miłością, w sposób, jaki uzna za pożyteczny dla każdego”, *prudenter et cum caritate ea amputet, ut viderit cuique expedire*. Dusze mają większą potrzebę do bycia noszonymi niż popychanymi. Klasztor nie jest piecem, do którego opat, jak cyklop, wciąż dorzuca drewna. Ani kształcenie uczuć, ani rozwój życia nadprzyrodzonego nie dokona się w wyniku serii działań gwałtownych i szybkich. I dusze, i Bóg potrzebują pewnego spowolnienia, opat powinien to respektować.

Opat powinien zawsze pamiętać, kim jest, jak go nazywają, i wiedzieć, że komu dają więcej, od tego więcej będą wymagać. Niech wie, jak trudnego i ciężkiego zadania się podjął: rządzić duszami i służyć wielu w dążeniu do naprawy obyczajów. Jednego musi łagodnie zachęcać, drugiego ganić, innego jeszcze przekonywać. Niechaj do wszystkich tak dopasuje się i przystosuje, zależnie od charakteru i inteligencji każdego, aby powierzona mu trzoda nie tylko nie doznała uszczerbku, lecz nawet cieszyła go jeszcze swoim postępek w dobrem<sup>29</sup>.

Mówi się o Mojżeszu w Księdze Liczb, że był najłagodniejszy<sup>30</sup> na ziemi, ale jednak w pewnych momentach widać było, że nawet dla niego miarka się przebrała. Ale miał on tę bardzo wzniosłą i bardzo nadprzyrodzoną wrażliwość, że tracił cierpliwość tylko przed Panem. Zdarzyło mu się to, gdy lud, znużony manną, zaczął lamentować i wylewać łzy, wspominając dobre ryby, które jadł w Egipcie. Pan zagniewał się wówczas, również dla Mojżesza rzecz ta wydawała się niemożliwa do zniesienia. I rzekł do Pana: „Z jakiego powodu (...) rozdrażnienie tego ludu skierowałeś przeciw

<sup>29</sup> *Meminisse debet semper abbas quod est, meminisse quod dicitur, et scire quia cui plus committitur, plus ab eo exigitur. Sciatque quam difficilem et arduam rem suscipit, regere animas et multorum servire moribus, et alium quidem blandimentis, alium vero increpationibus, alium suasionibus; et secundum unuscuiusque qualitatem vel intelligentiam, ita se omnibus conformet et aptet ut non solum detrimenta gregis sibi commissi non patiat, verum in augmentatione boni gregis gaudeat.*

<sup>30</sup> Współczesna Wulgata podaje: *erat enim Moyses vir humillimus super omnes homines, qui morabantur in terra* (Lb 12, 3) (przyp. tłum.).

mnie? Czy to ja począłem ten lud w swoim łonie? Czy ja ich urodziłem, że mi nakazujesz: Weź ich na swoje ramiona, tak jak piastunka bierze ssące niemowlę (...) Już dłużej nie dam rady nieść tego ludu. Całe to zadanie stało się dla mnie zbyt ciężkie. Jeżeli dalej tak będziesz ze mną postępował, to lepiej mnie zabij według swej dla mnie litości” (Lb 11, 11-15). Można powiedzieć, że św. Benedykt przewidział, iż w sercu opata mógłby zrodzić się odruch utajonego sprzeciwu na widok tego programu prawdziwie nadludzkiego, który otrzymał od swojego Ojca tak usłużnie szczegółowo napisany. I mogłoby się wydawać, że w tym miejscu Reguły mógłby on wtrącić, zgodnie ze swoim zwyczajem, słowo wsparcia, mógłby przez jakiś zwrot pokrzepiający osłabić i uspokoić obawy opata. Ale św. Benedykt pozostaje dla opata bezwzględny, cała ostatnia część tego rozdziału ma na celu tylko dodanie opatowi sił do poważnego rozważenia swoich obowiązków.

Mówi zatem św. Benedykt do opata: twoje zadanie jest ciężkie, przypominaj sobie bez ustanku, kim jesteś, przypominaj sobie imię, które zostało ci dane: jesteś opatem i nazywają cię ojcem. Nie jesteś księciem ani wielkim panem, ani świeckim administratorem, jesteś ojcem. Cała ta rodzina jest twoja. Bóg ci ją, tak cenną w Jego sercu, powierzył w depozyt. U Niego dusze mają wartość nieskończoną. Ten, który jest mistrzem naszego życia, stosuje w swoim działaniu tę samą zasadę: do jednych kieruje czułością, innym okazuje zaufanie. Jest powołanie Jana, tak proste i pełne bliskości, jest też powołanie Piotra – to nie my wybieramy. Niech opat pamięta też o sądzie Bożym; z tego, co mu w zaufaniu powierzono, będzie musiał się rozliczyć. Bóg nie obdarowuje po to, by ludzie mogli się bawić Jego darami. Władza, wpływy, bogactwo są powierzonymi talentami, z których zażąda ściśle wyliczonego dochodu: „Komu wiele powierzono, od tego tym więcej będą żądać” (Łk 12, 48)<sup>31</sup>.

I niech opat wie, jak trudna i wymagająca jest misja, którą otrzymał: rządzić duszami i czynić się sługą wszystkich, dostosowując się do postępowania każdego. Często jego ludzie nawet nie sprawiają wrażenia, że troszczą się o to, aby ulżyć mu w dźwiganiu tego ciężaru. W klasztorze wszystkie nieumartwione uczucia, które już stały się źródłem cierpienia, naturalnie rozładują się na opacie. Ale św. Benedykt ani przez chwilę nie zastanawia się nad

<sup>31</sup> Święty Benedykt mógł się tu bezpośrednio inspirować dziełem: św. Horsiesi, *Doctrina*, XV (zob. przypis C. Butlera) albo: św. Hieronim, *Epist.* XIV, 9, PL XXII, 353, albo: św. Augustyn, *Questiones in Heptat.*, ks. III, XXXI, PL XXXIV, s. 689-690.

tą dodaną do misji opata, choć niezapisaną w Regule, nawiązką. Jego zdaniem misja ta jest delikatna przede wszystkim dlatego, że dotyczy dusz. W przypadku bytu materialnego jego reakcje są z góry znane, nie podlegają kaprysom. Natura duchowa przeciwnie, nigdy nie działa mechanicznie. Trzeba światła i cierpliwości, aby ją dobrze poznać i aby dostroić się do niej. Żeby choć wszystkie dusze były do siebie podobne! Ale liczne przyczyny, często z gatunku zmysłowych, sprawiają, że każda z nich jest zupełnie indywidualna: dziedzictwo genetyczne, pierwsze poruszenie życiowe dane przez duszę ciała, które poczyna się razem z nią, determinujące w pewnym sensie przebieg całego naszego życia, bezwolne lub chciane podleganie wpływom cielesnym, wszystko to kształtuje nasz temperament. Programem dla każdej duszy jest wyzwolenie, oderwanie się od wpływów zmysłowych, przez wychowanie, przez energiczny wysiłek, przez życie nadprzyrodzone, które przejmuje całą naszą aktywność na pożytek Boga. Władza opata jest nam dana właśnie po to, aby pomagać nam w zdobyciu posiadania samego siebie. To on ma dostosowywać swoje postępowanie do predyspozycji moralnych każdego. Jeden potrzebuje dobrych słów i czułości, inny ganiaenia i kar, jeszcze inny przekonujących wypowiedzi. Jednym słowem, każdy powinien być traktowany zgodnie ze swoim usposobieniem, zgodnie ze swoim poziomem inteligencji. Nic nie jest tak dobrym znakiem zaplanowanej przez św. Benedykta rodzinnej fizjonomii klasztoru jak to pełne mocy wymaganie od opata, aby znał wszystkich swoich mnichów i prowadził indywidualnie każdego z nich.

Ten właśnie wymóg ogranicza liczbę członków wspólnoty monastycznej, gdyż jeśli mnichów jest bardzo wielu, opat będzie tylko naczelnym wodzem, autorem strategicznego planu, którego wcielenie w życie zapewnią jego oficerowie. Nie jest jednak w żadnym razie zabronione, by opat starał się o liczebny wzrost swojej trzody. I to o takim wzroście liczby, *augmentatio*, mówi św. Benedykt, od razu jednak łącząc z tym ideę wzrostu w cnocie: *boni gregis*. Zrozummy dobrze jego myśl. Gdy zaleca opatowi zaparcie się siebie i mądre wyjście naprzeciw potrzebom innych, jako warunek tego, aby nie cierpiał z powodu uszczerbku w swojej trzodzie, nie czyni żadnej obietnicy, nie zapowiada gwarantowanego sukcesu. Wskazuje tylko opatowi intencje, które powinny



kierować jego postępowaniem. Czyż opat mógłby się spodziewać sukcesu, którego nawet Panu nie udało się uzyskać? Są dusze, których nie można zdobyć ani cierpliwością, ani czułością, ani surowością i za które można tylko modlić się i cierpieć. Święty Benedykt zdaje się mówić opatowi: Chcesz cieszyć się wzrostem wiernej trzody? Troszcz się dobrze o dusze, które zostały ci powierzone, zajmuj się tym, co masz, a otrzymasz to, czego jeszcze nie masz. W gorliwych klasztorach nie brakuje powołań, dużo bardziej dzięki rozpowszechnionej opinii o ich obserwacji niż dzięki ludzkim staraniom i nachalnym nagabywaniom. Bóg tak rozporządza wydarzeniami i sercami, że Jego rodzina bezustannie wzrasta, a jeśli niekiedy napływ powołań spowalnia albo nawet ustaje, nie należy tracić ufności; tak jak w początkach Cîteaux, przyjdzie kiedyś św. Bernard wraz z licznymi towarzyszami.

Przed wszystkim nie wolno mu zaniedbywać ani lekceważyć zbawienia dusz, które poddano jego władzy, a troszczyć się więcej o rzeczy przemijające, ziemskie i znikome. Niech zawsze myśli o tym, że powierzono mu rządy nad duszami i że za nie ponosi też odpowiedzialność. A niech się nie tłumaczy ubóstwem klasztoru, pamiętając, że napisano: Starajcie się naprzód o królestwo Boga i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane (Mt 6, 33), oraz na innym miejscu: Bojący się Boga nie doświadczą biedy (Ps 34[33], 10)<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> *Ante omnia, ne dissimulans aut parvipendens salutem animarum sibi commissarum, plus gerat sollicitudinem de rebus transitoriis et terrenis atque caducis, sed semper cogitet quia animas suscepit regendas, de quibus et rationem redditurus est. Et ne causetur de minori forte substantia, meminerit scriptum: Primum quaerite regnum Dei et iustitiam eius, et haec omnia adicientur vobis, et iterum: Nihil deest timentibus eum.*

Gorliwość opata nie może zbaczać na fałszywe drogi. Opat nie może pozwolić sobie na jej rozproszenie z powodu przesadnego zatroskania o nowe powołania ani z powodu troski o sprawy finansowe i materialne. W tej ostatniej kwestii pokusa może okazać się bardziej natrętna i perfidna, dlatego też św. Benedykt bardziej tu nalega. W końcu przecież trzeba żyć, trzeba wzrastać, trzeba płacić swoje długi, trzeba budować. A w tym celu trzeba uczynić się znanym, zadbać o owocne koneksje z osobami wysoko postawionymi, pisać książki i je sprzedawać, podnosić wartość ziem klasztornych, nabywać dobra, może jeszcze gromadzić zyski, czyli jednym słowem, zajmować się wieloma sprawami, które jak się wydaje, odrzuciliśmy, składając śluby zakonne.



Oczywiście, opat nie może być obojętny na sprawy finansowe klasztoru, ma zajmować się nimi bez lekkomyślności i bez zdrady w żadnej postaci, odpowiada przed wspólnotą za swoją czujność i za swoje wysiłki w tej kwestii. Aby to zrozumieć, wystarczy zastanowić się nad wielorakim złem, które wynika z zaniedbania – w żadnym razie nie jest pożądane, aby godność stanu duchownego była narażana na szwank przez plajtę. Dla wspólnoty nie wystarczy tylko tyle, aby jakoś dało się przeżyć. Pewna swoboda finansowa jest konieczna, aby wszystko dobrze się układało i aby mnisi mogli być wierni ubóstwu. Nieporządek, nadmierne wydatki, marnotrawstwo, brak troski o to, co będzie jutro, nie mogą być uznane za właściwą formę rządów opackich.

Święty Benedykt domaga się tylko, aby troska o sprawy materialne nigdy nie skłaniała opata do zaniedbywania i lekceważenia (*dissimulans aut parvipendens*) sprawy formacji i zbawienia wiecznego dusz, które zostały mu powierzone, albo traktowania jej jako drugorzędnej, którą chętnie ceduje się na innych. Dusze są prawdziwym bogactwem klasztoru i cóż są warte w porównaniu z nimi te „rzeczy przemijające, ziemskie i znikome”<sup>33</sup>?

Bez wątpienia opat powinien być mądrym zarządcą dóbr ziemskich, gdyż nabierają one charakteru sakralnego przez to, że przynależą do Pana, ale dusze są Boże znacznie bardziej, i to z nich, z nich przede wszystkim, będzie musiał zdać rachunek, *sed semper cogitet quia animas suscepit regendas, de quibus et rationem redditurus est*<sup>34</sup>.

Aby opat nie miał pokusy usprawiedliwiania się szczupłością środków klasztoru, niech ciągle pamięta o tym, co jest napisane u św. Mateusza (6, 33) i w psalmie Ps 34(33), 10. Bóg zaangażował się w tę sprawę. Jeśli dom jest gorliwy, środki, podobnie jak postulanci, pojawiają się wtedy, gdy Bóg zechce, i w mierze takiej, w jakiej On określi. Klasztorom wiernym i umiłowanym Pan daje to, co konieczne; czasami nieco mniej, z obawy, żeby łatwość życia nie skłoniła mnichów i opata do porzucenia zaufania pokładanego w Bogu. Ludzie światowi pytają nas: czy nie jest prawdą, że niektóre wyrażenia z 6 rozdziału Ewangelii św. Mateusza wydają się przekraczać zasady ludzkiej roztropności? Jaki jest ich prawdziwy sens? Oto odpowiedź: Bóg chce nas doprowadzić do pełnego zaufania Jemu i zaznaczyć, że żadna troska nie powinna

<sup>33</sup> (*Prima causa*) *discidii, quae nasci solet de rebus caducis atque terrenis,* św. Jan Kasjan, *Collationes Patrum*, XVI, IX.

<sup>34</sup> *Semper cogitans (preposita) Deo se pro vobis reddituram esse rationem,* św. Augustyn, *Epist.*, CCXI, 15, PL XXXIII, 965; św. Horsziesi, *Doctrina*, XI.

przeważać nad tą jedną. Bóg posługuje się w tym celu różnymi przykładami odpowiednimi do zainspirowania, ale nie mówi nam, że jesteśmy zwolnieni z działania, w końcu i lilie, i ptaki są aktywne. Wierzmy również, że są pewne znaki Bożej czułości, które nie są przeznaczone dla świata, rady ewangeliczne, które mogą być realizowane tylko w klasztorze, gdzie jesteśmy bardziej uwolnieni od uwarunkowań tego świata, bardziej należący do Boga. Zgodnie z najdoskonalszymi prawami Bożej Opatrzności dla tych, którzy bardziej żyją dla Boga, zaufanie staje się zasadą ważniejszą być może od roztropności. Ostatecznie nadzieja jest cnotą teologalną, a roztropność tylko cnotą moralną; podczas gdy nie zawsze i na zawsze, *semper et pro semper*, jestem zobowiązany do przestrzegania nakazów roztropności, nigdy nie jestem zwolniony z całkowitego zaufania Bogu.

Niech wie, że kto się podjął rządów nad duszami, musi być gotowy do zdania z nich sprawy. A iluokolwiek braci miałby pod swoją opieką, niech będzie pewny, że w dzień sądu odpowie przed Panem za dusze ich wszystkich, jak również oczywiście i za swoją własną. W ten sposób będzie żył zawsze w obawie przed tą chwilą, gdy zapytają go jako pasterza, co uczynił z powierzonymi mu owcami, a to poczucie odpowiedzialności za innych zmusi go do zwracania większej uwagi także na siebie samego. Napominając swoich braci, by im pomóc w poprawie, sam jednocześnie dojdzie do naprawienia własnych błędów<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> *Sciatque quia qui suscipit animas regendas praeparet se ad rationem reddendam. Et quantum sub cura sua fratrum se habere scierit numenum, agnoscat pro certo quia in die iudicii ipsarum omnium animarum est redditurus Domino rationem, sine dubio addita et suae animae. Et ita, timens semper futuram discussionem pastoris de creditis ovibus, cum de alienis ratiociniis cavet, redditur de suis sollicitus, et cum de admonitionibus suis emendationem aliis subministrat, ipse efficitur a vitiis emendatus.*

Nasz Święty Ojciec nie obawia się powtórzeń, gdy chodzi o przypomnienie opatowi ceny dusz, delegowanego charakteru jego władzy czy surowego sądu, który go czeka. I chociaż przed Boskim trybunałem każdy odpowie za siebie, opat odpowie i za siebie, i za wszystkie dusze, które zostały powierzone jego staraniom, za każdą z nich oddzielnie, to pewne i niewątpliwe, *pro certo, sine dubio*. Trzeba postradać zmysły albo stracić wiarę, aby nie być pod wrażeniem słów takich jak te. Trzeba także w dużej mierze ulegać złudzeniom, aby pragnąć obciążenia swoich ramion takim ciężarem, pragnąć dodania do problemów swojej duszy problemów innych dusz.

Ponieważ opat, zaproszony przez Boga, zgodził się zostać sługą wszystkich, ponieważ jego chlebem codziennym jest praca, troska i cierpienie, ma on dobre prawo do modlitwy swoich mnichów i do ich miłosierdzia. To właśnie ze względu na odpowiedzialność spoczywającą na kapłanach i biskupach Apostoł św. Paweł prosi chrześcijan, aby przez posłuszeństwo i pełne miłości zaufanie odpłacali za troskę i dobrodziejstwa, które otrzymali. Tekst ten miał niewątpliwie w pamięci Nasz Święty Ojciec: „Ufajcie waszym przełożonym i bądźcie im posłuszni, bo oni odpowiadając za was, czuwają nad waszymi duszami. Niech czynią to z radością, a nie z narzekaniem, bo to przyniosłoby wam szkodę” (Hbr 13, 17). Postarajcie się, aby sprawowanie przez nich urzędu stało się łatwe i przyjemne, sprawcie, aby wypełniali go z radością, a nie ze smutkiem, gdyż to w żadnym razie nie byłoby dla was korzystne. Znużenie, które wywołuje u opata wspólnota trudna i zrzędliva, zawsze przekłada się na wielką szkodę dla niej samej.

Jeśli prawdą jest, że opaci kształtują swoich mnichów, niewątpliwą prawdą jest również to, że mnisi kształtują swojego opata i że klasztor jest szkołą wzajemnego uświęcania. Dwa ostatnie zdania przypominają o tym opatowi, nawet jeśli nie po to, aby go upewnić, gdyż są one dość surowe, to na pewno po to, aby dodać mu odwagi. Ciągnęła myśl o tym, że pewnego dnia będzie musiał jako pasterz<sup>36</sup> zdać sprawę z owiec, które zostały mu powierzone, stała troska o uregulowanie rachunków przez innych sprawi, że będzie staranniej dbał o siebie samego. W ten sposób pierwszym dobrym skutkiem sprawowania urzędu będzie wzrost jego wewnętrznej czujności. Sam fakt konieczności noszenia innych dusz zaprasza go w sposób zupełnie naturalny do czuwania nad sobą. Człowiek być może pozwoliłby sobie na więcej, gdyby był tylko sam. Ale pilnuje się bardziej, gdy jest ojcem rodziny, gdy jest namiestnikiem Pana Boga, gdy własne słabości z przeszłości wracają echem i stają się nieznośnym ciężarem u kogoś innego. Zobowiązany do sprawiania przez swoje napomnienia poprawy innych, opat jednocześnie wyzwoli się od swych własnych błędów i podwoi wierność w swym życiu. Ci, dla których wypowiedane słowa nie są tylko prózną zabawą, pierwsi z tego skorzystają. Kochamy harmonię i spójność moralną. Bardziej pod wpływem tej miłości niż z obawy, że zarzucą nam: „Medice, cura te ipsum!”,

<sup>36</sup> Łaciński zwrot *discussionem pastoris* jest niejednoznaczny. Dom Delatte zaznacza w przypisie, że raczej chodzi o opata niż Boskiego Pasterza. Polski przekład nie pozostawia wątpliwości (przyp. tłum.).

pracujemy, aby z wolna doprowadzić do zgodności naszego nauczania z naszym postępowaniem.

Opat może otrzymać wielką rekompensatę, o której nie wspomina św. Benedykt. Jest nią korzyść, jaka wynika ze stałych kontaktów z duszami dobrymi. Ten niezwykle oczyszczający kontakt przypomina rodzaj sakramentu. Najpierw dlatego, że te dusze są dla opata zachętą i wzorem, ale przede wszystkim dlatego, że są dla niego jakby antycypacją widzenia Boga. Widzi on wspaniały skutek działania Bożego, bliskość i odpowiedniość skutku w stosunku do przyczyny, ma także większą wiedzę o działaniu przyczyny. Tu skutkiem jest nie tylko to dzieło Boże, które nazywa się duszą uduchowioną, ale również cała praca, którą Bóg wkłada w to, aby ją przekształcić i zjednoczyć ze swym Pięknem. Na podstawie swych obserwacji opat może budować poważną teologię. Aż do dnia, kiedy będzie kontemplował Boga twarzą w twarz, nie ujrzy nigdzie wyraźniej niż w duszach tej czystości żywego kryształu. I widząc ją, bez trudu sam będzie trzymał się jak najbliżej Pana, co jest dla niego jedynym ratunkiem i najpewniejszym pocieszeniem. ■

# Życie duchowe i modlitwa\*

## Rozdział szesnasty: O życiu w zjednoczeniu

M. Cécile Bruyère OSB

**D**oskonałość chrześcijaństwa, cel wszystkich przykazań Bożych, porady ewangeliczne, wszystkie ćwiczenia duchowe i wszystkie dobrodziejstwa kontemplacji, to miłość: *Finis autem præcepti est caritas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta*<sup>1</sup>. Ostatnią zaś cechą doskonałej miłości jest nasze bliskie zjednoczenie z Bogiem aż do bycia z Nim jednym duchem: *Qui adhæret Domino, unus spiritus est*<sup>2</sup>. Bo pomimo że trzy cnoty teologiczne jednoczą nas z Bogiem, to jednak miłość, najdoskonalsza ze wszystkich trzech, jest tą, której należy się zaszczyt udoskonalenia zjednoczenia przygotowanego przez wiarę i nadzieję, zgodnie z tym pięknym zdaniem świętego Augustyna: *Domus Dei credendo fundatur, sperando erigitur, amando perficitur*. „Dom Boży ma fundament w wierze, wznosi się nadzieją, wieńczy się miłością”<sup>3</sup>.

Niemniej jeśli słusznie mówimy, że ci wszyscy, którzy posiadają miłość, w jakimś stopniu cieszą się zjednoczeniem z Bogiem, przez co ich uczynkom towarzyszą zasługi, to jednak trzeba zauważyć również, że miłość ma różne stopnie i że nie jest doskonała u wszystkich sprawiedliwych. Pierwszym skutkiem miłości jest oddalenie się człowieka od grzechu; drugi stopień polega na pewnej stanowczości w stosunku do grzechu dzięki nieustannym wysiłkom poszukiwania prawdy i praktykowania cnoty; miłość doskonała wreszcie to miłość królująca w duszy, u której zatarł się ślad grzechu, czy to jeśli chodzi o winę, czy to w przypadku kary, gdzie nie ma już zatem żadnej skazy nawet spowodowanej grzechem powszednim i gdzie, kiedy nadarzy się ku temu okazja, praktykowanie cnoty przebiega z rozmysłem, nawet w stopniu heroicznym. Ta doskonała miłość to taka, która wprowadza duszę w życie w zjednoczeniu: nie ma już wtedy żadnej przeszkody między Bogiem a kochającą duszą: *Qui manet in caritate, in Deo*

\* Kolejne rozdziały książki drukujemy w „Christianitas” od nr 45/46.

<sup>1</sup> Tm 1, 5 (wszystkie odnośniki biblijne podane za autorką, zgodnie ze starą Wulgatą).

<sup>2</sup> 1 Kor 6, 17.

<sup>3</sup> Św. Augustyn, *Serm. XXVII* in verb. Dom. (Tłumaczenia cytatów, chyba że podano inaczej, przytaczane są bezpośrednio za francuską wersją autorki z uwagi na częste parafrazy lub upraszczanie przez nią dłuższych fragmentów).

<sup>4</sup> 1 J 4, 16.

<sup>5</sup> PnP 2, 16.

*manet, et Deus in eo*<sup>4</sup>. Co wyłożone jest w świętej Pieśni formułą: *Dilectus meus mihi et ego illi*<sup>5</sup>.

Nasi starożytni Ojcowie dobrze znali ten stan; ze łzami prosili Boga o łaskę osiągnięcia go i dokładali wszelkich starań, by nie stawiać jej żadnych przeszkód. Świadek Kasjana jest bardzo wymowne w tej materii: „Póki więc czynimy pokutę, i gryzie nas jeszcze wspomnienie czynów występnych, póty rosiste łyzy muszą gasić ogień naszego sumienia, powstający z wyznawania win. Skoro jednak u kogoś, umocnionego w tej pokorze serca i skrusze ducha i trwającego w trudach i jękach pokutnych, zasnęło wspomnienie grzechów, a cierń sumienia został z łaski miłosiernego Boga z wnętrza duszy wyrwany, wówczas jest pewne, że doszedł on do kresu zadośćuczynienia, zasłużył na przebaczenie i jest ze skazy popełnionych przestępstw oczyszczony. Ale do takiego zapomnienia nie dochodzimy inaczej, jeno przez zupełne wyniszczenie dawniejszych wad i skłonności, i przez doskonałą i zupełną czystość serca. A tej bez wątpienia nie osiągnie żaden z tych, którzy przez gnusność zaniedbali oczyścić się ze swych wad”<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Jan Kasjan, rozmowa XX, r. VII. Na podstawie: Jan Kasjan, *Rozmów dwadzieścia cztery*, tłum. L. Wrzoł, Fiszer i Majewski, Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1929, s. 295-296.

<sup>7</sup> Ef 3, 17.

Święty Paweł w Liście do Efezjan, w którym odmalowuje tak pełny obraz doskonalenia się duszy, prosi Boga, by wszyscy ci, których zrodził w Chrystusie, zostali *in caritate radicati et fundati*<sup>7</sup>. Ten podwójny czasownik sugeruje bez wątpienia to, że Paweł życzy im miłości nie słabej i wątlej, jak u początkujących, ale miłości ludzi doskonałych, co sugeruje ciąg dalszy jego tekstu.

I rzeczywiście, triumf łaski jest pełny tylko w tym stopniu, ponieważ jedynie wtedy zjednoczenie jest całkowicie dokonane. Czy trzeba zaznaczać, że w zjednoczeniu duszy z Bogiem nie chodzi już tylko o tę jedność, poprzez którą Bóg jest obecny przed każdym stworzeniem i bez której wszystko, co jest, przestałoby istnieć, ale raczej o zjednoczenie się z Bogiem i przemianę w Boga przez miłość: zjednoczenie tak rzeczywiste, przemiana tak prawdziwa, że w niemożliwej hipotezie, według której Bóg nie byłby w duszy w swojej esencji, w swojej mocy i w swojej obecności, to jednak znalazłby się w niej w miarę tego nowego zjednoczenia. Wtedy dusza cieszy się Nim, znając Go i kochając Go. To ostateczne zjednoczenie może się dokonać tylko wtedy, gdy występuje podobieństwo miłości pomiędzy Stwórcą a stworzeniem; i dopełnia się, kiedy dwie wole, wola duszy i wola Boga, stają się

jednakowe, czyli kiedy w jednej nie ma niczego, co mogłoby nie podobać się drugiej. Otóż, jak powiedzieliśmy na początku, nie wystarczy odrzucenie tego, co jest Bogu obrzydłe w czynach, ale jeszcze tego, co nie podoba Mu się w podnietach duszy; trzeba nie tylko odciąć się od dobrowolnych aktów niedoskonałości, ale pozbyć się ponadto złych skłonności aż do zdolności panowania nad pierwszymi odruchami. A kiedy wszystko już w duszy jest zgodne z wolą Bożą, nie ma już żadnej przeszkody dla jej całkowitej przemiany.

Izajasz dobrze wyraził bliskość zjednoczenia z Bogiem w tych pięknych i zwycięskich słowach: *Non vocaberis ultra derelicta, et terra tua non vocabitur amplius desolata; sed vocaberis voluntus mea in ea et terra tua inhabitata; quia complacuit Domino in te, et terra tua inhabitabitur*<sup>8</sup>. Pan, który zamieszkuje w duszy, zasiewa ziarno dla wszystkiego, dla kwiatów i owoców; a stworzenie ma czasem wrażenie, jakie ma żywa ziemia w niektórych dniach wiosny, gdzie wszelki płód kiełkuje, rozwija się, kwitnie i rozsiewa cudowne zapachy.

<sup>8</sup> Iz 62, 4.

Ponadto dokonuje się w duszy to, o co Nasz Pan nakazał nam nieustannie prosić, czyli o to, by Jego wola wypełniła się tak w niebie, jak i na ziemi. Prośba zaiste niezwykła, jeśliby się nad nią poważnie zastanowić; prośba, która objawia nam, iż skarby Boże są dla nas całkowicie dostępne, nawet na tym padole łez, kiedy zgodzimy się na doprowadzenie do końca praktycznych skutków naszej odnowy. Rzeczywiście, tworzą się wtedy między nami i Bogiem nowe więzy opisane przez słowo Jego samego: *Quicumque fecerit voluntatem Patris mei qui in caelis est, ipse meus frater, et soror, et mater est*<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Mt 12, 50; Mk 3, 35.

Pan Nasz bez wątpienia celowo wymienia tu tylko więzy kształtujące się nie przez przymierze, ale przez więzy krwi, jakby chciał zaświadczyć, że Duch przybrania dokonuje w nas dzieła nie wyobrażonego, lecz rzeczywistego. Zjednoczenie to jest nie tylko rzeczywiste, ale jeszcze prawdziwsze od więzi ciała. Z powodu tej samej Boskiej delikatności Oblubienica z Pieśni nad Pieśniami często jest nazywana *siostrą*: Bóg, chcąc pokazać przez to, że jeszcze przed zjednoczeniem dusza wyniesiona jest przez Ducha Świętego do pewnego rodzaju równości i że jej chrzest uczynił ją *consors divinæ naturæ*. To powinowactwo ma bez wątpienia różne stopnie,

<sup>10</sup> Św. Grzegorz Wielki,  
*Homilie na Ewangelie,*  
*Hom. III.* Tłum.  
 za wydaniem Oficyny  
 Wydawniczej Viator,  
 Warszawa 1998, s. 47.

gdź dusza jednoczy się z Bogiem w sposób bardziej lub mniej bliski, według miary, z jaką dostosowuje się do woli Bożej: brat lub siostra są niewątpliwie mniej sobie bliscy niż z matką. Starożytni rozpoznali tę prawdę; u świętego Grzegorza Wielkiego czytamy: *Qui Christi frater et soror est credendo, mater efficitur predicando, si per ejus vocem amor Domini in proximi mente generatur.* „Kto jest bratem i siostrą Chrystusa przez to, że wierzy, ten zostaje Jego matką przez to, że przepowiada, jeśli jego głos rodzi w umyśle bliźniego miłość Pana”<sup>10</sup>.

Zjednoczenie z Bogiem, będące owocem i celem miłości, jest zatem nie tylko wspaniałym dobrem, ale celem, do którego wszyscy chrześcijanie winni starać się dążyć. Czy to oznacza, że wszyscy mogą je osiągnąć tymi samymi środkami? Bardzo ważne, byśmy się nad tym zastanowili.

W Kościele są dwie drogi, przez które chrześcijanin może dojść do doskonałości, którą jest zjednoczenie, przemiana, upodobnienie się do Boga przez doskonałą miłość. Te dwie drogi różnią się co do środków, ale wynikająca z nich jedność jest taka sama: tę samą zasadę pobożności, te same efekty daje doskonałość otrzymana na jednej lub drugiej drodze. Z jednej i z drugiej strony ta sama wewnętrzna spokojność, pewna stabilność w dobru, anielska czystość w umyśle i w sercu, wielkoduszna wzdarga dla rzeczy ziemskich, ogólne wyciszenie namiętności, szerokie praktykowanie cnót, pragnienie ciągłego podobania się Bogu i naśladowania Naszego Pana Jezusa Chrystusa, całkowite podporządkowanie się woli Bożej i czynienie dzieł miłosierdzia względem bliźnich. Przez jedną i drugą drogę wreszcie, jeśli miłość jest taka sama, człowiek osiąga równą zasługę i ten sam stopień świętości.

Po tych kilku słowach o identycznym celu, do którego prowadzą nas te dwie drogi ku życiu w zjednoczeniu, niezbędne jest ustalenie, na czym polega charakterystyka każdej z nich, ich różnice oraz ich wartość.

Pierwsza z tych dróg to droga przez działanie, droga powszechna i zwyczajna, która może doprowadzić do doskonałości wszystkich ludzi niezależnie od ich stanu, ze zwyczajnym wspomogieniem łaski. Do tej właśnie doskonałości nawołuje nas Nasz Pan, kiedy mówi: *Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est*<sup>11</sup>. Co ponawia święty Piotr w swoich Listach: *Sed secundum*

<sup>11</sup> Mt 5, 48.



*eum, qui vocavit vos, sanctum, et ipsi in omni conversatione sancti sitis, quoniam scriptum est: Sancti eritis, quoniam ego sanctus sum*<sup>12</sup>. W wielu innych miejscach Pismo Święte wspomina ten apel do doskonałości chrześcijaństwa i do ewangelicznej świętości, która daje przystęp do życia w zjednoczeniu.

<sup>12</sup> I P I, 15-16.

Święci stwierdzili również, że droga działania lub pospolitą wystarczy, by doprowadzić duszę do doskonałej miłości. Zacytujemy świętą Teresę, która na ten temat poczyniła ważne spostrzeżenia: „Każdy bowiem za pomocą łaski Bożej łatwo może dojść do prawdziwego z Panem zjednoczenia, jeśli tylko zechce o nie się starać, zrzekając się wszelkiej woli własnej, a trzymając ją złączoną z wolą Boga. O, iluż takich się znajdzie, którzy by to o sobie powiedzieć mogli! Jeśli tak właśnie z nimi jest, to zapewniam was, już otrzymali od Pana to, czego pragnęli, i nie muszą się troszczyć o to rozkoszne zjednoczenie, o którym mówiłam; co w nim bowiem jest najlepsze, to że wynika z tego zjednoczenia, o którym mówię teraz; i jest wręcz niemożliwe dojście do jednego, jeśli nie posiada się drugiego, czyli całkowitego podporządkowania naszej woli do woli Boga... W tym zjednoczeniu pełnej zgodności z wolą Boga nie jest konieczne, aby władze duszy zostały zawieszane. Bóg, który jest wszechmocny, zna tysiąc sposobów na wzbogacenie dusz i prowadzenie ich do tych mieszkań, bez prowadzenia ich przez ścieżki łatwiejsze, o których mówiłam, czyli bez wynoszenia ich do tej bliskiej jedności z Nim, z której po kilku chwilach wychodzą całkiem przemienione. Ale zauważcie, moje córki, że w każdym przypadku trzeba, żeby ten mistyczny robak umarł, i że w zjednoczeniu, gdzie występuje całkowita zgodność z wolą Bożą, jego śmierć kosztuje więcej...

Oto właśnie zjednoczenie, jakiego pragnęłam całe życie i o które zawsze prosiłam Naszego Pana. Jest ono także najłatwiejszym do rozpoznania i najbardziej pewnym. Lecz niestety! Jak mało jest osób, które do niego dochodzą, i jak bardzo się mylimy, gdy uważamy, iż unikając obrażania Boga i żyjąc w stanie duchownym, wszystko dobrze wypełniamy... Bóg prosi tylko o dwie rzeczy: jedna to kochać Boga, druga to kochać bliźniego. Nad tym właśnie musimy pracować; a wiernie to wypełniając, wypełnimy Jego wolę i będziemy z Nim zjednoczone... Najpewniejszy znak tego, że wiernie praktykujemy te dwie rzeczy, to moim zdaniem żywienie

szczerzej i prawdziwej miłości do naszych bliźnich. Nie możemy bowiem z pewnością rozpoznać, jak wysoko sięga nasza miłość do Boga, pomimo że istnieją wskazówki pozwalające to określić: ale widzimy o wiele jaśniej w materii, która dotyczy miłości bliźniego... Ważne jest dla nas niezwykle, żebyśmy dobrze rozpoznały dyspozycję naszych dusz i jakie jest nasze postępowanie względem bliźniego. Jeśli wszystko jest doskonałe i w jednym, i w drugim, wtedy możemy mieć pewność; gdyż ze względu na zepsucie naszej natury nie mogłybyśmy nigdy doskonale kochać bliźniego, jeśli nie byłoby w nas miłości do Boga”<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Św. Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, mieszkanie V, r. 3. Początek za tłum. bpa Henryka Piotra Kossowskiego, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2006, s. 108.

Trudno coś dodać do tej nauki, tak znakomitej, tak słusznej i praktycznej. Zwrócimy jeszcze natomiast przy okazji uwagę na to, że zjednoczenie z Bogiem poprzez łaskę otrzymuje doskonałość tego samego celu, do którego dochodzi się drogą zwyczajną, bo, jak powiada święta Teresa, „co w nim jest najlepsze, to że wynika z tego zjednoczenia, o którym mówię teraz”. I rzeczywiście, zjednoczenie z Bogiem nie może się urzeczywistnić inaczej, jak w zgodności z wolą Bożą. Święty Bernard również znalazł piękne słowa, by opisać te dwie drogi: *Caritas in opere mandatur ad meritum: caritas in affectu datur in præmium*. „Żeby uczynki miały zasługę, konieczna jest w nich miłość: uczucie zaś miłości dane jest w zapłatę”<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Św. Bernard, *Kazanie* L o PnP.

Doskonałość drogi zwyczajnej prowadzącej do zjednoczenia z Bogiem polega więc na tym, że jest pewna, zawsze w naszym zasięgu; dzięki niej możemy dojść do doskonałej miłości i w pełni ją osiąść.

Niemniej to tylko jedna strona prawdy i bardzo ważne jest, by widzieć oba jej aspekty, żeby zdrowo oceniać życie w zjednoczeniu. Pewne jest to, że liczne fragmenty Pisma Świętego sławią i nakazują wręcz dążenie do doskonałej miłości i że niebo nie jest nigdzie obiecane drogą kontemplatywnej, jak mówił to już święty Grzegorz: *Sine contemplativa vita possunt intrare ad cœlestem patriam, qui bona quæ possunt operari non negligunt: sine activa autem intrare non possunt, si negligunt bona operari quæ possunt*. „Dokonując dobra, jakie jest w naszym zasięgu, możemy wejść do niebieskiej ojczyzny bez prowadzenia życia kontemplatywnego; ale nie możemy tam wejść, jeśli zaniedbujemy dobro, jakie jest możliwe”<sup>15</sup>. Lecz mimo iż doskonałość miłości została obiecana

<sup>15</sup> Św. Grzegorz, lib. I, homil. III in Ezech.

tak życiu uczynkowemu, jak życiu kontemplatywnemu, to temu ostatniemu przysługuje pierwszeństwo, gdyż przyznał mu je Nasz Pan Jezus Chrystus. Bo rzeczywiście, w tekście nadającym mu prawdziwe znaczenie Nasz Pan przypisuje doskonałość nie tylko celowi, jakim jest życie w zjednoczeniu, ale również środkiem, skoro wyraźnie mówi o wyborze Maryi. Wybór ten dotyczy niewątpliwie ćwiczeń życia kontemplatywnego będących treścią takiego wyboru. Wydaje się, że Pan wręcz zachęca do takiej drogi, kiedy mówi: *Non auferetur ab ea*<sup>16</sup>. Czy nie możemy odnieść się do tego słowa, mówiąc, iż ci, którzy hojnie i dobrowolnie zdecydują się na ćwiczenia życia kontemplatywnego, nie zaniebując niczego, co pozwala nam na dostosowanie się do woli Bożej, otrzymają od darmowej dobroci Boga wszystkie dobra, jakich mogliby słusznie pragnąć, wybierając drogę Maryi? Jest więc zgodne z Ewangelią stwierdzenie, że z dwóch dusz, w których doskonałość miłości jest taka sama, dusza, która dochodzi do zjednoczenia przez drogę kontemplatywną, posiada cenne przywileje.

<sup>16</sup> Łk 10, 42.

Pierwszy polega na tym, że dusza zna i posiada Boga w sposób wyższy. Rozum i wola dają początek swoim najszlachetniejszym uczynom w sposób, który nie jest zwyczajny, przez specjalne działanie darów Ducha Świętego – takie, że dusza staje się nie tylko wolna od rzeczy ziemskich, ale nawet od myśli o nich. Zjednoczenie bliższe, słodsze, bardziej radosne, choć niedające większej zasługi. Drugim przywilejem jest to, że Bóg daje duszy ludzkiej jakby przedsmak szczęśliwości i pewien rodzaj doświadczenia dóbr przyszłych.

Jeśli aby naświetlić idee, konieczne jest rozróżnienie pomiędzy dwiema drogami prowadzącymi do zjednoczenia z Bogiem, przynajmniej, że jest bardzo rzadkie, a nawet niemożliwe przyznanie w praktyce, że dusze, wierne Bogu aż do doskonałego dostosowania się do Jego woli, są pozbawione wszystkich łask drugiej drogi. W gruncie rzeczy oba elementy mieszają się; a jeśli jeden wydaje się mieć pierwszeństwo nad drugim i stać wyżej, to tak samo niedopuszczalne jest przypuszczenie, że można osiągnąć zjednoczenie z Bogiem poprzez samo działanie, jak niepodobna dążyć do zjednoczenia przez samą tylko kontemplację bez połączenia jej z praktykowaniem cnót. Kiedy tylko miłość osiągnie pewne proporcje w duszy, otrzymuje dla niej łaski specjalne i wlane.

Często popełnia się błąd, który polega na tym, iż w życiu kontemplatywnym wszelką łaskę wlaną bierze się za łaskę zjednoczenia, co jest wielkim złudzeniem i co przypisuje duszom doskonałość, której jeszcze nie osiągnęły; i żeby uniknąć tego złudzenia, należy bardzo ostrożnie orzekać o efektach doskonałej miłości w duszy, zanim się ostatecznie stwierdzi fakt wejścia w życie zjednoczone. Nasz Pan jasno mówi o tym w Ewangelii: *Non omnis qui dicit mihi: Domine, Domine, intrabit in regnum caelorum; sed qui facit voluntatem Patris mei qui in caelis est, ipse intrabit in regnum caelorum. Multi dicent mihi in illa die: Domine, Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus, et in nomine tuo daemonia ejecimus, et in nomine tuo virtutes multas fecimus? Et tunc confitebor illis: Quia nunquam novi vos, descendite a me, qui operamini iniquitatem*<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Mt 7, 21-23.

Ta wielka liczba, *multi*, otrzymała więc bardzo realne względy, darmo ofiarowane łaski; ale zjednoczenie z Bogiem nie zostało jeszcze osiągnięte z powodu braku dostosowania się do woli Ojca Niebieskiego, dla którego wskazówką jest zawsze hojne praktykowanie cnót. Pośród owoców kontemplacji łaska zjednoczenia jest czymś tak wzniosłym i tak dogłębnie przemieniającym duszę ludzką, że łaska ta widoczna jest przede wszystkim po jej efektach. Święty Dionizy opisał chyba łaskę tego rodzaju w dwóch fragmentach, które tu przytaczamy: „Kiedy bowiem, jak pisze najpierw, ciemnota i błąd stwarzają rozterki, to światło umysłowe samym swoim pojawieniem się wnosi pokój, przyzywa i zbiera w ścisłą całość rzeczy, których dosięga, udoskonala je, kieruje je do bytu rzeczywistego, poprawia ich marne zapatrywania, sprowadza ich rozbieżne sposoby widzenia, a raczej ich kapryśne imaginacje, do jednej i jedynej znajomości prawdziwej, czystej i prostej, i napełnia ją światłem, które jest jednością i które wytwarza jedność”<sup>18</sup>. Chodzi tu o oddziaływanie na rozum, a potem mowa jest o oddziaływaniu na wolę:

„Miłość Boża ekstazyjna porwa tak poza siebie tych, którzy są nią przejęci, że oni przestają należeć do siebie – a należą do ukochanego przedmiotu. To się widzi w przełożonych, którzy poświęcają się bez zastrzeżeń kierowaniu niższymi; w równych, którzy stosują się jedni do drugich; w mniej szlachetnych, którzy oddają się pod kierownictwo przełożonych. Stąd wynika, że wielki

<sup>18</sup> Św. Dionizy Areopagita, *O imionach Bożych IV*, 6, tłum. za: *Dzieła świętego Dionizyusza Areopagity*, tłum. i oprac. krytyczne E. Bułhak, Kraków 1932, s. 36-37. Język w niektórych miejscach uwspółcześniono.

Paweł, upojony świętą miłością, w ekstacyzm porywie woła bosko: «Żyję, a żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus»<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Tamże, IV, 13, s. 43.

Chodzi rzecz jasna nie o działanie Boże, które tylko muska ludzką duszę, tak jak wiele bardzo rzeczywistych i nadprzyrodzonych przywilejów kontemplacji; ale raczej o łaskę, która głęboko duszę przenika, odnawia, podnosi, naprawia, a czasem nawet całkowicie ją przemienia.

U osób, które mają za zadanie kierowanie innymi, występuje częsty błąd dotyczący tej materii i jest on bardzo niebezpieczny. Jeśli bowiem rozpoznają łaskę zjednoczenia tam, gdzie ona nie występuje, będą nakładać przesadne wymagania na tych, którzy są tej łaski przedmiotem, co sprawi, że biedna dusza, zdolna jedynie do kroczenia tempem wykrojonym na jej miarę, popadnie w zniechęcenie. Albo też podana zostanie w wątpliwość sama natura łask, jakie dusza ta otrzymuje, ponieważ rzekomo nie otrzymała zarazem świętości i doskonałości. Przywileje kontemplacji są stopniowane, nigdy nie należy o tym zapominać, i każdy z nich daje efekt stosowny do stopnia wyniesienia. A łaski zjednoczenia mają naturę najwyższą i zazwyczaj zakładają długi ciąg łask i wierną z nimi współpracę.

Kiedy dusza zostaje dopuszczona do życia w zjednoczeniu przez drogę kontemplacji, na ogół łatwiej jest to stwierdzić, niż kiedy dusza osiąga je zwyczajną drogą niezauważalnego wzrostu miłości. Po pierwsze, dlatego, że skoro działanie Boże zmienia duszę nagle, wtedy ona łatwiej zda sobie sprawę ze swojej odnowy, z tego odmłodnienia będącego pierwszym efektem kontaktu z Bogiem. Tak samo osoba, która nagle przechodzi z ciemności do światła, łatwiej dostrzeże kontrast niż ktoś inny, kto oczekuje południa podczas niedostrzegalnych zmian w ruchu słońca. Po drugie, dlatego, że zjednoczenie dokonujące się drogą kontemplatywną ma w sobie coś, co bliskie jest rzeczom wiecznym, nie tylko co do jego substancji, którą jest doskonała miłość, ale co do jego sposobu: specjalne światło rodzi pokój i szczęśliwość, ale w żaden sposób nie zwiększa zasługi, lecz czyni zjednoczenie bardziej doświadczalnym i dającym się łatwiej rozpoznać.

Życie w zjednoczeniu jest jednak tylko etapem na drodze: nie jest przeto ostatecznym końcem, jaki osiąga dusza ludzka, i zawsze może się rozwijać dalej. Nawet doskonała miłość posiada

<sup>20</sup> Ef 4, 15 (polskie tłumaczenia Pisma Świętego za Biblią Tysiąclecia).

<sup>21</sup> Flp 3, 13-15.

niezliczone stopnie i gorącym pragnieniem Apostoła było to, żeby wzrastała w nas zawsze aż po wieczność: *Veritatem autem facientes in caritate, crescimus in illo per omnia, qui est caput Christus*. „Natomiast żyjąc prawdziwie w miłości, sprawmy, by wszystko rośło ku Temu, który jest Głową – ku Chrystusowi”<sup>20</sup>. Doskonałość miłości na tym świecie nie jest stanem ściśle ustalonym i absolutnie trwałym; jest to nieustanne pragnienie tego, za czym podążamy, a nie spokojny wypoczynek w dobrach, jakie posiadamy, zgodnie z nauką, jaką święty Paweł kierował do już doskonałych w licznych fragmentach swoich Listów: *Fratres, ego me non arbitror comprehendisse. Unum autem: quæ quidem retro sunt obliviscens, ad ea vero quæ sunt priora extendens meipsum, ad destinatum persequor, ad bravium supernæ vocationis Dei in Christo Jesu. Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus*. „Bracia, ja nie sądzę o sobie samym, że już zdobyłem, ale to jedno [czynię]: zapominając o tym, co za mną, a wytyżając siły ku temu, co przede mną, pędzę ku wyznaczonej mecie, ku nagrodzie, do jakiej Bóg wzywa w górę w Chrystusie Jezusie. Wszyscy więc my, doskonali, tak to odczuwajmy”<sup>21</sup>. Możliwość czynienia ciągłego postępu stanowi zarazem i przywilej, i niższość obecnego życia.

Doświadczenie pokazało, że zjednoczenie z Bogiem zawiera trzy stopnie, wystarczająco wyraźne w swoich efektach, by można je było łatwo rozróżnić: zjednoczenie proste, zjednoczenie ekstazy lub afektywne, zjednoczenie doskonałej przemiany. Te trzy formy zjednoczenia to trzy ostatnie komnaty *Twierdzy wewnętrznej*; zostały tak dobrze opisane przez świętą Teresę, że nie ma tu nic do dodania. Żeby na tym zakończyć, powiemy jeszcze tylko słowo o zjednoczeniu prostym i cechach, jakimi się odznacza; ten porządek łaski jawi się nam w kilku dość wyraźnych odmianach, które oddzielają go od tego, co jest niższe.

Dusza czuje i smakuje Boga wewnątrz siebie, podczas gdy wcześniej czuła Go obok siebie. Zwyczajne działanie jej władz zostaje zawieszona na dłuższy lub krótszy czas, ale bez żadnego odłączenia od zewnętrznych zmysłów. Głębokie i prawdziwe poczucie obecności Boga jest tak żywe, że dusza pewna jest o Jego w niej obecności już nie w cieniu wiary, ale poprzez słodkie doświadczenie. Temu poczuciu towarzyszy często wrażenie odnowy, podobne do tego przy przeżytym odpuszczeniu zupełnym; pewien dystans oddziela już

życie nowe od starego; Bóg udzielił duszy ogólnego i całkowitego przebaczenia, a nawet udzielił jej przyzwyczajęń zgodnych z jej stanem. Natura z kolei otrzymała śmiertelny cios, z którego się już nie podniesie: albowiem pomimo że przywileje te są delikatne, to potrzeba poważnych niewierności, by je utracić; a ze swojej natury są tak głębokie i silne, że niełatwo zniszczyć ich efekt.

Niemniej mimo że to proste zjednoczenie z Bogiem jest bardzo bliskie, to nie jest ono ciągłe, lecz chwilowe co do odczucia, jakie powoduje. Święta Teresa uważała, iż jego trwanie nigdy nie przekracza wiele ponad pół godziny, a trzeba wierzyć jej doświadczeniu. Ten krótki czas wystarczy, by dać duszy pewną giętkość, jakiej wcześniej nie znała i która odnosi się do tego słowa z Pieśni nad Pieśniami: *Anima mea liquefacta es tut dilectus locutus est*<sup>22</sup>. Czasem zmysł pobożności podniesiony w duszy jest takiej natury, że łzy wypływają z oczu bez jej wiedzy. Święta Katarzyna ze Sieny mówi o tego rodzaju łzach w swoim Dialogu: „Kiedy zwiększając poznanie samej siebie, dusza nabiera głębokiej wzdargi dla samej siebie; kiedy zdobywa w ten sposób prawdziwe poznanie mojej dobroci i gorącą miłość, zaczyna jednoczyć i uzgadniać swoją wolę z moją i odczuwać wewnętrznie radość z miłości i ze współczucia bliźniemu. Natychmiast oko, chcąc zadowolić serce, wylewa łzy, rozbudzone moim miłosierdziem i miłością bliźniego”<sup>23</sup>. Wreszcie cnoty powoli zaczynają objawiać się we wszystkich uczynkach. Dusza okazuje wielką odwagę, cierpliwą i wytrwałą, gorliwą o Boga, żywiąc wielkie pragnienie przyjścia z pomocą bliźniemu swoim własnym kosztem.

Tych efektów nie znajdziemy w jednakowym stopniu u wszystkich, ale żeby możliwe było stwierdzenie zjednoczenia, trzeba, żeby w jakimś stopniu występowały. Zdarza się czasem, że po otrzymaniu tej łaski w duszy budzi się nawrót jej dawnych walk; lecz trwa to krótko i nie pociąga za sobą niebezpieczeństw. Zła natura otrzymała śmiertelny cios: niechybnie się podda, a te gwałtowne poruszenia nie są niczym innym, jak konwulsjami agonii prowadzącej do nowego życia.

Dusza w ten sposób zaopatrzona w łaskę musi szczególnie czuwać, by utrzymać się w wielkiej zgodności z wolą Bożą w najmniejszych szczegółach. Ma ku temu specjalną siłę; nawet jej pragnienia nie mogą nigdy dobrowolnie kierować się ku jakiej-

<sup>22</sup> PnP 5, 6.

<sup>23</sup> *Rozmowa LXXXIX*,  
6. Tłumaczenie częściowo  
na podst.: św. Katarzyna  
ze Sieny, *Księga miłosierdzia  
Bożego, czyli Dialog*, t. I,  
tłum. L. Staff, Verbum,  
Kielce 1948, s. 240  
(w tej wersji nie występuje  
numeracja akapitów).



kolwiek niedoskonałej rzeczy; jako że Bóg na żadną nie pozwala, spowodowałyby to głęboki rozłam i pewien rodzaj zerwania. Rozmyślnie mówimy tu, że dusza nie może *dobrowolnie* zgodzić się na jakąkolwiek niedoskonałość; będzie wszak niespodzianie wpadać w niedoskonałości grzechów powszednich, bez posiadania całkowitej możliwości zapobieżenia temu: taka jest kondycja naszej biednej natury.

Toteż pomimo że dusza weszła świadomie w życie zjednoczone i przemierzyła największe niebezpieczeństwa życia duchowego, to nie wolno jej jednak osłabić czujności, ale zawsze musi pamiętać o słowie Mędrca: *Qui spernit modica paulatim decidet*<sup>24</sup>. Czego nie zauważyliby inni, co kiedyś byłoby niezauważalne dla niej samej, zniweczyłoby teraz skarb, jaki posiadała i który każde dobrowolne odstępstwo może jej odebrać: *Habemus autem thesaurum istum in vasis fictilibus, ut sublimitas sit virtutis Dei et non ex nobis*<sup>25</sup>. Im bardziej niektóre dary przypominają dary anielskie, tym bardziej ryzykujemy utratę ich w jednej chwili. Przykład Mojżesza jest ujmujący w tym względzie: z powodu uderzenia w skałę po raz drugi, zamiast punkt po punkcie dostosować się do nakazu Boga, nie wszedł do ziemi obiecanej<sup>26</sup>. Jednak to nieposłuszeństwo nie było tego rodzaju, żeby odebrało mu przyjaźń Boga. Tak też dusza, która nie dostaje czujnej delikatności, bez utracenia całkowicie swojej bliskości z Bogiem, może jednak przynajmniej narazić swoje wejście do ziemi obiecanej, czyli przystęp do tego szczęśliwego stanu jedności przemieniającej, w której nasycona jest całą pełnią Boga, według słów świętego Pawła.

Czujność ta wcale nie czyni duszy niespokojną ani małoduszną, ani bojaźliwą, co jasno pokazuje, że prowadzi ją Duch Święty. Jej drogą jest miłość, wszystko, co czyni, czyni w miłości, według słów umiłowanego ucznia: *Qui timet non est perfectus in caritate*<sup>27</sup>.

Dusza, która osiągnęła życie w zjednoczeniu, posiada bardzo szczególną moc wstawienniczą, czego cały sekret leży w jej doskonałej zgodności z wolą Bożą: *Scimus autem quia peccatores Deus non audit; sed si quis Dei cultor est et voluntatem ejus fecit, hunc exaudit*<sup>28</sup>. Pokazuje nam to znakomity przykład, który święty Grzegorz Wielki przytoczył na temat świętej Scholastyki: *Justo valde judico, powiada święty Doktor, illa plus potuit, quae amplius amavit*. „Słusznie, ta była możniejsza, która więcej kochała”<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> EkkI 19, 1.

<sup>25</sup> 2 Kor 4, 7.

<sup>26</sup> Lb 20, 12.

<sup>27</sup> 1 J 4, 18.

<sup>28</sup> J 9, 31.

<sup>29</sup> *Dialog.*, lib II, cap. XXIII.



W takim momencie wola pięknej gołębiczy z Monte Cassino była bardziej zgodna z wolą Bożą niż wola czcigodnego Ojca Benedykta; w ten sposób zdobyła nad nim przewagę. Nawet na najwyższym i najbardziej wyraźnym stopniu życia w zjednoczeniu zjednoczenie nie zawsze jest tak samo intensywne, tak samo aktualne; i mimo że dusza jest w nim solidnie utwierdzona, to może otrzymywać od Boga łaski niższego rzędu. Jej stan pozostaje zjednoczeniem co do zasady i co do zasługi; otrzymuje jednak przywileje, które wydają się należeć do niższego porządku. Chwałebna gołębicza Scholastyka przyśpieszała swój lot, przeczuwając już otworzenie arki i rękę boskiego Noego gotową do uchwycenia jej i przyjęcia jej bez zwłoki. Święty Benedykt był tak samo wielki co do swojego stanu, ale jego aktualne zjednoczenie z Bogiem było mniej intensywne niż jego siostry. ■

---

## Myśli wielkich teologów

Piotr Lombard, *Cztery księgi sentencji*. T. 1, Wstęp, księga I-II; T. 2, Wstęp, księga III-IV, w oparciu o wyd. Kolegium Świętego Bonawentury Ad Claras Aquas 1971-1981 przeł. bp Julian Wojtkowski, Gutgraf, Olsztyn 2013, 2015; T. 1: s. 638, T. 2: s. 695.

**Z**acznijmy od obserwacji na pozór banalnej. Nauczanie opiera się dzisiaj na podręcznikach, ewentualnie uzupełnianych rozmaitymi ilustracjami. Czy może być inaczej? Otóż istnieje metoda odmienna, zresztą częsta, z której istnienia nie zawsze zdajemy sobie sprawę.

Chodzi o nauczanie w oparciu o autentyczne dawne teksty i dane źródłowe. Przy nauce polskiego czyta się, a przynajmniej powinno, utwory wybitnych pisarzy. Do tego dochodzi komentarz, ale tak naprawdę edukacja bazuje na znajomości i zrozumieniu klasycznego tekstu. Na podobnej zasadzie studiuje się Pismo Święte: w centrum jest tekst, a do niego dochodzą objaśnienia.

Przewaga metody podręcznikowej wcale nie świadczy o postępie. Raczej przeciwnie, grozi ona tym, że przy przedmiotach typu humanistycznego pierwszorzędne lektury zostaną wyparte przez omówienia z podręcznika i testowe sprawdziany albo i przez ideologiczne interpretacje.

Humanistyka opiera się jednak na źródłach, na dorobku dotychczasowym, na klasykach. Rozwój humanistyki, trochę paradoksalnie, zakłada wydobycie i po-

znanie dorobku wcześniejszego. Dlatego warto sobie uświadomić, że w przeszłości tych lektur bywało więcej i że nauka polegała właśnie na poznawaniu źródeł historycznych i literackich, dzieł filozofów itd.

### Dzieło Piotra Lombarda

W średniowieczu na przykład wykłady z teologii opierały się na Biblii oraz na tekstach wybitnych teologów. Tu od razu sprostuję propagandową bajkę, jakoby czytanie Pisma Świętego zostało przypomniane chrześcijaństwu przez protestantów. Faktycznie odnowa zainteresowania dla czytania go wynikała z wynalezienia druku oraz upowszechnienia edukacji w czasach renesansu.

Natomiast prawdą jest, że na skutek tendencyjnego wykorzystywania Biblii w protestantyzmie katolicy przez wieki obawiali się skutków czytania jej przez osoby nieprzygotowane (aczkolwiek w Polsce tego problemu raczej nie było, dlatego w naszej dawniejszej literaturze widać znajomość treści ksiąg biblijnych).

W XII wieku dla ułatwienia dostępu do źródeł teologii uznany wykładowca z Paryża, Piotr Lombard, zgromadził łacińskie wypisy z dzieł mistrzów (najwięcej ze św. Augustyna) i z dekretów kościelnych, ułożone tematycznie. Wykorzystał też wcześniejsze zbiory tego typu. Cytatom towarzyszy dyskusja nad różnymi rozwiązaniami problemów teologicznych i własne wnioski autora. Dzieło to znane jest pod nazwą *Sentencji* (*Sententiae*).

W druku daje to dwa okazałe tomy. Wyszły one niedawno po polsku, w tłu-

maczeniu księdza biskupa profesora Juliana Wojtkowskiego (Olsztyn, 2013 i 2015). Aktywność i kompetencja tłumacza budzą podziw, zważywszy, że ma on dziewięćdziesiąt lat! Wydaniu towarzyszy aparat naukowy: wstęp, przypisy i indeksy.

Pracę tę biskup Wojtkowski kontynuuje. W 2016 roku wydał nowe obszernie tłumaczenie: dzieło dominikanina, biskupa Melchiora Cano z XVI wieku o źródłach teologii. Autor ten jako pierwszy poważnie i obszernie przedstawił rozmaite podstawy, na których buduje teologia. Opiera się ona na Biblii, tradycji apostoelskiej, powadze Kościoła (w tym soborów, papieża i świętych), badaniach teologicznych, prawdach rozumowych i historycznym doświadczeniu. Stosownie do siły takich argumentów twierdzenia teologiczne mają różną wagę.

### **Znaczenie *Sentencji***

Wobec trudności w dostępie do pełnych dzieł klasyków, która wynikała z rzadkości i ceny książek, zbiór ten pozwolił na szerszy dostęp do wiedzy. Zyskał wielką popularność, tak że zajęcia na studiach teologicznych polegały potem głównie na omawianiu go. Jest to więc jedno z najważniejszych dzieł średniowiecza, istotne też dla zrozumienia myśli autorów następnych, jak św. Tomasz z Akwinu.

Całość podzielił Piotr Lombard na cztery części, czyli księgi: o Bogu w Trójcy; o stworzeniu (świat i człowiek); o Chrystusie i Jego głównych naukach; o sakramentach (zwłaszcza o małżeństwie) i o życiu przyszłym. Punktem wyjścia jest

sam Bóg, potem idą Jego dzieła, stworzenie i zbawienie, potem codzienne życie ludzkie. Jest to, jak widać, usystematyzowany podręcznik teologii katolickiej, ułożony z tekstów źródłowych, połączonych z omówieniem nasuwających się problemów. Przytoczono sporo przykładów opinii rozbieżnych.

Towarzyszą temu w wielu miejscach zagadnienia filozoficzne: ontologiczne, antropologiczne i moralne. Filozoficzną inspirację ma też ciągła analiza używanych pojęć, nieraz staranniejsza od obecnej praktykowanej. Są też liczne tematy ze sfery organizacji i prawa w Kościele.

Lektura tych tekstów nie jest oczywiście dla teologa katolickiego żadnym zaskoczeniem. Z łatwością dostrzeże, że istotna treść chrześcijaństwa w ustach autorów starożytnych i średniowiecznych wyglądała tak samo jak dziś. Obecny podręcznik teologii dogmatycznej zawiera stwierdzenia bardzo podobne, a stylem i precyzją mistrzowie przewyższają niekiedy dzisiejszych naśladowców...

Co nie znaczy, że Piotr Lombard nie błądził. Chybione są na przykład ustępy o niższości kobiet, oparte na naciąganej symbolicznej interpretacji Księgi Rodzaju (ich pierwotne źródło to starożytny filozof żydowski Filon). Zresztą sam mówi obok, że kobieta jest dla mężczyzny towarzyszką: ani panią, ani poddaną. Uregulowania prawno-kościelne wydadzą się nam obce, podobnie jak nazbyt szczegółowe rozważania terminologiczne, zakładające edukację filozoficzną. Niektóre problemy nie są dziś aktualne.

Zbiór Piotra Lombarda ma też poważne luki, gdyż autor nie miał do dyspozycji bibliotek takich jak dzisiejsze. Pokonywał trudności typu materialnego, dziś nieznanne. W rezultacie zabrakło mu zwłaszcza szerszej znajomości greckich Ojców Kościoła. Jednakże jego dzieło nadal przybliża treść wiary. Chciałbym też zwrócić uwagę, że jest to kopalnia ciekawych sformułowań teologicznych, czego wybrane przykłady podam. W ten sposób można będzie lepiej poznać charakter dzieła.

### **O Bogu**

„Nie ma trzech bogów, lecz jeden Bóg, chociaż Ojciec zrodził Syna i dlatego Syn nie jest, kim Ojciec jest, i Syn przez Ojca jest zrodzony i dlatego Ojciec nie jest, kim Syn jest, i Duch Święty ani Ojcem, ani Synem nie jest, lecz tylko Duchem Ojca i Syna, obu współrówny i należący do jedności Trójcy”. Następnie: „Najpierw należy udowodnić zgodnie z powagami Pism Świętych, czy wiara tak się ma. (...) Potem, przeciw gadatliwym rozumującym, (...) dowodami i właściwymi podobieństwami posłużyć się należy do obrony i poświadczania wiary” (to za św. Augustynem).

„Aby Bóg, który z natury jest niewidzialny, także z rzeczy widzialnych mógł być znany, dokonał dzieła, które swoją widzialnością ujawniło sprawcę” (św. Ambroży). „Wszystko, co jest zmienne, nie może istnieć, jak tylko od tego, który istnieje niezmiennie i wprost. Pojęli przeto [filozofowie], że on i wszystko to uczynił, i przez nikogo stać się nie mógł” (św. Augustyn).

„Ponieważ w człowieku cała ludzka natura została zepsuta grzechem, przyjął całą, to jest duszę i ciało, by całą uleczył i uświęcił” (św. Hieronim). „Zbawiciel nasz jest mądrością Boga; mądrość zaś jest blaskiem wiecznej światłości; Zbawiciel więc nasz jest blaskiem jasności. Blask zaś nie powstaje raz i znika, lecz ilekroć powstaje światło, z którego rodzi się blask, tyle razy powstaje także blask jasności” (Orygenes).

„Jeśli w darach Bożych nic nie jest większe od miłości i żaden dar Boga nie jest większy niż Duch Święty, cóż bardziej zgodne z rozumem, niż że on jest miłością, która nazywa się i Bogiem, i z Boga” (św. Augustyn).

„Jak wiele o Bogu pojmujemy, czego wypowiedzieć w całości nie zdołamy; tak wiele mówimy, czego nie jesteśmy zdolni pojąć” (św. Jan Chryzostom).

„Bóg był panem, zanim był czas, i nie w czasie zaczął być panem, ponieważ panem był czasu, kiedy czas zaczął istnieć” (za św. Augustynem).

### **O człowieku i grzechu**

„Dlatego dusze zjednoczone są z ciałami, by w nich służąc Bogu, na większy zasłużyły wieniec”. „Tych więc troje zwłaszcza rozpatrujemy: pamięć, umysł, wola” (św. Augustyn). „Bóg dał człowiekowi dobrą wolę: w niej mianowicie uczynił człowieka prawym”. „Trzeba było, by człowiek najpierw stał się taki, by mógł chcieć i dobrze, i źle” (też ze św. Augustyna). „Wolny zaś osąd jest władzą rozumu i woli, przez którą wybiera się dobro za pomocą łaski

lub zło bez jej pomocy”. „Wolność woli została zepsuta przez grzech i po części utracona”. „Wolność jest bowiem trojaka, mianowicie od konieczności, od grzechu, i od nieszczęścia”.

„Niewiedza zaś jest trojaka: i tych mianowicie, którzy nie chcą wiedzieć, chociaż mogliby, ta nie usprawiedliwia, ponieważ i sama jest grzechem; i tych, którzy chcą, lecz nie mogą: ta usprawiedliwia (...); i tych, którzy po prostu nie wiedzą, nie domawiając ani nie postanawiając wiedzieć: ta nikogo w pełni nie usprawiedliwia, lecz może tak, by była mniej karana”.

„Pokusa zaś jest wewnętrzna, gdy zło podsuwane nam jest niewidzialnie od wewnątrz”. „Demony nie wchodzą substancjalnie w serca ludzi, lecz pod względem skutku, złości: z których, mówi się, że są wypędzani, gdy szkodzić im się nie pozwala” (to znaczy szatan wpływa na człowieka przez kuszenie do złego, a nie steruje nim jak pacynką, fizycznie). „Jeżeli więc coś innego nakazuje cesarz, coś innego Bóg, wzgardziwszy nim, trzeba słuchać Boga” (św. Augustyn). ■

*Michał Wojciechowski*

---

## o autorach

---

**Bogna Białecka** (1971), psycholog, publikuje m.in. w „Przewodniku Katolickim”.

**Ks. Stanisław Bełch** (1904–1989), duszpasterz, badacz, wydawca, tłumacz. Był jednym z czołowych organizatorów życia katolickiego polskiej emigracji na Zachodzie po II wojnie światowej. Swoje prace badawcze i przekładowe poświęcił zasadniczo trzem dziedzinom: sprawie św. Stanisława Biskupa, popularyzacji nauczania św. Tomasza z Akwinu oraz odkryciu znaczenia nauki Pawła Włodkowica. Jako jeden z twórców Katolickiego Ośrodka Wydawniczego „Veritas” w Londynie doprowadził do przetłumaczenia i wydania wraz z objaśnieniami *Sumy teologicznej* Akwinaty w 34 tomach. *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!*

**Dom Paul Delatte OSB** (1848–1937), mnich benedyktyński, drugi następca Dom Prospera Guérangera w benedyktyńskim opactwie św. Piotra w Solesmes, któremu przewodził w latach 1890–1921. *Requiescat in pace!*

**Dom Antoine Forgeot OSB** (1933), mnich benedyktyński, trzeci opat Fontgombault (1977–2011), od 2011 r. opat senior.

**Artur Górecki** (1975), doktor nauk humanistycznych w zakresie historii; absolwent studiów teologicznych. Wykładowca, nauczyciel i wieloletni dyrektor szkół katolickich prowadzących edukację zróżnicowaną ze względu na płeć. Autor książek poświęconych życiu religijnemu po powstaniu styczniowym oraz mariawityzmowi oraz licznych artykułów i recenzji. Propagator edukacji klasycznej.

**Szymon Hiżycki OSB** (1980), doktor teologii. Studiował teologię oraz filologię klasyczną; odbył specjalistyczne studia z zakresu starożytnego monastycyzmu w Kolegium św. Anzelma w Rzymie. Miłośnik literatury klasycznej i Ojców Kościoła. Pełnił funkcję opiekuna ministrantów oraz duszpasterza akademickiego. Był pracownikiem wydawnictwa Tyniec i bibliotekarzem opactwa. W latach 2013–2015 pełnił funkcję mistrza nowicjatu i rektora studiów. Od stycznia 2015 r. pełni urząd opata tynieckiego.

**Piotr Kaznowski** (1981), historyk filozofii, redaktor „Christianitas”. Mieszka w Falenicy.

**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.

**Jakub Piekart** (1990), działacz katolicki z Gdańska, miłośnik teologii Josepha Ratzingera; zawodowo związany z ochroną środowiska.

**Tomasz Rowiński** (1981), historyk idei, publicysta, redaktor prowadzący portalu Christianitas.org, felietonista Tygodnika Bydgoskiego, autor książek.

Ostatnio wydał *Bękarty Dantego. Szkice o zanikaniu i odradzaniu się widzialnego chrześcijaństwa* (Tyniec/Biblioteka Christianitas, 2015). Mieszka w Czarnym Lesie koło Grodziska

**Św. Tomasz z Akwinu** (1225–1274), doktor Kościoła, filozof i teolog.  
*Ora pro nobis!*

**Michał Wojciechowski** (1953), świecki profesor teologii, biblista i publicysta. Wykładowca Pisma Świętego w Olsztynie. Autor czterdziestu dwóch różnego typu książek na temat Biblii, starożytności i chrześcijaństwa dzisiaj.

**DOWÓD / POKWITOWANIE DLA ZLECENIODAWCY**

nr rachunku odbiorcy	20 2130 0004 2001 0493 1793 0001
nr rachunku odbiorcy cd.	
odbiorca:	Fundacja św. Benedykta ul. Dąbrówki 7 62-006 Dębogóra
kwota:	
zleceniodawca:	



Opłata: \_\_\_\_\_

**Polecenie przelewu / wpłata gotówkowa**

nazwa odbiorcy	Fundacja św. Benedykta, ul. Dąbrówki 7, 62-006 Dębogóra						
nr rachunku odbiorcy	20 2130 0004 2001 0493 1739 0001						
nr rachunku zleceniodawcy (przelew) / kwota słownie (wpłata)	W P *	waluta	P L N				
tytułem	Prenumerata „Christianitas” od numeru .....						
nazwa zleceniodawcy							
nazwa zleceniodawcy cd.							
kwota							
Opłata:	<table border="1"> <tr> <td></td> <td></td> <td></td> <td></td> </tr> </table>						
pieczęć, data i podpis(y) zleceniodawcy							

odcinek dla banku odbiorcy



**zamówienia**

na zakup naszego pisma prosimy kierować na adres redakcji.

Prenumerata czterech kolejnych numerów kosztuje 89 zł.