

+

Christianitas
67-68/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-Holvoete, 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), 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>	
Cywilizacja przemocy. Bardzo krótkie wprowadzenie do nowoczesnej kultury liberalnej	6
► cywilizacja przemocy	
<i>Paweł Grad</i>	
Prawo i przemoc.	34
<i>Robert Spaemann</i>	
Czy chrześcijaństwo bez ofiary jest możliwe?.	45
<i>Justyna Melonowska</i>	
Walka	56
<i>O. Louis-Marie de Blignières</i>	
Męstwo i przemoc w myśli chrześcijańskiej	70
<i>Paweł Grad</i>	
Monologi o dialogu.	91
<i>Tomasz Rowiński</i>	
Liberalna kolonizacja religii – z zewnątrz i z wewnątrz	96
► translatorium	
<i>Św. Tomasz z Akwinu</i>	
O nowym prawie	104

► rozmowy „Christianitas”*Lucien Scubla*Paradoks ofiary u René Girarda **116****► studia***Piotr Popiołek*Nauka „Barbarzyńców z Południa”. Obraz chrześcijaństwa
w Japonii okresu Edo. **139****► duchowość***Dom Paul Delatte OSB*Komentarz do Reguły św. Benedykta: Prolog **158***M. Cécile Bruyère OSB*Życie duchowe i modlitwa. Rozdział czternasty:
O utrapieniach wewnętrznych prowadzących do pierwszego
oczyszczenia duszy **190***Peter Kwasniewski*Duch liturgii w słowach i czynach
Najświętszej Maryi Panny. **199***Michał Gołębiowski*Ogród pocieszeń, czyli o architekturze drogi
chrześcijańskiej. **211****► szkice***Bartosz Jastrzębski**Fides et ratio* – raz jeszcze **219****► hiperteksty**

Milczenie

(Monika Grądzka-Holvoete) **253**

Uległość katedr. Huysmans, Houellebecq i „kwestia kobieca”

(Ignacy Masny) **265**

Wszyscy wierzymy w tego samego Boga?

Pawła Lisickiego pytania o Kościół i islam

(Tomasz Dekert) **270**

Przewodnik melomana

(Antonina Karpowicz-Zbińkowska) . . . **273**

Costanzo Festa, *La Spagna*

(Antonina Karpowicz-Zbińkowska) . . . **278**

► glossy

Kinga Wenklar

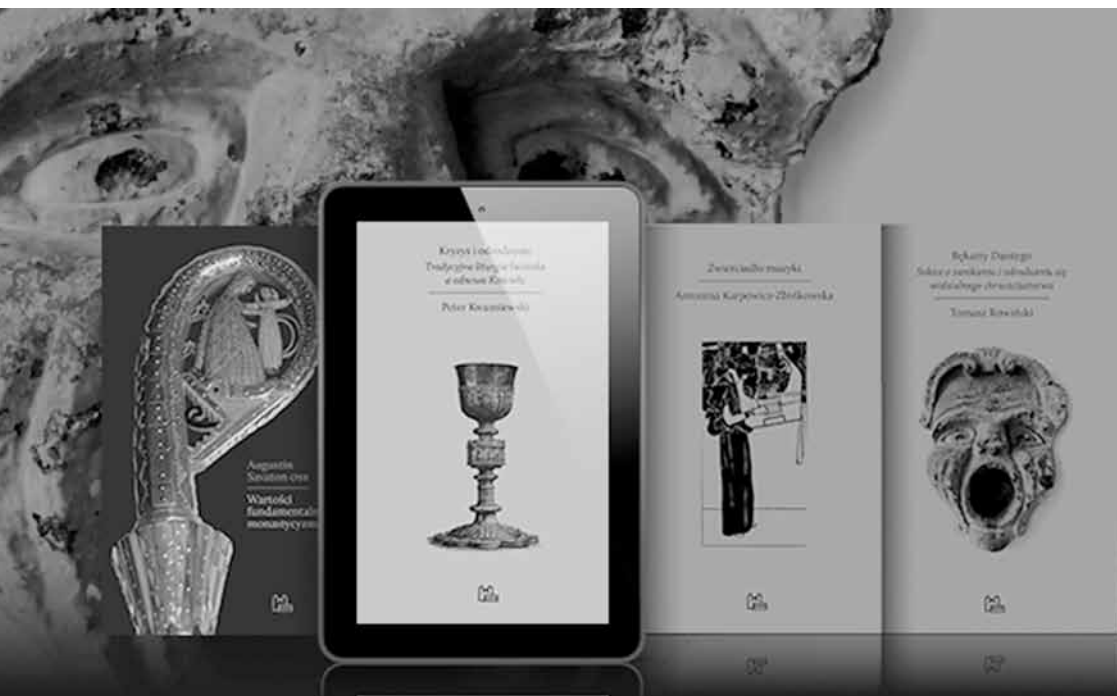
Postawić na nogi albo rozwalić, rzecz o katechezie szkolnej . . . **284**

Summary **294**

Sommario **295**

Résumé **296**

o autorach **297**



E-BOOKI “BIBLIOTEKA CHRISTIANITAS”

NOWOŚCI NA TYNIEC.COM.PL

Cywilizacja przemocy. Bardzo krótkie wprowadzenie do nowoczesnej kultury liberalnej

Tomasz Rowiński

Liberalizm wydaje się powietrzem naszej kultury. Nie tylko politycznej, lecz także w sensie powszechnym. Tropie liberalne przenikają niemal każdą sferę naszego życia. Jednocześnie obecność tej tradycji każe nam zapytać, czym ona właściwie jest i jakie są jej drogi. Dzisiaj liberalizm jest przecież czymś zupełnie innym niż w wieku XIX. Jedynym hasłem, które zdaje się spinać rozmaite prądy przyznające się do tej tradycji, jest sławiona przez wszystkich wolność. A jednak znaczy ona, także w ramach licznych nurtów liberalizmu, bardzo różne rzeczy. Mamy liberałów, którzy skupiają się na sprawach ekonomii i mówią przede wszystkim o wolności gospodarczej. To jest bardzo ważny i mocny nurt liberalizmu, ale przecież często nie chce on się zgodzić z tym, co moglibyśmy określić dzisiaj mianem liberalizmu obyczajowego. Co więcej, owi liberałowie obyczajowi raczej sami nie określiliby się często tym mianem, a stanęliby niejedenkrotnie w kontrze, mówiąc, że są lewicą, ponieważ – jak uważają – występują przeciwko dawnym porządkom moralnym i społecznym nazywanym przez nich zniewoleniem. Ten rodzaj liberalizmu pozostaje też często bardzo krytyczny wobec liberalizmu gospodarczego, ponieważ widzi w nierównościach ekonomicznych kapitalizmu jedno z zagrożeń wolności, a w wolnym rynku ideologię klasy posiadającej lub szkodliwe złudzenie. Nie będzie błędem powiedzieć, że tradycja liberalna rozlewa się dzisiaj tak szeroko, że rozmaite jej nurty na poziomie politycznych i praktycznych postulatów są wzajemnie sprzeczne. Szczególnie gdy ktoś chce ująć go krytycznie, bardzo łatwo spotyka się z ripostą, jaką prowadzący wywiad dla „Kultury Liberalnej” Adam Puchejda zastosował wobec Krzysztofa Mazura, prezesa Klubu Jagiellońskiego: „Liberalizm jest bogaty w odcienie i ma długą historię”¹. W zdaniu tym mówi

¹ PiS ma rację, wstajemy z kolan. Z Krzysztofem Mazurem rozmawia Adam Puchejda, „Kultura Liberalna”, nr 431 (15/2017) [11.04.2017].

się o podobnej powietrzu, trudnej do uchwycenia powszechności kultury liberalizmu, przejawiającej się w roszczeniu do bycia uznawanym za neutralny sposób myślenia, „czystą racjonalność” życia społecznego. Ujawnia się tutaj zasada wykluczenia opierająca się na migotliwej wielości, zawsze pozwalającej na unik czyniący z adwersarza kogoś niedouczonego. Dlatego też gdy krytykuje się liberalizm czy szerzej – nowoczesność, można odnieść wrażenie, że ani jedno, ani drugie nie istnieje. Jednak codzienne życie tej idei i wspólnotę, jaką ona wytwarza, da się rozpoznać po znakach przemocy (czasem drobnych, jak przytyk wobec Mazura), które zostawia w tekstach.

Liberalizm i rewolucja?

Często i chętnie dzisiejsze porządki liberalne wiąże się w publicystyce konserwatywnej i katolickiej z upadkiem cywilizacji, jaki miał miejsce za sprawą rewolucji francuskiej. Nie jest to jednak wcale taka prosta i oczywista diagnoza. Przede wszystkim dlatego, że liberalizm końca XVIII i całego XIX stulecia – nazwijmy go klasycznym – bardziej jest anglosaski niż kontynentalny, a rewolucja, o której myślimy, przynależy do kontynentu. Klasyczny liberalizm odwołuje się raczej do pewnych praktycznych zasad, znajdujących się choćby w pismach Johna Stuarta Milla. Dobrze wyraża je na przykład Millowska maksyma mówiąca, że „granice mojej wolności są ograniczone przez granice wolności drugiego człowieka”. Takie podejście jest raczej jakąś postacią zsekularyzowanego brytyjskiego chrześcijaństwa niż odwoływaniem się do radykalizmu rewolucji francuskiej, stawiającej sobie za cel ukonstytuowanie zupełnie nowej rzeczywistości społecznej. Mill – nawet ze swoim utylitaryzmem dziedziczonym po ojcu Jamesie – w większym stopniu niż rewolucjonistów jest intelektualnym krewnym liberalnego konserwatyzmu Edmunda Burke’a. Ten ostatni twierdził przede wszystkim, że istnieją różne przesady społeczne, które są dobre, ponieważ wynikają z wielowiekowego doświadczenia, i historia jasno poucza nas o korzyściach z ich istnienia. Można oczywiście mojemu przedstawieniu poglądów samego Milla i ich interpretacji zadać cios ripostą skierowaną przez Adama Puchedę do Krzysztofa Mazura. Nie wdając się jednak w szczegóły, wolno dość bezpiecznie powiedzieć, że i Burke,

² Choćby niedawno w:
J. C. Espada, *The Anglo-American Tradition of Liberty: A view from Europe*, Routledge, New York 2016.

i Mill, i Tocqueville byli przede wszystkim zainteresowani ochroną wolności, choć inaczej widzieli możliwości tej ochrony². Była ona jednak zgoła czymś innym niż wolność z rewolucyjnej triady – takie jest pierwsze rozpoznanie. Mill, choć miał skłonności analityczne i utylitarne, a zatem „tradycjonalizm” nie jest u niego bezpośrednio zauważalny, to jednak bezpośrednia genealogia jego „wartości” była także odmienna od rewolucyjnej.

Liberalizm zrealizowany

Przyjmijmy na razie, że jednym z takich anglosaskich przesądów jest też wolność osobista, społeczna i polityczna. Zatem ten klasyczny, wyspiarski liberalizm był w swoich czasach wciąż mocno powiązany z tamtejszym chrześcijaństwem, bo przecież w perspektywie długiego trwania innej cywilizacji niż chrześcijańska Anglia nie miała, a wymienione instytucje nie powstały w próżni. Wszystko to oczywiście dzieje się w kontekście postępującej dechrystianizacji. Jeśli szukać miejsca, w którym taka lub podobna forma liberalizmu „rządziła społeczeństwem”, to w pewnym stopniu było tak w Stanach Zjednoczonych. Gdybyśmy mogli razem z Alexisem de Tocqueville’em w latach 30. XIX wieku odwiedzić ten kraj, odnaleźlibyśmy tam coś z marzeń liberałów³, choć w postaci mocniej naznaczonej zerwaniem z tradycją (w kontrze do Anglii właśnie), myślą oświecenia, a jednocześnie religijnością. Ograniczona ingerencja państwa w życie prywatne, szeroko zakrojona wolność gospodarcza i szerokie swobody społeczne oraz polityczne (choć także niewolnictwo), jak również mniej lub bardziej pobożny antykatolicyzm. Te cechy sprawiają, że w kulturze politycznej Stanów Zjednoczonych liberalny rys jest niewątpliwie obecny. Zresztą – co warto opisać osobno – XIX-wieczne związki protestantyzmu i liberalizmu są czymś właściwie oczywistym⁴: historycznie ten drugi wynika z pierwszego. Tymczasem Europa nie miała wiele wspólnego z liberalizmem. Na pewno nie były liberalne Prusy, a także napoleońska Francja czy carska Rosja. Nie ma go na kontynencie w XIX wieku, a z pewnością nie rządzi; bywa raczej etykietą negatywną, opisującą dysydenta, burzyciela porządku politycznego i religijnego.

To ten kontynentalny dysydent-liberał spotyka się na płaszczyźnie ideowej i praktycznej z rewolucjonistą i przyznaje do dzie-

³ Chodzi nie tylko o wciąż wywołujące duże wrażenie dzieło Tocqueville’a

O demokracji w Ameryce

(tłum. B. Janicka

i M. Król, Warszawa 2005),

ale i mniejsze teksty, jak udostępnione polskiemu

czytelnikowi *Piętnaście dni w pustkowiu*

(tłum. R. Chymkowski,

Warszawa 2003).

⁴ Zob. T. Rowiński, *Teologie zaadaptowane sekularyzmu*, w: tenże, *Bękarty Dantego*.

Szkice o zanikaniu

i odradzaniu się widzialnego

chrześcijaństwa, Kraków

2015; tenże, *Przeciw*

partykularyzmowi. Polityka polska i nowoczesność

A.D. 2016, „Opcja na

Prawo”, nr 2/143 (2016).

dzictwa królobójców. Skomplikowanie identyfikacji liberalnej już w XIX wieku widzimy na przykładzie samego de Tocqueville’a, który nie przyjmował tej tożsamości – choćby właśnie ze względu na rewolucję, której okrucieństwo pochłonęło także członków jego rodziny. A dziś autor ten jest przecież jednym z najważniejszych pisarzy dla tradycji liberalnej, będąc równocześnie *a priori* krytykiem licznych jej tendencji późniejszych. Zarówno w Stanach Zjednoczonych, jak i we Francji pozostaje kronikarzem i diagnostą, a nawet prorokiem procesów społecznych demokratyczno-liberalnego państwa, który w swoim dziele szeroko omawia wszystkie, w rozmaitych wątkach i konfiguracjach narracyjnych, problemy życia społecznego, a także politycznego: religię, gospodarkę, obyczaje, prawa, sprawowanie władzy⁵. O większości spraw mówi z perspektywy wolności i warunków koniecznych do jej istnienia – pisze choćby o religii jako gwarancie wolności demokratycznego systemu politycznego⁶. Nie trzeba zatem opuszczać XIX wieku, by zobaczyć, jak wiele jest problemów definicyjnych i historyczno-biograficznych związanych z liberalizmem.

Liberalizm jako nowoczesność

Gdyby szukać bliższego nam okresu historii, w którym ideologia polityczna zbliżała się do tego klasycznego ujęcia liberalizmu, to byłyby to czas po drugiej wojnie światowej. Głównie za sprawą ukonstytuowania się doktryny społecznej praw człowieka pod egidą ONZ, która w tamtym czasie ukształtowała się w formule będącej wynikiem swoistego sojuszu chrześcijaństwa i liberalizmu (z nutą tradycji oświeceniowej). W Europie mamy wtedy całe grono ważnych postaci inspirujących się chrystianizmem lub po prostu katolików, a jednocześnie w praktyce politycznej ludzi uznających liberalizm za coś swojego – a nawet jako właściwy wyraz nowoczesnego chrześcijańskiego zaangażowania w sprawy publiczne. Choć z dzisiejszej perspektywy bilans tego aliansu oceniałibyśmy ujemnie, trzeba uznać fakt jego zaistnienia⁷. Widzimy, że liberalizm i w tej sytuacji – jak i u zeświecczonych liberałów anglosaskich – nie występuje bezwzględnie samodzielnie.

W okresie zupełnie nam najbliższym (czyli, powiedzmy, w ostatnich trzydziestu latach) zobaczymy jednak codzienne życie omawianej tu tradycji w stanie, w którym całkowicie porzuciła ona już

⁵ Patrz przypis nr 3.

⁶ Zob. K. Kędziora, Alexis de Tocqueville o egzystencjalnym i społecznym znaczeniu religii, „*Studia Philosophiae Christianae UKSW*”, nr 50 (2014) 4.

⁷ Problem podejmowałem choćby w tekście *Czy wszyscy jesteśmy antyklerykałami? Od autonomii świeckości do antyklerykalizmu politycznego*, „*Christianitas*”, nr 48-49/2012.

chrześcijańską inspirację i pozostała przy swoich ideologicznych korzeniach tkwiących w glebie romantyzmu i idealizmu oraz innych elementach formacji nowoczesnej. W takiej pogańskiej postaci liberalizm właściwie możemy zobaczyć po raz pierwszy, ponieważ stał się on ideologią panującą, a jednocześnie erozji uległy czynniki wzbogacające mieszanke, jaką dotąd stanowił. Należałoby dodać, że do przemyślenia jest kwestia, czy w ogóle należy się posługiwać pojęciem „kultury liberalnej” wobec jej radykalnych przekształceń i czy nie chodzi po prostu o współczesną postać tego, co określa się mianem *modernity*. Z wielu względów jednak do pojęcia liberalizmu trzeba wracać, ponieważ jego hasła i idee, a także pewna ciągłość genealogiczna – wpływy określonych autorów i ich książek oraz praktyka polityczna – wskazują na tradycję liberalną jako tradycję dominującą w nowoczesności.

Ciało, cierpienie, człowieczeństwo

Zarysowana powyżej postromantyczna przemiana w łonie tradycji liberalnej powinna też na planie intelektualnym stanowić dla nas pierwszy znak, że również ze społeczną kondycją człowieczeństwa musiały zacząć się dziać rzeczy niedobre i że rzeczywiście dzieją się one na naszych oczach. Romantyzm to bowiem „tryumf ducha nad materią”, która staje na ławie oskarżonych, tak jak zresztą większość stworzenia. To także epoka umysłowości, gdy zanikają w coraz szerszych kręgach takie pojęcia jak ujęta w ramy filozofii klasycznej i chrześcijańskiej natura ludzka czy przekonanie o racjonalnym charakterze społecznych instytucji i obyczajów. Materia w myśli XIX wieku, także materialistycznie rozumiana ludzka natura, będąca po prostu spektrum tego-co-możliwe, a dalej również ludzkie ciało stają się źródłem nadziei na radykalną przemianę społeczną, mającą ostatecznie przewyciężyć istniejące w historii cierpienie.

Źródła tego cierpienia mogą być rozmaite: od nierówności ekonomicznych po szeroko rozumianą „nieestetyczność” ciała (wyrazem tego pseudonaukowego estetyzmu stały się paradygmaty rasizmu, higienizmu, darwinizmu czy eugenika) stojąca na przeszkodzie idealistycznego projektu – zarówno indywidualistycznego, jak i społecznego. Poczęte dziecko, konflikt polityczny, uczucia i racje innych ludzi, różnorodność „rasowa” i kulturowa,

religie – to wszystko sprawia, że coraz późniejsza nowoczesność mocniej i mocniej pała niechęcią do faktu, że człowiek przychodzi na świat w ciele i razem z nim przynosi rozliczne pierwiastki tego, co nie jest konieczne, a zaburza dobre samopoczucie ludzi uczestniczących w duchowym grancie idealizmu systemu nowoczesnego. „Odkrywanie” natury jako uległej materii przywracało nadzieję w świecie bez Boga. W logice tego idealizmu to, co nie jest odbierane jako konieczne, nie jest też pożądane, przestaje być również traktowane jako akceptowane przez rozum. Tak też rozwija się romantyczna, estetyczna i quasi-religijna reakcja na oświecenie – porzucenie tego, co według nowej koncepcji natury przestaje być traktowane jako nieprzygodne: wiary chrześcijańskiej, ale i olbrzymiego dorobku antropologii klasycznej jako niebezpiecznego, partykularnego kulturowo zabobonu. Ostatecznie też samego człowieka w jego cielesności⁸. Religijność romantyczna stara się osadzić swoje „dogmaty” na rodzących się wtedy w ujęciu naturalistycznym naukach (i pseudonaukach) szczegółowych – socjologii, etnologii, religioznawstwie czy psychologii społecznej. W swojej racjonalności, formalnie odziedziczonej po oświeceniu, przenosi jednak do praktyki społecznej paranaukowe mitologie, będące jedną z reprezentacji nowoczesności, w których projekt jest ważniejszy od człowieka, ponieważ na różne sposoby próbuje wyeliminować przygodność z ludzkiego istnienia.

Co zatem jest naprawdę uniwersalne i naturalne? Tylko to, co wynika z wyabstrahowania obserwacji, czyli u granic konsekwencji przekonanie o całkowitej materialności, przygodności i bełładzie świata oraz jego całkowicie ludzkim uformowaniu. Zatem „naturalne” jest uznanie kultury, która opiera się na abstrakcyjnych ideach ludzkiego umysłu i afirmującej je woli. To, co jest postrzegane w tej wizji jako przygodne, historyczne i partykularne, może być zatem akceptowalne, gdy nie staje jako racja uniwersalna o świecie. Ten bowiem nie ma racji poza wolą człowieka. Analogiczne mechanizmy dotyczą publicznych postulatów odnoszących się do kształtu ładu społecznego. W ten sposób abstrakcyjna idea – w przypadku liberalizmu jest to wolność – okazuje się czymś bardziej realnym i racjonalnym od rzeczywistości, która jest, historycznie się wydarzyła i stała się boską i ludzką tradycją, racjonalnym sposobem życia, będącym też sposobem wyrazu natury

⁸ Pisałem o tym nieco szerzej choćby w przywołanym już artykule *Teologie zaadaptowane sekularyzmu* w części *Ciało*.

ludzkiej określającej ramy także dla wolności. To romantyczna, parareligijna idea staje się punktem odniesienia dla samoświadomości ludzi. W konsekwencji pojawia się przekonanie, że człowiek jest przede wszystkim wcieleniem idei, np. „idei wolności”, która w dowolny sposób może formować naturę świata i naturę siebie. Słowo „wcielenie” nie jest tu przypadkowe, ponieważ wskazuje na próbę podmiany duszy – społecznej i indywidualnej. Tradycja chrześcijańska zakorzeniona w historii, w Objawieniu i łasce, rozpoznająca Boga, jest przecież formą (narzędziem) rozpoznawania zasad życia duszy ludzkiej jako duszy naturalnie racjonalnej, ale i zdolnej do przyjęcia tego, co nadprzyrodzone, a zatem i wolnej. Wymiana Tradycji na „ideę wolności” (lub inne idee, jak rasy, klasy etc.) stanowi więc akt sekularyzacyjny, zapomnienie pracy, która została wykonana w dziejach zbawienia, pracy polegającej na doskonaleniu zdolności poznania świata oraz Boga, a także poznania dobrego życia zgodnego z zawartą w nas naturą. Wolnością w Tradycji jest dążenie do wydobycia się z pomocą rozumu i łaski z niewoli upadku. Nowa racjonalność (nowa „dusza” nowoczesna) mówi nam tyle, że natura okazuje się po prostu daną nam plastyczną materią, którą mamy urabiać, aż zniknie cierpienie. Skoro dusza jednak traci już związek z Bogiem, a zastępuje go ideą, człowiek traci właściwą orientację poznawczą, jak i właściwe samorozumienie, ponieważ kieruje swoje poszukiwania na własne wytwory i pożądania. Takie ujęcie świata i antropologii – kielkujące od zmięchłego średniowiecza – doprowadza do przekonania, że dominująca w świecie jest wola ludzi i podporządkowany jej zinstrumentalizowany – ograniczony do realizacji celu, jakim jest ludzka kreatywność i władza – rozum. Epoka postromantyczna ze swoim indywidualizmem scala wątki i czyni masowym ten nurt powracającej fali przekonania, że „miarą rzeczy jest człowiek”, rozumiany jako osamotniony metafizycznie konglomerat woli, instrumentalnej racjonalności i pożądań mieszanych znaczeniowo z uczuciami.

Po wstępnych analizach możemy powiedzieć, że przedstawioną powyżej słabość rodzącej się postaci kultury znajdziemy także już u Edmunda Burke’a, którego stanowisko na początku przeciwstawiliśmy pozycjom rewolucyjnym. Burke w swojej filozofii przesądu społecznego czerpał bowiem z wcześniejszych zatrutych

źródeł intelektualnych, które podważyły przekonanie, że tradycja chrześcijańska, a dokładniej katolicka, reprezentuje w historii racjonalność *par excellence*. Dlatego katolickość jest właśnie tradycją, a nie ideą, a to uodparnia ją w swojej zasadzie na totalność i antyhistoryczność nowoczesności. Tradycja składa się z realnych elementów świata, które są przygodne i złożone, a wydoskonalone łaską stają się znakami nadprzyrodzoności. Co za tym idzie, wskazują człowiekowi i społeczności cel i porządek ich istnienia. Wśród zasad określających ten porządek jest i wolność jako zdolność obrony prawdy, sprawiedliwości oraz przeciwstawiania się nieprawości⁹. Tradycja dopuszcza różnorodność sposobów jej myślenia i życia według dokonanych w jej ramach rozpoznai. Uwzględnia naturalne wymagania wspólnot ludzkich (polityki, ekonomii, rytuału), które rozpoznaje jako dobre i wymagające oczyszczania, a nie stojące w opozycji do ideału umieszczonego rzekomo wyżej niż świat, a faktycznie będącego jego niezrozumieniem i zaprzeczeniem. Widzimy tu jeden z poważnych błędów, jakim stało się pomylenie zeświecczonych w gruncie rzeczy idei, powstających na bazie odrzucanej racjonalności chrześcijańskiej, z łaską. Równocześnie jednak ciągłość historyczna katolickości i zakorzenienie w historycznych wydarzeniach zbawczych nie pozwala myśleć katolikom o instytucjach społecznych jedynie jako o przesadach, ale jako o mniej lub bardziej doskonałych historycznych reprezentacjach racjonalności pochodzącej od Boga i będącej udziałem człowieka – w każdym według jego własnej miary, ale analogicznie. Przekonanie, że świat społeczny opiera się na przesadach, a zatem nie posiada jakiegoś solidniejszego uzasadnienia w trwałych zasadach rozumu, ponieważ jest emanacją ludzkiej woli i całkowicie przygodnego w swoich ocenach i działaniach rozumu praktycznego, musiało skończyć się dekompozycją trwających siłą społecznego ciężenia dobrych nawyków. Skoro dobre obyczaje to tylko przesady (a u Milla zapewne uczucia wyższego rzędu¹⁰), to równie dobrze możemy je zbudować od początku. Ostatecznie anglosascy konserwatywni liberałowie w taki sposób spotykają się w pewnym momencie historii z radykałami rewolucji w przyjmowaniu naturalistycznej koncepcji natury ludzkiej i natury świata. Czyli z grubsza przyjmują jego bezforemność. Dzisiejsza kondycja moralna i polityczna współczesnego Zjedno-

⁹ Na pojawienie się ciekawej interpretacji nowoczesności w dokumentach Kościoła zwracałem uwagę w tekście omawiającym encyklikę Papieża Franciszka *Laudato si'* pod tytułem *O niegodziwej władzy nad światem* (christianitas.org, data publikacji 3.07.2015), który pierwotnie ukazał się w internetowym miesięczniku idei „Nowa Konfederacja” pod odredakcyjnym i nieco mylącym tytułem *Nie taki Franciszek ekologiczny, jak go malują*, nr 7(61)2015.

¹⁰ Wartościowy skrót myśli Milla można znaleźć w wielu podręcznikach i dziełach z historii myśli politycznej, ale z pewnym sentymentem wracam do książki M. Króla, *Historia myśli politycznej od Machiavellego po czasy współczesne*, Gdańsk 2001.

¹¹ Ciekawie pisał o tym A. Besançon w szkicu *O wzniosłości chrześcijańskiej*, który znalazł się w zbiorze zredagowanym przez Filipa Memchesa *Świadek wieku* (t. II, Warszawa 2006). Pierwodruk tego tekstu w języku polskim znajdziemy w „Znaku” (nr 6 (505)/1997) i jest on rozdziałem – pod takim samym tytułem – książki *Trois tentations dans l'Eglise* (Paryż 1996). Przytoczmy tylko krótki fragment: „Kant wiążąc wzniosłość z moralnością, wywodząc ją z czystej moralności, a zarazem, w ramach swej filozofii, z porządku postulatów ponadracjonalnych i «metafizycznych», czyni z niej ośrodek doświadczenia duchowego. Od tej pory wzniosłość zamieszkiwana jest przez ducha zdeorientowanej mistyki. [...] Oto dlatego, cokolwiek mówiłby Kant, nie jest łatwo rozróżnić pomiędzy tym, co we wzniosłości należy do rozumu, a tym, co jest tylko

uczuciowym «wstrząśnięciem», narcystycznym «masażem» ego. *Delight* rodem z burke'owskiej wzniosłości nieuchronnie opanowuje wzniosłość Kanta. «Sąd refleksyjny» prowadzi do sentymentalnego samouwielbienia”, s. 164-165.

czonego Królestwa jest najlepszym tego obrazem, podobnie jak program polityczny partii, która wciąż nazywa się konserwatywną.

Co więcej, przyjęcie takiej właśnie koncepcji tradycji, ostatecznie sceptycznej wobec rozumu traktowanego jako coś więcej niż proste narzędzie, uzależniało w dalszej perspektywie ład społeczny od interesów, pożądań, czyli w rezultacie woli mocy – przemocy – umasowionych popędów, które romantyzm rewaloryzował w sferze publicznej. Szablonowość wzorców (idei) masowych ruchów, wyrosłych z reakcji romantycznej wobec oświecenia, w momencie ich kryzysu stał się nowym szaleństwem wojny tożsamościowej. Wspólnoty wyobrażone XX wieku – opierające się na quasi-naukowych, mitologicznych przekonaniach o zasadniczych podziałach ludzkości na rasy, klasy czy grupy etniczne – tylko się przekształciły u schyłku tamtego wieku i w początkach wieku XXI w nowe prądy, jak polityczny ruch homoseksualny, feministyczny czy genderowy. Po prostu gdy inne idee zdominowały ruch naukowy stanowiący komponent mitologiczny w kreacjach tożsamościowych, wtedy same te tożsamości zmieniły swój charakter. Wyniknęło to w znacznej mierze z historycznych realizacji tych naukowych i moralnych idei. Na pewno bazą była jedna przemocowa zasada tożsamości jako potwierdzona wolą żądza uznania, mającego być narzędziem wydobywania się z cierpienia historii i ciała.

O wyższości przemocy liberalnej

Nowa przemoc tożsamościowa zaistniała w ramach „kultury liberalnej”, ponieważ liberalizm jako złączenie woli, idei i interesów zwyciężył swoich ideowych przeciwników, a przy okazji zaabsorbował pewne elementy ich programów, oczywiście na wiele – czasem praktycznie sprzecznych, ale akceptowalnych wewnątrz systemu – sposobów. Dlaczego tak się stało?

Liberalizm mniej stanowczo od komunizmu czy faszyzmu oparł się nie na niestabilnej tradycji naukowej, a wykorzystał indywidualistyczny moment moralny oświecenia, którego idealistyczny sentymentalizm¹¹ wydobyli romantycy. Ten moment, obecny

choćby u Kanta, jako idea imperatywu kategorycznego, okazał się trudny do falsyfikacji w sytuacji równoczesnego zaprzeczenia racjonalności natury i całkowitej subiektywizacji pojęcia dobra. Pozyskano poręczne narzędzie, jeden z głównych sposobów stosowania przemocy liberalnej, czyli moralny szantaż przeważający wszelkie względy roztropnościowe i logiczne. Ten szantaż stał się jedną ze szczepionek wobec Tradycji, ponieważ odwoływał się do uczuć (i pożądań) jako fundamentu ludzkiej natury. Co więcej, liberalizm – z pomocą XX-wiecznego chrześcijaństwa i licznych ludzi Kościoła – zdołał udowodnić przygodność antropologiczną innych ideologii, samemu rozszerzając poczucie istnienia szerokiego pola wspólnoty w kwestiach moralnych i kamuflując przemoc, jaką zawsze niesie „tyrania idei” (nawet idei wolności), przez ograniczanie jej do metod perswazyjno-administracyjnych, których początkiem, jak się zdaje, słusznym, była pacyfikacja militarna i moralna nazizmu. Ponieważ uniwersalistyczne idee nowoczesności trudno zoperacjonalizować, stają się one „tyranią uczuć”, „ducha” zapoznającego racjonalny sprzeciw¹². Nie znaczy to, że liberalizm przyjął chrześcijańską wizję świata: do dziś potępienia nie doczekał się komunizm, którego elementy wróciły, po czasowej kwarantannie, do zestawu narzędzi uwiarygodniających politykę i etykę liberalną. Powojenny moment uzgodnienia między liberałami i katolikami polegał na zgodzie co do sprzeciwu Kościoła i liberałów wobec radykalnego cierpienia, nowoczesność liberalna określiła jednak wolność od cierpienia głodu i ograniczeń moralnych wobec ciała jako program etyczny zgodny z konsekwentnym woluntaryzmem i emotywizmem własnych zasad¹³, a nie tylko za moment uwolnienia się od ideowego totalizmu. Nacisk na argumentację moralną

¹² Zob. P. Kaznowski, *Faryzeizm ducha – choroba postchrześcijańska*, christianitas.org, 21.10.2014.

¹³ „Celem niniejszego szkicu jest stwierdzenie jednej bardzo prostej zasady, która winna przyświecać wszelkim próbom kontrolowania lub przymuszania jednostki przez społeczeństwo, bez względu na to, czy używa ono siły fizycznej w postaci sankcji prawnych, czy też przymusu moralnego opinii publicznej. Zasada ta brzmi, że jedynym celem usprawiedliwiającym ograniczenie przez ludzkość, indywidualnie lub zbiorowo, swobody działania jakiegokolwiek człowieka jest samoobrona, że jedynym celem, dla osiągnięcia którego ma się

prawo sprawować władzę nad członkiem cywilizowanej społeczności wbrew jego woli, jest zapobieżenie krzywdzie innym. Jego własne dobro, fizyczne lub moralne, nie jest wystarczającym usprawiedliwieniem. Nie można go zmusić do uczynienia lub zaniechania czegoś, ponieważ tak będzie dla niego lepiej, ponieważ to go uszczęśliwi, ponieważ zdaniem innych osób będzie to mądrym lub nawet słusznym postępkiem. Są to poważne powody, by go napominać, przemawiać mu do rozumu, przekonywać go lub prosić, lecz nie, by go zmuszać lub karać w razie, gdyby nas nie słuchał. Aby to ostatnie było usprawiedliwione, postępowanie, od którego chcemy go odwieść, musi zmierzać do wyrządzenia krzywdy komuś innemu. Każdy jest odpowiedzialny przed społeczeństwem jedynie za tę część swego postępowania, która dotyczy innych. W tej części, która dotyczy wyłącznie jego samego, jest absolutnie niezależny; ma suwerenną władzę nad sobą, nad swoim ciałem i umysłem”, J. S. Mill, *O wolności*, Warszawa 2002, s. 25.

¹⁴ A jednak obecne u Burke’a pojęcie wzniosłości (*delight*) już kieruje nas w stronę irracjonalizmu romantycznego i przerzuca liny pomiędzy sentymentalizmem Kanta i uczuciami wyższego rzędu Milla.

¹⁵ Dobrze tę nierównowagę widać w słynnym eseju Jürgena Habermasa, *Wierzyć i wiedzieć* („Znak”, nr 568/2002, tłum. M. Łukasiewicz), będącym swoistym manifestem filozofii postsekularnej, gdzie Habermas waży rolę i znaczenie takich rzeczywistości jak religia, nauka, polityka. Esej ten analizowałem jako przykład nowej nowoczesnej strategii kolonizacji religii w szkicu *Czy człowiek może przeżyć nowożytność? Uwagi o apologiach postsekularyzmu*, w: *Bękart Dantego...*

nie oznacza, że zwyczajni liberalizm nie ma dzisiaj swojego „naukowego zaplecza”. Obecnie praktycznie wszystkie nauki szczegółowe pracują nad umacnianiem liberalnej/nowoczesnej koncepcji natury ludzkiej, a szczegółowe „ustalenia” służą uzasadnieniu postulatów zmierzających do osiągnięcia nowych społecznych uprawnień, będących szaniami w społecznej wojnie o uznanie, ale też o zachowanie narracji i wspólnoty liberalnej jako posiadającej realną władzę. Człowiek w antropologii badań jest pod każdym względem zupełnie przypadkowym bytem (zawsze jest przedmiotem badań jako obecny w swojej kulturze, ograniczony nią, ale nigdy jako podmiot istniejący dzięki kulturze – chyba że jest ona wcieleniem idei wolności jako nieustannego wyzwania się z przygodności narzucającej się jako naturalna), a jedyne źródła woli i rozumu tkwią w nim samym. Nieprzygodne są tylko pożądanía.

Można powiedzieć, że Edmund Burke wiedział już to wszystko, spisując swoje rozważania o rewolucji we Francji, ale jeszcze nie wyraził tego z pełną jasnością, ponieważ choć nie miał całkowitego zaufania do rozumu, to tym bardziej nie miał go do możliwości ludzkiego stwarzania świata *ex abstracto*¹⁴. Liberalizm współczesny już dawno przekroczył tę granicę ostrożności i skupia się na zachowywaniu swoistej równowagi pomiędzy „światami przesądów” (czyli osadzonych na woli i zracjonalizowanych uczuć) i idei a ograniczaniem lub wzmacnianiem przemocy tożsamościowej tam, gdzie służy to dominującym interesom. To trzeba podkreślić: ten osłabiony przez masowe tożsamości Lewiatan ponowoczesnej władzy nie jest jednak prostym mechanizmem współlistnienia: wciąż wywierana jest na niego presja rozmaitych woli i ich narzędzi – moralnych (duchowych) czy materialnych¹⁵. Zwrotnie te zatwierdzone wcielenia idei implementuje się poprzez wspomnianą przemoc administracyjną. Administracja jest powszechnym narzędziem przemocy w nowoczesności, narzędziem wcielania idei i anihilacji przygodności, a także sposobem unikania konfliktu politycznego.

„Idea wolności”, która zapewniła także wolność od racjonalności i dała możliwość stosowania przemocy w zmienianiu ładu społecznego, głównie w oparciu o moralny szantaż bezwzględnej akceptacji dla „chcenia” (uczuć, pożądlności) jednostek, w wymiarze religijnym stała się doskonałym wyrazem zsekularyzowanej idei

usprawiedliwienia. Nie zniosła jednak cierpienia. Atak nowoczesności na chrześcijaństwo za jego rzekome gnębienie ciała zamienił się w przemoc wywieraną przez nowoczesność na ciało, które odarte z kultury i cywilizacji chrześcijańskiej jako kanału łaski umacniającej naturę, stało się przyczyną wielkiego cywilizacyjnego rozczarowania. W konsekwencji nowoczesność skupiła się właśnie na majstrowaniu przy ciele, które zostało spostrzeżone jako wadliwa część nas, choć równocześnie jest uwielbiane i wywyższane w swoich ideałach za pomocą mediatyzacji i „awataryzacji” jako obiekt seksualny. Wracamy zatem do wąsko rozumianego pożądanego. Równocześnie mamy jednak tu do czynienia z „tyranią idei” w jej wizerunku i można by powiedzieć, że paradoksalnie do tej tyranii doprowadziła idea wolności, ponieważ mówi ona, że tam, gdzie się da, po prostu wolno rzeczywistość tyranizować. Tyrania ta polega na przymusie lekceważenia wypracowanych form cywilizacji chrześcijańskiej jako adekwatnego sposobu realizacji natury ludzkiej ze względu na przygodność.

Wojna tożsamości jest w rzeczywistości ekspansją przemocy jako sposobu panowania nad społeczną przestrzenią, radzenia sobie ze strachem przed przygodnością bez Boga, z przygodnością stojącą naprzeciwko radykalnych – z samej swej natury – nieredukowalnych idei. Wielkie idee jako mity mogły być już tylko „czute” – w religii objawiło się to w prądzie fideistycznym. Ludzie nowoczesności zaczęli zatem sami przemocą kształtować ludzką duszę (także poprzez koncepcyjną naturalizację tego, co jest z naturą sprzeczne i grzeszne), formę swojego człowieczeństwa, łączyć wolę z pożądlivością, wytwarzając protezy racjonalnych uzasadnień dla tych działań w ramach wyobrażonych wspólnot tożsamości, pozorujących istnienie w nich tradycji (rozumności *par excellence*). „Celowość” tych procesów zawierała się w dążeniu, by doprowadzić do mechanicznego zamknięcia (dopełnienia/spełnienia) ludzkiej duszy poza światem stworzonym przez Boga i przez to ostatecznego odparcia rozpacz i cierpienia mającego wynikać z zerwania z dziejami zbawienia. Dla wyrobienia sobie poglądu o formie nowoczesnego pojęcia natury w myśli liberalnej, kształtującej się już w XIX wieku, warto zajrzeć do dzieła J. S. Milla pt. *O naturze*¹⁶, w którym możemy prześledzić jeden z nowoczesnych przełomów w rozumieniu, czym ona jest. U Milla,

¹⁶ J. S. Mill, *O naturze*, tłum. M. Warchał, Warszawa 2008.

w tym właśnie tekście, gdzie broni on nowoczesnego ujęcia „praw natury”, widzimy, że wobec odrzucenia pozytywnego i racjonalnego rozumienia natury nie może utrzymać się świat „przesądów” społecznych, ponieważ bardzo szybko staną się one tylko niedoskonałą i niezrozumiałą możliwością w palcu bożka „idei wolności”. Wszelka kultura staje się – używając języka religijnego – fideizmem. U samego Milla korzystanie z wolności było związane ze zdolnością do dążenia do „przyjemności wyższego rzędu”, które są jakiegoś rodzaju protezą świata tradycji – obyczajów i kultury. Jednak dążenie do przyjemności nie może być zasadą dostępu do świata, jeśli ma on być faktycznie zrozumiały. Ta odziedziczona po utylitarystach koncepcja Milla pokazuje dobrze zwrot w rozumieniu natury, który skupia jak w soczewce sens prowadzonych tu rozważań. Uzasadnieniem kultury staje się zasada przyjemności, co musi nadać jej odmienną dynamikę niż ta, jaką ofiarował tradycjonalizm katolicki w następujących po starożytności epokach.

Nowa twarz kultury liberalnej

Dziekiem opisanego powyżej – w gruncie rzeczy – romantycznego zwrotu jest nowa twarz kultury liberalnej, w której możemy mówić o rodzaju przymusu wolności (skoro natura – jak mówi abstrakcyjna idea, a za nią propaguje ją nauka – jest całkowicie nieuwarunkowana i może ulegać woli samego człowieka, a jedynie ograniczenia techniczne – z zakresu możliwości instrumentalnego rozumu – nie pozwalają tej natury na razie realizować, dlaczego miałyby być inaczej? W końcu wolna natura jest formą świata, winniśmy jej zatem posłuszeństwo...), narzucającego tzw. swobodę obyczajów, eksperymentowania ze stylem życia w sferze publicznej, przekształcającą się w narrację i postprawdę, przy równoczesnym kamuflowanym stosowaniu wykluczenia głosów spoza konsensu liberalnego, będącego pozorem świata uzdrowionego z polityki – jako sporu o zasady, a nie tylko uznanie. Nie da się jednak w taki sposób uleczyć konsekwencji grzechu pierworodnego. Przymus idei wolności oznacza także nacisk na formatowanie tożsamości według szablonu, którego tworzenie opisaliśmy już wcześniej, a zatem na wykluczaniu, dekompozycji lub ograniczaniu oddziaływania racjonalności o charakterze całościowym, stanowiącym zupełnie inny niż nowoczesny sposób dostępu do

świata – nie tylko społecznego, ale i całego stworzenia oraz Boga. Ów „przymus wolności” jest niejako właśnie odpowiedzią na nieuprawnione, według liberałów, roszczenia partykularnych przesądów do uniwersalizmu, naturalności i nadprzyrodzoności. W efekcie jednak to partykularna idea narzuca się światu z niszczącą siłą woli żądającej panowania abstrakcyjnej, totalnej formy. Do zasad uniwersalnych i kryptonaturalnych nowoczesności można zaliczyć najwyżej wolę i jej emanację w postaci emancypacji, walki o uznanie, będącej sposobem na usunięcie cierpienia, które nazywane są postępami wolności od ciała. A także rozum rozpatrywany jako narzędzie realizacji woli, a nie sposób na rozpoznanie „prawa naturalnego”, które jest w liberalnej opowieści niczym innym, jak reprezentacją interesów ignorujących wolność innych tożsamości. Wykluczenie liberalne dokonuje się w imię sprzeciwu wobec „irracjonalnych” partykularyzmów powodujących nieuzasadnione konflikty w imię roszczeń uniwersalnych. Tak samo w tym filtrowaniu traktowana jest prawda i nieprawda, ponieważ próbuje się o tym kryterium zapomnieć lub przeformułować w kluczu przyjemności (chwały, uznania, kreatywności), która w logice pożądań zastępuje prawdę.

W rzeczywistości jednak w tej postawie widzimy to samo, co już przeżył Edmunda Burke’a, czyli odrzucenie rozumu jako możliwości rozpoznania tego, co sprawiedliwe i właściwe, a zatem rzeczywiście zapobiegające konfliktowi w takim stopniu, w jakim pozwala na to ludzka natura obciążona grzechem pierworodnym. Nowoczesny system władzy społecznej legitymizuje nieustającą przemoc wobec tego, co polityczne, czyli wobec rzeczywiście różnorodnych zasad określających ludzkie sądy, a oferuje grant materialny i duchowy (uznanie, chwałę¹⁷) za rezygnację z poli-

¹⁷ Może się wydawać dziwne, że posługuję się pojęciem grantu duchowego, ale sądzę, że każda społeczność czy cywilizacja, a także ludzie posługują się jakimś rodzajem duchowości, która jest ich formą i racjonalnością. Może ona być zupełnie odmienna od tej duszy, jaką nadał nam Bóg, może być wyrazem sprzeciwu wobec tego, kim jesteśmy. Kryzys takiej identyfikacji opisywałem choćby w swojej książce *Bękarty Dantego. Szkice o zanikaniu i odradzaniu się widzialnego chrześcijaństwa*, Kraków 2015 – temat podejmowany był szczególnie w rozdziale *Rządz nami Bękarty Dantego*: „Umiłowanie prawdy staje się faktycznie umiłowaniem chwały osobistej. Medytacja pierwszego zdania, jakie zapisuje Dante, pokazuje

nam jego paradoksalność – miłowanie prawdy to pragnienie chwały. Pragnienie pozostawienia czegoś potomnym jest tęsknotą za tą nieśmiertelnością, która nie jest jednak życiem wiecznym. [...] Dante [...] doskonale zdaje sobie sprawę, że porzuca dotychczasowe ścieżki rozumowania i przekracza intelektualny Rubikon. Niestety, w praktyce wydaje się, że porzuca prawdę o rzeczywistości dla chwały i staje się jednym z ojców ideologicznej skazy przesładującej nowożytność. [...] Sens właściwej władzy duchowej zostaje z tej koncepcji wyłączony, wiara bez wsparcia rozumu wydaje się ludziom daleka i nierealna, choćby nawet uznawali jej zasadność. Stąd już tylko krok do jej praktycznego odrzucenia poprzez poddanie się twardym okolicznościom, jakie stwarza budowanie «raju ziemskiego»”. Zwracam też uwagę na szkic *Witajcie w nowożytności albo religijność Machiavellego*, „Frona”, nr 64/2012.

tyki i tych zasad. Tak odbywa się także proces korumpowania chrześcijan przez nowoczesność liberalną – niezależnie, czy ma ona charakter bardziej „prawicowy”, czy „lewicowy”. Przywołane na początku zdanie Adama Puchejdy z „Kultury Liberalnej” dobrze obrazuje strategię ukrywania się wykluczającego charakteru sekularnego rozumu – poprzez niejednoznaczność swoich przejawów liberalizm pragnie występować jako wolna racjonalność, a nie rozbudowana ideologia i zasada działania społeczeństwa oraz buntu wobec Boga. Mówienie o bogactwie tradycji liberalnej służy ukryciu rzeczywistych zasad liberalizmu i równoczesnemu postawieniu granicy, którą określa sama krytyka ideologii i za którą stoją tylko ludzie niemądrzy, nieracjonalni lub niedouczeni. Kto jest rzeczywiście wykształcony, musi być liberałem. Dyskurs ten nieustannie oglądaliśmy w narracjach liberalnych III RP – np. stosowano go bardzo twardo wobec przeciwników integracji Polski z Unią Europejską czy wobec obrońców życia. W ten sposób nie tylko nie pozwala się lub utrudnia dochodzenie do prawdy, ale i uniemożliwia realizację dobrych społecznie rozwiązań stojących w poprzek partykularnych liberalnych interesów.

Legitymizuje się przemoc – zwykle kamuflowaną – służącą budowaniu uznania społecznego (jako formy przyjemności), które po odrzuceniu przez kulturę Boga, obecnego w świecie poprzez liturgię i sakramenty Kościoła, jest jedynym odczuwanym *raison d'être* ludzkiego życia. Wreszcie legitymizuje się przemoc, jaką jest gwałt na ludzkiej naturze, polegający na budowaniu tożsamości społecznych stojących w sprzeczności z tą naturą. W gruncie rzeczy można powiedzieć, że żyjemy w cywilizacji moralnego transhumanizmu, gdy ludzie z całą mocą starają się przestać być ludźmi. To jednak może się skończyć tylko osiągnięciem piekła już w tym wieku; nie może wyłonić się z tego żaden odwrócony ład gwarantujący szczęście wbrew Bogu – Bogu, który staje się w tej optyce jedynie źródłem cierpienia, ponieważ stworzył świat, z którego wciąż nie udało się człowiekowi wywikłać na własnych warunkach.

Liberalna niechęć do polityki zmierza ku ukonstytuowaniu jej pozorów w systemie, który wykluczy rzeczywiste spory, a pozostawi tożsamościowo-emocjonalne plebiscyty o to, kto ma administrować społeczeństwem. W tym mechanizmie prze-

mocy liberalnej odbijają się – już w nieco innych kształtach – zasady państwa hobbesowskiego, w którym rzeczywisty sprzeciw musi zakończyć się wykluczeniem sumienia jednostki¹⁸. Mamy do czynienia z paradoksem – choć idee są tylko uziemionymi nadziejami nadprzyrodzonymi, to jednak są one traktowane na tyle poważnie, z religijną nabożnością, że mogą dyskwalifikować z życia, podczas gdy same powinny właśnie służyć jako narzędzia wspierające dyskusję zasad i ich implementację.

Odkrycie przemocy w cywilizacji liberalnej może wydawać się zaskakujące wobec przekonania o historycznych zmaganiach „ludzi wolności” z ideologiami przemocy, jak nazizm czy komunizm, a wcześniej z absolutyzmem – inną chorobą nowoczesności. Jednak korzenie tych ideologii są wspólne – sięgają doświadczenia romantyzmu, a wcześniej jeszcze kryzysu cywilizacji chrześcijańskiej w wiekach średnich i tryumfu woluntaryzmu politycznego, który stanął u źródeł relatywizacji katolickiego racjonalizmu społecznego, relatywizacji tradycji jako racjonalności i praktycznego rozejścia się rozumu oraz tradycji katolickiej jako żywego, racjonalnego ucieleśnienia jedności Objawienia, chrześcijańskiej wiary i roztropności pośredniczących pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Obrazem tej erozji i rozpadu relatywnie już postrzeganych tradycji na faktycznie partykularne – choć noszące ziarna prawdy – uzasadnienia politycznej dominacji władców stała się formuła *eius regio, cuius religio*, która zaraziła najpierw kraje protestanckie, a potem właściwie cały nowoczesny chrześcijański świat, który stał się ojcem liberalnej nowoczesności. Dotyczyło to także w pewnej mierze świata katolickiego, choć Kościół zachował w swoim nauczaniu te zasady, które dzisiaj pozwalają nam mówić o katolickiej wizji polityki i społeczeństwa niezależnych od „ducha czasu”¹⁹.

Bezosebowa despotcja

W ten sposób zbliżamy się z jednej strony do obrazu liberalizmu, który przypomina antyczną despotcję – gdzie wszyscy poza tyranem są w zasadzie niewolnikami i podlegają jedynie władzy „administracyjnej”, czyli bezpośredniemu wcieleniu woli, ponieważ nie mają prawa politykować poza określonym obszarem uznanym przez władzę za racjonalny/dopuszczalny – a z drugiej strony do

¹⁸ Warto zauważyć, że *Lewiatan* Thomasa Hobbesa i wielka liberalna *Teoria sprawiedliwości* Rawlsa są dziełami analogicznymi, ustanawiającymi „umowę społeczną”, która jest przecież wielkim mitem usprawiedliwienia licznych nieprawości, ustanowieniem „zbójeckiego państwa” na gruzach tradycji i natury.

¹⁹ J. Bartyzel, *Katolicka teologia polityczna w XX wieku*, „Christianitas”, nr 13/2002, s. 109.

totalitarnych ambicji wszystkich romantycznych ideologii z ich rozbudowanym systemem prawnym i propagandowym. Obraz liberalnego totalizmu to zastąpienie polityki przez zarządzanie uprawnieniami (grantem duchowym), które ma według pozytywnej wykładni systemu wyeliminować konflikty pomiędzy ludźmi i zredukować cierpienie. Jeśli zechcemy zobaczyć, do jakiego stopnia społecznej mechanizacji doszliśmy już dziś jako społeczeństwa, i zechcemy przyjrzeć się, jakiego typu uprawnienia są w centrum uwagi (różne obszary pożądań seksualnych, sposoby umierania, kontrowersyjność poczęcia i statusu człowieka na początkowym etapie rozwoju), łatwo spostrzeżemy, że centralnym problemem politycznym nowoczesności jest brak akceptacji ludzkiego ciała w jego duszy i naturze. Próby wyrugowania jego znaczących aspektów z aksjologii społecznej (odcieleśnienie) ma służyć pełniejszej władzy i kontroli w służbie walki z cierpieniem. Z tej też perspektywy można mieć wrażenie, że liberalna forma nowoczesności w ostatnich dekadach została wypełniona przez jakiś rodzaj mutacji gnostycyzmu, który zastąpił wcześniejsze pozostałości chrześcijaństwa czy bardziej sekularnego postchrześcijaństwa²⁰. Abstrakcyjna nowoczesna koncepcja natury wspiera przekonanie, że dusza ludzka oraz każda w ogóle forma ludzkiego życia jest także spuścizną opresyjnej kultury chrześcijańskiej. Dlatego sakralizuje się pożądlivość, która jest nieustanną ucieczką od tego, kim człowiek naprawdę jest i jaki być powinien. Grzechy wobec ciała także są grzechami wobec duszy i natury, jego naruszenia są próbą nieustannego mechanicznego udowadniania, że natura ludzka, jak ją pojmowało chrześcijaństwo, a w znacznej mierze i pogańska kultura antyczna, jest fikcją. Co jednak z niszczeniem lub zacieraniem cech płciowych – czy to, co jest demaskowane jako opresyjna chrześcijańska wizja natury, nie jest u granic ciała tą naturą po prostu, i to w sposób namacalny? Czy płęć biologiczna także miałaby być opresją chrześcijan wobec świata? Wydaje się tu ujawniać jakiś inny, głębszy gniew. Gniew na opresję złego Boga, Demiurga, z którego chrześcijanie zrobili według nowoczesnych gnostyków *basileusa* świata²¹. Zerwanie części cywilizacji z Bogiem i Kościołem u schyłku christianitas wraca do nas niczym przysłowiowy wół w postaci frustracji, gniewu, autoagresji (na poziomie indywidualnym i społecznym) i zniszczenia będących – pa-

²⁰ Dla dobrego zrozumienia, w jakim sensie używam tego pojęcia, zachęcam do lektury tekstu P. Kaznowskiego, *Christianitas a kultura postchrześcijańska*, „Christianitas”, nr 43/2009.

²¹ Jeszcze raz przywołam w tym kontekście swój artykuł *Teologie zaadaptowane sekularyzmu*.

radoksalnie – próbą ucieczki od cierpienia, które jednak złagodzić mógłby zwrot w dokładnie przeciwnym kierunku.

Ten liberalny pesymizm (który czasem wydaje się optymizmem – bo przecież „wszystko da się zmienić”) można podsumować stwierdzeniem, że w kluczu nowoczesnej lektury życie jest po prostu złe i musimy sobie z tym poradzić, a ponieważ jesteśmy jego ofiarami, należy nam się pocieszenie, należy nam się rewanz na Tym, który na nas to cierpienie ściągnął, i na tych, którzy Go reprezentują. Ci, którzy myślą inaczej i mówią o ograniczeniach wynikających z natury człowieka, także w sytuacji uwarunkowań od niego niezależnych, nie nadają się do wspólnoty liberalnej czy też nowoczesnej. Bez wątpienia to napięcie jest powodem, dla którego ostatecznie nowoczesności liberalnej nie było po drodze z chrześcijaństwem. Posiadało (i posiada) ono własne rozumienie świata nierozzerwalnie związane z pewnym określonym wydarzeniem w dziejach ciała, czyli Wcieleniem Boga, i przekonaniem, że także ciało podlega prawom o charakterze duchowym/racjonalnym wedle zamysłu Stwórcy, a nie tylko dowolnej idei. Cierpienie zaś wikła się w nasze życie, ponieważ sami zawikłaliśmy się w historii poprzez grzech. Konsekwencje Wcielenia Syna Bożego, a wcześniej utworzenia ciała przez Boga, ale i ludzkiego upadku stały się oczywistym powodem konfliktu liberalizmu (nowoczesności) i chrześcijaństwa. Dla chrześcijan ciało po prostu jest ważną daną na drodze realizacji natury, dla liberałów stało się ono, razem ze swoimi uwarunkowaniami, przeszkodą w realizacji natury rozumianej, zgodnie z abstrakcyjną ideą wolności, jako emancypacyjne wezwanie do stawania się tym, kim chce się stać, kim się „czuje”. Horyzont takich, będących przedmiotem wyboru, możliwych tożsamości jest zaś nieograniczony. Są to jednak pozory, ponieważ im bardziej człowiek oddala się od swojej natury i od łaski, tym bardziej traci swoje człowieczeństwo. Marzenie transhumanistów, by umysłowość człowieka przenieść do nieśmiertelnych obwodów elektronicznych, nie będzie wielkim wyzwoleniem, ale tylko uskrajnieniem cierpienia, ponieważ nie można bezkarnie oderwać umysłu od ciała. Dusza ludzka jest formą człowieka jako całości²². Obserwowany w osobach i społeczeństwach proces stawania-kim-się-chce jest zatem działaniem opartym (nawet wbrew osamotnionym intencjom, niemogącym

²² Mówiłem o tym na antenie Polskiego Radia 24 w audycji Jakuba Moroza („Rozpruwacz kulturalny”) w rozmowie z Rafałem Tichym, redaktorem naczelnym pisma „44”, które na przełomie 2016 i 2017 roku wydało numer poświęcony problematyce transhumanizmu; <http://www.polskieradio.pl/130/5557/Artykul/1723885,Transhumanizm-Przekraczajac-czlowieka-w-kierunku-cyborga> [04.02.2017].

stawić już czoła reprodukowanemu społecznie zapomnieniu o obecności Boga w historii) na przemocy, która – od chwili, gdy porzucona została liturgia i sakramenty, a za nimi elementy chrześcijańskiej antropologii i cywilizacji – dąży do wcielenia w świat irracjonalnego jądra abstrakcji, jaką są idee. Tym jądrem jest pożądlliwość uczuć. Idee (ideologie), tak jak je dotychczas opisaliśmy, są w swojej irracjonalności szkodliwym powrotem mitu organizującym wspólnoty wyobrażone np. w poprzek wspólnot narodowych czy państwowych mogących zapewnić rzeczywistą realizację wolności poprzez ochronę instytucji – przede wszystkim naturalnych.

Lewiatan jako zbawca

Używam pojęcia „liberalizm”, by opisać ideowy format nowoczesnej cywilizacji zachodniej z perspektywy zwycięskiej ideologii, która to perspektywa nie pozwala dostrzec jednak pewnych różnicujących tendencji zawartych w tej tradycji, do których odwołał się, w pewnej mierze słusznie, Adam Puchejda, chcąc skontrolować Krzysztofa Mazura. Gdybyśmy postanowili równolegle czytać dwóch ojców liberalizmu, Milla i Hobbesa, z trudem zauważylibyśmy powierzchowne powinowactwo. Mill pozostaje niewątpliwie pisarzem romantycznym, ale równocześnie trudno go jednak nazwać po prostu ideologiem – wydaje się, że jego dominujące przeświadczenia moralne są zsekularyzowanymi elementami wiary chrześcijanina. Te cnoty liberalne, o których pisze, świecą jeszcze odbitym blaskiem chrześcijaństwa i opierają się na etosie chrześcijańskim – np. dobroczynność to przecież świeckie miłosierdzie, kierowane wciąż intensywnym w kulturze „uczuciem”, czyli praktyczną skłonnością wynikającą z długiego trwania zanikających w myśleniu zasad. Mill nie rozstrzyga też kwestii związanych ze sprawowaniem władzy. Zrazu społecznie nieostra różnica pomiędzy dwiema postawami (liberalną i chrześcijańską) staje się jednoznacznie zauważalna dopiero po opisanym powyżej przełomie mentalnym ostatnich dziesięcioleci (choć dziś wiemy, że proces różnicowania się trwał setki lat i esej o naturze Milla jest dojrzałym owocem dechrystianizacji myślenia). Dobrym przykładem jest tu wspomniana dobroczynność: ów przełom ostatnich dziesięcioleci pozwolił uznać wspomagane samobójstwo za działanie dobroczynne. Takie „świeckie miłosierdzie” zastępuje tradycyjne

miłosierdzie wobec osób cierpiących, które przejawiało się w towarzyszeniu duchowym osobom odchodzącym. Towarzyszenie obejmowało odpowiednie rytuały, które gwarantowały „dobrą śmierć”: pojednanie z Bogiem, przyjęcie sakramentów i przyjęcie w pokoju cierpienia ostatnich godzin życia w oczekiwaniu na spotkanie ze Stwórcą. W podobnym kluczu można opisać zmianę mentalną wobec mordu prenatalnego, który bywa opisywany w języku „dobrego uczynku”, ograniczającego cierpienie matki i dziecka. Sentymentalizm zastępuje rozum i obecność Boga w historii.

Jeśli wpływ bezpośredni Milla jest przede wszystkim wpływem na kolejne pokolenia liberalnych myślicieli kształcących się na jego pismach – za zwieńczenie tej tradycji można uznać teksty Izajasza Berlina na początku drugiej połowy XX wieku – to dzisiejsza ideologia polityczna jest dziełem Thomasa Hobbesa i jego dziedziców. Oczywiście Mill ma także swoją negatywną zasługę w kształtowaniu się społecznych przesądów liberalizmu. Pozbawienie chrześcijańskich cnót ich esencji i sprowadzenie ich do uczuć społecznych jest z pewnością wkładem Milla (ale i opisaniem stanu ducha jego epoki i środowiska) w zmianę znaczenia kluczowych pojęć, ale także w osłabienie rozumności i otwarcie drogi do pozyskiwania społecznych uprawnień przez rozmaite formy pożądań przeciwnych naturze. Ten charakter myślenia Milla widzimy w jego krytyce klasycznego ujęcia natury we wspomnianym już dwukrotnie eseju *O naturze*. Tożsamości zbudowane na uczuciach (mylonych z pożądaniem) i umocnione na uprawnieniach, budowane w kontrze do natury człowieka, są dziś największym problemem nowoczesnej cywilizacji.

Wróćmy jednak do Hobbesa, którego znaczenie jest decydujące dla kształtu nowoczesności. Hobbes był właściwie – o czym dziś nie pamięta się zbyt dobrze, czytając jego pisma ahistorycznie – teoretykiem rewolucji. *Lewiatan* jest odpowiedzią filozoficzną na angielską rewolucję Cromwella, a nie abstrakcyjnym opisem zasad działania społeczeństwa wyspiarzy w XVII wieku. Anglia jednak bliższa była w swoim filozoficznym ustroju temu, co opisywał u schyłku wieku XVIII Edmund Burke. To znamienne, że książką tak ważną dla całej liberalnej kultury zachodniej stała się rozprawa o specyficznym stanie wojny – dodajmy, „wojny wszystkich ze wszystkimi”, gdzie „człowiek jest człowiekowi wil-

kiem”. U Hobbesa widzimy świat odwróconego porządku, ale też świat, który stara się zachować jakiś rodzaj ładu – w tym wypadku ładu bliskiego chrześcijaństwu, ponieważ przyobleczonego w szatę jeszcze chrześcijańskiego społeczeństwa. Być może należałoby tu raczej mówić o chrześcijańskich pozorach. Nawet jeśli z punktu widzenia Hobbesa byłyby one społecznie konieczne – ostatecznie przecież wszystkie te hobbesowskie hierarchie religijne są jakimiś cieniami wobec realności władzy Lewiatana, który dzierży rzeczywiste rządy oraz decyduje o przygodnym kształcie stosunków społecznych i poruszającej je pragmatycznej racjonalności.

Kiedy Hobbes mówi o Lewiatanie jako śmiertelnym Bogu, nie jest to metafora. W *Lewiatanie* cała władza złożona jest w jego ręce. Daje to Lewiatanowi moc decydowania nie tylko, jakie ma być społeczeństwo, czy człowiek ma prawo żyć, czy nie przekracza reguł pozwalających mu dalej należeć do społeczeństwa, ale też kim ma być człowiek. „Kim” – to znaczy, jakie są granice określające daną istotę jako człowieka, a także co będzie definiować jego człowieczeństwo z perspektywy tego, co jest właściwe dla spistości i potrzeb wspólnoty politycznej. Dotykamy tu kwestii dla nas dzisiaj zasadniczej, czyli zagadnienia szerszego spektrum wyobrażonych tożsamości, zakładających jakiś rodzaj nieuporządkowania względem natury. Rządy Lewiatana w praktyce społecznej oznaczają zatem także uzurpację władzy odpuszczania grzechów oraz tworzenia grzechów nowych w zamian za posłuszeństwo regułom administracji wolności. Ta zaś w gruncie rzeczy wyklucza racjonalną dyskusję o tym, co dobre i złe oraz prawdziwe, zamiast tego narzuca bezdyskusyjnie swoje pragmatyczne i moralne „oczywistości”. Z natury człowieka wynika, że musi to skutkować pojawieniem się represji i przemocy, ponieważ taka administracja, kształtująca „tożsamości” w sposób arbitralny za pomocą abstrakcyjnych i odcieleśnionych idei, godzi w cielesny i konkretny wymiar rzeczywistości ludzkiej, który ogranicza nieskończony horyzont czystych możliwości. Stąd liczne wysiłki nowoczesności polegają na rozwoju technologicznych (idealnych w sensie mechanicznego podporządkowania abstrakcyjnym ideom) narzędzi całkowitej transformacji lub porzucenia ciała, czyli zaprzędania duszy.

Mill spotyka się z Hobbesem właśnie tam, gdzie ten pierwszy *implicite* dowodzi, że cnoty i przesady społeczne nie mają cha-

rakteru trwałego i racjonalnego, a są jedynie „tradycją”, w sensie społecznych nawyków – pożytecznych, ale zmiennych i mających na celu wyłącznie przetrwanie lub „przyjemność”. Z czasem zrozumienie dla tej pożyteczności zanika pod naporem przekonania, że „tradycja” jest ograniczeniem nieskończonego horyzontu możliwości nowej natury i ustępuje „nowym przyjemnościom”. Utylitarna interpretacja tekstów Milla mówi, że wolność ma dla niego wagę o tyle, że pozwala na poszukiwanie szczęścia rozumianego jako maksymalizacja przyjemności. Choć interpretacja ta nie jest jedyną możliwą, to współczesna kultura może przejrzeć się w niej jak w zwierciadle. Tymczasem tradycja chrześcijańska, katolicka nie jest „systemem społecznym” – jest właśnie samą racjonalnością ujmującą właściwy charakter natury i nadprzyrodzoności, czyli całej rzeczywistości. Utożsamienie rzeczywistości z obszarem emanacji nieracjonalnie pojętej wolności, w którym działają tylko wola i pożądanie, oznacza w konsekwencji – jak już wspomniałem – odwrócenie się człowieka od jego racjonalnej natury utworzonej przez Boga. Lewiatan funduje życie człowieka i społeczne relacje na złudzeniu braku duchowego znaczenia cielesnej kondycji ludzi. Roszczenia do filozoficznej uniwersalności, np. chrześcijaństwa, uważa za irracjonalną uzurpację tego, co przygodne, pozornie racjonalne, a w gruncie rzeczy zabobonne. Ten śmiertelny bóg równocześnie absolutyzuje „indywidualne projekty życiowe”, które nie tworzą pozytywnej propozycji dostępu do prawdy, ale umacniają samego Lewiatana jako dysponenta życia, pozycji społecznej, quasi-zbawczej władzy, jako obrońcę pokoju. Staje się on coraz bardziej antychrystem, który za zgodą samego człowieka doprowadza go do samozniszczenia lub przynajmniej utraty rzeczywistej suwerenności, polegającej na wypełnianiu przeznaczonej mu natury, a przez to realizacji rozumnego życia, rozumnej służby Bożej. W konsekwencji pozbawia człowieka niezależności od rozmaitych żywiołów tego świata. Działanie człowieka, które odbywa się tak, jakby ciała nie było – także w sensie duchowym, jeśli uznamy duchowość za formę człowieczeństwa – prowadzi do stawania się tym, kim być się nie powinno.

Dlatego możemy wyobrazić sobie rozmaite formy kultury chrześcijańskiej, ale ostatecznie trudno sobie wyobrazić taką kulturę z dominantą liberalną czy nowoczesną (w znaczeniu, jakim się tu

posługuję), ponieważ celem kultury chrześcijańskiej jest zachowanie duszy, a więc całego człowieka. Zasadnym natomiast jest pytanie: czy Hobbesowska opowieść o Lewiatanie, którego nic nie może powstrzymać przed coraz mocniejszym ściąganiem cugli władzy, jest prawdziwa, czy świat nowoczesny nie rozpada się na naszych oczach i czy przekonanie o jego potędze nie jest tylko i wyłącznie złudzeniem poprzedzającym koniec? Trudno dziś to ocenić, ponieważ stoimy wobec wielu innych „graczy” proponujących własną duchowość i władzę: światowe korporacje zbratane ze światem nauki, nieobliczalną kulturę islamu, totalitarne Chiny wyrastające na główne światowe mocarstwo itd.

W eseju *O naturze* Mill podejmuje się dekonstrukcji klasycznego pojęcia natury – niekoniecznie dobrze ją rozumiejąc – i proponuje człowiekowi złudzenie swobodnego decydowania o tym, czym ona jest rzeczywiście. Jeśli zatem Hobbes pisze o prawie naturalnym, o stosunkach państwa z Kościołem i wielu innych sprawach, to zasłania w ten sposób podstawową prawdę swojego dzieła, że Lewiatan według niego jest jedynym gwarantem życia człowieka, jedyną siłą, jaka uchroni go od śmierci w stanie bezładu natury i zerwania więzi z Bogiem. Stan natury u Hobbesa odzwierciedla protestancki obraz natury człowieka jako sytuacji całkowitego upadku w zło i nieodwracalnego odwrócenia się od świata łaski po grzechu pierworodnym. Czy Hobbes osobiście wierzył w łaskę – tego nie wiadomo. Być może *Lewiatan* jest po prostu wyrazem jego pesymistycznego nihilizmu lub, jak sugeruje Carl Schmitt, minimalizmu mającego ratować cywilizację chrześcijańską²³. Nie zmienia to faktu, że przekonanie o nieobecności Boga w świecie – które przecież w pewien sposób się urzeczywistniło w zerwaniu więzi sakramentalnych cywilizacji Zachodu w epoce postreformacyjnej nowoczesności – doprowadziło do uformowania się świata, jaki znamy. Świat ten skupiony jest na walce z poczuciem głębokiego bezsensu, który próbuje się przezwyciężyć poprzez pocieszenia, jakie daje samostanowienie i uznanie, dla którego człowiek jest gotów zniszczyć siebie.

Śmierć ciała

Owo ratowanie człowieka przed śmiercią, czyli „ostatecznym wykluczeniem”, z czasem będzie się przeradzało w kolejne upraw-

²³ Zob. C. Schmitt, *Lewiatan w teorii Thomasa Hobbesa*, tłum. M. Falkowski, Warszawa 2008; M. Kaplita, *Teocentryzm dialektyczny. Intronizacja Chrystusa Króla i spór o teologię polityczną*, w: *Spółeczeństwo teologiczne. Polska teologia narodu (966–2016)*, red. P. Rojek, Kraków 2016.

nienia gwarantowane przez Lewiatana. Nastąpi to nie według jakichś racji społecznych, ale według reguł walki o uznanie, która siłą rzeczy musi stać się odwzorowaniem stanu natury (walki wszystkich ze wszystkimi), nawet jeśli utrzymanym w ryzach przez suwerena. To koszt odrzucenia cywilizacji chrześcijańskiej. Ostatecznie jeśli suweren utraci wszelkie uzasadnienie swoich poczynań, w przesądach i ideologiach będących namiastką niknącej racjonalności politycznej, prawdopodobny jest powrót stanu natury w nieustającej walce o uznanie i autonomizacja przemocy poza regułami dotychczas określającymi polityczny stan rzeczy. Jeśli szukaliśmy kiedyś społecznego obrazu piekła, to właśnie je odnajdujemy w tym świecie niekontrolowanej przemocy wojen tożsamościowych, rozgrywających się w układzie zdecentralizowanej sieci społecznej. W historycznym procesie walki o uznanie zeszlśmy już do fundamentów, w których staramy się bezpośrednio ingerować w elementy cielesności „przeszkadzających” funkcjonowaniu nowego typu wspólnoty politycznej utworzonej według fantazmatu liberalnego pokoju. Choroby przekształca się w tożsamość tak, że stają się duchowością wielu. W przypadku innych chorób odpowiednio wcześniej usuwa się (zarówno w sensie dosłownym, jak i z wyobraźni) osoby obciążone i uznane za przeznaczone do „zbytniego” cierpienia. Samo istnienie „normalsów” staje się opresyjnym narzucaniem uniwersalności tego, co „przygodne”.

Konsekwentnie to odmienność „normalsów” (starców, osób upośledzonych, rodzin z dziećmi, katolików etc.) staje się nie do zaakceptowania, jest „absolutnym” złem indywidualnym, ale i społecznym źródłem cierpienia, ponieważ stanowi element napędzający politykę, ta zaś w cywilizacji liberalnej znajduje się u źródeł konfliktu i zaburzenia nieprzerwanej dystrybucji przyjemności prawdziwej lub tylko przedstawionej. Tymczasem polityka jest narzędziem – oczywiście o ograniczonych możliwościach – naprawy stanów społecznych. Nie dziwi zatem, że wykluczenia dokonuje się, prowadząc walkę z wykluczeniem, narzuca się „ideę wolności” niczym minę – taka interwencja następuje wszędzie tam, gdzie zaczyna się odbudowywać cywilizacja o odmiennych od liberalizmu zasadach, ponieważ z powodu tych odmiennych zasad „na pewno ktoś musi cierpieć”. W końcu, jak się nam

mówi, (1) ciała nie są uzbrojone w racjonalne dusze, zatem (2) każdy projekt społeczny musi prowadzić do radykalnej dominacji, jeśli nie jest emanacją „idei wolności”. W rzeczywistości do dominacji dochodzi właśnie dlatego, że wszelkie myślenie i działanie sprowadza się do tyrańskich idei. Nie może być inaczej, skoro my sami jesteśmy przypadkowymi zlepkami materii rzuconymi przez złego Demiurga w życie, którego sensu nie widać. Chodzi zatem o to, by świadome i wolne od nieznośnego cierpienia ciało mogło zachować swój względny dobrostan lub by można było otrzymać psychiczną gratyfikację wynikającą z akceptacji własnego chcenia. Miarą człowieczeństwa znów okazuje się jakaś rzeczywistość abstrakcyjna, a nie realnie żyjący człowiek w jego „ekosferze” natury, rytuału i łaski Bożej.

Cierpienie, jakie wytwarza sama nowoczesność poprzez pozytywne waloryzowanie działania przeciwnego naturze, samo należy jednak w znacznej mierze do sfery tabu. Przywoływanie go jest natychmiast postrzegane jako uaktywnianie przygodnych tradycji niegodzących się z nowym ujęciem natury. Mamy tu do czynienia ze strategią odwracania uwagi albo traktowania tego cierpienia jako pozostałości dawnego świata opresji. A co z tym Demiurem, który stworzył winne wszystkiemu cierpiące ciała? Już to widzieliśmy: utożsamiony został z Bogiem chrześcijan²⁴. Zatem za narracją o postępie racjonalności w życiu społecznym idzie nie-dopowiedziana, ale ogromna w sile kryptoteologia resentymentu wobec Boga i chrześcijan.

Zmagania z naturą człowieka przybierają nieraz paradoksalny charakter – np. wykluczenie niedoskonałości samego ciała idzie w parze z koncesją i zgodą na ludzką „słabość” dążącą do posiadania dziecka. Posiadanie dziecka też dziś jest postrzegane jako „prawo do”, czyli uprawnienie domagające się uznania. Zaraz za nim postępuje jednak uprawnienie do posiadania dziecka takiego, jak się chce – zgodnego z idealistycznym (abstrakcyjnym) projektem. By zatem wykluczyć konflikt pożądań (posiadania dziecka i satysfakcji życiowej – realizacji życiowego projektu) oraz zbędne cierpienie, otwiera się furtki eugeniczne pozwalające wykluczyć ze wspólnoty „trudne przypadki”, jeśli tylko uda się je objąć dehumanizacyjną (nie-człowiek lub nie-osoba) narracją, której kształt znajduje oparcie w samej władzy Lewiatana. Życie ludzi

²⁴ O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, Warszawa 1994.

– co już wiemy – może być bowiem tylko wtedy warte swojej nazwy (według aktualnej wykładni), gdy jest świadome i zadowolające, a co więcej, nie powoduje politycznych kontrowersji przez odwoływanie się do racjonalności spoza systemu nowoczesnej władzy. Przede wszystkim zaś „życie warte swojej nazwy” nie może wykluczać usprawiedliwienia każdego niemal sposobu osiągania satysfakcji jako substytutu zbawienia lub narkotyku zasłaniającego prawdę, że jedyna nadzieja jest w Bogu, który przyszedł w Ciele, został ukrzyżowany i zmartwychwstał, ale też uzdolnił nas do rozpoznawania prawdy.

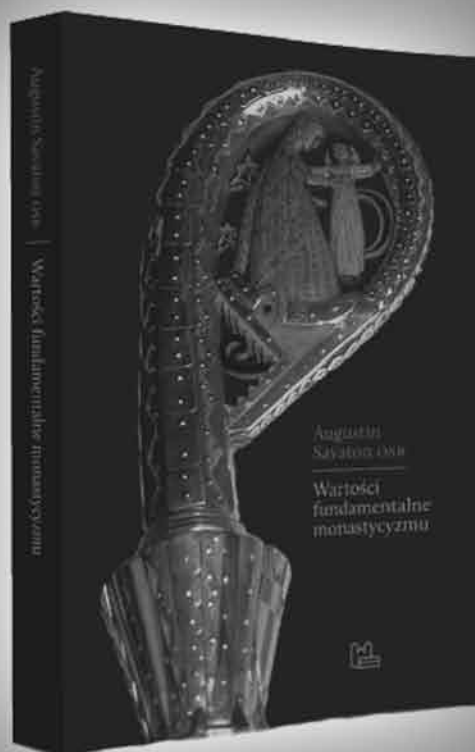
Z perspektywy nowoczesności idealny sposób istnienia ludzi polegałby na tym, że nie rodziłiby się oni w ciałach. Wtedy pewnie i liberałowie uwierzyliby w boga, ale byłby to bóg na ich własne podobieństwo, ponieważ nie stawiałby przeszkód swoimi wymaganiami wobec nas, istot cielesnych, a jego wyroki cudownie zgadzałyby się zawsze z naszą własną, zranioną wolą. Zatem jednak cały trud wiary liberalnej byłby pozbawiony sensu, choć przyjemny. W świecie stworzonym przez Trójjedynego Boga opór wobec woli ludzi trwa, a namiastką i nadzieją przyjścia boga liberałów są społeczne obietnice nowoczesności, które ostatecznie nie dają dostępu do prawdy, ale pocieszają poprzez uległość wobec pożądań. Bóg prawdziwy chce zaś, byśmy przyjmowali to, kim jesteśmy, i coraz doskonalej przyjmowali łaskę, która trwa na wieki. ■

biblioteka christianitas poleca

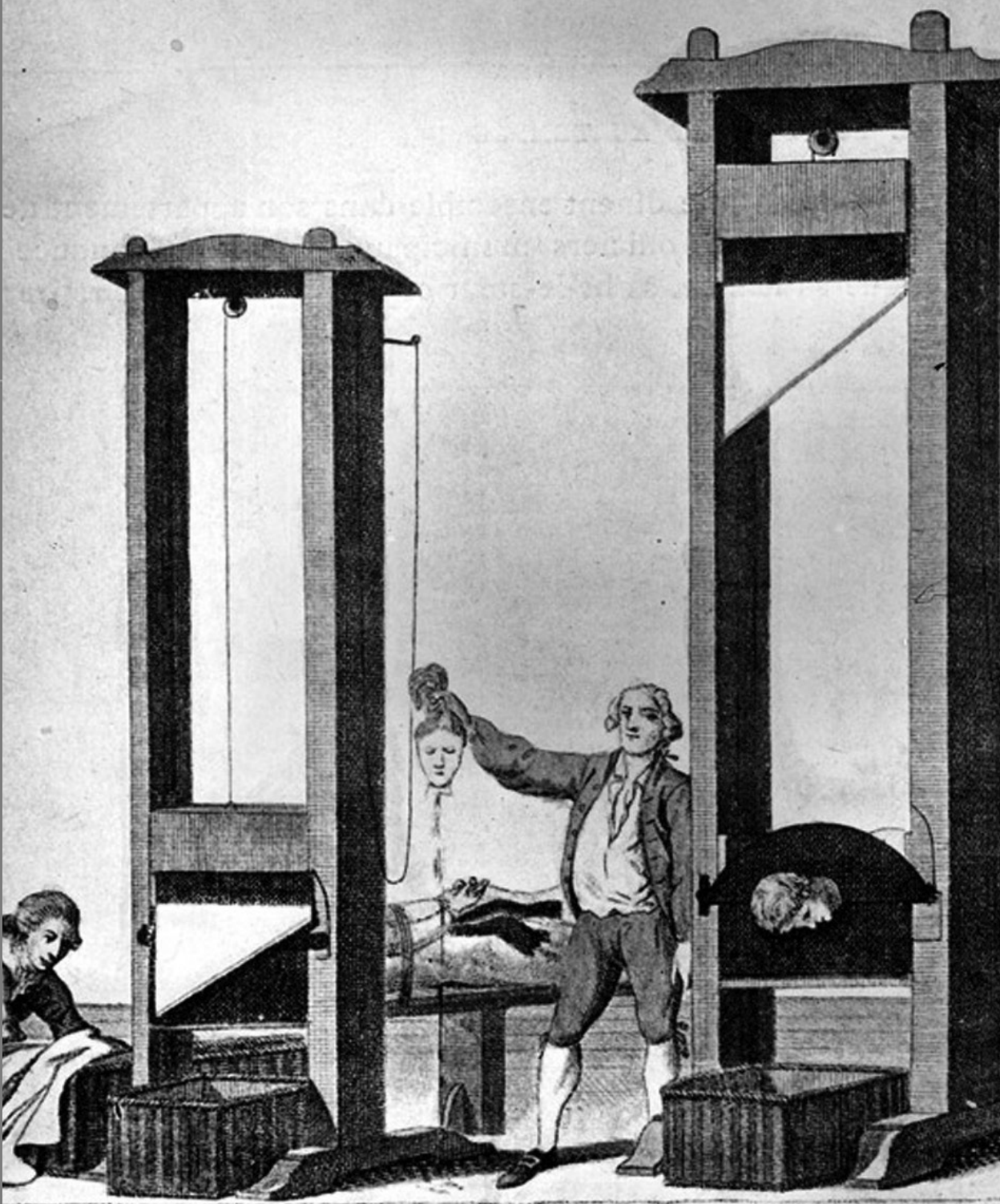
Wartości
fundamentalne
monastycyzmu

ideał
życia mniszego

Dom Augustin
Savatton OSB



tyniec.com.pl



**CYWILIZACJA
PRZEMOCY**

Prawo i przemoc

Paweł Grad

Kłamstwo ostateczne

Chrześcijaństwo objawiło ludziom naturę przemocy. Chrystus, zmartwychwstając po męce, nie pozwolił, aby pamięć o Jego pełnym przemocy procesie sądowym została zagarnięta przez oprawców. Po Zmartwychwstaniu to do Niego, niewinnego Baranka, należy ostatnie słowo w tym procesie, zgodnie z tym, co zapowiedział: „Teraz władca tego świata zostanie precz wyrzucony” (J 12, 31). Jest to słowo, które poucza nas „o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie” (J 16, 8) – odsłania i nazywa mechanizmy pożądania i przemocy, które mogły być skuteczne tylko dlatego, że były niejawne. Ostatecznie każdy demon i każdy grzesznik wie, że jego pożądanie jest niesprawiedliwe i nieuzasadnione, że jest buntem. Aby w nim trwać, musi więc przedstawiać je jako sprawiedliwe i uzasadnione, musi kłamać i ukrywać to pożądanie: „My mamy prawo, a według prawa powinien on umrzeć” (J 19, 7). Chrystus, zmartwychwstając i przez swojego Ducha ucząc nas o grzechu i sprawiedliwości, ucząc nas o prawdziwej historii swojej śmierci i Zmartwychwstania, ostatecznie niweczy to kłamstwo. Trwają jego skutki, ale ono samo staje się jawne: „aby na jaw wyszły zamysły serc wielu” (Łk 2, 35). Gdy staje się jawne, przestaje nas zniewalać, a władza posługujących się nim demonów i ludzi zostaje złamana: „On wymazał obciążający nas wykaz długów, który usunął, przybijając do krzyża. Rozbroił zwierzchności i władze i w nim tryumfalnie je poprowadził, wystawiając na pokaz wobec wszystkich” (Kol 2, 14-15). Kłamstwo zdemaskowane i wystawione na pokaz przestaje być skuteczne.

Po objawieniu chrześcijańskim niemożliwy jest prosty powrót do niewoli tych samych kłamstw przemocy i pożądania. Władca tego świata został precz wyrzucony. Dlatego kultura postchrześci-

jańska – czyli te części naszego współczesnego życia społecznego, które wyrwały się spod władzy nowego prawa Ewangelii – musi znaleźć nowy rodzaj kłamstwa, żeby usprawiedliwić swoje pożądanie i przemoc. Kłamstwo to jest przewrotne, bo utkane z nici prawdy, którą przyniosło Objawienie chrześcijańskie. Postchrześcijańska perwersja wykorzystuje chrześcijański sprzeciw wobec przemocy i pożądania, aby usprawiedliwić swoją własną przemoc i pożądanie. Cywilizacja, w której nieustannie tropi się rozmaite formy przemocy fizycznej i symbolicznej, walczy o emancypację uciśnionych mniejszości, cywilizacja, która wypowiedziała wojnę przemocy, sama jest cywilizacją przemocy. Jej „miłosierdzie” jest zwariowaną cnotą chrześcijańską, która nie służy zachowaniu prawdziwego pokoju i zniweczeniu grzesznych pożądań oraz przemocy, ale ponownemu ukryciu rzeczywistego grzechu i pożądania pod płaszczem walki z przemocą. Szatan ma wciąż ten sam cel: przemoc i dręczenie stworzenia. Zmienia jedynie kłamstwa, którymi się posługuje. W czasach ostatecznych sięga po kłamstwo ostateczne: rozbite elementy chrześcijańskiej prawdy o niewinnej ofierze zostają użyte, by ukryć winę i pożądanie ludzi, których szatan dręczy i kusi – a więc nas wszystkich.

To nowe, postchrześcijańskie kłamstwo „faryzeuszy ducha” opiera się na manipulacji pojęciem prawa. „Prawo samo” w cywilizacji chrześcijańskiej, w cywilizacji Ewangelii, jest – jak u św. Pawła – „bezsprzecznie święte; święte, sprawiedliwe i dobre jest też przykazanie” (Rz 7, 12). Oczywiście, Ewangelia przynosi nie tylko prawo, które poucza nas o tym, co dobre, ale też łaskę, która pozwala je wypełnić – inaczej niż prawo Starego Testamentu i być może w ogóle każde prawo, które bez łaski i ducha „zabija”, tzn. ujawnia grzech i niesprawiedliwość, nie dając środków, by je przezwyciężyć. Niemniej „wyzwolenie od prawa grzechu i śmierci” (Rz 8, 2) nie oznacza zniesienia „bezsprzecznie świętego prawa”, ale uzdolnienie, aby móc je wypełnić. Kłamstwem, które zostało przybite do krzyża, było nie samo „święte prawo”, ale prawo śmierci, czyli grzech i pożądanie tych, którzy kłamali, że „według prawa powinien On umrzeć”.

Postchrześcijańska manipulacja polega na uznaniu, że „prawo śmierci”, o którym pisał św. Paweł, to „prawo w ogóle”, każde prawo: każda norma, która wskazuje człowiekowi pewien

cel i określa sposoby jego osiągnięcia. Prawo samo nie jest już „święte”, ale jest złe, jest narzędziem „opresji” i „przemocy”. Usprawiedliwienie grzechów w cywilizacji przemocy polega na uznaniu, że źródłem zła nie jest sama przewrotna wola i pożądanie, ale prawo, które stawia im opór, stawiając wymagania. Gdyby bowiem nie było tego prawa, nie byłoby grzechu, a więc aby usunąć grzech i cierpienie, należy usunąć samo prawo – tak brzmi przewrotna interpretacja słów św. Pawła: „gdy nie ma Prawa, grzech jest w stanie śmierci” (Rz 7, 8).

Taka zwariowana – zdekonstruowana i użyta nie by ujawnić, ale by ukryć grzech – antyteologia postchrześcijańska staje się uzasadnieniem walki z każdym prawem. Opresyjne i przemocowe okazują się prawa zwyczajowe, które respektują naturalne różnice płci; opresyjna staje się edukacja, która nie „wyzwała” naszej „natury” (czyli żądz), ale kształtuje ją i doskonali; opresyjne jest prawo państwowe, gdy próbuje chronić życie poczętych dzieci; opresyjna jest religia, bo wymaga od człowieka rozumnej służby Bogu, a nie swoim pożądaniam i wyobrażeniom. Wszystkiemu temu można wypowiedzieć wojnę, mając na ustach sprzeciw wobec „przemocy” i powołując się na chrześcijańskie miłosierdzie. Na tym polega faryzeizm czasów ostatecznych: faryzeizm ducha¹. Jego fałsz zdradza jednak fakt, że „przemoc” jest tu po prostu innym imieniem „prawa” – a tego nigdy nie usłyszelibyśmy z ust Chrystusa.

¹ Zob. P. Kaznowski,
Faryzeizm ducha – choroba
postchrześcijańska,
christianitas.org,
21.10.2014.

Przykład: przemoc walki z homofobią

Zobaczmy na przykładzie, jak kłamstwo ostateczne działa w praktyce.

Aby stwierdzić, że cierpimy na „homofobię”, niepotrzebne jest żadne badanie psychiatryczne. Żaden domniemany ani prawdziwy specjalista nie musi nas przebadać, aby dojść do wniosku, że cierpimy na irracjonalny lęk przed osobami wykazującymi skłonność seksualną do osób tej samej płci. Wystarczy – w dyskusji albo za naszymi plecami – aby ktoś nie zgodził się z naszym, choćby uzasadnionym, sprzeciwem wobec par jednopłciowych i ich aktów seksualnych. Wystarczy, jeśli je potępiamy i nie chcemy, aby w praktyce społecznej i prawie państwowym zostały zrównane z instytucją rodziny składającej się z mężczyzny i kobiety.

Tyle wystarczy: wystarczy, że mamy po prostu inne poglądy niż przeciwnik „homofobii”.

Ktoś, kto posługuje się pojęciem homofobii, w ten sposób czerpie z niego oczywiste zyski: może przestać być naszym dyskutantem, a może zacząć być naszym domorosłym psychologiem i diagnostą. Nie musi już brać udziału w równej dyskusji na argumenty, ale może ustawić się ponad nami, jako ktoś, kto pochyła się nad naszym zaburzeniem psychicznym. Kiedy uzna nas za „homofoba”, może przestać z nami dyskutować na poziomie rzeczowym; może przestać przejmować się naszymi argumentami. Zamiast tego może zająć się wyjaśnianiem naszego stanu psychicznego – nasze argumenty przestają być istotne, ponieważ jesteśmy ludźmi „zaburzonymi”, cierpimy na irracjonalny lęk przed „osobami homoseksualnymi”. Ta diagnoza jest oczywiście całkowicie arbitralna.

Taki zysk w dyskusji jest rzecz jasna nieuczciwy – najczęściej taka osoba nie ma żadnych podstaw, aby uznać, że nasze poglądy biorą się z irracjonalnych lęków i tylko przez nie mają być tłumaczone. „Objawem” lęku nie musi tu być bowiem to co zwykle: symptomy somatyczne (drżenie kończyn, pocenie się), agresja słowna, niezdolność do normalnego funkcjonowania wśród ludzi. Objawem są wyłącznie same poglądy, nawet jeśli wyrażane są w sposób najbardziej wyważony. Przeciwnik „homofobii”, podobnie jak wielu przeciwników „islamofobii” czy „ksenofobii”, po prostu nie chce z nami dyskutować. Albo nawet: „nie chce mu się” z nami dyskutować; czasem zwyczajnie nie potrafi. Zamiast tego chce wysłać nas do specjalisty, który nas wyleczy.

Na tym polega „przemocowy” (jak powiedzieliby przeciwnicy homofobii) charakter działań uczestników wszelkich kampanii przeciw „homofobii” i innym podobnym „zaburzeniom”. Jest to przemoc w bardzo klasycznym sensie: tam, gdzie należy użyć siły argumentu (a jej nie ma), sięga się po argument siły. Ta kampania przeciw homofobii może toczyć się za pomocą słów: przez odmowę dyskusji i rozpoczęcie diagnozy. Zamiast dyskutować, werbalnie „zawija się w kaftan” i w majestacie „nauki” zawozi do zakładu dla psychicznie chorych. Kampania ta może też przybierać formy bardziej złośliwe, kiedy ideologia „walki z homofobią” uzyskuje wcielenie instytucjonalne i za używanie pewnych argumentów grożą po prostu konsekwencje karne.

Jest to typowy nowoczesny mechanizm nagiej przemocy, podporządkowanej się rzekomym odkryciom „pseudonauki”. Przeciwnicy homofobii w warstwie „argumentacji” nie różnią się więc wiele od zwykłych rasistów, którzy uzasadniali swoje wykluczenie określonych grup rasami „naukowymi”. Różne „odkrycia” służą im jako racjonalistyczny „parawan” dla nagiej i ślepej woli, chcącej przeformować swoje partykularne pragnienia. Argumenty nie mają tu większego znaczenia. Liczy się tylko siła: ta, o którą dopiero się starają uczestnicy rozmaitych kampanii i parad, oraz ta, którą już posiadli.

Powrót tragedii albo kultura jako źródło cierpień

Stosunek do prawa w całym tym procederze jest ambiwalentny.

Z jednej strony prawo Boże, naturalne oraz stanowione (o ile podąża za dwoma pierwszymi), odrzuca się jako przemocowe: sam pomysł, że sprzeciw wobec homoseksualizmu może przybrać postać sformułowanej jasno normy społecznej, odbierany jest dziś jako przemoc: właśnie dlatego, że w cywilizacji postchrześcijańskiej każda norma, która nie pozostawia upadłej natury samej sobie, ale chce ją doskonalić i stawia jej wymagania, będzie nazwana „przemocową”. Wobec własnej winy, którą odstawia prawo, reakcją jest obwinienie prawa: gdy prawo i powołujący się na nią ludzie zostaną uznani za winnych, to ich (zamiast samych siebie) można oskarżyć. Jest to dobrze znany mechanizm wyszukiwania kozła ofiarnego.

Z drugiej strony istnieje świadomość, że prawo stanowione jest źródłem siły – ponieważ zaś przeciwnicy „homofobii” i zwolennicy innych pożytków szukają właśnie siły, szybko staje się oczywiste, że prawo stanowione należy nie odrzucić, ale zmienić i uczynić zgodnym z własnym pożądanym. Oczywiście „pożądanie” to uważa się za naturalne, a samą naturę utożsamia się po prostu z sumą aktualnych pożądań, których nie należy doskonalić i przekształcać, tylko należy nauczyć się je wyrażać i realizować. Jest to dobrze znana różnica między doskonaleniem się a „wyrządzaniem sobie”. W tym ostatnim sposobie myślenia respektuje się prawo o tyle, o ile gwarantuje ono ludziom „wolność ekspresji”, a jedynym ograniczeniem tej zasady jest wolność negatywna innych jednostek. Ostatecznie więc i kultura postchrześcijańska

cenieć będzie rozmaite prawa „człowieka i obywatela”, ale ich „sprawiedliwość” utożsamiona będzie po prostu z nienakładaniem ograniczeń naturze, a sama natura rozumiana jako „puste”, nieokreślone miejsce, które może zostać zajęte przez dowolne z ludzkich pożądań i pragnień.

Postulat respektowania tak pojętej natury będzie podparty właśnie postchrześcijańskim wezwaniem do miłosierdzia i sprzeciwu wobec każdej formy przemocy. To jednak, co rozumie się tutaj pod pojęciem „przemocy”, oparte jest oczywiście na kłamstwie ostatecznym: na uznaniu prawa za przemoc. To uwikłanie postchrześcijaństwa w chrześcijańską obietnicę jest zatem źródłem jego rozdzielenia, które widzimy też we wspomnianym wyżej ambiwalentnym stosunku do prawa: z jednej strony każde prawo (a więc każde wymaganie, pochodzące z zewnątrz pożądań jednostki) jest „przemocą”, z drugiej zaś, ze względów pragmatycznych, prawo i instytucje społeczne są niezbędne. To rozdzielenie staje się źródłem tragedii.

Najśłynniejszą artykulację tragicznej świadomości nieszczęśliwej postchrześcijaństwa zawdzięczamy Rousseau – zawarta jest ona u niego w postaci dylematu, który można streścić następująco: człowiek czy obywatel? Jest to dokładnie ta wspomniana antynomia między przekonaniem o immanentnej doskonałości natury ludzkiej a koniecznością istnienia instytucji i kultury. Instytucje te w znacznej mierze zajmują się niwelowaniem skutku swoich własnych działań, jakim jest alienacja w stosunku do stanu natury. Tragedia nie może być poważanym gatunkiem w cywilizacji chrześcijańskiej – w cywilizacji tej staje się jasne, że prawdziwa jest tylko boska komedia, ponieważ prawdziwa jest obietnica pojednania przez łaskę sprzeczności między szczęściem człowieka a jego naturą. Koniec cywilizacji chrześcijańskiej oznacza więc powrót tragedii i powrót mitu, który tragedia opowiada – tym razem nieuchronna, tragiczna sprzeczność zachodzi między naturą ludzką a instytucjami służącymi jej realizacji.

Tragedia kultury postchrześcijańskiej polega, jak każda tragedia, na tym, że jej bohater, chcąc osiągnąć określony skutek, zmuszony jest podjąć działania, których właśnie pragnął uniknąć. Kultura postchrześcijańska, chcąc zbudować społeczeństwo „wolnych ludzi” wyzwolonych od przemocy prawa, musi ów stan – czy też

to, co w danym momencie utożsamia z tak rozumianą wolnością – zadekretować prawem i narzucić. Ta wewnętrzna sprzeczność, gdy zostanie odkryta, zamienia świadomość postchrześcijańską w świadomość nieszczęśliwą i tragiczną. Od tej tragedii, dopóki pozostaje się wewnątrz kłamstwa ostatecznego, nie ma ucieczki: możliwe są tylko cykle eskalacji konfliktu i oczyszczenia, polegające na zgładzeniu kozła ofiarnego. Ponieważ jednak prawda o naturze i prawie – prawda chrześcijańska – pozostaje ukryta, ten mitologiczny cykl nie może zostać przerwany. Kultura zaczyna jawić się jako źródło cierpień.

Nie oznacza to, że kultura chrześcijańska była ich pozbawiona – zdarzały się w niej okresy i sytuacje, które brutalnością swojej przemocy nie ustępowały przemocy cywilizacji współczesnej. Jednakże podstawowe normy i prawa (choćby łamane) oświetlone były światłem objawienia – nawet jeśli niemożliwe wówczas było pełne wyzwolenie się od przemocy, łatwiej było ją zdemaskować, co samo w sobie już stanowi warunek wszelkiego rzeczywistego wyzwolenia. Z drugiej strony niezafałszowane rozumienie natury ludzkiej nie pozwalało przedstawić wielu sprawiedliwych wymagań prawa jako „opresyjnych” i „przemocowych”.

Dlatego powiedzenie, że emancypacyjne tradycje nowoczesności zawdzięczają swój impuls uniwersalistycznej inspiracji Ewangelii, jest prawdą tylko w takiej mierze, w jakiej kłamstwo ostateczne zawdzięcza swoją moc temu, że opiera się na odłamkach zdekonstruowanej i rozbitej prawdy chrześcijańskiej. Prawdą jest więc, że sprzeciw wobec niesprawiedliwych stosunków pracy czy ucimienia zniewolonych narodów jest sprzeciwem chrześcijańskim. Niemniej prawdą jest również, że projekty emancypacji od tego i innych rodzajów zniewolenia w tradycji politycznej nowoczesności często napędzane były i są ideologią opartą na kłamstwie ostatecznym.

Ideologia emancypacyjna wprowadziła pojęcie natury ludzkiej, które sprawia, że „przemocą” jest już nie tylko bezzasadne użycie siły, ale każda próba formowania natury ludzkiej. Gdy w ten sposób określiło się wroga, można było zająć się zwalczaniem tak rozumianej „przemocy” (np. „przemocy symbolicznej”, religii etc.). Dopóki bowiem nie uznano, że prawo jest przemocą, wiele z tego, co dzisiaj uważamy za przemoc, nawet się takim nie

wydawało. Nadaje to jeszcze głębszy, ironiczny sens tezie, że emancypacyjna ideologia postchrześcijańska zajmuje się dokładnie tym, co przewidział w jej programie Rousseau: usuwaniem skutków, które sama generuje.

Dlatego ważniejsze niż wskazanie na chrześcijański rodowód inspiracji lewicy będzie zdemaskowanie kłamstwa ideologii emancypacyjnej: kłamstwa ostatecznego. Można to wyrazić w ten sposób: lewica zasłoniła mechanizmy przemocy odsłonięte przez chrześcijaństwo. Jej ideologia jest regresem do fazy mitycznej; współczesna „walka z przemocą” i „emancypacja” jest powrotem do mitologii: do ukrytych mechanizmów przemocy (np. aborcja, biopolityka, seksualizacja, niszczenie rodziny). Skoro prawda chrześcijańska jest prawdą ostateczną, to zbudowany z jej okrucichów mit – mit „wyzwolenia od przemocy” – będzie mitem ostatecznym, opartym na kłamstwie ostatecznym.

Kiedy prawo zabija?

Z tego punktu widzenia widać zarazem, że konserwatyzm nie jest wiecznym przeciwnikiem ideologii emancypacyjnej: ta ostatnia, osiągnąwszy fazę świadomości nieszczęśliwej, zaczyna rozumieć, że potrzebuje jakiegoś kwantum stabilności i instytucjonalnego zabezpieczenia, by utrzymywać zdobycze rewolucji i – może nieco wolniej – rozszerzać swoje wpływy. Gdy emancypacyjny lewicowiec zaczyna to rozumieć, staje się konserwatystą. Oczywiście mogą go różnić od rozmaitych, pravicowych konserwatystów konkretne cele, jakie stawia swojej polityce, ale sposób ich uzasadnienia pozostaje ten sam. Obaj, konserwatysta i nowoczesny działacz emancypacyjny, zgadzają się, że natura ludzka stanowi właściwie system zamknięty i autoteliczny, któremu jedyne, czego potrzeba, to zagwarantowanie stabilności zapewniającej mu pomyślny rozwój. Zasadność wszelkich form życia, których kształt określa prawo, sprowadza się ostatecznie dla konserwatysty i działacza emancypacyjnego do tego, że oferują one pewną „tożsamość”, która normalizuje ludzkie potrzeby – zasada przyjemności domaga się ograniczenia przez zasadę zachowania.

Na tę antropologię można spojrzeć jako na próbę wskrzeszenia pogańskiej etyki Arystotelesa, która załamuje się dlatego, że po

Chrystusie, aby być arystotelikiem, z konieczności trzeba być chrześcijaninem. Na stabilności życia – na jego stałości, niepodatności na wpływy losu i panowaniu nad sobą oraz swoimi żądzami – polega zdaniem Arystotelesa szczęście. Mówiąc krótko: szczęście polegało dla niego na upodobnieniu się do Nieporuszonego Poruszyciela. Objawienie chrześcijańskie przynosi jednak prawdę, którą po nim można już tylko przyjąć albo wyprzeć, ale nie da się jej zaprzeczyć: natura ludzka jest trwale skażona; „wszyscy zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej”; prawa – a więc normy i reguły stabilizujące nasze działania – nikt nie jest w stanie wypełnić, a więc takie arystoteleskie szczęście jest siłami ludzkimi nieosiągalne. Kultura postchrześcijańska zdaje sobie z tego sprawę, lecz jej tragedia polega na tym, że odmawia ona przyjęcia remedium na stan rzeczy, jakim jest łaska, która zadość czyni prawu. Tylko łaska pozwala osiągnąć stabilność ostateczną, która inaczej jest nierealizowalna. To właśnie staje się źródłem postchrześcijańskiej tragedii. Nietzsche właśnie za to nienawidził chrześcijaństwa, że ugodziło ono tą prawdą ludzkość i uzależniło ją od leku, na który tylko ono posiada monopol – że uzależniło ją od łaski.

Próbując więc stworzyć system społeczny, w którym zasada zachowania poskramia zasadę przyjemności, próbuje zachowywać się po arystotelesku tam, gdzie nie ma już pogańskiej naiwności (albo kłamstwa) dotyczącej ludzkiej natury: „zasada przyjemności”, albo też „pożądliwość” jako podstawowy popęd natury nie może być – jak wyobrażali sobie starożytni – harmonijnym pragnieniem szczęścia. Jest egoistyczna i zaborcza, ostatecznie zwraca się przeciwko innym, a także niszczy tego, kto jej ulega. Skoro jednakże odrzuca się łaskę, która „buduje na naturze”, jedynym wyjściem staje się przeciwna zasadzie przyjemności zasada zachowania, która w sposób sztuczny poskromi destrukcyjne zapędy upadłej natury.

W takiej postchrześcijańskiej (ale też radykalnie sprzecznej z zasadami etyki antycznych pogan) ideologii świat ludzki dzieli się na zamkniętą w sobie „naturę” czy też „nagie życie” oraz nałożone na nie w sposób arbitralny, ale niezbędne, „tożsamość” i „prawo”. Między tymi dwoma sferami nie ma relacji głębokiej odpowiedniości: natura ludzka nie może być doskonała, prawo nie może służyć wychowaniu i przekształceniu pragnień. Jego

jedyne zadanie polega na ograniczaniu, dyscyplinowaniu i karaniu natury, bez zmiany jej wewnętrznej dynamiki. Takie właśnie prawo musi się jawić jako przemoc – w istocie bowiem nią jest. Jest, jak się sądzi, „niezbędną” przemocą.

Takie spojrzenie na etykę (i wynikającą z niej politykę) ma konsekwencje irracjonalistyczne. Każdy irracjonalizm uniemożliwia rzeczywistą dyskusję i zrozumienie, a więc jest źródłem potencjalnej przemocy. Oto bowiem tam, gdzie prawo jest formą narzuconą przemocą na potencjalność nagiego życia, niemożliwa staje dyskusja na temat zasadności formy, jakie przybiera nasze życie. „Tożsamość” – bo tym jest ta arbitralna forma, którą post-chrześcijański człowiek wybiera aktem samej woli – jest czymś, czego ostatecznie nie da się wyjaśnić inaczej niż funkcjonalnie („jakąś tożsamość trzeba mieć”). Wyjaśnienie funkcjonalne nie jest jednak uzasadnieniem w znaczeniu podania metafizycznej racji: jest tylko wskazaniem na pewną pragmatyczną konieczność.

Jednym z klasycznych przejawów tego sposobu myślenia jest doktryna radykalnej różnicy między „faktami” a „wartościami”. Fakty dotyczą sfery obiektywnej – empirycznie i bezstronnie weryfikowalnych cech rzeczywistości materialnej. Wartości obejmują całą sferę ludzkich działań i preferencji – są arbitralnie wybranymi przez jednostkę systemami wyjaśnień, jakie narzuca ona na rzeczywistość obiektywną (w tym rzeczywistość swojego życia), która bez nich pozostałaby „bezsensowna”. Teoria arbitralnego wyboru wartości ma konsekwencje przemocowe, jak każdy irracjonalizm: okazuje się bowiem, że „wartości” afirmuje się aktem nagej woli. Niemożliwa staje się zatem rzeczowa dyskusja dotycząca racji naszych decyzji i sposobów życia – każdego prawa, które reguluje nasze działania. Podział na fakty i wartości dewastuje zdrowy rozsądek praktyczny – ludzie bowiem na ogół uważają, że istnieją pewne obiektywne racje dla dobra, które wybierają. Innymi słowy: że prawo, któremu się podporządkowują, nie jest przemocą, tylko wynika w jakiś sposób z „natury rzeczy”, której dotyczy.

Ta prawda jest wciąż obecna w naszym potocznym myśleniu, o ile nie poddajemy się ideologii kłamstwa ostatecznego. Jednakże bez świadomości chrześcijańskiej tej potocznej intuicji nie da się obronić. A to dlatego, że po odsłonięciu grzechu przez Chrystusa

jedyną odpowiedzią na prawdę o naszej upadłej rzeczywistości jest łaska. Tylko ona nas usprawiedliwia, to znaczy pozwala w ostatecznym rozrachunku uznać nasze życie za rozumne i zgodne z prawem. Bez niej nieszczęśliwa świadomość tragiczna staje się koniecznością, o ile zechce się doprowadzić rozpoznania dotyczące prawa i przemocy do końca. Bez łaski święte prawo musi wydać na nas wyrok potępienia. ■

Czy chrześcijaństwo bez ofiary jest możliwe?*

Robert Spaemann

Gest ofiarniczy sięga najstarszych czasów ludzkości. Niczego nie zawdzięcza refleksji opartej na racjonalnych przesłankach. Pojęcie ofiary nie poprzedza ofiary, a uzasadnienia, które miały ją wyjaśnić, przyszły dopiero później. Związek między tymi wyjaśnieniami a ich przedmiotem jest dokładnie taki jak związek między *derywacjami* a *rezyduami* u Pareta¹. Ofiara – jak pisał Alfred Loisy – jest *w najwyższym stopniu działaniem świętym (...) i z tego właśnie względu aktem, przez który człowiek daje największy dowód swojej wiary i w którym wybitnie spełnia swoją religijność*². Długo by można dyskutować nad kwestią, czy różne zjawiska, na które składa się pojęcie ofiary, można ze sobą łączyć. Jeśli przyjąć, że istnieją wspólne cechy tych zjawisk, to dobrą definicję ofiary podaje encyklopedia *Religion in Geschichte und Gegenwart*, według której ofiara jest *rytualnym działaniem, w którym istota obdarzona życiem lub siłą zostaje zniszczona w celu wywarcia wpływu na niewidzialne moce, wejścia z nimi w kontakt lub nawet w komunię, przyspieszenia ich reakcji, zaspokojenia, uczczenia lub unieszkodliwienia. Ofiara nie jest po prostu darem; jest uświęcona w drodze specjalnego rytuału. Nie ma logicznego związku między jej spodziewaną skutecznością a użytymi środkami*³.

Składając ofiarę, człowiek wchodzi w relację ze światem niewidzialnym, pojmowanym jako fundament świata widzialnego. Celem ofiary jest utrzymanie stwórczego i ożywczego kontaktu między nimi. W animistycznych religiach Afryki jest mowa

* Referat otwierający III Sympozjum Międzynarodowego Centrum Studiów Liturgicznych (CIEL) w Poissy w dniach 1-3 października 1997 r., zatytułowany *Un christianisme non sacrificiel est-il possible?* i opublikowany w zbiorze *Autel et sacrifice. Actes du troisième Colloque d'études historiques, théologiques et canoniques sur le rite catholique romain*, Paris 1998, s. 15-25.
¹ Według Vilfreda Pareta większość zachowań ludzkich należy do działań nielogicznych. Jednostka działa w oparciu o wyobrażenia i przekonania, będące wyrazem jej popędów.

Popędy te Pareto nazwał *rezyduami*, a ich uzasadnienia – *derywacjami*. Inaczej mówiąc, rezydualne to trwałe dyspozycje psychiczne, a derywacje to ich językowa „osłona”: idee, ideologie, wierzenia itp. – przyp. red.

² A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*, Paris 1920, s. 16.

³ *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1960, t. IV, s. 1637.

⁴ Wszystkie tłumaczenia biblijne za Biblią Warszawską – przyp. tłum.

⁵ Według René Girarda *mechanizm ofiarniczy* funkcjonuje tylko wtedy, gdy panuje co do niego całkowita niewiedza (*méconnaissance*). Wybrana osoba może być *koźłem ofiarnym* tylko wtedy, gdy – na zasadzie *mimetycznego zarażenia* – jest przez wszystkich uznana za winną. Mity są zapisem nieświadomości ludów pogańskich co do niesprawiedliwości logiki ofiarniczej i dopiero tradycja biblijna dostrzega niewinność ofiar. Objawiając przemoc mechanizmu ofiarniczego, chrześcijaństwo ostatecznie demaskuje fałszywe religie, znosi ryt ofiarniczy i bierze w obronę ofiarę – przyp. red.

o strumieniu siły życiowej, którego nie wolno przerywać. Ofiary są warunkiem *sine qua non* życia. Właśnie to czytamy w Księdze Rodzaju: po tym, jak Bóg poczuł *miłą woń* zwierząt, złożonych w ofierze na ołtarzu Noego, przyrzekł nigdy nie przeklinać ziemi z powodu człowieka. Bóg wie, że *myśli serca ludzkiego są złe od młodości jego*, a mimo to obiecuje, że *dopóki ziemia istnieć będzie, nie ustaną siew i żniwo, zimno i gorąco, lato i zima, dzień i noc* (Rdz 8, 21-22⁴). Ten kosmiczny pokój stanowi jednocześnie podstawę wspólnoty ludzkiej: jej faktyczne zawiązanie następuje przez wspólny posiłek ofiarniczy. Podczas takich posiłków dokonuje się zjednoczenie tego, co Boskie, z tym, co ludzkie. Jak już wspomniałem, ryt ofiarniczy nie są wynikiem jakiegokolwiek teoretycznego namysłu. Ich wyjaśnienia są czymś *a posteriori*. Dotyczy to również teorii René Girarda, która obecnie jest najważniejszą teorią ofiary, choć i tak niezadowolającą. Jej zaletą jest niewątpliwie to, że tłumaczy swój własny aposterioryczny charakter. Według Girarda bowiem wszystkie ofiary biorą się z wyparcia mechanizmu, który stanowi ich podstawę: konieczności opanowania niszczycielskiej przemocy społecznej. Ta funkcja ofiary jest skuteczna tak długo, jak długo pozostaje ukryta; interpretacja religijna nie wie o istnieniu przemocy założycielskiej, lecz właśnie przez swą niewiedzę podtrzymuje tę funkcję⁵.

Dla Girarda współczesne teorie racjonalistyczne, które wyśmiewają ideologię ofiary, są formami wyparcia: nie są świadome trwałości *przemocy założycielskiej* i z tego powodu podtrzymują żywotność ofiarniczego rytu. Dopiero po tym, jak Chrystus dobrowolnie przyjął na siebie rolę kozła ofiarnego, łańcuch przemocy został przerwany, a istota tej roli ujawniona. Tylko wówczas objawia się prawdziwy Bóg, który nie ma nic wspólnego z księciem tego świata, żądającym ofiar. Dopiero gdy rozdziera się zasłona Świątyni, sacrum zaczyna wyjawiać swoją mroczną tajemnicę i cofać się przed Objawieniem prawdziwego Boga. Śmierć Chrystusa kładzie kres wszystkim ofiarom, jednak nie dlatego, że wypełnia ich ukryty sens, lecz dlatego, że wyjawia ich absurdalność, ich nonsens. Pod tym względem Girard wpisuje się w wielką tradycję gnostycką, która bierze swój początek u Marcjona i stawia na jednym poziomie Boga Starego Przymierza i księcia tego świata, który ma ustąpić przed Ojcem Jezusa Chrystusa. Rzeczywiście,

jeśli sądzić po zewnętrznych przejawach, przed nadejściem Jezusa obraz Boga był zabarwiony pewną dwuznacznością: *Ojcem waszym jest diabeł* – mówi Chrystus do Żydów (J 8, 44). A także: *Mnie uwielbia Ojciec mój, o którym mówicie, że jest Bogiem waszym. I nie poznaliście Go, ale Ja Go znam* (J 8, 54-55).

Jeśli niektórzy nie godzą się na interpretowanie cierpienia i śmierci Jezusa jako ofiary przebłagalnej, złożonej Ojcu za grzechy świata, to prawdopodobnie dlatego, że według nich tego cierpienia i tej śmierci nie można włączać w ogólną kategorię ofiar. Jest ona bowiem zbyt obciążona wynaturzeniami i okrucieństwem ludzkości, których początek ginie w mrokach historii, a – według Girarda – jest czymś, co boi się światła. Lecz czy rzeczywiście kategorii ofiary nie da się wyjaśnić? Już św. Tomasz pytał, czy cierpienia Jezusa można zaliczyć do pojęcia mającego tak dwuznaczne i różne konotacje. Odpowiadał, że pojęcie to należy rozumieć z perspektywy jego wypełnienia, tzn. śmierci Jezusa, i że wszystkie inne ofiary powinny być pojmowane jako mniej lub bardziej autentyczne realizacje tej *prawdziwej*. Gdy się zaś przyjmie, że składane przez całą ludzkość ofiary mają swe źródło nie w pojęciu, lecz w niejasnym przeczuciu, można wówczas zrozumieć, co przeczutowano. Tym ostatecznym odkryciem jest *logikè thysia, rationabilis oblatio*, o którym mowa w kanonie liturgii rzymskiej Mszy świętej.

Istotą ofiary, będącej sednem chrześcijaństwa, jest to, że skupia ona – w formie nowej syntezy – jednocześnie pojęcie ofiary, jak i prorocką krytykę ofiar czysto rytualnych, jak to profetycznie zapowiada Psalm 50. Mówiąc najpierw, że Bogu nie podobają się ani ofiary, ani całopalenia, lecz że pragnie On skruszonego ducha i pokornego serca, psalm ten przechodzi wprost do zapowiedzi: *Benigne fac, Domine, in bona voluntate tua Sion, ut aedificentur muri Jerusalem! Tunc acceptabis sacrificium justitiae, tunc imponent super altare tuum vitulos – Zechciej w łasce swej dobrze czynić Syjonowi, odbuduj mury Jeruzalemu! Wtedy przyjmiesz prawe ofiary, ofiary ogniowe i całopalenia, wtedy ofiarują cielce na ołtarzu twoim* (Ps 51 [50], 20-21). Oczywiście można przyjąć, że zdanie to jest późniejszym dodatkiem z czasów Nehemiasza. Niemniej jednak jest ono częścią Pisma Świętego i jako takie należy je czytać w kontekście Ofiary Golgoty, podczas której spełniły się zarazem intencje ofiarnicze, jak i intencje tych, którzy ofiarę krytykowali.

Tym, co dostrzega się w ofierze i co razi zwykle ludzkie rozumienie, jest konieczność zniszczenia jakiejś rzeczy po to, aby podobać się Bogu. Tą rzeczą nie jest w dodatku coś złego – narzędzie zła lub choroba – lecz dobro: zwierzę bez skazy, płody ziemi, młoda dziewczyna, niewinne dziecko czy w końcu nawet Syn Boży. W archaicznych ofiarach żertwa musi być ofiarowana niewidzialnej mocy. A jak ją tej mocy ofiarować? Czyniąc ją samą niewidzialną, czyli niszcząc. Strata na tym świecie ma być zyskiem na tamtym. Logika ta jest niezrozumiała w Raju, gdzie Boga chwali się nie śmiercią, lecz życiem. Samo życie jest oddawaniem chwały Bogu, a jest ona tym większa, im pełniejsze i lepsze jest ludzkie życie. Święty Tomasz z Akwinu pisze, że w Raju przyjemność płciowa była intensywniejsza niż kiedykolwiek, gdyż wrażliwość człowieka i jego zdolność do odczuwania rozkoszy przewyższały tę, którą ma nasza upadła natura. W rajskim świecie nie ma miejsca na ofiarę. Ofiarą jest dobre życie; ono samo stanowi dar.

A jednak już w Raju istnieje odpowiednik ofiary. Jest nią Boski nakaz rezygnacji z jedzenia owocu z Drzewa poznania dobra i zła. Wyrzekając się zjedzenia tego owocu, ludzie mieli wyraźnie uznać władzę Boga i – jak mówi św. Tomasz – uczynić coś tylko dlatego, że Bóg tak nakazał. Trzeba było dopiero węża, aby zbudziło się pragnienie rzeczy zakazanej i aby wyrzeczenie zmieniło się w odpowiednik ofiary – ofiarę z pragnienia. Ofiary jako takie zaczęły się dopiero po upadku.

O tych związkach – więcej niż wielu współczesnych teologów – mówi stara sentencja Anaksymandra. Brzmi ona tak: *A z czego powstają istniejące rzeczy, w to niszczą, zgodnie z koniecznością; płacą bowiem sobie nawzajem karę i pokutę za niesprawiedliwość, zgodnie z postanowieniem Czasu*⁶. Co mówi to zdanie? Że każdy byt istnieje kosztem drugiego, nadając wszystkiemu, co z nim współistnieje, status zwykłego otoczenia. Byt ze swej istoty kieruje się przemocą. Jego podstawową skłonnością jest nie miłość, lecz afirmacja siebie. Lecz równocześnie jest to powód, dla którego, w ostatecznym rozrachunku, płaci za tę afirmację swym odejściem. W ten sposób wieczna *dikè*, kosmiczna sprawiedliwość, zostaje nienaruszona. Śmierć jest ceną za bycie sobą w przemocy. Tym właśnie jest zło. Lecz dla Anaksymandra – zło tragiczne, fatum: *Ecce, in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis conce-*

⁶ G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Warszawa–Poznań 1999, s. 125 – przyp. tłum.

pit me mater mea – Oto urodziłem się w przewinieniu i w grzechu poczęła mnie matka – mówi Psalm 50. Jednak Psalmista wie o nim więcej niż Anaksymander. Dla filozofa, z jednej strony, istnieje świat zła wzajemnego. Lecz ponieważ każdy cierpi to samo zło, którego jest przyczyną, a za swoje życie płaci własną śmiercią, porządek świata jako całości jest nienaruszony, a wieczna sprawiedliwość zostaje zachowana. U Anaksymandra nie chodzi o zło moralne, gdyż nie ma tu mowy o ludziach, lecz o rzeczach, istotach żyjących, do których zalicza się także człowiek.

Dla Psalmisty natomiast człowiek nie jest istotą, która popełnia zło na ślepo i na ślepo za nie płaci. Człowiek jest kimś, kto ma bezpośredni dostęp do źródła rzeczy, a w związku z tym jest zobowiązany czynić dobro i żałować za zło, gdy je popełni. *Tibi soli peccavi et malum coram te feci – Przeciwnie tobie samemu zgrzeszyłem i uczyniłem to, co złe w oczach twoich* – brzmi kluczowe zdanie tego psalmu, na końcu którego Psalmista mówi, że chętnie składałby ofiary, byle tylko móc powrócić do Boskiego porządku, lecz że taka zamiana nie jest miła Bogu. Niewątpliwie w odniesieniu do każdego człowieka *zapłatą za grzech jest śmierć*, ale ta śmierć jest tylko *obiektywnym* przywróceniem równowagi, ceną za życie, na co zresztą wskazują biolodzy. Dlatego śmierć nie całkiem przywraca tego, kto umiera, do porządku Boskiego. Porządek ten przywraca się bez niego: *Non mortui laudabunt te, Domine, neque qui descendant in infernum – Umarli nie będą chwalili Pana, ani ci, którzy zstępują do krainy milczenia* – czytamy w innym psalmie⁷. Także i Psalm 50 tłumaczy: *Sacrificium Deo spiritus contribulatus. Cor contritum et humiliatum Deus non despicies – Ofiarą Bogu miłą jest duch skruszony. Sercem skruszonym i zgębionym nie wzgardzisz, Boże*. Śmierć, która przywraca z powrotem do Boga, jest aktem, który musimy spełnić osobiście; jest to śmierć *starego człowieka*. Lecz nawet i tego nie możemy zrobić sami. Nawet żal i skruszone serce są nam dane. Żal doskonały nie jest warunkiem przebaczenia, lecz znakiem tego, że już wcześniej nam przebaczone.

Jezus uczył nas o tym przebaczeniu, które poprzedza wszystko, co może zrobić człowiek, i które jest dane tym, którzy go pragną. Jeśli syn marnotrawny powraca do ojca, to nie z czystej miłości, lecz dlatego, że sytuacja była już tak beznadziejna, że

⁷ Ps 113, 25 w Wulgacie,

a Ps 115, 17 w Biblii

Warszawskiej – przyp. tłum.

nie miał innego wyjścia. „Żal doskonały” pojawia się dopiero wtedy, gdy ojciec – zamiast zatrudnić go jako robotnika – bierze go w ramiona jak syna. Mogłoby się wydawać, że ucząc o tak bezwarunkowym przebaczeniu – a jednocześnie doświadczając odrzucenia przez tych, którzy Bożym przebaczeniem wzgardzili i sami nie chcieli bezwarunkowo przebaczać – Jezus wyczerpał pokłady swojej mądrości. Jednak pokłady mądrości Bożej są niewyczerpane. Największą mądrością Boga jest Krzyż: Jezus zamienia odmowę miłości Bożej w ofiarę za tych, którzy tej miłości odmawiają. To nie oni składają ofiarę, lecz Syn składa ją Ojcu za ludzi, którzy odrzucają Bożą miłość, *bo nie wiedzą, co czynią* (Łk 23, 34). Jak Judasz są uczestnikami dramatu, którego sensu nie rozumieją. *Czyż Chrystus nie musiał tego wycierpieć, by wejść do swojej chwały?* (Łk 24, 26). Nie chodzi tu o konieczność „wynikającą z czegoś”, jakby Bóg nie mógł postąpić inaczej. Bóg sam wybrał taki sposób naszego odkupienia. Wewnętrzna konieczność tego sposobu jest jak konieczność doskonałego dzieła sztuki, w którym żaden element nie mógłby być inny od istniejącego, choć nie możemy powiedzieć, że inne dzieło nie mogłoby być stworzone. W tym arcydziele Boga, jakim jest historia zbawienia, ofiara zajmuje centralne miejsce. Łączą się w niej najbardziej skrajne przeciwieństwa: z jednej strony mamy oczyszczenie pojęcia ofiary, odrzucenie wszelkich ofiar zastępczych – począwszy od archaicznych ofiar ludzkich – na rzecz ofiary życia doskonałego, z drugiej zaś mamy krwawą ofiarę ludzką, lecz taką, w której to człowiek-Bóg składa ofiarę z siebie i która stanowi wypełnienie Jego doskonałego życia.

Prorockie wizje końca ofiary mogły się spełnić dopiero wtedy, gdy spełniła się doskonała ofiara. Był to jedyny sposób, aby życie, które pod względem moralnym było wyrazem pychy duchowej, mogło się stać wyrazem wdzięczności za tę ofiarę. Nie bez powodu sprawowanie tej ofiary nazywa się Eucharystią, czyli dziękczynieniem.

W świetle racjonalistycznej, oświeceniowej interpretacji chrześcijaństwa rzeczywisty dramat, jakim jest historia Odkupienia, nie istnieje; istnieje tylko stopniowe odsłanianie ludziom jej znaczenia. Gdy św. Paweł pisze, że na Krzyżu Chrystus zburzył mur dzielący żydów i pogan, to według współczesnej interpretacji

znaczy tyle, że dowiedzieliśmy się, iż ten mur był tylko pozorny. Dla modernistów stwierdzenie, że przez ofiarę Chrystusa Bóg naprawdę obalił granicę, którą sam wcześniej ustanowił, jest myśleniem mitycznym. Widać tu, że modernisci uznają fakt, iż skończyło się przesądne wierzenie w skuteczność ofiary, natomiast nie przyjmują nauki o ostatecznej ofercie, która zastąpiła wszystkie inne. René Girard jako jedyny dostrzega w ofierze Chrystusa realne wydarzenie, gdyż ofiarom poprzednich epok przypisuje realną funkcję. A jednak i dla Girarda ta funkcja jest w gruncie rzeczy tylko socjopsychologiczna. Nawet on nie potrafi wytłumaczyć, dlaczego po śmierci Jezusa społeczeństwo ludzkie nie potrzebuje już mechanizmu kozła ofiarnego, żeby zapewnić sobie trwanie. Być może ten mechanizm stanie mu się znów potrzebny, gdy pamiątka ofiary Odkupienia przestanie być sprawowana.

Interesujące w tym kontekście jest przypomnienie myśli Kanta. W swoich pracach na temat filozofii prawa Kant pisze, że państwo, które się rozwiązuje, ma przedtem obowiązek wykonać wyrok śmierci na zabójcach, aby – jak twierdzi – kara nieodkupionej krwi nie ciążyła na obywatelach po ich rozproszeniu⁸. W oczywisty sposób mamy tu do czynienia z powrotem Erynni – dawnych bogiń zemsty. Chrześcijaństwo średniowieczne nie używało już tego rodzaju języka mitycznego: uważano wówczas, że odkupienie – w ujęciu metafizycznym przyjętym przez Kanta – zostało dokonane raz na zawsze przez Chrystusa. Dlatego na przykład u św. Tomasza z Akwinu prawo karne opiera się wyłącznie na założeniach wynikających z zasady dobra wspólnego. Kant jednak odrzucał koncepcję odkupieńczej ofiary, która zastępowała wszystkie inne; stąd ten postulat przywrócenia w prawie karnym konieczności odpłaty w jej mitycznej formie. Czy to naprawdę przypadek, że ci, którzy przeżyli stechnicyzowane ludobójstwo narodowych socjalistów, nazwali je *holokaustem*, tj. określeniem, które oznaczało ofiary składane przez Izraelitów w Świątyni? Nigdy w historii rytuał kozła ofiarnego nie był sprawowany w tak skrajnej postaci, a tym razem sprawowali go ci, którzy nie chcieli mieć nic wspólnego z Barankiem Bożym, który gładzi grzechy świata. Holokaust ten nie był oczywiście skierowany do żadnego bóstwa; on tylko powiększał grzech świata, który niósł w swoim ciele Baranek.

⁸ I. Kant, *Metafizyka moralności*, Warszawa 2005, s. 180 – przyp. tłum.

Pojęcie ofiary jest stare jak ludzkość: dla ludzi zawsze było oczywiste, że życie może trwać tylko dzięki ofiarom i że strata na dole jest zyskiem na górze. Oczywistość ta jednak wymyka się wszelkim próbom rozumowego wytłumaczenia. Dlatego zresztą istnieje nie tylko wiele teorii ofiary, lecz również wiele teologicznych teorii tej, przez którą dokonało się nasze odkupienie. Okazuje się, że to najgłębsze misterium naszej wiary nigdy nie otrzymało jasnej dogmatycznej formuły. Jest doktryna św. Ireneusza lub św. Grzegorza z Nyssy, zgodnie z którą Jezus zapłacił swoją krwią okup szatanowi, aby uwolnić nas z jego niewoli; jest doktryna św. Anzelma, dla którego Jezus rozlał swoją krew, żeby zadośćuczynić sprawiedliwości Bożej; jest również doktryna Lutra, według której Jezus uspokoił gniew Ojca. Wszystkie te teorie opierają się na tekstach Nowego Testamentu, można by je zatem połączyć w taki czy w inny sposób. W końcu w Pierwszym Liście do Koryntian św. Paweł wzywa swoich adresatów do wydania złoczyńcy *szatanowi na zatrącenie ciała, aby [jego] duch był zbawiony w dzień Pański* (I Kor 5, 5).

Pismo Święte zdaje się ukazywać każde działanie diabła jako mimowolnie zgodne z Bożym planem. Kościół nigdy nie ujął w formie dogmatycznej tego, że śmierć Jezusa była ofiarą za nasze grzechy. Nie było takiego dogmatu, bo tej prawdy nigdy nie podważano: była częścią zwykłego magisterium. Kwestię tę Kościół sformułował jednak niebezpośrednio, gdy na Soborze Trydenckim orzekł, że Msza święta – jako aktualizacja Ofiary Krzyża – jest rzeczywistą i prawdziwą ofiarą. Kościół uczynił tak w reakcji na twierdzenie Lutra, dla którego ofiara Mszy świętej podważała wiarę w to, że Chrystus złożył się w ofierze *tylko raz i raz na zawsze*. W rzeczywistości przekonujemy się dzisiaj, że ofiara Mszy stanowi raczej zaporę, która tę wiarę chroni. Odkąd – nawet w Kościele katolickim – pomniejsza się lub kwestionuje fakt, iż Msza święta jest rzeczywistą ofiarą, coraz więcej teologów wątpi w ofiarniczy charakter śmierci Jezusa. Odkąd w naszych kościołach ołtarze zastąpiono stołami, już się nie mówi, że Krzyż był ołtarzem.

To przychylni religii filozofowie oświecenia, a więc np. Rousseau i Kant, odrzucili koncepcję, że śmierć Jezusa można interpretować jako przebiegalną ofiarę. Chrześcijaństwo było dla nich *religią*

naturalną, której nie pojmowali jednak jako „kultu natury”, lecz – zgodnie z formułą Kanta – jako *religię w obrębie samego rozumu*. Jezus był w niej naczelnym mistrzem myśli i najwyższym wzorem. Prawdziwym i jedynym ważnym kultem Bożym miało być moralne życie. Tego uczył już Platon. We wszystkich wielkich religiach świata istnieje krytyczny prąd wobec ofiary. Upaniszady krytykują kultowe ofiary wedyjskie, a prorocy Izraela – Izajasz i Jeremiasz – piszą, że ofiary są dla Boga obrzydliwością. Bóg oczekuje od nas czynienia dobra, okazywania sprawiedliwości uciśnionym, sierotom i wdowom. *Nie polegajcie na słowach zwodniczych, gdy mówią: „Świątynia Pańska to jest!”*. Lecz (...) *szczerze poprawcie swoje drogi i swoje czyny* (Jer 7, 4-5). W dawnej liturgii rzymskiej, nawet w Wielki Piątek, Kościół katolicki bez wahania czytał tekst proroka Ozeasza: *Misericordiam volui et non sacrificium, et scientiam Dei plus quam holocausta* – *Miłości chcę, a nie ofiary, i poznania Boga, nie całopaleń* (Oz 6, 6).

Innym powodem, dla którego filozofowie ci odmawiali uznania śmierci Jezusa za ofiarniczą, było pojęcie zastępstwa. Zastępstwo – jak się wydaje – może istnieć tylko w sferze materialnego odszkodowania, a nie w sferze moralnej. Oświecenie twardo broniło idei Boga sprawiedliwego, który nagradza dobrych, a karze złych. Aby odrzucić pojęcie ofiary, współcześni teolodzy używają dokładnie przeciwnego argumentu: ponieważ Bóg jest czystą miłością, przebacza bez żadnych warunków. Koncepcja bezwarunkowej miłości zdaje się nie przystawać do idei zadośćuczynienia Bogu przez śmierć. W ostatnich latach teolog Eugen Biser wysunął jeszcze jeden, mało przekonujący argument, że wydanie człowieka na brutalną śmierć dla ocalenia innych ludzi stoi w sprzeczności z imperatywem kategorycznym Kanta, według którego istotę ludzką zawsze należy traktować jako cel sam w sobie. Argument ten zakładałby jednak, że Bóg powinien przeciwstawiać się śmierci każdego człowieka. Dlaczego niewłaściwe byłoby nadawać śmierci człowieka – śmierci spowodowanej nie przez Boga, lecz przez ludzi – nieskończonej wartości odkupieńczej ofiary? To tajemnica Biser. Ponadto ponieważ Bóg wskrzesza umarłych, nie zniża człowieka do poziomu zwykłego środka, gdy pozwala mu umrzeć. Boską zgodą na ofiarę Chrystusa jest Jego zmartwychwstanie. W końcu argument Biser opiera się pośrednio na prze-

stanie, że osoba Jezusa jest osobą ludzką, a nie osobą Syna Bożego. Tymczasem Jezus nieustannie przebywa na łonie Ojca; włącza wszystkich ludzi w wieczny dar z siebie, który składa Ojcu. To, że dar ten przybiera formę haniebnego śmierci, ukazuje tylko, czym jest grzech: bunt człowieka przeciw Bogu. A ponieważ Chrystus jest w najwyższym stopniu Niewinnym, ponieważ jest kimś, kto w zastępstwie *nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał* – jak mówi List do Hebrajczyków (Heb 5, 8) – Jego śmierć jest ofiarą odkupieńczą, która odwraca los świata.

Czy chrześcijaństwo bez ofiary jest możliwe? Należałoby raczej spytać, czy jest prawdziwe. W świetle tego, co mówi Pismo Święte i Tradycja – takim nie jest. Czym bowiem jest chrześcijaństwo? Dla Kościoła katolickiego chrześcijaństwo nie istnieje jako określenie ogólne⁹, które miałyby się do poszczególnych wyznań tak, jak ma się rodzaj do gatunków. Oczywiście tak je pojmują „obiektywna” koncepcja socjologiczna, która sądzi, że chrześcijanami są wszyscy, dla których Jezus jest życiowym odniesieniem i postacią wyznaczającą ich stosunek do Boga. Lecz kim jest Jezus? Czego naprawdę chciał? Co konkretnie znaczy „brać przykład z Jezusa”? Skąd – mówiąc „Jezus” – wiemy, że nie mówimy o projekcji nas samych? Odpowiedź katolicka jest jasna: istnieje tylko jedna wspólnota uczniów Jezusa, tylko jeden Kościół Boży. Na tym świecie ma on widzialną formę Kościoła katolickiego. Kościół jest tylko jeden, nawet jeśli poza nim żyją wspólnoty i ludzie, którzy chcą iść za Jezusem i którzy częściowo podzielają to, w co wierzy Kościół, i w różnym stopniu uczestniczą w dobrach Zbawienia, jakie zostały mu dane.

Dochodzimy w ten sposób do pojęcia hierarchii prawd, które dla katolików nie ma żadnego znaczenia, lecz jest podstawowym narzędziem do określenia odległości niekatolików od Kościoła. W tej hierarchii wartości śmierć Jezusa, rozumiana jako ofiara Odkupienia, ma tak wysoką pozycję, że wiara w Jego śmierć jako ofiarę i bycie chrześcijaninem są po prostu zamienne. Kiedy mówimy, że *każdy, kto w Niego wierzy, dostąpi odpuszczenia grzechów przez imię Jego* (Dz 10, 43), wypowiadamy formułę wyznania, które dla Apostołów było wyznaniem chrzcielnym. Gdyby Jezus głosił to wybaczenie tylko jako prawdę ogólną, nie miałyby ono nic wspólnego z wyznawaniem Jego imienia. Po przyjęciu

⁹ Tj. *hiperonim* – określenie, które „grupuje” określenia bardziej szczegółowe pod względem semantycznym – przyp. tłum.

takiej nauki moglibyśmy zapomnieć o nauczycielu, a Jezus, jak Sokrates, mógłby powiedzieć: „Nie zajmujcie się Jezusem, zajmujcie się prawdą”. Lecz Apostoł mówi: *W Nim mamy odpuszczenie grzechów* (Kol 1, 14), zaś liturgia wtorku w Oktawie Zesłania Ducha Świętego stwierdza: *Ipse est remissio omnium peccatorum – Który jest odpuszczeniem wszystkich grzechów*. Zdanie to ma sens tylko pod warunkiem, że to śmierć Jezusa wyprasza nam przebaczenie, jak tego uczą Apostołowie.

Msza święta nie jest kolejną ofiarą. Można by powiedzieć, że jest „metaofiarą”, ofiarowaniem ofiary. Ofiara Golgoty jest dana Kościołowi jako jego własna. I jeśli wydarzenie z przeszłości staje się obecne w każdej Mszy, cały czas pozostając tym samym pojedynczym wydarzeniem, możliwe jest to tylko dlatego, że – jak mówią List do Hebrajczyków i Apokalipsa – w niebie jest wieczne teraz *od założenia świata*. Syn Wiekuisty jest teraz i na zawsze zabitym Barankiem, który zajmuje samo centrum niebieskiej liturgii. Liturgię ziemską można zrozumieć tylko jako uczestnictwo w liturgii niebieskiej; w przeciwnym razie jest ona zwykłą ceremonią wspomnieniową. A uczestnictwo to ma formę rytu. To, co zdarzyło się na Golgocie, i to, co było antycypowane w Wieczerniku, było tym samym i właśnie dlatego, że takim było, nie jest identyczne. Zawsze, gdy próbuje się odtworzyć sytuację z Ostatniej Wieczerzy – z troski o historyczność czy uobecnienie – można zaobserwować, że wiara w realne „teraz” zanika. Liturgii Mszy świętej nie sprawujemy ani na stole, ani na krzyżu. Jak czyniła to ludzkość od zarania – sprawujemy ją na kamieniu, który przedstawia jednocześnie Krzyż, stół i Chrystusa jako ofiarą żertwę – sprawujemy ją na ołtarzu. ■

Tłum. Monika Grądzka-Holvoote

Walka

Justyna Melonowska

1

Co różni walkę od przemocy? Jest to pytanie nie bez znaczenia. Łatwo bowiem przyjąć, iż walka i przemoc są pojęciami z tego samego poziomu znaczeniowego, różnią się tylko nieco odcieniem. W istocie przemoc zawiera się częściowo w walce, jako że bywa jej narzędziem. Innymi słowy, pewne rozumienie przemocy (jako po prostu sztuki zadawania ciosów, bólu czy w ogóle punktowania przeciwnika) może być elementem walki. Przemoc jednak – o ile nie jest narzędziem walki, a jest celem w sobie – nie jest walką.

Kwestie te należy uważnie i systematycznie przemyśleć, jako że w XXI-wiecznej Europie podjąć z kimś walkę to narazić się na zarzut, że się wobec niego stosuje bądź zamierza stosować przemoc. Czym zatem jest walka? Czym przemoc? Przemoc jest stosowana przez kogoś na kimś i przeciw niemu. Walczy się natomiast z kimś o coś. Walka zakłada podmioty zdolne do działania, do czynu; podmioty zmotywowane; takie, których uniwersum duchowe ma określone granice, ma też swe miary i ideały. Walka jest zatem aktem jakiejś podstawowej solidarności walczących (Kotarbiński mówi o „kooperacji negatywnej”, co jednak nie uchwytytuje aksjologicznej podstawy przymierza walczących). Zakłada zgodę co do tego, że są racje, o które należy się bić. Walka zatem paradoksalnie jest sojuszem zawartym dla idei. Inaczej jest z przemocą. Ta nie jest ani solidarnością, ani sojuszem. Jest zerwaniem, pragnieniem izolacji, kontroli i zniszczenia. Walka – gdy posłużyć się jakimś „typem idealnym” – zakłada honor. Przemoc obywa się bez niego. Więcej – jest z nim nie do pogodzenia. Walka zakłada (winna zakładać) uważność dla przeciwnika, oponenta, rywala. Po walce można przegranemu okazać pardon, wielko-

duszość, gest, można go nawet uhonorować. Przemoc wszystko to wyklucza. Walka zakłada powściągliwość – jak wówczas, gdy w trakcie pojedynku szermierczego daje się przeciwnikowi szansę podniesienia wytrąconej mu broni po to, by mógł na nowo stanąć do walki, by ta nie stała się egzekucją. Walka zatem zachowuje stałą świadomość różnicy między sobą a kaźnią. W końcu nawet, gdy prowadzi do zadania śmierci przeciwnikowi, pozwala zabić go z honorem. Przemoc to wyklucza: nie można honorowo stosować przemocy. Do walki się wyzywa i do walki się staje, nie można jednak stanąć do przemocy. Zauważmy również, że słowo „zwycięstwo” znaczeniowo wiąże się tylko z walką. Co prawda istnieje zwycięstwo walkowerem – oznacza ono sytuację, w której do walki nie doszło, ale nie jest to wiktoria *sensu stricto*, a rodzaj umowy, sankcjonowanej zwyczajem, wyłącznie chyba w dziedzinie sportu.

2

Zatrącanie idei i zmysłu walki i ostateczne pomylenie jej z przemocą wiąże się ze zmianami w rozumieniu tolerancji¹. Narodziny oświeceniowych ideałów, liberalizmu oraz procesy emancypacji wzmożyły zainteresowanie peryferiami świata ludzkiego, tj. tym, co wcześniej uznawano za ekscentryczność bądź anormalność. Liberalizm starał się poszerzyć ludzkie zdolności artykulacyjne przez, między innymi, włączenie ekscentryzmów, anormalności, dewiacji w obręb praktyk, którym należy się społeczne wystęchanie i jakaś forma uznania. Pierwotnie jednak tolerancja mogła mieć jedynie charakter negatywny. Chodziło o to, by każdy mógł się wypowiedzieć i znaleźć swoje miejsce w dziedzinie społecznej, nie zaś o to, by znieść wartościowanie wszelkich form życia i zrównać je wszystkie jako różniące się w zasadzie tylko estetycznie. Można zatem było nie akceptować innych sposobów życia i wyrażać się o nich krytycznie. Trzeba je jednak było znosić jako należące do zastanego zbioru danych w naszym środowisku. Tolerancja negatywna wykluczała zatem niszczenie, znęcanie, przymus (gdyż była tolerancją), dopuszczała zaś krytykę, dysgust i dysrespekt (gdyż była negatywną). Przebieg procesów emancypacji i ich przemiana w ideologię emancypacyjną doprowadziły jednak do wykształcenia specyficznej nowomowy, tzw. poprawności politycznej. Zwiększeniu artykulacji jednych (owych

¹ W tej części nawiązuję do piśmiennictwa Ryszarda Legutki i jego krytyki liberalizmu.

ekscentryków) towarzyszyło zatem ograniczenie artykulacji drugich (owych „typowych”, „normatywnych”). Niemoc wyrażania opinii z czasem doprowadziła do niemożności ich posiadania. Nic w tym dziwnego: myśl i słowo są ze sobą ściśle sprzęgnięte w umyśle ludzkim. Tak że gdy okaleczamy mowę, okaleczamy też myśl. Niemożności zajęcia stanowiska wobec zjawisk towarzyszyło stępienie umysłowości, a dalej znikła już nie tylko konieczność, ale i wola wypowiedzania i posiadania sądów. Wiemy, że ten, kto ma umysł niewolnika, nie może mówić jak człowiek wolny. Prawidłowość ta działa jednak również w drugą stronę. Tak że jeśli nie mówisz jak człowiek wolny, to myślisz jak niewolnik. Tymczasem owa poprawność polityczna oraz to, co nazwano „mową nienawiści”, jest formą represjonowania mowy, a zatem i myśli. Prowadzi do zaniku walki słownej – tak że obrona własnych racji wydaje się dziś czymś niestosownym, a nawet bywa niedopuszczalna obyczajowo i prawnie. „Nienawiść” definiuje się przy tym dowolnie szeroko. Co więcej, definiuje ją zwykle ten, kto się za ofiarę tzw. mowy nienawiści uważa, bądź jego rzecznik (na przykład działacze społeczni czy organizacje pozarządowe). Nie ma właściwie znaczenia pogląd „sprawcy” (tj. nadawcy komunikatu) ani jego zdolność racjonalnej argumentacji na rzecz swego stanowiska. Każdy sąd opatrzony etykietą „hejt” jest *eo ipso* zakazany, a każdy właściwie sąd za „hejt” uznany być może. Zanik walki słownej w danej kulturze oznacza potężne okaleczenie jej umysłowości. Jest to też casus Europy.

Coraz silniejsza stawała się tu presja, by znieść normatywność jako taką. Nie chodziło już zatem o dopuszczenie anormalności obok normy, ale o zniesienie samej normy jako źródła wszelkiego przymusu, opresji i okrucieństwa. Pojawił się przymus tolerancji pozytywnej. Wymaga ona nie tylko tego, by uznać istnienie innego ode mnie (tolerancja), ale by uznać jego sposób istnienia za równie wartościowy, co własny (pozytywna). Wszystkie różnice między ludźmi stają się wówczas przypadkowe: jeśli Jan uzna sposób życia sprzeczny z własnym za równie wartościowy, to nie ma różnicy, jak Jan żyje. Tolerancja pozytywna jest prawdopodobnie najbardziej perwersyjną formą, jaką można było nadać przykazaniu miłości bliźniego. Nas interesuje jednak jej związek z przemocą. Otóż postulat tolerancji wyklucza tu walkę, napraw-

czość i sprzeciw wobec sposobu życia drugiego. Biegun pozytywny zaś sugeruje, że każdy nieaprobujący sąd o danym zjawisku jest już nietolerancyjny. Będąc nietolerancyjnym, jest zaś przemocowy. „Jeśli nie tolerancja pozytywna, to nietolerancja. A jeśli nietolerancja, to przemoc, gdyż nietolerowanie jest przemocą” – tak mniej więcej zarysowuje się ów ciąg logiczny. To prowadzi do ciekawej formy przemocy. Oto jest nią zakazanie człowiekowi walki o swoje ideały. Takim jest Zachód w XXI wieku: zanurzonym w przemoc, lecz niewalecznym. Niewykluczone, że związek ten ma charakter konieczny i że tym, którzy rezygnują z walki, pozostaje jedynie przemoc.

3

Zakres znaczeniowy słowa „walka” jest dość ciekawy. Łączy się je z rywalizacją, bitwą, pojedynkiem czy bójką, ale wyraźnie odróżnia od przemocy i wojny. Walką nie jest również rzeź i nie jest nią pogrom. Łatwo zatem można wskazać jej znaczeniowych krewnych, trudniej natomiast uchwycić semantyczną *differentiam specificam* dającą nadzieję sądzić, że z sukcesem wskazaliśmy istotę pojęcia – a zatem że z semantycznej potyczki wyszliśmy zwycięsko. Przy tym nie jest wykluczone, że te narzucające się i funkcjonujące w polskim języku, w tym w słownikach terminów bliskoźnaczych, skojarzenia raczej maskują, niż rozświetlają zagadnienie walki. Być może więcej byśmy zyskali, gdyby ją rozumieć w kontekście terminów takich jak sprzeciw i solidarność. Pewne jest jedno: poświęcone walce piśmiennictwo jest raczej ubogie i blade, gasi też ducha, wiążąc postawę waleczną z czynnikami osobowościowymi predysponującymi do zachowań destrukcyjnych etc. Autorzy zajmujący się tym zagadnieniem zdają się zakładać, że ideałem jest ogólna niekonfrontacyjność: tak własna jednostki, jak systemu, w jakim żyje. Pragnienie świętego spokoju i niechęć do wszelkiej ofiary zdaje się najbardziej napędzać współczesne, skąpe piśmiennictwo o walce. Tutaj spróbuję wychylić wadło w drugą stronę i przyrzeć się jej z ufną sympatią.

4

Istnieją trzy niezbywalne komponenty postawy: intelektualny, emocjonalny, behawioralny. Innymi słowy, o obiekcie uruchamia-

jącym postawę coś się sądzi, żywi się względem niego jakieś uczucia bądź po prostu wywołuje on reakcję emocjonalną oraz jakoś się względem niego zachowuje. Gdyby chcieć mówić o „postawie walecznej”, to należałoby założyć, że ma ona związek z poznaniem, oceną i reakcją emocjonalną, a wyraża się w zachowaniu. Z tego wynika, że człowiek temperamentalnie uposażony do walki mógłby nigdy nie przyjąć postawy walecznej, gdyby nie została ona wywołana interakcją z innym bądź z sobą samym. Scenariusz ten jest jednak teoretyczny: w praktyce nie można przejść przez życie, nie walcząc. Walka przynależy do istoty człowieczeństwa, ba!, do istoty tego, co po prostu żyje.

Co się tyczy predyspozycji osobowościowych, walkę należy wiązać z ludzką zdolnością mówienia „nie”. Im dana jednostka ma lepiej przemyślaną i rozwiniętą ową kompetencję refutacyjną, tym też ma większe zasoby, by się okazać waleczną. Pomocą jest tu dobrze zinterioryzowany i poważnie traktowany system przekonań moralnych jednostki. To on pozwala jej mówić „tak” i mówić „nie”. Przy tym ta ostatnia zdolność ma szczególne znaczenie, jako że to właśnie refutacja, a nie afirmacja, zakreśla same granice świata osoby. Jeśli porównać ów świat do uprawnego pola, to zdolność afirmacji jest samym tym polem, samą uprawą. Refutacja zaś jest miedzą – określa granice własne osoby, zakreśla jej wewnętrzny świat. Osoba może poszerzać te granice bądź je zwężać – regulując swój stosunek do świata, mówiąc mu „tak” bądź „nie”. Granic tych jednak innemu nie wolno najeżdżać ani naciskać na nie. Chyba że chce się osobę sprowokować do walki. Owo uprawne pole jest bowiem dziedziną jej zobowiązań i powinności – tym, o co się staje i zabiega, czego się broni.

Jak powstaje cecha waleczności? Zdolność powiedzenia „nie” człowiek realizuje najpierw względem własnej natury. Chodzi tu o aspekt cielesny (panowanie instynktom, popędom i pragnieniom pokarmu, seksu, spoczynku i innym), ale też o aspekt temperamentalny (panowanie wrodzonej popędliwości bądź odwrotnie, mobilizowanie swych zwykle uśpionych energii). Pierwszą walkę człowiek waleczny, jak się wydaje, toczy zatem z sobą samym.

Łatwo zbić ten argument, przywołując postać człowieka, który oddaje się wszelkim uciechom i zupełnie nie zajmuje panowa-

niem sobie, a który przy tym zachowuje nadzwyczajną bitność i dzielność. A jednak nie powiedziano powyżej, jak dokładnie ma wyglądać refutacja: waleczność nie zakłada konkretnych czynności ani określonego sposobu życia, ale zdolność głębokiej i pełnej afirmacji określonego systemu znaczeń jednostki oraz ponoszenia ofiary w jego obronie. Są to kwestie wymagające rozważań, a ich ocena nie zawsze jest prosta. O człowieku, który nie panuje własnym instynktom, mówi się na przykład słusznie, że jest zezwierzęcony. A przecież hulanki i rozprężenie – czego nader liczne przykłady znajdujemy w historii – nie muszą jeszcze oznaczać niepanowania, a w skrajnym nasileniu cechy zezwierzęcenia. Nie oznaczają go tak długo, jak długo są działaniem, w które angażuje się rozstrzygająca wola, i jak długo zachowuje ona zdolność zapanowania nad zachowaniem podmiotu, wydania skutecznie rozkazu „zaprzestań” bądź „zaczynaj”.

Tu przyłapuję się na naiwności rozumowania. Jeśli by bowiem powyższe dowodzenie wiodła słuszna zasada, byłoby możliwe, aby na polu walki dobrowolnie spotkał się mnich-asceta i rycerz-opój, ale już nie to, by spotkało się na nim dwóch gnuśnych, niezdolnych do panowania nad ludźmi, z których jeden jest mnichem, a drugi rycerzem. Tymczasem opój i leń walczyć mogą – o to choćby, by zaspokoić swe instynkty, uzyskać dostęp do dóbr, które cenią. Walka może się wiązać z honorem, lojalnością i wiernością tak samo jak z egocentryzmem, nadęciem i pychą. Walczyć można tak o rzeczy ważne i wzniosłe, jak o niskie i podłe.

Sama zdolność refutacyjna – niezależnie od kształtu, jaki przybiera – należy do natury człowieka. Jest on jedynym w stworzeniu bytem zdolnym powiedzieć „tak” własnej naturze, mówiąc jej „nie”. Dzieje się tak wówczas, gdy odmawia realizacji nacisków niższych części duszy („nie”) po to, by realizować żądania części wyższych („tak”). Innymi słowy, zdolność negacji części własnej natury przynależy do ludzkiej natury jako takiej. Można zatem powiedzieć, że waleczność jako podstawowa cecha bytowania człowieka trzyma ludzki charakter krzepkim. Bez waleczności i związanej z nią chęci panowania (choćby sobie) morale i usposobienie się rozłazi.

Refutacja wiąże się ze sprzeciwem. Kiedy odmawiam czegoś bądź czemuś się sprzeciwiam, gest taki zawiera w sobie jednocze-

śnie afirmację tego, w imię czego się sprzeciwiam. Sprzeciw wobec dręczenia zwierząt jest afirmacją człowieka jako istoty zdolnej do panowania i używania bez okrucieństwa. Sprzeciw wobec tego sprzeciwu afirmuje pełne władztwo człowieka nad naturą. Sprzeciw wobec stosowania tortur jest afirmacją osiągania swych celów za pomocą wyłącznie godnych środków, afirmacją ideologii praw człowieka bądź ogólnie pacyfizmu. Sprzeciw zaś wobec sprzeciwu stosowania tortur jest afirmacją celu, który należy realizować przy zastosowaniu tych po prostu narzędzi, które są skuteczne. Sprzeciw wobec rytualnego okaleczania kobiecych genitaliów afirmuje integralność i wolę kobiety oraz niemożność zredukowania człowieka do aspektu kulturowego (a zatem różnicę między „osobą” jako nieprzywłączalną przez społeczność a „jednostką” jako będącą emanacją społeczności i jej własnością) etc. Sprzeciw wobec odrzucenia tradycji okaleczania kobiet afirmuje trwanie tejże tradycji i naturalną submisję kobiet. Refutacja i afirmacja to rewers i awers jednej monety. Walka zatem nie wiąże się z neutralnością, ale jest opowiedzeniem się, zajęciem stanowiska.

Trzeba przy tym powiedzieć jasno: walka jest najbardziej naturalną czynnością pośród istot żywych, jest warunkiem ich przetrwania w środowisku ograniczonym tak terytorialnie, jak i o umiarkowanych zasobach. Wśród ludzi zaś zdolnych do osądzania dobra i zła, godziwości i niegodziwości, prawdy i fałszu, tożsamości i różnicy wznosi się ona w sposób oczywisty na poziom wyższy niż u *animalia*. Można wręcz twierdzić, że przejście od zdolności do walki jedynie o przetrwanie do walki o idee i wartości stanowi ów moment szczególnie w konstytucji człowieczeństwa i trzpień zdolności kulturotwórczych. *Modi* walki mogą być oczywiście różne – nie każda musi być walką wręcz.

5

Kwestia, co historia objawia człowiekowi o walce i jego powinnościach, jest dziś szczególnie ważna i pilna, jako że następują właśnie w Europie procesy, które historycy przyszłych stuleci uznają zapewne za przełomowe, a być może po prostu schyłkowe dla obecnej fazy cywilizacyjnej. Dzieje i poniekąd *historia salutis* są historią walki: Boga o człowieka, między ludźmi o Boga, ludzi z ludźmi o świat bez Boga etc.

Mocno mówią o walce Księgi Machabejskie. Matatiasz woła donośnym głosem: „Niech idzie za mną każdy, kto płonie gorliwością o Prawo i obstaje za przymierzem” (1 Mch 2, 27), Juda Machabeusz zaś dopowiada: „Oni przychodzą do nas pełni pychy i bezprawia po to, aby nas wytępić razem z żonami naszymi i dziećmi i aby nas obrabować. My zaś walczymy o swoje życie i o swoje obyczaje” (1 Mch 3, 20-21). Ten sam Juda pada potem w bitwie (9, 17), broniąc swego „życia i obyczajów” przed państwem Seleucydów, które od Antiocha IV, zwanego Epifanese, próbowało narzucić Żydom obcą, hellenistyczną kulturę i pogańską religię.

Czy istnieje konieczna różnica waleczności między Machabeuszami a chrześcijanami? Czy i jak chrześcijanie mogą walczyć o swe życie i swe obyczaje? Wystarczyłoby może, iżby je kulturowali. Wiadomo jednak, że Europa się od rzymskiego Kościoła i dziedzictwa christianitas odcina zupełnie. Wielu „oświeconych” umysłów przykład Jezusa nie przekonuje – już choćby wobec ułomności przekazu i braku autorskich źródeł, już to możliwej polifonii interpretacyjnej. Również cień historii kładący się na Kościele unieważnia rzekomo wszystkie jego przeszłe dokonania, tak że katedry stają się właściwie muzeami dawnej sztuki architektonicznej i techniki budowlanej. Europa zdaje się sądzić, że jej źródła są nieodwracalnie zanieczyszczone, i przyjąwszy tę diagnozę, umiera z pragnienia.

Czy o Jezusie można powiedzieć, że był człowiekiem niewalecznym? Czy walkę dopuszczał i cenił? Czy sam ją prowadził? Czy jest w mocy człowieka śmiertelnego prowadzić ją tymi samymi dokładnie metodami, co Syn Boży, skoro każdy umie ucho obciąć, ale nikt nie umie gestem go przyprowadzić? Nie sposób odpowiedzieć na te pytania. Trzeba jednak zauważyć, że chrześcijaństwo ma ten sam, co demokracja, pierwiastek samounicestwienia. W demokracji rzecz jest prosta: można przy urnach przegłosować ustrój całkowicie z demokracją sprzeczny, można przy pomocy demokratycznych procedur demokrację odwołać. Podobnie chrześcijaństwo jako ufundowane na ofierze, przekonane, że nie ma większej miłości, niż oddać swe życie za innych, w tym wrogów, i ze swym kultem męczenników (pamiętając rzecz jasna, że męczeństwa nie wolno chrześcijaninowi szukać) czyni je projektem o komponent-

cie samodestrukcji. Jakże to zatem? Czym ma być naśladowanie Mistrza? Wydaje się rozsądnym założyć, że tym, którzy – jako się rzekło – obciążonych uszu przyprawiać nie umieją, pozostaje słuchać rozumnie tego przykazania, iżby kochać bliźniego jak siebie samego. Nie zaś „nad” samego siebie.

Pozostaje ważna kwestia tego, czy wyrzekłszy się wszelkiego prozelityzmu² i podjąwszy szereg zamiarów ekumenicznych, chrześcijaństwo może się ostać tak wobec prozelitycznych kultów obcych³, jak wobec tzw. „postprawdy”. Jezus bowiem zapewniał, że jest Prawdą, nie zaś, że postprawdą... Pewne jest to jedynie, co zostało dokonane: zdolności, walka, męczeństwo ludzi walecznych. Nie wszystko pamiętać można, wszak i „reszta tego, czego dokonywał Juda, jego walk, bohaterskich czynów i wielkości jego, nie została spisana. Była bowiem zbyt wielka” (1 Mch 9, 22). Pokolenia trwają nie mocą inercji – choć takie złudzenie wytworzyła ustrojowa dominacja demokracji liberalnej na Zachodzie i narracja „końca historii” – każda generacja zawdzięcza swoje istnienie walecznym ludziom w pokoleniach minionych, i to one wytwarzają krąg jej pamięci i tożsamości:

Błogosławiony, kto [...] w żałobie
W świetnej przeszłości zakopie się grobie;
On tam niejedną wielką myśl wygrzebie,
Co będzie bronią i tarczą w potrzebie
(K. Ujejski, *Maraton*).

Historia się nie kończy. A raczej to, by położyć jej kres, jest możliwe, lecz nie jest w ludzkiej mocy.

6

Księgi Machabejskie opisują walkę, a przecież dziś pojawiają się nowe pytania o istotę walki i jej *technę*. Pod Termopilami nieustrudzonych Spartan wymordowano w końcu z łuków, które ci uważali za broń tchórzów. Tym samym pozostawiono nas na zawsze z zagadką, czy trzystu ludzi walecznych mogłoby wysieć armię, którą ze względu na jej liczebność zwano „nieśmiertelnymi” (gdyż na miejsce jednego poległego wchodził natychmiast następny bojownik, tak że liczebność wojska nie zmieniała się).

² Rozumianego tu jako gorliwa praca na rzecz nawrócenia drugiego na własną wiarę, taka jednak, której agresja, zelotyzm i fanatyzm są formą wynaturzoną.

³ Które przy tym prezentują ze swej doktrynalnej natury nieraz właśnie prozelityzm nie zrównoważony, dziki, plemienny.

Kiedy indziej zaś, pod Maratonem, Mied pomrukiwał: „Szaleni! Szaleni! Jeden na tysiąc! My niezwyciężeni!”. Milcjades zaś, zachęcając Greków do walki, portretuje armię najeżdżącą popędzaną do boju biczem, „aby nie pierzchła przed wolnym obliczem” (tamże). Przekonuje zatem, że prawdziwa walka (duch walki) jest dziełem i dziedzictwem ludzi wolnych, suwerennych i sprawczych i że jest niedostępna ludziom duchowo niewolnym i niesolidarnym z uzasadniającym walkę systemem wartości, choć mogą oni wywijać broń i walkę naśladować.

Dziś z jednej strony wydoskonalono na Zachodzie aspekt techniczny sztuki wojennej z naciskiem na nieponoszenie ofiar po stronie własnej⁴, stąd wprowadza się walkę bez konfrontacji (daleki zasięg, maszyny bezobsługowe, zmieniają się też pojęcia „pola bitwy” i „linii frontu”); z drugiej – do codzienności przechodzi islamski terroryzm. Niewykluczone nawet, że terrorysta staje się dziś jakąś personifikacją walki, niejako zastępczym modelem człowieka walecznego. Niby wciąż wyczuwa duch europejski, że walka i egzekucja (właściwy mechanizm działania terrorystycznego) to nie to samo, ale kto miałby tu dziś być wzorem europejskiej waleczności?

Co ciekawe, w przeszłości rolę takich mentorów pełnili na swój sposób papieże, wskazując kierunek walki „o życie i o obyczaje”. Papież Franciszek koncentruje się jednak na ekspiacji we wnętrzu Kościoła (niejasna reforma [?] dyscypliny sakramentów, napomnienia kleru etc.), postulując jednocześnie właściwie bezwarunkową gościnność Europy dla imigrantów i innowierców, którą utożsamia z miłosierdziem. Kwestie te wymagałyby oddzielnego studium⁵.

7

Często niechęć budzi wyrażany przez niektórych konserwatystów pogląd na wojnę, zgodnie z którym jest ona ważnym czynnikiem witalizującym społeczeństwa. Wypomina się ludziom i narodom ich zaślepienie, nienawistność, wolę mordu na tej podstawie, że stawali w obronie swych terytoriów i pozyskiwali nowe, bronili ideałów i obyczajów oraz próbowali je szerzyć, nieraz ogniem i mieczem. Mimo różnicy między walką i podbojem cenną ilustracją może tu być spacer Leszka Kołakowskiego ze znanym mek-

⁴ Patrz: słynna dewiza gen. Pattona, której nie będę tu cytować przez szacunek dla czystości języka.

⁵ Stanowisko prezentowane przez Papieża Franciszka, niektórych polskich biskupów i środowisko tzw. „Kościoła otwartego” krytykowałam przyczynkowo w tekście *Czemu nie nazywam cię dobrym? O niebezpieczeństwach pragnienia posiadania pewnej zastugi*, „Więź”, wiosna 2016/1 [663].

sykańskim pisarzem po zabytkach prekolumbowych. W czasie spaceru przewodnik co i rusz wyrzekał na konkwistadorów, tłumacząc, jak wielkich zniszczeń dokonali, niszcząc azteckie bożki i przetapiając złote figurki na monety z wizerunkiem cesarza, i ile kultura meksykańska na tej niegodnej inwazji straciła ze swego cennego dziedzictwa. Kołakowski słuchał cierpliwie, w końcu jednak odpowiedział. „Cóż – mówi – konkwistadorzy nie byli to z pewnością konserwatorzy zabytków”. I wysuwa hipotezę, że być może byli to ostatni Europejczycy, którzy swą kulturę traktowali serio. Dlatego właśnie nie zajmowali się ochronieniem kultury cudzej ani też nie odnosili się do niej z życzliwą tolerancją. Dlatego też zabijali i umierali, próbując narzucać własną. Ta gorliwość wynikała z postawy całkowitego utożsamienia się z rodzimą tradycją, z woli jej pełnej i nieograniczonej afirmacji. Dziś postawa taka byłaby pewnie opisywana jako integrystyczna, fundamentalistyczna i fideistyczna. A jednak, jak dalej snuje Kołakowski, być może niezdolne do barbarzyństwa są te tylko cywilizacje, które popadły w ruinę?⁶ Ani integrystyczne, ani fundamentalistyczne, ani fideistyczne, a po prostu zrujnowane, ubogie, wyjałowione?

⁶ L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego*, w: tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 13.

Jaki jest stan naszej kultury obecnie? Czy łaty postępu i kolejnych fal emancypacji naszywane na portki zachodniej cywilizacji zasłonią fakt, że te są wytarte, a płótno rozłazi się w palcach? Jezus został tu, jak dobrze wiadomo, zapomniany. Religia jest sprawą:

- a. umowną (można tworzyć niemal dowolne mieszanki z różnych ingrediencji religijnych w ramach jednej religii bądź kilku);
- b. anachroniczną (za sprawą postępującej we wszystkich możliwych kierunkach emancypacji człowieka od jego własnej natury i ograniczeń tejże);
- c. prywatną (jako że religia postępuje w kierunku przeciwnym do wspomnianej emancypacji).

Duch europejski, organicznie związany z Kościołem rzymskim i katolicyzmem, znamionowało zawsze wątplenie o sobie. Wątplenie to dawało jednak impuls do wzmożonych badań, do namysłu, do rewizji. Było ono narzędziem, przy pomocy którego Europa próbowała odpowiadać na pytanie, kim jest. Dziś wątplenie przerodziło się tu w programową, rewolucyjną ekspiację. Rewolucyjną, gdyż ów stary porządek kojarzony z religią uznano za patologiczny i endogenne opresyjny, a jego korekta wymaga

przebudowy mniej więcej wszystkiego. Kultura ta – tak w warstwie religijnej, jak świeckiej – wyzbyła się więc niegodnych rzekomo, prozelitycznych zapędów, Kościół celebrytuje ekumenizm w coraz to nowej, pęczniejącej postaci, całuje święte księgi obcych religii.

Europie pozostaje więc tylko stać w przyjętej pozie, nie wykonując żadnego ruchu (ze względu na słabe płótno swych szat). Stojąc tak, może ona rozmyślać nad tym, kogo i jak skrzywdziła; kogo i jak zszargała; komu i czemu jest winna kolejny gest pojednania. Co jednak ciekawe, owe uroczyste gesty skierowane ku innemu, drugiemu zdają się oddalać ją od siebie samej tak, że jednając się ze wszystkimi dokoła, nie jest zdolna do pojednania z sobą samą. Wynika to z tego, że poważnie ograniczyła zasięg swego narzędzia: wątpienia. Umie dziś bowiem wątpić jedynie o wartości własnej, ale już nie o wartości innych kultur i obyczajów. Dlatego też w jej prominentnych instytucjach, w jej najwyższych parlamentach dyskutuje się dziś, czy szariat jest zgodny z koncepcją praw człowieka. Odpowiedź negatywna jest oczywista, w tym dla badaczy koncepcji praw człowieka z jednej strony i dla samych muzułmanów z drugiej (prawa człowieka obowiązują muzułmanów tak długo, jak długo są zbieżne z szariatem, co jest po prostu stwierdzeniem, że muzułmanów zobowiązuje szariat, nie prawa człowieka). Tylko emisariusze i managerowie nowoczesnej europejskości wątpią dziś o tym.

Sprawy przybierają taki obrót, że walka jest czymś niestosownym, skoro *lege artis* należy przede wszystkim wątpić o sobie. Nawet sam opór przeciw witalizmowi i waleczności kultury najeźdźczej czy po prostu „przejmującej” europejski ugór uważany jest za zdróżne odstępstwo od ideału wątpienia. Trzeba zatem pamiętać, że do Europy nie przybywają konserwatorzy zabytków. Przybywają natomiast ludzie zdolni do tego, by czcić własną kulturę i religię, by odczuwać wobec nich wdzięczność i by je – w imię jedynej prawdy – narzucać niewiernym. Ludzie zdeterminowani i waleczni, ludzie niewątpiący. Gdyby dziś naprzeciw siebie stanęły dwie armie (w parlamentach, na mównicach, na wokandach, na katedrach uniwersyteckich, na szpaltach etc.), walcząc o Europę, jej dziedzictwo i ducha, mielibyśmy walkę. Zamiast niej mamy egzekucje, męczeństwo i podbój.

8

Najpoważniejszym złudzeniem zadumanej Europy jest to, że walki można unikać. Istotnie, można, pod jednym wszakże warunkiem. Tym mianowicie, że przeciwnik-oponent również jej sobie nie życzy, podobnie jak my próbuje jej uniknąć. Tymczasem unikanie walki z kimś zdeterminowanym przeprowadzić swe zamiary prowadzi do tego, że miast wojownikiem staje się on katem, ofiara zaś pozostaje bez zasługi. Jej świat – jedyny zdolny nadać znaczenie jej śmierci – przestaje istnieć. Miast zwarcia dwóch silnych podmiotów wedle ustalonych, narzuconych bądź po prostu skutecznych reguł pozostaje atroficzne nudzenie ofiary o prawach ludzkich, którym to językiem jej przeciwnik akurat nie włada.

Europa stoi zatem chwiejna, bo niepewna własnych korzeni, lecz pewna korzeni cudzych, i rozbudowuje imaginarium na temat swej minionej waleczności: popularne są tu fantastyczne ekranizacje, np. 300, przypominające postawę Spartan wobec armii Kserksesa. Co prawda metodyczne wątplenie kazałoby zauważyć, że spartańskie wychowanie było po prostu hodowlą hoplitów. Wyobraźnia rządzi się jednak innymi prawami niż pamięć. Nie jest też wiedzą. Przy tym pobudzaniu imaginarium na temat tego, co minione, towarzyszy zawężanie imaginarium dotyczącego współczesności. Można mówić o ofierze Spartan, lecz nie o prześladowanych dziś chrześcijanach, na których dokonuje się rzezi. Czci się tu zatem to, co minione, i będąc tak zaabsorbowanym, nie zauważa się, że samemu się mija.

9

„To niemożliwe, byś stawił czoło temu Filistynowi i walczył z nim. Ty jesteś jeszcze chłopcem, a on wojownikiem od młodości” – mówi Saul do Dawida (1 Sam 17, 33), próbując odwieść go od walki z Goliatem i jednocześnie mając przecież nadzieję, że znajdzie się jakiś inny śmiałek gotów do tego starcia. Nie dowiemy się, jak wyglądałaby historia, gdyby Dawid – zniechęcony i wątpiący – rzucił procą o ziemię i wrócił pasać owce. Wątplenie o sobie jest wielką sztuką i poważną zasługą. Niewątplenie bywa nie mniejszą. ■

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

Męstwo i przemoc w myśli chrześcijańskiej*

O. Louis-Marie de Blignières

* *Force et violence dans la pensée chrétienne*, „Sedes Sapientiae” nr 134 (2015), s. 10-32.

¹ Podkreślmy, że nie pojmujemy tu rozumu jako „zimnego i abstrakcyjnego rozumowania”, ale jako władzę rozróżniania tego, co sprawiedliwe i dobre dla osoby ludzkiej i państwa.

² [Tutaj w sensie użycia siły. Wszędzie indziej Autor używa słowa *la force* (u św. Tomasza *fortitudo*) dla określenia cnoty męstwa, która – zgodnie z antropologią chrześcijańską – jest

punktem wyjścia dla rozważań o przemocy – przyp. tłum.].

³ Wystąpienie z 8 czerwca 1978 r. Oto środkowa część tego fragmentu:

Taki spadek odwagi jest szczególnie zauważalny w kręgach rządzących i wśród elit umysłowych, co daje wrażenie zaniku odwagi w całym społeczeństwie. Oczywiście, jest jeszcze dużo indywidualnej odwagi, ale to nie jednostki nadają kierunek życiu społecznemu. (...) Ten zmierzch odwagi, który tu i ówdzie przejawia się niemal zanikiem wszelkich oznak męskości, podkreśla swoista ironia (...): [oto tym politycznym i intelektualnym osobistościom, które demonstrują swoją

I. CNOTA MĘSTWA

Aktualność cnoty męstwa

Na początku szcharakteryzujemy męstwo zgodnie z tradycyjnym ujęciem: jako coś, co utrzymuje niższe władze *w karbach rozumu*. Od razu widać, że w świecie zdominowanym przez emocje, indywidualne „odczucie” i sceptyczne podejście do rozumności tak zarysowana definicja będzie podważana z powodu miejsca, jakie przyznaje rozumowi¹. Ponadto nowożytny pragmatyzm uznaje pierwszeństwo użyteczności w stosunku do dobra moralnego, zatem męstwo² łatwo może być zdegradowane do skuteczności przy użyciu technik, które mają zwiększyć wydajność, materialny dobrobyt i przyjemność. Jest więc jasne, że energia wkładana w osiąganie samej wydajności lub zadowolenia nie wynika z *cnoty* męstwa, tak jak ascetyzm skąpca nie jest *cnotą* umiarkowania.

Dlatego tak ważne jest dziś odnalezienie prawdziwego znaczenia męstwa. W ostatnich latach przypomnieliśmy nam o nim kilku przenikliwych autorów.

Aleksander Sołżenicyn na początku swego słynnego *Przemówienia harwardzkiego* mówił:

Zanik odwagi jest być może najbardziej uderzającą cechą, którą zewnętrzny obserwator może dostrzec dziś na Zachodzie. (...) Czyż trzeba przypominać, że ów zanik zawsze był postrzegany jako zapowiedź końca?³

Jeden z największych XX-wiecznych znawców Arystotelesa, belgijski filozof Marcel De Corte, w swoim mistrzowskim studium podkreślał decydującą rolę tej cnoty w dzisiejszym świecie:

Grzech, który najbardziej sprzeciwia się cnocie męstwa, to w gruncie rzeczy każdy bunt przeciwko dobru wspólnemu. Bunt ten nie jest niczym innym, jak egzaltacją własnego Ja wraz z jego partykularnym dobrem. Jeśli św. Tomasz o nim nie mówi, to dlatego, że społeczeństwa jego czasów nie nękał indywidualny czy wspólnotowy egoizm (...). Cnota męstwa i jej praktykowanie we wszystkich dziedzinach (...) ma dziś pierwszorzędne znaczenie, zarówno gdy chodzi o stawianie oporu, jak i podejmowanie ofensywy.

De Corte w przekonujący sposób pokazuje następnie, że o wiele trudniej przeciwstawiać się *systemowi zewnętrznych i wewnętrznych nacisków, które nie dopuszczają ludzkiego intelektu i woli do osiągnięcia rzeczy, do których zostały stworzone*, niż walczyć z przeciwnikiem, który wprowadza swoje rządy w państwie, ale *nie narusza natury rozumienia u człowieka lub w społeczeństwie*⁴.

Major Hélié Denoix de Saint Marc – którego moralne szlachectwo było tak duże, że wzbudzał podziw nawet u swoich wrogów, w zakończeniu pięknego przesłania *Co bym powiedział dwudziestoletniemu człowiekowi?* – pisze:

Powiem mu w końcu, że najważniejszą ze wszystkich cnót – tą, która pociąga za sobą wszystkie inne i która jest niezbędna do realizacji tamtych – jest dla mnie cnota odwagi, cnota praktykowania wielu odwag, a zwłaszcza tej, o której się nie mówi, a która polega na wierności marzeniom młodości. Być może praktykowanie tej odwagi, tych odwag, jest tym, co nazywa się „życiem zaszczytnym”⁵.

Natura cnoty męstwa

W mądrości Greków męstwo lub inaczej odwaga jest jedną z czterech cnót, które stanowią szkielet ludzkiego życia. Jest jedną z tych, na której opierają się inne – cnotą *kardynalną*⁶. Tę kon-

waleczność w stosunku do słabych rządów lub potępionych zjawisk] *schnie język, a ich ręce ogarnia paraliż, gdy mają stawić czoło potężnym rządcom i groźnym siłom, agresorom i międzynarodowce terroru.*

⁴ Marcel De Corte, *De la force*, DMM, 1980, s. 26, 30 i 31.

⁵ [*Que dire à un jeune de vingt ans?*], http://www.heliedesaintmarc.com/que_dire.pdf.

⁶ [Od łac. *cardo* – zawias, zwornik – przyp. tłum.].

⁷ Por. R.-A. Gauthier OP, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, „Bibliothèque thomiste” nr 28, Paris, Vrin, 1951.

⁸ Platon, *Państwo*, ks. IV, 442 b-c [tłum. W. Witwicki, PWN, 1958].

⁹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. III, rozdz. 9, 1115 a 6 – rozdz.

10, 1115 b 23. Początek i koniec tekstu brzmi tak:

(...) Jest ono [męstwo] środkiem w odniesieniu do bojaźliwości i odwagi.

(...) We właściwym tedy słowa znaczeniu mężnym nazwać można tego,

kto jest nieustraszony w obliczu śmierci

zaszczytnej i w obliczu nagłych niespodziewanych wypadków, śmiercią taką grożących; te zaś cechy posiadają w najwyższym stopniu wypadki wojenne.

(...) Męstwo jest moralnie piękne, więc i cel jest moralnie piękny. Każda bowiem rzecz określa jej cel.

A zatem moralnie

piękny cel jest tym, w imię czego człowiek mężny naraża się i postępuje zgodnie z nakazami męstwa [tłum. D. Gromska, PWN, 1956].

cepcję, wyrażającą jeden z wymiarów samej natury człowieka, przejmują i oczyszczają autorzy natchnieni i chrześcijańscy myśliciele, podporządkowując ją wierze i miłości⁷.

W *Państwie* – dialogu stanowiącym w jakimś stopniu fundament zachodniej polityki – Platon pisze:

(...) Mężnym (*andreion*) nazywamy każdego, u kogo ta część, temperament, zachowuje poprzez bóle i poprzez rozkosze to, co intelekt w swoim rozkazie wyznaczy jako straszne i niestraszne⁸.

W tym samym duchu – ze swą charakterystyczną naukową precyzją przy określaniu odwagi (*andreia*), którą nazywa „czymś moralnie pięknym” – Arystoteles pisze:

Człowiek więc, który naraża się na rzeczy, na jakie narażać się trzeba, i takich też rzeczy się boi, a jedno i drugie czyni we właściwym celu, sposobie i czasie, i którego odwagę znamionują takie same cechy – taki człowiek jest mężny, jako że sposób odczuwania i postępowania człowieka mężnego zgodny jest z wymaganiami słuszności i z nakazami rozumu⁹.

Jak zobaczymy dalej, od cnoty męstwa w żaden sposób nie odżegnuje się Nowy Testament. Tymczasem zacytujmy znamienity tekst św. Pawła, który wiernym z Koryntu zaleca: *Czuwajcie, trwajcie mocno w wierze, bądźcie mężni i umacniajcie się! Wszystkie wasze sprawy niech się dokonują w miłości!* (1 Kor, 16, 13-14). Ojciec Allo w taki oto sposób komentuje słowa Apostoła Narodów:

Koryntianie muszą się strzec rozluźnienia dyscypliny, być „mocni w wierze” zarówno w starciu z „libertynami”, jak i tymi, którzy wąpili w zmartwychwstanie, muszą stawiać się „bardziej męscy”, żeby pozbyć się dziecinnej

chęci posiadania mądrości lub charyzmatów (1 Kor, rozdz. 1-3, 13 i 14), wszelkimi sposobami muszą się umacniać, aby nie ulegać namiętnościom, wybiegom, tchórzliwemu tolerowaniu zła, jak to czynili w stosunku do sprawcy kazirodztwa lub obawom i „światowym” względom, jak to czynili w stosunku do tego, który praktykował bałwochwalstwo¹⁰.

Ze swej strony św. Tomasz z Akwinu tłumaczy, *dlaczego męstwo jest cnotą*:

[Należy usunąć to], co by przeszkadzało zastosowaniu prawości rozumu w sprawach ludzkich. Dwie rzeczy przeszkadzają woli w kierowaniu się prawością wskazaną rozumem. Pierwszą jest pociąg ze strony czegoś przyjemnego, pobudzający wolę do działania wbrew wskazanej prawości – ten pociąg przewyższa cnota umiarkowania. Drugą jest *odstręczająca wolę trudność* związana z *czynieniem tego, co wskazuje rozum*. Usuwanie tego rodzaju przeszkód służy moc ducha; człowiek w taką moc zaopatrzony może oprzeć się duchowym trudnościom, podobnie jak, posiadając siłę fizyczną, łamie i odrzuca przeszkody materialne. A zatem męstwo jest cnotą, ponieważ sprawia zgodność człowieka z rozumem¹¹.

II. CZYM JEST PRZEMOC?

Aby zrozumieć, czym jest przemoc, należy uznać fakt, że rzeczy mają naturę. Pojęcie przemocy zakłada bowiem pojęcie natury. Działa z przemocą to, co w stosunku do konkretnego bytu sprzeciwia się spontanicznemu ukierunkowaniu *jego natury*. Podaje się tu klasyczny przykład ruchu ciała ciężącego. Jego *naturalnym* ruchem jest spadanie, podążanie ku cięższemu ciału, które je przyciąga. Ruch ku górze jest w jego przypadku skutkiem przemocy – zakłada działanie czynnika, który przeciwstawia się jego naturalnej skłonności¹².

¹⁰ E.-B. Allo OP, *Saint Paul. Première épître aux Corinthiens*, Paris, Gabalda, 1934, s. 464.

¹¹ ST II II, q. 123, a. 1.

Początek fragmentu brzmi tak: *Według Arystotelesa „cnota jest czymś, co czyni dobrym jej posiadacza i to, co on czyni”. Stąd cnota człowieka, o jakiej mówimy, jest czymś, co człowieka i jego działania czyni dobrymi. Na czym polega dobro człowieka? Na byciu zgodnie z rozumem, jak sądzi Dionizy. Wobec tego ludzka cnota ma za zadanie sprawić zgodność z rozumem w człowieku i w tym, co on czyni. Osiągane to jest, po pierwsze, przez zaprowadzenie prawości w samym rozumie – czego dokonują cnoty intelektualne; po drugie, przez wprowadzenie prawości, jaka jest w rozumie, w sprawy ludzkie – co należy do sprawiedliwości (...) [dostos. do wersji franc. na podst. przekł. ks. St. Bełcha: *Suma teologiczna*, tom 21 *Męstwo*, Londyn, Veritas, 1962].*

¹² Według Filozofa – o czym mówi w III księdze Etyki – „przymusowe jest to, czego przyczyna tkwi poza podmiotem i jest tego rodzaju, że ten, kto jest przedmiotem lub podmiotem odnośnego działania, wcale się do tego nie przyczynia”.

Na przykład, gdy rzuca się w górę kamień: dopóki pozostaje sobą, w żaden sposób nie ma skłonności do podążania w takim kierunku (De veritate, q. 22, a. 5).

¹³ Konieczność z przymusu jest całkowicie sprzeczna z wolą. Bowiem to uchodzi za gwałt (przemoc, zniewolenie), co jest wbrew skłonności rzeczy, a sam ruch woli jest jakowąś skłonnością ku czemuś. I dlatego jak coś zwie się „naturalne”, bo jest zgodne ze skłonnością natury, tak coś zwie się „dobrowolne”, bo jest zgodne ze skłonnością woli. Jak więc niemożliwością jest, żeby coś zarazem było zniewolone i naturalne, tak i niemożliwością jest, żeby coś zasadniczo było przymuszone, czyli zniewolone i dobrowolne (ST I, q. 82, a. 1) [tłum. Pius Bełch OP: *Suma teologiczna*, tom 6 Człowiek, Londyn, Veritas, 1980].

¹⁴ ST I II, q. 96, a. 5 [tłum. Pius Bełch OP: *Suma teologiczna*, tom 13 Prawo, Londyn, Veritas, 1986].

To oczywiście zakłada, że

prawo jest sprawiedliwe. Gdy prawo jest niesprawiedliwe, wówczas, działając przeciwko rozumowi, staje się źródłem przemocy w stosunku do dobrych.

¹⁵ [Patrz przyp. 17 – przyp. tłum.].

Oczywiście, jeśli kwestionuje się istnienie stałych natur, jeśli „rzeczy same w sobie” – realnie istniejące byty – nie mają istoty lub jeśli tej istoty w żaden sposób nie można zrozumieć, wówczas samo pojęcie przemocy staje się niezrozumiałe lub przynajmniej zostaje zaciemnione lub zredukowane. W zależności od przypadku przemoc będzie tym, co się sprzeciwia zaspokojeniu jakiegoś pragnienia, lub będzie się sprowadzać do fizycznej brutalności bądź odbieranej zmysłami szkody. Dla naszej epoki, która w dużej mierze cofnęła się do mentalnego stanu sofistów lub presokratyków (rzeczy nie mają określonej natury lub ich „natura” jest wynikiem pozytywnej umowy), pojęcie przemocy ma mniej więcej taki sens.

Sprecyzujmy teraz to pojęcie w odniesieniu do bytów duchowych. Ponieważ ich naturę charakteryzuje rozumność i wola, przemocą w stosunku do nich będzie to, co sprzeciwia się ich wolnej woli¹³. I tak o człowieku, któremu skradziono portfel, mówi się, że „doznał przemocy”, a o kobiecie, którą wbrew woli zmuszono do aktu seksualnego, mówi się, że „padła ofiarą gwałtu”. Podobnie dla złego człowieka, który nie chce postępować według rozumu, przemocą jest poddanie się sprawiedliwemu prawu:

Drugi sposób podlegania prawu jest wtedy, gdy człowiek jest zmuszony ulegać zmuszającej sile prawa. I w ten sposób ludzie cnotliwi i sprawiedliwi nie podlegają prawu, a tylko źli. Co bowiem jest przymuszone i siłą narzucone, jest przeciw woli. Wola zaś dobrych jest zgodna z prawem; natomiast wola złych jest z nim niezgodna. W tym też znaczeniu dobrzy nie są pod prawem, a tylko źli¹⁴.

Zgodnie z prawem naturalnym przemoc nie jest zatem koniecznie „wypaczeniem cnoty męstwa”, jak się to czasem pisze. Co prawda, przemoc niesprawiedliwa u tego, kto ją stosuje, sprzeciwia się nie tylko roztropności i sprawiedliwości, lecz także (w konkretnych przypadkach) współczynnikiem cnoty męstwa¹⁵, takim

jak cierpliwość, wielkoduszność lub wyrozumiałość. Lecz istnieją także – o czym powiemy później – *przypadki użycia przemocy sprawiedliwej*. O ile każda przemoc dla tego, kto jej doznaje, jest zawsze złem „fizycznym”¹⁶ (gdyż sprzeciwia się to jego naturze, a w przypadku człowieka – jego woli), o tyle nie każde użycie przemocy dla tego, kto ją stosuje, jest złem „moralnym”, ponieważ użycie to może być zgodne z regułą prawnego rozumu.

Istnieje więc stosowanie przemocy zgodne ze sprawiedliwością i roztropnością. Można by – zachowując duże środki ostrożności wobec możliwych (i zbyt częstych) nadużyć tego terminu – nazwać ją „przemocą sprawiedliwą”: taką, która ma na celu chronienie dobra wspólnego lub wyparcie przemocy niesprawiedliwej. Taka „sprawiedliwa przemoc” jest *poddana rządowi sprawiedliwości* i łagodzona przez roztropność. Jako swojej cnoty wspomagającej¹⁷ potrzebuje męstwa, ponieważ pokonanie wroga lub ukaranie złooczyńcy wymaga odwagi¹⁸. Święty Tomasz – pomimo świadomości niezliczonych nadużyć, jakie mogą popełniać i jakie zbyt często popełniają władze z racji ludzkiej skłonności do zła, będącej skutkiem grzechu pierworodnego – ze spokojem podtrzymuje zasadę, na której opiera się stosowanie środków przymusu:

Władcom powierzono publiczną władzę po to, by byli stróżami sprawiedliwości. Dlatego także im nie wolno *posługiwać się gwałtem lub przemocą*, chyba tylko zgodnie z wymaganiami sprawiedliwości w walce przeciwko wrogom lub karając złooczyńców pośród własnych obywateli. (...) Gdy władca żąda od poddanych tego, co mu się zgodnie ze sprawiedliwością należy dla zachowania dobra wspólnoty, rabunek nie zachodzi, *nawet gdyby użył przemocy*¹⁹.

W środowiskach chrześcijańskich od około pięćdziesięciu lat, zwłaszcza wśród wielu księży i przełożonych, świadomość tej racji zanika i nabiera się przekonania, że *każdy* środek przymusu

jest *działanie mocne i niewzruszone* [tłum. ks. St. Bełcha: *Suma teologiczna*, tom 21 *Męstwo*, Londyn, Veritas, 1962].

¹⁹ ST II II, q. 66, a. 8 corpus et ad 3 [tłum. F. W. Bednarski OP: *Suma teologiczna*, tom 18 *Sprawiedliwość*, Londyn, Veritas, 1970].

¹⁶ W sensie szerokim, odpowiadającym greckiej *physis* – naturze.

¹⁷ [W oryg. *vertu annexé*; w terminologii ks. St. Bełcha – *części potencjalnej* lub *współczynnika* (por. zag. 51 w zw. z zag. 48, *Suma teologiczna*, tom 17 *Roztropność*, Londyn, Veritas, 1964) – przyp. tłum.].

¹⁸ Jak mówił Denoix de Saint Marc, męstwo jest w jakimś sensie *konieczne do wypełnienia wszystkich cnot*. A św. Tomasz w ST II II, q. 123, a. 2, pisze: *Nazwę „męstwo” można rozumieć dwojako. Po pierwsze, jako pewną moc ducha w ogóle; tak rozumiane męstwo jest cnotą ogólną albo raczej jest warunkiem każdej cnoty, ponieważ, jak mówi Filozof (Etyka nikomachejska, ks. II), istotną cechą cnoty*

²⁰ Wymownym tego przykładem jest błędne tłumaczenie centralnego fragmentu deklaracji *Dignitatis humanae* w części dotyczącej wolności religijnej. Oficjalny tekst łaciński, jedyny, jaki obowiązuje, mówi: *Huiusmodi libertas in eo consistit, quod omnes homines debent immunes esse a coercitione (...)* (DH, 2). Łaciński tekst mówi więc tylko, że ludzie powinni być wolni od przymusu. Francuskie tłumaczenie Sekretariatu ds. Popierania Jedności Chrześcijan (Editions du Centurion, Paris 1967) brzmi natomiast: *Taka wolność polega*

na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od wszelkiego przymusu. W rzeczywistości deklaracja nie wyklucza całkowicie przymusu, ponieważ w argumentacji na temat tego prawa wskazuje, iż zawiera się ono *w granicach tego, co sprawiedliwe.* [Także wersja polska Deklaracji mówi o powinności wolności *wszystkich ludzi* od przymusu ze strony *jakiegokolwiek władzy ludzkiej* – przyp. tłum.].

²¹ *Życie czynne, w tym, co dotyczy zbawienia innych, jest bardziej użyteczne niż życie kontemplacyjne, lecz to życie kontemplacyjne jest bardziej godne. Godność oznacza bowiem to, że rzecz jest dobra sama w sobie, użyteczność zaś, że jest dobra ze względu na coś innego* (dignitas significat bonitatem alicujus propter seipsum, utilitas vero propter aliud) (In III Sententiarum, dis. 35, q. 1, a. 1., quaest. 1); *Godność bowiem jest bezwzględnością i wiąże się z istotą* (ST I, q. 42, a. 4, ad 2) [to zdanie tłum. P. Bełch OP: *Suma teologiczna*, tom 3 *O Trójcy Przenajświętszej*, Londyn, Veritas, 1978].

²² Można powiedzieć, że zachowuje swoją godność *ontologiczną*, a traci (mniej lub bardziej, w zależności od ciężaru występków) swoją godność *operatywną*.

²³ Mamy tu na myśli szczególnie dziedzinę moralności małżeńskiej. Jeśli dwie osoby tej samej płci – dwa istniejące, autonomiczne i wolne podmioty – obdarzają się miłością, to co stoi na przeszkodzie, aby się „pobrały”? Tym, co sprawia, że ich związek nie może być małżeństwem, jest natura ludzka niezbywalnie nacechowana różnicą płci. W tego rodzaju sprawach spustoszenie sieje złe pojęty personalizm, gdy wierni lub ich chrześcijańscy pasterze wzbraniają się

jest działaniem sprzeciwiającym się godności człowieka²⁰. Wydaje się nam, że stanowisko to wypływa z błędnego pojmowania godności. Słusznie łączy się godność z osobą, lecz często się zapomina, że godność osoby – to jest podmiotu istniejącego samodzielnie *w racjonalnej naturze* – polega na działaniu zgodnym ze szlachetnością jego *natury*²¹. Można wyrzec się tej godności poprzez czyny przeciwne wymaganiom natury ludzkiej, szczególnie wymaganiom związanym ze społecznym i politycznym wymiarem człowieczeństwa. Jeśli ktoś sprzeciwia się dobru wspólnemu (które, w pewnym sensie, jest nieodłączne od wszystkich dóbr indywidualnych), uchybia swojej godności jako istoty politycznej, która powinna żyć rozumnie i w porządku miłości. Oczywiście człowiek, który źle postępuje, zachowuje swoją ludzką naturę, a więc i godność bycia istotą należącą do rodzaju ludzkiego²². Stąd też nawet największy zbrodniarz powinien być traktowany jak człowiek, a nie jak zwierzę. Nie wolno go traktować niegodnie i zawsze należy szanować jego prawa (zwłaszcza jego stosunek do Boga). Lecz dopóki pozostaje człowiekiem, swoim postępowaniem narusza swoją godność, gdyż czyny człowieka powinny być zawsze zgodne z najszlachetniejszą częścią jego istoty. Gdy się to traci z oczu, niektóre problemy stają się zupełnie nierozstrzygalne²³.

Należy tu dodać, że kwestia przemocy łączy się z poważnym problemem semantycznym, co jest typowe dla nowoczesności. „Przemoc” jest obecnie prawie zawsze rozumiana w sensie pejoratywnym, trochę jak „dyskryminacja”, podczas gdy – jak często przypominał Jean Madiran – istnieje także „dyskryminacja sprawiedliwa”²⁴. Można w tym dostrzec źródło kryzysu prawa karnego i edukacji – zarówno w społeczeństwie świeckim, jak i w Kościele – oraz jedną z przyczyn niechęci do stosowania kar, jakby godność człowieka w absolutny sposób miała je wykluczać. W razie potrzeby, dla większej jasności, należy zatem zaznaczać, że istnieje przemoc *sprawiedliwa* i przemoc *niesprawiedliwa*.

Zauważmy w końcu, że sprawiedliwe użycie przemocy, jak ma to miejsce na przykład w dopuszczeniu Bożym, w ostatecznym rozrachunku zawsze jest podporządkowane dobru:

Opatrzność Boża czyni dobry użytek (nawet) ze zła. Czasem czyni tak dla pożytku tych, których owo zło dotyka, jak wówczas, gdy cielesne czy nawet duchowe ułomności, za sprawą Boskiego działania, obracają się na korzyść tych, którzy są nimi dotknięci. Czasem czyni tak dla pożytku innych, a to na dwa sposoby: albo dla własnego pożytku osoby trzeciej, jak wówczas, gdy ktoś podlega karze, a ktoś inny się poprawia, albo dla pożytku wspólnoty, jak wówczas, gdy kara dla złoczyńców jest przyporządkowana pokojowi w państwie²⁵.

III. PRZYPADKI PRZEMOCY SPRAWIEDLIWEJ MIĘDZY LUDŹMI

W klasycznym ujęciu wyróżnia się trzy przypadki, w których użycie przemocy może być uprawnione: pierwszy dotyczy stosunku między pojedynczymi osobami, drugi – stosunku władzy publicznej do członków państwa, trzeci – stosunków między państwami²⁶.

władzy publicznej, w tym państwa w rozumieniu nowożytnym (*l'Etat*), przy zastrzeżeniu, że ten drugi termin ma niejednoznaczny wydźwięk z powodu różnych form nowoczesnego totalitaryzmu.

przed uznaniem, że istnieją czyny i sytuacje „przeciwnie naturze”.

²⁴ Przy wyborze pilota samolotu bezwzględnie (i słusznie) „dyskryminuje się” wszystkich, którzy mają zły wzrok; przy wyborze wychowawców „dyskryminuje się” kandydatów, którzy przejawiają skłonności pedofilskie; przy rekrutacji imamów na potrzeby meczetów „dyskryminuje się” niemuzułmanów; przy zatrudnianiu wykładowców teologii na uniwersytetach katolickich „dyskryminuje się” (lub raczej powinno...) tych, którzy nie wyznają autentycznego nauczania Kościoła. Całe życie społeczne jest pełne dyskryminacji, często słusznych.

²⁵ In Dionysii *De divinis nominibus*, rozdz. 4, wykł. 23.

²⁶ Używamy tu terminu *państwo* (*citē*), pochodzącego z greckiej myśli politycznej, dla określenia podmiotu

1. Uprawniona obrona (głównie między jednostkami)

Katechizm Kościoła Katolickiego tłumaczy, w jaki sposób, w przypadku obrony koniecznej, szkoda wyrządzona napastnikowi nie wynika z bezpośredniej intencji:

Uprawniona obrona osób i społeczności nie jest wyjątkiem od zakazu zabijania niewinnego człowieka, czyli dobrowolnego zabójstwa. „Z samoobrony może wynikać dwojaki skutek: zachowanie własnego życia oraz zabójstwo napastnika. Pierwszy jest zamierzony, a drugi niezamierzony” (ST, II II, q. 64, a. 7)²⁷.

²⁷ KKK, 2263.

Katechizm pokazuje ponadto, że jest to usprawiedliwione porządkiem miłości:

Miłość samego siebie pozostaje podstawową zasadą moralności. Jest zatem uprawnione domaganie się przestrzegania własnego prawa do życia. Kto broni swojego życia, nie jest winny zabójstwa, nawet jeśli jest zmuszony zadać swemu napastnikowi śmiertelny cios: „Jeśli ktoś w obrobie własnego życia używa większej siły, niż potrzeba, będzie to niegodziwe. Dozwolona jest natomiast samoobrona, w której ktoś w sposób umiarkowany odpiera przemoc. Nie jest natomiast konieczne do zbawienia, by ktoś celem uniknięcia śmierci napastnika zaniechał czynności potrzebnej do należytej samoobrony, gdyż człowiek powinien bardziej troszczyć się o własne życie niż o życie cudze” (ST, II II, q. 64, a. 7)²⁸.

²⁸ KKK, 2264.

2. Sprawiedliwa kara (w państwie i w Kościele)

O tym, że władza może w sposób uprawniony stosować kary w celu poszanowania prawa, wyraźnie uczą święci Paweł i Piotr. Oto co mówi Apostoł Pogan:

[Władza] jest bowiem dla ciebie narzędziem Boga, (prowadzącym) ku dobremu. Jeżeli jednak czynisz złe, lękaj się, bo nie na próżno nosi miecz. Jest bowiem narzędziem

Boga do wymierzenia sprawiedliwej kary temu, który czyni źle²⁹ (Rz 13, 4).

Święty Tomasz w swoim komentarzu zaś pisze:

Tak więc, w sposób oczywisty, jest nie tylko uprawnione, ale i chwalebne, aby książęta, z gorliwości dla sprawiedliwości, wykonywali pomstę na złoczyńcach³⁰. Wielki Papież Pius XII w przemówieniu do prawników precyzuje: Słowa, które znajdują się w tych źródłach (...) nie odnoszą się do konkretnych przepisów prawa lub szczególnych reguł postępowania (zwłaszcza Rz 13, 4), lecz do samej istoty władzy karnej i jej niezbywalnej celowości³¹.

Posłuchajmy teraz Księcia Apostołów: *Bądźcie poddani każdej ludzkiej zwierzchności ze względu na Pana: czy to królowi jako mającemu władzę, czy to namiestnikom jako przez niego posłanym celem karania złoczyńców, udzielania zaś pochwały tym, którzy dobrze czynią* (1 P 2, 13-14).

W przemówieniu poświęconym naturze prawa karnego Pius XII wyklada trzy cele, które tradycyjnie przypisuje się karze. Papież podkreśla przy tym wagę – tak często dziś nieznaną – trzeciego celu. Kara jest:

- środkiem służącym ochronie społeczności,
- próbą skłonienia winnego do przestrzegania prawa,
- pokutą za popełniony występki, sankcjonującą przekroczenie prawa.

poddać nie tylko ze względu na karę, ale ze względu na sumienie (Rz 13, 1-5).

³⁰ In Ep. Ad Romanos, rozdz. 13, wykl. 1, pkt 1035, tłum. Stroobant de Saint-Eloy, s. 452 [w oryg.: ...qui vindictam exercent in malos. Mowa tu o pomście w dzisiejszym znaczeniu kary – przyp. tłum.].

³¹ Pius XII, Przemówienie do członków Stowarzyszenia Katolickich Prawników Włoskich z 5 lutego 1955 r., Documents pontificaux de S.S. Pie XII, Saint-Maurice, Ed. Saint-Augustin 1955, s. 32. Pius XII mówił wcześniej o tym, co na temat środków przymusu, stosowanych przez sprawiedliwą władzę ludzką, mówią źródła objawione i tradycyjne nauczanie.

²⁹ A oto kontekst nauczania Pawła: *Każdy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga. Kto więc przeciwstawia się władzy – przeciwstawia się porządkowi Bożemu. Ci zaś, którzy się przeciwstawili, ściągają na siebie wyrok potępienia. Albowiem rządzący nie są postrachem dla uczynku dobrego, ale dla złego. A chcesz nie bać się władzy? Czyń dobrze, a otrzymasz od niej pochwałę. Jest ona bowiem dla ciebie narzędziem Boga, (prowadzącym) ku dobremu. Jeżeli jednak czynisz źle, lękaj się, bo nie na próżno nosi miecz. Jest bowiem narzędziem Boga do wymierzenia sprawiedliwej kary temu, który czyni źle. Należy więc jej się*

Istotę winy stanowi dobrowolne sprzeciwienie się prawu poznanemu i obowiązującemu oraz naruszenie świadome i wolne słusznego porządku. Skoro raz już się to stało, nie można sprawić, by się odstało. Na ile jednak można dać zadośćuczynienie naruszonemu porządkowi, trzeba to uczynić. Jest to podstawowe wymaganie „sprawiedliwości”. Jej zadaniem na polu moralnym jest zachować istniejącą i uzasadnioną równość, zabezpieczyć równowagę i przywrócić równość zakłóconą. To właśnie wymaga, aby winny, przez karę, przemocą poddany był porządkowi moralnemu. Wypełnienie tego żądania świadczy o absolutnej wyższości dobra nad złem, o bezwzględny panowaniu prawa nad niesprawiedliwością³².

³² Pius XII, *Przemówienie*

do uczestników

VI Międzynarodowego

Kongresu Prawa Karnego

z 3 października 1953 r.,

op. cit., s. 479-480. Oto

dalszy ciąg cytowanego

fragmentu: Trzeba zrobić

jeszcze ostatni krok:

w porządku metafizycznym

kara jest konsekwencją

zależności Woli najwyższej,

zależności przenikającej

w najgłębsze tajniki

bytu stworzonego. Jeżeli

kiedykolwiek należy

stłumić bunt wolnej

istoty i przywrócić prawo

naruszone, to właśnie wtedy,

kiedy wymaga tego Sędzia

najwyższy

i sprawiedliwość najwyższa.

Ofiara niesprawiedliwości

może zrzec się dobrowolnie zadośćuczynienia, ale sprawiedliwość ze swej strony zapewnia je w każdym przypadku

[tłum. „Polonia Sacra” nr 3-4, 1956, s. 238-239].

³³ KKK, 2265 (podajemy tekst w brzmieniu ostatecznym z 1998 r.).

Katechizm Kościoła Katolickiego podkreśla ponadto, że istnieją przypadki, gdy ta uprawniona obrona jest *obowiązkiem*. Uznaje w ten sposób nauczanie Piusa XII o celach kary i hierarchii tych celów:

Uprawniona obrona *może być nie tylko prawem, ale poważnym obowiązkiem* tego, kto jest odpowiedzialny za życie drugiej osoby. Obrona dobra wspólnego wymaga, aby niesprawiedliwy napastnik został pozbawiony możliwości wyrządzania szkody. Z tej racji prawowita władza ma obowiązek uciec się nawet do broni, aby odeprzeć napadających na wspólnotę cywilną powierzoną jej odpowiedzialności³³.

Wysiłek państwa, aby nie dopuścić do rozprzestrzeniania się zachowań, które łamią prawa człowieka i podstawowe zasady obywatelskiego życia wspólnego, odpowiada wymaganiu ochrony dobra wspólnego. Prawowita władza publiczna ma prawo i obowiązek wymierzania kar proporcjonalnych do wagi przestępstwa. *Pierwszym celem kary jest naprawienie nieporządku wywołanego przez*

wykroczenie. Gdy kara jest dobrowolnie przyjęta przez winowajcę, ma wartość zadośćuczynienia. Poza ochroną porządku publicznego i bezpieczeństwa osób kara ma wartość leczniczą; powinna w miarę możliwości przyczynić się do poprawy winowajcy³⁴.

³⁴ KKK, 2266 (ta sama uwaga).

3. Wojna sprawiedliwa (między państwami)

Pomimo pewnych odstępstw, które można zaobserwować u niektórych ludzi Kościoła, a także szczególnie dramatycznego charakteru nowoczesnych konfliktów, nauka katolicka nigdy nie głosiła absolutnego pacyfizmu. Doktryna „wojny sprawiedliwej” jest przedmiotem precyzyjnego nauczania Kościoła. Oto jak – cytując Sobór Watykański II – pisze o niej Katechizm:

Każdy obywatel i wszyscy rządzący są zobowiązani do działania na rzecz unikania wojen. Tak długo jednak, jak „będzie istniało niebezpieczeństwo wojny, a równocześnie brakować będzie międzynarodowej władzy posiadającej niezbędne kompetencje i wyposażonej w odpowiednią siłę, rządów nie można odmawiać prawa do koniecznej obrony, byle wyczerpały wpierw wszystkie środki pokojowych rokowań” (*Gaudium et spes*, 79)³⁵.

³⁵ KKK, 2308.

Podaje się rygorystyczne wskazania w kwestii uprawnienia do prowadzenia wojny:

Należy ściśle wziąć pod uwagę dokładne warunki usprawiedliwiające *uprawnioną obronę z użyciem siły militarnej*. Powaga takiej decyzji jest podporządkowana ścisłym warunkom uprawnienia moralnego. Potrzeba jednocześnie w tym przypadku: (1) aby szkoda wyrządzana przez napastnika narodowi lub wspólnocie narodów była długotrwała, poważna i niezaprzeczalna; (2) aby wszystkie pozostałe środki zmierzające do położenia jej kresu okazały się nierealne lub nieskuteczne; (3) aby były uzasadnione warunki powodzenia; (4) aby użycie broni nie pociągnęło za sobą jeszcze poważniejszego zła i zamętu niż zło, które należy usunąć. W ocenie tego warunku na-

³⁶ Por. ST II II, q. 40,

a. 1: *Aby jakaś wojna była sprawiedliwa, musi odpowiadać trzem warunkom: 1. Władza książęca, z której polecenia wojna ma być prowadzona. Osoba bowiem prywatna nie jest władna wypowiadać wojny, bo swych praw może dochodzić przed trybunałem władzy. Nie należy też do osoby prywatnej zwotywanie wojska dla celów wojennych. (...) 2. Drugim warunkiem jest słuszność sprawy, by mianowicie strona, przeciw której wojna ma być prowadzona, zasłużyła na to jakąś przewiną. (...) 3. Ze strony walczących ma być uczciwy zamiar: a więc dla poparcia dobra lub uniknięcia zła. (...) Może się bowiem zdarzyć, że wojna, nawet wypowiedziana przez prawowitą władzę, dla słusznej przyczyny, staje się niesprawiedliwą z powodu złego zamianu (...) [którym jest] (...) okrucieństwo w zemście, twarde i nieubłagane usposobienie, dzikość w walce (...) [tłum. ks. A. Głazewski, *Suma teologiczna*, tom 16 *Miłość*, Londyn, Veritas, 1967].*

³⁷ KKK, 2309.

leży uwzględnić potęgę współczesnych środków niszczenia. Są to elementy tradycyjnie wymieniane w teorii tzw. wojny sprawiedliwej³⁶.

Ocena warunków uprawnienia moralnego należy do roztropnego osądu tych, którzy ponoszą odpowiedzialność za dobro wspólne³⁷.

W przypadku słusznego buntu przeciwko władzy, która stosuje ucisk, lub gdy warunki są tak chaotyczne, że sprawowanie władzy jest absolutnie niemożliwe, ci, którzy odpowiadają za wzniesienie powstania, powinni działać w oparciu o sąd roztropnościowy, biorąc pod uwagę szanse powodzenia, wyczerpanie środków pokojowych, niebezpieczeństwo nastania sytuacji gorszej niż poprzednia. Jedynie sygnalizujemy tu tę kwestię, która niejednokrotnie pojawiała się w historii, o czym świadczą ruchy szuanów i wandejczyków we Francji, powstanie *cristeros* w Meksyku, hiszpańskie *alzamiento* czy akcje oddziałów chrześcijańskiej samoobrony na Środkowym Wschodzie od 1975 r.

IV. PRZEMOC W NATURZE UPADŁEJ I ODKUPIONEJ

To, o czym dotychczas mówiliśmy, wynika z porządku naturalnego i *jako takie* obowiązuje w każdej społeczności. Przejdźmy teraz do omówienia natury ludzkiej w kontekście jej stanu po grzechu pierworodnym i Odkupieniu.

1. Czy związek między przemocą a religią jest tylko mitem?

Z powodu zepsucia natury władzom człowieka trudniej jest wykonywać akty cnotliwe. Rozumienie jest dotknięte niewiedzą, wola – niegodziwością, zapał – osłabieniem, a pragnienie – pożądlivością: takie zranienia zostawił w człowieku grzech pierworodny. Odcięcie się od łaski i porządku miłości przejawia się w człowieku zaburzeniem jego stosunku do *sacrum*. Jego relacje z Bogiem są odtąd naznaczone obawą, aby nie stracić przychylności władz tego świata. Ponieważ pierwszą z cnót moralnych jest religia, zranienie tej cnoty grzechem będzie się przejawiało szczególnie poważnym nieuporządkowaniem. Charakteryzującą samą istotę człowieka instynkt religijny, uwolniony spod regulacji

rozumu, często będzie winny potwornych rzeczy, popełnianych wprost na sumieniu: zmuszania do oddawania czci stworzeniom, opresyjnego zamykania całego życia w drobiazgowych rytuałach lub okrutnych przesądach, poniżania ludzkiej godności w systemach kast, a nawet masowego składania ofiar z ludzi, jak miało to miejsce w fenickiej Kartaginie i w kulturach prekolumbijskiej Ameryki.

Czy istnieje zatem związek między przemocą (niesprawiedliwą) a religią? Tak, istnieje niemal wszędzie tam, gdzie w sferze religii człowiek działa po omacku, nie dysponując *w pełni* światłem Objawienia. Lecz w naturze upadłej i jeszcze nie dotkniętej bezpośrednio działaniem Odkupienia, związek ten zachodzi także w sferze polityki, gospodarki lub rodziny. Istnienie tyranów, których otacza się boskim kultem, tłumy niewolników, pracujących ponad siły dla wygody garstki wolnych, lub prawa ojców (*pater familias*) do decydowania o życiu i śmierci domowników świadczą o tym, że nie tylko religia, ale cała działalność ludzka od chwili upadku ma związek z przemocą (niesprawiedliwą).

Można by nawet pójść dalej i powiedzieć, że to nie religie, ale nowożytnie ateizmy najbardziej podtrzymywały ten związek, i to na niespotykaną dotąd skalę. Wielkie ateistyczne totalitaryzmy (jakobinizm, nazizm, marksizm, zinstytucjonalizowany hedonizm³⁸) wypracowały i udoskonaliły sztukę ludobójstwa; w każdym razie podniosły ją na poziom skuteczności, który bije wszelkie rekordy. Niestety, zabijano w imię Boga. Lecz także – i to w większym zakresie – dokonywano masakr w imię Jego śmierci. To nie religia jako taka jest nośnikiem niesprawiedliwej przemocy, lecz upadły człowiek.

³⁸ Ten podstępny totalitaryzm jest szczególnie winny śmierci milionów ofiar aborcji.

2. Obecność przemocy w Starym Testamencie

Widzieliśmy wcześniej, że użycie przemocy niekoniecznie musi być niesprawiedliwe. Czas teraz na omówienie przypadku Starego Testamentu, gdzie ilość przemocy jest znaczna. Czy można ją rozumieć tak samo jak przemoc obecną w Koranie? To trudny problem i podejmiemy go tutaj tylko w zarysie.

Na początku trzeba zanalizować fragmenty ksiąg Starego Testamentu mówiące o przemocy, uwzględniając ich rodzaj literacki, aby za każdym razem odróżnić przypadki, gdy użycie siły zbroj-

³⁹ Pierwotne prawo naturalne zawiera główne przykazania prawa naturalnego (szczególnie Dekalog), które ludzie mogą samodzielnie poznać przyrodzonym rozumem. Wtórne prawo naturalne zawiera rozstrzygnięcia bardziej oddalone od tych pierwszych nakazów: wymagają one refleksji mędrców oraz czasu na to, by dana kultura mogła je sformułować (należy do niego szczególnie tzw. *ius gentium*). Por. ST I II, q. 94, a. 4.

⁴⁰ Jeśli uznać, że [w islamie] postęp w objawieniu jest wyrażony zastępowalnością wersetów (tj. zasadą, że nowsze wersety anulują i zastępują starsze), to taka ewolucja ujawnia poparcie dla przemocy, gdyż drugi, medyński okres wydał wersety, w których przemoc wobec żydów i chrześcijan jest największa.

nej (lub przemocy) jest wynikiem pozytywnego nakazu Boga od przypadków, gdy to użycie jest przedstawione przez autora natchnionego bez wyrażania aprobaty, jak to ma miejsce w opisie kłamstw Jakuba względem Izaaka.

Następnie w odniesieniu do tej przemocy należy wziąć pod uwagę trzy przesłanki:

- że jest ona przejawem tolerancji Boga w związku z *zatwardziałością serc* ludów tamtej epoki;
- że tolerancja ta jest *ściśle wpisana* w szczególny plan Boży, który będzie zrealizowany tylko raz (osiedlenie się ludu wybranego i ochrona jego monoteizmu);
- że środek ten jest *nieodwracalnie niedoskonały* i że na zawsze został zniesiony przez Chrystusa.

W Starym Testamencie mamy do czynienia z pedagogią Boga w stosunku do ludu „o twardym karku” (co charakteryzowało także i jego sąsiadów). Bóg wychodzi tu od poziomu rozumienia prawa naturalnego w tamtej epoce, a zwłaszcza prawa naturalnego wtórnego (na przykład statusu poligamii lub prawa wojennego³⁹). I jeśli toleruje te rzeczy z powodu zatwardziałości serc ludzi (por. Mt 19, 8: *ad durtiam cordis*), to tylko dlatego, że ma zamiar wprowadzić to, co w sposób nieodwracalny pozwoli je przezwyciężyć. Prawdziwą religię objawioną charakteryzuje *prawdziwa ewolucja w Objawieniu* zachodząca między dwoma etapami historii zbawienia. Na pierwszym etapie – Starego Testamentu – jest obecna przemoc i temu nie wolno zaprzeczać, ale jest to przemoc tymczasowa i wpisana w zamiar Boży, jakim jest osiedlenie się i ochrona ludu wybranego na ziemi, którą Bóg mu wyznaczył.

Podstawowa różnica ze statusem przemocy w islamie jest taka, że w Starym Testamencie wezwania do użycia przemocy są *nirozzerwalnie związane* z historią darowania przez Boga ziemi obiecanej, z której wyjdzie Mesjasz, i że po Jego przyjsciu *w sposób kategoryczny utracą one swoją moc*. Wezwania do użycia przemocy w Koranie i w Sunnie dotyczą natomiast samej natury stosunków między wyznawcami i niewiernymi. Koran nie zna stopniowego charakteru chrześcijańskiego Objawienia⁴⁰, jakim jest przejście między Starym i Nowym Testamentem; praktycznie obce mu jest pojęcie postępu w Objawieniu i odpowiadającego mu postępu w obyczajach, podczas gdy dla Biblii ten element jest zasadniczy.

Jeśli w Biblii występują nakazy wykonania klątw (jak te skierowane do Jozuego lub Saula), zawsze dzieje się to za pośrednictwem proroka (np. Samuela) lub kogoś posiadającego podobny dar (jak Jozue). W związku z tym wezwanie do walki przeciwko wrogom Boga i w celu rozwijania Jego królestwa na ziemi nigdy nie było stałą instytucją, jak ma to miejsce w przypadku dżihadu. Ten rodzaj przemocy w Starym Testamencie nie należy do konstytutywnych praw Królestwa Bożego, a do tego, by była ona uprawniona, potrzebny jest specjalny nakaz otrzymany w drodze charyzmatu⁴¹.

W islamie święta wojna ma status niezbywalnej i trwałej instytucji⁴², podczas gdy w Starym Testamencie jest wydawana tylko w pewnych okolicznościach na jednorazowy rozkaz, przekazywany przez proroka. Nie można więc jej ujmować w oderwaniu od konkretnych sytuacji, które ją usprawiedliwiają.

3. Królestwo niebieskie doznaje gwałtu

Fragment, w którym Pan Jezus mówi, że *Królestwo niebieskie doznaje gwałtu i ludzie gwałtowni je zdobywają* (Mt 11, 12), był przedmiotem różnych interpretacji⁴³. Według jednej z nich realizacja każdej cnoty wymaga jednoczesnej realizacji cnoty męstwa, i to właśnie męstwo, w warunkach upadłej natury, będzie działało na przekór pewnym skłonnościom i pragnieniom – „zadawało im gwałt”. Oczywiście jeśli to sam człowiek przymusza się do tego rodzaju działań, mamy do czynienia z „przemocą” w mniejszym znaczeniu. Taka „przemoc” walczy z częścią człowieka (nieuporządkowaną namiętnością, która zakłóca aktywność jednej z jego władz), ale pozostawia nietknięte *najszlachetniejsze części jego natury*, tj. rozum, który uznaje konieczność wysiłku, oraz wolę, która – zgodnie z rozumem – pragnie dobra, jakim jest ugaszenie namiętności.

Do wykonania tego, co powinno być wykonane, zawsze potrzeba odwagi, zwłaszcza gdy chodzi o nawracanie się i szukanie Królestwa Bożego.

Marcel De Corte pisze:

Zachowanie w obrębie całości części, które – z powodu ludzkiej słabości – zawsze chcą się rozdzielić, jest *par*

⁴¹ Klątwa, którą czasem Bóg nakazywał przedstawicielom narodu wybranego (i którą praktykowały także inne ludy starożytnego Wschodu), była strasliwym poleceniem eksterminacji całych pokonanych społeczności. Mówiąc o niej, należy jednak uwzględnić fakt, że tylko Bóg jest panem życia, o czym świadczy nakaz zabicia Izaaka, dany Abrahamowi.

⁴² Por. w niniejszym bloku artykuł *La violence dans les sources canoniques de l'islam: Coran, hadiths, Sira* [Przemoc w kanonicznych źródłach islamu: Koranie, hadisach i Sirze] z uwzględnieniem: w Koranie – sury 2 wersetu 256, sury 4 wersetu 95, sury 8 wersetów 15-17 i 65 oraz cytowanych hadisów: z Księgi 56, Księgi dżihadu i o postępowaniu w walce.

⁴³ Por. komentarz św. Tomasza *In Math.*, rozdz. 11, wykl. 1, pkt 922.

excellence zadaniem męstwa. Do wykonania tego, co powinno być wykonane, zawsze w pierwszej kolejności potrzeba odwagi. Zatem jeśli cnoty kardynalne mają taki porządek: roztropność, sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie, a za nimi stoi szereg innych [ST II II, q. 123, a. 12], to w praktyce – bez której nie ma ani cnoty, ani dobra wspólnego – męstwo jest warunkiem wszelkich cnót i wszelkiego dobra⁴⁴.

⁴⁴ *De la force*, op. cit., s. 11.

W pięknym wystąpieniu pod wymownym tytułem *La violence au service de la liberté* [Przemoc w służbie wolności] Gustave Thibon, z typowym dla siebie kunsztem pedagoga, tłumaczy taką oto prawdę, wziętą z doświadczenia:

Istnieje przemoc wychowawcza – ta, którą się stosuje na przykład względem dziecka. Przy wychowywaniu dziecka zmusza się je do rezygnacji z części wolności dziś, aby mogło z niej korzystać jutro. (...) „Kultura to coś, co zaczyna się od dokuczania” (Alain) – zaczyna się od kazania robienia dziecku tego, czego nie ma ochoty robić (...). Problem przedstawia się tak: są w człowieku władze i skłonności, które wymagają zastosowania minimum przemocy. Z jednej strony są mechanizmy regulujące wrażliwość i nastroje, które potrzebują szkolenia i dyscypliny, z drugiej strony jest skłonność do zła, która musi być poskromiona, a najlepiej wykorzeniona. I zarówno wobec osób, jak i wspólnot, które nie są w stanie zastosować tej przemocy do siebie – to znaczy nie potrafią uzdrowić się od wewnątrz – jest czymś uprawnionym, a nawet dobroczynnym użycie jej z zewnątrz. (...) „Przemoc jest słuszną tam, gdzie łagodność jest bezskuteczna” (Cornille). Tak więc minimum przemocy dla maksimum wolności to zasada, którą powinno kierować się chrześcijańskie sumienie. (...)

Wiem, co prawda, do jakich przejawów obłudy może prowadzić przyjęcie zasady przemocy sprawiedliwej. Na sprawiedliwość bowiem powołuje się i małość, i wielkość ludzka, byle tylko mogła nadużywać siły. (...) A jednak

w pewnych okolicznościach systematyczna odmowa zastosowania minimum przemocy prowadzi wprost do zapanowania przemocy absolutnej. (...) Z perspektywy chrześcijańskiej – która jest jak wąska ścieżka między dwoma przeciwnymi błędami – przemoc stanowi realną konieczność, wynikającą z niedoskonałości naszej natury i z silnej obecności grzechu w nas. Ta realna konieczność powinna być jednak ograniczona do minimum niezbędnego do uniknięcia większego zła⁴⁵.

Wbrew ciągle powtarzanym zarzutom jego wrogów – od Celsusa do Woltera i od Lukiana do Nietzschego – chrześcijaństwo nie jest dobrodusznym irenizmem, który pozbawia męskości. Chrześcijaństwo wie, że przemoc istnieje i że jej mądre użycie jest konieczne do zwalczania przemocy niesprawiedliwej. Kocha bohaterstwo, ale wie także, że prawdziwym heroizmem jest najpierw zwycięstwo nad sobą:

Pokora w duchu Ewangelii i modlitwa o łaskę i pomoc Bożą dadzą się dobrze pogodzić z szacunkiem dla samego siebie, z ufnością w swe siły i z duchem bohaterskim. Kościół, który przez wszystkie czasy aż do chwili obecnej ma więcej wyznawców i świadków przelewających dobrowolnie swą krew niż jakakolwiek inna społeczność, nie potrzebuje bynajmniej nauki z takiej właśnie strony o tym, czym jest duch bohaterski i czyn bohaterski. Wstrętna pycha tych nowatorów ośmiesza samą siebie, kiedy w swej płytkości określa chrześcijańską pokorę jako niegodne poniżanie się i czyn niebohaterski⁴⁶.

4. Jeśli cię kto uderzy w jeden policzek...

Lecz powiadam wam, którzy słuchacie: Miłujcie waszych nieprzyjaciół; dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą; błogosławcie tym, którzy was przeklinają, i módlcie się za

⁴⁵ *Force et violence*. Actes du Congrès de Lausanne VII (29, 30 IV – 1 V 1972). Office international des œuvres de formation civique et d'action culturelle selon le droit naturel et chrétien, Garches, s. 101-102 (105, 108, 110-111, 114).

⁴⁶ Pius XI, encyklika *Mit Brennender Sorge* z 14 marca 1937 r., pkt 32: *Demut im Geiste des Evangeliums und Gebet um Gottes Gnadenhilfe sind mit Selbstachtung, Selbstvertrauen und heldischem Sinn wohl vereinbar. Die Kirche Christi, die zu allen Zeiten bis in die jüngste Gegenwart herein mehr Bekenner und freiwillige Blutzeugen zählt als irgendwelche andere Gesinnungsgemeinschaft, hat nicht nötig, von solcher*

Seite Belehrungen über Heldengesinnung und Heldenleistung entgegenzunehmen. In seinem seichten Gerede über christliche Demut als Selbstentwürdigung und unheldische Haltung spottet der widerliche Hochmut dieser Neuerer seiner selbst [tłum. pol. „Wiadomości Archidiecezji Warszawskiej”, rok XXVII, nr 4 (1937), s. 141-170].

⁴⁷ *Po drugie [coś może należeć do doskonałości] pochodnie. W ten sposób należy do niej to, co jest następstwem doskonałości w miłości; np. żeby ktoś błogosławił złorzeczącemu i czynił podobne do tego rzeczy. Wprawdzie człowiek, na mocy przykazania, ma mieć w sobie gotowość ducha (secundum praeparationem animi) do dokonywania takich rzeczy, gdy tego będzie wymagać konieczność, to jednak z nadmiaru miłości pochodzi to, że niekiedy spełnia takowe rzeczy nawet wtedy, gdy nie zachodzi konieczność (ST II II, q. 186, a. 2) [tłum. P. Belch OP, *Suma teologiczna*, tom 23 *Charyzmaty*, Londyn, Veritas, 1982].*

⁴⁸ ST II II, q. 186, a. 2: Zakonnik nie ma obowiązku wypełniania wszystkich rad ewangelicznych.

⁴⁹ Louis Pirot i Albert Cramer, *La Sainte Bible*, Paris, Letouzey et Ané, 1946, t. X., s. 99.

tych, którzy was oczerniają. Jeśli cię kto uderzy w [jeden] policzek, nadstaw mu i drugi! Jeśli bierze ci płaszcz, nie broń mu i szaty! (Łk 6, 27-29).

Głęboki sens tego zalecenia wynika z samego statusu *rad*, jakich udziela Chrystus, lecz które – w odróżnieniu od *przykazań* – nie stosują się w sposób jednolity. Oczywiście wszyscy chrześcijanie powinni praktykować rady, aby osiągnąć doskonałość w miłości. Ale w przypadku konkretnej rady – o ile zawsze trzeba nią żyć w sposób duchowy i być gotowym do jej zastosowania, gdy będzie taka potrzeba – o tyle jej dosłowna realizacja jest sprawą wyboru, jakiego dana osoba dokona pod natchnieniem Ducha Świętego⁴⁷. Wszyscy powinni wypełniać niektóre rady tak, aby nie popaść w duchową stagnację, ale nie wszyscy muszą lub mogą praktykować wszystkie rady w sposób dosłowny.

Powyższe stosuje się zresztą do osób zakonnych, które wybierają dosłowne wypełnianie trzech szczególnie ważnych rad⁴⁸.

Jeśli chodzi o cytowany fragment Ewangelii św. Łukasza, oto komentarz, który co do treści jest zgodny z klasyczną wykładnią egzegetów:

W oczywisty sposób nie chodzi o praktyki, które miałyby dotyczyć wszystkich, ale o proste rady, których stosowanie w dodatku powinno być poddane pod sąd roztropnościowy. Postawa uczniów, która umożliwia złoczyńcom bezkarność, nie może być przecież dla tych drugich zachętą do wyrządzania zła i czynienia niesprawiedliwości. Jednak w radach tych zawiera się ogólne rozporządzenie, któremu mają podlegać wszystkie nasze działania: mają być one dokonywane w porządku miłości; i miłość będzie w nich tym bardziej obecna, im bardziej będziemy dążyli do dobra, a nie do zemsty, i im bardziej będziemy ją przedkładali nad nasze dobra i cześć⁴⁹.

Święty Tomasz z Akwinu, gdy napotyka na słynną scenę spoliczkowania Pana Jezusa przez sługę, wskazuje na zasięg postawy Pana i naukę, jaką należy z niej wynieść:

Teraz jednak powstaje pytanie. (...) Pan polecił (...) swoim uczniom: „Jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi”. (...) *Pismo Święte należy (...) rozumieć zgodnie z tym, co zachowują Chrystus i inni święci*. Chrystus zaś nie nadstawił w tej sytuacji drugiego policzka⁵⁰, podobnie jak Paweł (...). Dlatego nie należy rozumieć tych słów tak, że Chrystus polecił im, żeby zawsze w sposób dosłowny nadstawiali drugi policzek temu, który uderzył w pierwszy. Lecz należy to rozumieć w odniesieniu do przygotowania duszy. Gdyby bowiem okazało się to konieczne, dusza nie powinna burzyć się w sobie przeciwko uderzającemu, lecz być gotowa znosić rzeczy podobne i jeszcze większe. To zaś Chrystus zachował, On, który swoje ciało wydał na zabicie. Tak więc wyjaśnienie Chrystusa było pożyteczne dla pouczenia nas⁵¹.

Najogólniej biorąc, radę niestawiania oporu złemu, która jest daleka od zalecania tchórzostwa, należy rozumieć w świetle męstwa i roztropności:

Człowiek może nie stawiać oporu złemu w dwojaki sposób: pierwszy, darując wyrządzoną sobie krzywdę: I to może świadczyć o doskonałości, kiedy tak wypada postąpić ze względu na zbawienie innych. Drugi, patrząc obojętnie na krzywdy wyrządzane innym: I to świadczy o niedoskonałości lub nawet jest występkiem, o ile człowiek może stawić odpowiedni opór krzywdzicielowi. Ambroży tak o tym pisze: „Męstwo okazane na wojnie prowadzonej w obronie ojczyzny przed barbarzyńcami albo wykazywane w domu czy to dla obrony słabych, czy dla obrony przyjaciół przed łotrami jest w pełni sprawiedliwe” (*De Officiis*, 27)⁵².

Myśl Akwinaty i teologów jego czasów nie tylko nie uchyla się przed uznaniem przemocy sprawiedliwej, ale prowadzi wręcz do stwierdzenia, że użycie to w niektórych przypadkach może być dziełem doskonałości:

⁵⁰ J 18, 22-23: *Gdy to powiedział, jeden ze sług obok stojących spoliczkował Jezusa, mówiąc: „Tak odpowiadasz arcykapłanowi?”. Odrzekł mu Jezus: „Jeżeli źle powiedziałem, udowodnij, co było złego. A jeżeli dobrze, to dlaczego Mnie bijesz?”.*

⁵¹ *In Ioan.*, rozdz. 18, wykl. 23, pkt 2321 [Komentarz do Ewangelii Jana, tłum. T. Bartoś, Kęty, Antyk 2002, s. 1073].

⁵² *ST II II*, q. 188, a. 3, ad. 1 [tłum. P. Belch OP, *Suma teologiczna*, tom 23 *Charyzmaty*, Londyn, Veritas, 1982].

⁵³ ST II II, q. 188, a. 3.

Por. ST II II, q. 188, a. 6,

ad. 2: *Zakony rycerskie,*

powołane do prowadzenia

wojen, mają raczej wprost

na celu przelewanie krwi

nieprzyjaciół niż swoich

członków: a właściwie

mężczyznikiem jest ten, kto

przelewa własną krew [tłum.

P. Bełch OP, op. cit.].

⁵⁴ Por. św. Tomasz,

komentarz *In Math.*, rozdz.

5, wykł. 2, pkt 429: *Justitia*

sine misericordia crudelitas

est, misericordia sine justitia

mater est dissolutionis.

⁵⁵ Gustave Thibon, op. cit.,

s. 104.

Służenie w wojsku może mieć na celu niesienie pomocy bliźnim, i to nie tylko prywatnym osobom, ale także obronę całego państwa. (...) Może mieć również na celu utrzymanie kultu Bożego. (...) Całkiem więc słusznie może powstać jakiś zakon dla prowadzenia walki: nie dla zdobyczy doczesnych, ale dla obrony kultu Bożego i dla bezpieczeństwa publicznego, albo też dla obrony biednych i uciśnionych⁵³.

Na zakończenie można podkreślić, że o ile męstwo ma wspierać sprawiedliwość aż do użycia przemocy, o tyle musi ono współdziałać z roztropnością i odcinać się od wszelkiego ducha osobistej zemsty. Ci, którzy brali udział w walce, wiedzą, że często najtrudniejszą rzeczą jest opanowanie własnej nieuporządkowanej przemocy i ustrzeżenie się przed zastosowaniem wobec pokonanego wroga niesprawiedliwych represji. *Sprawiedliwość bez miłosierdzia jest okrucieństwem; miłosierdzie bez sprawiedliwości prowadzi do rozkładu*⁵⁴.

Jak tylko zaczyna się poruszać problem przemocy wobec ludzi, chrześcijańskie sumienie czuje się jak w gąszczu różnych kłujących roślin. Właśnie mówiłem o idealnej relacji między ludźmi, o relacji ewangelicznej, czyli o stosunkach opartych wyłącznie na prawdzie i miłości. Tylko że o te stosunki niezwykle trudno, bo świętość jest czymś rzadkim, a nawet gdy istnieje, niekoniecznie pociąga za sobą wzajemność w relacjach z drugim człowiekiem. Ludzie bowiem, w ogromnej większości, w tym chrześcijanie, są dalecy od kierowania się samą prawdą i miłością⁵⁵. ■

Tłum. Monika Grądzka-Holvoote

Monologi o dialogu

Paweł Grad

Ratzinger wyszeptał do mnie po trzech kwadransach kolejnych diatryb Karla Rahnera, które przyprawiły tego ostatniego o chrypę (...): „Kolejny monolog o dialogu!”.

L. Bouyer, *Mémoires*

Zwolennicy idei dialogu charakteryzują się zaskakującą cechą: dyskusja z nimi często okazuje się niemożliwa. Cecha ta czyni ich przywiązanie do dialogu, otwartości i debaty czymś tragicznym – w praktyce nie mogą przecież zrealizować tego, czego najbardziej pragną. Paradoks jest jednak pozorny. Okazuje się bowiem, że to właśnie silne pragnienie dialogu jest przyczyną klęski niemal każdej dyskusji; to rola, jaką zwolennicy dialogu przypisują otwartości, jest tak wielka, że uniemożliwia niemal każdą konstruktywną rozmowę.

Otóż otwartość jest według zwolenników idei dialogu nie tylko narzędziem do osiągnięcia porozumienia i rozpoznania prawdy, ale przede wszystkim wartością samą w sobie. Dialog jest bowiem nie metodą rozmowy, ale postawą etyczną. W ogóle w światopoglądzie zwolenników dialogu każda, albo niemal każda, istotna kwestia ma wymiar głównie etyczny: stanowisko w kwestiach politycznych, gospodarczych, religijnych, a nawet językowych jest przede wszystkim wyrazem postawy moralnej (czy też *ethosu*, jak powiadał tak poważany przez zwolenników dialogu ksiądz Tischner). Przez zabranie głosu we wszystkich tych sprawach ludzie odsłaniają swoją prawdziwą naturę, tzn. to, czy zaliczają się do jednostek „przyzwoitych”, „porządných”, „miłosiernych” i „otwartych”, czy też „podłych”, „podejrzanych”, „osądających” i „zamkniętych”. Gdy więc ktoś zabiera głos we wspomnianych

wyżej kwestiach, liczy się przede wszystkim to, czy opowie się po właściwej stronie sporu etycznego. Co więcej, z tego, jaki jest człowiek, wynikać będzie to, co ma do powiedzenia. Tylko bowiem człowiek przyzwoity jest w stanie zająć przyzwoite stanowisko w jakiejś sprawie. Jeśli zaś nie, szkoda nawet z nim dyskutować.

Dlatego zwolennicy dialogu w gruncie rzeczy nie wierzą w moc argumentu; może dlatego też często sami są tak słabymi dyskutantami (o ile mierzyć wartość dyskutanta merytoryczną siłą jego argumentów). Skoro bowiem wymiar etyczny jest najważniejszy, to dyskusja ma tylko o tyle sens, o ile pozwala propagować postawę przyzwoitą, dialogiczną i otwartą. Skoro każdy spór wynika z kwestii etycznych (a nie merytorycznych) i do nich zmierza, to nie ma ostatecznego merytorycznego kryterium dyskusji, a jedynie etyczne. Postawę „przyzwoitą” należy manifestować, należy ją propagować, można za nią lobbować, ale nie można – bo się nie da – o niej dyskutować. Racje na rzecz danego poglądu zawsze są tylko pochodną pewnej postawy moralnej. Dlatego „dyskusje” publiczne w wykonaniu miłośników dialogu często nie mają w ogóle charakteru merytorycznego, a jedynie rytualny – tzn. służą utrwalaniu pewnych nawyków myślowych i manifestacji słusznych wartości.

Postawa dialogiczna w takim – bądźmy szczerzy: najczęstszym – wykonaniu jest więc ostatecznie głęboko antyintelektualna. Zwolennicy dialogu są tak bardzo przekonani o fundamentalności podziałów etycznych i niemożliwości wpłynięcia na nie za pomocą racjonalnego argumentu, że nawet nie próbują wdać się w rzeczywistą dyskusję. Co więcej, takie próby ze strony swoich rozmówców muszą w związku z tym wydawać się im niezrozumiałe, dlatego uciekają się do racjonalizacji tych zachowań w kluczu etycznym (inny bowiem jest niedostępny) i metod uniemożliwiania dyskusji.

Oto najbardziej typowe z nich. Po pierwsze, typowym zabiegiem jest blokowanie użycia normalnych narzędzi dyskusji (podawania racji, stosowania zasady wyłączonego środka, precyzowania pojęć, wyciągania konsekwencji) przez sugestię, że ich użycie doprowadzi do wniosków sprzecznych z założeniem etycznym uważanym za oczywiste i ostateczne. Świetnym przykładem są niedawne dyskusje na temat szczegółów ustawy antyaborcyjnej, kiedy to osoby

skądinąd zgadzające się *co do zasady* z koniecznością ochrony życia poczętego odmawiały wyciągnięcia z tego konsekwencji, przeciwstawiając tymże konsekwencjom „cierpienie matek”. A jak wiadomo, ochrona przed cierpieniem powinna być oczywista dla każdego przyzwoitego człowieka.

Inną charakterystyczną reakcją jest uznawanie każdego – również merytorycznego – zarzutu za zarzut *ad personam*. Jeśli więc zwolennikowi dialogu wskaże się niepożądane praktyczne skutki jego *twierdzeń*, on sam natychmiast uznaje, że przypisuje mu się również *intencje* osiągnięcia tych złych skutków, a więc ostatecznie złą wolę jemu samemu. To również daje mu prawo do zawieszenia rozmowy, ponieważ trudno dyskutować z kimś, kto atakuje nas osobiście. Widać tutaj jak na dłoni, do czego prowadzi traktowanie każdego problemu jako problemu etycznego – każda krytyka jest w efekcie krytyką etyczną i celuje w kondycję moralną danej osoby. Łatwo zauważyć, że zwolennicy dialogu projektują tutaj na swojego adwersarza swój własny sposób myślenia.

Jeśli miłośnik dialogu ma cierpliwość na dalszą dyskusję z atakującym go faryzeuszem, może sięgnąć po kolejne narzędzie unieszkodliwiania dyskutanta: emocjonalny lub moralny szantaż. Skoro przeciwnik dialogu przypuszcza atak na wartości podstawowe – bo przecież po co innego zabiera się głos, niż żeby dać wyraz swojemu stosunkowi do tych wartości? – to należy uświadomić mu, przeciwko czemu tak naprawdę się zwraca. Może gdy dowie się, że występuje przeciwko otwartości, miłosierdziu, solidarności... (katalog cnót przyzwoitego człowieka można by rozwijać), to się opamięta. Jeśli występujesz przeciwko ludziom dialogu, jesteś przeciwko dialogowi – wniosek ten jest oczywisty. Gdy sobie to uświadomisz, musisz zamilknąć. Kto bowiem chciałby być niemiłosierny?

Jeśli jednak szantaż się nie powiedzie, można zakończyć rozmowę, uroczystie stwierdzając, że z rozmówcą nie da się prowadzić dialogu. Tutaj pozostaje jeszcze jedna rzecz do wykonania – trudno powiedzieć, czy bardziej ze względu na rozmówcę, czy ewentualne osoby przysłuchujące się dyskusji. Otóż należy dokonać manifestacji; należy głośno – tak żeby każdy usłyszał – zadeklarować swoje przywiązania do wartości ludzi przyzwoitych, dać wyraz swojej świętobliwości i miłości do wartości, takich jak miło-

sierdzie, dialog, otwartość, wyrozumiałość, szacunek dla skomplikowanej natury rzeczywistości. Z tego zaszczytnego miejsca można jeszcze ostatni raz udzielić moralizatorskiej rady swojemu rozmówcy, aby zastanowił się nad swoim postępowaniem.

Skoro już znamy cechy umysłowości zwolennika dialogu, która czyni go tak słabym i niemerytorycznym dyskutantem, warto zastanowić się, jak doszło do powstania tak kuriozalnej formacji umysłowej. Spośród wielu czynników szczególnie istotny wydaje się historyczny związek ideologii dialogu z antytotalitarną, dysydencką myślą liberalną drugiej połowy XX wieku. To właśnie z tej tradycji myślenia o debacie publicznej wywodzi się większość zwolenników dialogu oraz sama jego idea. Przynajmniej w wypadku Polski – bo od początku tego tekstu myślę przede wszystkim o naszym polskim kształcie dialogu – a więc przynajmniej w wypadku Polski, w późnej fazie dysydenckiego oporu antykomunistycznego, powiedzmy gdzieś od czasów Solidarności, etyczny wymiar sporów publicznych był w nich najważniejszy. Nie tylko kwestie światopoglądowe, ale również te, które wymagają stosunkowo wysokich kompetencji merytorycznych, jak gospodarcze czy polityczne – artykułowane były w języku etycznym. Język etyczny stanowił *lingua franca* debaty publicznej.

Można domyślać się przyczyn tego stanu rzeczy. Dyskurs etyczny pozwalał na odwołanie się do odpowiednio potężnych symboli, koniecznych do przeciwstawienia się rzeczywistości – również w sensie fizycznym – sile reżimu. Ponadto świetnie działał jako dyskurs zastępczy: jeśli nie dało się prowadzić dyskusji merytorycznej – albo dlatego, że była zakazana, albo dlatego, że nikt nie był do niej przygotowany – można było zawsze wszcząć spór polityczny ludzi honoru z ludźmi sowieckimi. Nie bez znaczenia były wreszcie głębokie korzenie dysydenckiej elity sięgające środowisk młodych, silnie zideologizowanych młodzieżówek marksistowskich czasów odwilży – radykalne, w gruncie rzeczy etyczne opozycje między „systemem” a „człowiekiem” czy „rewolucją” a „wstecnictwem” były naturalnym językiem środowisk młodego Adama Michnika czy Jacka Kuronia.

Okazuje się więc, że postawa dialogiczna w opisanym tutaj wariacie jest nie tylko antyintelektualna i przeciwna rzeczywistości dyskusji, ale również w pewnym sensie anachroniczna. Uczynienie

z debaty publicznej pola sporu etycznego być może było skutecznym narzędziem walki z opresyjnym systemem politycznym (choć pewnie już wtedy było ono niemerytoryczne), ale absolutnie nie ma sensu w warunkach, w których jedyna siła, jaką może dysponować rozmówca, to siła argumentu. Traktowanie każdego polemisty jako przeciwnika moralnego nie jest dobrą odpowiedzią na jego domniemane „złe” intencje czy wrogość, ponieważ często po prostu nie ma on „złych” intencji ani nie jest nastawiony „wrogo”. Postawa „dialogu” co najwyżej wzmacnia wrogość lub wręcz ją powoduje – trudno bowiem zachować miłosierdzie wobec kogoś, kto każdy sprzeciw uważa za moralny wyrzut. Z kimś takim nie da się dyskutować. Tym razem naprawdę. ■

Liberalna kolonizacja religii – z zewnątrz i z wewnątrz

Tomasz Rowiński

Często mówimy o sekularyzacji społeczeństwa, a także sekularyzacji samej religii, a chyba jeszcze częściej o jej upolitycznieniu. W Polsce w zasadzie zawsze trafia to w formie oskarżenia skierowanego bezpośrednio w Kościół katolicki.

Oba te zjawiska zwykle opisujemy za pomocą prostych socjologicznych konstatacji – choćby takich, że księża rzucają sutanny (dosłownie lub metaforycznie) czy nie przykładają się do odprawiania Mszy, a świeccy na te Msze nie chodzą i nie rozpoznają świętości w znakach sakramentalnych. Nazywamy to sekularyzacją. Kiedy jakiś hierarcha pojawi się w towarzystwie polityka – czy to będzie prezydent Polski, czy wójt gdzieś w Polsce – wtedy mówimy o „polityzacji religii”. Dużo rzadziej wspomina się o tym, że to polityka potrafi skutecznie wikłać religię w swoje sprawy i robi to dość często jako strona silniejsza oraz zdolna do bezpośredniej reakcji władzy w tej relacji. Jeszcze rzadziej mówi się o potrzebnej relacji pomiędzy Kościołem i państwem, w której to religia nadaje państwu duchową formę – charakter, rys.

Takie ujęcie „polityzacji” ma swoje praktyczne konsekwencje – stawia społeczeństwo przed wyborem pozytywnie wartościowanej władzy silnie dzierżącej przymus, ale słabej poprzez podległość partykularnym doktrynom lub tej opisywanej negatywnie jako antyliberalna, ale szukającej sprawiedliwości dla każdego żyjącego. Pokusa poddania się „partykularnym doktrynom”, za które lubi się przebierać liberalizm (ale którymi bywają też rozmaite inne nowoczesne „izmy”), a szerzej polityka nowożytna, jest duża, ponieważ prezentuje ona samą siebie jako jedyne lekarstwo na niebezpieczeństwo autorytarne czy totalitarne. Nie ma przecież bardziej skrajnego partykularyzmu politycznego niż totalitaryzm, który zawsze działa w interesie jakiejś mniejszości. W najbardziej

radykałnej i możliwej do pomyślenia wersji działa zaś – koniec końców, prędzej czy później – przeciwko wszystkim ludziom, ponieważ dla ideologii człowiek jest tylko środkiem. Dobrze oddaje ten stan polityki nowoczesnej powiedzenie o rewolucji zjadającej własne dzieci. Ale przecież i ojców, i braci, i żony, i synów. Każdego w swoim czasie.

Te zaś przekonania dotyczące religii i liberalizmu wynikają z upowszechnienia się w mentalności Zachodu pewnego jednomyślnego paradygmatu nauk społecznych, w którym religia jest zwykle przedstawiana jako irracjonalny żywioł zagrażający racjonalnemu państwu, a to, co partykularne, jest lepsze niż całościowe. Te zestawienia praktycznie działają jak matryca – nie ma w nich żadnej dynamiki poza podporządkowaniem religii państwu, a w sprawach publicznych – całości partykularyzmowi i indywidualizmowi. Gra na partykularyzm nie oznacza oczywiście gry na korzyść religii, która jako żywioł irracjonalny powinna być utożsamiana z partykularnością. W rzeczywistości bowiem powyżej przedstawione waloryzowanie religii jest w znacznej mierze zwykłą deprecjacją paradygmatu konkurencyjnego. Gra na partykularyzm jest grą na wzmocnienie bezpośredniej władzy tych, którzy nią akurat dysponują – jednostek, instytucji, struktur wzmacniających prestiż jej uczestników i w ten sposób korzystających z ich inteligencji dla własnego rozrostu i dominacji. Jest to właśnie gra na osłabienie – rozdrobnienie języków własnych, którymi dysponują choćby religie, a w szczególności sposób dysponuje Kościół, pozostający w trwałym sojuszu z racjonalnością i będący trwałym reprezentantem nadprzyrodzonej. Rozdrobnienie języków, tradycji, czyli *par excellence* paradygmatów rozumności, narzędzi dostępu do rzeczywistości – także nadprzyrodzonej – jest sposobem realizacji starej zasady „rządz i dziel”, ale też zrzuceniem formy krępującej despocię. Partykularyzm ostatecznie działa także jednak przeciwko tym, którzy go wspierają we własnym, jak im się zdaje, interesie. Po pierwsze, według prostego opisu sytuacji despoci mogą stać samotnie wobec wszystkich, których uciemiężyli, jeśli tylko ci uzyskają, co nieco ironicznie możemy powtórzyć za starym Marksem, świadomość klasową. Po drugie jednak, słabnące społeczeństwo osłabia tych, którzy dążą do uzyskania nagiętej władzy, owego nieograniczonego *potestas*. Mroczna

i naga władza przymusu pozostawia wokół siebie społeczną pustkę i destrukuje ludzki sens polityki. Osłabienie rozumności sprawia, że stają się oni coraz bardziej niewolnikami procesu administracyjnego, a nie inspiratorami polityki. Tę właśnie sytuację nazwałbym sytuacją totalizacji, kiedy zanika zarówno wolność osób, jak i odpowiedzialność rządzących, a ludzie (po kolei różne aspekty) stają się przeszkodą w pełnej realizacji „projektu nowoczesnego” jako wcielanej mechanizacji – już nie władzy w sensie rozbuchanej woli, ale automatyzmu administracyjnego przymusu. Proces ten współbrzmi z nadziejami ideologów liberalizmu – takich choćby jak John Rawls – by wykluczyć działania polityczne na rzecz „teorii sprawiedliwości”, która jest rodzajem totalnego właśnie zorganizowania świata dla jego dobra.

Wracając jednak do „sekularyzacji” i „polityzacji” religii, trzeba zauważyć, że w samym Kościele nie zauważa się sekularyzacji i polityzacji w sytuacji, kiedy sprawy mające swoje źródło w Objawieniu lub je reprezentujące w doczesności traktuje się jako stanowiska polityczne. Najboleśniej z tej perspektywy przykładem polityzacji i sekularyzacji było rozbicie wewnątrz Kościoła, jakiego dokonano w związku z przykrawianiem nowych szat dla „źródła i szczytu” życia chrześcijańskiego, czyli liturgii. Sposób implementacji reformy liturgicznej, ale być może już sam sposób jej przygotowania, a później administracyjne sposoby jej wprowadzania stały się czynnikami sekularyzacyjnymi. Najważniejszy element reprezentacji nadprzyrodzoności stał się elementem politycznej rozgrywki, a przedstawiciele różnych opcji w tej grze, której poddano samo serce Kościoła, stali się jedynie stronnikami frakcji. Analogiczną sytuację dostrzegamy i dziś w czasie kościelnej dyskusji toczącej się przy okazji dwóch Synodów o rodzinie. Kardynał Walter Kasper, oskarżający obrońców prawowierności o politykowanie, za które uznał wydanie książki rzetelnie broniącej niezmiennego nauczania Kościoła na temat małżeństwa i Komunii świętej, sam doprowadził do sytuacji, w której głos prefekta Kongregacji Nauki Wiary jest tylko głosem pewnej opcji politycznej. To, co dla wielu stanowi „uprawnioną w Kościele dyskusję”, jest obserwowanym z wewnątrz procesem dekompozycji racjonalności (i nadprzyrodzoności) znajdujących się w opozycji do liberalizmu (czy szerzej – nowoczesności). Zatem

nowoczesność stawia tamę tam, gdzie obca racjonalność mogłaby wnikać w jego struktury (służy temu paradygmat irracjonalności religii oraz separacji polityki i religii, rozumu i nadprzyrodzoności), ale równocześnie postuluje polityzację, sekularyzację i pluralizację wewnątrz ciał społecznych swoich konkurentów, których w tym kontekście wcale nie rozpoznaje jako irracjonalnych, ale jako wrogich. Polityzacja jest jednak tylko środkiem do wzięcia w „zarząd administracyjny” kolejnych obszarów ludzkiej aktywności – jeśli chodzi o religię, działanie tego mechanizmu dobrze widać w przypadku różnych urzędów „kościelnych” w krajach europejskich, którymi zarządzają świeccy ministrowie. Funkcjonowanie takich organizmów, choćby w świecie protestanckim, nie powoduje praktycznie żadnej reakcji liberałów, a przecież łamią one wszystkie egzoteryczne zasady paradygmatu „nowej nauki o społeczeństwie”. ■



TRANSLATORIUM

Prawo nie jest przemocą, nie przeciwstawia się też miłosierdziu i miłości, o których uczy nas Ewangelia. Bardzo wyraźnie uczy nas o tym rozważanie św. Tomasza z Akwinu o nowym prawie, czyli o Ewangelii, którego przekład publikujemy poniżej (*S. th. I^a-II^{ae}, q. 106*). Już sam tytuł uzmysławia nam, że według tego teologa przeciwstawienie między „Ewangelią” a „prawem” jest całkowicie fałszywe: Ewangelia jest prawem, i to prawem najdoskonalszym i ostatecznym. Choć jest prawem wlanym w serca (ale i obejmującym również pewne spisane nakazy i pouczenia), to jednak wciąż jest prawem – przychodzącą spoza nas i daną nam wolą Boga dotyczącą sposobu naszego życia. Choć więc o nowym prawie poucza Duch, a nie spisany kodeks, nie oznacza to, że samo to prawo jest czymś nieuchwytnym i tak lotnym, że może utożsamiać się z czymkolwiek, w tym z całkowicie ludzkimi pożądaniami. Przeciwnie: to czyny sprawiedliwe i zgodne z odwiecznym prawem Boga świadczą o przyjęciu nowego prawa. O tym mówi św. Tomasz w pierwszym artykule.

Drugi artykuł traktuje o tym, że nowe prawo samo ma moc usprawiedliwienia: że jest zarazem normą i łaską jej wypełnienia: poucza nas o wymaganiach doskonałości i pozwala – tym, którzy chcą współpracować z łaską – ją osiągnąć. Rzeczywiście inaczej niż inne prawa nie stanowi „przeszkody” i „kamienia obrazy” w tym sensie, w jakim rozumiał to św. Paweł. Nowe prawo bowiem nie tylko poucza nas o grzechu, ale i uzdalnia nas, aby go dzięki łasce przewyciężyć. Postchrześcijańskie odrzucenie prawa, zanim zaczyna generować kłamstwa, samo pada ofiarą jednego z nich – uznaje, że każde prawo jest jedynie takim kamieniem obrazy i czymś, co „wzmaga grzech”. Zgorszone tym odkryciem wybiera drogę oskarżenia samego prawa. Jeśli, jak pisze Tomasz w drugim

artykule, nowe prawo samo usprawiedliwia, a więc daje moc wypełnienia go, to nie ma powodu się gorszyć: spod wyroku, jakie wydaje na nas prawo, można się wydostać dzięki łasce Chrystusa, która go nie unieważnia, ale pozwala je wypełnić.

W tym punkcie widać, że postchrześcijańskie odrzucenie prawa opiera się na przyjęciu rozpoznania św. Pawła: „wszyscy zgrzeszyli” albo innymi słowy: „jesteśmy wszyscy ofiarami i zarazem sprawcami swoich żądz”. Ponieważ jednak odrzuca się jednocześnie łaskę Chrystusa, pozostaje tylko rozpacz. Próba poradzenia sobie z nią jest „przewartościowanie wszystkich wartości” – resentyment, który każe obalić prawo, skoro generowane przez niego wymagania są zbyt wygórowane. Tam, gdzie jest wymaganie, a nie ma rzekomo możliwości wypełnienia go, widzi się już tylko „opresję” i „przemoc”.

Trzeci artykuł przypomina, że Ewangelia jest ostatecznym prawem, którego objawienie nastąpiło dopiero u „końca czasów” i jest nierozdzielnie związane ze śmiercią i Zmartwychwstaniem Chrystusa – a więc że nie jest jakąś odwieczną i pozaczasową moralnością ogólnoludzkich „wartości”, ale jest skuteczne wyłącznie dzięki męce i Zmartwychwstaniu Chrystusa, czyli dzięki ujawnieniu grzechu i posłaniu Ducha Świętego.

Ostatni, czwarty artykuł jest natomiast polemiką z herezją joachimizmu: z przekonaniem, że objawienie przyniesione przez Chrystusa nie jest ostateczne i że musi zostać zastąpione przez nową, ostatnią ewangelię Ducha, który usunie resztki prawa. Herezja joachimickich spirytuałów jest przez niektórych uważana za antycypację wielu kluczowych, postchrześcijańskich ideologii nowoczesności. Dlatego też polemika z nią może być dla nas bardzo pouczająca. Święty Tomasz przedstawia w niej katolicką odpowiedź wszystkim tym, u których Pawłowa opozycja między duchem a literą prawa obraca się w sprzeczność wobec wszelkiego prawa, w tym również prawa Chrystusa; jest to odpowiedź wszystkim tym, którzy oczekują jakiegoś nowego zbawienia i usprawiedliwienia poza prawem¹.

¹ Więcej o tym pisałem w tekście *W imię Ojca. Tomistyczna krytyka joachimizmu*, „Kronos”

nr 2/2014, s. 203-213. Obszerne fragmenty pod tym samym tytułem na stronie christianitas.org.

Widzimy więc, że ta jedna kwestia z części *Sumy teologii* poświęconej prawu zawiera wiele wątków bardzo ważnych w naszych czasach. Nie tylko udzielane w niej przez Tomasza odpowiedzi są interesujące, ale również przytaczane i zbijane przez niego zarzuty przypominają wiele twierdzeń, z którymi możemy spotkać się i dziś. Ostatecznie bowiem i my, i on żyjemy w tej samej, ostatniej epoce dziejów: w czasach ostatecznych, po Zmartwychwstaniu Chrystusa i w oczekiwaniu na Jego powtórne przyjście. W tym długim czasie wiele rzeczy może się zmienić, ale ponieważ charakter tej epoki określa właśnie objawienie nowego prawa Ewangelii, to też jego wrogowie – moce, zwierzchności i ich słudzy – muszą próbować nieustannie tego samego, jednego kłamstwa: przeciwstawienia prawa Ewangelii. ■

Paweł Grad

O nowym prawie*

Św. Tomasz z Akwinu

* *Summa theologiae*,

I^a-I^{ae}, q. 106.

¹ Podaję fragment w pełnym brzmieniu:
I wiele innych znaków, których nie zapisano w tej książce, uczynił Jezus wobec uczniów. Te zaś zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc, mieli życie w imię Jego (J 20, 30-31).

² Rz 2, 14-15.

³ Wielokrotnie używany przez św. Tomasza w kwestii sto szóstej rzeczownik *status* zdecydowałam się tłumaczyć konsekwentnie jako „stan”, pomimo pewnej językowej niezgrabności sformułowań w rodzaju „stan nowego przymierza”. Wybór ten, chociaż niedoskonały, uznałam za najlepszy, ponieważ alternatywne sposoby przekładu – na przykład jako „epoka” – zbyt mocno podkreślają

Wstęp

Teraz będę rozpatrywał prawo Ewangelii, o której mówi się, że jest nowym prawem. W pierwszej kolejności powiem o nowym prawie jako takim; dalej porównam je ze starym prawem; na koniec będę mówił o tym, co stanowi treść nowego prawa. W odniesieniu do pierwszej kwestii postawię cztery problemy. Po pierwsze, czy jest spisane, czy też wpojęne. Po drugie, czy prawo to ma moc usprawiedliwiania. Po trzecie, jaki był jego początek – czy było dane od początku świata. Po czwarte, zapytam o jego kres, to znaczy czy będzie obowiązywało aż do końca, czy też ma być zastąpione innym prawem.

Artykuł 1

Co do pierwszego problemu, wydaje się, że nowe prawo jest prawem spisanym. Nowe prawo jest bowiem tym samym, co Ewangelia. Zaś Ewangelia jest ustanowiona w piśmie, jak mówi Jan Ewangelista: *Te zaś zapisano, abyście wierzyli*¹. A zatem nowe prawo jest prawem spisanym.

Ponadto prawo wpojęne jest prawem naturalnym, zgodnie z tym, co napisano w Liście do Rzymian: *[Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają] idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, [choć Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem]. Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach (...)*². Gdyby przeto prawo Ewangelii było prawem wpojęnym, nie różniłoby się od prawa natury.

Co więcej, prawo Ewangelii jest przeznaczone dla tych, którzy są w stanie³ nowego przymierza. Natomiast prawo wpojęne wspólne jest zarówno tym, którzy należą do nowego przymierza, jak i tym, którzy pozostają w starym przymierzu, zgodnie z Księgą

Mądrości: *mądrość (...) przez pokolenia zstępując w dusze święte, wzbudza przyjaciół Bożych i proroków*⁴. A zatem nowe prawo nie jest prawem wpojonym.

Z drugiej strony nowe prawo jest prawem nowego przymierza. Zaś prawo nowego przymierza jest wpojone w serca. Apostoł bowiem – przywołując autorytet Jeremiasza – mówi w Liście do Hebrajczyków: *Oto nadchodzą dni, mówi Pan, a zawrę z domem Izraela i z domem Judy przymierze nowe*⁵ – i tłumacząc, czym jest owo przymierze, dodaje: *Takie jest przymierze, które zawrę z domem Izraela w owych dniach, mówi Pan. Dam prawo moje w ich myśli, a na sercach ich wypiszę je*⁶. A więc wydaje się, że nowe prawo jest prawem wpojonym.

Odpowiadam, powołując się na Filozofa, który w *Etyce nikomachejskiej* pisze: *Każda rzecz wydaje się być tym, co jest w niej najpotężniejsze*⁷. Tym zaś, co najpotężniejsze w prawie nowego przymierza i w czym zawarta jest cała jego doskonałość, jest łaska Ducha Świętego, którą otrzymujemy przez wiarę w Chrystusa. I dlatego nowe prawo jest przede wszystkim samą łaską Ducha Świętego, która jest dana wierzącym w Chrystusa. Wyraźnie pokazał to Apostoł w Liście do Rzymian: *Gdzież więc podstawa do chlubienia się? Została uchylona! Przez jakie prawo? Czy przez prawo uczynków? Nie, przez prawo wiary*⁸, ogłoszono więc prawem samą łaskę wiary. Jeszcze wyraźniej mówi się o tym w innym miejscu: *Albowiem prawo Ducha, który daje życie w Chrystusie Jezusie, wyzwoliło cię spod prawa grzechu i śmierci*⁹. Dlatego też Augustyn mówi w księdze *Duch a litera*, że [do dziedziny Starego Przymierza należy] *prawo uczynków zapisane na tablicach kamiennych (...) [tak do dziedziny Nowego Przymierza należy] Prawo wiary spisane w sercach ludzkich*¹⁰. W innym miejscu tej samej księgi pisze zaś: *Czymże są więc nakazy Prawa Bożego napisanego w sercach? Tylko samą obecnością Ducha Świętego*¹¹. Jednakże nowe prawo uzdalnia nas zarówno do przyjęcia łaski Ducha Świętego, jak i do czerpania pożytków z tej łaski, które są jak gdyby wtórne dla nowego prawa i o których powinni być pouczani wierzący w Chrystusa, zarówno słowem, jak i pismem, tak w odniesieniu do wiary, jak i do czynów. Dlatego też mówi się, że nowe prawo jest w pierwszej kolejności prawem wpojonym, w drugiej zaś – prawem spisanym.

aspekt czasowy, nie oddając przy tym właściwej treści znaczeniowej łacińskiego słowa *status*, która obejmuje również pojęcie „kondycji”. Niemniej polski „stan” nie ma charakteru temporalnego, który posiada jednak łaciński *status* w tym tekście. Należy pamiętać o tym podczas lektury tego przekładu – przyp. tłum.

⁴ Mdr 7, 27.

⁵ Hbr 8, 8.

⁶ Hbr 8, 10.

⁷ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. IX, rozdz. 8.

⁸ Rz 3, 27.

⁹ Rz 8, 2.

¹⁰ Augustyn, *Duch a litera*, rozdz. XXIV, Warszawa 1977, s. 108.

¹¹ Ibidem, rozdz. XXI, s. 104.

¹² *Ja zaś będę prosił Ojca, a innego Pocieszyciela da wam, aby z wami był na zawsze – Ducha Prawdy, którego świat przyjąć nie może, ponieważ go nie widzi ani nie zna. Ale wy Go znacie, ponieważ u was przebywa i w was będzie (J 14, 16-17).*

Na pierwszy zarzut należy odpowiedzieć, że na kartach Ewangelii mówi się jedynie o tym, co dotyczy łaski Ducha Świętego, to znaczy tym, co albo uzdalniania nas do przyjęcia łaski, albo kieruje nas do korzystania z niej. Jeśli chodzi o uzdolnienie naszego poznania przez wiarę, poprzez którą dawana jest łaska Ducha Świętego, Ewangelia zawiera to, co służy uwidocznieniu boskości lub człowieczeństwa Chrystusa. W odniesieniu do uzdolnienia naszych afektów, zawarte jest w Ewangelii to, co pozwala wzgardzić światem, dzięki czemu człowiek staje się zdolny do przyjęcia Ducha Świętego. Świat bowiem, to znaczy miłośnicy świata, nie jest zdolny do przyjęcia Ducha Świętego, jak czytamy u Jana¹². Natomiast korzystanie z łaski duchowej polega na cnotliwych czynach, do których Nowy Testament zachęca ludzi na wiele sposobów.

Co do drugiego zarzutu, dwojako może być jakaś rzecz wpojona człowiekowi. Po pierwsze, może określać naturę ludzką, i w tym przypadku prawo naturalne jest prawem wpojonym człowiekowi. Po drugie, coś może być wpojone człowiekowi jako uzupełnienie natury przez dar łaski. I to właśnie w ten drugi sposób nowe prawo jest wpojone człowiekowi i jako takie nie tylko wskazuje, co należy czynić, lecz także pomaga wypełniać te nakazy.

W odpowiedzi na trzeci zarzut odpowiadam, że nikt nigdy nie dostał łaski Ducha Świętego inaczej niż przez wiarę w Chrystusa, jawną czy ukrytą. Zaś przez wiarę w Chrystusa człowiek wstępuje do nowego przymierza. Komukolwiek więc wpojono prawo łaski, ten dołączył tym samym do nowego przymierza.

Artykuł 2

W odniesieniu do drugiego problemu: wydaje się, że nowe prawo nie usprawiedliwia. Nikt bowiem nie może być usprawiedliwiony inaczej niż poprzez posłuszeństwo prawu Bożemu, zgodnie z Listem do Hebrajczyków: *A gdy wszystko wykonał [Chrystus], stał się sprawcą zbawienia wiecznego dla wszystkich, którzy Go słuchają*¹³. Jednak Ewangelia nie zawsze sprawia, że ludzie są jej posłuszni, mówi się bowiem w Liście do Rzymian, że nie wszyscy słuchają Ewangelii¹⁴. A zatem nowe prawo nie usprawiedliwia.

Ponadto Apostoł stwierdza, że stare prawo nie usprawiedliwiało, ponieważ przyczyniło się do większego sprzeniewierzenia, jak czytamy w Liście do Rzymian: *Prawo bowiem pociąga za sobą*

¹³ Hbr 5, 9.

¹⁴ *Ale nie wszyscy dali posłuch Ewangelii. Izajasz bowiem mówi: Panie, któż uwierzył temu, co od nas posłyszal? (Rz 10, 16).*

karzący gniew. Gdzie zaś nie ma Prawa, tam nie ma i przestępstwa¹⁵. ¹⁵ Rz 4, 15.

Lecz nowe prawo pociąga za sobą jeszcze większe sprzeniewierzenie, cięższa jest bowiem kara dla tego, kto nadal grzeszy po tym, jak dane zostało nowe prawo. Mówi się o tym w Liście do Hebrajczyków: *Kto przekracza Prawo Mojżeszowe, ponosi śmierć bez miłosierdzia na podstawie [zeznania] dwóch albo trzech świadków. Pomyślcie, o ileż surowszej kary stanie się winien ten, kto by podeptał Syna Bożego*¹⁶. A więc nowe prawo, podobnie jak stare, nie usprawiedliwia. ¹⁶ Hbr 10, 28-29.

Co więcej, jedynie Bóg ma władzę usprawiedliwiania, jak powiedziano w Liście do Rzymian: *Bóg, który usprawiedliwia*¹⁷. Jednak stare prawo było dane od Boga, podobnie jak nowe prawo. A zatem nowe prawo nie usprawiedliwia w większym stopniu niż stare prawo. ¹⁷ Rz 8, 33.

Jednakże przeczy temu Apostoł: *Bo ja nie wstydzę się Ewangelii, jest bowiem ona mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego*¹⁸. Zaś nie można być zbawionym, nie będąc usprawiedliwionym. Dlatego prawo Ewangelii usprawiedliwia. ¹⁸ Rz 1, 16.

Odpowiadam, że prawo Ewangelii można określić na dwa sposoby. Oznacza ono przede wszystkim samą łaskę Ducha Świętego, wlaną do wnętrza. I w ten sposób nowe prawo usprawiedliwia. Dlatego Augustyn mówi w księdze *Duch a litera: W Starym Przy mierzu Prawo, stosując się do postępowania zewnętrznego, przeraża niesprawiedliwych, a w Nowym – odnosząc się do życia wewnętrz nego – usprawiedliwia*¹⁹. W drugiej kolejności prawo Ewangelii oznacza przykłady wiary i nakazy rządzące ludzkimi afektami i czynami. I w tym rozumieniu nowe prawo nie usprawiedliwia. Dlatego Apostoł mówi: *litera bowiem zabija, Duch zaś ożywia*²⁰. Także Augustyn pokazał w księdze *Duch a litera*, że przez literę rozumie się jakiegokolwiek Pismo istniejące poza człowiekiem, w tym także nakazy moralne, które zawarte są w Ewangelii²¹. Dlatego nawet litera Ewangelii zabijałaby, gdyby nie towarzyszyła jej wewnętrzna uzdrawiająca łaska wiary. ¹⁹ Augustyn, *Duch...*, rozdz. XVII, s. 97. ²⁰ 2 Kor 3, 6. ²¹ Por. Augustyn, *Duch...*, rozdz. XIV, XVII.

Co do pierwszego zarzutu, jest on słuszny w stosunku do nowego prawa, nie dotyczy jednak tego, co w tym prawie pierwszorzędne, tylko tego, czym to prawo jest w drugiej kolejności. Zarzut dotyczy więc pouczeń i nakazów zewnętrznie przykazanych człowiekowi słowem lub na piśmie.

Na drugi zarzut odpowiadam, że łaska nowego przymierza, nawet jeśli pomaga człowiekowi, by nie grzeszył, to jednak nie utwierdza go w dobru, tak by człowiek nie mógł grzeszyć, to bowiem zachodzi dopiero w stanie chwały. I dlatego jeśli ktoś zgrzeszy po przyjęciu łaski nowego przymierza, zasługuje na cięższą karę jako niewdzięczny wobec większych dobrodziejstw i niekorzystający z danej mu pomocy. Nie mówi się jednak z tego powodu, że nowe prawo wzmaga gniew, ponieważ brane samo w sobie udziela ono wystarczającej pomocy, by nie grzeszyć.

Co do trzeciego zarzutu, zarówno nowe, jak i stare prawo dał Bóg, choć w inny sposób. Stare prawo dał zapisane na kamiennych tablicach, zaś nowe prawo zapisał w sercach cielesnych, jak mówi Apostoł²². To samo mówi Augustyn w księdze *Duch a litera*: (...) *litera, której Bóg nie napisał w człowieku i stąd Apostoł nazywa ją „posługą śmierci” lub „posługą potępienia”. Literę wewnętrzną, tj. Nowego Przymierza, zowie posługą Ducha i posługą sprawiedliwości, bo wykonujemy sprawiedliwość dzięki darowi Ducha Świętego i dostępujemy wyzwolenia od potępienia, które jest skutkiem przewrotności*²³.

Artykuł 3

Co do trzeciego problemu, wydaje się, że nowe prawo powinno było być dane na początku świata. *Albowiem u Boga nie ma względu na osobę*²⁴, jak czytamy w Liście do Rzymian. Zaś *wszyscy ludzie zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej*²⁵. A zatem prawo Ewangelii powinno było być dane na początku świata, aby wszyscy byli przez nie wspomagani.

Ponadto tak jak różni ludzie znajdują się w różnych miejscach, tak też żyją w różnych czasach. Jednak Bóg, *który pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni*²⁶, nakazał, by Ewangelia była rozgłaszana we wszystkich miejscach; przekazują to Mateusz i Marek w zakończeniach Ewangelii. Zatem we wszystkich czasach powinno obowiązywać prawo Ewangelii, z czego wynika, że było ono dane od początku świata.

Co więcej, bardziej jest dla człowieka niezbędne zdrowie duchowe, które jest wieczne, niż zdrowie cielesne, które jest doczesne. Zaś Bóg na początku świata przygotował człowiekowi to, co niezbędne dla zdrowia cielesnego, przekazując mu władzę

²² Powszechnie o was wiadomo, żeście listem Chrystusowym dzięki naszemu posługiwaniu, listem napisanym nie atramentem, lecz Duchem Boga żywego; nie na kamiennych tablicach, lecz na żywych tablicach serc (2 Kor 3, 3).

²³ Augustyn, *Duch...*, rozdz. XVIII, s. 99. Wprowadziłam drobną poprawkę do cytatu – w oryginalnej wersji tłumaczenia brzmi on: (...) *litera, którą Bóg nie napisał w człowieku* (...) – przyp. tłum.

²⁴ Rz 2, 11.

²⁵ Rz 3, 23.

²⁶ 1 Tm 2, 4.

nad wszystkim, co stworzył obok człowieka, jak pokazane jest w Księdze Rodzaju. Wobec tego także nowe prawo, które jest najbardziej niezbędne dla zdrowia duchowego, powinien być Bóg dać ludziom na początku świata.

Jednakże Apostoł przeczy temu w I Liście do Koryntian: *Nie było jednak wprawdzie tego, co duchowe, ale to, co ziemskie*²⁷. A nowe prawo jest całkowicie duchowe. Zatem nowe prawo nie powinno było być dane na początku świata.

Odpowiadam, że można podać trzy powody, dla których nowe prawo nie powinno było być dane na początku świata.

Po pierwsze, nowe prawo jest przede wszystkim łaską Ducha Świętego, która nie mogła być dana w takiej obfitości, zanim Chrystus poprzez doskonałe odkupienie nie usunął przeszkody grzechu, stojącej przed rodem ludzkim; dlatego mówi Jan: *Duch bowiem jeszcze nie był dany, ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony*²⁸. Ten właśnie powód podał Apostoł w Liście do Rzymian, gdy zapowiedziawszy *prawo Ducha, które daje życie*²⁹, dodał: *Bóg, posławszy Syna swego w podobieństwie grzesznego ciała, i przez grzech potępił grzech w ciełe, aby usprawiedliwienie zakonu wypełniło się w nas*³⁰.

Drugi powód można wywieść z doskonałości nowego prawa. Nic bowiem nie jest doprowadzane do doskonałości zaraz na początku, lecz dopiero w miarę upływu czasu, podobnie jak ktoś, kto najpierw jest dzieckiem, dopiero z czasem staje się dorosłym człowiekiem. Na ten powód wskazuje Apostoł w Liście do Galatów: *Tym sposobem Prawo stało się dla nas wychowawcą, [który miał prowadzić ku Chrystusowi], abyśmy z wiary uzyskali usprawiedliwienie. Gdy jednak wiara nadeszła, już nie jesteśmy poddani wychowawcy*³¹.

Trzecia przyczyna wiąże się z tym, że nowe prawo jest prawem łaski. Dlatego potrzeba, by człowiek, pozostający w stanie starego prawa, poprzez upadek w grzech poznał swoją niemoc i zrozumiał, że potrzebuje łaski. Tę rację także podaje Apostoł, mówiąc: *Prawo weszło, niestety, po to, by przestępstwo jeszcze bardziej się wzmoгло. Gdzie jednak wzmoгло się grzech, tam jeszcze obficiej rozlała się łaska*³².

Co do pierwszego zarzutu, ród ludzki z powodu grzechu pierwszych rodziców zasłużył na odebranie mu pomocy łaski. Dlatego

²⁷ I Kor 15, 46.

²⁸ J 7, 39.

²⁹ Rz 8, 2.

³⁰ Rz 8, 3-4. Przekład

Jakuba Wujka jest w tym miejscu bliższy przekładowi łacińskiemu cytowanemu przez św. Tomasza, dlatego wyjątkowo podaję fragment w tłumaczeniu Wujka – przyp. tłum.

³¹ Gal 3, 24-25.

³² Rz, 5, 20.

³³ Por. *Epistol. CCVII*,
al. *CVII, ad Vitalem*, cap. V;
De Pecc. Merit. Et Remiss.,
lib. II, cap. xix.

komukolwiek nie jest dane, nie jest mu dane sprawiedliwie, a komu jest dane, jest mu dane dzięki łasce, jak mówi Augustyn w księdze *Doskonała sprawiedliwość człowieka*³³. Dlatego też stąd, że nie wszystkim było dane prawo łaski od początku świata, nie wynika, że Bóg ma wzgląd na osobę, bo prawo łaski miało być przekazane według należytego porządku, jak już zostało powiedziane.

Na drugi zarzut odpowiem, że zróżnicowanie miejsc nie zmienia stanu gatunku ludzkiego, który zmienia się wraz z upływem czasu. I dlatego we wszystkich miejscach rozgłasza się nowe prawo, ale nie w każdym czasie, chociaż w każdym czasie możliwe jest, by byli tacy, którzy przynależą do nowego przymierza, jak powiedziano wyżej.

Co do trzeciego zarzutu, to, co odnosi się do zdrowia cielesnego, służy człowiekowi w odniesieniu do jego natury, która nie jest całkowicie zniszczona przez grzech. Natomiast to, co odnosi się do zdrowia duchowego, podporządkowane jest łasce, którą traci się przez grzech. Dlatego nie zachodzi analogia między tymi dwoma przypadkami.

Artykuł 4

W odniesieniu do czwartego problemu wydaje się, że nowe prawo nie będzie obowiązywać aż do końca świata. Dlatego Apostoł mówi: *Gdy zaś przyjdzie to, co jest doskonałe, zniknie to, co jest tylko częściowe*³⁴. Zaś nowe prawo jest częściowe, jak mówi Apostoł w tym samym miejscu: *Po części tylko poznajemy, po części prorokujemy*³⁵. A zatem nowe prawo ma zostać unieważnione wraz z nastaniem stanu doskonalszego.

³⁴ I Kor 13, 10.

³⁵ I Kor 13, 9.

³⁶ *Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy*
(J 16, 13).

Po drugie, Pan obiecał swoim uczniom poznanie całej prawdy wraz z nadejściem Ducha Świętego Pocieszyciela³⁶. Jednakże Kościół nie poznał jeszcze całej prawdy, będąc w stanie nowego przymierza. A więc należy oczekiwać innego stanu, w którym poprzez Ducha Świętego zostanie ujawniona cała prawda.

Co więcej, tak jak Ojciec jest różny od Syna i Syn od Ojca, tak też Duch Święty jest różny od Ojca i Syna. Był stan odpowiadający osobie Ojca, to znaczy stan starego prawa, w którym ludzie kierowali się ku płodzeniu dzieci. Podobnie jest też inny stan, odpowiadający osobie Syna, czyli stan nowego prawa, w którym panują duchowni zwracający się ku mądrości właściwej Synowi.

Nastanie więc trzeci stan Ducha Świętego, w którym panować będą mężowie duchowi.

Po czwarte, Pan mówi także: *A ta Ewangelia o królestwie będzie głoszona po całej ziemi, [na świadectwo wszystkim narodom]. I wtedy nadejdzie koniec*³⁷. Lecz Ewangelia Chrystusa już dzisiaj jest głoszona na całej ziemi; zaś koniec jeszcze nie nadszedł. A zatem Ewangelia Chrystusa nie jest Ewangelią królestwa, a w przyszłości ma nadejść inna Ewangelia Ducha Świętego, jak gdyby inne prawo.

Jednakże coś przeciwnego mówi Pan w Ewangelii Mateusza: *Zaprawdę, powiadam wam: Nie przeminie to pokolenie, aż się to wszystko stanie*³⁸, co Chryzostom³⁹ odniósł do pokolenia wierzących w Chrystusa. A więc stan wierzących w Chrystusa będzie trwał nieprzerwanie do końca czasów.

Odpowiadam, iż stan świata może się zmienić na dwa sposoby.

Po pierwsze, na poziomie zmiany prawa. Nowego prawa nie zastąpi żadne inne prawo. Stan nowego prawa zastąpił bowiem stan starego, tak jak doskonalsze zastępuje mniej doskonałe. Żaden zaś stan teraźniejszego życia nie może być doskonalszy niż stan nowego prawa; nic bowiem nie może być bliższe ostatecznemu końcowi niż to, co pozwoliło bezpośrednio doprowadzić do ostatecznego końca. To zaś sprawiło nowe prawo, dlatego Apostoł mówi: *Mamy więc, bracia, pewność, iż wejdziemy do Miejsca Świętego przez krew Jezusa. On nam zapoczątkował drogę nową (...) przystąpmy z sercem prawym*⁴⁰. Dlatego nic nie może być doskonalsze w obecnym życiu niż stan nowego prawa, ponieważ im bardziej coś jest doskonałe, tym bliższe jest ostatecznemu końcowi.

Po drugie, stan, w jakim pozostają ludzie, może się zmieniać poprzez zmianę ich stosunku do tego samego prawa na doskonalszy lub mniej doskonały. Pod tym względem stan starego prawa zmieniał się często, raz bowiem troskliwie pilnowano przestrzegania praw, innym razem zupełnie je zaniedbywano. Tak też zmienia się stan nowego prawa w zależności od miejsc, czasów i ludzi, ponieważ ludzie dostępują łaski Ducha Świętego doskonalej lub mniej doskonale. Nie należy jednak oczekiwać nadejścia w przyszłości jakiegoś innego stanu, w którym posiadlibyśmy łaskę Ducha Świętego pełniej niż dotychczas, a zwłaszcza pełniej niż Apostołowie, którzy przyjęli przecież pierwsze owoce

³⁷ Mt 24, 14.

³⁸ Mt 24, 34.

³⁹ Por. Hom. LXXVII
in Matth.

⁴⁰ Hbr 10, 19-22.

⁴¹ Petrus Lombardus, *In Ep. ad Rom.*, PL 191, s. 1444d.

⁴² Por. *Eccl. Hier.*, cap. V.

⁴³ I Kor 13, 12.

⁴⁴ Por. *Contra Faustum*, lib. XIX, cap. XXXI; *de Haeresib.*, haeres. XXVI, XLVI; *de Utilit. Credendi*, c. III.

⁴⁵ Dz 1, 5.

⁴⁶ J 7, 39.

⁴⁷ Dz 1, 7.

⁴⁸ J 5, 46.

Ducha, *to znaczy wcześniej i w większej obfitości niż pozostali*, jak mówi Glossa do Listu do Rzymian⁴¹.

Na pierwszy zarzut odpowiadam za Dionizym⁴², że trzy są stany, w których żyje człowiek – pierwszym jest stan starego prawa, drugim stan nowego, trzeci zaś następuje nie w tym życiu, ale w ojczyźnie. Lecz tak jak pierwszy jest niedoskonały i zapowiada stan Ewangelii, tak też obecny stan, niedoskonały, zapowiada trzeci, który przychodząc, zniesie stan obecny, tak jak zostało powiedziane: *Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz*⁴³.

Na drugi zarzut odpowiadam za Augustynem, który mówi w dziele *Przeciw Faustusowi*⁴⁴ o Montanusie i Priscilli, którzy sądzili, że obietnica Pana, że dany zostanie Duch Święty, nie wypełniła się do końca w stosunku do Apostołów, ale dopiero w stosunku do nich samych. Podobnie manichejczycy uważali, że wypełniła się ona w Manim, o którym mówili, że jest Duchem Pocieszycielem. Widać stąd, że nie otrzymali oni Dziejów Apostolskich, w których wyraźnie pokazane jest, że owa obietnica wypełniła się w Apostołach, tak jak Pan powtórnie im obiecał: *wy wkrótce zostaniecie ochrzczeni Duchem Świętym*⁴⁵, o czym czytamy w drugim rozdziale Dziejów Apostolskich, że się wypełniło. Te fałszywe poglądy wyklucza Jan: *Duch bowiem jeszcze nie był, ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony*⁴⁶, z czego należy wnioskować, że jak tylko Jezus został uwielbiony w Zmartwychwstaniu i Wniebowstąpieniu, wówczas Duch Święty był dany. W ten sposób została również wykluczona fałszywa opinia, iż należy oczekiwać, że Duch Święty nadejdzie w innym czasie. Duch Święty przekazał Apostołom całą prawdę o tym, co jest konieczne do zbawienia, to znaczy o wierze i uczynkach. Nie pouczył ich jednak o wszystkich przyszłych wydarzeniach, wiedza o nich nie była im bowiem przeznaczona: *Nie wasza to rzecz znać czasy i chwile, które Ojciec ustalił swoją władzą*⁴⁷.

W odniesieniu do trzeciego zarzutu odpowiadam, że stare prawo było nie tylko prawem Ojca, ale i Syna, ponieważ Chrystus był zapowiadany w starym prawie. Dlatego Pan mówi: *Gdybyście jednak uwierzyli Mojżeszowi, to byście i Mnie uwierzyli. O Mnie bowiem on pisał*⁴⁸. Podobnie też nowe prawo nie jest tylko prawem Chrystusa, lecz także Ducha Świętego: *prawo Ducha, który*

daje życie w Chrystusie Jezusie⁴⁹, i dalej. Stąd nie należy oczekiwać innego prawa, które byłoby prawem Ducha Świętego.

Na czwarty zarzut odpowiadam, że skoro Chrystus na samym początku przepowiedni ewangelicznych powiedział, że przybliżyło się królestwo niebieskie, to wielkim głupstwem jest mówić, że Ewangelia Chrystusa nie jest Ewangelią królestwa. Jednak zapowiedź zawarta w Ewangelii Chrystusowej może być rozumiana dwojako. Po pierwsze, może odnosić się do rozpowszechnienia wiedzy o Chrystusie, i tak też Ewangelia głoszona była na całej ziemi już w czasach Apostołów, jak mówi Chryzostom⁵⁰. I zgodnie z tym sensem to, co zostaje powiedziane dalej, że potem nastąpi wypełnienie, odnosi się do zniszczenia Jerozolimy, o której Chrystus mówiłby tu literalnie. Zgodnie z innym rozumieniem owa przepowiednia ewangeliczna wypełni się na całym świecie, gdy Kościół utwierdzi się we wszystkich narodach. To właśnie rozumienie ma na myśli Augustyn w liście do Hezychiusza⁵¹, gdy pisze, że zapowiedź ewangeliczna jeszcze nie rozniosła się po całym świecie, ale gdy to nastąpi koniec świata. ■

⁴⁹ Rz 8, 2.

⁵⁰ Por. *Homil.* LXXV, al. LXXVI, in *Matth.*

⁵¹ Por. *Epist.* CXCIX, al. LXXX, c. XII.

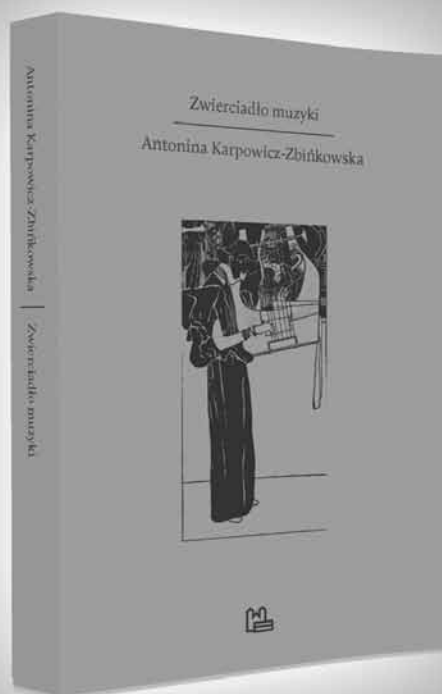
Tłum. Agata Machcewicz

biblioteka christianitas poleca

Zwierciadło
muzyki

nowa
książka

Antoniny
Karpowicz
Zbińkowskiej



tyniec.com.pl



ROZMOWY CHRISTIANITAS

Paradoks ofiary u René Girarda

Rozmowa z Lucienem Scublą, antropologiem

„Christianitas”: *Ofiara jest kluczowym pojęciem w antropologii i w teologii. Czy René Girard jest antropologiem czy teologiem?*

Lucien Scubla: Wielcy autorzy, podobnie jak wielkie zagadnienia, wymykają się naszym naukowym podziałom, nie da się więc im przypisać takiej czy innej etykiety. Ale z grubsza można by powiedzieć, że Girard przeszedł od antropologii do teologii ofiary.

Książka *Sacrum i przemoc*, wydana w 1972 r.¹, i pierwsza część *Rzeczy ukrytych od założenia świata* z 1978² są pracami z dziedziny antropologii religii w kla-

sycznym sensie tego słowa: prezentują odnowioną teorię ofiary z perspektywy ściśle naturalistycznej. Girard buduje tu pomost między etologią i etnologią, wyjaśniając hominizację w oparciu o dwie proste idee: że człowiek jest zwierzęciem nieco bardziej mimetycznym od innych naczelnych oraz że – podobnie jak u zwierząt – każdy niezaspokojony odruch przemocy zostaje łatwo wyładowany na obiekcie zastępczym. W oparciu o te dwa pewniki stworzył agnostyczną czy wręcz „ateistyczną” teorię religii³.

Druga część *Rzeczy ukrytych* zmierza natomiast w stronę apologii religii chrześcijańskiej. Charakterystyczną cechą tej apolo-

¹ R. Girard, *La Violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972. Polski przekład całości: *Sacrum i przemoc*, t. I i II, tłum. M. i J. Plecińscy, Brama, Poznań 1993–1994. Istnieją też przekłady krótkich fragmentów publikowane w czasopiśmie – przyp. tłum.

² R. Girard, *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris 1978. Polski przekład ma charakter rozproszony i nie obejmuje księgi III: *Rzeczy ukryte od założenia świata* (fragm. ks. I, rozdz. I, III; ks. II, rozdz. I, II), tłum. M. Goszczyńska, w: „Literatura na Świecie”, nr 12, 1983, s. 74–182; *Logos Heraklita i Logos Jana* (fragm. ks. II, rozdz. IV), tłum. M. Goszczyńska, w: „Studia Filozoficzne”, nr 10, 1988, s. 180–193; *Rzeczy ukryte od założenia świata. Geneza kultury i instytucji* (fragm. ks. I, rozdz. II), tłum. A. P. Kowalski, M. Milewska, w: „Rocznik Antropologii Historii”, nr 2, 2013, s. 17–50 – przyp. tłum.

³ *Sacrum i przemoc (...) daje nam w końcu pierwszą naprawę ateistyczną teorię religii i sacrum* (G.-H. de Radkowski, „Le Monde”, 27.10.1972).

gii jest odrzucenie ofiarniczej interpretacji chrześcijaństwa – rozwinętej przez Ojców Kościoła i liczne sobory, ale obecnej w Kościele od początku – przy jednoczesnym zachowaniu pojęcia Objawienia. Girard twierdzi, że o ile pogańskie bóstwa żądały ofiar, o tyle biblijny Bóg zastąpił je obowiązkiem miłości. Mówi też, że śmierć Jezusa nie była ofiarą, lecz stanowiła objawienie źródeł ludzkiej przemocy, którą ukrywały, łagodziły i daremnie usiłowały zlikwidować rytę. Taka jest zasadnicza wymowa tego, co napisał po 1978 r. Dlatego wielu badaczy z dziedziny nauk o człowieku uważa go za teologa, który się tylko przebrał za antropologa, i nawet nie raczy go czytać. Moje stanowisko jest inne. Uważam, że pierwsze prace Girarda mają charakter prawdziwie naukowy, tj. że są solidnie uzasadnione i oparte na dokładnych danych⁴ przy jednoczesnym otwarciu na dyskusję i możliwe poprawki⁵. Co się zaś tyczy teologii Girarda, to wydaje mi się bardziej swobodna i niespójna z trzonem jego antropologii⁶.

„Ch”: *Mówi Pan, że Girard odwraca się od tradycji chrześcijańskiej, a przecież to, co mówi, jest raczej zgodne z doktryną Kościoła.*

L.S.: Ma Pani częściowo rację. W książkach, które mają formę wywiadów, np. *Quand ces choses commenceront* (1994) [Kiedy się to zacząć zacznie] lub *Celui par qui le scandale arrive* (2001) [Ten, przez którego przychodzi zgorszenie], Girard bardzo jasno wyraża swój katolicyzm i jednoznacznie staje w obronie Papieża. W *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica* (1999)⁷ docina nawet niektórym nurtom modernistycznym, które chciałyby oczyścić chrześcijaństwo z naleciałości mitów i rytów archaicznych. Tylko że – aby je pokonać na ich własnym terenie – Girard stosuje nowatorską interpretację chrześcijańskiej dogmatyki, całkowicie ją wywracając i pomijając kwestię sakramentów. Odebranie chrześcijaństwu jego wymiaru ofiarniczego nie jest przecież drobiazgiem! Zaraz do tego wrócę, chciał-

⁴ L. Scubla, *René Girard ou la renaissance de l'anthropologie religieuse*, w: René Girard, „Cahier de l'Herne”, nr 89, 2008, s. 105-110.

⁵ L. Scubla, *Contribution à la théorie du sacrifice*, w: M. Deguy, J.-P. Dupuy (red.), *René Girard et le problème du mal*, Grasset, Paris 1982, s. 103-167; *Théorie du sacrifice et théorie du désir chez René Girard*, w: P. Dumouchel (red.), *Violence et vérité. Autour de René Girard*, Paris 1985, s. 359-374.

⁶ L. Scubla, *Le christianisme de René Girard et la nature de la religion*, w: P. Dumouchel, op. cit., s. 243-257.

Przejrzana i poszerzona wersja tekstu po angielsku w: *Violence and Truth. On the Work of René Girard*, London 1988, s. 160-178.

⁷ R. Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset, Paris 1999. Polski przekład: E. Burska, Pax, Warszawa 2002 – przyp. tłum.

bym tylko uzupełnić odpowiedź na Pani pierwsze pytanie.

Otóż aby dobrze zrozumieć naturę i zasięg dzieła Girarda, należy czytać jego główne prace w porządku, w jakim się ukazywały. Wówczas zamiast pojmować tę myśl jako system, który jest skierowany na siebie i podporządkowany apologetycznym intuicjom, dostrzeżemy serię pasjonujących dociekań, wydobywanych na światło dzienne przez wolny i twórczy umysł. Nie wiemy, dokąd nas prowadzi, ale widzimy, że jego hipotezy mają wielką siłę wyjaśniającą. Z tej perspektywy Girard nie jest ani teologiem, ani nawet krytykiem literackim, lecz antropologiem w szerokim sensie tego słowa: powieściopisarze, tragicy greccy, teatr szekspirowski są dla niego źródłem wiedzy o naturze ludzkiej. Jego pierwsza książka⁸ jest teorią powieści, a jednocześnie teorią ludzkiego pragnienia, w niczym nieustępującą najlepszym teoriom psychologicznym. W *Sacrum i przemocy* mamy innego Girarda – zapalonego etnologa, który – wychodząc od reinterpretacji tragedii – dociera do monarchii sakralnych i związanych z nimi rytów ofiarniczych, by na końcu sformułować nową teorię więzi społecznych. *Rzeczy ukryte* niosą kolejne niespodzianki: apologię chrześcijaństwa, dzięki której ta książka stała się głośna, lecz także zerwania z poprzednimi pracami, co często umyka tym, którzy czytają Girarda „od końca”.

„Ch”: Na czym polegają te zerwania?

L.S.: *Rzeczy ukryte* przynoszą dwie ważne zmiany. Pierwsza to nagłe przejście od *pragnienia trójkątnego* – które jest kluczowym pojęciem *Prawdy powieściowej* – do *pragnienia mimetycznego*, na którym opierają się *Rzeczy ukryte*. Tymczasem oba te pojęcia nie są tożsame. *Pragnienie mimetyczne przywłaszczania* jest z definicji pragnieniem trójkątnym, ale nie każde pragnienie trójkątne jest w swej istocie mimetyczne. Pragnienie mimetyczne jest bezwarunkowe: pojawia się spontanicznie w obecności *drugiego*, natomiast pragnienie trójkątne takim nie jest. Wynika ono z *pośrednictwa zewnętrznego*, tzn. z relacji do kogoś, kogo się podziwia i kto jest dla nas *wzorem*. W pośrednictwie zewnętrznym naśladownictwo nie jest elementem pierwotnym, lecz skutkiem podziwu. W społeczeństwach arystokratycznych wzorami dla „zwykłych” ludzi są przedstawiciele szlachty, a w społeczeństwach demokratycznych są nimi ci, którzy w jakiś sposób się wyróżniają. Jednak w bardziej podstawowym wymiarze, w każdym społeczeństwie – hierarchicznym czy niehierarchicznym – człowiek ma zawsze najpierw do czynienia z *pośrednikami zewnętrznymi*, którzy są mu niezbędni do przeżycia, a którymi są rodzice i dorośli. Kartezjusz i Freud słusznie przypominają, że zanim staliśmy się ludźmi, najpierw byliśmy dziećmi. Dodajmy,

⁸ R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Paris 1961. Polski przekład: *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, tłum. K. Kot, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001 – przyp. tłum.

że nawet wśród małych mimetyzm nie jest ślepy: nie naśladuje się któregośkolwiek osobnika, lecz tego, który jest najsilniejszy⁹. Dlatego też zastąpienie pragnienia trójkątnego pragnieniem mimetycznym – lub ich zamienne używanie – nie jest niewinną zmianą. W pierwszym przypadku zubaża się koncepcję ludzkiego pragnienia i relacji, które z niego wynikają, w drugim – dopuszcza do głosu mnóstwo nieścisłości¹⁰.

Druga zmiana, o wiele bardziej widoczna, dotyczy natury ofiary. W *Sacrum i przemoc* Girard poprawia i konsoliduje dotychczasowe teorie ofiary przy pomocy swojej hipotezy *mechanizmu ofiarniczego*, tj. procesu spontanicznej organizacji i regulacji wspólnot ludzkich, którego instytucjonalnym przedłużeniem są rytuały ofiarnicze¹¹. Według tej hipotezy ofiara działa jak lekarstwo na konflikty, które trapią społeczeństwa, dostarczając ludziom sposobu, w jaki wspólnie mogą dać upust swoim odruchom przemocy. Ofiara jest pierwotną formą przemocy sprawiedliwej. To dzięki niej najstarsze społeczności, niemające jeszcze struktur państwowych, mogły przetrwać. Gdyby nie ofiara, ludzkość po prostu by zginęła pod naporem wewnętrznych walk. Lecz w *Rzeczach ukrytych* mamy nieoczekiwany zwrot: Girard przedstawia składanie ofiar jako barba-

rzyński rytuał, od którego miałyby nas uwolnić Biblia, a mechanizm ofiarniczy – będący źródłem tego rytuału – jako diaboliczny proces, który Biblia zastąpiła religią miłości. Ten wyraźny przeskok jest tym dziwniejszy, że prowadzi do innego, równie niezrozumiałego. Jeśli bowiem ludzie nie mogą się pogodzić inaczej, jak aktem jednomyślnego przemocy, tj. zabiciem ludzkiej ofiary lub jej substytutu – a już nigdy w drodze umowy społecznej, jaką głosili filozofowie¹² – to trudno sobie wyobrazić, w jaki sposób mieliby masowo posłuchać nakazu religii biblijnych i na trwałe żyć ze sobą w zgodzie. Objawienie *rzeczy ukrytych od założenia świata* jest dla Girarda jedynie uświadomieniem ludziom przemocowych podstaw wszystkich dawnych społeczeństw. Nawet jeśli dopełnia je Objawienie, płynące z tzw. pism judeochrześcijańskich, nie ma ono przecież żadnej mocy zbawczej; nie jest w stanie radykalnie zmienić postępowania ludzi ani nie udzieli im łaski powszechnej miłości i życzliwości, która by ich chroniła lub zapewniała względny pokój, który osiągnęli dzięki instytucjom ufundowanym na przemocy.

„Ch”: Dlaczego René Girard miałby się mylić, twierdząc, że ofiara jest barbarzyńskim rytuałem, od którego uwolniły nas pisma judeochrześcijańskie?

⁹ K. Lorenz, *L'agression. Une histoire naturelle du mal*, Flammarion, Paris 1969 (1963), s. 56.

¹⁰ Odnosnie do tego: J.-P. Dupuy, *La jalousie. Une géométrie du désir*, Éditions du Seuil, Paris 2016.

¹¹ L. Scubla, *Le sacrifice a-t-il une fonction sociale?*, „Pardès”, nr 39, 2005, s. 143-159.

¹² Patrz: R. Girard, *La violence et le sacré*, s. 292 i n.

L.S.: Nie mówię, że się myli. Mówię tylko, że jeśli chodzi o pierwszy punkt Pani pytania – o naturę ofiary, Girard stoi w sprzeczności z własną teorią rytuału. Jeśli zaś chodzi o drugi punkt – treść religii biblijnych, to, co mówi, nie zgadza się z faktami. Proszę jednak najpierw zwrócić uwagę, że termin *pisma judeochrześcijańskie*, którego używa Girard, jest problematyczny. Mówiąc o „judeochrześcijaństwie”, łączy się bowiem dwie religie, które – pomimo wspólnego korzenia – pozostają odrębne: żydzi na przykład mają powody, by ich religii nie mieszać z chrześcijaństwem. Ponadto żadna religia nie jest tylko „pismem”, tzn. światopoglądem czy spisem dogmatów. Religia to przede wszystkim zbiór rytów, praktyk kultowych i sakramentalnych, przekazywanych z pokolenia na pokolenie. Religie biblijne nie są tu żadnym wyjątkiem. Dawny judaizm, podobnie jak religia Rzymian, był całkowicie oparty na posłuszeństwie rytuałom. W judaizmie rabinicznym, który rozwinął się po zburzeniu Świątyni, nawet czytanie Tory i studiowanie Talmudu jest czynnością wysoce zrytualizowaną. Jeśli zaś chodzi o Kościoły chrześcijańskie, to główną ich funkcją jest udzielanie sakramentów. Ale to nie koniec. Prawie wszystkie wielkie rytuały żydowskie były ofiarnicze lub zawierały element ofiary. W Świątyni składano co najmniej dwie ofiary dziennie: jednego baranka zabijano wieczorem, a drugiego rano. Dla chrześcijan wszyst-

kich wyznań śmierć Jezusa jest największym sakramentem. Chrystus to *Baranek Boży, który gładzi grzech świata*. Jeśli zaś chodzi o pierwszy sakrament chrześcijański – Chrzest, ma on ewidentnie ofiarnicze pochodzenie: jest rytmem symbolicznej śmierci, po której następuje odrodzenie, co najlepiej widać w Chrzcie przez zanurzenie.

Tymczasem Girard pomija to wszystko milczeniem. Lévi-Straussowi zarzuca, że w opisie mitologii Indian amerykańskich nie mówi o ludach ofiarniczych Mezoameryki, ale sam równie wybiórczo postępuje z Biblią: ani słowem nie wspomina o niezliczonych rodzajach ofiar, jakie były składane w całej historii ludu żydowskiego. Nie zauważa, że Jezus był daleki od potępiania ofiar, lecz postępował jak każdy ówczesny pobożny Żyd. Nie wspomina też o sakramentach, jakby chrześcijaństwo sprowadzało się do gnozy! Znaczący szczegół: autor *Kozła ofiarnego*¹³ nigdy nie zajął się żydowskim rytuałem kozła ofiarnego, a ledwo o nim wspomina! Jest to tym dziwniejsze, że rytuał ten nie jest ofiarą w sensie teologicznym – czyli ofiarowaniem żertwy bóstwu, ale w sensie girardowskim – czyli aktem zrytualizowanej przemocy o działaniu katartycznym. Świadczy o tym forma, w jakiej jeszcze dziś się go odprawia: ojciec rodziny bierze koguta, odmawia formułę sakramentalną, zabija, a następnie rzuca nim gwałtownie

¹³ R. Girard, *Le bouc émissaire*, Grasset, Paris 1982. Polski przekład: M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987.

o ziemię¹⁴. Podobnie dziwny jest fakt, że autor chrześcijański – a co więcej: katolicki – porzuca fundamentalne pojęcie zbawczej Ofiary i odwraca się od wiekowej tradycji, która określa kapłana jako ofiarnika, reaktywującego skutki odkupieńczej śmierci Jezusa. Co zostanie z chrześcijaństwa i jego myślicieli, gdy się mu odbierze jego ofiarniczego rdzeń?

Krótko mówiąc, z jednej strony Girard przyznaje ofercie pogańskiej zbawienną funkcję, a z drugiej – traktuje ofiarę biblijną, jakby była wstydliwą praktyką. Ten „paradoks ofiary” podaje w wątpliwość spójność jego teorii religii.

„Ch”: Czyli Girard nie bierze pod uwagę ofiarniczego charakteru Mszy?

L.S.: Nic na ten temat nie mówi, z wyjątkiem krótkiej wypowiedzi w wywiadzie książkowym o „początkach kultury”. Mówi tam, że pierwsi etnolodzy i Freud mieli rację, zestawiając ze sobą Eucharystię i rytualny kanibalizm:

Toteż kiedy ktoś mówi, że korzenie Eucharystii tkwią w archaicznym kanibalizmie, nie powinno się protestować – przeciwnie, trze-

ba to potwierdzić! Prawdziwe dzieje ludzkości są dziejami religijnymi i sięgają pierwotnego kanibalizmu (...), a Eucharystia rekapitułuje całe te dzieje od alfy do omegi (...).

Powiedzmy bez ogródek: przestrzeń całkowicie nieofiarnicza jest niemożliwa. Pisząc *Sacrum i przemoc* i *Rzeczy ukryte od założenia świata*, próbowałem znaleźć tę przestrzeń, w której można by było zrozumieć i wyjaśnić wszystko (...). Dzisiaj uważam, że taka próba nie może się powieść¹⁵.

Ten szczególny tekst – jedyny w swoim rodzaju i zdumiewający – sugeruje przyznanie się do porażki, a może i nawet wyparcie. Wygląda tak, jakby Girard przekreślał nim to, co mówił przez ćwierć wieku, ponieważ pośrednio uznaje w nim ofiarniczy charakter Mszy, a szerzej – fakt, że Biblia nie znosi ofiary.

„Ch”: Czy ten zwrot jest według Pana słuszny?

L.S.: Tak, ponieważ Biblia opisuje transformację rytów ofiarniczych, ale nie ich zniesienie. Mamy powody, by sądzić, że

¹⁴ J. G. Frazer, *Le rameau d'or*, t. 3, Robert Laffont, Paris 1983, s. 821; T. Reik, *Le rituel. Psychanalyse des rites religieux*, Denoël, Paris 1974 (1928), s. 236-237; J. Soler, *Vie et mort dans la Bible*, Editions de Fallois, Paris 2004, s. 161-162.

¹⁵ R. Girard, *Les origines de la culture. Entretiens avec Pierpaolo Antonello et Joao Cesar de Castro Rocha*, Paris, Desclée de Brouwer 2004, s. 129-130. Polski przekład: *Początki kultury*, tłum. M. Romanek, Znak, Kraków 2006, s. 128-129.

dawni Hebrajczycy praktykowali ofiarę ludzką, tj. ofiarę z dzieci, którą surowo potępiali prorocy. To jej ślady widzimy w rytuale wykupienia pierworodnych, który do dziś odprawiają ortodoksyjne żydowskie rodziny. Ryt wykupienia pierworodnych jest wynikiem dwóch kolejnych substytucji. Najpierw zastąpiono ofiarę z pierworodnych poświęceniem ich w Świątyni, gdzie zostawiali lewitami, tzn. sługami kapłanów. W ten sposób pozostawali w ramach rytu ofiarniczego, lecz już nie jako ofiary, ale ofiarnicy. Później nastąpiła druga substytucja, polegająca na wykupieniu dziecka od lewitów za pięć srebrnych monet¹⁶. Do rytuału wykupienia dochodzą jeszcze dwie inne instytucje, świadczące o tym, że z perspektywy Biblii każde życie ludzkie należy do Boga i powinno być Mu darowane w ofierze. Pierwszą jest obrzezanie – którego Bóg wymaga od Abrahama, aby jego potomstwo było prawowite – a które bez wątpienia jest złagodzoną formą ofiary ludzkiej, zgodnie z regułą *pars pro toto*. Drugą jest ofiara zwierzęca, którą Biblia wyraźnie opisuje jako substytut ofiary ludzkiej w słynnym epizodzie ofiarowania Izaaka (lub, według tradycji żydowskiej, jego *związania* na stosie ofiarnym). Właśnie to się kryje za tzw. ofiarowaniem Jezusa w Świątyni (Łk 2, 22-24): chodzi o Jego wykupienie. Ten sam fragment opisuje dodatkowo oczyszczenie Maryi, która, jak każda kobieta po porodzie,

w czterdziestym drugim dniu musiała złożyć ofiarę, pozwalającą jej na wyjście z okresu nieczystości. Ryty ofiarnicze były więc powszechnie praktykowane w czasach Chrystusa! Zresztą to z tego powodu wokół Świątyni gromadzili się kupcy i właściciele kantorów: wierni, którzy przybywali z daleka, nabywali na miejscu zwierzęta przeznaczone na ofiarę i w ten sposób dopełniali obowiązku.

O zaniku ofiar żydowskich zdecydował przypadek. Zawieszenie składania ofiar *sine die* było skutkiem zburzenia Świątyni przez Rzymian, gdyż na mocy reformy Jozjasza ofiary mogły być składane tylko w Jerozolimie. Dzisiaj niektórzy ortodoksyjni żydzi nawet uważają, że po jej odbudowaniu przywróci się tradycyjne ofiary. Girard nigdy nie mówi o tych rytuałach, ale we fragmencie, który przytoczyłem, uznaje pośrednio – wbrew temu, co zawsze twierdził – że sakrament Eucharystii, a więc Ofiara Mszy, a szerzej – chrześcijaństwo, pozostaje w ciągłości z rytami żydowskimi czy nawet pogańskimi.

„Ch”: Jednak prorocy Starego Testamentu krytykowali ofiary. Chrześcijaństwo doprowadza następnie do zaniku tej praktyki – przynajmniej w jej zrytualizowanej formie. W kulturze chrześcijańskiej ofiara jest kojarzona raczej z „darem z siebie”; nabiera charakteru duchowego.

¹⁶ Wj 22, 28: *Nie będziesz się ościagał z [ofiary z] obfitości zbiorów i soku wyciskanego z tłoczni. I oddasz Mi twego pierworodnego syna.* Zob. też: Lb 3, 40-51 i 18, 15-17.

Prorocy potępiają przede wszystkim ofiary składane obcym bóstwom lub idolom. Uznają je za formy prostytucji. Nie mogą znieść, że synowie Izraela dają się uwieść obcym kultom i popadają w pogaństwo. Mówi o tym już epizod Złotego Cielca. Potępienie ofiary przez proroków nie jest absolutne, a sam Jezus nie znosi ofiary. W Jego wypowiedziach nie znajdziemy żadnego odrzucenia tej praktyki. Wręcz przeciwnie: gdy uzdrawia trędowatego, każe mu iść do Świątyni, aby złożył ofiarę przepisaną prawem¹⁷. We fragmencie Ewangelii według św. Matusza, który René Girard interpretuje jako odrzucenie kultu ofiarniczego, wyraźnie widać coś przeciwnego: *Jeśli więc przyniesiesz dar swój przed ołtarz i tam wspomnisz, że brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw tam dar swój przed ołtarzem, a najpierw idź i pojednaj się z bratem swoim! Potem przyjdź i dar swój ofiaruj!*¹⁸ Jezus nie mówi, że pojednanie zwalnia z obowiązku dopełnienia rytów. Ofiara jest podporządkowana warunkowi moralnemu; sankcjonuje, tzn. przypieczętowuje pojednanie. Podobnie zresztą jest w rytuałach mających na celu zakończenie wendety¹⁹: za pomocą złożenia ofiary, tj. według modelu opisanego w *Sacrum i przemoc*, odnawia się przymierze.

Girard jest jeszcze mniej wiarygodny, gdy twierdzi, że odejście od ofiary jest spr-

wą wyłącznie religii biblijnych, szczególnie chrześcijaństwa. W starożytnej Grecji, w szóstym wieku przed naszą erą, orfizm potępiał greckie rytzy ofiarnicze tak radykalnie, że swoim wyznawcom nakazywał ścisły wegetarianizm, a czynił to w czasach, gdy rzeźnia stanowiła integralną część świątyni. Niczego takiego nie ma w chrześcijaństwie ani tym bardziej w judaizmie! Girard narzeka na ofiarnicze pozostałości w chrześcijaństwie jako zjawisku historycznym, uważając je za nieporozumienie, ale czym bez nich byłaby dziś ta religia? Możliwe, że całkiem by znikła, jak zniknął orfizm, który był ruchem czysto duchowym, nieposiadającym instytucji. Albo zostałoby z niego tylko „pismo”, jak zostały „pisma orfickie”, służące już tylko do erudycyjnych badań naukowych. A przecież chrześcijaństwo nie sprowadza się do „pisma”. Nawet jeśli Męka Pańska jest ofiarą *sui generis*, to nadal pozostaje ofiarą. Jeśli chodzi o ryt eucharystyczny, jest on przecież ustanowiony przez samego Jezusa w przeddzień Jego śmierci: *Czyńcie to na Moją pamiątkę!* (Łk 22, 19), a także utożsamiony przez Niego ze świętem Paschy. To dlatego św. Paweł mówi o Jezusie jako baranku paschalnym: *Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha* (1 Kor 5, 7). „Chrześcijaństwo ofiarnicze” nie jest więc żadnym przypadkowym „produktem” hi-

¹⁷ Mt 8, 1-4; Mk 1, 40-44; Łk 5, 12-16.

¹⁸ Mt 5, 23-24.

¹⁹ L. Scubla, *Vengeance et sacrifice: de l'opposition à la réconciliation*, „Droit et Cultures”, nr 26, 1993, s. 77-101.

storii. Chrześcijaństwo jest od początku i ze swej istoty ofiarnicze.

Prawdą jest natomiast, że rozprzestrzenianie się chrześcijaństwa pociągnęło za sobą redukcję lub zanik wielu form ofiarniczych w świecie. Stało się tak jednak nie dlatego, że samo jest antyofiarnicze, jak sądzi Girard, ale dlatego, że – przeciwnie – stanowi prawdziwą ofiarę, którą wszystkie inne formy tego rytu niedoskonale antycypowały lub nieudolnie kopiowały.

Prawdziwe jest także znaczenie „daru z siebie” w chrześcijańskiej doktrynie i słusznie Pani o nim mówi. Należy jednak pamiętać, że ten „dar z siebie” nie jest czymś, co przeciwstawia się ofierze Boga. W swej skrajnej formie jest on repliką Boskiej Ofiary w małej skali: chrześcijanin ma być gotowy oddać życie za bliźnich, jak Chrystus oddał swoje dla zbawienia całej ludzkości.

Kończąc więc tę kwestię, powiedziałbym, że prawda leży między dwoma skrajnymi błędami. Jeden z nich pojmuje chrześcijaństwo jako religię, która dopełnia procesu wychodzenia z ofiary, drugi zaś interpretuje teologię i chrześcijańskie męczeństwo jako nawrót do składania ofiar z ludzi²⁰. Tymczasem chrześcijaństwo nie jest ani uległe, ani krwiożercze. Upamiętnia lub uobecnia prawdziwą krwawą ofiarę, lecz czyni to w postaci ofiary roślinnej, tj. eucharystycznego chleba i wina. Bio-

rac na siebie cały ciężar krwawej ofiary, Chrystus odciąża z niej ludzkość. Uwalnia człowieka od ofiary zwierzęcej, jak Abraham uwolnił go od ofiary ludzkiej. Jeśli zaś chodzi o męczeństwo, to nie jest ono sakramentem, który byłby konieczny do zbawienia, lecz doświadczeniem, przez które chrześcijanin powinien przejść, gdy zajdzie taka konieczność.

To w tę stronę Girard mógł rozwinąć swoją teorię z uwzględnieniem judeochrześcijaństwa, jak zapowiadał na ostatnich stronach *Sacrum i przemocy*. Jego antropologia rytu ofiarniczego jest bowiem zgodna z tradycyjną teologią, a nawet potwierdza ją argumentami „z natury”. Niestety w *Rzeczach ukrytych* zdecydował całkiem inaczej.

„Ch”: *Dlaczego René Girard jest przeciwny ofierze?*

L.S.: W rzeczywistości cała obecna kultura zachodnia stała się przeciwna ofierze lub przewrażliwiona na jej punkcie. Sam Girard jest tu o wiele bardziej wyważony. Twierdząc, że ryt ofiarniczy jest najstarszą formą przemocy sprawiedliwej, jest nawet pierwszym, który pozwolił go w pełni zrozumieć i dostarczył racjonalnego wyjaśnienia. Książka *Sacrum i przemoc* tłumaczy zarazem nadrzędną rolę ofiary w historii ludzkości, jak i jej ustąpienie przed silniejszą formą przemocy sprawiedliwej, tj. przemocą państwa i systemu sądow-

²⁰ H. Maccoby, *L'exécuteur sacré*, Cerf, Paris 1999 (1982).

czego (która sama pochodziła od ofiary²¹). Hipotezy te czekają na doprecyzowanie, pełniejsze uzasadnienie i naniesienie poprawek, ale już teraz są niezaprzeczną zdobyczą nauk o człowieku. Szkoda, że po tak dobrym początku Girard nie poszedł tą drogą. Od *Rzeczy ukrytych* mówi coś wręcz przeciwnego; podaje nowe, o wiele bardziej radykalne wytłumaczenie zaniku ofiary. Twierdzi, że Biblia ostatecznie wyeliminowała ten ryt poprzez objawienie, iż pochodzi on od zbrodniczego mechanizmu, który ślepo uderza w przypadkowe ofiary. Religie pogańskie miały wspierać punkt widzenia zabójców, podczas gdy religie biblijne – przyjął punkt widzenia ofiary i proklamować jej niewinność. Tamte były zakładniczkami mechanizmu ofiar-niczego, te natomiast – na zawsze nas od niego uwolniły.

Ten spektakularny zwrot cechuje ewangeliczna prostota, ale jest bardziej uwodzący niż naukowy. Jego konsekwencje są tak poważne, że Girardowi nigdy nie udało się z nich wyplątać. Na czym polega problem? Otóż: czy chrześcijańskie Objawienie – jak je pojmuje Girard – może pozbawić ludzkość *ofiarniczych kul*, którymi się podpira, nie doprowadzając tym samym do jej upadku? Czy pozwoli odbudować na innych fundamentach to, co rzekomo zniósł, gdy uświadomi-

ło ludziom źródło przemocy? Czy jest w stanie zapewnić ludzkości równie silny czynnik integracji i pokoju, co mechanizm ofiarniczy, który poprzednio był jej spoiwem? Na te palące pytania Girard nigdy nie odpowiedział w sposób jasny ani konsekwentny. W 1978 r. twierdził, że do nadejścia Królestwa Bożego wystarczy, aby ludzie się nawrócili, naśladując powszechnie Jezusa Chrystusa²². Dobrze, ale w jaki sposób to jednomyślne naśladowanie Jezusa – które, jak sam mówi, wymaga *indywidualnej decyzji każdego* – miałoby opuścić sferę pobożnych życzeń i skutecznie lub trwale funkcjonować? Warunki, które podał Girard, są praktycznie niemożliwe do zrealizowania, a takie Królestwo staje się mrzonką. To dlatego w późniejszych pracach podkreśla, że Królestwo Boże nie jest z tego świata, że Jezus nie przynosi pokoju, tylko miecz, i że chrześcijańska zgoda jest możliwa na poziomie prawa, ale niemożliwa na poziomie zdarzeń²³. Nawet strach przed katastrofą nie wystarczy, aby ludzie się nawrócili. Girard przeszedł od pelagianistycznego optymizmu do augustyńskiego lub jansenistycznego pesymizmu. Ten, który głosił uwolnienie z pęt ofiarniczości, przywdział strój dawnych proroków nieszczęścia. Przy czym, co najdziwniejsze, ani na jotę nie zmienił swojej teologii Objawienia.

²¹ R. Girard, *La violence et le sacré*, s. 36-43 (o systemie sądowniczym) oraz s. 412-415 (o karze śmierci).

²² R. Girard, *Des choses cachées...*, s. 223.

²³ *Possibilité de droit vs impossibilité de fait*, w: R. Girard, *Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoît Chantre*, Carnets Nord, Paris 2007, s. 98-101.

„Ch”: *Jak by Pan wytłumaczył to trwanie Girarda przy swojej teologii?*

L.S.: Duchem czasu, bo – jak mówiłem – cała myśl zachodnia ma problem z pojęciem ofiary. W epoce Huberta i Maussa²⁴ nikt nie kwestionował ofiarniczego charakteru religii biblijnych, a fakty przedstawiano takimi, jakie są. Dziś ofiara wszystkim zawadza i każdy próbuje ją ukryć.

Bardzo charakterystyczne jest to, że niektórzy badacze żydowski odczytują swoją tradycję tak wybiórczo jak Girard i że ta tendencja się umacnia. Hyam Maccoby w książce z 1982 r. pisze, że wprawdzie starożytny Izrael praktykował liczne ofiary – najpierw ludzkie, potem zwierzęce – ale judaizm je zdyskredytował jeszcze przed zburzeniem Świątyni. Według niego Świątynia opustoszała pod wpływem coraz popularniejszej nauki faryzeuszy, i to chrześcijaństwo przejęło tradycję ofiarniczą, rehabilitując pewną formę ofiary ludzkiej²⁵.

W czasie paryskiego seminarium z 2012 r. pewien uczestnik stwierdził publicznie, że w starożytnym judaizmie jedyną funkcją rytuałów ofiarniczych było dostarczenie wiernym bogatego w mięso posiłku pod-

czas wielkich świąt religijnych. Oczywiście taka teza jest śmieszna, ale charakterystyczna: nawet tak subtelny autor jak Moshe Halbertal w swojej znakomitej książce pomniejsza przemocowe aspekty ofiar biblijnych. Rytuały ofiarnicze pojmuję jako dary, które należy odczytywać w świetle *Eseju o darze* Maussa, a nie jego *Eseju o naturze i funkcji ofiary*, gdyż ten ostatni, według niego, niesłusznie podkreślał fakt niszczenia daru podczas ceremonii²⁶.

Być może ta odmowa uznania, lub choćby zauważenia, przemocowego wymiaru naszej ofiarniczej przeszłości jest znakiem postępu moralnego. Z pewnością jednak wskazuje na poznawczy regres. Girard, podobnie jak jego współcześni, ma skłonność do odrzucania religijnej, a nawet instytucjonalnej przemocy. W *Sacrum i przemocy* uznał przemoc ofiarniczą za sprawiedliwą dlatego, że w opisywanej przez niego epoce nie było jeszcze państwa, które stosowało środki przymusu i decydowało o prawie do życia lub śmierci. W następnych książkach, które rażą brakiem teorii politycznej, Girard zajmuje się już tylko niewinnymi ofiarami i doświadczaniem przemocy, a nie wspomina o instytucjach, które mogą siłą karać za tę przemoc lub naprawiać krzywdy.

²⁴ H. Hubert, M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, „L'Année Sociologique”, nr 2, 1899 [*Esej o naturze i funkcji ofiary*, Nomos, Kraków 2005].

²⁵ H. Maccoby, *L'exécuteur sacré*, Cerf, Paris 1999 (1982). Zob. też recenzję: L. Scubla, *L'impératif sacrificiel et ses masques*, „L'Homme”, nr 156, 2000, s. 241-246.

²⁶ M. Halbertal, *Du sacrifice*, wydawnictwo czasopisma „Conférence”, Trocy 2016 (wydanie oryginalne: *On Sacrifice*, Princeton University Press, 2012).

„Ch”: *Chce Pan powiedzieć, że wszystkie instytucje są „skażone” logiką ofiarniczą?*

L.S.: Dla Girarda jest to konieczna konsekwencja przyjęcia, że wszystkie instytucje pochodzą z mechanizmu ofiarniczego, który zniósł chrześcijańskie Objawienie, ukazując jego niegodziwą naturę. Ponieważ wiemy – jak twierdzi Girard – że mechanizm ofiarniczy niszczy niewinne ofiary, nie możemy w nim już uczestniczyć, a mając świadomość tego, jakich podstępów używa do swojego przetrwania, pozbawiamy skuteczności pochodzące od niego instytucje. Dobrze tę hipotezę ilustruje zniesienie kary śmierci w krajach Zachodu. Beccaria uważał ją za pochodną ofiary ludzkiej²⁷, w czym przyznała mu rację antropologia historyczna²⁸. Kara śmierci była zresztą do niedawna wymierzana publicznie w formie wielkiego rytuału ekspiacyjnego, który dawano do oglądania²⁹. Przeniesienie jej do zamkniętego miejsca, a w końcu jej likwidacja w poprzednim wieku świadczą o wyczerpaniu się dawnych zwyczajów o ewidentnie ofiarniczym charakterze. Co więcej, odrzucenie kary śmierci samo w sobie jest znakiem szerszego zjawiska, jakim jest kryzys pojęcia przemocy sprawiedliwej i związanego z nim kryzysu instytucji, która ma na nią monopol –

państwa narodowego – zarówno w zakresie karania przestępców, jak i prowadzenia wojny z wrogimi mocarstwami. Wydaje się więc, że przez naruszenie jednej z najważniejszych instytucji nowożytnych społeczeństw została zachwiana sama ich struktura. Trzeba by się zastanowić, czy rzeczywiście stało się to za sprawą objawienia mechanizmu ofiarniczego.

O ile bowiem sam fakt jest bezsporny, o tyle problematyczna jest jego Girardowska interpretacja. W przeciwieństwie do tego, co głosi jego teoria, to nie niewinność ofiar jest punktem centralnym, lecz raczej opór, jaki odczuwa współczesny człowiek Zachodu przed użyciem przemocy wobec jakiegokolwiek ofiary – winnej czy niewinnej. Zauważmy, że religie ofiarnicze – co Girard dobrze wie, ale zapomina – są świadome tego, że zabijają niewinne ofiary³⁰. Co więcej, czasem ta niewinność jest warunkiem *sine qua non* skuteczności rytu ofiarniczego³¹. Zatem to nie objawienie rzekomo nieznanej niewinności zmieniło bieg zdarzeń. W rzeczywistości nowoczesna wrażliwość nie tylko wzbrania się przed zabijaniem niewinnych, ale także przed wymierzaniem kary winnym, posuwając się aż do odrzucenia pojęcia winy. Przypadek kary śmierci pokazuje to bardzo dobrze. Kraje, które ją

²⁷ C. Beccaria, *Des délits et des peines*, Flammarion, Paris 1979 (1764), § XVI, s. 97.

²⁸ R. Girard, *La violence et le sacré*, s. 412-415.

²⁹ J.-C. Chesnais, *Histoire de la violence en Occident de 1800 à nos jours*, Robert Laffont, Paris 1981, s. 119-120.

³⁰ R. Girard, *La violence et le sacré*, s. 29.

³¹ M. Halbertal, *Du sacrifice*, s. 59.

zniosły, nie zrobiły tego z obawy przed pomyłką sądową, ale z powodu niechęci do karania śmiercią kogokolwiek, nawet największego zbrodniarza. Możliwe jednak, że to złagodzenie obyczajów jest skutkiem chrześcijaństwa. Co do tego teoria Girarda ma rację: wybór niestosowania przemocy jest tym, co zostało z chrześcijaństwa, gdy wszystko już zapomniano.

Jednak z tego powodu nie można wnioskować, że oto weszliśmy w epokę post-ofiarniczą i że mechanizm ofiarniczy wszędzie i raz na zawsze się zdezaktywizował. Moglibyśmy raczej zapytać za Nietzschem – gdyż myślenie naukowe każe brać pod uwagę każdą hipotezę – czyliwość dla zbrodniarzy i rezygnacja z kary³² nie są czasem oznaką słabości systemu regulacyjnego społeczeństw zachodnich. Czy – mówiąc po girardowsku – naszych społeczeństw nie zaczyna dotyczyć *kryzys ofiarniczy*, polegający na niemożności odróżnienia przemocy sprawiedliwej od niesprawiedliwej, który jednak nie ma z góry przewidywalnego rozwiązania i nie dotyczy wszystkich bez wyjątku. Nasze społeczeństwa, jak mówię, coraz bardziej odrzucają samo pojęcie przemocy sprawiedliwej, tj. przemocy ofiarniczej, lecz także przemocy państwa z jego siłami zbrojnymi lub każdego innego systemu stosującego środki

przymusu. Opisuując rzecz z drugiej strony: nasze społeczeństwa wszędzie widzą ofiary, a nigdzie nie widzą winnych. Przejscy są postrzegani jako ofiary „represji”, „systemu” lub „społeczeństwa”. Próbuując ciągle „uwalniać” jednostki od winy, ten ofiarniczy kryzys nowego rodzaju prowadzi do wzrostu oskarżeń o krzywdę i rywalizacji między ofiarami. To prawdziwa równia pochyła. Gdy się myśli, że odrzuca się przemoc, możliwe, że tworzy się jej nowe załączki.

„Ch”: *Czy przemoc jest więc czymś nieuniknionym?*

L.S.: Nie powiedziałbym, że jest czymś nieuniknionym, ale że nie można sądzić, iż można łatwo lub całkowicie ją wyeliminować. Kto chce się wspiąć do anioła, spada do bydlęcia³³; ten, kto myśli, że można się obejść bez pewnych form przemocy sprawiedliwej, popada w angelizm.

Takie właśnie ostrzeżenie zawierają dwa słynne epizody biblijne, które należy czytać łącznie. Chodzi o historię ofiary Abrahama³⁴, która pokazuje przejście ofiary ludzkiej w ofiarę zwierzęcą, oraz o historię Kaina i Abla³⁵, którą można by określić mianem nieudanej substytucji ofiarniczej. Za pozorną przypadkowością zdarzeń wi-

³² Według sędziego, który napisał wstęp do rozprawy Beccarii, kara jest *czymś absurdalnym* (C. Beccaria, op. cit., s. 9 i n).

³³ Aforyzm Pascala – przyp. tłum.

³⁴ Rdz 22, 1-13.

³⁵ Rdz 4, 2-8.

dać żelazną logikę: Abel nie zostaje zabójcą, bo składa w ofierze pierwotne zwierzęta ze swego stada, Kain zaś zabija brata, bo takich ofiar nie składa. Zbrodnię popełnia ten z braci, który nie ma ochrony ofiarniczej, tzn. możliwości dania upustu swojej przemocy³⁶.

W historii Abrahama Bóg, zamiast Izaaka, każe zabić baranka. W miejsce człowieka ginie zwierzę, lecz ofiara pozostaje krwawa. Próbując zastąpić ofiarę zwierzęcą ofiarą roślinną, Kain chce zrobić krok dalej i w tym właśnie tkwi błąd: zamiast zabić zwierzę, zabija brata. Antropologiczna interpretacja tego fragmentu nie pozostawia wątpliwości: odmawiając Kainowi jego daru, Bóg ostrzega przed pokusą budowania bezkonfliktowego świata, nieuznającego jakiegokolwiek przemocy sprawiedliwej. Od „pocałunku Lamourette’a”³⁷ do Wielkiego Terroru nie jest dalej niż z Kapitolu na Skałę Tarpejską³⁸.

„Ch”: *Czym właściwie jest przemoc? René Girard, który badał związek przemocy z sacyfrym, chyba nie podaje jej definicji.*

L.S.: Rzeczywiście, przemoc to pojęcie dość mgliste, a terminu często używa się bardzo nieprecyzyjnie. I Girard nie wpada w tę pułapkę. Dla niego przemocą *par excellence* jest zabójstwo, a w szerszym sensie – zabicie żywej istoty; zawsze jest to jakieś działanie niszczycielskie.

W tym miejscu dobrze by było dokonać rozróżnienia na *siłę* i *przemoc*. Jak mówił Pascal – właściwością siły jest ochrona. Zatem przemoc to nieprawidłowe użycie siły. Przemoc jest siłą, która niszczy, natomiast siła jest przemocą, która chroni. W ten sposób dochodzimy do pojęcia przemocy sprawiedliwej, tj. takiej, która niszczy, aby chronić.

Dla Girarda pierwszą formą przemocy sprawiedliwej jest ofiara. Ponieważ ma ona formę rytuału, działa jak wentyl bezpieczeństwa, chroniący społeczności przedpaństwowe przed samozagładą. Problem jednak w tym, że Girard nie uznaje żadnej innej formy sprawiedliwej przemocy w społeczeństwach nieznających państwa, a w późniejszych pracach – prak-

³⁶ R. Girard, *La violence et le sacré*, s. 17.

³⁷ Synonim pozorowanej zgody w warunkach realnej anarchii. Antoine-Adrien Lamourette (1742–1794) był podporządkowanym Rewolucji biskupem katolickim i teoretykiem „szczęścia społecznego”. Jako deputowany Zgromadzenia Prawodawczego swoim przemówieniem doprowadził w 1792 r. (tj. tuż przed nastaniem terroru jakobinów) do „braterskiego pocałunku” między członkami głęboko podzielonych stronnictw. Dwa lata później stracono go na gilotynie za poparcie dla powstania lyońskiego – przyp. tłum.

³⁸ Powiedzenie łacińskie *Arx Tarpeia Capitoli proxima* – Skała Tarpejska blisko Kapitolu leży, przypominające o nieuchronności kary. Pochodzi od historii rzymskiego polityka Marka Manliusza „Kapitolinusa”, który wkrótce po okrzyknięciu bohaterem został oskarżony o uzurpację i w 384 r. strącony ze stromego zbocza Kapitolu, będącego miejscem egzekucji zdrajców Rzymu – przyp. tłum.

tycznie żadnej przemocy sprawiedliwej po Objawieniu.

Ten brak zarysowuje się już w *Sacrum i przemocy*, gdzie Girard celnie definiuje ryt ofiarniczy jako przemoc, za którą nie grozi zemsta. Jednak sam jego opis zemsty jest bardzo niekompletny. Dla Girarda istnieje tylko zemsta dzika i spontaniczna, a przecież jest jeszcze zemsta zinstytucjonalizowana i rytualizowana – systemy wzajemnych odwetów, które podlegają regułom wspólnym dla skonfliktowanych stron [*systèmes vindicatoires*]³⁹. Ten rodzaj zemsty, charakterystyczny dla społeczeństw segmentowych⁴⁰, jest kolejną formą przemocy sprawiedliwej. Będąc praktyką podporządkowaną prawu talionu, przywraca ona równowagę między rywalizującymi grupami, tak że żadna z nich nie może zlikwidować drugiej. Nie jest to przemoc ślepa ani zaraźliwa. W społeczeństwach przedpaństwowych jest mechanizmem regulowania przemocy co najmniej równie silnym, co ofiara rytualna⁴¹.

W *Rzeczach ukrytych* i w swoich kolejnych książkach Girard nie proponuje teorii państwa ani teorii żadnej innej formy politycznej. Szkoda, bo przecież pokazał, w jaki sposób *sakralny król* [*roi sacré*] – z rytualnej ofiary „w zawieszeniu” – przekształcił się w dowódcę politycznego, co doprowadziło do powstania systemu scentralizowanego. Można odnieść wrażenie, że do pójścia dalej w tym kierunku stała mu na przeszkodzie jego teoria Objawienia. Obalając mechanizm ofiarniczy, a wraz z nim rytualną ofiarę, Objawienie zlikwidowało wszelką formę przemocy sprawiedliwej i zmusiło ludzkość do alternatywy: albo powszechne (czyli wątpliwe) nawrócenie, albo nastanie apokaliptycznej przemocy. Rozmowy Girarda o Clausewitzu zawierają cenne analizy i głębokie spostrzeżenia na temat wojen między narodami, ale dominuje w nich idea *dążenia do krańcowości* [*montée aux extrêmes*]⁴² – nieuchronna dynamika, której nic nie jest w stanie zatrzymać.

³⁹ R. Verdier, *Le système vindicatoire*, w: *La vengeance*, t. 1, Paris 1981, s. 11-42. Stworzony przez Raymonda Verdiera neologizm *vindicatoire* wskazuje na instytucjonalny charakter zemsty, w przeciwieństwie do terminu *vindictif*, który określa jej charakter psychologiczny i spontaniczny.

⁴⁰ Społeczeństwo złożone z segmentów zorganizowanych fraktalnie, w którym na każdym poziomie segmentacji obowiązuje prawo talionu. Evans-Pritchard nazywa ten typ organizacji *uporządkowaną anarchią*, gdyż struktura segmentowa społeczeństwa, nie wymagając autonomicznej władzy politycznej, sama zapewnia regulację konfliktów. Zob.: E. E. Evans-Pritchard, *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Gallimard, Paris 1968 (1940), s. 195-220.

⁴¹ Na temat relacji obu systemów: L. Scubla, *Vengeance et sacrifice: de l'opposition à la réconciliation*, „Droit et Cultures”, nr 26, 1993, s. 77-101.

⁴² Pruski generał Carl von Clausewitz w traktacie z 1832 r. pisał: *Wojna jest aktem przemocy, a przy stosowaniu jej nie ma granic; obaj przeciwnicy usiłują uchwycić inicjatywę w swoje ręce; pozostaje wzajemne oddziaływanie,*

W „parciu ku ekstremom” Girard widzi logiczną konsekwencję swojej teorii mimetycznej, lecz dla mnie jest to raczej jego pięta achillesowa. Przykład systemów zinstytucjonalizowanej zemsty wskazuje na to, że istnieje wiele form politycznych, które są w stanie panować nad eskalacją. Sama zaś hipoteza mechanizmu ofiarniczego, po korekcie, mogłaby być punktem wyjścia dla teorii demokracji⁴³. Girard sam zagonił się w ślepą uliczkę przez to, że nie pogłębił i nie rozszerzył swoich wielkich intuicji z *Sacrum i przemocy*.

„Ch”: Podczas sympozjum w Cerisy w 1983 r. wymienił Pan nieścisłości René Girarda w kwestii ofiary chrześcijańskiej⁴⁴. Wiadomo jednak, że Girard kategorycznie odwołał swoją tezę antyofiarniczą, która wzbudziła sprzeciw katolickich teologów. W *Początkach kultury* mówi o swoich dwóch głupich decyzjach: o nieużywaniu słowa „ofiara” w odniesieniu do tematyki chrześcijańskiej oraz wykluczeniu Listu do Hebrajczyków⁴⁵.

L.S.: Tak, tylko że to odwołanie pozostało bez skutku. Girard przestał już łączyć List do Hebrajczyków z kanonu,

ale też i nigdy nie pokazał, w jaki sposób ten tekst mógłby się wpisać w jego teorię ofiary. Teoria mimetyczna pozostała dla niego nienaruszalnym, niepodzielnym monolitem. W książce *Widziałem szatana* próbował nawet udowodnić, że teoria mimetyczna w całości jest obecna w Ewangeliach. Zatem jego chrześcijaństwo zostaje to samo: to objawiona wiedza o naturze ludzkiej – rodzaj gnozy, pozbawionej umocowania w rytuale i skutków praktycznych. Jedynie ta jego zaskakująca wypowiedź o Eucharystii może sugerować moment wątpliwości czy wręcz zaprzeczenia.

„Ch”: Jak więc można by włączyć fragment o Eucharystii do całości jego teorii mechanizmu ofiarniczego?

L.S.: Gdybyśmy chcieli zinterpretować chrześcijański sakrament Eucharystii w świetle teorii ofiary sformułowanej w *Sacrum i przemocy*, moglibyśmy powiedzieć, że Jezus daje ludziom swoje ciało do zjedzenia, żeby się nawzajem nie pozjadałi. To właśnie sugeruje zestawienie Eucharystii z kanibalizmem rytualnym. Jednak Girard nie rozwija tej myśli. Wydaje się

które z natury rzeczy musi prowadzić aż do ostateczności (O wojnie, tłum. A. Cichowicz, L. W. Koc, Warszawa 1928, ks. I, rozdz. 1, pkt 3). W książce *Achever Clausewitz* [Dokończyć Clausewitz] René Girard rozważa skutki owego dążenia konfliktów do krańcowości, które skłania przeciwników do sięgania po coraz dotkliwsze środki wojenne – przyp. tłum.

⁴³ L. Scubla, *Sur une lacune de la théorie mimétique: l'absence du politique dans le système girardien*, „Cités”, nr 53, 2013, s. 107-137.

⁴⁴ L. Scubla, *Le christianisme de René Girard...*, op. cit.

⁴⁵ R. Girard, *Les origines de la culture*, s. 52 [Początki kultury, s. 51].

wręcz, że się waha, czy „pomyśleć” ją do końca. Przyznaje, że nigdy nie pisał o sakramentach, ale też nie zrobił nic, żeby ten brak uzupełnić. Według niego Objawienie odbiera ludziom ich dawną ochronę ofiarniczą, po czym zostawia samych i bezbronnych z ich własną przemocą. Ostatni tom *Mythologiques* Lévi-Straussa nosi tytuł *L’homme nu* [Nagi człowiek]. Takie jest też ostatnie słowo teologii Girarda.

„Ch”: *A jednak w artykule z 1995 r. Girard wykracza poza zwykłe wyparcie się błędu z 1978. Mówi, że termin „ofiara” odnosi się jednocześnie do rzeczywistości negatywnej i pozytywnej, oznaczając zarazem zadanie śmierci, jak i oddanie swego życia⁴⁶. Czy nie unieważnia to jego antyofiarniczego stanowiska?*

LS.: Artykuł, o którym Pani mówi, nie wydaje mi się aż tak rewolucyjny. Rzeczywiście Girard po raz pierwszy w nim przyznaje, że Jezus może być *koźłem ofiarnym*, który poświęca się za ludzi⁴⁷. Jednak robi to z niesłyszana ostrożnością, bo uznanie takie zakłada przyjęcie *paradoksalnej jedności sacrum od początku do końca dziejów ludzkich*⁴⁸. To, co jest samym sercem teorii girardowskiej – tj. radykalna odmienność religii biblijnych, ich całkowite zerwanie z religiami pogańskimi – jest tu potrak-

towane jak niezgłębiona tajemnica! Co prawda w swoim artykule Girard godzi się również na nazwanie „ofiara” przypadku, gdy matka woli oddać swoje dziecko rywalce, niż pozwolić, aby je rozcięto z wyroku Salomona. Zaraz jednak dodaje, że ten rodzaj wyrzeczenia jest na antypodach praktyk ofiarniczych *sensu stricto*, gdyż chodzi o niedopuszczenie do złożenia ofiary ludzkiej. Co ciekawe, w swoim artykule ani razu nie używa słowa „męczeństwo”, bo mogłoby to postawić przed nim jeszcze większy problem.

Mimo pewnej przychylności dla ofiary cała girardowska teologia Objawienia pozostaje nienaruszona. Znosząc mechanizm ofiarniczy, Objawienie nieodwołalnie „rozbroiło” wszystkie instytucje i mechanizmy regulacji, które od niego pochodzą. To dlatego ostatnia książka Girarda [*Achever Clausewitz*] jest równie mroczna, co finał *Nagiego człowieka* Lévi-Straussa. *Dążenie do krańcowości* jest nieuniknione i wszystkich porwie ze sobą strumień *immanentnej przemocy*.

„Ch”: *We fragmencie, który Pan podał na początku rozmowy, René Girard kojarzy Eucharystię z kanibalizmem. Victor Turner, antropolog, o którym Girard wypowiadał się z uznaniem, zestawia rytuał ofiarniczy*

⁴⁶ R. Girard, *Théorie mimétique et théologie*, w: *Celui par qui le scandale arrive. Entretiens avec Maria Stella Barberi*, Paris 2001, s. 63-82. Artykuł został pierwotnie opublikowany w niemieckim tłumaczeniu pt. *Mimetische Theorie und Theologie*, w: J. Niewiadomski, W. Palaver, *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke. Raymund Schwager zum 60. Geburtstag*, Innsbruck-Münster 1995, s. 15-29.

⁴⁷ R. Girard, *Celui par qui le scandale arrive*, s. 65.

⁴⁸ Tamże, s. 79.

*plemienia Ndembu z katolickim rytuałem Mszy*⁴⁹. *Jakie wnioski można wyciągnąć z tego rodzaju porównań?*

L.S.: Zjawiska kulturowe, podobnie jak naturalne, są niesłychanie zróżnicowane. Dotyczy to szczególnie rytuałów. Nauka nie ogranicza się do sporządzania wykazu form rytualnych, lecz poszukuje niezmienników. Artykuł Turnera jest świetnym przykładem takiego właśnie podejścia. Porównując rytuał afrykański z rytuałem Mszy trydenckiej, Turner najpierw skrupulatnie wymienia wszystko, co je różni, lecz pomimo dużych różnic udaje mu się wydobyć wspólny element o charakterze ofiarniczym. Można więc przypuszczać, że ofiara stanowi centrum rytuału, a pozostałe elementy są jej podporządkowane. Taka teza nie zdziwi tych, którzy wiedzą, czym jest – jak dawniej mówiono – Ofiara Mszy świętej, i którzy pamiętają, że Sobór Trydencki opisuje kapłana w kategoriach ofiarnika⁵⁰. Członek plemienia Ndembu prawdopodobnie zrozumiałaby to określenie, które dla niektórych dzisiejszych umysłów jest dziś szokujące.

Artykuł Turnera porusza także inny zasadniczy punkt. Ryty, podobnie jak

wszystkie instytucje i wytwory techniki, podlegają historycznemu rozwojowi. Nie pojawiają się nagle w formie idealnie dostosowanej do funkcji. Pierwsze samochody przypominały pojazdy z zaprzęgiem konnym: mechanizm prowadzenia był na zewnątrz, trochę jak uprzęż. Dopiero później wynaleziono lepsze, wewnętrzne sterowanie. Tak samo jest z rytami. Sobór Trydencki nie stworzył rytuału Mszy *ex nihilo*. Rytuał ten miał już długą historię, zakorzenioną w rytach żydowskich, i podlegał wielu drugorzędnym zmianom. To dlatego Turner napomina modernistów, którzy po Soborze Watykańskim II chcieliby odciąć się od całego tego dziedzictwa. Przypominają oni wiejskie rodziny, które w tamtym czasie sprzedawały za bezcen dziedziczone od pokoleń stare dębowe meble, a w zamian kupowały nowoczesne meble ze sklejk.

Chciałbym tu dorzucić jeszcze jedną uwagę. Teoria Girarda mówi, że społeczeństwa i instytucje zwykle upadają z powodu wewnętrznego rozkładu, a nie czynników zewnętrznych, np. napaści. To słuszne stanowisko, ja jednak uważam, że złem, które prowadzi do ich upadku, jest nie tyle *kryzys mimetyczny* skłóconych rywa-

⁴⁹ V. Turner, *Ritual, Tribal and Catholic*, w: „Worship”, vol. 50, nr 6, November 1976, s. 504-526. Polski przekład artykułu: *Rytualne, plemienne i katolickie*, w: „Christianitas”, nr 53-54, 2013, s. 173-197 – przyp. tłum.

⁵⁰ Ofiarnik wykonuje „czarną robotę”; jest *slugą (ministre)* rytuału ofiarniczego. W Afryce funkcję tę sprawuje czasem niewolnik, człowiek, który z racji swojego stanu jest przeznaczony do posługiwania. Ofiarnik jest rodzajem kata, a kat – zwany we Francji *wykonawcą wysokich zadań* – rodzajem ofiarnika. Stosując terminologię Huberta i Maussa, można by powiedzieć, że Chrystus jest *ofianującym (sacrifiant)*, tj. tym, kto składa ofiarę, a kapłan – *ofiarnikiem (sacrificateur)*, tj. tym, kto ją sprawuje.

li, ile kryzys *mediacji zewnętrznej*. Uderza on najpierw w elity, które przestają wierzyć w swoje funkcje i zadania. Myślę, że właśnie to dotknęło Ojców soborowych, którzy zreformowali liturgię. Kapłanów, którzy nie chcą już być ofiarnikami, określiłbym jako ludzi małej wiary.

Wiara nie jest bowiem zespołem abstrakcyjnych wierzeń. To przede wszystkim zaufanie i wierność tradycjom – w pierwszym rzędzie rytom – które otrzymaliśmy w depozyt i za które jesteśmy odpowiedzialni. Wydaje mi się, że znaczna większość wysokich duchownych katolickich, przynajmniej na Zachodzie, zatraciła tak pojętą wiarę. W rycie trydenckim kapłan rozpoczął obrzęd od wejścia na stopnie ołtarza, na którym miał złożyć Ofiarę. Był pasterzem, który prowadził lud na Świętą Górę, kierował jego wzrok ku niewidzialnemu Bogu. Lecz reformatorom wydawało się, że w ten sposób kapłan „odwraca się tyłem” do wiernych. Zreformowali więc ryt tak, jakby było lepiej, aby stanął przodem do wiernych, a tyłem do Boga. Msza przestała być pojmowana jako ofiara składana przez kapłana, a stała się „Eucharystią” lub „liturgią”, której „przewodniczy” ksiądz taki lub inny. Pewien parafianin, który po dłuższej przerwie poszedł do kościoła z jakiejś rodzinnej okazji, opowiadał mi na wpół rozbawiony, na wpół oburzony, że

ksiądz skojarzył mu się z właścicielem baru, stojącym za swoim kontuarem. Ta uwaga mówi więcej niż wiele dzieł z zakresu posoborowej teologii czy liturgii. Katolicy stali się protestantami, nawet o tym nie wiedząc⁵¹. A przecież w łonie chrześcijaństwa protestantyzm jest *par excellence* „religią wyjścia z religii” – drogą do sekularyzacji.

„Ch”: *Co się dzieje z religią, gdy rezygnuje z rytuału ofiarniczego? I czy człowiek może w ogóle obyć się bez ofiary?*

L.S.: Trzeba tu odróżnić dwie rzeczy: kwestię ofiary i – bardziej ogólną – kwestię rytuału. Oba te problemy są trudne. Nie mam na nie ostatecznej odpowiedzi, mogę jedynie przypomnieć kilka faktów i podzielić się kilkoma myślami.

Jeśli chodzi o ofiarę, trzeba wiedzieć, że chociaż wiele form ofiarniczych zanikło, to ryt jako taki nadal występuje w różnych częściach świata. Bardzo możliwe, że gdzieś tam praktykowana jest nadal ofiara z ludzi⁵².

Co ciekawe, swój ofiarniczy charakter najsilniej podkreśla nie najstarsza, a najmłodsza z religii abrahamowych, czyli islam. Punktem kulminacyjnym pielgrzymki do Mekki jest ofiara z baranka. Żadna inna religia nie gromadzi tylu ludzi wokół

⁵¹ L. Scubla, *À propos du regard éloigné de l'ethnologue ou les rapports entre la théorie et l'observation*, „Ateliers”, nr 33, 2009, <https://ateliers.revues.org/8199>, §§ 31-46.

⁵² Por. P. Tierney, *The Highest Altar, The Story of Human Sacrifice*, Viking 1989.

rytuału ofiarniczego. Chociaż muzułmański pielgrzym może zlecić złożenie ofiary specjalistom, są nadal tacy, którzy chcą to robić własnoręcznie, tradycyjną metodą. Na terenach islamskich kult świętych czasem jest okazją do odprawiania rytuałów typu *sparagmos*, które polegają na całkowitym rozszarpaniu zwierzęcia i są wzorowane na specyficznej ofercie z wielbłąda, praktykowanej przez starożytnych beduinów. Dodajmy do tego świętą wojnę, czyli dżihad, gdzie zabijanie przybiera formę zainscenizowanego rytuału ofiarniczego: ofiarom podrzyna się gardło. Wygląda na to, że islam pozostaje wierny nie tylko ofercie Abrahama, ale zachowuje także, na swych obrzeżach, ofiarnicze praktyki sprzed czasów Patriarchy.

Świat żydowski trzyma się już ściślej ofiarniczego modelu Abrahama. Do czasu zburzenia Świątyni ofiara zwierzęca była samym sercem religii Izraela. Oprócz obowiązkowej ofiary, którą składano rano i wieczorem, istniały niezliczone ofiary okolicznościowe i okresowe, zarówno zbiorowe, jak i indywidualne. Przykłady tych przeróżnych ofiar w wielu miejscach notuje Biblia. Nadal powszechnie praktykuje się obrzezanie, które Hubert i Mauss kojarzą z prawdziwym rytmem ofiarniczym⁵³, zaś w grupie żydów ortodoksyjnych – także ubój rytualny i inne rytmy pa-raofiarnicze. Pobożni Żydzi, mimo że dziś

stanowią mniejszość, zachowali wszystko, co mogli ze swej ofiarniczej tradycji.

Z kolei świat chrześcijański ma dużo luźniejszy związek z abrahamowym modelem ofiary, ponieważ figurę Abrahama wyparła figura Melchizedeka, czyli kapłana, który ofiarował chleb i wino. Teologia chrześcijańska pozostaje ofiarnicza, ale w pełni ofiarniczy charakter zachował się dziś tylko w ortodoksyjnym rycie. Kult protestancki upamiętnia Ofiarę Jezusa, ale sam nie uważa się za ofiarniczy. Katolicy, których duchowieństwo porzuca określenie *Ofiara Mszy świętej*, coraz bardziej „kopiuja” rytuał protestancki. Pod tym względem chrześcijaństwo Girarda – przynajmniej to, którego obraz wyłania się z *Rzeczy ukrytych* – odpowiada duchowi czasu: jest ultraprotestancki. Sam Girard dziwi się temu stwierdzeniu⁵⁴. Tymczasem rzeczywiście mamy do czynienia z chrześcijaństwem ultraliberalnym, zde rytualizowanym, pozbawionym specyficznych obowiązków i sankcji – z czymś, co doskonale odpowiada współczesnemu indywidualizmowi.

Co można wnioskować z tych porównań? Nie wydaje się, aby religie najmniej ofiarnicze miały się najlepiej. Jest raczej odwrotnie. Postęp sekularyzacji na katolickim i protestanckim Zachodzie jest zjawiskiem widocznym i masowym. Za

⁵³ H. Hubert, M. Mauss, *Essai sur la nature...*, s. 134. Obrzezanie syna Mojżesza służy im tu za ilustrację definicji ofiary.

⁵⁴ R. Girard, *Quand ces choses commenceront*, s. 140.

to islam zdobywa tereny w Afryce, a judaizm, który ostro odrzuca prozelityzm, pozostaje stabilny, a nawet powiększa swą liczebność o czarną ludność, która powołuje się na trzynaste, zaginione plemię. Wydaje się więc, że ofiara nie jest skazana na zanik, ale że jej porzucanie stanowi zagrożenie dla religii. Na tym stwierdzeniu i ostrożnych szacunkach wolałbym jednak poprzestać.

Jeśli zaś chodzi o rytuał w sensie ogólnym, mógłbym się tutaj pokusić o pewniejszą odpowiedź. Religia jest przede wszystkim zbiorem rytualnych i obrzędowych praktyk, które są przekazywane z pokolenia na pokolenie. Nie ma „religii prywatnej”, ograniczonej do wierzeń i wyznawanej w indywidualnym sumieniu. Podobnie jak dusza, religia musi być „wcielona”; jest zbiorem tradycyjnych rytów, którym wyznawcy pozostają wierni. Wiara – co nieustannie należy powtarzać – jest zaufaniem i wiernością rytom, które nam przekazano. W większości religii głównym, a często jedynym wierzeniem jest przekonanie o konieczności przyjęcia i przekazania świętej tradycji, a także wypełniania tego, co ona nakazuje. Dlatego też religia, która porzuca swoje rytmy lub je nieroztropnie zmienia, jest na drodze do samozniszczenia.

Na Zachodzie jest cała tradycja filozoficzna, która ma tendencję do odrzuca-

nia wszelkiej formy zewnętrznego kultu, to jest rytuału. Zamiast tego proponuje kult wewnętrzny, tzn. zachowywanie reguł moralnych, które miałyby być nakazane przez to, co nazwano „rozumem”⁵⁵. Uważa się, że to wystarczy, aby stosunki międzyludzkie były pokojowe i stabilne. Ta filozoficzna krytyka rytuału wykracza jednak poza rytuały *stricte* religijne. Mówiąc, że rytuały grzecznościowe lub reguły zachowania są tylko wynikiem przyjętej konwencji, łatwo uznać je za zbędne, a nawet szkodliwe. Potępia się zewnętrzne oznaki szacunku w imię czysto wewnętrznego szacunku do osoby, który jest rzekomo szczery i godny człowieka. Ale – jak zauważyli filozofowie tak różni jak Pascal i Hegel – umowne reguły są czasem konieczne do rozwiązywania lub unikania konfliktów. Ponadto ten rzekomy „wewnętrzny szacunek” – który przeciwstawia się „zewnątrznemu”, a który do niczego nie zobowiązuje – w praktyce niczym się nie różni od lekceważenia. Tego, co wewnętrzne, nie da się oddzielić od tego, co zewnętrzne. Chęć zlikwidowania jednego na rzecz wydobycia drugiego jest znakiem krótkowzroczności lub zarozumiałstwa. Życie ludzkie byłoby niemożliwe bez ochronnego kokonu rytów, które regulują ludzkie działania i interakcje.

„Ch”: Krytykuje Pan Girarda za jego koncepcję przemocy jako zła, którego nie da się kontrolować i które prowadzi ludzkość

⁵⁵ Dyskusja na temat tej koncepcji rozumu: L. Scubla, *Michel Deguy et la sortie de la religion*, w: M. Rueff (red.), *Michel Deguy, l'allégresse pensive*, Belin, Paris 2007, s. 359-374.

do „apokaliptycznej” katastrofy. Co zatem mogłoby zatrzymać przemoc?

L.S.: Chrześcijaństwo Girarda to coś, co pozbawia ludzi rytualnej ochrony, nie dając im nic w zamian. Ludzie są sami, ogólceni, wobec dalekiego Boga, który – co prawda – nie jest groźny, ale też nie zapewnia im opieki. Sami muszą się mierzyć z własną przemocą, żyjąc w Hobbesowskim *stanie natury*, przy czym nie mają nawet oparcia w umowie społecznej. Oczywiście, gdyby taka sytuacja miała miejsce, rodzaj ludzki by nie przetrwał.

Aby uniknąć tej aporii, trzeba potraktować poważnie i rozpowszechnić wielką lekcję Girarda z *Sacrum i przemocy*. Polega ona na podkreśleniu pozytywnych skutków rytów. Rytualizacja przemocy – tej związanej z ofiarą, ze zinstytucjonalizowaną zemstą, z polowaniem czy nawet z wojną – w ogromnym stopniu przyczyniła się do „ucywilizowania” człowieka. Sprawiała, że stał się bardziej pokojowy – choć niekoniecznie lepszy pod względem moralnym. Człowiek niejako udomowił się przez ryt. Jednak nie jest łagodnym zwierzęciem. Nadal jest najgroźniejszym z drapieżników i dlatego, aby nie doprowadzić się do samozagłady, potrzebuje rytualnych ochron.

Czysto gnostyckie chrześcijaństwo, wynikające z *Rzeczy ukrytych*, nie oferuje ludziom takiego środka. Jest ono jakby nowym wariantem *religii naturalnej* filozofów, którzy myśleli, że można się obyć

bez „kultu zewnętrznego”, przynależnego *religiom oficjalnym*. Postulowali oni *intelektualną miłość Boga*, *moralne samostanowienie* lub inne duchowe „walory”, które miały być emanacją czystego rozumu. Filozofowie ci wiedzieli jednak, że zbawienie większości ludzi, a także ich samych, musi mieć oparcie w instytucjach zbudowanych na stosunkach sił i regulujących ich mechanizmach, bez których nawet filozofia nie byłaby możliwa.

Sam Girard umieszcza myśl religijną ponad myślą filozoficzną. A przecież myśl religijna – a w szczególności chrześcijańska – jest od tamtej jeszcze pokorniejsza. Wie bowiem, że nie można się odciąć od form zewnętrznych czy transcendencji. Dla tradycji antropologicznej, do której należy *Sacrum i przemoc*, ta transcendencja jest przede wszystkim transcendencją rytuału, który zawsze przekracza człowieka, nawet gdy ten sądzi, że ma nad nim panowanie. To rytuał zapewnia formę i stabilność ludzkim społeczeństwom. A przecież istnieją nie tylko rytzy „religijne”, lecz także tzw. świeckie czy wręcz polityczne. Te ostatnie dla Durkheima zawsze zawierały jakieś *sacrum* i wymagały religijnego szacunku. Już one same mogą hamować przemoc. Krótko mówiąc, katastrofa wcale nie jest pewna, lecz mogłaby nastąpić, gdyby zabrakło wiary w rytzy i instytucje, które dotychczas nas od niej chroniły.

„Ch”: Bardzo dziękuję za rozmowę. ■

Rozmawiała Monika Grądzka-Holvoete

DE
JURE GLADII
TRACTATUS
ET DE
TOPARCHIS QUI EXERCENT ID
IN
DIOECESI ULTRAJECTINA.
Auctore
ANTONIO MATTHÆO,
Juris in Illustri Academia Lugduno Batava Antecessore.



Nauka „Barbarzyńców z Południa”. Obraz chrześcijaństwa w Japonii okresu Edo

Piotr Popiołek

1.

Chrześcijańska doktryna głoszona przez pierwszych katolickich misjonarzy w Japonii była traktowana jako egzotyczna nauka. Jej głosiciele – „barbarzyńcy z Południa” – byli przedstawiani wręcz groteskowo i demonicznie. Według opisów z antychrześcijańskiego pamfletu *Kirishitan monogatari*, wydanego w XVII wieku, mieli oni niewyobrażalnie długie nosy, pazury u dłoni i stóp, głos jak pisk sowy oraz szaty, które sprawiały, że wyglądali niczym nietoperze.

Przez cały okres rządów Tokugawów powstała bogata bibliografia tekstów antychrześcijańskich, a złoty okres, charakteryzujący się popularnością tej literatury, jak i najzdolniejszymi pisarzami z tej dziedziny, wypadał na lata 40., 50. i 60. XVII wieku. Później literatura ta straciła na popularności, co bez wątpienia wiązało się z tym, że chrześcijaństwo nie zagrażało już stabilności państwa. Ponownie teksty antychrześcijańskie stały się „modne” dopiero ze schyłkiem rządu Tokugawów, kiedy to coraz bardziej nieuniknione były kontakty z obcymi mocarstwami: Rosją, Anglią, Holandią czy Stanami Zjednoczonymi. George Elison w *Deus Destroyed* pisze, że potwierdzona bibliografia tekstów antychrześcijańskich to 113 tytułów, co zresztą nie wyczerpuje wszystkich materiałów tego typu, które istnieją¹. Trzeba zaznaczyć, że treść, jak i forma tych tekstów bardzo się różnią od siebie – od poważnych intelektualnych traktatów wykazujących fałsz chrześcijaństwa po proste i cyniczne paszkwile mające wzbudzać strach i niepokój w czytelnikach, związany z możliwą obecnością takich „kreatur” w Japonii. Wspomniany pamflet *Kirishitan monogatari* na ich tle jawić się może czasem jako naprawdę bardzo wysublimowane dzieło.

¹ Por. George Elison, *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Harvard University Press, Cambridge–London 1988, s. 213.

Wiele z tych antychrześcijańskich traktatów nie zajmuje się szczegółowo doktryną chrześcijaństwa. Chociaż z tych wyjątków, które tak czynią, godne są wspomnienia teksty napisane przez apostatów, którzy obrócili swe pióro przeciw nauce Chrystusa – były to książki *Ha Daiusu* Japończyka Fukana Fabiana i *Kengiroku* Christovao Ferreiry, portugalskiego jezuitę. Inne interesujące pisma to np. *Ha Kirishitan* Suzuki Shosana, *Hai Yaso* Hayashiego Razana i *Taiji jashu-ron* Sesso Sosaia. Gdybyśmy mieli podjąć problem samej polityki antychrześcijańskiej w Japonii, trzeba by się zastanowić nad motywacjami i całym kontekstem kształtowania się skomplikowanego aparatu państwowego z jego wyrafinowanym systemem kontroli. Widać to szczególnie na przykładzie dużo późniejszych tekstów, kiedy nie zagłębiając się w szczegółowe i zawiłane kwestie doktrynalne, chrześcijaństwo było krytykowane jako narzędzie zachodnich imperiów, służące do kolonizacji obcych państw. Takie podejście widoczne jest chociażby u poetki Tadano Makuzu żyjącej na przełomie XVIII i XIX wieku.

2.

Chrześcijaństwo w Japonii XVI wieku, jako religia całkowicie nowa i obca, musiało sobie znaleźć miejsce w ułożonym, japońskim religijnym uniwersum. Niejednorodny świat religii Japonii, w którym przeplatała się „metafizyka” buddyjska, z sintoistycznymi i ludowymi wierzeniami oraz tradycjami, konfucjańska etyka itd., można scharakteryzować, używając kategorii *honji suijaku*. Najprościej rzecz ujmując, rezygnując z wchodzenia w religioznawczy żargon, polegało to na tym, że metafizyka buddyjska odpowiadała temu, co rzeczywiste i obiektywne. Z kolei sinto, wraz z innymi wierzeniami, stanowiło nadbudowę: liczni bogowie byli manifestacjami Buddy czy buddów. Według Ikuo Higashibaby w pierwszych kilkudziesięciu latach głoszenia doktryny chrześcijańskiej napotkano na nieprzekraczalną barierę językową, która uniemożliwiała pełne zrozumienie tej egzotycznej nauki². Z tego też względu postuluje on używanie zjaponizowanego terminu stosowanego na określenie japońskich chrześcijan z tego okresu: *kirishitan*, gdyż, jak twierdzi, u samych swych podstaw wiara i wierzenia japońskich chrześcijan były inne od tego, jak postrzegali je misjonarze. Pytanie więc o heterodoksyjność czy ortodok-

² Ikuo Higashibaba,
*Christianity in Early Modern
Japan – Kirishitan Belief
and Practice*, Brill, Leiden–
Boston–Köln 2001, s. xvii.

syjność japońskich konwertytów pozostało otwarte. Przyjmując, że nie ma czegoś takiego jak „czyste chrześcijaństwo”, a jedynie Ewangelia zakorzeniona w danej kulturze i w niej wyrażana, granica ta jest trudna do wyznaczenia. Uciekając się do przykładów wziętych z kultury popularnej – te problemy dostrzegł i rozwinął Shusaku Endo w swojej powieści *Milczenie*, która w 2016 roku trafiła na srebrny ekran. Można zaryzykować jednak twierdzenie, że świadectwo dane przez męczenników japońskich mówi samo za siebie na rzecz ich ortodoksyjności. Nawet przyjmując niewiedzę konwertytów co do części doktryny katolickiej i, jak się często uważa, ignorancji co do takich kwestii jak Trójca Święta i tajemnica Eucharystii, umierali oni z imieniem „Jezus” na ustach.

Portugalczycy, którzy przybyli do Japonii, zostali początkowo uznani za mieszkańców Indii – *Tenjiku-jin* (od *Tenjiku* – Indie, *jin* – człowiek)³. Uważano więc, że pochodzili z mitycznej krainy Buddy, najdalej oddalonego kawałka ziemi, który znali⁴. Wydawało się więc czymś naturalnym dla prostych ludzi, że mogli oni posiadać jakieś magiczne moce. Jako przykład przytacza się dziennik rodziny Yoshida, który pod datą 21 września 1551 roku określa on chrześcijaństwo jako *mahō*, czyli prawo głoszone przez demony. Miało ono doprowadzić do upadku Ouchiego Yoshitaki, pana Yamaguchi, którego poddani wyznawali to prawo⁵. Jak zauważył Higashibaba, najczęściej oskarżycielami misjonarzy o to, że byli demonami czy jakimiś demonicznymi zjawami, stawali się buddyjscy mnisi czy praktycy Shugendō⁶ (synkretycznego ruchu religijnego, którego nazwa znaczy tyle, co „droga górskiej ascezy”⁷). Niechęć czy wręcz nienawiść do misjonarzy, wygłaszana przez buddyjski kler, była powszechna i często opisywana np. w samych listach misjonarzy. Oda Nobunaga miał powiedzieć o Cabralowi, jak twierdzi raport o Frois, że widzi on, jak „ci, którzy kroczą fałszywą ścieżką, nienawidzą waszej religii”⁸. Sam Nobunaga, według Frois, miał mieć tylko najgorsze zdanie o buddyjskim klerze. W zamku Nijō odbyła się rozmowa, gdzie powiedział on misjonarzom: „Nie są jak wy, ci oszuści o tam, którzy zwodzą gawiedź, fałszywi i kłamliwi, i nadęci dumą i arogancją”⁹.

³ Tamże, s. 1.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże, s. 44.

⁶ Tamże, s. 1.

⁷ Joanna Katarzyna Krawczyk, *Shugendō – droga górskiej ascezy*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2006, s. 9.

⁸ George Elison, dz. cyt., s. 26.

⁹ Tamże.

3.

By zilustrować, w jaki sposób mogło wyglądać pojmowanie chrześcijaństwa przez nowo nawróconych Japończyków, przyjrzymy się jeszcze raportom Frois. Z zapisków z 1564 roku dowiadujemy się o pewnym zdarzeniu, które miało miejsce przy nowo wybudowanym kościele. Pewien anonimowy, szlachetnie urodzony mężczyzna stał przed drzwiami kościoła i recytował modlitwę buddyzmu Czystej Ziemi: „Namu Amida butsu”. Na pytanie misjonarza, czemu to robi, skoro niedawno został on chrześcijaninem, odpowiedział:

Padre, byłem bardzo grzeszną osobą; modliłem się na chrześcijańskim różańcu, prosząc Pana o litość nad moją duszą. Z kazania jednakże dowiedziałem się, że Pan jest bardzo surowy w swoim osądzie. Skoro więc mój grzech jest tak wielki, mogę nie zasłużyć na chwałę Deusu. Modlę się więc także do Buddy Amidy, bym mógł pójść do raju (*gokuraku*), Czystej Ziemi Amidy, w razie gdybym się nie dostał do nieba¹⁰.

¹⁰ Tłumaczenie

z angielskiego, za: Ikuro

Higashibaba, dz. cyt., s. 38.

¹¹ Por. tamże.

Owo pojedyncze zdarzenie pokazuje nam, jak chrześcijańska nauka była asymilowana w japoński system wierzeń. Sam Ikuro Higashibaba określa ten fenomen jako „symbol-replacement/addition”¹¹. Znaczy to tyle, że nowe symbole religijne są dołączane, lub zastępują stare, w określonym już systemie religijnym. Łączy się to z kolejnym problemem – mianowicie monopraktycyzmem wymagany przez chrześcijaństwo, a będącym czymś trudnym do zrozumienia i mało tolerowanym w ówczesnej Japonii. Postuluje on, że sam system religijny Japończyków pozostał niezmienny po przyjęciu nowych chrześcijańskich wierzeń. To znaczy, podobnie jak w *honji-suijaku*, że metafizyka buddyjska pozostała niczym szkielet, na którym chrześcijaństwo, ze swoją własną symboliką, tworzyło nadbudowę. Zarzut o monopraktycyzm (a w efekcie odrzucenie tradycyjnych religii Japonii) możemy dostrzec już w edykcie Toyotomi Hideyoshiego z 24 lipca 1587 roku. W punkcie drugim pisze on o tym, że *kirishitan* namawiają do niszczenia ołtarzy oraz świątyń buddyjskich. To oskarżenie o niszczenie przedmiotów kultu, jak i krytykowanie szczególnie buddy-

zmu i sinto, religii mających już długą tradycję i określony status w japońskim społeczeństwie, jest często podkreślany w tekstach antychrześcijańskich, jak choćby w *Taiji jashu-ron* Sessa Sosaia, *Kirishitan monogatari*.

Samo chrześcijaństwo było postrzegane czasem jako sekta buddyjska. I nie chodzi tu już tylko o kwestię domniemanego pochodzenia „południowych barbarzyńców” z kraju Buddy. Pierwsze takie zamieszanie wybuchło w związku z próbą inkulturacji nazwy chrześcijańskiego Boga. Franciszek Ksawery po konsultacji z Yajiro postanowił używać na Boga terminu Dainichi, od Dainichi Nyorai (Mahawajrocany – buddy sekty buddyzmu ezoterycznego). Nazwa ta, na podstawie opisu religii Japonii przez Yajiro, nawróconego Japończyka, wydawała się być początkowo adekwatna do oddania nauki o Bogu chrześcijańskim. Dopiero w trakcie misji prowadzonej przez Ksawerego okazało się, że doprowadził on do tego, że chrześcijaństwo było traktowane jako kolejna z buddyjskich szkół. By uniknąć w przyszłości tego typu nieporozumień, wprowadzono politykę używania zachodnich terminów religijnych. Tu, można powiedzieć, zachodziła znaczna różnica pomiędzy metodą akomodacji w Japonii a tą w Chinach, gdzie używano terminów, gdzie znaleziono chińskie odpowiedniki oddające pojęcie Boga. W Japonii postawiono natomiast na termin *Deus*, który można było zapisywać jako *Deusu*. Pomimo późniejszego wprowadzenia obowiązkowych określeń portugalskich i łacińskich nadal istniała pewna swobodność w używaniu sformułowań japońskich. Higashibaba przytacza słownik japońsko-portugalski z 1603 roku, gdzie podawano alternatywy w stosunku do zachodnich terminów *Deos* i *Deus*, głównie konfucjańskiego pochodzenia, z najbardziej popularnym *Tentō*¹². Należy jednak mieć na uwadze, że konfucjanizm nie leżał w kręgu zainteresowań gminu i specjalistyczną wiedzę na jego temat miało raczej wąskie grono wykształconych obywateli. Dlatego, jak trzeba przypuszczać, można sobie było jeszcze pozwolić na taką swobodę.

W samych początkach misji, jak zauważa Higashibaba, ważniejsze wydają się być akty, symbole i działania misjonarzy. To przez nie Japończycy budowali swoje wyobrażenie o chrześcijańskiej nauce. W momencie, gdy komunikacja werbalna nauki chrze-

¹² Por. tamże, s. 87.

ścijańskiej była tak bardzo niedoskonała, to właśnie rytuały i symbole przemawiały do Japończyków. Ze względu na barierę językową nie dało się przekazywać „czystej wykładni” katolickiej doktryny. Zmienił to dopiero przyjazd nowego wizytatora do Japonii, z pochodzenia Włocha, o. Valignana. Do tego czasu nowo ochrzczeni *kirishitan* zdołali sobie wypracować bardzo magiczne wyobrażenie chrześcijaństwa. Wszelkie przedmioty darowane przez misjonarzy, jak święte obrazki, różańce, zapiski, woda święcona, nawet rzeczy codziennego użytku należące do duchownych, były postrzegane jako posiadające nadprzyrodzoną moc – chroniły od chorób, śmierci czy miały właściwości lecznicze¹³. Według raportów o. Frois wojownicy mieli na swoim rynsztunku umieszczać łacińskie litery, imię Jezusa, krzyż czy malunki aniołów, które miały zapewnić szczęście i ochronę w bitwie¹⁴. W rocznym raporcie jezuitów z 1612 roku można przeczytać, że umierający chrześcijanin nagle wyzdrowiał przez to, że zjadł piasek nasączony krwią męczennika¹⁵. Chrześcijaństwo więc, chociaż przez mnichów buddyjskich przedstawiane jako demoniczne i szkodliwe, dla wielu ludzi było atrakcyjne ze względu na swoją „cudowność”. Nawet zapis *kirishitan* 吉利支丹 wprowadzony przez misjonarzy sugerował, poprzez użyte znaki, że przynosi ono szczęście i dobrobyt. Zamiast zsyłać przekleństwa, w mniemaniu wiernych, nowa nauka obdarowywała ich różnymi łaskami. Daimyo Sōrin (Dom Francisco), według Frois, miał powiedzieć:

To już trzynaście lat, odkąd *Padres* pierwszy raz przybyli na moje włości. Przedtem byłem biedny i miałem tylko Bungo; a teraz jestem w posiadaniu pięciu innych bogatych księstw Japonii¹⁶.

¹³ Tamże, s. 31-33.

¹⁴ Por. tamże, s. 33-34.

¹⁵ Por. tamże, s. 35.

¹⁶ Tłumaczenie z angielskiego, za: George Elison, dz. cyt., s. 23.

Na podstawie tego, co już wiemy o wartości symboli w komunikacji międzykulturowej, tzn. jak przyczyniają się one do przekazywania konkretnych treści, wydawać by się mogło, że liturgia katolicka, przebogata przecież w symbole i treści, powinna posłużyć jako główny element katechizujący i kształtujący młodą chrześcijańską wyobraźnię. Należy zauważyć jednak, że misja w Japonii cierpiała na permanentny brak kapłanów. Bardzo czę-

sto katechizacja w najlepszym wypadku polegała na naukach prowadzonych przez *dōjuku* czy *kambō* – wyznaczonych w tym celu japońskich katechistów. W celu polepszenia sytuacji zostały powołane miejscowe trzecie zakony, *confrarias*, o zróżnicowanych strukturach, dzięki którym uczono chrześcijańskich modlitw, jak i też prowadzono działalność społeczną.

4.

Tak naprawdę uczeni buddyjscy czy konfucjańscy nie mieli zbyt wielu możliwości, by zapoznać się z doktryną chrześcijańską, poza tymi chwilami, gdy mogli się bezpośrednio spotkać z misjonarzami. Dopiero powstanie prasy jezuickiej w 1587 roku doprowadziło do druku tekstów omawiających te kwestie (obok takich pozycji jak *Bajki Ezopa* i *Mowy Cyserona*)¹⁷. Edycja Katechizmu o. Valignana, z kilkoma kolejnymi wydaniem, dwa wydania *Imitatio Christi* Tomasza à Kempis itp. miały pozwolić na zaznajomienie się z wieloma aspektami chrześcijańskiej nauki tak kandydatom na katechistów, jak i wszelkim innym zainteresowanym. Miały one również służyć jako podręczniki do nauki w poszczególnych wspólnotach – nadrabiając braki spowodowane małą ilością kapłanów. Poza popularnymi katechizmami w 1605 roku powstało dzieło, które jest bardziej reprezentatywne dla ukazania, jak naukę chrześcijańską pojmowali Japończycy: *Myōtei Mondō* Fukana Fabiana – japońskiego *irmão*, brata, który otrzymał wykształcenie scholastyczne. Fabian był swojego czasu ważną postacią w japońskim Kościele do momentu swojej apostazji w 1607 roku, której miał dokonać zawiedziony brakiem dalszego „awansu” i ociąganiem się jego przełożonych w nadaniu mu święceń¹⁸. Fabian był nawróconym na chrześcijaństwo buddystą, posiadał więc bezcenną wiedzę w kwestiach religijnych, których misjonarze nie mieli, a bardzo potrzebowali. Jeszcze w 1603 roku miał wygłosić płomienne kazanie na pogrzebie córki arystokraty, w którym wykazywał fałsz doktryny buddyjskiej. Napisane przez niego *Dialogi Myōtei* były apologią chrześcijańską, z jednej strony uczącą podstaw wiary, jak i metafizyki, z drugiej krytykującą buddyzm, sinto i konfucjanizm. Ów dialog był prowadzony pomiędzy chrześcijanką Yūtei i poganką Myōshū. Warto zwrócić uwagę przede wszystkim na to, jaka teologia polityczna zostaje

¹⁷ Zob. C. R. Boxer, *The Christian Century in Japan 1549-1650*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1967, s. 190.

¹⁸ Por. tamże, s. 218.

zarysowana przez autora. Wiąże się to z tym, że chrześcijaństwu zarzucano, że niszczy państwowy ład i wprowadza polityczny chaos (wątek jest obecny szczególnie w polemikach konfucjańskich – nie tylko japońskich, ale też koreańskich i chińskich). Dla Fabiana, który około piętnastu lat później, już jako apostata, będzie zbijał swoje własne argumenty z *Dialogów*, doktryna chrześcijańska w żaden sposób nie kłóciła się z podporządkowaniem władzy państwowej. Poprzez chrześcijankę Yūtei z tego dialogu Fabian argumentuje:

W każdym razie, jeśli cała Japonia nie przejdzie na chrześcijaństwo, nie zapanuje w niej porządek. Z tego względu, że nauka *kirishitan* ma na celu oddawać chwałę Pana Deusu oraz kochać i oddawać należytą cześć swojemu mistrzowi z całego swojego serca, oraz mu służyć: poczynszy od cesarza, sioguna, aż do każdego pana z samego dołu. Dzień i noc wiara nasza nawołuje nas do tego... [...] W krajach chrześcijańskich nie ma Prawa Buddy, lecz władza królewska kwitnie, rozlewając swą cnotę na cztery morza¹⁹.

¹⁹ Tłumaczenie

z angielskiego, za: George
Elison, dz. cyt., s. 53.

²⁰ Fabian w swoim tekście zamiast pełnej nazwy Deusu używa gotyckiej litery D. Jest to interesujący zabieg, w pewien sposób tabuizujący imię Boga. Z tą różnicą, że nie mamy tu do czynienia, tak jak w *nomina sacra*, z zakryciem tego, co święte, zakazane ze względu na swój majestat, a raczej tego, co niebezpieczne, wręcz demoniczne.

Te zapewnienia o wzmacnianiu istniejącej władzy przez chrześcijaństwo nie były jednak przekonujące dla próbujących zbudować silne zjednoczone państwo Tokugawów. Jednakże, jak zauważa Elison w *Deus Destroyed*, relacja chrześcijaństwa i władzy wyglądała trochę inaczej. Chrześcijanin, którego pan sprzeciwia się jego religii, powinien się mu postawić – to prowadziłyby do dwóch rozwiązań: albo męczeństwo, albo bunt. Takie rozwiązanie dla Japończyków było niedopuszczalne. Fabian zauważa problem w swoim późniejszym antychrześcijańskim dziele *Ha Daiusu*. Przywołując nauczanie Dziesięciu Przykazań, zwraca uwagę, że dziewięć z nich niewiele się różni od tego, co mówi Pięć Wskazań buddyzmu. Wyjątek stanowi pierwsze przykazanie, które „nawołuje do nieposłuszeństwa nakazom władcy lub ojca, jeśli ich wypełnienie miałyby oznaczać zanegowanie woli D²⁰; ono wymaga, by uważać swoje życie za nic niewarte w takiej sytuacji. W tym nakazie czai się zamysł, by uczynić sobie poddany-
mi i przywłaszczyć państwa, wytepić Prawo Buddy i królewskie

panowanie”²¹. Pierwsze przykazanie, jak wykazuje dalej w swym tekście Fabian, sprzeciwia się pięciu powinnościom czy stosunkom międzyludzkim (władca – poddani, ojciec – syn, starszy brat – młodszy brat, mąż – żona, przyjaciel – przyjaciel), które regulują życie społeczne. Dopełnianie ich jest częścią Woli Nieba. Z kolei wierność przykazaniu doprowadza do odrzucenia tych powinności – co jest największą zbrodnią²². Niebezpieczeństwem u wyznawców „D” jest to, że pod groźbą Pięciu Kar (tatuowanie, oszpecenie, kastracja, okaleczenie, kara śmierci) szybciej znajdą w nich upodobanie, niż poddadzą się woli władcy i zaczną czcić na powrót buddów i bogów²³. Nie porzucą swojej religii za nich, nawet kosztem utraty życia. „Przez wzgląd na swą religię cenią swoje życie gorzej niż śmieci i odpadki. *Martyr* zwą to. [...] Jakże potworne, jak okropne to jest! I skąd ta skandaliczna niegodziwość wyrasta? Jeden rzut oka wskazuje, że źródłem jego jest pierwsze *mandamento*: «Będziesz miał 'D' drogiego nad wszystkie rzeczy i jego będziesz czcił». Rozpowszechnianie tej przekłętą nauki jest w pełni dziełem diabła”²⁴.

Widzimy więc, że absolutna władza Jedynego Boga i całkowite Mu poddanie godzi w samą podstawę japońskiego społeczeństwa. Wiara w Najwyższego Władcę, którego wola jest całkowicie niezależna od woli władcy politycznego, staje się niedopuszczalna. Co więcej, później zostało to dowiedzione poprzez wydarzenia w Shimabara w 1637 roku. Powstanie chłopów, jak i zbuntowanych samurajów, roninów, nie wzięło się z motywów czysto społecznych i politycznych. Jak pisze Elison, chłopci z Shimabara i Amakusa chcieli ustanowić „chiliastyczny raj”²⁵. Przywódcą powstania został osiemnastoletni samuraj Amakusa Shirō. Ziarnem, które przyniosło plon rebelii, było rozprowadzane na wsiach „Boże objawienie”, przypisywane jednemu z japońskich jezuitów:

Kiedy pięć lat przejdzie pięć razy,
Wszystkie martwe drzewa zakwitną;
Szkarłatne chmury będą jaśnieć na Zachodnim niebie,
I chłopiec o boskiej mocy się ukaże.
Te rzeczy będą wprowadzeniem w chrześcijańskie odno-
wienie w Japonii²⁶.

²¹ Tłumaczenie z angielskiego, za: Fukun Fabian, *Deus Destroyed*, w: George Elison, dz. cyt., s. 282. Królewskie panowanie, które trudno tu oddać, to *wáng yǐ*, wywodzące się z nauki Mencjusza (zob. *Król Hui z Liang*, cz. I, rozdz. 7, 3.5.9-11). Na angielski przyjęło się je tłumaczyć *royal sway*. Niestety brak jest przekładów na język polski tych fragmentów Mencjusza, gdzie nauka na temat *wáng yǐ* występuje. Ze względu na brak literatury polskiej na ten temat pozwoliłem sobie dokonać własnego tłumaczenia tego pojęcia na „królewskie panowanie”.

²² Por. tamże.

²³ Por. tamże, s. 283.

²⁴ Tamże, s. 284.

²⁵ Tamże, s. 220.

²⁶ Tłumaczenie z angielskiego, za: C. R. Boxer, dz. cyt., s. 378.

²⁷ Zob. George Elison, dz. cyt., s. 220.

Inne proroctwo krążące w tym czasie mówiło natomiast o zesłaniu anioła, który niesie wieść o tym, że wszystkie prowincje Japonii staną się chrześcijańskie. Aniołem tym, według treści proroctwa, miał być sam Amakusa Shirō²⁷. Gdy powstańcy bronili się w oblężonym zamku, do wystrzeliwanych strzał w atakujących dołączali liściki o treści: „Niebo i ziemia mają jeden korzeń, miriad rzeczy jedną substancję. Pośród wszystkich czujących istot nie ma różnienia na szlachetnego i niskiego”. Widać więc, jaką pożywką chrześcijaństwo się stało dla postaw wywrotowych, całkowicie kontestujących władzę. Stało się ono alternatywą, systemem konkurencyjnym dla istniejącego aparatu władzy, który pod rządami Tokugawów w coraz większym stopniu regulował życie swoich obywateli. Jednocześnie silne prześladowania chrześcijan postawiły pod ścianą wielu spośród tak zwanych ukrytych chrześcijan.

5.

Walka z chrześcijaństwem, będącym zagrożeniem dla „Rainy Bogów”, była niemalże obowiązkiem każdego szanującego się uczonego. Wybitny, skrajnie konfliktowy, neokonfucjański uczonej epoki Edo, Hayashi Razan, określił *Myōtei Mondō* jako napisany najbardziej plebejskim japońskim²⁸. Sam w swoim dziele *Hai Yaso*, spisany w postaci dialogu Fabiana z konfucjańskimi literatami, zarysowuje jego „absurdalne” i „naiwne” wierzenia:

Fukan powiedział: „Środek ziemi jest na dole, nad ziemią jest niebo; i pod ziemią również jest niebo. Nasz kraj wysłał statki w podróż po oceanie. Kraniec Wschodu jest na Zachodzie, a kraniec Zachodu na Wschodzie. Stąd wiemy, że ziemia jest okrągła”²⁹.

²⁸ Por. tamże, s. 147.

²⁹ Por. tamże, s. 150.

Jego interlokutor, protagonista dialogu, Dōshun, odrzuca argumenty Fukana jako całkowicie niedorzeczne i sprzeczne z tym, czego nauczał neokonfucjański uczonej Zhu Xi. Fragment ten pokazuje również, jak nauki europejskie były traktowane na równi z doktryną chrześcijaństwa. Dla japońskich uczonych i władzy państwowej były one nierozłączne. Do tego stopnia, że głoszenie teorii Ptolemeusza, jak pokazał przypadek Hayashiego Kichi-zaemona, karano śmiercią³⁰.

³⁰ Por. José Miguel Pinto dos Santos, *A 17th Century Buddhist Treatise Refuting Christianity*, „Bulletin of Portuguese/Japanese Studies” 4, 2002, s. 91.

Dalej Dōshun, już powołując się na dzieło Mattea Ricciego, krytykuje doktrynę o duszy: jak może być coś, co ma początek, jak dusza, a nie ma końca? Jest to niemożliwe. Fukan oczywiście nie był w stanie odpowiedzieć na ten zarzut w dialogu. Kwestia duszy, jak i zbawienia była skrajnie kłopotliwa dla japońskich krytyków chrześcijaństwa. Z jednej strony chrześcijańska eschatologia przypominała Japończykom doktrynę Czystej Ziemi Buddy Amidy. Z drugiej, ze względu na gardzenie życiem ziemskim, stała się tyle nieprzewidywalna, co niebezpieczna. Inoue Chikugo, inkwizytor świeżo powołanego *shūmon-aratame yaku*, czyli urzędu inkwizycyjnego, przestrzega w dziele *Kirishito-ki*, by przy przesłuchiowaniu więźniów chrześcijańskich nie schodzić na tematy życia po śmierci, gdyż wtedy łatwo jest się dać zwieść, a chrześcijanie czują się pewnie w tym temacie i nabierają pewności siebie, a co gorsze, mogą przekonać do swoich racji postronnych słuchaczy³¹.

Pamflet *Kirishitan monogatari* dość precyzyjnie stara się zarysować eschatologię „heretyckiej” doktryny, przytaczając dialog między japońskim świeckim mnichem a chrześcijańskim *inumanem* (który zostaje przedstawiony jako Fabian):

[...] wszyscy ci, którzy dokonują dobra i którzy nie zbaczą ze wskazań Deusu, będą przesiadywać w miejscu nazywanym *Paraíso*, w wygodzie i spełnieniu przyjemności. Ale niegodziwcy zostaną strąceni do *Inferno*, miejsca ostatecznego cierpienia³².

Również Fukan Fabian w *Ha Daiusu* zwraca uwagę na absurdalność chrześcijańskiej nauki o wiecznym trwaniu duszy, ale też i wiecznym potępieniu i zbawieniu. Skazanie tak licznej ludzkości na potępienie jest dla niego wyrazem skrajnej niesprawiedliwości, nie można więc mówić o miłosiernym i współczującym Bogu. Powołując się na kroniki, zwraca on uwagę, że nawet królowie nie byli tak okrutni – jeśli następował jakiś kataklizm, to nawet wbrew doradcom woleli poświęcić siebie, niż składać ofiary z poddanych na przebłaganie Nieba³³. Dla Fukana apostaty taki Bóg jest skandalem, absurdem. Jak pisze dalej, poruszając zagadnienie Wcielenia, jest niewyobrażalnym okrucieństwem, że Bóg postanowił przyjść na Ziemię dopiero po kilku tysiącach lat.

³¹ Por. Inoue Chikugo, *Kirishito-ki*, VII, 16, tłumaczenie z angielskiego, za: George Elison, dz. cyt., s. 206.

³² *Kirishitan monogatari*, za: George Elison, dz. cyt., s. 344.

³³ Por. Fukan Fabian, *Ha Daiusu...*, s. 270-271.

Do tego należy, jak zauważa, dodać jeszcze tysiąc sześćset lat do przybycia chrześcijan do Japonii. Wszystko to sprawia, że ta nauka jest dla niego jednym wielkim kłamstwem.

Z *Kirishitan monogatari* możemy się dowiedzieć, że:

Budda o imieniu Deus jest Buddą, który otworzył niebo i ziemię i dał im początek. Przed tym nie było nic poza mglistą pustką, w której nic nie istniało. W tej pustce Deus stworzył miriad fenomenów wszechświata, ludzi i zwierzęta, trawy i drzewa, słońce i księżyc, wszystko³⁴.

³⁴ *Kirishitan monogatari*,
za: George Elison, dz. cyt.,
s. 344.

Adwersarz Fabiana, mnich zen Hakuo, w tej krótkiej scenie wysuwa wobec takiego rozumowania główny zarzut: po co miałby on stwarzać ludzi? Jaki miał w tym cel? Jeśli Deus stworzył ludzi, to czemu nie ustanowił jednakowo swojej religii, czemu trzeba przemierzać tysiące mil, by poznać jego naukę? („Cóż za głupim Buddą musi być!”³⁵). Ostatni zarzut jest taki, że ten, którego czczą chrześcijanie, był torturowany i ukrzyżowany. By z takiego kryminalisty i rebelianta robić przedmiot kultu, jest haniebne i skandaliczne (podobnie pisał Fabian w *Ha Daiusu*). Ostatni zarzut: skoro Bóg stworzył człowieka, a potem *Paraíso* i *Inferno*, do którego kolejno strąca ludzi, być może ukrzyżowali go właśnie w zemście za to? Podobny brak kompetencji i racjonalności przypisywany Deusu był wykazywany również w *Kengiroku* przez apostatę Christovao Ferreirę oraz w *Ha Daiusu* Fukana Fabiana.

³⁵ *Kirishitan monogatari*,
za: George Elison, dz. cyt.,
s. 347.

Deusu więc w tych polemikach jawił się jako nieudacznik. Razan w *Hai Yaso* próbował podjąć kwestię jego natury. Kim jest Deusu? Razan, poprzez uczonego Doshuna, zadaje pytanie Fabianowi: jak możliwe jest to, że stworzył on niebo i ziemię, a sam nie ma początku? Na kolejne podchwytliwe pytania Doshuna Fukana próbuje sprecyzować ideę chrześcijańskiego Boga. Tłumaczy on, że Bóg jest substancją (*ti*), z kolei zasada metafizyczna (*li*) jest funkcją (*yong*). „Pierwsza jest substancja, a zasada później”³⁶. Dla Razana stwierdzenie takie było niedorzeczne. Wykazuje on Fabianowi, że to zasada jest pierwsza, Bóg zatem musi być wtórny.

³⁶ Hayashi Razan, *Hai Yaso*, za: George Elison, dz. cyt., s. 151.

Zapoznając się z tą polemiką na temat zagadnień doktrynalnych w postaci dialogu Fukana Fabiana z neokonfucjańskimi uczonymi, można zauważyć jedną istotną rzecz, którą zasugerował

już Kiri Paramore w *Ideology and Christianity in Japan*. Hayashi Razan prawdopodobnie nigdy nie miał styczności z *Myōtei Mondō*, a jedynie miał dostęp do *Tianzhu shiyi* Mattea Ricciego. To zawarte przez niego kwestie porusza i to jego terminologii używa. Fukan Fabian bardzo często posługiwał się terminologią portugalską i łacińską, i takiej używał chociażby Sesso Sosai.

Warto też zauważyć, że Fukan Fabian w swojej apologii chrześcijaństwa nie podchodził surowo do konfucjanizmu. Już Razan był bardziej krytyczny w stosunku do innych szkół konfucjańskich niż sam Fabian. W *Dialogach* Fukan starał się dostrzec pozytywne aspekty konfucjanizmu, jak choćby to, że Konfucjusz nie mówił nic o Stworzycielu, a jedyną wadą wydaje się być to, że wszelkie rzeczy – ludzie, zwierzęta i rośliny, nie różnią się między sobą pod względem natury. Z drugiej strony znowu zwraca on uwagę na użyteczność konfucjańskiej etyki. Sam konfucjanizm, jak twierdzi, należy do nauk *naturalnych* i w wielu kwestiach – głównie dotyczących życia społecznego – nie jest sprzeczny z chrześcijaństwem³⁷.

Debata opisana w *Hai Yaso*, jak się może wydawać, była jednak bardziej czytelna dla rodzimych, edukowanych Japończyków niż ta autorstwa Fabiana, pełna nieznanej terminologii. Fabian, mając podstawy wykształcenia scholastycznego, w swych pracach używał dużej ilości zapożyczeń z łaciny i portugalskiego. Wystarczy wspomnieć, że przedstawia on Boga w *Myōtei Mondō* jako *spiritualis substantia*, *sapientissimus*, *misericordissimus*, *justissimus* i *omnipotens*³⁸.

6.

Kolejną próbę prezentacji wyznania wiary chrześcijańskiej możemy napotkać w *Taiji jashu-ron* z 1648 roku, autorstwa Sesso Sosaia, buddyjskiego mnicha, autora jednego z nielicznych anty-chrześcijańskich buddyjskich tekstów (Pinto dos Santos tłumaczy tę małą liczbę buddyjskich apologii bardziej brakiem inspiracji niż motywacji³⁹):

Chrześcijańska doktryna opiera się na proszeniu Deusu,
aby po śmierci odrodzić się w *Paraizo* z niezniszczalnym
ciałem, gdzie jest się poddanym niezliczonym przyjem-

³⁷ Fukan Fabian, *Myōtei Mondō*, za: George Elison, dz. cyt., s. 171.

³⁸ Por. George Elison, dz. cyt., s. 165.

³⁹ Por. José Miguel Pinto dos Santos, dz. cyt., s. 95.

nościom. Powyżej dziesiątego nieba istnieje jeszcze jedno, nazwane *Paraizo*. W tym niebie jest Pan o nazwie Deusu. Jest to istota bez początku i końca, Stworzyciel Wszechświata i wszystkiego, co jest w nim. Źródło mądrości, źródło współczucia, źródło sprawiedliwości, Pan wszystkich Cnót, całkowicie wolny i samowystarczalny. Nazywają jego ciało *supiritsu*. Co my tłumaczymy tutaj jako Ten, Który jest Niezrodzony i Niezniszczalny⁴.

⁴⁰ Tamże, s. 105.

Porównując tekst Sesso z *Dialogami* Fabiana, można dostrzec pewne podobieństwa. Sesso, który wygłaszał kazania w Nagasaki krytykujące chrześcijaństwo, jak się zdaje, mógł czytać wcześniej dzieło Fabiana w celu zapoznania się z doktryną chrześcijańską. Niewykluczone jest jednak, że tekst, który czytał, to było w rzeczywistości *Hai Deusu* Fabiana, zbijające argumenty chrześcijaństwa. Pomimo dwóch skrajnie różnych stanowisk w dziełach Fabiana zawierają one często te same argumenty i wykłady, lekko pozmieniane, dostosowane do retoryki.

W tym momencie można by przejść do kolejnego elementu, którym jest kwestia pochodzenia chrześcijaństwa i jego sytuacji w świecie religijnym Japonii. Sesso dostrzegał podobieństwo doktryny chrześcijańskiej z buddyjską. Wiązało to z tym, że Jezus był uczniem Buddy:

Można powiedzieć, że chrześcijańska [religia] jest religią opartą na *Zezu Kirishito*. Badając jej początki [wiadomym jest], że *Zezusu* [sic!] był uczniem Siaki [...], ale omamiony swoimi pokrętnymi ideami zbłądził z Drogi. Dowód na to może być odnaleziony w buddyjskich sutrach i książkach *kirishitan*⁴¹.

⁴¹ Sesso Sosai, tłumaczenie z angielskiego, za: José Miguel Pinto dos Santos, dz. cyt., s. 105.

Dalej Sesso zwraca uwagę na to, że *Zezusu* ukradł Prawo od Buddy Siakjamuniego, ale go nie zrozumiał:

Pozmieniał on albo nazwy, zachowując nauczanie, albo zachował nauczanie, w którym zmienił zasadę. Tak więc zmienił on Brahme, któremu nadał nazwę Deusu, niebiańskie Devy, które przemianował na *anjo*, niebiańską

świątynię, którą zamienił na *Paraibo*, świat ludzki został nazwany *purgatouriyo*, piekło zmieniono na *inherruno*, *kano* na *bautesumo*, pokuta zmieniona na *konhisan*, dzieść nakazów na *madamento*, zakonnice na *biruzen* [itp.]. Zdobywają także kości przestępców, nazywają je *kuriki-mo*, a potem przekazują je jak kości Buddy. [...] Twierdzą również, że przodkowie Adam i Ewa byli pierwszymi i są wspólni dla całej ludzkości.

Kwestia pochodzenia chrześcijaństwa z buddyzmu będzie bardzo często podkreślana w pismach antychrześcijańskich powstających przez całe Edo. Równie często przez konfucjanistów, jak później przez szkoły sintoistycznych natywinistów. Można tu dostrzec pewne analogie do wczesnego poglądu, quasi-dyfuzyjonistycznego, który był jeszcze obecny w listach pierwszych misjonarzy na kontynenty Azji i Ameryki. Uważano wtedy, że chrześcijaństwo dotarło tam doprowadzone przez św. Tomasza i Bartłomieja, lecz zostało w znacznej mierze zapomniane, ale jego ślady są obecne w religiach miejscowych.

Kolejny atak z perspektywy buddyzmu wymierzył Suzuki Shōsan, mnich zen, który głosił antychrześcijańskie kazania w buddyjskich świątyniach w czasie powstania w Shimabara. W każdej ze świątyni, którą odwiedzał, zostawiał egzemplarz swojego dzieła *Ha Kirishitan* („Przeciw chrześcijanom”)⁴². Twierdził on, że:

Budda ich krainy nie jest Buddą. Nie ma on historii ani boskich cnót. Jego przestępstwa są straszliwe. Powinny na nich spływać kary Nieba, Buddów, bogów i ludzi. Każdy z nich zasługuje na to, by zostać powieszonym i zabitym.

Jezus, mimo że niewymieniony z imienia, traktowany jest jako fałszywy Budda. Shōsan nie przebiera w argumentach. Debata z doktryną chrześcijańską w czasie, kiedy powstaje ten tekst, nie ma już większego sensu, gdyż katolicyzm nie jest już poważnym zagrożeniem, z którym trzeba się liczyć. Coraz częściej krytyka uderza głównie w chrześcijaństwo jako naukę „obcą”, „zagraniczną” i „ezoteryczną”, *ergo* niebezpieczną dla Japończyków.

⁴² Por. George Ellison, dz. cyt., s. 7.

Argument, że osoba, którą czczą chrześcijanie, jest w świetle prawa przestępcą, jeszcze bardziej podkreślała irracjonalność i niebezpieczeństwo tej zagranicznej nauki. Podobnie też *Kirishitan monogatari*, wpisujące się nieco w styl Shōsana, traktuje chrześcijaństwo jako szkołę buddyjską. W tym napisanym niemal zaraz po powstaniu Shimabara (1638) tekście możemy przeczytać, że „Wersja *Kirishitan* buddyjskiej nauki mówi nam, że gdy niebo i ziemia zostały otwarte przez Jednego Buddę – mającego na imię «Deusu», jak i «Wielki Pan» – ukazał się, stwarzając słońce i księżyc i oświecając świat”⁴³. Dalej, w tym samym dziele, w przytaczanym już dialogu między Fabianem i Hakuo, chrześcijański *iruman* mówi, że „W buddyjskiej doktrynie Deusu miejscem spoczynku jest *Paraíso*”⁴⁴.

⁴³ *Kirishitan monogatari...*, s. 328.

⁴⁴ Tamże, s. 339.

7.

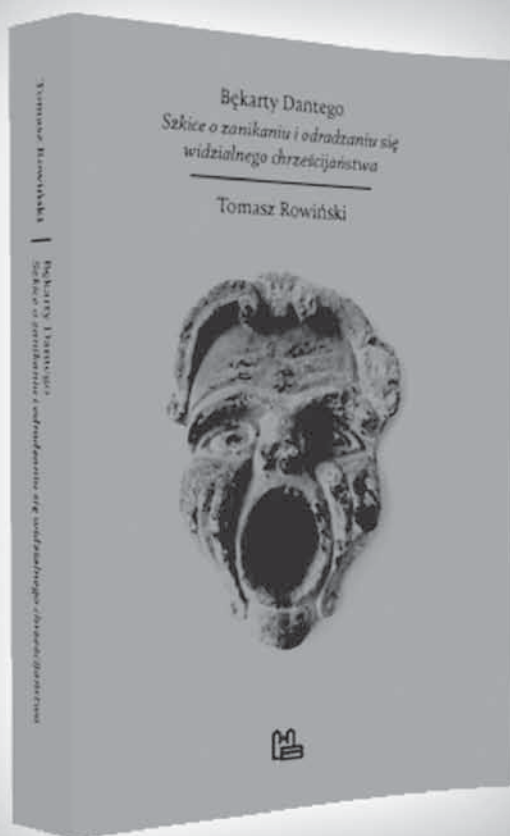
W gąszczu tych wszystkich tekstów mających bronić Japonię przed kłamliwą nauką chrześcijaństwa, jak i nawet w jej apologii pióra Fabiana, można zauważyć pewne wspólne tendencje.

Monoteistyczna doktryna Deusu, charakteryzowana jako doktryna fałszywego Buddy, Brahmy, Tentō czy absolutu – ze względu na swój nadprzyrodzony, transcendentny względem świata charakter jawi się jako pozbawiona sensu. Dodatkowo nie legitymizuje ona wystarczająco panującej władzy, prowadząc do załamania się jedności państwa i zniszczenia ładu. Kwestie metafizyczne podejmowane przez chrześcijaństwo w żaden sposób nie trafiają do neokonfucjańskich uczonych. Deusu jawi się jako kapryśna istota, działająca bez określonego planu, a jej dokonania od stworzenia po eschatologiczną przyszłość wydają się bezsensowne. Problem Trójcy Świętej nie był w zasadzie w ogóle podejmowany. Wydaje się, że nawet Fukan Fabian, ze swoimi podstawami scholastycznego wykształcenia, miał na ten temat znikome pojęcie. Doktryna ta była ciężka do wytłumaczenia nowo nawróconym Japończykom. Nawet Valignano w swoim katechizmie streścił tę kwestię, pisząc, że jest ona zawiła i ciężka do wytłumaczenia. Eschatologia chrześcijańska była głównie tłumaczona w kontekście buddyzmu Czystej Ziemi, co sprawiało, że stawała się ona prostsza do zrozumienia. Przy czym kategoria wieczności napotykała opór i trudno było ją zrozumieć. Wszystko bowiem, jak pisał apostata Fabian,

co ma początek, musi mieć i koniec. Nauka o odkupieniu w ogóle nie była zrozumiała dla niechrześcijan. Chrystus figurował przede wszystkim jako założyciel religii, mającej roszczenia do tego, by być jedyną prawdziwą, przy czym był On w świetle prawa sprawiedliwie skazanym przestępcą. Sprawia to, że chrześcijaństwo jawiło się jeszcze bardziej jako niedorzeczna doktryna. Było ono kolejną fałszywą szkołą buddyjską, która odeszła z prawdziwej ścieżki i sieje zamęt na świecie swoimi zgubnymi naukami. ■

biblioteka christianitas poleca

Bękarty
Danteo
nowa
książka
Tomasza
Rowińskiego



tyniec.com.pl

DUCHOWOŚĆ





Komentarz do Reguły św. Benedykta: Prolog

Dom Paul Delatte OSB

¹ *Ausculata, o fili, praecepta
magistri, et inclina aurem
cordis tui et admonitionem
pii patris libenter excipe
et efficaciter comple, ut
ad eum per oboedientiae
laborem redeas, a quo per
inoboedientiae desidiam
recesseras.*

² Cytaty ze Starego
Testamentu: *Septuaginta*,
czyli *Grecka Biblia Starego
Testamentu* wraz z księgami
deuterokanonicznymi
i *apokryfami żydowskimi*
oraz *onomastykonem*,
red. ks. R. Popowski,
Warszawa 2014, z
wyjątkiem psalmów,
psalmy cytowane za:
Psalterz Biblii greckiej, tłum.
ks. A. Tronina, Lublin 1996;
cytaty z Nowego
Testamentu: *Pismo*
*Święte Starego i Nowego
Testamentu*, t. 4, red. ks. M.
Wolniewicz, Poznań 1994
(przyp. tłum.).

Słuchaj, synu, nauk mistrza i nakłoń [ku nim] ucho swe-
go serca. Napomnienia łaskawego ojca przyjmuj chętnie
i wypełniaj skutecznie, abyś przez trud posłuszeństwa
powrócił do Tego, od którego odszedłeś przez gnuśność
nieposłuszeństwa¹.

Inne reguły monastyczne mają charakter mniej osobisty, zapisane
są w formie krótkich i suchych przepisów prawnych, św. Benedykt
natomiast już od pierwszego słowa wchodzi w duchową relację ze
swoimi uczniami. Kodeks naszego życia monastycznego zaczyna
się jak pełna miłości rozmowa.

Ten, który mówi, jest mistrzem. Nie można się bez niego obyć
w życiu nadprzyrodzonym, które jest zarazem nauką i sztuką.
Mistrz udziela napomnień, to znaczy uczy doktryny i praktyki.
To właśnie o sobie, wbrew opinii wielu komentatorów, pisze tu
św. Benedykt. Mógł przyjąć ten tytuł bez popadania w pychę,
gdyż nie głosi swojej nauki, nie naucza we własnym imieniu.
Czerpie z bogactwa doświadczenia, a jego życie zbliża się do kresu.
Dlaczegoż nie mógłby siebie nazwać również „łaskawym ojcem”,
pius pater?

„Synu” – to określenie jest wręcz pieszczotliwe. Zmiękcza ono
nieco surowość zawartą w „naukach mistrza”, *praecepta magistri*.
Użycie tego słowa pozwala nam najpierw zwrócić uwagę na to,
że ojcostwo w najwznioślejszej formie polega na przekazywaniu
nauki i światła, a jego ideał i źródło są w Bogu, „Ojcu światłości”
(Jk 1, 17)². W tym sensie, zgodnie z nauką św. Tomasza z Akwinu,
istnieje rzeczywiste ojcostwo wśród aniołów³. W ekonomii Sta-

³ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. XLV, a. 5, ad 1.

rego Testamentu, na przykład u Patriarchów, było się ojcem tylko wtedy, gdy było się jednocześnie nauczycielem, dawało się życie tylko wtedy, gdy oświecało się duszę, gdy przekazywało się Bożą naukę i Boże obietnice, gdy było się jak Noe, który był „głosi-cielem sprawiedliwości” (2 P 2, 5). Zgodnie z naszym doświadczeniem żadne duchowe ojcostwo na świecie nie przypomina ojcostwa Bożego bardziej niż duchowe ojcostwo św. Benedykta. Kościół czci go jako ojca wszystkich mnichów Zachodu, a Bóg tak zarządził wydarzeniami historycznymi, że każdy zakon w jakiś sposób jest z nim związany i chce czerpać z jego ojcostwa.

Pierwsze słowa Prologu napisane są w sposób angażujący i jednocześnie uspokajający. Mistrz, który zwraca się do każdego słowem „synu”, jest jednocześnie ojcem, ojcem dobrym i czułym. Nauki, których udziela, to rady wynikające z jego doświadczenia i uczucia: „napomnienia łaskawego ojca”, *admonitionem pii patris*. W żadnym razie nie chce ich narzucić. Odwołuje się do dobrej woli, do wrażliwego serca. Nie ma tu mowy o przymusie, lecz o radosnym i pełnym miłości przyjęciu, o nadprzyrodzonej uległości.

Uległość (*docilité*) – Nasz Święty Ojciec oczekuje jej od tego, który rozpoczyna. Ta cnota także, pod formą pokory i posłuszeństwa, kształtuje nasze życie monastyczne, w niej wreszcie dokonuje się uświęcenie: „ci wreszcie, którymi Duch Boży kieruje, są synami Boga” (Rz 8, 14). Najwyższa wartość tej prostej i spontanicznej sprawności pochodzi stąd, że wzmacnia ona każdą cnotę. Uległość to w pierwszej kolejności roztropność, a w roztropności jednoczą się wszystkie cnoty moralne. Nie możemy sami zgromadzić pełni doświadczenia życiowego, ale dzięki naszej uległości możemy skorzystać z doświadczenia tych, którzy byli przed nami. Dzięki niej otwieramy się na mądrość rozumu przenikniętego łaską, pozwalamy na działanie w nas mądrości św. Benedykta. Dzięki uległości, za pośrednictwem wiary, korzystamy z mądrości samego Boga. Uległość, i tylko ona, utwierdza nas w tym całkowitym odrzuceniu egoizmu, które jest warunkiem i preludium żywego przyłgnięcia do Pana. Jest to zatem inne imię czystości.

Nasz Święty Ojciec dokonuje podziału nadprzyrodzonej uległości na następujące po sobie elementy składowe i je analizuje.

⁴ Ps 65(64), 2 wg Biblii hebrajskiej, jak podaje Dom Delatte. Ani współczesna Wulgata, ani Biblia Tysiąclecia nie zawierają tego fragmentu. Trafił on jednak do liturgii monastycznej z tłumaczeń wcześniejszych (przyp. tłum.).

⁵ „Pilnie uważaj, synu, na moje rady, nakłoń swego ucha ku moim słowom” (Prz 4, 20).

⁶ „Postuchaj, córko, spójrz i nakłoń ucha” (Ps 45(44), 11). To od tego fragmentu psalmu 45(44) św. Hieronim rozpoczyna jeden ze swoich Listów do Eustochium (Ep. XXII, 1, *Patrologia Latina* (PL) XXII, 394), wyd. pol. św. Hieronim, *Listy do Eustochium*, Kraków 2004. Nietrafne byłoby przyjmowanie za źródło początku Prologu wstępu do *Admonitio ad filium spiritualem*, figurującego wśród *Spuria* (dzieła o niepewnej autentyczności) św. Bazylego, które Holsteniusz dołączył, jako załącznik, do

swojego *Codex regulanum* (wyd. Paryż 1663). To dzieło jest prawdopodobnie autorstwa św. Paulina z Akwilei, ale wstęp i kilka innych fragmentów zostały dodane później przez jakiegoś mnicha, por. PL XCIX, 212 i nast. (zob. też PL XL, 1054 i nast.).

⁷ C. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paryż 1865.

„Słuchaj”, *ausculta* – w duszy jest zbyt wiele hałasu i rozproszenia uwagi ze względu na wielość rzeczy i spraw, tak że głos Boga zwykle cichy, jak „szmer delikatnego powiewu” (3(1) Krl 19, 12), nie jest słyszany. Wewnętrzna cisza, która sama w sobie jest doskonałym uwielbieniem Boga: *Tibi silentium laus*⁴, („Ciebie wystawia cisza”), jest rzadka u istot takich jak my – wciąż będących w ruchu i otwartych na różne doznania.

Jednak samo słuchanie nie wystarcza. Święty Benedykt zaprasza nas z radością, za Księgą Przysłów⁵ i Psalmem 45(44), do „nakłonienia ucha swego serca”⁶. Trzeba zatem mieć umysł chętnie przyjmujący, odnosić się z pełnym zaufaniem do prawdy, którą słyszymy. Jeśli przystępujecie do słuchania z nastawieniem zgryźliwym, jeśli stawiacie przy bramach swojego umysłu surowego celnika albo jeśli jesteście tak przywiązani do swoich sądów, że mówicie: „Ależ czegoż nowego mogę się nauczyć? Wiem to wszystko, a nawet więcej!” – macie najgorszą, jaką tylko można sobie wyobrazić, dyspozycję psychologiczną nie tylko do przyjęcia nauki nadprzyrodzonej, ale nawet wiedzy czysto ludzkiej. Mówiąc o zasadach prowadzenia badań medycznych, Claude Bernard⁷ ostrzega, że próbując sformułować i zwerifikować swoją hipotezę, uczony powinien pilnować się, aby wciąż być otwartym i gotowym na przyjęcie każdego lepszego wytłumaczenia. Nasz Święty Ojciec poleca zatem, abyśmy słuchali z chęcią, z otwartością ducha: „przyjmij chętnie”, *libenter excipe*. Przede wszystkim zatem zawsze przyjmujmy naukę, która jest nam dawana. Elementy początkowo dla nas nieprzyswajalne później same znikną.

„Wypełniaj skutecznie”, *et efficaciter compte*. Właściwością prawdy jest to, że porusza nas do działania. Nie możemy być jak ci, „którzy przez niesprawiedliwość zadają gwałt prawdzie” (Rz 1, 18). Będziemy odpowiedzialni przed Bogiem za wszystkie dobro, które poznaliśmy, ale go nie wykonaliśmy. Ale właśnie z tym mamy trudności, gdyż grzech rozstroił cały nasz byt:

widzieć, chcieć, kochać, wykonać – wszystkie te działania nie dzieją się jednocześnie, w jednym poruszeniu.

Aby od razu określić charakter i zamysł dzieła, które mamy do wykonania, a także z obawy, aby to dzieło nas nie wystraszyło, Nasz Święty Ojciec wyklada w sposób zarazem niedościgniony i zwięzły, zgodnie ze stylem starożytnych, to, co jest stawką naszego życia, to, co powinno w nim być jedynie poszukiwane, to, co daje mu jednocześnie powagę, wdzięk, siłę, zasługę i prostotę, to, co jest streszczeniem całej Reguły: „abyś przez trud posłuszeństwa powrócił do Tego (Boga)”, *ut ad eum per obedientiae laborem redeas*. Nie chodzi o to, abyśmy żyli długo, abyśmy zdobyli nadzwyczajną wiedzę, abyśmy zdobyli sławę. Chodzi o to, abyśmy szli ku Bogu, abyśmy się do niego zbliżali, abyśmy się z nim zjednoczyli. Ta koncepcja życia duchowego jako nieustrudzonego marszu do Pana jest bardzo bliska św. Benedyktowi, wielokrotnie znajdujemy ją w Regule. Nasze życie dzieje się jakby na równi pochyłej – łatwo może się stoczyć, może też dążyć wzwyż. Od czasów pierwotnego upadku stworzenie ma tylko jedną drogę oddalania się od Stwórcy – przez nieposłuszeństwo, wraz ze starym Adamem. Ma też tylko jedną drogę powrotu – przez posłuszeństwo, wraz z Nowym Adamem. „Jak bowiem przez nieposłuszeństwo jednego człowieka wielu stało się grzesznikami, tak dzięki posłuszeństwu Jednego wielu stało się sprawiedliwymi” (Rz 5, 19). Chlubimy się nieposłuszeństwem. Wydaje się nam, że jest to dowód naszej życiowej mocy i spontaniczności. Święty Benedykt twierdzi jednak, że jest to jedynie tchórzostwo i lenistwo. Już teraz przeciwstawia „trud posłuszeństwa”⁸ „gnuśności nieposłuszeństwa”, wkrótce powie więcej o prawdziwej owocności i wielkiej szlachetności tego trudu.

Do ciebie więc kieruję teraz moje słowa⁹, kimkolwiek jesteś ty, co wyrzekasz się własnych chęci, a chcąc służyć pod rozkazami Chrystusa Pana, prawdziwego Króla, przywdziewasz potężną i świętą zbroję posłuszeństwa¹⁰.

Święty Benedykt wskazuje, do kogo skierowane jest zaproszenie, dla kogo pisany jest program, którego wstępny szkic właśnie zakreślił: „Do ciebie więc kieruję teraz moje słowa”, moje ojcowskie

⁸ *Dicebant senes: quia nihil sic quaerit Deus ab his qui primitias habent conversationis, quo modo obedientiae laborem (Verba Senionum, Vitae Patrum, V, XIV, 15, red. H. Rosweyd, Antwerpia 1615, s. 619).*

⁹ Św. Hieronim pisał tak samo w liście do Eustochium: *Nunc ad te mihi omnis dirigatur oratio* (Ep. XXII, PL XXII, 403).

¹⁰ *Ad te ergo nunc mihi sermo dirigitur, quisquis abrenuntians propriis voluntatibus, Domino Christo vero Regi militatus oboedientiae fortissima atque preclara arma assumis.*

pouczenie, „kimkolwiek jesteś”, o ile zaliczasz się do grona uległych i mocnych. W Regule nie ma żadnych wprost wypowiedzianych ograniczeń, z wyjątkiem zastrzeżeń dotyczących tych, którzy są związani innymi obowiązkami, oraz niezdatnych. Oczekuje się tylko od kandydata woli podporządkowania się warunkom życia monastycznego, które sprowadzają się do trzech podstawowych: odrzucenia woli własnej, przywdziania zbroi posłuszeństwa i walczenia dla Pana.

Pierwszym i podstawowym warunkiem jest odrzucenie woli własnej. Święty Benedykt używa tu liczby mnogiej¹¹, pisze o „własnych chęciach”, gdyż wola własna, czyli egoizm, przybiera różne formy. Nie próbując ich teraz precyzyjnie klasyfikować, możemy zaznaczyć, że są chęci związane z reakcją, chęci, jeśli można tak powiedzieć, systemowe oraz chęci związane z temperamentem. Pierwsze z nich są najmniej groźne, chodzi tu o chwilowy błąd, rozproszenie, dygresję. Chęci systemowe rodzą się zwykle w trakcie życia w klasztorze. W dniu profesji wyrzekliśmy się wszystkiego, ale od tego czasu odbudowaliśmy wolę własną: to kwestia pewnej osoby, którą szczególnie lubimy lub której nie lubimy, albo też kwestia doktrynalna, być może bardzo drobna, w której nie zgadzamy się na żadne odstępstwa od własnych przekonań. Jeszcze bardziej szkodliwe są nasze uchybienia wynikające z własnych chęci związanych z temperamentem: z usposobienia zamkniętego w sobie, posępnego, kłótliwego, które w sposób niezachwiany prowadzi nas do *ego contra*, „jestem przeciw”.

W tej samej mierze, w jakiej zrzucamy z siebie starą, światową szatę egoizmu i odrzucamy wszystkie *impedimenta*, czyli przeszkody, będziemy w stanie przywdziać zbroję posłuszeństwa i nią się posługiwać. Podczas gdy św. Paweł opisuje podstawowe cnoty jako różne części nadprzyrodzonego rynsztunku (1 Tes 5, 8; Ef 6, 14-17), Nasz Święty Ojciec odwołuje się tylko do ogólnego terminu „zbroja” dla określenia tego, co chce dać swojemu mnichowi¹²: „zbroję posłuszeństwa”. Być żołnierzem po to, aby być posłusznym, być posłusznym pomimo wszystko i zawsze, a także, ponieważ chodzi o Pana, być posłusznym we wszystkim i bez pytania o powód – to nasze minimum. Ileż słów powiedziano o niemoralności ślubu posłuszeństwa! Jak bardzo starano się zdyskredytować cnoty nazywane pasywnymi! Święty Benedykt inaczej

¹¹ To samo wyrażenie występuje w *Verba Seniorum* (*Vitae Patrum* V, I, 9, s. 562) i w *Historia Monachorum in Aegypto* Rufina (*Vitae Patrum* II, XXXI, s. 484). Święty Benedykt cytuje w rozdziale VII werset z Eklezjastyka (Syr 18, 30): *Et a voluntatibus tuis avertere*, „powstrzymaj się od twoich pożądań”.

¹² Por. *Exhortatio de panoplia ad monachos*, w: św. Efrem, *Opera omnia graeca, latina et siria*, t. III, red. J. Assemani, Rzym 1736, s. 219.

pojmuje to, co leży w interesie ludzkiej godności. Zbroja posłuszeństwa jest dla niego najmocniejsza, najbardziej hartowana, najjaśniejsza i najbardziej chwalebna. Jesteśmy posłuszni Bogu, jesteśmy posłuszni Regule, którą przestudiowaliśmy i wybraliśmy, człowiekowi zaś jesteśmy posłuszni tylko w tych granicach, które ślubowaliśmy. Zatem gdy jesteśmy posłuszni, nie tylko jesteśmy wolni, ponieważ świadomie jednoczymy naszą wolę z wolą Bożą, co nie jest ograniczaniem się, ale także mamy podjąć wysiłek rozumowego przyswojenia rzeczywistych powodów poleconego nam działania i w ten sposób jednoczyć nasz intelekt z zamysłem Bożym.

Po zaciągnięciu się i otrzymaniu żołnierskiego ekwipunku pozostaje nam tylko „służyć pod rozkazami Chrystusa Pana, prawdziwego Króla”, *Domino Christo vero Regi militaturus*¹³. To Jemu i Jego sprawom, wzorując się na Nim, mamy służyć. „W zwoju księgi napisano o mnie: Pragnę wypełniać wolę Twoją, Boże mój, a prawo Twoje jest w moim wnętrzu” (Ps 40(39), 9-10; por. Hbr 10, 7). „uniził samego siebie, stał się posłuszny aż do śmierci” (Flp 2, 8). Musimy zdać sobie sprawę z dziejącego się dramatu i odegrać w nim swoją rolę. Ten dramat wypełnia czas i przestrzeń. Rozpoczął się na początku stworzenia, w świecie anielskim, przez nieposłuszeństwo, które pociągnęło za sobą kolejne nieposłuszeństwo w naszym świecie, które to zostało naprawione przez posłuszeństwo Pana Naszego Jezusa Chrystusa. Stworzenia obdarzone inteligencją podzieliły się na dwa obozy: tych, którzy są posłuszni, i tych, którzy nie są posłuszni. Walka między tymi armiami wciąż trwa, bez żadnego zawieszenia broni. Każdy obóz ma swojego króla – ten, kto chce się uwolnić z posłuszeństwa Bogu, nieuchronnie wpada pod tyranię jego przeciwnika. Czyż nie lepiej stanąć po stronie Boga? W armii tych, którzy są posłuszni Panu, zakonnicy stanowią jednostkę elitarną.

Nasz Święty Ojciec doda później, że życie monastyczne jest także podobne do szkoły, do warsztatu, a przede wszystkim do życia rodzinnego.

Przed wszystkim¹⁴, gdy coś dobrego zamierzasz uczynić, módl się najpierw gorąco, aby On sam to do końca

¹³ *Sum enim laboriosus, etiam nunc sub magno opere peccator; veteranus in numero peccatorum, sed aeterno Regi novus incorporeae tiro militiae* (św. Paulin z Noli, *Epistula IV, ad S. Augustinum*, PL LXI, 165).

¹⁴ Idąc za ostatnimi wydawcami (o. E. Schmidt i o. E. Wölfflin), można by uznać, że *dirigitur* (z oryginału komentowanego wcześniej fragmentu – przyp. tłum.) i *in primis* należy odczytywać łącznie, a *quisquis abrenuntians...* traktować jako zdanie wtrącone. Jednak o. C. Buthler odrzuca taką interpunkcję jako sprzeczną z najlepszymi rękopisami i interpretacją najstarszych komentatorów.

¹⁵ *In primis, ut quidquid
agendum inchoas bonum,
ab eo perfici instantissima
oratione deposcas, ut qui nos
iam in filionum dignatus est
numero computare, non debet
aliquando de malis actibus
nostris contristari.*

¹⁶ Kanon 10, w oryginale:
*Adjutorium Dei etiam
renatis et sanctis semper est
implorandum, ut ad finem
bonum pervenire vel in bono
possint perduare.*

doprowadził. Wówczas, skoro raczył nas już zaliczyć do grona swoich synów, nie będzie musiał kiedyś się smucić naszymi złymi postępками¹⁵.

Pierwszym zaleceniem Naszego Świętego Ojca, i jego pierwszą troską, jest to, abyśmy prosili Boga o wsparcie przy wstępowaniu do Niego. Potrzebujemy łaski, potrzebujemy modlitwy upraszającej łaskę – są to dwa elementy powiązane ze sobą, a każdy z nich jest tak samo konieczny. Ta tak precyzyjna uwaga uczyniona na początku Reguły od razu wyklucza wszelki błąd pelagiański albo podobny do pelagiańskiego. Dla Pelagiusza, mnicha wędrownego (girowagi), człowiek jest z istoty swej dobry. Do czynienia dobra nie potrzebuje niczego oprócz swej dobrej woli, z czysto zewnętrznym wsparciem prawa, nauczania i przykładu Pana Jezusa. Nawet sam Kasjan w swej XIII konferencji twierdzi, że nasz rozum i wola wystarczają do wykonania pierwszego aktu, przez który sytuujemy się w wierze i wchodzimy w życie nadprzyrodzone. Formuła św. Benedykta jest nadzwyczaj roztropna i w pełni zgodna z nauką Synodu w Orange (529 r.): „Również odrodzeni i nawróceni winni zawsze szukać pomocy Bożej, aby mogli osiągnąć szczęśliwy cel bądź wytrwać w dobrych uczynkach”¹⁶.

Jest poglądem całkowicie fałszywym, że w naszym działaniu możemy obejść się bez pomocy Boga. Bóg współdziała z każdym naszym aktem, wywierając wpływ na jego źródła. W akcie nadprzyrodzonym współdziała w sposób szczególny, ponieważ stworzenie wykonuje ten akt, używając dyspozycji, które nie są jego własne. Pierwszy krok w stronę wiary i chrztu wynika z poruszenia łaski. Prawdziwe powołanie religijne również pochodzi od Boga, nie jest efektem czysto filozoficznej dedukcji wewnętrznej. Ale to współdziałanie Boga jest nie mniej konieczne, aby prowadzić dalej rozpoczęte dzieło nadprzyrodzone, które wymaga długotrwałego wysiłku i powinno rozwijać się przez całe życie. I jeśli można powiedzieć, że nasze powołanie jest anielskie, to nasza natura taka nie jest, gdyż anioł determinuje się przez jeden akt woli, a my, mając naturę słabszą, podatną na zmiany, ulegającą wpływowi ciała, musimy dokonywać wyborów w każdym momencie naszego życia i wciąż być gotowi na to, że nie starczy nam sił, gdy pojawi się przeszkoda. To Boga powinniśmy prosić w żarliwej,

nalegającej i nieustannej modlitwie, *instantissima oratione*, o łaskę doprowadzenia do końca, łaskę wytrwania.

Nie należy się obawiać, że Bóg nie wysłucha naszej modlitwy. Przeciwnie, zaangażuje się jeszcze bardziej, wszak to Jego własna sprawa. To najlepsza odpowiedź na naturalne pytanie: czy będę miał siłę, aby wytrwać do końca? Bóg nas wyprzedził: „On nas najpierw umiłował” (1 J 4, 19), „Ukochałem cię odwieczną miłością, dlatego też zachowałem dla ciebie łaskawość” (Jr 31, 3). Miłość Boga jest nieskończona. Spieszy z nią do każdego z nas. Wraz z chrztem dał nam to życie nadprzyrodzone i Boskie, o które Go nie prosiliśmy. Teraz zaliczamy się do Jego dzieci. Bądźmy zatem tacy, jakimi nas uczynił. Nie niszczy przez złe uczynki godności, do której nas wyniósł z czystej łaskawości. Starajmy się nie zawieść Jego dobroci, dołożmy starań, aby tej dobroci nie musiał żałować. W słowach pełnych uczucia i synowskiego oddania św. Benedykt opisuje rozkwit naszej doskonałości jako osobisty sukces Boga, a jej upadek jako klęskę Wszechmogącego.

Posługując się dobrem, jakie w nas złożył, powinniśmy zatem zawsze być Mu posłuszni, bo w przeciwnym razie mógłby nas nie tylko wydziedziczyć, jak rozgniewany Ojciec swoich synów, lecz także jak groźny Pan, obrażony naszą nikczemnością, wydać na wieczną karę sługi niegodne, gdyż nie chcieliśmy iść za Nim do chwały¹⁷.

Jest to rozwinięcie tego, co właśnie zostało powiedziane. Modlitwa i łaska są dla nas konieczne, aby być posłusznym Bogu przez całe nasze życie, w każdym jego momencie. Na tym polega dzieło nam powierzone i przez nas przyjęte. Niczego nie będzie nam brakować, aby je dobrze wykonywać, jeśli nasza modlitwa będzie przyzywać łaskę, a nasza wierność sprawi, że będzie ona przynosić owoce. Źródło i miara naszych nadprzyrodzonych bogactw to jednocześnie źródło i miara naszych obowiązków i odpowiedzialności, gdyż wobec Boga jesteśmy i synami, i sługami.

Jesteśmy dziećmi Boga nie na mocy wymyślonego prawa, ale na mocy najgłębszego i żywotnego usynowienia w Jego Jedynym Synu. Dzięki organizmowi nadprzyrodzonemu, który wciąż jest ożywiany w nas przez łaskę, mamy niepodważalny tytuł do

¹⁷ *Ita enim ei omni
tempore de bonis suis in
nobis parendum est ut non
solum iratus pater suos non
aliquando filios exhaeret,
sed nec ut metuendus
dominus irritatus a malis
nostris, ut nequissimos
servos perpetuam tradat
ad poenam qui eum sequi
noluerint ad gloriam.*

wspólnego z Synem dziedzictwa: „Jeżeli zaś jesteśmy dziećmi, to i spadkobiercami. Jesteśmy spadkobiercami Boga oraz współspadkobiercami z Chrystusem” (Rz 8, 17). Do życia nadprzyrodzonego przynależą właściwe dla niego cnoty: wiara, nadzieja i miłość. Łaska uświęcająca, cnoty teologalne, cnoty moralne, dary Ducha Świętego, jednym słowem, wsparcie każdego rodzaju – oto „dobro, jakie w nas złożył”, o którym mówi św. Benedykt. Oto skarb, który Bóg nam powierzył i który mamy maksymalnie pomnożyć: „obracajcie nimi aż do mojego powrotu” (Łk 19, 13).

Wierność i sukces są od nas wymagane nie tylko z powodu uległości należnej Panu, z troski, aby Go nie zasmucić. Jest to kwestia uczciwości i sprawiedliwości. Święty Benedykt zachęca nas do gorliwości także ze względu na nasz własny interes. Bóg sam w sobie jest tylko dobrocią. Jeśli staje się surowy, to tylko z naszej winy, gdy jest sprowokowany naszymi grzechami. „Sam w sobie najlepszy, w stosunku do nas sprawiedliwy”, jak powie Tertulian. Jeśli zdradzamy Boga, On jako Ojciec nas wydziedzicza, jako groźny Pan będzie nas karał, na miarę swojej wzgardzonej miłości i swojego zawiedzionego zaufania. Trzeba dobrze zrozumieć tę część zdania i nie przypisywać św. Benedyktowi twierdzenia, że w karaniu Bożym są dwa różne stopnie oddzielne od siebie, jeden wyższy od drugiego. Tak rozumiejąc, Bóg najpierw po prostu wydziedzicza, a niekiedy, na przykład w przypadku większej niewierności, dodatkowo dotkliwie karze. Nie ma takiej sytuacji, w której dusza, prawdziwie wydziedziczona z własnej winy, mogłaby nie cierpieć. Zamyśłem Naszego Świętego Ojca jest wskazanie na dwie nierozłączne kary wieczne: na karę wiecznego potępienia, która pozbawia synów zbuntowanych niebiańskiego dziedzictwa, to znaczy Boga, oraz na karę zmysłów, przez którą doświadczają ognia niegodni słudzy, którzy nie chcieli iść za Panem do chwały.

Zatem człowiek może albo pójść królować na wieczność z Chrystusem, albo pójść cierpieć na wieczność wraz z demonami. Święty Benedykt wielokrotnie w Prologu przedstawia tę budzącą grozę alternatywę i proponuje życie monastyczne jako drogę najprostszą i najpewniejszą do dojścia do Boga. W jego oczach mężne dążenie do pełnej realizacji swego chrztu, czyli do doskonałości życia nadprzyrodzonego (właściwie tylko o tym jest mowa w Pro-

logu), jest jednocześnie najskuteczniejszym sposobem oddalania się od śmierci wiecznej, jest to zarazem działanie najbardziej logiczne, przynoszące największą chwałę Bogu i ludziom. Nasz Święty Ojciec zdaje sobie sprawę z tego, że każdy człowiek jest wolny i może wejść albo nie wejść na tę drogę, że dla wielu z tych, do których dotrze jego zaproszenie, życie monastyczne nie jest konieczne do poprawy życia i do wytrwania w dobru. Nie mieszając przykazań z radami, św. Benedykt w sposób maksymalnie prosty przedstawia problem. Można tylko być pełnym podziwu dla zwięzłości i dosadności sformułowań, których używa.

Powstańmy więc wreszcie, skoro Pismo Święte zachęca nas słowami: Teraz nadeszła dla nas godzina powstania ze snu (Rz 13, 11). Otwórzmy nasze oczy na przebóstwiający światło, a nasze uszy na głos Boży, który nas codziennie napomina, wołając: Obyście usłyszeli dzisiaj głos Jego: nie zatwardzajcie serc waszych (Ps 95[94], 8). I znowu: Kto ma uszy, niechaj posłysz, co mówi Duch do Kościołów (Ap 2, 7). A co mówi? Pójdźcie, synowie, słuchajcie mnie, nauczę was bojaźni Pańskiej. Biegnijcie, dopóki macie światłość życia, aby ciemności śmierci was nie ogarnęły (Ps 34[33], 12; J 12, 35)¹⁸.

Ustaliwszy rzeczy podstawowe, zacznijmy, mówi św. Benedykt, pilnie przykładać się do pracy. W jakimkolwiek bylibyśmy wieku, a zwłaszcza jeżeli jesteśmy u schyłku życia, nadszedł czas, nadeszła godzina, godzina łaski, godzina Boga. Zbyt długo już jesteśmy pogrążeni we śnie¹⁹, we śnie głębokim, być może we śnie niespokojnym, pełnym koszmarów. Sen nie jest śmiercią, ale nie jest też pełnym życiem, jest to życie zamknięte w sobie, utajone, w którym nic się nie dzieje. Obojętność, przyzwyczajenie przesłoniły nam zupełnie kształty rzeczywistości nadprzyrodzonych. Śpimy i nie jesteśmy szczęśliwi. Wstańmy więc wreszcie na głos pobudki, na głos samego Boga, a nie tylko Naszego Świętego Ojca Benedykta. Bóg zaprasza nas przez swoje Pismo, jest to prawdziwe słowo Boże skierowane osobiście do każdego z nas. Nie wydaje się możliwe, aby dusza ochrzczona mogła opierać się nauczaniu, które skierowane jest specjalnie do niej. Zauważmy, że

¹⁸ *Exurgamus ergo tandem
aliquando excitante nos
Scriptura ac dicente: Hora
est iam nos de somno
surgere, et apertis oculis
nostris ad deificum lumen
adtonitis auribus audiamus
divina cotidie clamans
quid nos admoveat vox
dicens: Hodie si vocem eius
audieritis, nolite obdurare
corda vestra. Et iterum:
Qui habet aures audiendi
audiat, quid Spiritus dicat
ecclesiis. Et quid dicit?
Venite, filii, audite me;
timorem Dei docebo vos.
Currite dum lumen vitae
habetis, ne tenebrae mortis
vos comprehendant.*

¹⁹ Por. św. Jan Kasjan,
Collationes Patrum, III, IV.

w Regule Pismo Święte ma zawsze głos rozstrzygający. „Już nad-szedł czas, byśmy ze snu powstałi” (Rz 13, 11) – liturgia Adwentu przejęła tę formułę św. Pawła. Jest ona jednak zawsze na czasie w nieustannym adwencie naszego życia.

Otwórzmy oczy – w ten sposób zaczynamy wybudzanie się ze snu i powrót do świadomości. Zaczyna docierać do nas, co dzieje się wokół. „Otwórzmy nasze oczy na przebóstwiające światło” – być może jest to echo słów Pisma Świętego: „Pochodnią dla nóg moich jest Twoje słowo, i światłem dla moich ścieżek” (Ps 119(118), 105). Światło, o którym mowa, może oznaczać wiarę albo samego Chrystusa, prawdziwe światło, które nas prowadzi: „Ja jestem światłością świata. Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia” (J 8, 12). Należy też „otworzyć uszy”, *adtonitis auribus*, słuchać głosu pełnego mocy i słodczy zarazem²⁰. Największym sprzymierzeńcem nieprzyjaciela w nas jest brak uwagi. I chociaż Boże światło otacza nas nieustannie, a Bóg przemawia do nas w każdej chwili, pozostajemy ślepi i głusi, obojętni, nietroszczący się o prawdę. Zerwijmy wreszcie sieć przyzwyczajenia, zainteresujmy się, bądźmy ciekawi, ponieważ – jak głosi starożytna mądrość – podziw albo zdumienie są początkiem wszelkiej refleksji filozoficznej.

Każdego ranka na początku Bożego oficjum głos Boży napomina nas²¹, wołając: „Dziś, jeśli głos Jego posłyszycie, nie zatwardzajcie serc waszych” (Ps 95(94), 7-8). Jesteśmy doskonałymi maruderami, zawsze skłonni do spóźniania się: „Dziś, mój Boże? Ależ to, co każesz mi porzucić, jest tak interesujące! A może przełożymy to na jutro? A więc zgoda, od jutra będę mądry i umartwiony...”. W ten sposób utwierdza się nasz zły nawyk, gdyż każdy akt zostawia w nas swój ślad i każdego dnia tracimy siły. Czyż nawrócenie jutro nie będzie trudniejsze?

„Kto ma uszy, niech usłyszy, co mówi Duch do Kościołów” (Ap 2, 7; por. Mt 11,15). Tu zaproszenie jest jeszcze bardziej natarcywe, jest skierowane do naszego intelektu, do dumy, do swoistej uzasadnionej pychy. Duch Boży mówi duszy, którą nawiedza, aby po prostu wstąpiła do jego szkoły: On jest Nauczycielem, On jest Ojcem. Nauczysz duszę bojaźni Pańskiej, to znaczy życia przed Bogiem w synowskiej uległości i czułości (Ps 34(33), 12). Święty Benedykt dodaje poważne ostrzeżenie sformułowane

²⁰ O. C. Buthler przywołuje dzieło Kwintusa Kurcjusza Rufusa *Historiae Alexandri Magni*, ks. VIII, 4.

²¹ W rozdziale VII Reguły św. Benedykt mówi też: „Pismo Święte woła do nas”. To samo wyrażenie u św. Cezarego z Arles w *Sermo CCLXIII* 4 zamieszczonym w dodatku do kazań św. Augustyna (PL XXXIX, 2233).

przez Pana Jezusa w Ewangelii św. Jana: „Biegnijcie, dopóki macie światłość życia, aby ciemności śmierci was nie ogarnęły”²² (por. J 12, 35). To „teraz” czy „dzisiaj” nie rozciąga się poza nasze obecne życie, któż wie, czy będziemy dysponowali jakimś „jutrem”? Gdy Bóg przemawia i oświeca, gdy zgadza się iść przed wami, idźcie za Nim, Jego śladem. Jeśli nie, gwiazda zniknie²³.

Pośród liczego tłumu, któremu Pan mówi te słowa, szuka On sobie współpracownika i raz jeszcze powtarza: Któż jest człowiekiem, co miłuje życie i pragnie widzieć dni szczęśliwe? (Ps 33, 13 Wlg). Jeśli słysząc to, odpowiesz: „Ja”, rzecze ci Bóg: Skoro chcesz mieć prawdziwe i wieczne życie, powściągnij swój język od złego, od słów podstępnych twe wargi. Odstąp od złego, czyni dobro; szukaj pokoju, idź za nim (Ps 34[33], 14-15). Gdy tak będziecie postępować, oczy Moje zwrócone będą na was, a uszy moje otwarte na prośby wasze. I zanim mnie wezwiecie, powiem: «Oto jestem» (Iz 58,9)²⁴.

Dusza weszła już w kontakt z Naszym Świętym Ojcem, zaczęła się wraz z nim modlić, została wstrząśnięta przez bojaźń, przebudzona przez słowa Boga z Pisma Świętego, ale do przyjęcia zaproszenia trzeba jeszcze czegoś bardziej osobistego, bardziej wpływającego na decyzje, wręcz bardziej dramatycznego. Gospodarz (Mt 20, 1-16) wychodzi sam na rynek, aby nająć robotników do swojej winnicy. Wezwanie, które kieruje do całego ludu chrześcijańskiego, jest skierowane do każdego z osobna, Pan chce zawrzeć umowę z każdą poszczególną duszą. Mamy tu zarysowa-

²² Święty Benedykt nie zawsze dosłownie cytuje Pismo Święte; albo czyni to celowo, albo dlatego, że cytuje z pamięci. Często odwołuje się także do innego przekładu niż Wulgata, którą my się posługujemy. Święty Cezary z Arles czytał początek tego fragmentu Ewangelii prawie tak jak św. Benedykt: *Curamus dum Lucem Vita habemus* (PL XXXIX, 2230).

²³ Nasz Święty Ojciec za chwilę powróci do psalmu 34(33), z którego wybiera i komentuje wiersze od 12 do 16. Ma także w pamięci drugie *Enarratio* św. Augustyna na temat tego psalmu, a od *audiamus divina... do quid dulcis...* niemal dosłownie go cytuje (16-19; 9, w: PL XXXVI, 317-319; 313). Zob. też *Enarratio* na temat Psalmu 144(143) (9, w: PL XXXVII,

1862). Połączenie dwóch wierszy z proroka Izajasza (65, 24 i 58, 9), które za chwilę pojawi się u św. Benedykta, jest z pewnością zainspirowane tekstem św. Augustyna.

Należy odrzucić pogląd, że źródłem tego fragmentu był Pseudo-Chryzostom, co jest rozważane w: *Revue Bénédictine*, 1894, s. 385 i nast.

²⁴ *Et querens Dominus in multitudine populi cui hæc clamat operarium suum iterum dicit: Quis est homo qui vult vitam et cupit videre dies bonos? Quod si tu audiens respondeas: Ego, dicit tibi Deus: Si vis habere veram et perpetuam vitam, prohibe linguam tuam a malo et labia tua ne loquantur dolum; deverte a malo et fac bonum, inquire pacem et sequere eam. Et cum hæc feceritis, oculi mei super vos et aures meas ad preces vestras, et antequam me invocetis, dicam vobis: Ecce adsum.*

na prawdziwą sytuację duszy przed obliczem Boga: każda dusza jest robotnikiem, Bóg również działa. Bóg, który niczego nie potrzebuje, chciał jednak czegoś: chciał objawić swoje przymioty poprzez porządek naturalny, a przede wszystkim przez porządek nadprzyrodzony. Wielkim dziełem Boga jest Wcielenie i Odkupienie. Poważnie zaangażował się w to dzieło, ale nie ma w nim zgody, aby pracować samemu. Chciał dobrać sobie współpracowników i celowo pozostawił swoje dzieło niedokończone, myśląc, że będzie naszą radością pracować tak jak On i wraz z Nim, wkładać nasz wysiłek w to samo dzieło, w które On włożył swoją krew (1 Kor 3, 9; Kol 1, 24).

Zaproszeniu towarzyszy zachęta „Któż jest tym człowiekiem, co miłuje życie i pragnie oglądać dobre dni?” (Ps (34)33, 13). Bóg nie wzdraga się przed zapraszaniem nas przez wskazanie na nasz własny interes ani przed wykorzystywaniem pierwotnego i podstawowego w nas pragnienia szczęścia. W rzeczywistości Jego chwała i nasze szczęście są ze sobą nierozzerwalnie związane. Gdy ofiarowuje człowiekowi szczęście i życie, nigdy się z tego nie wycofuje. Na tak postawione pytanie, „czyż wszystko w was nie odpowiada: ja?”, *Nonne omnis in vobis respondet: Ego?*, powie św. Augustyn. Ja, Panie, ja bardzo chcę! Oby tylko nie było nieporozumienia między nami, dodaje Pan, a św. Benedykt stara się bardzo krótko doprecyzować znaczenie i wagę Jego obietnicy. Nasz ideał jest odmienny od ideału starotestamentowego Izraelity, który zbyt często zadowalał się pomyślnością doczesną i długowiecznością. Nam chodzi o życie prawdziwe i pełne, o życie wieczne. Życie w wieczności zaczyna się już tu, na ziemi, przez łaskę i w szkole św. Benedykta już tu ujrzymy „dni szczęśliwe”. Nawet gdy bierzemy pod uwagę tylko życie obecne, czyż nie będziemy szczęśliwymi na tej ziemi? Ale nie wyjaśniając przedwcześnie sprawy wynagrodzenia przewidzianego przez Boga dla Jego robotnika, Nasz Święty Ojciec zaczyna od krótkiego wskazania (które rozwinię później), jakie są warunki umowy, które należy zaakceptować.

W pierwszej kolejności zachowania, które należy wyeliminować: „powściągnij swój język od złego”, *prohibe linguam tuam a malo* (...). Czy chodzi tu o oddalenie się od kłamstwa, o wyrzeczenie się wszelkiego fałszu? Tak, bez wątplenia, ale można przypisać tym słowom ze Starego Testamentu sens, który odnosiłby się do nowej

ekonomii zbawienia, znacznie bardziej ogólny. Niekiedy kłamstwo działania wmieszane jest w całe nasze życie, jest to jakby praktyczna demencja dotycząca naszą wiarę, ukryty dualizm: miłość nas zaprasza, egoizm przeważa, jesteśmy targani i rozszarpywani przez siły działające w przeciwnych kierunkach, i w praktyce niskie instynkty zbyt często zwyciężają. Przystępujemy do Komunii świętej każdego ranka, ale wciąż pozostajemy tacy sami. Jeśli prawdziwie pragniemy życia, trzeba zacząć urzeczywistniać w sobie jedność, głęboką lojalność.

„Odstąp od złego”, *diverte a malo*. Weźmy los swojej duszy w swe ręce i oddalmy się od tego, co jest złe. Unikać, odwracać się to za mało, należy stworzyć między nami a złem głęboką przepaść, której ani jemu, ani nam nie będzie łatwo przebyć. Należy zło skazać na wieczną banicję. Nie bądźmy ludźmi, których św. Franciszek Salezy porównał do chorych, którym lekarz zakazał jedzenia melonów pod groźbą śmierci. Nie jedzą ich, ale „mówią o tym i targują się, czy nie można by jednak pozwolić sobie na to. Chcą przynajmniej powąchać te owoce i uważają za szczęśliwszych tych, którzy je mogą jeść”²⁵.

„Czyń dobro”, *fac bonum*. To element pozytywny naszego programu. Ta zasada, tak prosta, że aż wydaje się naiwna, jest jednak często źle rozumiana. Jest zbyt wielu takich, którzy poświęcają przemożny wysiłek swego intelektu i swych sił, aby rozpoznać pułapki, które czają się w życiu, i je omijać. Są dusze, które cały czas stoją w miejscu, znużone napotykanymi przeciwnościami, wciąż zatroskane o drobne pyłki. Ich energia napędza narzekanie albo wyczerpuje się w ciągłym patrzeniu na samego siebie. Bez wątplenia wrażliwość jest cechą dobrą, niebezpieczne jest jednak zbytne koncentrowanie się na sobie i czynienie z siebie centrum świata. Oczywiście, należy znać siebie, jest to przede wszystkim konieczne po to, aby poznać Boga. W istocie, celem naszego życia nie jest unikanie grzechów i niebytu, ale bardziej utwierdzenie się w istnieniu, czynienie dobra, zjednoczenie z Bogiem.

„Szukaj pokoju”, *inquire pacem*. Cytat z psalmu 34(33) nie został wybrany przypadkowo i nie jest kontynuowany jakby machinalnie. Gdy jedność, harmonia i porządek zostały w nas odnowione, dzięki tej lojalności, o której mówiliśmy wyżej, gdy rozdźwięk z Bogiem, z naszymi braćmi i z sobą samym ustąpił,

²⁵ Św. Franciszek Salezy, *Filotea, czyli Droga do życia pobożnego*, cz. I, rodz. VII, tłum. s. Maria Bronisława Bzowska VSM, Kraków 2000, s. 32.

²⁶ Por. św. Tomasz
z Akwinu, *Summa
theologiae*, II-II, q. XXIX,
De Pace.

i jest to już stan zdobyty i ugruntowany, wówczas osiągamy pokój: *tranquillitas ordinis* – pokój płynący z uporządkowania. Pokój nie jest zatem lenistwem ani fałszywą obojętnością, jest to stan, który spontanicznie przyjmuje nasza dusza zjednoczona z Bogiem w miłości. Pokój, tak jak radość, nie jest cnotą we właściwym znaczeniu tego słowa, jest najdoskonalszym owocem cnót. Pokój jest dzieckiem miłości²⁶. Szukaj go jak ukrytego skarbu, mówi Pan, idź za nim w potrzebie. Niekiedy wydawać się może, że ucieka, ale nie zniechęcaj się tym. Nie irytuj się, że wolno nadchodzi, gdyż być może ty sam go spowalniasz. Nic nie jest wystarczającym powodem do porzucenia tego pokoju – ani wydarzenia, ani cierpienia, ani nawet winy. Błędów bowiem nie poprawia się innym nieuporządkowaniem, a żal z powodu popełnionego zła nie tworzy nieładu. Apostoł widzi pokój jako duchową klamrę trzymającą naszą duszę blisko Boga: „A pokój Boży, który przewyższa wszelki umysł, niech strzeże w Chrystusie Jezusie serc i myśli waszych” (Flp 4, 7). Zauważmy, że pokój ten jest jednocześnie nagrodą, owocem, wskaźnikiem i czynnikiem sprawczym naszej cnoty. Każdy wie, że stał się dewizą całej rodziny benedyktyńskiej.

²⁷ *Quid dulcius ab hac
voce Domini invitantis
nos, fratres carissimi? Ecce
pietate sua demonstrat
nobis Dominus viam vitae.
Succinctis ergo fide vel
observantia bonorum actuum
lumbis nostris, per ducatum
Evangelii pergamus itinera
eius, ut mereamur eum qui
nos vocavit in regnum suum
videre.*

Święty Benedykt nadal odnosi się do tego psalmu, chociaż werset 16 jest przywołany bez formalnego cytatu. Od czasu, gdy nasza dusza jest już zwrócona do Boga i uspokojona, spoczywa na niej miłujące spojrzenie Boga, a Jego ucho zawsze się skłania do wysłuchania naszej modlitwy. Bogu podoba się piękno, które światłość Jego oczu stworzyła. Odtąd między Bogiem a duszą powstaje wewnętrzna zażyłość: „Kto natomiast łączy się z Panem, staje się z Nim jednym duchem” (1 Kor 6, 17). Modlitwa będzie odtąd w naszym sercu, nie zdążymy otworzyć ust, gdy Pan powie: „Oto jestem!”.

Cóż dla nas milszego, bracia najdrożsi, nad ten Boży głos zaproszenia? Oto w swej łaskawości Pan sam ukazuje nam drogę życia. Przepasawszy więc biodra wiarą i pełnieniem dobrych uczynków, podążajmy ścieżkami Pana za przewodnictwem Ewangelii, abyśmy zasłużyli na oglądanie Tego, który nas wezwał do swego Królestwa²⁷.

Naszemu Świętemu Ojcu wyrwał się ten radosny okrzyk: Zobaczcie, bracia najdrożsi, czyż jest coś w tym świecie, co byłoby miłsze i słodsze niż to zaproszenie Pana, i do tego jeszcze wyrażone w takich słowach?! To sam Bóg, który w swej czułej miłości wzywa nas do życia i wskazuje nam drogę. Pójdźmy, wyruszymy w pielgrzymkę do Boga, idźmy żwawym krokiem, z przepasaną tuniką, aby jej luźne fałdy nie przeszkadzały nam w marszu i abyśmy zachowali wigor: „Niech biodra wasze będą przepasane, a pochodnie zapalone” (Łk 12, 35). Naszym pasem jest wiara, wiara praktyczna, to znaczy przestrzeganie obserwacji i praktyka dobrych uczynków: „Swoje biodra będzie opasywał sprawiedliwością” (Iz 11, 5). Idąc w świetle i za przewodem przykazań ewangelicznych²⁸, przechodźmy kolejne etapy tej Boskiej wędrówki aż do końca, abyśmy zasłużyli na oglądanie Tego, który nas wezwał do swego Królestwa²⁹.

Jeśli zaś pragniemy zamieszkać w Przybytku Jego Królestwa, musimy biec drogą dobrych uczynków, gdyż inną tam się nie dochodzi. Zapytajmy zatem Pana razem z Prokiem: Kto będzie przebywał w przybytku Twym, Panie, kto zamieszka na Twojej świętej górze? (Ps 15[14], 1). A zapytawszy, słuchajmy, bracia, jak Pan odpowiada i ukazuje nam drogę do swego przybytku, mówiąc: Ten, kto postępuje bez skazy, działa sprawiedliwie, a mówi prawdę w swym sercu i nie zwodzi swym językiem; ten, który nie czyni bliźniemu nic złego i nie słucha oszczerstw przeciw swemu sąsiadowi (Ps 14, 2-3 Wlg)³⁰.

Chcesz zatem szczerze podążać do Przybytku Boga, naszego Króla – i przebywać tam wraz z Nim przez całą wieczność? Odpowiada ci towarzystwo Boga, naszego Pana Jezusa Chrystusa, Matki Bożej, aniołów i świętych? Teraz już znasz cel i chcesz go osiągnąć. Naucz się więc, jakie środki służą osiągnięciu tego celu. „Musimy biec drogą dobrych uczynków, gdyż inną tam się nie dochodzi”

²⁸ Zamiast wyrażenia *per ducatum Evangelii*, którego znaczenie wydaje się mało precyzyjne, w najstarszych rękopisach (co nie znaczy, że najlepszych, por. Wstęp) znajduje się zdanie: *et calceatis in praeparatione Evangelii pacis pedibus, pergamus (...)*, zaczerpnięte z Listu do Efezjan (6, 15). Warto zauważyć, że w wierszu 14 Apostoł wzywa do przepasania bioder. Można sądzić, że św. Benedykt miał

w pamięci oba te wiersze.

²⁹ Prawdopodobnie najlepsza wersja tego fragmentu brzmi: *eum qui nos vocavit in regnum suum videre*, co jest cytatem z 1 Tes 2, 12 (w starszej wersji Wulgaty – przyp. tłum.).

³⁰ *In cuius regni tabernaculo si volumus habitare, nisi illuc bonis actibus curritur, minime pervenitur. Sed interrogemus cum Propheta Dominum dicentes ei: Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo, aut quis requiescet in monte sancto tuo? Post hanc*

interrogationem, fratres, audiamus Dominum respondentem et ostendentem nobis viam ipsius tabernaculi, dicens: Qui ingreditur sine macula et operatur iustitiam; qui loquitur veritatem in corde suo, qui non egit dolum in lingua sua; qui non fecit proximo suo malum, qui obprobrium non accepit adversus proximum suum.

– św. Benedykt już to powiedział, ale powtarza jeszcze raz, starając się zwrócić na tę kwestię naszą uwagę. To nie przywileje naszego stanu nas uświęcają, same z siebie nie zbawiają nas także szczególne łaski otrzymane na modlitwie. Byłoby niebывалым zuchwalstwem mówienie sobie: „Złożyłem profesję, przebywam w środowisku zdrowym duchowo, dobrze rozumiem sprawy życia nadprzyrodzonego, mówię o nich przy każdej okazji ochotczo i ze znanstwem, w relacjach z Bogiem doświadczam pociech, które przekonują mnie, że na wyższych etapach życia duchowego moja praca jest zakończona”. Nie, trzeba uczynków, trzeba podążać naprzód bez przerwy, trzeba biec! Nasze uczynki są dziećmi naszego życia wewnętrznego, one je ukazują i rozwijają. Nasze życie jest właśnie po to, abyśmy mogli je spełniać. Spełnianie aktów życia jest celem każdej istoty żyjącej. Przypomnijmy sobie opisaną w Ewangelii historię drzewa figowego (zob. Mt 21, 18-22), któremu nie brakowało liści, ale które zostało przekłete i uschło, gdyż brakowało mu owoców, to znaczy – uczynków. Ale czyż nie mówi się często, że nasze uświęcenie nie pochodzi od nas i że trzeba „pozwoić się prowadzić”? Zrozummy: w Bożej budowie są prace przygotowawcze i oczyszczające, są prace budowlane i prace wykończeniowe. Działanie Boga przejawia się we wszystkich, chociaż szczególnie w tych ostatnich, ale my nigdy nie jesteśmy zwolnieni z działania, a pierwsze etapy w znacznej mierze należą do nas.

Jeśli jeszcze potrzebujemy dodatkowych informacji, zwróćmy się wprost do Pana i postawmy Mu wraz z Prorokiem pytanie, od którego zaczyna się psalm 15(14). Dla nas, chrześcijan, pytanie to dotyczy Nowego Jeruzalem, prawdziwej świątyni Boga: „Oto przybytek Boga z ludźmi: i zamieszka wraz z nimi” (Ap 21, 3). Bóg odpowiada nam w tym samym psalmie i wyznacza nam drogę do Swego Przybytku. Święty Benedykt ogranicza się do zacytowania 2 i 3 wersetu, których sens jest zupełnie jasny. Wszystko zawarte jest w tym krótkim wyliczeniu: intencje, słowa, wykonanie zamysłów, dzieła wewnętrzne i dzieła zewnętrzne – potrójna cnota: czystości, prawości i sprawiedliwości.

A gdy diabeł mu coś doradza, odtrąca go razem z jego podszeptami daleko od swego serca i od razu wniwecz

obraca, a rodzące się pokusy rozbija o Chrystusa [jak o skałę]³¹.

Nasz Święty Ojciec zaczyna teraz parafrazować dalsze wersety tego psalmu, najpierw pierwszą część 4 wersetu: „Złoczyńcę w swych oczach za nic uważa”, *ad nihilum deductus est in conspectu ejus malignus*. Sens literalny odnosi się do odmiennych nastawień, jakie człowiek chcący zdążyć do Boga ma w stosunku do bezbożnego i do sprawiedliwego: za nic uważa pierwszego i zachowuje swój szacunek dla drugiego: „bogobojnych darzy chwałą”, *timentes autem Dominum glorificat*. Ale św. Benedykt rozumie ten fragment szerzej i odnosi go do nastawienia, jakie przyjmuje człowiek szukający Boga w stosunku do Złego³², do diabła³³, a cała jego nauka jest nacechowana wielką mądrością.

Jest rzeczą naturalną i roztropną uważne badanie i rozeznawanie nastawień, emocji i uczuć, które sukcesywnie pojawiają się w nas, pytanie ich: czym jesteście?, skąd pochodzicie?, co chcecie we mnie uczynić?, jakie są odległe konsekwencje tego, do czego chcecie mnie skłonić? Człowiek rozważny nie otwiera swych drzwi każdemu przychodzącemu. Nie pozwala się każdemu pukającemu do drzwi wejść w życie rodziny. Rozpoznanie prawdziwego inspiratora pewnych przewrotnych i perfidnych dążeń i autora ukrytych pokus stanowi mocną rękojmię naszego nad nimi zwycięstwa.

Święty Benedykt chce, abyśmy rozpoznawszy podszepty diabelskie i zdemaskowawszy ich autora, natychmiast i zdecydowanie odrzucili kusiciela z jego podszeptami „daleko od swego serca” i wniwecz obrócili jego zamysły. Formy kuszenia są różne. Można z pokorą i oczekując Bożego wsparcia, walczyć z pokusami, ale często okazuje się, że znikają, gdy zdamy sobie z nich sprawę i je zlekceważymy, gdy nimi wzgardzimy. Są też pokusy głupie, pojawiające się znieenacka, niekiedy jakieś złe skłonności natury psychologicznej – przechodźmy nad nimi. W takich przypadkach należy zastosować ewangeliczną zasadę: „i nie pozdrawiajcie nikogo w drodze” (Łk 10, 4). Takimi poruszeniami nie tylko nie należy się kłopotać; nie trzeba się wobec nich uszczywniać, nie

³¹ *Qui malignum diabolum aliqua suadentem sibi cum ipsa suasionem sua a conspectibus cordis sui respuens deduxit ad nihilum, et parvulos cogitatos eius tenuit et adlisisit ad Christum.*

³² Słowo użyte w łacińskim tekście psalmu: *malignus* zostało przez św. Benedykta odniesione do diabła: *malignum diabolum*. W polskich przekładach ta odpowiedniość jest trudniejsza do zauważenia (przyp. tłum.).

³³ Kasjodor w *Expositio psalmonum*, pisząc na temat tego psalmu (PL LXX, 110), rozumie sens wersetu 8 dokładnie tak jak św. Benedykt. Dalej, napisawszy o człowieku odważnym: *qui mundi vitia cum suo auctore prostravit*, dodaje słowa, które przypominają fragment zakończenia Prologu: *Sed precemur jupiter omnipotentiam eius, ut qui talia per nosmetipsos implere*

non possumus quae iussa sunt, eius ditati munere faciamus (ibid., 111). Wspominamy o tej zbieżności ze względu na tych, których interesują powiązania Kasjodora i św. Benedykta.

³⁴ Orygenes, *Contra Celsum*, ks. VII, 22, w: PG XI, 1453;
 św. Hilary, *Tractatus in Ps. CXXXVI*, 14, w: PL IX, 784;
 św. Ambroży, *De poenitentia*, II, 106, w: PL XVI, 523;
 św. Hieronim, *Epistula XXII*, 6, w: PL XXII, 398.
Commentariolum in Ps. CXXXVI, w: *Anecdota Maredsolana*, t. III, cz. I, s. 94;
 św. Augustyn, *Enarratio in Ps. CXXXVI*, 21, w: PL XXXVII, 1773-1774;
 św. Jan Kasjan, *De institutis coenobionum*, VI, XIII.

³⁵ *Qui timentes Dominum de bona observantia sua non se reddunt elatos, sed ipsa in se bona non a se posse, sed a Domino fieri existimantes, operantem in se Dominum magnificent, illud cum Propheta dicentes: Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam; sicut nec Paulus Apostolus de prædicatione sua sibi aliquid inputavit dicens: Gloria Dei sum id quod sum; et iterum ipse dicit: Qui gloriatur, in Domino gloriatur.*

należy się z nimi zмагаć i marnować sił w bezużytecznym trudzie, nie ma potrzeby konwulsyjnie protestować ani zmieniać czegokolwiek w naszym życiu.

Są jednak przypadki, w których św. Benedykt domaga się od nas zastosowania nieco innej taktyki. Chodzi tu o sytuacje, gdy pokusa jest gwałtowna albo długotrwała – czyli niejako nasza własna, zdomowiona, regularnie powracająca, spowinowacona z naszą naturą, towarzysząca nam od dzieciństwa, idąca za nami jak groźba i jak przeklęty anioł, rosnąca i starzejąca się wraz z nami, zawsze obecna i żywa. Jeśli nie chcemy takiej pokusie nieuchronnie ulec, trzeba zebrać całą naszą energię i wrażliwość moralną, mocno tę pokusę chwycić, prawie bez zastanawiania się, niejako spontanicznym aktem, i cisnąć do piekła to dziecię Babilonu, rozbić je o skałę, którą jest Chrystus (por. 1 Kor 10, 4). Oznacza to, że należy uzbroić się w wiarę, w nadzieję, w modlitwę, wezwać Pana na pomoc i przenieść naszą duszę tam, gdzie panuje pokój. Idąc za licznymi Ojcami Kościoła³⁴, św. Benedykt odnosi się do alegorycznego sensu zakończenia psalmu 137(136): „Błogosławiony, kto pochyci i roztrząska twe dzieci o skałę!”.

Tacy ludzie, pełni bojaźni Pańskiej, nie wpadają w zarozumiałość, gdy widzą, że dobrze postępują. Uważają bowiem, że nawet to dobro, jakie w nich jest, nie z własnej ich mocy, lecz od Pana pochodzi. Wielbią zatem Pana, który w nich działa, i wołają razem z Prorokiem: Nie nam, Panie, nie nam, lecz Twemu imieniu daj chwałę (Ps 115, 1[113, 9]). Podobnie i Paweł Apostoł nie przypisywał sobie zasługi z racji swej pracy apostołskiej, lecz mówił: Z łaski Bożej jestem tym, czym jestem (1 Kor 15, 10), a kiedy indziej znowu: Kto się chlubi, niech się w Panu chlubi (2 Kor 10, 17)³⁵.

My czytamy w 4 wersecie psalmu 15(14), że sprawiedliwy „bogobojnych darzy chwałą”. Święty Benedykt czytał *Timentes autem Dominum magnificent*, „ci, którzy się boją Pana, oddają Mu chwałę”, i ta wersja stanowiła podstawę jego rozważań.

Powinniśmy czynić dobro, powinniśmy odrzucać zło, a skoro to czynimy, trzeba nam jeszcze, pod groźbą zaprzepaszczenia

wszystkiego, czuwać, aby nie popaść w pychę. Prawdziwi służą Boga, którzy boją się Jego sądu nad pyszałkami, starają się Jemu przypisać przyczynowość swojej cnoty, jakby Jego czynią za nią odpowiedzialnym. Chwalą Boga, uznając, że to, co dobre, nie pochodzi od nich samych – ani zamysł, ani wola czynienia dobra, ani wykonanie. Bez wątpienia dobry uczynek jest niepodzielnie aktem człowieka i Boga, nasze zasługi są realne, ale interwencji Boga przysługuje pierwszeństwo, skuteczność i suwerenność na tyle, że do Niego zwraca się nasza sprawiedliwość z należnym hołdem. „Uważają bowiem, że nawet to dobro, jakie w nich jest, nie z własnej ich mocy, lecz od Pana pochodzi. Wielbią zatem Pana, który w nich działa”, *sed ipsa in se bona non a se posse, sed a Domino fieri existimantes, operantem in se Dominum magnificent*³⁶. Psalm 115(113) wyraźnie głosi tę doktrynę. Podobnie św. Paweł, który był człowiekiem wielkiej pracy, nie przypisywał sobie niczego w swoich sukcesach apostołskich (zob. 1 Kor 15, 10) i przypominał, że chrześcijanin tylko w Panu powinien się chlubić (zob. 2 Kor 10, 17). Czytaliśmy już myśli Naszego Świętego Ojca o subtelnych kwestiach łaski, tu znów znajdujemy zdrową i precyzyjną teologię.

Niebezpiecznie byłoby koncentrować się na szukaniu dobra w sobie i rozważaniu go, trzeba jednak umieć rozpoznać go ze spokojem. Poważniejszy rachunek sumienia jest pełny tylko pod warunkiem, że dzieli się go niejako na dwie kolumny: zło, za które jesteśmy sami odpowiedzialni, i dobro, które jest dziełem Boga w nas. Bóg chce, abyśmy byli Mu wdzięczni, i powinniśmy dziękować Mu za dobrodziejstwa, które dostrzegamy i z których dajemy sobie sprawę.

Dlatego też Pan powiada w Ewangelii: Każdego, kto tych słów moich słucha i wypełnia, można porównać z człowiekiem roztroptym, który dom swój zbudował na skale. Wezbrały potoki, zerwały się wichry i uderzyły w ten dom. On jednak nie runął, bo na skale był utwierdzony (Mt 7, 24-25)³⁷.

Ominąwszy kilka wersetów psalmu³⁸, Nasz Święty Ojciec przechodzi od razu do jego zakończenia: „Kto tak postępuje, ten się

³⁶ Por. św. Jan Kasjan, *De institutis coenobionum*, XII, XVI oraz *Collationes Patrum*, III, XV.

³⁷ *Unde et Dominus in Evangelio ait: Qui audit verba mea hæc et facit ea, similabo eum viro sapienti qui ædificavit domum suam super petram; venerunt flumina, flaverunt venti, et inpegerunt in domum illam, et non cecidit, quia fundata erat super petram.*

³⁸ Święty Augustyn (*Enarratio in Ps. XIV*, 4, w: PL XXXVI, 144)

również odróżnia tę część psalmu, mówiąc, że jest ona adresowana do początkujących w życiu duchowym: *Sicut illa superiora pertinent ad perfectos, ita ea quae nunc dicturus est, pertinent ad incipientes.*

³⁹ Wymieniony

w Ewangelii, ale pominięty przez św. Benedykta.

⁴⁰ Aluzja do sytuacji

opactwa Solesmes, które w latach 1901–1922, a więc w czasie, gdy powstawał ten komentarz, funkcjonowało na uchodźstwie w Wielkiej Brytanii (przyp. tłum.).

⁴¹ *Hæc complens Dominus expectat nos quotidie his suis sanctis monitis factis nos respondere debere. Ideo nobis propter emendationem malorum huius vitæ dies ad indutias relaxantur, dicente Apostolo: An nescis quia patientia Dei ad pænitentiam te adducit? Nam pius Dominus dicit: Nolo mortem peccatoris, sed convertatur et vivat. Cum ergo interrogassemus Dominum, fratres, de habitatore tabernaculi eius, audivimus habitandi præceptum; sed si conpleamus habitatoris officium, erimus heredes regni cælonum.*

⁴² Zauważmy, że zaraz po Kazaniu na Górze, którego zakończenie zacytował właśnie św. Benedykt, Ewangelista dodaje: „Gdy Jezus skończył tę mowę” (Mt 7, 28).

na wieki nie zachwieje”, *qui facit hæc non movebitur in æternum* (Ps 15(14), 5). Sprawiedliwy nie upadnie, jego nadzieja nie zostanie zawiedziona, dojdzie do świątyni Boga, gdzie pragnął żyć. Ale ponieważ to zakończenie było nieco krótkie, św. Benedykt uznał za stosowne skomentować je tekstem zaczerpniętym z Ewangelii św. Mateusza, gdzie Pan opisuje bezpieczeństwo tego, który słucha Jego słów i je wypełnia. To człowiek mądry, który zbudował budowlę swojej doskonałości na mocnym, niewzruszonym fundamencie. Tą skałą jest Chrystus; złączenie się z Nim przez wiarę, umiłowanie Go ponad wszystko sprawia, że możemy uczestniczyć w Jego niewzruszoności, Jego wiecznej stałości.

Dom tak zbudowany może oprzeć się wszelkim nawałnicom. Nie brakuje ich w świadomości podjętym życiu nadprzyrodzonym, w rodzinie, która chce zachować integralność swojej wiary monastycznej. Wszystko nadejdzie i z każdej strony: deszcz spadający z nieba³⁹, wichry, które są zjawiskami atmosferycznymi, rzeki i potoki, które są ziemskie. Powiedzmy inaczej: doświadczenia pochodzące z wysoka, prześladowania ze strony sił ziemskich, wichry historii, które przerzucają za morze⁴⁰: opactwo może doświadczyć tego wszystkiego. Ale nie runie, bo na skale zostało utwierdzone.

Aby wszystko doprowadzić do końca, Pan oczekuje, że będziemy codziennie odpowiadać czynami na te Jego święte napomnienia. A chcąc, byśmy zdążyli poprawić się z grzechów, przedłuża nam dni tego życia zgodnie ze słowami Apostoła: Czyż nie wiesz, że dobroć Boża chce cię przywieść do nawrócenia? (Rz 2, 4). Łaskawy bowiem Pan mówi: Nie chcę śmierci grzesznika, lecz aby się nawrócił i żył (Ez 33, 11). Gdyśmy więc, bracia, zapytali Pana, kto może zamieszkać w Jego Przybytku, usłyszeliśmy w odpowiedzi, co należy czynić, by w nim zamieszkać. Obyśmy wypełniali obowiązki tego, który tam ma mieszkać!⁴¹

Pierwsze słowa tego fragmentu (*Hæc complens...*) tłumaczono różnie: „aby zakończyć dzieło”, „aby wypełnić to, co zapowiedział”. Może po prostu należy te słowa tłumaczyć: „to powiedziawszy”⁴², co znaczy, że Pan zaprosił już nas, ukazał nam cel

i wskazał drogę, odpowiedział na pytanie, które zadaliśmy wraz z Psalmistą o warunki wejścia do Jego Przybytku, a teraz pozostaje Mu tylko oczekiwanie na naszą odpowiedź. Czeką całymi dniami, z Boską cierpliwością, aż poczujemy się do obowiązku odpowiedzieć naszymi uczynkami na Jego święte napomnienia.

Zatem Bóg zgadza się czekać. Nasze życie tu, na ziemi, jest zawieszeniem, opóźnieniem Bożego sądu. Nasze dni to dla nas nic innego, tylko czas zapewniony przez Boga, abyśmy mogli się wreszcie poprawić. Takie jest nauczanie Apostoła (Rz 2, 4), a Pan przez Ezechiela (Ez 18, 23; 33, 11) potwierdza, że Jego myśli są pełne miłosierdzia i czułości. W żadnym razie nie chce On, abyśmy byli pokonani i potępieni, pragnie dla nas szczęścia o wiele mocniej niż my sami. Czyż nie jest odrzucaniem najgłębszego zamysłu życia ciągłe wykorzystywanie dla siebie danego nam czasu, tym bardziej niebezpieczne, że nic naszej ziemskiej egzystencji może się nagle przerwać?

Święty Benedykt konkluduje: otrzymaliśmy zatem z ust Bożych pełną odpowiedź dotyczącą tego wszystkiego, co powinniśmy wiedzieć: Możecie pewnego dnia zamieszkać w moim Królestwie, jesteście tam wezwani, jesteście oczekiwani, ale pod warunkiem, że już od zaraz zaczniecie wypełniać obowiązki pragnących tam przebywać. Wchodzi się do wieczności tylko wtedy, gdy spełnia się uczynki, gdy wypełnia się obowiązki prawdziwego obywatela wieczności: „usłyszeliśmy w odpowiedzi, co należy czynić, by w nim zamieszkać. Obyśmy wypełniali obowiązki tego, który tam ma mieszkać!”, *audivimus habitandi praeceptum; sed si compleamus habitatoris officium*⁴³.

Powinniśmy więc przygotować nasze serca i ciała do walki pod świętym posłuszeństwem przykazaniom Bożym, a gdy coś zbyt trudne będzie dla naszej natury, prosimy wówczas Pana, by kazał łasce swojej przyjść nam z pomocą. Jeśli pragniemy uniknąć kar piekła i osiągnąć życie wieczne, to póki jest jeszcze czas, póki w tym ciele będąc, możemy wszystko to wypełniać w świetle ziemskiego życia, śpieszmy się i to tylko czyńmy, co nam przyniesie korzyść na wieczność⁴⁴.

⁴³ Kopista, bez wątpienia zaskoczony takim zawieszonym i nieco eliptycznym wyrażeniem, uznał je za zdanie podrzędne w zdaniu złożonym warunkowym, dlatego uzupełnił je dość chłodną glossą: *erimus haeredes regni caelorum*. W trzech najstarszych rękopisach Prolog kończy się tymi słowami. Niewykluczone, że wszystkie mają swoje źródło w kodeksie, w którym brakowało ostatniej strony Prologu (zob. Wstęp).

⁴⁴ *Ergo praeparanda sunt corda nostra et corpora sanctae praeceptorum oboedientiae militanda, et quod minus habet in nos natura possibile, rogemus Dominum, ut gratiae suae iubeat nobis adiutorium ministrare. Et si, fugientes gehennae poenas, ad vitam volumus pervenire perpetuam, dum adhuc vacat et in hoc corpore sumus et haec omnia per hanc lucis vitam vacat implere, currendum et agendum est modo quod in perpetuo nobis expediat.*

To podsumowanie Prologu wydaje się być napisane przede wszystkim po to, aby upewnić i zachęcić dusze, które drżą z obawy przez świętymi wymaganiami życia zakonnego i które, gdy zwiędła pierwsza gorliwość, gdy wyparował gdzieś entuzjazm pierwszych dni, mają pokusę zawrócić na drogę do świata. Jeśli prawdą jest, że Nasz Święty Ojciec napisał tę stronę w ostatnich godzinach życia, to miał przedtem okazję przyjmować wielu postulantów, a wśród nich niektórych o naturach miękkich, delikatnych i nadwrażliwych, których dobra wola była prawdziwa, ale krótka. Święty Benedykt woła do nich *sursum corda!* To wezwanie w liturgii poprzedza złożenie Ofiary⁴⁵.

⁴⁵ Słowa te są echem pierwszych akapitów Prologu.

Cały człowiek powinien włączyć się do bitwy: najpierw serce, to znaczy najgłębiej ukryte miejsce wielkich myśli i mocnych postanowień, potem ciało, które trzeba wyćwiczyć przez obserwację, aby nie przypominało żołnierzy na obrazie albo statystów w teatrze, którzy wydają się grozić, że uderzą lub wyruszą, a w rzeczywistości nigdy nie uderzają ani nie wyruszają. Życie monastyczne jest w rzeczywistości szkołą ćwiczenia się, zanim się do niej wstąpi, rozsądnie jest upewnić się, że jest się zdecydowanym. W porządku naturalnym nikt nie może, mimo szczerej woli, dać sobie talentu literackiego ani zwiększyć swojego wzrostu o łokieć. W porządku moralnym – przeciwnie, możemy osiągnąć każdą wartość i każdy rozmiar, jaki chcemy. Nie oczekuje się od nas w tym porządku ćwiczenia mięśni, mówi się nam: nakłoń się do świętego posłuszeństwa przykazaniom, ćwicz się w doskonałym wypełnianiu duchowego prawa. Nie możesz zachować ciszy? Nawet kobiety dobrze ją zachowują. Nie możesz pokochać umartwienia? Nawet dzieci mu się oddają. „Nie możesz zrobić tego, co mogą one?”, *Tu non poteris quod isti, quod istae?*⁴⁶

⁴⁶ Św. Augustyn, *Wyznania*, VIII, 11.

Przyznajmy, że między prawem monastycznym a tobą będzie częściowa niezgodność temperamentów, może nawet natury. Szepnij o tym słówko Bogu, a Bóg rzeknie słowo swej łasce, nakaze jej przyjść ci z pomocą, a ona sprawi, że wykonalne stanie się to, co wedle natury jawiło się jako „mało możliwe”. Samo wyrażenie wywołuje uśmiech.

Konieczne jest zatem, dodaje św. Benedykt, bycie odważnym. Chcesz uniknąć piekła? Tak. Chcesz mieć swój udział w raju? Tak, oczywiście. To dobrze, ale pozwól mi powtórzyć, że życie jest krót-

kie i że Bóg wciąż zawiesza swój sąd nad nami. Mamy to szczęście, że śmierć nas nie zaskoczyła, gdy byliśmy jeszcze nieprzyjaciółmi Boga. Spieszymy się teraz, gdy jeszcze mamy czas, aby zrobić coś dla Boga, „spieszymy się i czynimy”, *currendum et agendum est*. Spieszymy się, aby spełnić „w świetle ziemskiego życia”, *per hanc lucis vitam*⁴⁷, wszystkie te dobre uczynki, z których wykonania będziemy się wiecznie cieszyć w niebie. Cóż św. Paweł myśli teraz o biczowaniach, które przecierpiał, albo św. Wawrzyniec o przypiekaniu na kracie, św. Benedykt o cierniach, w które się rzucił, albo św. Benedykt Labre o swoim ubóstwie. Aby zdusić w zarodku całe nasze kunktatorstwo, wystarczy pomyśleć przez chwilę o tych wzniosłych radach Naszego Świętego Ojca.

Mamy zatem założyć szkołę służby Pańskiej. Ufamy przy tym, że zakładając ją, nie ustanowimy nic surowego ani nazbyt trudnego⁴⁸.

Pokrzepiając i kierując dusze, św. Benedykt dochodzi w końcu do określenia specjalnej formy życia religijnego, którą chce im przedstawić w imieniu Pana. Zajmował się dotąd pytaniem dusz, czy pragną życia chrześcijańskiego w pełnym wymiarze. Teraz przechodzi do wyłożenia reguł monastycznych.

To jest to, o co nam chodzi, co pragniemy ustanowić we współpracy z waszą hojnością: szkoła służby Pańskiej. Zapamiętajmy na zawsze tę definicję naszego życia. Klasztor nie jest dochodowym przedsiębiorstwem, nie jest domem spokojnej starości ani ekspozyturą uniwersytetu. Jest, bez wątpienia, miejscem rekreacji, wolności, odpoczynku (takie jest pierwotne znaczenie słowa *schola*), ale ta rekreacja ma na celu studiowanie spraw Bożych i ćwiczenie, formację Bożych żołnierzy, Jego straży honorowej. Jak mówi Dom Calmet, starożytni nadali miano *schola* miejscu, gdzie uczono się literatury, nauk ścisłych, sztuk wyzwolonych i ćwiczeń wojskowych. Tą samą nazwą określano osoby służące w straży pałacowej albo straży przybocznej książąt, a także pomieszczenia, w których były one skoszarowane i gdzie ćwiczyły. Nie jest też niemożliwe, że św. Benedykt odnosił słowo *schola* do miejsca spotkań rzymskich kolegów i stowarzyszeń⁴⁹.

⁴⁷ *Per hanc lucis vitam* jest jedyną oficjalnie przyjętą wersją tego fragmentu.

⁴⁸ *Constituenda est ergo nobis dominici schola servitii. In qua institutione nihil asperum, nihil grave nos constituturos speramus.*

⁴⁹ Zob. G. Boissier, *La Religion romaine d'Auguste aux Antoins*, Paryż 1909, ks. III, r. III. O pochodnych znaczeniach tego słowa ciekawie pisze o. M. Rothenhäusler, *Zur Aufnahmeordnung der Regula S. Benedicti*, Münster 1912, s. 37, przyp. 4.

Życie monastyczne jest zatem szkołą służby Pańskiej, szkołą, w której uczymy się Mu służyć, w której ćwiczymy tę umiejętność nieustannie, w nowicjacie, który potrwa całe życie. W istocie, Nasz Święty Ojciec nie ma innego zamysłu jak sam Bóg: „prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie, bo i Ojciec szuka takich właśnie czcicieli” (J 4, 23). Służyć Bogu to oddawać Mu cześć. Służba Boża składa się z dwóch elementów: z kultu, będącego dziełem cnoty religii, a także – ponieważ wartość czci oddawanej Bogu zależy od wartości samego czciciela – z osobistego uświęcenia, dokonującego się przez wierność prawu Bożemu, przez zjednoczenie naszej woli z Jego wolą. To jest właśnie „cześć oddawana w Duchu”, pochodząca od człowieka wewnętrznego, oraz „w prawdzie”, czyli taka, że żadna władza człowieka nie jest z niej wyłączona, że objęte są nią wszystkie dzieła miłości i studia, że nie zaprzeczają jej nasze czyny ani nasze wewnętrzne dyspozycje. Wreszcie ta cześć ma charakter wspólnotowy, społeczny, publiczny.

Mamy nadzieję, mówi św. Benedykt, że ten program nie będzie niczym strasznym. Nie lękajcie się, Reguła jest mądra, nie ma w niej nic zbyt ciężkiego, zbyt surowego czy zniechęcającego. Jest zauważalnie łagodniejsza, zarówno w swych wymaganiach wstępnych, jak i w szczegółowych przepisach, niż wschodnie kodeksy monastyczne. Nasz Święty Ojciec w swej doskonałej roztropności i w miłości do dusz zgodził się na to, że może być uznawany za pobłażliwego. Życie benedyktyńskie nie polega na śmierci, na umartwieniu bez litości, nie można go adekwatnie nazwać życiem pokuty albo surowym ascetyzmem. Można się jednak zastanawiać, czy św. Benedykt nie ukrywa w tym miejscu całej surowości swojej Reguły? Nie chce nikogo wystraszyć – to dobra intencja, ale czy nie byłby sprzeczny sam ze sobą, skoro w rozdziale 58 mówi: „Należy mu (nowicjuszowi) z góry przedstawić wszystko, co jest ciężkie i trudne na drodze do Boga” (58, 8)? Sprzeczność jest tylko pozorna, a dalej w tekście wszystkie kwestie zostaną dobrze i z doskonałym wyczuciem wyjaśnione.

Jeśli jednak niekiedy dla naprawienia błędów i zachowania miłości, tam, gdzie sprawiedliwość i rozsądek tego wymagają, okazemy się nieco bardziej surowi, nie uciekaj

od razu, przejęty strachem, z drogi zbawienia, bo wejść na nią można tylko ciasną bramą. Gdy będziesz postępował naprzód w życiu wspólnym i w wierze, serce ci się rozszerzy i pobiegiesz drogą przykazań Bożych z niewysłowioną słodyczą miłości⁵⁰.

Na początku jesteśmy delikatnie i przy użyciu wyważonych słów napomniani, żebyśmy nie dziwili się, gdy doświadczymy nieco umartwienia i bólu na drodze prowadzącej do Boga. Nawiasem mówiąc, jest ich pod dostatkiem również na drodze prowadzącej do piekła. Mniej się trzeba nacierpieć, aby się zbawić, niż aby się zatracić. Gdybyśmy zostali w świecie, doświadczylibyśmy, być może brutalnie, że jest to obszar trosk, przymusu, służebności i nudy. A cierpienie w świecie jest najczęściej złej jakości, niskie, nieczyste i deprymujące. Może oczywiście być także zdrowe i płodne, na przykład gdy jest związane z nauką zawodu i całą sferą formacji tak intelektualnej, jak i praktycznej. Dlatego chcielibyśmy mieć mniej cierpienia, gdy chcemy zostać mnichem, niż w sytuacji, gdy chcielibyśmy zostać rzemieślnikiem, żołnierzem czy badaczem? Niczego wielkiego nie osiąga się bez ofiary: „Każdy, kto bierze udział w zawodach sportowych, odmawia sobie wszystkiego. Oni walczą, aby otrzymać w nagrodę wieniec, który przemija, a my walczymy o nagrodę nieprzemijającą” (1 Kor 9, 25).

W porządku moralnym jest pewien rodzaj ludzi, którzy już nie cierpią. To ci, którzy całkowicie przynależą do dobra i których życie stało się antycypowanym rajem. Nasz Święty Ojciec opisze później ten błogosławiony stan dusz doskonałych. Ci, którzy w podobny sposób przynależą do zła i których sumienie jest uśpione, zapiekle, również nie cierpią. Ależ któż będzie im kiedykolwiek zazdrościł tego przerażającego spokoju? W nieprzeliczonym zbiorze tych, którzy cierpią, są ci, którzy czynią zło i nie mają mocy, aby uciec się do żalu, i już teraz doświadczają przedsmaku piekła. Są tacy, którzy zwykle czynią dobro, ale niekiedy są pociągnięci przez zło. W tej grupie są tak różne stopnie, jak różne są dusze.

Powiedzieliśmy, to prawda, zdecydowane „żegnaj” światu i spaliliśmy za sobą mosty, ale nie poznaliśmy się jeszcze bliżej

⁵⁰ *Sed et si quid paululum restrictius, dictante*

aequitatis ratione, propter emendationem vitium vel conservationem caritatis processerit, non ilico pavore perterritus refugias viam salutis, quæ non est nisi angusto initio incipienda.

Processu vero conversationis et fidei, dilatato corde inenarrabili dilectionis dulcedine curritur via mandatorum Dei.

z Bogiem. Żyjemy jakby zawieszeni między niebem a ziemią. Odczuwamy pustkę, przed którą wzdraga się nasza natura. Trzeba nam umrzeć tą dobrowolną śmiercią, która jest cenna w oczach Boga. Trzeba zacząć od nowa, podjąć całkowitą przebudowę samego siebie. Niczego nie zbuduje się bez tego zniszczenia, które musi poprzedzić budowę. Dlatego też Nasz Święty Ojciec wyklada na początku, że na drogę zbawienia „wejść można tylko ciasną bramą”. Już wcześniej Pan powiedział: „A jakże ciasna jest brama i wąska droga, która prowadzi do życia” (Mt 7, 14). Brama jest ciasna, a my jesteśmy ogromni. Jesteśmy przywiązani do otyłości moralnej, gdyż nagromadziliśmy w sobie uczucia, nawyki, systemy, gdyż rozproszyliśmy się, zajmując się wszystkimi rzeczami zewnętrznymi, gdyż wyćwiczyliśmy się w konstruowaniu sobie tysiąca przeszkód. Nadeszła godzina, aby to odrzucić. Przejdziemy tylko wtedy, gdy schudniemy. Przypomnijmy sobie bajkę „Szczer i łasica”⁵¹! A to umniejszenie się nie dokona się bez bólu.

⁵¹ La Fontaine, *Bajki*,

Księga III, bajka 17.

Przyczyna naszego cierpienia jest zatem tylko jedna: egoizm, ale sytuacje, w których cierpimy, i bezpośrednie źródła cierpienia są różne. Są więc najpierw cierpienia wynikające z Reguły. To do nich szczególnie Nasz Święty Ojciec czyni tu aluzję, chociaż tekst można również odnieść do wszystkich dolegliwości monastycznych. Zapamiętajmy słowa, którymi się posługuje, aby scharakteryzować rygory życia mniszego. Przede wszystkim będzie ich tak mało, jak to będzie możliwe: „nieco bardziej surowi”, *paululum restrictius*. Następnie nie są to ograniczenia i udręki arbitralne, pozostawione inicjatywie samego zakonnika, ani też wybierane dowolnie przez prawodawcę lub przełożonego; „tam, gdzie sprawiedliwość i rozsądek tego wymagają”, *dictante æquitatis ratione* (...) *processerit* – narzucają się same, istnieją tylko dlatego, że wymaga ich sytuacja, wynikają niejako z natury rzeczy, rodzą się z uwarunkowań bytowania społeczności monastycznej, w której, podobnie jak w każdej społeczności ludzkiej, może zapanować pokój tylko wtedy, gdy każdy dobrowolnie zgodzi się na jakieś ustępstwa. Niekiedy też umartwienie będzie miało za cel zachowanie naszej miłości do Boga lub poprawę naszych obyczajów. Wszystko ma być poddane prawu mądrej dyscypliny.

Inne cierpienia pochodzą od nas samych, z naszej chorobliwej wyobraźni. Zdarza się też, że wzajemnie dla siebie jesteśmy źró-

dłem cierpienia. Jednak najdotkliwsze cierpienia pochodzą od Boga. Bóg kocha dusze, drogie perły nabyte za cenę krwi Jego Syna: „Boże, który kochasz dusze!” (Mdr 11, 26 Włg). Ale nie kocha tego, co jest w nich balastem i brudem. Chce być w naszej duszy jak byt duchowy w bycie duchowym, jak moc w mocy, która jest przygotowana i która przyjmuje. Chce, aby poruszany i poruszający byli wzajemnie do siebie dostosowani. Wreszcie Bóg, który działa osobiście, w sposób bezpośredni i konkretny w każdym etapie naszego życia religijnego, sam zajmuje się naszym oczyszczeniem. Tylko On może przenikać głębokości naszego bytu, aż do obszarów najbardziej wrażliwych. Prowadzi to dzieło naprawdę dobrze, w procesie cichym, wewnętrznym i ukrytym, dostosowanym do naszej sytuacji kontemplatyków. Oto stoimy twarzą w twarz z Bogiem, wszystkie czynniki rozpraszające zostały z tyłu, jesteśmy zagubieni w samotności, porzuceni na pustyni. Wyrażnie uświadamiamy sobie nieskończoną czystość Boga, a zarazem naszą osobistą niegodność. Przenikliwe światło pada z wysoka na wszystkie nasze skalania, na wszystkie zranienia naszego serca. Czujemy się bezbronni wobec Boskiej kary. „Oto ja, człowiek, doświadczam nędzy zadanej różgą Jego gniewu na mnie” (Lm 3, 1). To nasz czyściec, наша męka św. Bartłomieja. Tak jak Prometeusz jesteśmy przykuci do skały, a boski sęp przybywa, aby rozerwać nam pierś i spokojnie, bez ustanku wyszarpywać to, czego Bóg nie chce. Wszystko nas boli, cała dusza jest umęczona. Z własnej woli godzimy się na to wszystko.

O, szczęśliwe cierpienie! Są to bowiem dzieła oznaczające zbliżanie się Boga i tak jak prawdziwy czyściec prowadzą prosto do nieba. „Nie uciekaj od razu, przejęty strachem, z drogi zbawienia!”, *non ilico pavore perterritus refugias viam salutis*. Nie należy się lękać, tracić głowy, kapitulować i uciekać. Ci, którzy przyjmują te Boskie wymagania i nie uginają się pod ich ciężarem, ci, którzy nie odrzucają działania lekarza, nie żebrzą wciąż o pociechy, lecz zamiast tego znajdują w sobie dość siły wewnętrznej i zimnej krwi, aby dodać coś do swego wewnętrznego umartwienia i w ten sposób, jak mówi św. Teresa, wypielić swój ogród, ci właśnie mają przyszłość. Ci, którzy będąc w tłoczni, wysławiają nieskończoną sprawiedliwość i wśród łez błogosławią ją za wszystko, którzy wraz z Hiobem mówią: „jak dobrze, że mnie doświadczasz,

w Tobie będę pokładał nadzieję”, którzy zgadzają się na długotrwałe i ciężkie doświadczenia, spodziewając się, że w końcu sam Bóg zaspokoi ich pragnienie, ci właśnie są kandydatami do świętości. Bóg będzie dla nich łaskawy i w tym życiu, i w wieczności. O tych, którzy nie robią niczego takiego, myślę, że należy ich żałować. Nigdy nie poznają, czym jest najgłębsza radość w sercu stworzenia, radość doświadczana na Kalwarii, radość bycia dla Boga bez ograniczeń, jak rzecz, z którą robi, co zechce, jak łup, który zabiera ze sobą tam, gdzie chce.

Jakiegokolwiek cierpienie, czy niejako rozproszone, czy skomasowane, czy przychodzące od Boga, czy od ludzi, zawsze jest możliwe do zniesienia, jeśli trwamy w modlitwie i pozostajemy w pełni wierni naszym obowiązkom stanu. Czy czas, ten wspaniały wynalazek Bożego miłosierdzia, nie kruszy w jakiś sposób, nie osłabia wszystkich naszych cierpień? „Lekkie bowiem utrapienia, które teraz znosimy” (2 Kor 4, 17). Nawet tu, na ziemi, cierpienie nie będzie trwało wiecznie. Jak długo? Tak długo, jak Bóg zechce, tak długo, jak pozostanie w nas coś do spalenia. Zatem przynajmniej w części to nasza osobista hojność określa czas trwania cierpienia. Trwamy zatem w zgodzie na samotność, zaczynamy ją smakować, rzeczy, które niegdyś wydawały się nam tak konieczne, przestają nas interesować, wypełniamy bez wysiłku to, co kiedyś wydawało się nam niemożliwe. Uczucia te wprawdzie jeszcze niekiedy rozdzierają szatę naszego ciała, ale ich głos słabnie, z dnia na dzień staje się coraz bardziej odległy. „Zatrzymywały mnie zupełne głupstwa, skończone marności, moje stare przyjaciółki. Chwytały mnie za szatę cielesną i szeptały: «Opuścisz nas?» (...) Ale głosy te wydawały się już mniej niż w połowie tak głośne, jak były niegdyś. Już nie zastępowały mi drogi, aby jawnie się spierać; podszeptowały swoje rady jak gdyby za moimi plecami, a gdy się od nich odsuwałem i szedłem naprzód, jakby ukradkiem skubały moją szatę, abym się obejrzał”⁵².

„Gdy będziesz postępował naprzód w życiu wspólnym i w wierze”, *Processu vero conversationis et fidei*⁵³. Wdrożenie w przestrzeganie obserwancji monastycznej, w przywiązanie do Boga, stały intelektualny nawyk widzenia naszego życia w odniesieniu do Boga, wszystko to nas oczyszcza i opróżnia. Serce rozszerza się na miarę Boga. Bóg, będąc w nas, jest u siebie. Jest wolny i suwe-

⁵² Św. Augustyn, *Wyznania*, VIII, 11.

⁵³ Św. Pachomiusz, *Regula*, CXC: (...) *Probatæ fratres conversationis et fidei*. Święty Benedykt miał jednak raczej na myśli fragment ze św. Jana Kasjana, *Collationes Patrum*, III, XV. Kasjan, przywoławszy słowa św. Pawła (Flp 1, 29), „z łaski dane jest to dla Chrystusa: nie tylko w Niego wierzyć, ale i dla Niego cierpieć”, dodał: *Hic quoque et initium conversationis ac fidei nostræ et passionum tolerantiam donari nobis a Domino declaravit*.

renny. Nasza dusza również zaczyna czuć się swobodnie w sobie: „Pobiegłem drogą Twoich nakazów, gdy rozszerzyłeś moje serce” (Ps 119(118), 32), „przykazanie Twoje nie ma kresu” (Ps 119(118), 96). Wszystkie konflikty wygaszają się, dominuje w nas pełna radości otwartość na pouczenia Boże, święte i słodkie przejęcie naszej woli przez wolę Pana, uległość wszystkim Jego poleceniom. Źródło czulej bliskości wytrysnęło z głębi naszej pustyni, a jego wody o niewysłowionej słodczy docierają jak płynne perfumy do najdalszych zakątków spustoszonych obszarów. To delikatny dotyk Boga i Jego pocałunek dotykające samej istoty duszy. Dusza porusza się pod ich wpływem, biegnie i śpiewa. „Serce ci się rozszerzy i pobiegiesz drogą przykazań Bożych z niewysłowioną słodczą miłości”, *dilatato corde inenarrabili dilectionis dulcedine curritur via mandatorum Dei*.

Tak nie odstępując nigdy od nauki Pana, w Jego prawdzie wytrwamy w klasztorze aż do śmierci, abyśmy przez cierpliwość stali się uczestnikami Męki Chrystusowej i zasłużyli na udział w Jego Królestwie⁵⁴.

Wydawcy Reguły sądzili, że to zakończenie Prologu logicznie i gramatycznie wiąże się z użytym wcześniej czasownikiem „ufamy”, *speramus*, i traktowali to, co było pomiędzy tym czasownikiem a zakończeniem, jako zdanie wtrącone. Ale nie ma konieczności czytania tego w ten sposób, a postępowanie się tak długim zdaniem wtrąconym nie wydaje się być zgodne ze stylem pisania św. Benedykta.

Klasztor jest szkołą, w której uczymy się czcić Boga. Ta szkoła ma tylko jednego Mistrza. Nasz Święty Ojciec wskazał go, gdy mówił o „drodze przykazań Bożych”. Mistrzem jest Nasz Pan Jezus Chrystus, gdyż to przez Jego Słowo Bóg wszystko nam mówi. Święty Augustyn wielokrotnie wskazywał konieczność istnienia mistrza wewnętrznego w dwóch porządkach poznania: naturalnym i nadprzyrodzonym. Nauczanie zewnętrzne nigdy nie da intelektowi ani światła, ani adekwatnego poznania, cała jego rola ogranicza się do przebudzenia i dania przykładu, do wskazywania i analizowania ukrytego związku pomiędzy przyczynami a skutkami. W rzeczywistości poza Bogiem są tylko instruktorzy.

*54 Ut ab ipsius numquam
magisterio discedentes,
in eius doctrinam usque
ad mortem in monasterio
perseverantes passionibus
Christi per patientiam
participemus, ut et regno eius
mereamur esse consortes.*

Gdy przemawia do nas Pismo Święte, Ojcowie albo Kościół, jest to cały czas nauczanie Boga, „nauka Pana”.

Słowo Boże nieustannie do nas przemawia, a życie monastyczne jest nam przedstawione jako ciągła uwaga i otwartość na ten głos, który nigdy nie milknie. To właśnie przede wszystkim w klasztorach spодobało się Bogu opowiadać o swoich myślach, o swoich zamiarach, o swoim pięknie. „Maria siedząc u stóp Pana, słuchała Jego słów” (Łk 10, 39). Każdego ranka przed przyjęciem Ciała i Krwi Pana mówimy Mu: „spraw, bym zawsze strzegł przykazań Twoich, i nie dozwoł, bym się kiedykolwiek odłączył od Ciebie”, *fac me tuis semper inhaerere mandatis: et a te nunquam separari permittas*⁵⁵. To zgłębianie nauki będzie trwało aż do śmierci. Bóg nie jest z tych, których się porzuca po zawarciu z nimi znajomości. Można powiedzieć, że będziemy zgłębiali naukę Bożą nawet po śmierci, jeśli prawdą jest to, że najdoskonalsza forma Bożego nauczania dokonuje się w wizji uszczęśliwiającej.

Stałość, istotny element reguły benedyktyńskiej, pojawia się tu po raz pierwszy, na sposób negatywny – „nie odstępując nigdy”, *numquam magisterio discedentes*, i pozytywny – „w Jego prawdzie wytrwajmy w klasztorze aż do śmierci”, *in eius doctrinam usque ad mortem in monasterio perseverantes*⁵⁶. Przedstawiona w tak zachęcający sposób nie może odstraszać dusz i wydawać się im brzemieniem albo łańcuchem. Jest ona tylko wiernością temu błogosławionemu miejscu, w którym możemy być pewni znalezienia pełni życia. Pierwszą zasadą, fundamentem, czynnikiem sprawczym i kresem tego życia nadprzyrodzonego jest zjednoczenie z Naszym Panem Jezusem Chrystusem, zjednoczenie z Jego nauką, z Jego Męką, z Jego pięknem. Nasz Święty Ojciec kończąc Prolog, powraca do cierpienia mniszego jako zarazem preludium i ceny naszego wejścia do Królestwa Bożego. „(...) jesteśmy (...) spadkobiercami Boga oraz współspadkobiercami z Chrystusem, skoro bowiem razem z Nim cierpimy, razem też z Nim otrzymamy chwałę” (Rz 8, 17). Cierpienie, podobnie jak stałość, jest przemienione, staje się chwalebnym uczestnictwem w cierpieniach Chrystusowych (1 P 4, 13) i cierpiący mnich może powiedzieć wraz z Apostołem: „Teraz raduję się z utrapień, które znoszę za was, oraz z tego, że ja sam w sobie przez nie dopełniam cierpień Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1, 24).

⁵⁵ Fragment jednej z Modlitw przed Komunią w Mszale Rzymskim z 1963 r. (przyp. tłum.).

⁵⁶ *In primis, si quis ad conversionem venerit, ea conditione excipiat, ut usque ad mortem suam ibi perseveret* (św. Cezary z Arles, *Regula ad monachos*, I).

Zatem nawet gdyby liturgia nie mówiła o Naszym Świętym Ojcu, że był on cały otoczony Boską jasnością, jakby już przebywał wśród błogosławionych: „Benedykt pełen był jasności, a przebywając jeszcze na ziemi, duchem mieszkał już w niebie”⁵⁷, *tantaque circa eum claritas excreverat, ut in terris positus in caelestibus habitaret*, rozpoznalibyśmy stałą orientację jego myśli po tym, jak często nawiązuje do zbawienia, do nieba, do Boga: „święty mąż nie mógł inaczej postępować, niż sam nauczał” (D⁵⁸, 36). Cała jego dusza była zorientowana ku wieczności. To dążenie stało się podstawą organicznej koncepcji życia zakonnego, którą zaszczerpił w Kościele. Miało ono być prowadzone w ramach najbardziej naturalnych – w rodzinie, dążyć do czegoś najbardziej wzniosłego – zjednoczenia z Bogiem, a jego kres miał być najbardziej nadprzyrodzony – życie wieczne. Obecne życie jest tylko praktyką, próbą, nowicjatem przed życiem wiecznym. To ze względu na wieczność musimy pewne rzeczy i sprawy porzucać, innych się uczyć, a jeszcze inne zdobywać. ■

⁵⁷ Cyt. za: *Monastyczna*

Liturgia Godzin, Zakony benedyktyńskie w Polsce 1985, t. 2, s. 1248.

⁵⁸ Św. Grzegorz Wielki, *Dialogi*, ks. II. Cytaty z tego dzieła, podobnie jak cytaty z Reguły i z Pisma Świętego, będą umieszczane w nawiasach w tekście i oznaczone literą „D” (przyp. tłum.).

Tłum. Tomasz Glanz

Życie duchowe i modlitwa*

Rozdział czternasty:

O utrapieniach wewnętrznych prowadzących do pierwszego oczyszczenia duszy

M. Cécile Bruyère OSB

* Kolejne rozdziały książki drukujemy w „Christianitas” od nr 45/46.

¹ Por. Kol 1, 24.

² 2 Kor 4, 16-17 (wszystkie polskie tłumaczenia z Pisma Świętego, chyba że podano inaczej, za Biblią Tysiąclecia).

³ Rz 8, 17-18.

Nasza ziemska pielgrzymka odbywa się w warunkach, jakie wystawiają wszystkich ludzi na pewną sumę cierpień i doświadczeń, którym nikt nie może całkowicie zapobiec. To, co poddaje nas licznym doświadczeniom, to nie tylko fakt pierwszego upadku i prawa koniecznego odpokutowania: według śmiałego wyrażenia Apostoła chrześcijanin ma dopełnić w swoim ciełe tego, czego brakuje męce Pana¹. *Propter quo*, mówi jeszcze święty Paweł, *non deficimus, sed licet is, qui foris est, noster homo corrumpatur, tamen is, qui intus est, renovatur de die in diem. Id enim quo in presenti est momentaneum et leve tribulationis nostrae, supra modum in sublimitate æternum gloriæ Pontus operatur in nobis*. „Dlatego to nie poddajemy się zwątpieniu, chociaż bowiem niszczy nasz człowiek zewnętrzny, to jednak ten, który jest wewnątrz, odnawia się z dnia na dzień. Niewielkie bowiem utrapienia naszego obecnego czasu gotują bezmiar chwały przyszłego wieku”². Apostoł w Liście do Rzymian wykląda inny aspekt tej samej nauki: *Si autem filii, et hæredes: hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi, si tamen compatimur, ut et conglorificemur. Existimo enim quo non sunt condiguæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis*. „Jeżeli zaś jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa, skoro wspólnie z Nim cierpimy po to, by też wspólnie mieć udział w chwale. Sądzę bowiem, że cierpień terazniejszych nie można stawiać na równi z chwałą, która ma się w nas objawić”³.

Posłuchajmy księcia Apostołów: *In quo exultabitis, modicum nunc si oportet contristari in variis tentationibus, ut probatio vestre fidei multo pretiosior auro (quo per ignem probatur) inveniatur in laudem et gloriam, et honorem in revelatione Jesu Christi, quem cum non videritis, diligitis, in quem nunc quoque non videntes creditis*.

„Dlatego radujcie się, choć teraz musicie doznać trochę smutku z powodu różnorodnych doświadczeń. Przez to wartość waszej wiary okaże się o wiele cenniejsza od zniszczalnego złota, które przecież próbuje się w ogniu, na sławę, chwałę i cześć przy objawieniu Jezusa Chrystusa. Wy, choć nie widzieliście, miłujecie Go; wy w Niego teraz, choć nie widzicie, przecież wierzycie”⁴.

⁴ 1 P 1, 6-8.

Poza tymi ogólnymi powodami, które z prób i utrapień czynią rzeczy konieczne dla wszystkich ludzi, Pismo Święte mówi nam jeszcze o specjalnych prawach i w pewnym sensie przywilejach, które powodują, że Pan te próby dopuszcza. Wiemy, że istnieją cierpienia chwalebne dla człowieka, cierpienia niebędące karą: *In paucis vexati, in multis bene disponentur, quoniam Deus tentavit Eos et invenit illos dignos se*⁵. Któż nie pamięta owej dramatycznej sceny otwierającej Księgę Hioba, w której Pan szczyci się przed swoim przeciwnikiem z wierności swojego sługi: „Mówi Pan do szatana: «A zwróciłeś uwagę na sługę mego, Hioba? Bo nie ma na całej ziemi drugiego, kto by tak był prawy, sprawiedliwy, bogobojny i unikający grzechu jak on». Szatan na to do Pana: «Czyż za darmo Hiob czci Boga? Czyż Ty nie ogrodziłeś zewsząd jego samego, jego domu i całej majątności? Pracy jego rąk pobłogosławiłeś, jego dobytek na ziemi się mnoży. Wyciągnij, proszę, rękę i dotknij jego majątku! Na pewno Ci w twarz będzie złorzeczył». Rzekł Pan do szatana: «Oto cały majątek jego w twojej mocy. Tylko na niego samego nie wyciągaj ręki»”⁶. I po opisie przerażających utrapień święty tekst kończy się tak: *In omnibus his non peccavit Job labiis suis, neque stultum quid contra Deum locutus est*⁷.

⁵ Mdr 3, 5.

⁶ Hi 1, 8-12.

⁷ Hi 1, 22.

Również i sprawiedliwy Tobiasz został dotknięty ślepotą dokładnie wtedy, gdy wykazał się heroiczną wiernością świętemu prawu: „A to doświadczenie dlatego Bóg nań przypuścił, żeby potomkom dany był przykład cierpliwości jego jak i świętego Joba. Ponieważ bowiem od młodości swej zawsze Boga się bał i strzegł przykazań Jego, nie zasmucił się przeciw Bogu, że go plaga ślepoty spotkała, ale niewzruszenie trwał w bojaźni Bożej, dziękując Bogu przez wszystkie dni żywota swego”⁸. A kiedy jego niesprawiedliwi przyjaciele naśmiewają się z dobrych uczynków Tobiasza, on im odpowiada: „Nie mówcie tak, bo jesteśmy synami świętych i owego żywota czekamy, który Bóg da tym, co wiary swej nigdy nie odmieniają od niego”⁹.

⁸ Tb 2, 12-14 (za Biblią Jakuba Wujka, odniesienia zgodne ze starą Wulgatą).

⁹ Tb 2, 17-18 (za Biblią Jakuba Wujka, jw.).

Zauważmy przy okazji, że – w świetle wiary – próby czasu tracą swój przynębiający aspekt. Wydaje się, że Duch Święty chce wynieść nas ponad nas samych i zahartować nas, ukazując nam wspaniałość celu, do którego dążymy. Próby te nazwane zostały, jak widzieliśmy przed chwilą, *momentaneum et leve* przez świętego Pawła, *in pacis vexati* w Księdze Mądrości; jakby przez obietnicę wyczekiwanym dóbr przyszłych Bóg chciał oddalić od nas, chrześcijan, postawę pełną boleści i cierpiętnictwa: *In omni dato hilarem fac multum tuum, et in exultatione sanctifica decimas tuas*¹⁰. Bóg doświadcza nas tylko po to, by nas podnieść, uleczyć i zbawić; czy nie jest rzeczą sprawiedliwą, żebyśmy z pokojem, łagodnością i pogodą ducha przyjmowali z Jego ojcowskiej ręki to, co On uzna za konieczne dla naszego uświęcenia?

Istnieją jeszcze próby innego rodzaju i pomimo że nie przychoǳą z zewnątrz, nie są jeszcze utrapieniami wewnętrznymi, o których chcemy mówić. Chodzi o trudności wynikające z naszych braków cielesnych, moralnych lub intelektualnych. Ktoś może być skłonny do niecierpliwości z powodu swojego wybuchowego temperamentu albo do smutku z powodu pewnej naturalnej melancholii. W tym również znajdują się źródła prób, które wierność Bogu może uświęcić i zamienić na zasługi. Tak samo ma się rzecz z niektórymi wadami, takimi jak na przykład niezdarność, powolność i tym podobne, które mogą zostać zamienione na zasługi w duszy pokornej, hojnej i całkowicie gotowej na przyjęcie wszystkiego od Boga, wyznając, że nic nie jest jej należne.

Same tylko nasze niedoskonałości są dla nas powodem do cierpienia, ale również drogą do przemiany i poprawy, jeśli nie jesteśmy zbyt do nich przywiązani. Niektórzy twierdzą, że niezwykle bolesne ukąszenie szerszenia można wyleczyć natychmiast, jeśli tylko zdołamy go zabić i zmiażdżyć na ranie, ponieważ owad ów nosi w sobie przeciwtruczną, która zostaje natychmiast wstrzyknięta. Podobnie jak ktoś zabijający szerszenia na ranie, która goi się przez to właśnie, co miało ją zatruć, osoba drażliwa powinna szukać w swoim usposobieniu częstych okazji do aktów pokory. Ktoś inny kocha zdrowie i będzie bardzo ostrożnie przestrzegać diety albo dbać o swój wygląd; ale jeśli z hojnością poświęci się życiu wspólnoty, jego naturalna niedoskonałość stanie się okazją do zwycięstw i zasług.

¹⁰ Księga Eklezjastyka 35,

11 (zgodnie z numeracją

widniejącą w starej

Wulgacie i Biblii Jakuba

Wujka).

To samo można powiedzieć o niedoskonałości intelektualnej. Doskwiera nam słaba pamięć, niska inteligencja, trudność w nauce; ale z pokorą godzimy się na to, że inni nas przewyższają, ponieważ taka jest wola Boża: tu również znajdziemy wielkie pole do uświęcenia, a przy tym doskonały powód do odrzucenia wielu iluzji. Zresztą doświadczenie oraz Boże światło pokazują jasno, że Bóg wybiera dla nas życie, które jest dla nas najkorzystniejsze. We wszystkim, co jest niezależne od naszej woli, po co powtarzać: „Gdybym był gdzie indziej, potrafiłbym się lepiej skupić... Gdybym miał inny zawód, byłbym bardziej wielkoduszny... Bez takiej a takiej przeszkody byłbym pokorniejszy”. Wszystkie te pragnienia, jak również inne im podobne, są tylko próżnymi mrzonkami i usprawiedliwieniem naszej niewierności, ponieważ łudzimy się, że bylibyśmy wierniejsi, jeśli tylko lepiej służyłyby nam okoliczności.

Specjalne utrapienia, o których chcielibyśmy mówić tutaj przede wszystkim, mają inny charakter; i bardzo ważne jest, żeby prawidłowo go uchwycić. Ten, kto pragnie prowadzić naprawdę duchowe życie, aby osiągnąć zjednoczenie z Bogiem już na tym świecie, wchodzi na nowy teren z powodu wyższych aspiracji, większych ambicji. Jest u takiej osoby coś z postępowania synów Zebedeusza nakłaniających swoją matkę, by wyprosiła dla nich u Pana uprzywilejowane miejsce w Jego królestwie. Nasz Pan, odpowiadając im: *Nescitis quid petatis*, nie gani ich; raczej poucza ich tym głębokim słowem. Czyż nie mógłby zawsze tak nam odpowiadać, kiedy chodzi o dobra duchowe? Następujące po tym słowa pokazują jasno intencje naszego boskiego Mistrza.

*Potestis bibere calicem, quem ego bibiturus sum?*¹¹ Pan zadaje to pytanie przede wszystkim duszom, które chcą być z Nim zjednoczone doskonalej niż inne. Otóż ten kielich, o którym mowa, to nic innego jak zajmujące nas utrapienia, na które skarżył się nawet Nasz Pan, pomimo gorącego pragnienia zbawienia nas: *Tristis est anima mea usque ad mortem; sustinete hic et vigilate mecum*¹². Jakub i Jan byli przy tym obecni i prawdopodobnie słyszeli, jak Pan powiedział jeszcze: *Pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste; verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu*¹³. Tymczasem nie było jeszcze ani kata, ani krzyża; Pan był przybity bólem pochodzącym wyłącznie z wnętrza Jego duszy.

¹¹ Mt 20, 22.

¹² Mt 26, 38.

¹³ Mt 24, 38.

Jednak synowie Zebedeusza, którzy spali w tych bolesnych godzinach, już wcześniej dali Panu wielkoduszną odpowiedź, mówiąc: *possumus*. Ogromny to dla nas przykład, a także wielka zachęta do zaufania sercu Naszego Pana! Albowiem Apostołowie nie byli wierni w ogrodzie oliwnym; nie byli nawet w stanie wytrzymać jednej godziny na czuwaniu ze swoim Mistrzem. Tak samo my mamy wielką odwagę, gdy kielich jest daleko, a tchórzmy, kiedy przybliża się do naszych warg; ale niewystłowiona cierpliwość naszego Boga potrafi czekać i często nas ulepszać.

W przypadku prób tego rodzaju nie należy zbyt błagać Pana o zmiłowanie, zanim Jego dzieło zostanie skończone. Nie dajmy się zmylić: niektóre łaski, jakimi Bóg obdarza duszę, nie są niezbędne do zbawienia, ale muszą zostać w pewien sposób okupione. Jeśli będziemy tworzyć zbyt wiele przeszkód, to być może, w celu ulżenia naszej słabości, Pan skieruje nas z powrotem na ścieżkę mniej wymagającą, co – z punktu widzenia wiary – byłoby wielkim i nieodwracalnym nieszczęściem.

Niektórzy więc zapytają: cóż za różnica, skoro ta dusza i tak się zbawi? To prawda, ale nasza inteligencja nie może przecież ocenić wyższości duszy, która mogłaby stać się współzawodniczką cherubinów lub serafinów, nad duszą, która może jedynie pozostać na poziomie niższych hierarchii. Fałszywa skromność i przywiązanie do tego, co poślednie, nie powinny mieć miejsca w tych sprawach.

Pokażemy więc, kiedy i jak owe utrapienia się objawiają, na czym polegają i jak należy się zachować, żeby dzieło Boże mogło je przezwyciężyć.

Zazwyczaj udręki wewnętrzne nie objawiają się na samym początku życia duchowego. Najczęściej Bóg najpierw przyciąga dusze poprzez odczuwalne pocieszenia, podobne do tych, jakie występują w dwóch pierwszych rozdziałach Pieśni nad pieśniami. Wszystko jest tu spokojne, świeże i radosne, jak poranek. Nawet jeśli Pan jest w ukryciu, dusza słyszy Go albo widzi Go *respiciens per fenestras, propiciens per cancellos*¹⁴; nigdzie jeszcze nie pojawia się ślad cierpienia. Jak tylko dusza się zagnieździ, niczym gołębicą w wydrążonym kamieniu, czyli zakorzeni się w wierze, Bóg pomaga jej schwytać małe listy i zniszczyć tysiąc owych małych namiętności, które uparcie się odradzają.

¹⁴ Pnp 2, 9.

Prędko jednak otwiera się przed nią trudniejsza droga. W tym samym momencie, w którym radość i pocieszenie jeszcze bardziej ją rozpalają, a jej wola zwróciła się całkowicie ku Panu, On znika: *In lectulo meo, per notes, quæsivi quem diligit anima mea: quæsivi illum et non inveni*¹⁵. Dokładnie w momencie, w którym cieszyła się odpoczynkiem, dusza spostrzega się, że Pana nie ma. Nie bierze tego jednak na poważnie: cały czas myśli, że odnajdzie Pana; jednak, kiedy zdaje sobie sprawę, że cisza i samotność są jak najbardziej realne, rzuca się w pogoń, ale jej poszukiwania okazują się bezowocne: *Surgam, powiada, et circumbo civitatem; per vicos et plateau quaeram quem diligit anima mea; quæsivi illum, et non inveni*¹⁶. Jak skrupulatne są te poszukiwania, w liturgii, w modlitwach, lekturach, rozmowach! Ale Pan nie objawia się, mimo że dusza nieustannie Go kocha. Kocha Go czyściej niż przedtem, ponieważ nie kocha Go już dla samej radości przebywania z Nim.

Pyta więc strażę, czyli tych, którzy ją prowadzą: *Num quem diligit anima mea vidistis?*¹⁷ Cóż mogą jej odpowiedzieć? Jeżeli Pan chciał się ukryć, to ich przecież nie uprzedził; i nie jest w ich mocy zmienić Jego zachowanie. Dopiero gdy dusza idzie o krok dalej i odrzuca pragnienie zbyt ludzkiej pomocy, Pan objawia się jej: *Paulalum cum pertranissem eos, inveni quem diligit anima mea; tenui eum, nec dimittam, donec introducam illum in domum*¹⁸. Jakiej prostoty jest ta biedna dusza, jeżeli sądzi, że po takiej próbie będzie mogła przytrzymać swojego Ukochanego tak blisko, że On nie będzie w stanie się jej wymknąć. Jej brak doświadczenia każe jej wierzyć, iż to On zawinił, jednak dusza ta nie zna jeszcze dróg Bożych.

Innym razem, po tym, jak się oddalił, Pan powraca i puka do drzwi, ale dusza zbyt zwleka, być może z powodu swojej błogiej pobożności; boi się, że ktoś chce, żeby wróciła do jakichś zajęć, od których, jak w swej radości sądziła, była już wolna; wreszcie okazuje pewną miłość własną, miłość, której Pan wcześniej pobażał. Kiedy w końcu podchodzi do drzwi, Pana już nie ma: *Quæsivi, et non inveni illum; vocavi, et non respondit mihi*¹⁹. Rozłąka staje się jeszcze większa niż za pierwszym razem: nawet modlitwa staje się trudna, dusza nie wie już, czy Bóg ją słyszy.

¹⁵ Pnp 3, 1.¹⁶ Pnp 3, 2.¹⁷ Pnp 3, 3.¹⁸ Pnp, 3, 4.¹⁹ Pnp 5, 6.

Pyta, gdzie jest Pan: odpowiadają jej złym traktowaniem; wszystkie codzienne zajęcia są dla niej nieznośne; zabierają jej płaszc, czyli jej osobowość. Pan przestaje tolerować mnóstwo niedoskonałości, które wcześniej uchodziły niezauważone. Ale nawet w tym bolesnym i trudnym stanie dusza jest pożyteczna dla innych, mimo że sama tego nie podejrzewa: *Adjuro vos, filiae Jerusalem, si inveneritis dilectum meum, ut nuntietis ei quia amore langueo*²⁰. Dusza sądzi, że nie potrzebuje wskazywać na Tego, którego szuka, tak jakby wszyscy Go znali; ale właśnie przez to prowokuje innych do stawiania pytań, na które sama daje najpełniejszą odpowiedź; i wkrótce, gdy Pan powróci, ona przyprowadzi do Niego owe córki Jeruzalem, które razem z nią Go szukały, pragnąc Go poznać.

²⁰ Pnp 5, 8.

Mogliśmy tu zaledwie w skrócie wskazać na dwa fragmenty Pieśni nad pieśniami, które wspaniale odmalowują próby, o jakich chcieliśmy mówić i dzięki którym Bóg oczyszcza duszę w jej niższych władzach. Te utrapienia bardzo różnią się od tych, jakie pochodzą od błędów lub niedoskonałości, tchórzostwa, letniości lub nawet z fizycznego temperamentu; i prawie zawsze dają się rozpoznać po oznakach, które sprawiają, że łatwo je rozróżnić.

Dlatego też kiedy dusza traci upodobanie oraz pocieszenie w rzeczach nadprzyrodzonych, tak samo nie znajduje pocieszenia w rzeczach ludzkich, gdyż intencją Boga jest oczyszczenie jej poprzez pozbawienie jej wszelkiej satysfakcji, stawiając przeszkodę przywiązaniu się duszy do jakiegokolwiek rzeczy stworzonej. Tak długo, jak oschłość brała się z niedoskonałości i błędów, dusza znajdowała chwilowe zadowolenie w zewnętrznych rozrywkach i udawało się jej zadowolić poza Bogiem.

Inną cechą tych cierpień jest to, że ciągłej pamięci o Bogu towarzyszy lęk i bolesna troska. Dusza czasami wyobraża sobie również, że nie służy Bogu, a nawet że woli się wycofać, ponieważ nie ma już upodobania w rzeczach świętych. Ale cierpienie to świadczy właśnie o tym, że jej stan nie pochodzi z letniości: cechą letniości jest nieposiadanie żadnego zmartwienia z powodu nieobecności Boga.

Jest prawie niemożliwe, żeby ten rodzaj doświadczeń nie pojawił się dość szybko w życiu duchowym, a są one oznaką prawdziwego postępu duszy, której Nasz Pan poszukuje ze specjalną troską.

Dzięki nim oczyszcza ją, przemienia i przygotowuje do czerpania z łask prawdziwie wspaniałych, odzwyczajając ją od życia zmysłowego: „Przyczyną oschłości, mówi święty Jan od Krzyża, jest to, że Bóg zamienia dobra i siły zmysłowe na duchowe”²¹.

²¹ *Noc ciemna* I, IX, 4.

Bardzo ważne jest, żeby nie przeszkadzać działaniu Bożemu, ale – przeciwnie – wtórować mu ze wszystkich sił. Niektóre dusze odczuwają te cierpienia rzadko, nigdy więcej niż dwa lub trzy dni pod rząd; inne będą pod ich wpływem przez długie tygodnie, miesiące, a nawet lata. Taka jest wola Boga i tylko On zna nasze potrzeby oraz wie, czego chce w nas dokonać. Ci, którzy łatwo zapominają o sobie, czasem z pogodą ducha przechodzą te bolesne etapy, jak ciężkie by się wydawały; ale dla tych, którzy zbyt polubili swoje dobre duchowe samopoczucie, wydają się bardzo bolesne i rzeczywiście są dwakroć trudniejsze. Cierpienia te dość przypominają ogień czyścicowy, który spala tylko to, co ma spalić, i który nie dotknąłby duszy całkowicie czystej.

Tak długo, jak owe utrapienia trwają, bardzo ważne jest, żeby w żaden sposób nie rezygnować z ćwiczeń duchowych pod pozorem niegodności i nie zmniejszać ani trochę częstotliwości przystępowania do sakramentów. Zamiast skracać prywatną modlitwę, dobrze jest ją przedłużyć o kilka chwil, podążając w tym za przykładem Naszego Pana, o którym powiedziano, że w godzinie agonii *prolixius orabat*²². Trzeba również z wielką hojnością praktykować cnoty, ściśle trzymając się wierności tym praktykom, jaką sobie narzuciliśmy, kiedy jeszcze byliśmy niesieni przez łaskę, gdyż takie postępowanie jest niezbędne przy wtórowaniu Bożemu działaniu; jednak wymaga ono prawdziwej odwagi, ponieważ im bardziej dusza chce zbliżyć się do Boga, tym bardziej zwiększa się jej cierpienie; podczas gdy w innych próbach przeciwnie, możemy znaleźć pocieszenie, chroniąc się przy Bogu.

²² Łk 23, 43.

Cierpienie duszy w utrapieniach, które tu omówiliśmy, jest bierne, co pokazuje ich prawdziwą szlachetność, nawet jeśli w tym samym czasie pojawiają się inne, mniej wzniosłe doświadczenia; albowiem przy tego rodzaju rzeczach, i należy to ciągle powtarzać, nigdy nie ma ścisłych kategorii czy klasyfikacji. Nauka duchowa, tak jak każda inna, posiada swoje prawa; ale praktyka pokazuje nam szybko, że ścisłe klasyfikacje występują tylko w książkach; i że wolność Boga, rozmaite efekty zewnętrznych przyczyn, róż-

nicowanie sposobów, w jakie dusze otrzymują i wydają owoce łaski Bożej, nawroty złych przyzwyczajeń tak bardzo zmieniają fizjonomię każdej duszy, że nie da się sprowadzić jej nadprzyrodzonej historii do ścisłych sformułowań. ■

Tłum. Jan Kaznowski



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

Duch liturgii w słowach i czynach Najświętszej Maryi Panny*

Peter Kwasniewski

Dziękuję Państwu za przybycie dziś na promocję polskiego wydania mojej książki oraz chęć wysłuchania tego wystąpienia, które dedykuję Matce Bożej Częstochowskiej i św. Ojcu Benedyktowi, prosząc o ich wstawiennictwo.

Na kartach Pisma Świętego Najświętsza Maryja Panna nie pojawia się często, niewiele też znajdujemy wzmianek o wypowiedzianych przez Nią słowach. Jednak słowa te i rola, jaką Ona odgrywa, są tak płodne w mądrość, że nie starczyłoby tysiącleci, aby wyczerpać ich głębię, a ich echo całą wieczność będzie jeszcze wybrzmiewało w niebie. Bez cienia przesady można powiedzieć, że słowa i czyny Maryi streszczają całość życia chrześcijańskiego. Zawierając całość teologii ascetyczno-mistycznej *in nucleo*, przedstawiają sam wzór i archetyp tego życia. Gdybyśmy nie mieli nic poza słowami i czynami Maryi, wciąż byłoby to wystarczające, abyśmy mogli stać się doskonałymi naśladowcami Chrystusa; znalibyśmy bowiem samą istotę i rdzeń Ewangelii. Nie należy się więc dziwić, że możemy tu znaleźć również wprowadzenie do duchowości liturgicznej – a mówiąc ściśle, do odpowiednich dyspozycji wewnętrznych oraz do zewnętrznych działań w formalnej, publicznej i uroczystej modlitwie Kościoła, w której najdoskonalej realizujemy chrzcielny udział w Chrystusowym kapłaństwie i otrzymujemy owoce Jego odkupienia, stając się „czcicielami Boga w Duchu i w prawdzie”, jakich pragnie mieć Ojciec (por. J 4, 23-24).

Głębia znaczeń zawartych w słowach i czynach Naszej Pani niemożliwa jest rzecz jasna do wyczerpania w jednym wykładzie. Ograniczę się tu więc wyłącznie do słów, które Maryja wypowiedziała podczas Zwiastowania oraz do Jej milczącego, wewnętrznego, lecz w najwyższym stopniu aktywnego uczestnictwa u stóp Krzyża.

* Wykład ten został
wygłoszony podczas
spotkania promocyjnego
książki *Kryzys i odrodzenie.
Tradycyjna liturgia łacińska
a odnowa Kościoła*
w Opactwie tynieckim
17.10.2016 r.

Zwiastowanie

Gdy św. archanioł Gabriel ogłasza Najświętszej Dziewicy, że powije Ona syna, Jej reakcja bez wątpienia wskazuje na to, że już wcześniej ślubowała dziewictwo: „Jak to się stanie, skoro nie znam męża?”, pyta (Łk 1, 34). Cięża jawi się Maryi jako coś niemożliwego, skoro powzięła zamiar, by nie „poznać mężczyzny”; w innym wypadku uznałaby zapewne, że anioł mówi o synu, który miałby narodzić się z Jej małżeństwa ze św. Józefem. Gabriel odpowiada jednak: „Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię. Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym” (Łk 1, 35). Innymi słowy, dziecko nie pojawi się w wyniku działania człowieka, nie będzie „synem ludzkim”, lecz zostanie ukształtowane przez bezpośrednie działanie Ducha Świętego jako owoc wszechmocy Stwórcy i dlatego będzie godne nazywać się potomkiem samego Boga.

Ta wymiana zdań zawiera w sobie głęboką naukę liturgiczną. Kościół katolicki często określa się jako Mistyczne Ciało Chrystusa, jako przedłużenie w czasie i przestrzeni misterium Wcielenia. Coś podobnego można powiedzieć o liturgii: jest ona Chrystusem pośród nas, jest „odblaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty” (Hbr 1, 3), tak jak On jest odblaskiem Ojca. Dzięki liturgii tajemnice życia, śmierci i zmartwychwstania Pańskiego stają się skutecznie obecne pośród nas; sam Pan Jezus dotyka w niej i duszę, i ciało – aby nas leczyć i podnosić. Liturgia jest również „żywącym” wśród nas potomstwem Boga, formowanym przez stulecia dzięki płodnemu unoszeniu się Ducha Świętego nad wodami ludzkiego świata (por. Rdz 1, 2). Nie jest więc ona zwykłym dziełem ludzkich rąk, wynikiem naszej inicjatywy, pracy lub wielkich idei, lecz raczej niezasłużonym darem Bożym rozciągającym się na całość naszej burzliwej historii, tak jak miłość, która została rozlana w naszych sercach (por. Rz 5, 5), tworząc z naszej natury piękne rzeczy dla naszego zbawienia. Liturgia rodzi się z łona Kościoła, naszej Matki, dzięki mocy Najwyższego, która ją – Matkę-Kościół – osłania. Zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie widzimy, że liturgia pojawia się przede wszystkim dzięki Bożej interwencji przez zaszczepienie w Oblubienicy ziarna Słowa. Liturgia rodzi się więc z dziewiczej otwartości Kościoła na przyjmowanie, Kościoła, który jak

Maryja zachowuje swoją nienaruszalną cześć w poczęciu, porodzie i macierzyństwie.

Jeśli rzeczywiście taka jest najgłębsza istota liturgii, to wynika stąd, że myślenie o liturgii tak, jakby była przede wszystkim dziełem rąk ludzkich, potomstwem naszego geniuszu, umiejętności czy programów duszpasterskich – jakbyśmy byli jej wychowawcami, tymi, którzy dzierżą nad nią władzę rodzicielską, byłoby fundamentalnym nieporozumieniem. Liturgia przychodzi bowiem od samego Boga, mając swój początek w wiecznej liturgii niebieskiego Jeruzalem; należy więc tylko do Boga, który powierza ją nam w opiekę; a gdy wraca ona do Boga (my zaś wracamy do Niego przez nią), niesie Mu plony naszej pracy, wzrost talentów na Jego chwałę. Kościół jako dziewica Oblubienica zwraca się do Boga z pytaniem: „Jak powstanie moja liturgia, skoro nie znam człowieka, który mógłby ją począć?”. Na co Bóg odpowiada jej niejako ustami Gabriela: „Ukształtowanie tej liturgii nie należy do żadnego człowieka ani żadnego komitetu; jest to wyłącznie moje dzieło w skrytym łonie wieków – owoc niezliczonych zastępów świętych mężczyzn i kobiet poruszonych przez Ducha Świętego, którzy najpierw pokornie ją przyjmują, a następnie według swoich możliwości ozdabiają i wzbogacają to dziedzictwo, by wreszcie wiernie przekazać wszystkie dary, które otrzymali”. Rzeczywiście, św. Matka-Kościół nigdy nie ma zamiaru „poznać męża”, to znaczy traktować liturgii jako „wyboru” podjętego przez partnerów w procesie planowania rodziny albo – jeszcze gorzej – jako ludzkiego produktu, który można dowolnie zmieniać, poddawać dekonstrukcji i rekonstrukcji, tak jakby była maszyną, budynkiem albo zabawką. Przeciwnie, Matka-Kościół zachowuje i chroni od zepsucia to święte ziarno, które zostało jej powierzone, w pełni mu się poddając, a gdy z miłością i bojaźnią dotyka Ciała i Krwi Boga, traktuje je z taką samą czcią, z jaką by obmywała i namaszczała umęczone ciało samego Zbawiciela.

Wróćmy jednak do sceny Zwiastowania. Widzimy w niej teraz Maryję wypowiadającą swoje *Fiat*, od którego zależy zbawienie całego świata. „Oto ja, służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa Twego” (Łk 1, 38).

Proszę zwrócić uwagę na podwójną bierność zawartą w tym stwierdzeniu. Maryja nie mówi: „*Ja* zrobię tak a tak”, lecz:

„Niech *mi się to stanie*”. Nie mówi też: „Niech mi się to stanie według moich słów” albo „Niech mi się to stanie według tego, jak sama to rozumiem”, tak jakby podpisywała jakiś kontrakt między równorzędnymi partnerami, zawierający wspólnie wypracowane warunki umowy. Nie, Maryja mówi: „według *Twojego słowa*”, mimo że nie jest w stanie pojąć wszystkiego, co się w tym słowie zawiera, czego się przez nie żąda albo co ono zapowiada. Przeciwnie, zdaje sobie sprawę, że poddając się mu, zgadza się na coś, co całkowicie przekracza Jej możliwości pojmowania. Można tu wspomnieć ostatnie słowa matki Katarzyny Mechtyldy de Bar: „Uwielbiam i poddaję się”.

Jak stwierdził Dionizy Areopagita, doskonały teolog to ten, który „nie tylko uczy się spraw Bożych, lecz również ich *doświadcza*”. Najświętsza Maryja Panna ucieleśnia ten rodzaj doświadczania Bożych spraw. Pozwala, aby mogły się jej przydarzyć, akceptuje je, przyjmuje, bierze je w objęcia i w ten właśnie sposób staje się brzemiennej z Bogiem, który może przyjść do Niej w pełni, substancjalnie, skoro oddała się Mu wraz ze swoim człowieczeństwem, z sercem, duszą, umysłem i siłami (por. Mk 12, 30). Bóg czyni cuda w stworzeniu proporcjonalnie do zdolności przyjęcia cudu, jaką znajduje w stworzeniu (Mk 6, 4-5). Możemy więc sparafrazować odpowiedź Maryi: „Spraw, bym był doświadczany według Twego Słowa”; „Zmień mnie, przekształć według Twego Słowa”.

Słowa te naświetlają potężną duchowość tradycyjnej liturgii wschodniego i zachodniego Kościoła. Liturgia została nam *dana* jako słowo o nieskończonej gęstości, jako „tchnienie mocy Bożej i przeczysty wpływ chwały Wszechmocnego” (Mdr 7, 25), jako *Logos*, który ma wcielić się pośród nas, w naszych kościołach, na naszych ołtarzach, w naszych duszach i w naszym działaniu. Naśladując Bogarodzicę, *Theotokos*, mamy stać się tymi, którzy noszą w sobie przekazane im słowo. Nie tworzymy, nie stwarzamy, nie formujemy tego słowa, lecz tak jak Maryja otrzymujemy je od kogoś innego, doświadczamy go, a w ten sposób zostajemy przez nie przekształceni, tak jak możność realizuje się w akcie.

Wynika stąd, że aby liturgia *była* Maryjna, aby mogła przekształcać nas na Jej podobieństwo, nie może – podkreślam, nie

może – zostać podporządkowana woli celebransa. Nie może być pełna opcji, wariacji, adaptacji, doraźnych komentarzy, improwizacji. Jak słusznie stwierdził Joseph Ratzinger: „Wielkość liturgii zależy [...] od jej niedowolności (*Unbeliebigkeit*)”. Nowość polegająca na wprowadzeniu do Mszału opcji do wyboru, tak jakby korzystało się z pobożnego bufetu, czy nowość pozwalająca celebransom składać moduły oraz improwizować w różnych momentach Mszy – ta swoista „rozcagliwość”, którą niektórzy liturgiści uznają (i pochwalają) jako najbardziej charakterystyczną cechę zreformowanej liturgii rzymskiej – to wszystko radykalnie uderza w fundamenty kultu. Zamiast współbrzmieć z postawą Maryi wyrażoną w słowach „niech mi się stanie według słowa Twego”, zdradza raczej wyraźnie nowożytną postawę „kreatywności”, autonomii i woluntaryzmu: „zrobię to według własnego zamysłu, według mojego wyboru i moich słów”. Gdy Lucyfer wołał: „Nie będę służył!”, równie dobrze mógł krzyknąć: „Nie podporządkuję się ustanowionemu wcześniej planowi, nie dostosuję się do niebiańskiego wzorca” (por. Wj 25, 9).

Liturgia, a więc i sam Kościół, dopóty nie staną się ponownie zdrowe – a nawet jeśli wydają się być zdrowe, to nie będą w stanie przeciwstawić się narastaniu brutalnych, demonicznych wręcz ataków nowożytności – dopóki duchowieństwo nie podda się *Logosowi* wyrażającemu się w doskonale rozwiniętych obrzędach tradycyjnej liturgii z ich stabilnością formy, pewnością zdrowych formuł, niewyczerpanym skarbem świętych modlitw, harmonią ortodoksji, transcendentną orientacją i nieziemskim pięknem. Stwierdza to również św. Paweł, gdy mówi: „Zdrowych zasad, któreś posłyszał ode mnie [...] i dobrego depozytu strzeż z pomocą Ducha Świętego, który w nas mieszka” (por. 2 Tm 1, 13-14). *Formam habe sanorum verborum; bonum depositum custodi*. Gdy obrzęd pozwala kapłanowi w pełni poddać się modlitwom, gestom i ceremoniom liturgicznym, wtedy dopiero może go „połknąć”, tak jak ryba połknęła Jonasza, i skryć w swoim przepastnym wnętrzu, żeby mógł zniknąć w oślepiającym blasku Chrystusa: „Gdy podnieśli oczy, nikogo nie widzieli, tylko samego Jezusa”. (Mt 17, 8; por. Mk 9, 8). Całkowicie poddając się takiemu obrzędowi, celebrans wchodzi w *kenozę* Chrystusa; staje się przede wszystkim *alter Christus*, pośrednikiem między zmiennym czło-

wiekiem a niezmiennym Bogiem. Bierze sobie do serca słowa św. Jana Chrzciciela: „Potrzeba, by On wzrastał, a ja się umniejszał” (J 3, 30). Wynika stąd nagląca potrzeba odnowienia tradycyjnej orientacji liturgicznej kapłana, który w momencie konsekracji powinien zwracać się na wschód razem z ludem, któremu przewodniczy w pielgrzymce do Chrystusa.

To właśnie niewzruszoność tradycyjnych form liturgicznych daje im niepokromioną moc, aby nas kształtować, zmieniać, być dla nas stałym punktem odniesienia, skałą, o którą może zaczepić się kotwica niespokojnego serca. Będąc tak bardzo niestałymi, tak bardzo spętanymi zmiennością emocji i mizernych myśli, potrzebujemy niezmiennego fundamentu modlitwy, rozbrzmiewającego obficie zgromadzoną przez stulecia pobożnością i mądrością. Tylko w ten sposób możemy odnaleźć spokój, docierając do portu, który odzwierciedla wieczność nieba. Tylko w ten sposób możemy – mówiąc kolokwialnie – „pozierać się” i osiągnąć całość, którą nigdy nie moglibyśmy się cieszyć, gdybyśmy byli pozostawieni sami sobie. Niezmienna liturgia jest źródłem zdrowia i stabilności Kościoła w burzliwych czasach: Kościoła dręczonego przez herezje, nękanego pokusami kompromisu ze światem, z ciałem i z diabłem. Nawet w spokojnych czasach pozostaje ona ową drogocenną perłą, lecz w czasach pomieszania i niegodziwości – w czasach takich jak nasze – jest pilnie potrzebną arką schronienia, pancernym okrętem, fortecą prawdy i źródłem światła. Możemy odnieść do niej słowa z Listu do Hebrajczyków: „Dlatego też otrzymując niewzruszone królestwo, trwajmy w łasce, a przez nią służmy Bogu z czcią i bojaźnią!” (Hbr 12, 28). [...]

Tak jak św. Jan Chrzciciel był prorokiem, a nawet kimś więcej (Mt 11, 9; Łk 7, 26), tak Najświętsza Maryja Panna jest kimś więcej niż tylko uczestnikiem liturgii: Ona cała jest *żyjącą liturgią*, bramą, przez którą nasz Pan zechciał wejść w czas i przestrzeń, aby mieć z nami udział w ciele i we krwi. W ten sposób Maryja stała się mostem między niebem a ziemią, między Bogiem a człowiekiem. Choć sama nie jest kapłanką, to można powiedzieć, że jest koniecznym warunkiem samej możliwości kapłaństwa – również, w pewnym sensie, ludzkiego wymiaru kapłaństwa Jej Syna. Boskie macierzyństwo Maryi wynosi ją ponad wszelkie kapłaństwo służebne, ponad godność biskupią i papieską, całkowicie odróżnia ją

też od zwykłych kapłanów, tak że nie należy Ona do żadnej z kategorii hierarchii kościelnej. To raczej hierarchia rodzi się z Maryi, która ją pielęgnuje, wychowuje, prowadzi, otacza płaszczem swojej opieki. Cały Kościół jest dzieckiem najpierw w Jej łonie, potem w Jej objęciach. Maryja jest kimś znacznie większym od naszych struktur.

Uprzywilejowaną formą naturalnego podobieństwa do Najświętszej Maryi Panny jest kobiecość, która dzięki łasce może stać się również podobieństwem nadprzyrodzonym. Z tego względu nawoływanie do *czynnego* włączenia kobiet do prezbyterium, czy to w formie kapłaństwa (co jest niemożliwe), czy to w formie diakonatu (co – mówiąc najkrócej – jest wieloznaczne i wprowadza w błąd), czy wreszcie w formie wielu pomniejszych funkcji, jest nie tylko zwykłym problemem pomieszania priorytetów, lecz otwartym atakiem na Boską metafizykę, na logikę Wcielenia, etykę Maryjnej postawy oraz poetykę aktu liturgicznego. Co więcej, jest to kolejny sposób mówienia: *Non serviam*. [...]

Wieczne zaprzeczenie postawy Szatana wyraża się w Maryjnym *Fiat*: niech mi się stanie według słowa *Twego*. Owo *Fiat* realizuje się na wszystkich poziomach życia chrześcijańskiego:

W przypadku laikatu *Fiat* znaczy przyjmować, kochać i żyć zgodnie z liturgicznymi formami naszej tradycji, i nie sądzić, że bez znaczenia pozostaje to, czy przyjmujemy ten *logos*, który wyraża wszystkie wieki, czy raczej ten, który wynika z ducha nowożytności.

Dla kobiet *Fiat* oznacza przyjmowanie i posłuszeństwo wobec porządku liturgii, który wyciska w człowieku, zawsze coraz mocniej, dziewiczy, oblubieńczy i matczyzny charakter życia chrześcijańskiego, a w szczególności życia Najświętszej Maryi Panny. Wszyscy chrześcijanie otrzymują i przeżywają tę Maryjną tożsamość, lecz kobiety mają ten przywilej, że mogą doświadczać tego egzystencjalnie, w sposób cielesny, co czyni je żyjącymi sakramentami Boskiego macierzyństwa Maryi – czego nie może osiągnąć żaden mężczyzna.

Dla mężczyzn z kolei *Fiat* zawiera w sobie możliwość, że zostaniemy wezwani przez naszego Pana, aby mieć udział w Jego kapłańskiej mocy, aby reprezentować i realizować Jego kapłaństwo przy ołtarzu ofiarnym. Odpowiadając na to wezwanie, nie

przestajemy naśladować Maryi, przeciwnie – w pełni przeżywamy podobieństwo do Niej, stając się jednak nie „agentami zmian” albo „aktorami” we współczesnym znaczeniu tych słów, lecz raczej „pacjentami zmiany”, tymi, którzy sami będą przekształcani na obraz Chrystusa przez święcenia oraz dyscyplinę świętej liturgii. [...]

Kapłan, *bardziej niż ktokolwiek inny*, jest wezwany, aby być nie aktorem, lecz tym, który przekazuje, transparentnym heroldem mądrości nie pochodzącej od niego, kimś, kto użycza swojego głosu Chrystusowi i Kościołowi. [...] To nie kapłan stanowi rzeczywistość, lecz sam w niej partycypuje; wynika stąd, że powinien za wszelką cenę unikać liturgicznego i pozaliturgicznego aktywizmu, który jest objawem postawy dominacji, będącej rażącym zaprzeczeniem duchowości Maryjnej. Mówiąc o aktywizmie, mam tu na myśli liczne formy manipulowania liturgią, wykorzystywania jej [dla własnych celów], oraz narcyzm, który szpecił oblicze Oblubienicy Chrystusa i kaleczył jej dzieło w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat (przede wszystkim w Europie Zachodniej, Ameryce Łacińskiej i w Stanach Zjednoczonych); myślę ponadto o różnych formach klerykalizmu, który ogranicza gorliwość wiernych świeckich w wypełnianiu ich społecznych, politycznych i kulturowych obowiązków stanu.

W przypadku osób konsekrowanych, kobiet i mężczyzn, *Fiat* naszej Pani staje się w wyjątkowy sposób wzorem całego sposobu ich życia jako „istot liturgicznych”, które dzięki Bożej łasce wybrały, by żyć, czerpiąc siłę z Eucharystycznego Ciała Chrystusa oraz całkowicie Mu się oddając, a w konsekwencji czerpiąc z członków Mistycznego Ciała Chrystusa i oddając się tym, którzy najbardziej potrzebują modlitwy, ofiary i dzieł miłosierdzia. Osoby zakonne są przede wszystkim wezwane, aby w swoich wspólnotach w sposób wzorcowy i uroczysty celebrować chwałę Bożą, tak aby reszta Kościoła mogła zapalić się ich zapałem dla dzieła Bożego, *opus Dei*. Bywa, że letni chrześcijanie, mimo dobrych chęci często tak bardzo rozproszeni i powierzchowni, nawracają się właśnie dzięki potężnemu świadectwu wspólnoty mnichów, mniszek czy zakonników składających ofiarę chwały, która objawia, że Bóg jest alfą i omega, pierwszą i nieprzemijającą rzeczywistością dla nas i wszystkich ludzi, niezależnie od tego, czy o tym wiedzą, czy nie.

Osobę konsekrowaną można określić jako kogoś, kto otrzymawszy (bez żadnych własnych zasług) łaskę przeszywającej świadomości swojej całkowitej zależności od Boga, postanowił przeżywać tę zależność w sposób możliwie najdoskonalszy, podporządkowując wszystko inne temu celowi, a w ten sposób pociągając za sobą innych. Zakonnicy to ludzie czuwający w świecie lunatyków. Kościół w sposób szczególny liczy na ich hojne oddanie się dla *opus Dei*, uważność względem znaków liturgicznych i wyczulenie na „grawitacyjne przyciąganie” tradycji. W ten sposób mogą służyć jak kotwica i Kompas dla reszty Ludu Bożego.

Wszystkim zaś Maryja pokazuje, że działanie musi być poprzedzone kontemplacją i do niej wracać; że każda praca, jakiej podejmujemy się dla Boga, musi rozpościerać się jak most pomiędzy przyczółkami modlitwy liturgicznej i prywatnej; że nasze nerwowe zajęcia powinny mieć za cel święty odpoczynek, tak jak obecne ziemskie pielgrzymowanie jest środkiem do celu będącego w wieczności. Dziewica Maryja nie była jak św. Marta zajęta wieloma sprawami i narzekająca na brak pomocy. Maryja *zachowywała* raczej „wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu” (Łk 2, 19; por. 2, 51). Jej priorytetem była niezmienna prawda Boża i jej odblask w obliczu Chrystusa, czemu łagodnie, lecz zdecydowanie podporządkowała wszystko inne; cała była skierowana *ad orientem*. Naśladując tę teocentryczną i chrystocentryczną orientację Najświętszej Maryi Panny, powinniśmy uczynić ją swoją własną w stosunku do liturgii i sposobu modlitwy i podporządkować jej całe życie.

Ustóp Krzyża

Na Kalwarii oglądamy duchową rzeczywistość i archetyp Najświętszej Ofiary Mszy, czyli krwawą, życiodajną Mękę Syna Bożego, w którego Ranach jest nasze zdrowie, którego Krwią zostaliśmy oczyszczeni z naszych grzechów, przez którego Ciało stajemy się wdzięczną wonnością dla Boga (por. Iz 53, 5; Hbr 9, 22-26; 10, 19-22; 1 P 1, 18-19; Ef 5, 2). Święty Jan poświęca dwa lakoniczne wersy swojej Ewangelii tej małej trzódce, zgromadzeniu, które zebrało się na Golgocie:

A obok Krzyża Jezusowego stały: Matka Jego i siostra Matki Jego, Maria, żona Kleofasa, i Maria Magdalena. Kiedy więc Jezus

ujrzał Matkę i stojącego obok Niej ucznia, którego miłował, rzekł do Matki: „Niewiasto, oto syn Twój”. Następnie rzekł do ucznia: „Oto Matka twoja”. I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie (J 19, 25-27).

Przyjrzyjmy się tej scenie uważniej. Uderza w niej przede wszystkim to, że nie zostają wspomniane imiona Maryi ani Jana, mowa jest jedynie o „niewieście” i „uczniu, którego miłował [Jezus]”. Zabieg ten podkreśla ich anonimowość: stoją skryci przed budzącą bojaźń i drżenie tajemnicą; zostają przez nią wchłonięci, zatracają się w Chrystusie. Jak mówi św. Paweł: „Umarliście bowiem i wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu” (Kol 3, 3).

Ewangeliczny opis mówi, że *stali* obok Krzyża. Fragment ten nie stanowi jednak „przepisu” liturgicznego, nie należy więc wyciągać wniosku, że powinniśmy spędzać Mszę w postawie stojącej (gdy nasi bizantyjscy bracia stoją podczas liturgii, robią to z innego powodu – celebrują bowiem zmartwychwstanie, *anastasis*, czyli ponowne powstanie). Tu, na Golgocie, postawa stojąca wyraża uważność, całkowite poddanie się temu, co się właśnie dzieje. Maryja i Jan, mówiąc w pięknych, nieco już archaicznych słowach, *asystują* do ofiary Pańskiej. Robią to jednak nie przez mowę, śpiew albo ruch, lecz przez *bycie obecnym przy* Jezusie w głębi własnej duszy. Widzimy zatem coś na kształt „platońskiej formy” *participatio actuosa*, czynnego uczestnictwa: takie wejście w głąb misterium, które nie jest przede wszystkim zewnętrzne i fizyczne, lecz wewnętrzne i metafizyczne. Nie wynika stąd oczywiście, że nie powinny za tym podążać żadne zewnętrzne działania, słowa czy pieśni. Ważne jest jednak to, że właściwa postawa każdego, kto asystuje do Mszy, to postawa Maryjnej otwartości i Janowej kontemplacji, tak że widzialne i słyszalne znaki wykorzystywane w liturgii, jak również cielesne gesty, którymi na nie odpowiadamy, powinny być podporządkowane owej Maryjno-Janowej adoracji Baranka i serdeczności wobec Oblubieńca. [...]

Jezus, Maryja i Jan podczas ukrzyżowania stanowią niewyczerpane źródło liturgicznego życia Kościoła w jego paradygmatycznej formie, w której widzimy *mysterium fidei*, tajemnicę ofiary, miłości, przekazywania, ciągłości, macierzyństwa i synostwa, jedności i różnorodności, antycypacji, spełnienia i uwiecznienia. Na ikonie Ukrzyżowania znajduje się wszystko, co słusznie można przypisać

liturgicznej praktyce Kościoła – „ortodoksyjności” w jej pierwotnym znaczeniu. Na wszystko zaś, co poszło źle ze współczesną praktyką w jej dezorientującym pomieszaniu archeologizmów, nowinek, deformacji, banałów oraz ogólnej monotonii i bezbarwności, można tu, u stóp Krzyża, znaleźć gorzkie, lecz uzdrawiające lekarstwo, remedium wymagające miłosierdzia, które ucina chęć do dalszych bezmyślnych eksperymentów. Nasz Pan zachęca nas dziś, abyśmy naśladowali syna marnotrawnego, który roztrwoniwszy cały swój majątek, ogromne dziedzictwo, wybudził się z odrętwienia i wrócił do ojca, który na nowo przyjmuje go do rodziny i wyprawia obfitą ucztę sakramentalną.

Zwróćmy uwagę na jeszcze jeden aspekt Kalwarii. Ukrzyżowaniu z pewnością towarzyszyło sporo zgiełku – ostra mowa rzymskich żołnierzy rzucających kości o szaty Skazańca, szyderstwa uczonych w Piśmie lub faryzeuszy. Czytając ewangeliczne opisy Męki, odnosi się jednak wrażenie nieziemskiego, przeraźliwego wręcz spokoju, wszechobecnej ciszy, otulającej wzgórze jak tamta ciemna chmura, która opadła niegdyś na górę Synaj. Gdy Jezus mówi, Jego głos rozcina ciszę, wydobywając się z głębin jestestwa ukrzyżowanej Miłości, jak wodospad rozcinający skałę zatwardziałyh serc, a dający orzeźwienie sercom delikatnym. Przypomina się tu klimat prywatnej Mszy cichej albo Mszy uroczystej w tradycyjnym rycie rzymskim: pierwsza wyraża najwyższy spokój, druga zaś pełen mocy majestat, zmuszający do skupienia: *O vos omnes, qui transitis per viam: attendite et videte* (Lm 1, 2), „Wszyscy, co drogą zdążacie, przyjrzyjcie się, patrzcie...”. Możemy być pewni, że u stóp Krzyża nie było miejsca na dydaktyczne pogawędki. [...]

Jak przypomnieli nam niedawno kard. Robert Sarah (i można by tu dodać wiele innych naglających głosów na przestrzeni ostatnich lat), liturgia rytu rzymskiego pozbawiona substancjalnej ciszy, która wypływa z *wnętrza* jej struktury i duchowości, jest liturgią, która nie jest już w stanie skonfrontować nas z tajemnicami Boga, zintegrować wewnętrznie jako synów Bożych i połączyć jako członków Jego Mistycznego Ciała. Dodałbym, że liturgia bez swoistego „trzeźwego upojenia” wywołanego przez uroczysty śpiew oraz liturgia pozbawiona *splendor veritatis* piękna, nie będzie w stanie ocucić nas z beztroskiego sekularyzmu i uspokoić nerwowego pobudzenia.

Na zakończenie chciałbym powiedzieć jeszcze kilka słów na temat bieżącej sytuacji Kościoła, ponieważ nie potrafię przestać myśleć o Papieżu Janie Pawle II, [o jego adhortacji] *Familiaris Consortio* oraz o teologii ciała, gdy mam okazję przebywać w dostojnym mieście Krakowie. To nie żaden przypadek, że ten przerażający moralny i doktrynalny kryzys, przez który przechodzi właśnie Kościół, gdy niektórzy jego pasterze podważają fundamentalne prawdy dotyczące małżeństwa i rodziny, objawił się wśród wiernych przyzwyczajanych przez dekady zmian liturgicznych do tego, że najświętsze tajemnice i najwznioślejsze formy Wiary mogą być przedmiotem naszej kontroli, powodowanej zachciankami albo „lepszymi pomysłami”, rzekomym obowiązkiem modernizowania wszystkiego w przyprowadzającym o zawrót głowy *aggiornamento*. Takie postawy i reformy, które je ugruntowały, przyczyniły się do utraty podstawowej czci względem *danych nam tajemnic*, takich jak życie ludzkie, miłość mężczyzny i kobiety, dokonana raz na zawsze odkupieńcza śmierć Chrystusa na Krzyżu, sakramenty Kościoła oraz uświęcone przez wieki obrzędy liturgiczne. Jeśli nie potrafimy uczcić własnej tradycji, która jest wynikiem stuleci modlitwy, pobożności oraz inteligencji działającej pod natchnieniem Ducha Świętego, to dlaczego mielibyśmy szanować *cokolwiek* „przekazanego nam”? Prawo naturalne może trwać tylko z prawem Boskim, a warunkiem pełnego zrozumienia natury jest przyjęcie religii chrześcijańskiej.

Najświętsza Maryja Panna ukazuje nam lepszą, prawdziwszą i świętszą drogę, która zaczyna się od *Fiat mihi secundum verbum tuum*, a kończy na jej pełnym adoracji, współodkupieńczym milczeniu u stóp Krzyża. Przedłużeniem tej drogi jest trwanie Maryi w zjednoczeniu eucharystycznym, a spełnieniem – chwalebne Wniebowzięcie, w którym Syn zabiera Ją – będącą uosobieniem niebieskiego Jeruzalem i jego niewysłowionej liturgii – i prowadzi na swoją wieczną ucztę weselną. Chciejmy podążać za Nią w naszych sercach, śmiało postępując w Maryjnym duchu i w mocy tradycyjnej liturgii katolickiej. ■

Tłum. Piotr Kaznowski

Ogród pocieszeń, czyli o architekturze drogi chrześcijańskiej

Michał Gołębiowski

Łatwo wyobrazić sobie typowego mieszkańca nowożytnej Europy, przechadzającego się po wirydarzu z książeczką do nabożeństwa w jednej ręce i z bukietem świeżo zerwanych kwiatów – w drugiej. Wszystkie kamienne dróżki prowadziły zazwyczaj do studni, fontanny czy małej kaplicy. Tam odśpiewywano psalm albo wznoszono akty strzeliste. Nieopodal można było przysiąść w cieniu drzewa, symbolizującego rajska jabłoń albo krzyż, a następnie wsłuchać się w szmer strumyka, tak miły dla ucha, a zarazem przypominający o wodzie żywej tryskającej z przebitego boku Chrystusa. Wszystko to zgodnie ze słowami Oblubienicy z Pieśni nad pieśniami: „Jakże bardzo pragnąłem usiąść w jego cieniu i kosztować owoców słodkich dla podniebienia!” (Pnp 2, 3). Gaiki duchowne służyły właśnie tym dwóm celom: spoczynkowi („usiąść w jego cieniu”) oraz aktywnej, posilającej duszę medytacji („kosztować owoców”). Kiedy nabożny spacerowicz przekraczał bramy ogrodu, czynił to, aby doświadczyć nie tylko wytchnienia, ale również głębokiej przemiany wewnętrznej. Ławeczki skryte za altaną koily wszakże zmysły, a jednocześnie ułatwiały przeprowadzenie rachunku sumienia, pokuty czy morderliwej myślniej:

W tym – pry – ogrodzie, gościu, spoczni sobie,
tu przeszłych zbrodni utop pamięć w sobie (...);
Moc wielką czuję w tym ogrodzie twego,
który swą krasą jest mi do dobrego¹.

Nowożytna kultura religijna, traktując świat jako żywą księgę zapisaną ręką Boga, przydawała elementom rzeczywistości stworzonej treści duchowe i wieczne². Na tym tle ogrody były miejscem

¹ K. Twardowski, *Łódź młodzi z nawałności do brzegu płynąca*, oprac.

R. Grześkowiak, Warszawa 1998, s. 31-61. Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania.

² Por. E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. A. Borowski, Kraków 2009, s. 326-333.

szczególnym. Jawiły się one bowiem jako przestrzeń rozmyślnie wykreowana właśnie po to, aby dać miniaturowy obraz doczesnego pielgrzymowania. Miały one także wartość dydaktyczną: w świecie można się zagubić, w wirydarzu natomiast droga jest jasno wytyczona i wiodła zawsze do Chrystusa. Toteż podążający nią chrześcijanin uczył się nabywania potrzebnych w życiu cnót oraz rozeznania prawdy. Ale z czasem wytworzyła się również praktyka odwrotna: nabożni autorzy zaczęli pisać traktaty objaśniające symbolikę poszczególnych miejsc wirydarza. Odsłaniano duchowe znaczenia figur geometrycznych czy koloru kwiatów za pomocą obszernych wyimków z dzieł Ojców Kościoła, ułatwiając tym samym możliwie najowocniejszy duchowo spacer.

Wirydarze służyły zatem całościowej odnowie człowieka na wszystkich jego poziomach: zmysłowym, intelektualnym i duchowym. Mistyczne podstawy dla tego podejścia dała oczywiście duchowa interpretacja poszczególnych wersetów Pisma Świętego. Ewangelia Jana mówi na przykład, że „na miejscu, gdzie Jezusa ukrzyżowano, znajdował się ogród” (J 19, 41). A więc tuż obok Miejsca Czaszki – ogród, miejsce kwitnące. „Niech się cieszy pustynia i wysuszona ziemia, niech się uradują i zazielenią stepy. Niech rosną na nich kwiaty jak lilie, niech wszystko się raduje i woła ze szczęścia” (Iz 35, 1-2). Rzeczywiście, na nic zdała się straż żołnierzy, na nic wielki kamień, zamykający życie w śmierci. Dokonało się to, co nieuchronnie miało się dokonać: martwa ziemia wydała pędy. Ale ogrodem, wcale podobnym do tego z Pieśni nad pieśniami, była również przestrzeń spotkania Zmartwychwstałego z Marią Magdaleną. Pismo Święte wielokrotnie mówi zresztą o duchowym rozkwicie jako o następstwie czy to działania łaski (Jr 31, 12: „Dusza ich będzie jak ogród nawodniony i słabość już na nich nie przyjdzie”), czy też medytacji Słowa Bożego (Syr 39, 13: „Posłuchajcie mnie, moje dobre dzieci, i rozwijajcie się wszystkie, jak róża rosnąca nad brzegami rzeki”). Innymi słowy, metaforyka ogrodowa przenikała do opisów najbardziej fundamentalnych przestrzeni doświadczenia duchowego.

Literatura staropolska – zwłaszcza związana z religijną parenezą – nie tylko czyniła z wirydarzy przestrzeń liryczną, ale częstokroć inspirowała się nawet ich specyficzną architektoniką w konstruowaniu formy poetyckiej. Tego rodzaju dziełem oka-

zał się wczesnobarokowy poemat Kaspra Twardowskiego, *Łódź młodzi z nawałności do brzegu płynąca*. Głównym jego tematem jest pokuta i nawrócenie, a więc wyrwanie chwastów ze splekanej gleby serca, nawodnienie jej łzami żalu za grzechy, a następnie – zasadzenie w niej kwiatów i drzew, oznaczających łaski i osobiste zasługi. Odpoczynek w sadzie ma ukształtować chrześcijanina, który sam winien być „podobny do drzewa, co nad wodą płynącą owoc wydaje we właściwym czasie, a liście jego nigdy nie więdną” (Ps 1, 3). Układ opisanego w utworze wirydarza wyraźnie rzutuje zresztą na dynamikę przemiany duchowej. Ogród, do którego wchodzi Twardowski, jawi się z początku jako przybytek tyleż „śliczny”, co „misternie wybudowany”. Takie jest pierwsze wrażenie, jakie miewa pokutnik w kontakcie z wirydarzem: bogactwo zapachów i barw oszałamia zmysły, niepostrzeżenie wzbudzając nabożne „apetyty”, „afekty” oraz „smaki”. Duch Święty zrazu zachęca duszę do nawrócenia za pomocą licznych duchowych przyjemności, udowadniając jej tym samym, że „przestawianie z Bogiem jest słodyczą i rozkoszą”³. Co ciekawe, inne utwory staropolskie, jak choćby *Wirydarz krześcijański pięknie przyprowadzony* Jakuba Lubelczyka, dokładnie opisywały wygląd napotykanych roślin: jedna układem listków przypominać miała krzyż, druga swoją barwą wskazywała na życie wieczne, trzecia w urokliwy sposób mieszała biel z czerwienią, subtelnie uświadamiając spacerowiczowi, że cierpienie zawsze pochodzi z dopustu woli Bożej... Zmysły angażowały intelekt, aby następnie wzniecić ogień w wyższych częściach duszy. Zawsze jednak początki wiązały się z pewnego rodzaju słodyczą i zadowoleniem.

Przechodząc między kompozycjami kwiatowymi, ową „piękną zgodą” narcyzów, hiacyntów, rozmarynów, fiołków i róż, pokutnik trafiał wreszcie do wielkiej sali, której ściany ozdobione były obrazami siedmiu grzechów głównych. Niedługo trwały rozkosze nawrócenia⁴. Bóg szybko przestaje bowiem karmić człowieka „duchowym, prawdziwym mlekiem” (1 P 2, 2), jeśli tylko widzi, że czyni on postępy na drodze do uświęcenia, aby odtąd podawać mu „pokarm stały” (1 Kor 3, 2). Proces ten opisywali bodaj wszyscy wielcy twórcy duchowości chrześcijańskiej. Na przykład cytowany już św. Piotr z Alkantary ganił chrześcijan, którzy podają się zmartwieniom, kiedy Bóg wyrывa ich z miejsca zażywania

³ Piotr z Alkantary, *Jak człowiek powinien się modlić. O modlitwie i medytacji*, Kraków 2002, s. 123.

⁴ Niektórzy mogą interpretować rozkoszne zapachy i barwy przy wejściu do wirydarza jako symbole zgubnych ziemskich przyjemności, jednak trudno pogodzić takie odczytanie z faktem, iż kompozycje kwiatowe stanowią integralną część zbożnego ogrodu, prowadząc przy tym do następnych etapów nawrócenia.

⁵ Piotr z Alkantary,

Jak człowiek powinien się modlić, dz. cyt., s. 123-124.

⁶ Franciszek Salezy, *Wybór pism*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 2016, s. 397.

rozkoszy duchowych i powołuje do wielu oschłości: „głównym celem wszystkich naszych czynności powinno być szukanie i miłowanie Boga, natomiast postępując w opisany wyżej sposób, szuka się i kocha nie tyle Boga, co samego siebie, własnego gustu i zadowolenia”⁵. Dodawał św. Franciszek Salezy: „Im więcej dla Pana naszego tracimy pociech, tym bardziej powinna nas ta strata cieszyć, On bowiem potrafi nam ją wynagrodzić”⁶. Podobne prawdy zdaje się sugerować *Łódź młodzi*: kwietne alejki nieuchronnie wiodą do miejsca, w którym Duch Święty zasmuca duszę ku jej zbawiennemu nawróceniu (zob. 2 Kor 7, 10). Teraz poeta – a wraz z nim sposobiący się do pokuty czytelnik – wstępuje do kaplicy wybudowanej pośrodku ogrodu, przygląda się ozdabiającym jej wnętrza alegoriom grzechów i mówi do siebie: „prawe zwierciadła duszy mojej skazy”, co znaczy: „obrazy te są prawdziwymi lustrami, w których odbija się zepsucie mojej duszy”. W tym przypadku układ wirydarza odpowiada koncepcji rozwoju duchowego według św. Ignacego Loyoli bądź też św. Jana od Krzyża:

Należy zwrócić uwagę, że duszę, która zdecydowała się służyć Bogu całkowicie, karmi On i umacnia w duchu, oraz obdarza pieściami na sposób czulej matki. Matka bowiem, tuląc do piersi maleńkie dziecię, ogrzewa je swym ciepłem, karmi mlekiem – lekkim i słodkim pokarmem. Pieści je również i nosi na swych rękach. Gdy jednak dziecię dorasta, umniejsza matka pieścizny, ukrywa swoją czułą miłość, a słodki pokarm zaprawia goryczą. Nie nosi go na rękach, lecz każe mu stąpać własnymi nóżkami, aby powoli wyzbyło się słabości i zabierało do rzeczy większych i istotniejszych⁷.

⁷ Jan od Krzyża, *Noc ciemna* I, 1, 2, tłum.

B. Smyrak, Kraków 2001, s. 27.

W *Łodzi młodzi* miejsce właściwej pokuty podzielone zostało na trzy części (wyraźnie stopniowalne). Wszystkie one odpowiadają trójdzielności całego wirydarza, który wprawdzie zachęca do rachunku sumienia i odwrócenia się od dawnych „złości”, następnie wskazuje drogę do nieba, aby wreszcie pobudzić duszę do natychmiastowego wdrożenia wiary w czyn (por. Jk 2, 17: „wiara, jeżeli nie towarzyszą jej dobre uczynki, martwa jest sama w sobie”). Ponad obrazami przedstawiającymi grzechy główne, na ścianach

kaplicy znalazły się alegoryczne wizerunki cnót oraz świętych Pańskich, a ściślej rzecz ujmując – wielkich nawróconych: św. Marii Magdaleny i św. Marii Egipcjanki, czyli dwóch cudzołożnic, byłego czarownika pogańskiego, św. Cypriana z Antiochii, jak również św. Hieronima i św. Augustyna, światowców pogrążonych w licznych nieprawościach, którzy ostatecznie znaleźli ukojenie w Chrystusie. Przesłanie jest jasne: „Jeśliś błądzących tych biegał drogami, pokutujących idźże też ścieżkami”, czyli: „naśladując dawniej ich niegodziwość, teraz naśladuj ich świętość”. Wielcy słudzy Pańscy przed oczyszczeniem niejednokrotnie byli przecież wielkimi grzesznikami, podobnie jak bujny ogród najprawdopodobniej był kiedyś jałowym odłogiem. Z kolei nieco ponad galerią świętych umieszczony został krzyż. A wokół niego – obrazy marności doczesnego świata. Należy przy tym podkreślić, że – w przeciwieństwie do usłanych kwieciami drózek – tutaj kontemplacja naznaczona była wieloma oschłościami, bojaźnią i wyczuwalnym brakiem zmysłowego zadowolenia. Pociągała też za sobą wzmożony wysiłek woli oraz pewną pracę intelektualną. Tym samym jednak uzdrowienie dotykało coraz to głębszych warstw duszy.

„Gdym się tu takim rzeczom przypatrywał, nie wiedzieć skąd, sen do mnie przylatywał”. Tak kończy się proces wewnętrznego oczyszczenia. Pokutnik zasypia, poniekąd jak prorok Daniel (zob. Dn 7, 1-8), poniekąd zaś jak Jakub (zob. Rdz 28, 12-15), który właśnie w chwili spoczynku zobaczył drabinę sięgającą nieba. „Aniołowie Boży wchodzili po tej drabinie i po niej zstępowali” (Rdz 28, 12). Chrześcijanin żyje jednak w epoce znacznie większych łask. Dlatego we śnie przychodzi do poety nie anioł, ale Królowa Aniołów – Maryja. Jest ona również uosobieniem „ogrodu starannie zamkniętego” (Pnp 4, 12), a zarazem tą, która sama „w ogrodach przebywa”. W jej „głos się wsłuchują przyjaciele [Oblubieńca]” (Pnp 8, 13), dlatego całemu objawieniu towarzyszy zastęp wszystkich świętych. Tego typu motywy pojawiały się zresztą dość często w duchowości kontrreformacyjnej. Matkę Bożą, ten żywy Wirydarz, „ziemski raj nowego Adama”⁸ i „ogród wdzięczności”⁹, wzywano i otaczano czcią, aby wyblagać u niej uzdrowienie wirydarza własnej duszy: „uprosz wilgości uschłemu szczepowi, Twa zwykła łaska niechaj go odnowi”. W Maryi widziano wszakże najlepszą Wspomożycielkę, a w jej

⁸ L. M. Grignon de Montfort, *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 2016, s. 22.

⁹ *Godzinki o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny*, [w:] *Droga do Boga. Tradycyjne modlitwy Kościoła*, Kraków 2015, s. 337.

¹⁰ A. M. de Liguori,
*Nawiedzenia Najświętszego
 Sakramentu*, Kraków 2015,
 s. 41.

Niepokalany Sercu – „źródło starannie zamknięte” (Pnp 4, 12), które otwiera się jednak na wyraźną prośbę, wytryska i nawadnia wewnętrzne pustynie jej dzieci. Opatrzność uczyniła z niej przecież „wspaniały ogród”, „zasadziła [w niej] wszystkie kwiaty ozdabiające Jego Kościół”¹⁰. Wszystko to ze względu na nas samych, abyśmy za jej sprawą również stawali się miejscem rozkwitu. Z tego punktu widzenia staje się jasne, dlaczego spotkanie z Najświętszą Dziewicą wieńczy spacer po wirydarzu duchownym. Przekroczenie ogrodowej bramy stanowiło przecież zewnętrzną reprezentację wejścia człowieka w zakamarki własnego ducha. Wnętrze Maryi było zaś duchowym ogrodem *par excellence*.

Niewiele młodszy od Twardowskiego poeta katolicki, Józef Bartłomiej Zimorowic, poświęcił powyższym prawdom osobny utwór. Bezpośrednim kontekstem jego powstania była medytacja nad drugą tajemnicą radosną świętego różańca, czyli nad nawiedzeniem Elżbiety. Ewangelia Łukasza mówi, że Maryja, otrzymawszy od anioła wieść o cudownym poczęciu Jezusa i Jana Chrzciciela, „wyruszyła z pośpiechem w góry”, następnie „weszła do domu Zachariasza i pozdrowiła Elżbietę”, a gdy „pozdrowienie Maryi usłyszała Elżbieta, poruszyło się dziecię w jej łonie, ona zaś napełniona [została] Duchem Świętym” (Łk 1, 39-41). Warto zwrócić uwagę na szczególne pośrednictwo Niepokalanej w wyłaniu się darów Pocieszyciela. Dla Zimorowica serce człowieka jest więc „ogródkiem ubogim” i „wirydarzem małym”¹¹, oczekującym równie ożywczego spotkania z Matką Bożą. Grzechy sprawiły jednak, że to ludzkie wnętrze, zamiast pokryć się kwiatami różnorodnych łask, zarosło chwastami, piołunem i ciemierzycą. Ziemia wyschła, właściwie przestała być nawet glebą podatną na ziarna Słowa Bożego. A zatem Maryja jest dla takiej duszy „źródłem, co nawadnia ogrody” (Pnp 4, 15). W miejscu, w którym ona ledwie postawi stopę – jak pisze Zimorowic – od razu „wyrasta biała lilija i róża pącze rozwija”. Uprzywilejowanym przez tradycję narzędziem działania Niepokalanej stał się natomiast różaniec, *rosarium*, czyli ogród pełen róż. Dlatego też każde wypowiedziane *Ave Maria* staje się kwiatem ozdabiającym serce chrześcijanina, nawet podczas najbardziej srogiej zimy czy niszczących upałów. „Usechłem jak szczep drzewa figowego – woła Twardowski – Twa zwykła łaska niechaj go odnowi”.

¹¹ J. B. Zimorowic,
*Hymny na uroczyste święta
 Bogarodzice Maryjej*, oprac.
 R. Grześkowiak, Warszawa
 2017, s. 74-77.

Modlitwa do Bogurodzicy (a wraz z nią – do świętych Pańskich) wieńczy proces duchowej przemiany. Słońce już zachodzi, czas opuścić wirydarz. Serce z kamienia pod wpływem łez zamieniło się w serce z ciała (por. Ez 11, 19), a miłość święta zastąpiła miłość do grzechu i świata. Ciało wystarczająco już odpoczęło, a przy okazji – posłużyło głębokim pragnieniom duszy. Stare życie zostało więc oddane pośród drzew i kwiatów Najświętszemu Sercu Jezusa i Niepokalanemu Sercu Jego Matki. Nowe – zacznie się za ogrodową bramą. W ostatecznym rozrachunku każdorazowe odwiedziny wirydarza duchowego miały bowiem służyć jednej, nadrzędnej zasadzie: po modlitwie być już innym człowiekiem aniżeli przed modlitwą. ■

SZKICE



Francisco Vera, anelano
isco por celebrar la San

Fides et ratio – raz jeszcze

Bartosz Jastrzębski

Problem relacji pomiędzy rozumem a wiarą od zarania chrześcijaństwa stanowił jeden z najważniejszych, najbardziej palących, a zarazem najtrudniejszych i najbardziej chyba uporczywych problemów, z jakim musieli się zmierzyć pierwsi katecheci i apologetci nowej wiary. Z biegiem czasu i dysput z uczonymi pogańskimi interlokutorami zagadnienie to zaczęto ujmować na różne sposoby i z rozmaitych perspektyw. Nie tylko jednopłaszczyznowo i wprost. Zapytywano tedy również, bardziej ogólnie, o stosunek filozofii i religii, o duchowy dystans między Jerozolimą a Atenami, o wzajemne usytuowanie w duszy ludzkiej oraz w porządku poznania aktów *gnosis* i *pistis*, w końcu o możliwość wypowiedzenia własności Absolutu w języku respektującym elementarne zasady gramatyki i logiki. Wymowne świadectwa tych zmagających się znajdujemy już w okresie apostoelskim, w Nowym Testamencie. Najbardziej może znane, a równocześnie w wymowie swej – jak się wydaje – stanowcze i jednoznacznie krytyczne są słowa św. Pawła: „Baczenie, aby kto was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię będącą czczym oszustwem, opartą na ludzkiej tylko tradycji, na żywiołach świata, a nie na Chrystusie” (Kol 2, 8). Apostoł odrzuca przeto zarówno filozofię opartą na „żywiołach świata”, czyli na zmysłach, jak i tę wypływającą z rozumu – z „ludzkiej tylko tradycji”. Jako uczony rabin pojmując wyrażnie zarówno myślowy i moralny dystans pomiędzy tradycją biblijną, jak też niebezpieczeństwa związane z charakterystycznym dla kultury grecko-rzymskiej zaufaniem do rozumu i jego praw. Helleńska z ducha apologia rozumu zdaje mu się bez mała bałwochwalstwem – a na pewno nieakceptowalną pychą – bo przecież Pan nieraz przestrzegał ustami swych proroków przed nadmiernym zaufaniem czysto ludzkim siłom i zdolnościom.

Wielokroć musiał przecież uczony Szaweł z Tarsu czytać u Izajasza choćby i te słowa:

Jam jest ten, który niweczy znaki wróżów
i wykazuje głupotę wieszczków,
wstecz odrzuca mędrców
i wiedzę ich czyni głupstwem (Iz 44, 25).

Tak więc Apostoł pogan, świadomie i jednoznacznie wpisując się w długą „antydyalektyczną” tradycję biblijnych proroków (tu konkretnie Izajasza z rozdziału 29 jego prorocstwa), nie waha się grzmieć do Koryntian, słynących ze swej grzesznej słabości do (między innymi) niedyskretnych intelektualnych poszukiwań:

Napisane jest bowiem:
Wytracę mądrość mędrców,
a przebiegłość przebiegłych zniweczę.
Gdzie jest mędrzec? Gdzie uczony? Gdzie badacz tego,
co doczesne? Czyż nie uczynił Bóg głupstwem mądro-
ści świata? Skoro bowiem świat przez mądrość nie po-
znał Boga w mądrości Bożej, spodobało się Bogu przez
głupstwo głoszenia słowa zbawić wierzących. Tak więc,
gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my
głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem
dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy
są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków,
Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą. To bowiem, co
jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi, a co
jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi. Przeto przypa-
trzcie się, bracia, powołaniu waszemu! Niewielu tam mę-
drców według oceny ludzkiej, niewielu możnych, niewielu
szlachetnie urodzonych. Bóg wybrał właśnie to, co głupie
w oczach świata, aby zawstydić mędrców, wybrał to, co
niemocne, aby mocnych poniżyć (1 Kor 1,19-27).

Tak tedy sprawa wydawała się ostatecznie rozstrzygnięta: rozum wierzącemu na niewiele się zdaje, bo nie dzięki niemu dostępujemy zbawienia, a wszak wyłącznie o zbawienie – uszczęśliwiające

widzenie Prawdy¹ – chodzi chrześcijaninowi. Widzenie Prawdy nie jest zaś wynikiem aktywności rozumu, lecz skutkiem tego, iż Prawda, w wierze i poprzez wiarę, sama zechciała się nam objawić. Jest jedna i jej poznanie polega na jej widzeniu, przy czym „widzeniu” bardziej sercem niż rozumem. Widzeniu, którego skutkiem jest egzystencjalne przyłgnięcie – złączenie życia z tym, w co się wierzy. Prawda jest bowiem żywa, a rozum zatrzymuje i unieruchamia, by móc przeprowadzić wszystkie swe „wiwiskcyjno-systematyzujące” zabiegi (Bergson wiele o tym mówił). Etyczny intelektualizm Sokratesa i całej właściwie tradycji greckiej winien więc być w chrystianizmie z konieczności porzucony – nie intelekt czyni z nas prawych ludzi, lecz serce (tak jak je rozumiała tradycja biblijna). Tymczasem filozofujący rozum może budować – i faktycznie buduje – wyjaśnienia rzeczywistości niezgodne, czasem wręcz sprzeczne, z treścią Objawienia. Co więcej, może on takich modeli świata tworzyć potencjalnie dowolną ilość. Z trudem przecież znajdujemy choćby dwóch czy trzech wybitnych myślicieli, których poglądy by się pokrywały, a oni sami we wszystkim osiągalni zgodę. W tym sensie rozum jest jakby nadaktywny i nadproduktywny, w jego działaniach – ujmując rzecz we współczesnych kategoriach – jest coś z neurotycznej kompulsji. Równocześnie tworzone przezeń modele są ostatecznie nieweryfikowalne, na ogół chwiejne i zmienne, a nieraz też mętne i wieloznaczne. Co wskazuje, iż jest on poznawczo wadliwy, a zarazem moralnie szkodliwy – bo z błędnych rozpoznań tego, co realne, filozofowie wywodzą na ogół również błędne doktryny etyczne. Innymi słowy, rozum ma w sobie przyrodzoną niejako pychę i skłonność do zajmowania „pierwszego miejsca” w życiu duszy, a więc detronizowania idei Boga, która ów umysł winna oświeć i prowadzić. Dlatego jest groźny. Grecko-rzymscy poganie zdają się tego niebezpieczeństwa nie widzieć, mało tego, wyraźnie ich te cechy rozumu fascynują, a on sam staje się instancją wszelkiego filozoficznego, religijnego i moralnego orzekania. I to jest właśnie bałwochwalstwo. Zdaje się, że nie było znaczących różnic między Apostołami w tej kwestii.

I któż wie, jak by się sprawy potoczyły, gdyby nie fakt, iż, jak wiadomo, Żydzi w większości nie przyjęli Jezusa z Nazaretu jako mesjasza, co zmusiło Jego uczniów do wejścia między owych

¹ Bo jak powiada św. Tomasz: „Zbawienie człowieka polega na tym, że dzięki swej części umysłowej osiąga pełnię przez kontemplację Pierwszej Prawdy”, św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, t. 3, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2009, s. 186.

bałwochwalczych pogan. Święty Paweł udaje się przeto do Aten, filozoficznej „stolicy” cesarstwa, w której nadal działa i Akademia, i Likejon, wciąż bardzo aktywni są także stoicy, sceptycy i inne szkoły. Tam właśnie, na Areopagu, głosić chce on Hellenom Dobrą Nowinę o Chrystusie Zbawicielu, który pokonał Grzech i Śmierć. Tam jednak, właśnie pośród wykształconych i obytych filozoficznie Ateńczyków, ponosi dotkliwą, być może najdotkliwszą w swej pracy misyjnej, porażkę: „Gdy usłyszeli o zmartwychwstaniu, jedni się wyśmiewali, a inni powiedzieli: «Posłuchamy cię o tym innym razem»” (Dz 17, 32).

Sądzę, że takiej reakcji Apostoł się nie spodziewał – byłoby dlań bardziej zrozumiałe i paradoksalnie mniej bolesne, gdyby Grecy porwali kamienie. Ale nie – śmiali się, ironizowali, drwili. Zlekceważyli go, a przede wszystkim Tego, którego głosił. Święty Paweł zmuszony był przyczyny owej porażki dogłębnie przemyśleć. Zdał sobie sprawę, że posługuje się pojęciami i symbolami, które są niezrozumiałe dla Hellenów. Wydają się im głupstwem, a przecież – jak już wiemy – „Grecy szukają mądrości”. Możemy więc chyba umownie przyjąć, że od tamtego właśnie momentu zaczęło się stawać dla Pawła coraz bardziej oczywiste, iż wiara w Chrystusa Zbawiciela będzie musiała zaryzykować i wejść w bliższą relację z filozofią, czyli rozumem, pomimo wszystkich rzeczywistych zagrożeń, które się z tym zbliżeniem będą wiązać. Język filozofii greckiej stanowił bowiem wspólną myślówą płaszczyznę wszelkich ówczesnych światopoglądowych sporów i dyskusji, także tych religijnych. Bez jego użycia nie dałoby się prowadzić misji ewangelizacyjnej wśród pogan, a bez tej misji głoszenie Ewangelii byłoby poważnie zagrożone.

Tak rozpoczęła się tak zwana hellenizacja chrześcijaństwa, historia jego splatania się, zmagania, sporów, łączenia i rozdzielania z groźnym, ale zarazem fascynującym światem pogańskiego antyku. Poruszany tu problem stał się jednym z ważniejszych tematów debat i kontrowersji, nie tylko między chrześcijanami a poganami, ale także w obrębie samego rozwijającego się Kościoła. Jeśli chodzi o tę drugą płaszczyznę, stopniowo rozwinął się cały wachlarz stanowisk, rozpościerających się pomiędzy tymi, które uznać można za w skrajności swej modelowe. I tak z jednej strony stosunkowo szybko pojawia się stanowisko fideistyczne,

zwyczajowo kojarzone z postacią i myślą Tertuliana. Frederick Copleston w następujący sposób – dosadnie i trafnie – streszcza stanowisko owego chrześcijańskiego teologa:

Cóż mają ze sobą wspólnego filozof i chrześcijanin, uczeń Grecji, przyjaciel błędu oraz uczeń nieba, wróg błędu i przyjaciel prawdy? Nawet mądrość Sokratesa na niewiele się przyda, skoro nikt oprócz Chrystusa nie może naprawdę poznać Boga ani nikt oprócz Ducha Świętego nie może poznać Chrystusa. Co więcej, Sokrates pozostawał jawnie pod wpływem demona! Co się zaś tyczy Platona, to utrzymywał on, że trudno jest odkryć Twórcę i Ojca wszechświata, gdy tymczasem najzwyczajniejszy chrześcijanin już go odkrył. Filozofowie greccy są ponadto praojcami heretyków w tej mierze, w jakiej Walentyn korzystał z platoników, a Marcjon ze stoików, sami filozofowie natomiast zapożyczyli swe idee ze Starego Testamentu, by je następnie zniekształcić i głosić jako własne².

W takim mniej więcej kierunku podążali fideiści, zwani też antydyalektykami – nie uznawali żadnych kompromisów w formułowaniu swego radykalnie antyracjonalnego stanowiska. Rozum w ich perspektywie niezmiennie symbolizował ten sam bezbożny ruch „zepsutej” władzy umysłu, który skłonił prarodzców do skosztowania owocu z drzewa poznania dobra i zła. Jeśli więc dystans między Atenami a Jerozolimą jest nie do pokonania, to taka też jest – i musi pozostać – przepaść między rozumem a wiarą. Nie tylko są względem siebie różne, ale pozostają wprost przeciwstawne – co jest prawdą dla jednego, jest fałszem dla drugiej i na odwrót. Dlatego to Tertulian może wołać: *Et mortuus est Dei Filius, prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est*³. Nawet gramatyka jest dziełem Szatana od czasu, gdy ten, pod drzewem poznania dobra i zła, po raz pierwszy zastosował ową złowieszczą liczbę mnogą: *Eritis sicut dii scientes bonum et malum* – będziecie jako bogowie, znający dobro i zło (Rdz 3, 5). Rozum jest zatem jakby fragmentem owego zatrutego owocu, który utknął w naszych słabych umysłach i tkwi tam nadal uporczywie, uniemożliwiając

² F. Copleston, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, *Od Augustyna do Szkota*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 2000, s. 30-31.

³ „I umarł Syn Boży, co wręcz dlatego jest wiarygodne, że jest niedorzeczne. I złożony w grobie zmarłych powstał – to jest pewne, bo niemożliwe”.

sięgnięcie po owoc z Drzewa Żywota. Toksyczny ów owoc trzeba zwrócić, trzeba się go pozbyć z mentalnego organizmu duszy, wyrwać z duchowych trzewi – wtedy i tylko wtedy oczy nasze ujrzą zbawienie.

Tertulian nie był jednak ani pierwszym, ani jedynym antydialektykiem okresu początków chrześcijaństwa. Ku podobnym wnioskom skłaniał się też nieco odeń wcześniejszy Tacjan Syryjczyk. W swej *Mowie do Greków* przyznaje się on wprawdzie do młodzieńczej fascynacji filozofią, ale od razu też przechodzi do zdecydowanej i przesyczonej niemal odrazą jej refutacji:

Odrzuciłem waszą mądrość, choć w przeszłości uchodziłem za jej znawcę. Słusznie napisał bowiem o waszych mędracach pewien komediopisarz: „Oto resztki winogron i próżne głędzenie, szczebiotanie wróbli i niszczyiele sztuki” [Arystofanes, *Żaby*]. [...] Cóż bowiem znowu takiego ważnego dało wasze filozofowanie? Kto z tych, którzy się nią najpilniej zajmowali, był wolny od szukania próżnej chwały? Diogenes, który choć tak ostentacyjnie podkreślał panowanie nad sobą, tak obżarł się surowego mięsa, że dostał skrętu jelit i zmarł z powodu własnego nieumiarkowania? Arystyp przechadzał się w płaszczu purpurowym, podając się za człowieka szlachetnego, a w rzeczywistości prowadził życie rozpustne. Dionizos natomiast sprzedał z powodu swej żarłoczności filozofa Platona. A Arystoteles, który w swej głupocie wyznaczył granice Opatrzności i twierdził, że szczęście dają rzeczy przyjemne, zupełnie wbrew swej nauce schlebiał owemu szalonemu młodzieńcowi Aleksandrowi...⁴

⁴ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, w: *Pierwsi apologeti greccy*, przeł. L. Misiarczyk, oprac. J. Naumowicz, Kraków 2004, s. 312.

Tacjan długo rozwodzi się nad nędzą filozofów i ich nauk. Z wywodów tych wypływać mają bowiem jednoznaczne wnioski: filozofia w najlepszym razie jest po prostu niepotrzebna, jest stratą czasu, „próżnym głędzeniem”, nieprzysparzającym tym, którzy się nią zajmują, ani mądrości, ani tym bardziej *arete*. Z owego czczego gadulstwa nic nie wynika, natomiast w wielkiej mierze stanowi ono tylko wyraz szukania poklasku wśród bezrozumnej gawiedzi. W najgorszym zaś razie paranie się filozofią jest zwy-

czajnie szkodliwe: wyprowadza ona bowiem umysły ludzkie na jałowe bezdroża niemądrych nauk, które tylko stroszą się w piórka uczoności i odgrywają nieudolnie swoją rozumność, podczas gdy w istocie są oszustwem i błędzeniem w mroku. Dość jednak w niej mocy, by znieprawić młode umysły i odwieść od jedynie koniecznej sprawy poznania prawdziwego Boga i uwolnienia od grzechu. Stąd też inny wczesny apologeta, Hermiasz, kończąc swe dziełko o wymownym tytule *Satyra na filozofów pogańskich*, stwierdza stanowczo:

Przedstawiłem oto opinie owych filozofów, by pokazać sprzeczności istniejące pomiędzy ich teoriami, a także jak bezsensowny i niepewny jest ich opis rzeczywistości, jak niejasny i bezużyteczny jest cel ich poszukiwań, gdyż nie opiera się na żadnym wyraźnym fakcie ani rozumiając racji⁵.

Dokładnie na przeciwnym do Hermiaszowego, Tacjanowego i Tertulianowego biegunie usytuowali się tacy myśliciele jak św. Justyn Męczennik czy Orygenes. Zakładali oni, iż nie jest możliwe, by Bóg obdarzył człowieka władzą (rozumu), która pozostaje w fundamentalnej i nieusuwalnej sprzeczności z przedmiotem wiary. Takiego rozszczepienia umysłu nie mógł zafundować Bóg ludziom nawet w stanie upadku. Wiele wieków później św. Tomasz (do którego koncepcji jeszcze powrócimy) w następujący sposób – trafnie i lapidarnie – ujmował tę kwestię:

Dary łaski są w ten sposób udzielane naturze, że jej samej nie niszczą, ale raczej doskonalą. Dlatego i światło wiary, które jest nam dawane jako dar, nie niszczy światła rozumu naturalnego również danego nam przez Boga. I choć światło naturalne ludzkiego umysłu jest niewystarczające do ujawnienia tego, co ujawniane jest przez wiarę, to jednak jest niemożliwe, aby to, co jest nam przekazywane od Boga przez wiarę, było przeciwne temu, co dawane jest przez naturę. Wtedy jedno z nich musiałoby być fałszywe. A skoro obydwa mamy od Boga, Bóg byłby w nas sprawcą fałszu, co jest niemożliwe⁶.

⁵ Hermiasz, *Satyra na filozofów pogańskich*, w: *Pierwsi apologeti greccy*, op. cit., s. 507.

⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga*, op. cit., s. 129.

W tej perspektywie ujmowania problemu zakłada się zatem, iż wszelkie w ogóle sprzeczności pomiędzy rozumem a wiarą są sprzecznościami przygodnymi, a najczęściej po prostu pozornymi. Orygenes skłaniał się do przekonania, że powstanie w końcu wielka synteza wiedzy rozumowej (a ściśle biorąc, filozofii średniego platonizmu) oraz objawionej, monumentalny i w pełni prawdziwy gmach poznania religijno-filozoficznego. Wszystko, co w filozofii jest prawdziwe i dobre z natury rzeczy, jest zarazem chrześcijańskie, albowiem to właśnie w Chrystusie-Logosie zawarta jest cała prawda i mądrość. Dlatego to Justyn Męczennik może nauczać:

Chrystus jest pierworodnym Synem Boga i jednocześnie Logosem, w którym ma udział cały rodzaj ludzki. Ci więc, którzy wiedli życie zgodne z Logosem, są chrześcijanami, nawet gdyby byli nazwani ateistami, jak na przykład Sokrates, Heraklit i im podobni [...]. Tak więc ci, którzy żyli wbrew Logosowi, byli ludźmi bezużytecznymi, natomiast ci, którzy żyli i żyją zgodnie z Logosem, są chrześcijanami i nie znają lęku ani trwogi. W jaki sposób mocą Logosu i z woli Boga Ojca i Pana wszechrzeczy narodził się z dziewicy i otrzymał imię Jezus, został ukrzyżowany, umarł, zmartwychwstał i wstąpił do nieba, będzie mógł chyba zrozumieć każdy myślący człowiek⁷.

⁷ Św. Justyn Męczennik,
I Apologia, w: *Pierwsi
apologeci greccy*, op. cit.,
s. 240.

Tak oto, zdaniem Justyna, każdy, kto żyje w zgodzie z kosmicznym Logosem, a więc Rozumem, jest chrześcijaninem, choćby i nawet „nieświadomym”. Ludzie rozumni oraz cnotliwi urzeczywistniają Logos, a tym samym osiągają Boga i zbawienie. Oczywiście to Wcielenie dopiero ostatecznie dopełnia zbawczą ekonomię, ale i chronologicznie uprzedni względem niego filozofowie w żadnym razie nie zostali wykluczeni z grona zbawionych. Innymi słowy, filozofia i chrześcijaństwo wiodą na ten sam szczyt, choć oczywiście to drugie w sposób znacznie skuteczniejszy i doskonalszy. Konflikt między rozumem a wiarą (filozofią a religią) przeto nie istnieje. Jest tylko złudzeniem pojawiającym się na skutek niewłaściwej perspektywy oglądu bądź też będącym efektem złych intencji tych, którzy do takiego sporu chcą doprowadzić.

Pomiędzy tymi skrajnymi stanowiskami rozpostarła się – jak wspomniałem – cała paleta różnorodnie zniuansowanych rozwiązań umiarkowanych, szukających, w duchu roztropności i pojednania, jakiejś bezpiecznej formuły współistnienia. Bezpiecznej, czyli takiej, która – z jednej strony – zabezpieczałaby wiarę przed potencjalną destrukcyjnością wątpliwego rozumu, z drugiej zaś pozwalałaby wprzęgnąć jakoś rozum i filozofię w dzieło zbawienia. Rozum jest – nie pozbędziemy się go, stanowi naturalną władzę i aktywność ludzkiego umysłu. Trzeba jednak jakoś go oczyścić z błędów i ukierunkować ku objawionej prawdzie. Chętnie odwoływano się przy tym do jedenastego rozdziału Księgi Wyjścia, w którym Bóg nakazał Izraelitom wypożyczyć przed Nocą Paschalną „naczynia srebrne i złote”, by następnie zabrać je ku Ziemi Obiecanej. Stanowisko to wyraża precyzyjnie i wprost między innymi św. Augustyn:

Tych natomiast, którzy nazywają się filozofami, zwłaszcza platoników, nie tylko nie należy się obawiać, ale od nich, jako od nieprawnych posiadaczy, należy rewindykować to, co przypadkiem powiedzieli prawdziwego i odpowiadającego naszej wierze na nasz pożytek. Podobnie jak Egipcjanom, którzy nie tylko mieli posągi bóstw oraz nakładali ogromne ciężary na Izraelitów – czym ci brzydzili się i co potępiali – ale również naczynia i ozdoby ze złota i srebra, a także szaty, naród izraelski opuszczając, Egipt potajemnie zabrał te bogactwa z zamiarem uczynienia z nich lepszego pożytku. Nie dokonał tego podług własnego prawa, lecz na rozkaz Boży, zaś Egipcjanie pożyczili im to skutkiem nieostrożności, gdyż posługiwali się owymi dobrami w sposób niewłaściwy. Podobnie przedstawia się sprawa z naukami pogańskimi⁸.

W zastosowanej tu interpretacji alegorycznej oznaczało to, iż chrześcijanie mogą – a nawet powinni – przyswoić sobie i „uprowadzić z ciemności Egiptu” to, co uznają w spuściźnie badań filozoficznych za cenne i dla wiary swej przydatne. Pozostałe zaś elementy filozoficznej tradycji należy porzucić, a w razie potrzeby także i aktywnie zwalczać. Co do tego jednak, które konkretnie

⁸ Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1989, s. 113.

– i na jakich zasadach – elementy filozofii należy przyjąć, a które odrzucić, nie było nigdy pełnej zgody. Częstokroć decyzje w konkretnych sprawach podejmowały dopiero sobory i synody – i to nie bez żarliwych dyskusji, gorących sporów i nagłych zwrotów akcji. Trwały one całe średniowiecze, a w pewnym sensie – jak mam zamiar ukazać – trwają do dziś. Dość póki co przypomnieć sprawę choćby samego Doktora Anielskiego, którego wiele elementów nauczania biskup Paryża Stefan Tempier potępił (na fali sporów z awerroizmem) w roku 1277. Franciszkanie z Johnem Peckhamem na czele i augustyniści, a nawet sami dominikanie (Robert Kilwardby) atakowali Akwinatę między innymi właśnie za nadmierną racjonalizację teologii i sprzeniewierzenie się Ojcom Kościoła, by w zamian „niewolniczo” podążać za pogańskim Arystotelesem. Cenzury te i wszelkie oficjalne zarzuty zostały odwołane jednak dwa lata po kanonizacji św. Tomasza w 1325 roku, a na Soborze Trydenckim to jego *Summa* spoczywała na ołtarzu obok Biblii. Ostatecznie uznano przeto, że Tomaszowy rozum był i pozostał *recta ratio*. Tak to właśnie w debatach i sporach wykutowano stosowne formuły interesującej nas tutaj relacji.

* * *

Jeśli jednak mielibyśmy spróbować wskazać meritum tych dyskusji, to w większości przypadków chodziło o zabezpieczenie tajemnic wiary chrześcijańskiej przed nadmiernymi roszczeniami rozumu. Na ogół próbowano przy tym rozum od wiary w jakiś sposób odseparować, wyznaczyć mu stosowny zakres i właściwy rodzaj przedmiotów, którymi mógłby się bezpiecznie zajmować. Obawy, jakie się przy tym pojawiały, nie były bowiem w żadnym razie całkiem bezpodstawne, co jasno ukazały nadchodzące stulecia. Albowiem racjonalizacja wiary, tzn. pełne dostosowanie jej treści i sensu do wymagań rozumu, jest realnym zagrożeniem. Pokusa wzniesienia intelektualnej wieży Babel, która sięgnie sam stóp Bożych – i nie tylko sięgnie, ale schwyta je i ściągnie w dół do cienistego ludzkiego świata – jest nadal żywa, tkwi bowiem głęboko w trzewiach duchowego organizmu człowieka, jest odwieczną niemal formą marzenia o samozbawieniu. W efekcie tejsze racjonalizacji wszystko to, co się z kryteriami rozumowymi nie zgadza, zostaje uznane za – w najlepszym razie – metaforę

lub alegorię, w najgorszym zaś za nieuprawniony i zbędny poryw fantazji oraz nadmiernej afektacji autora, czyli za *licentia poetica* lub – mówiąc dosadniej – bzdurę po prostu. Niepodobna twierdzić rzecz jasna, iż taka była intencja choćby Orygenesesa, ale niepodobna również zaprzeczyć, iż takim właśnie podejściem może owocować nadmierne zaufanie do intelektualnych sił człowieka. Koniec końców bowiem niewykluczona jest sytuacja – i faktycznie do niej doszło na przykład w niektórych nurtach deizmu czy też racjonalizmu chrześcijańskiego (np. socynianie) – w której po prostu odrzuca się z Objawienia wszystko to, co sprzeciwia się czysto racjonalnemu ujmowaniu zjawisk. W efekcie tego rodzaju zabiegów chrześcijaństwo kurczy się do co najwyżej pewnej, niedoskonałej zresztą, postaci systemu etycznego. A ponieważ proponuje ono etykę niemożliwą do realizacji czysto ludzkimi siłami, ostatecznie w ogóle zanika.

Z drugiej strony wygląda na to, iż chrześcijańscy myśliciele broniący wiary przed rozumem nie do końca chyba zdawali sobie sprawę z różnorodnych myślowych mechanizmów, które ujawniły się w pełni dopiero wiele wieków później. Bo oto okazało się, że jeśli odseparujemy rozum od wiary, by nie narażać tej drugiej na potencjalnie niedyskretną, szkodliwą aktywność tego pierwszego, to wcale nie zażegnamy niebezpieczeństwa. Przeciwnie, rozum całkowicie uwolniony od autorytetu poręczanego przez wiarę, autorytetu Magisterium, staje się jeszcze groźniejszy. Można go czas jakiś próbować kiełznać przy pomocy ograniczeń instytucjonalnych, ale gdy tylko stosowne ciała kontrolne osłabną (co w Europie dokonało się zasadniczo w XVIII wieku), z tym większą zjadłością przystępuje on do swego dzieła „twórczego niszczenia”. W najlepszym razie poprzestaje tylko na marginalizacji wiary i stopniowym spychaniu jej tam, gdzie on sam radzi sobie nie najlepiej – w domenę szeroko ujmowanego życia moralnego, i to rozpatrywanego wyłącznie w sferze prywatności. W najgorszym zaś delikatna tkanka wiary zostaje zaatakowana frontalnie i bezlitośnie. Rozum będzie tropił, dopadał i nieustępliwie wyszydzał to wszystko, co w wierze stanowi zbawczy *mysterion*. Rozum oświeceniowy i wyrosły z niego w XIX stuleciu naukowy rozum instrumentalny wydały religii (a także metafizyce) walną bitwę, która miała się zakończyć jej unicestwieniem lub przynaj-

mniej całkowitym sprywatyzowaniem i odintelektualizowaniem. Paradoksalnie w sukurs oświeceniowym racjonalistom przyszli romantycy, którzy postulowali transpozycję religii całkowicie do sfery uczucia, intymnego marzenia, snu, efemerycznego przeczuć, ulotnej wizji. W efekcie religia oddaliła się od sfery publicznej i w ogóle głównego nurtu tak kultury, jak i nauki.

Okazuje się zatem, iż rację mieli raczej ci, którzy twierdzili, iż mimo zagrożeń lepiej zaprząć rozum – choćby i pod przymusem – do służby i posłuszeństwa wierze. A wówczas, być może, na tyle udoskonali się jego natura, iż nie będzie on przeszkodą dla duszy, ale – niczym ujarzmiony rumak dla jeźdźcy – nieocenioną pomocą, cennym wehikułem ułatwiającym dotarcie do Prawdy. Wierzył w to między innymi św. Anzelm (ze swym słynnym postulatem *fides quaerens intellectum*). Robert Sokolowski słusznie podkreśla kluczową dla dziejów omawianego problemu rolę autora *Proslogionu*: „Anzelm wykazuje [...], że nieistnienie Boga jest nie do pomyślenia, dowodząc tym samym, że wiara nie musi obawiać się stawiania pytań przez rozum. Bóg wiary chrześcijańskiej to Bóg, którego istnieniu rozum nie może zaprzeczyć. Ustalając w ten sposób, że wierze nic nie grozi ze strony rozumu, Anzelm otwiera drzwi opartemu na rozumie badaniu wiary, którym zajęła się teologia scholastyczna; daje swoim następcom do ręki rozróżnienia i zasady, które pozwoliły na powstanie uniwersytetów jako instytucji specyficznych dla chrześcijańskiego świata”. Dodaje wszakże: „Z chwilą jednak, kiedy rozum znalazł się w tym nowym kontekście i kiedy odróżnił się od wiary, niemożliwy jest już dla niego powrót do prostego przyswajania, czyli sposobu funkcjonowania cechującego wcześniejszy okres jego koegzystencji z wiarą chrześcijańską”⁹. Próbę określenia owej koegzystencji w nowej sytuacji podjął półtora wieku później św. Tomasz – wychowanek tychże właśnie uniwersytetów i praktykowanych w nich scholastycznych metod. Akwinata – jak już wspomniałem, ostro atakowany w tym kontekście – doskonale zdawał sobie sprawę z wagi problemu i wielokrotnie omawiał tę kwestię¹⁰. Spory z awerroizmem dowodnie bowiem ukazały, iż rozum wcale nie jest tak bezpieczny dla wiary, jak sądził biskup Canterbury. Niestety nie tylko głupiec powtarza w sercu swoim: nie ma Boga – powtarzają to też niektórzy uczeni filozofowie, których niepodobna łatwo zbyć czy zgło-

⁹ R. Sokolowski, *Bóg wiary i rozumu. Podstawy chrześcijańskiej teologii*, przeł. M. Romanek, Kraków 2015, s. 32-33.

¹⁰ W *Sumie teologicznej* poświęcone jest temu całe pierwsze zagadnienie pt. *Nauka święta: jaką jest? Co obejmuje?* Patrz również *Summa contra gentiles*, I, 7.

zlekceważyć. W swoim komentarzu do *O Trójcy Świętej* Boecjusza Akwinata rozpatruje przeto szczegółowo cztery fundamentalne dla naszych rozważań pytania:

1. Czy można traktować Boże rzeczywistości jako przedmiot dociekania?
2. Czy może istnieć jakaś nauka o Bogu?
3. Czy w nauce wiary, która traktuje o Bogu, można używać argumentów filozoficznych i posługiwać się cytatami z autorytetów?
4. Czy Boże rzeczywistości winny być zakryte niejasnymi i nieznanyymi sformułowaniami?¹¹

Nie miejsce tu na streszczanie tego arcyciekawego tekstu oraz wszystkich argumentów „za” i „przeciw”, jakie św. Tomasz w zgodzie z metodą scholastyczną rozpatruje, dość powiedzieć, iż ostatecznie dopuszcza on rzecz jasna rozumowe badania treści wiary. Argumentuje w następujący sposób:

Jako że doskonałość człowieka polega na zjednoczeniu z Bogiem, trzeba, aby człowiek przybliżał się do Bożych rzeczywistości wszelkimi dostępnymi mu środkami, na ile to tylko możliwe; tak by intelekt oddawał się kontemplacji, a rozum dociekaniu spraw Bożych¹².

¹¹ Św. Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga*, op. cit., s. 107.

¹² Ibidem, s. 111.

Nie można „odstawić” rozumu na boczny tor, zlekceważyć go czy wręcz zwalczać – jak proponują radykalni fideiści. Jeśli, dzięki Eucharystii, nawet ciałem i krwią zbliżamy się do Boskiej rzeczywistości, jeśli, dzięki obietnicy zmartwychwstania, wierzymy, iż także materia zostanie podniesiona do Bożej rzeczywistości, co więcej, w nią samą w pewien sposób zostanie przemieniona, to niepodobna wyłączyć ze zbawczego dzieła władzy rozumowej – rozum również musi zostać zbawiony. By jednak tak się stało, musi on podążać właściwą drogą, musi stać się *orthos logos*, czyli świadom swojego usytuowania względem prawd wiary – uznający ich wyższość. Akwinata jest jednak doskonale świadom trudności i niebezpieczeństw, jakie się z tym wiążą, dlatego stanowczo przestrzega:

Można tu jednak trojako zbłądzić. Po pierwsze, przez zarozumiałość, gdy mianowicie ktoś tak roztrząsa Boże

tajemnice, jakby je doskonale pojmował. [...] Po drugie, można tu zbłądzić przez to, że w sprawach związanych z wiarą będzie się dawać pierwszeństwo rozumowi nad wiarą. Dzieje się tak, gdy ktoś chce wierzyć tylko w to, co można odkryć rozumem, podczas gdy powinno być na odwrót. [...] Po trzecie, porywając się na takie dociekanie Bożych rzeczywistości, które przekracza własne zdolności¹³.

¹³ Ibidem, s. 128-129.

Po pierwsze zatem, pokora i świadomość zawsze tylko aproksymacyjnego – by tak rzec – ujmowania Transcendencji (o ile chcemy w ogóle wykraczać poza teologię negatywną i orzekać cokolwiek pozytywnie o Bogu). Rozum ma w sobie skłonność do pychy i zarozumiałstwa – przekonania o swojej wyłącznej racji i niezachwianym monopolu na prawdę. Pragnie być jedynym władcą w duchowym królestwie. Na tym właśnie bodaj polega jego grzechowa skaza i nieuporządkowanie. Odruch ten nieobcy jest nawet umysłom skądinąd pobożnym i świadomym swych braków i słabości. A jednak pokusa samoafirmacji bywa silniejsza. Po wtóre, Akwinata stanowczo zaleca, aby w każdej sytuacji wątpliwej przyznawać rację prawdom wiary. W *Summa contra gentiles* wyjaśnia:

Wtedy tylko bowiem poznajemy Boga właściwie, gdy wiemy, że jest On ponad wszystko to, co człowiek może o Bogu pomyśleć. Substancja Boska przewyższa bowiem przyrodzone poznanie człowieka, jak wykazaliśmy wyżej. Przez to więc, że podaje się człowiekowi pewne prawdy o Bogu, które przekraczają rozum, utwierdza się w człowieku mniemanie, że Bóg jest czymś ponad to, co można pomyśleć. Płynie stąd także inny pożytek, a mianowicie stłumienie zarozumiałości, która jest matką błędu¹⁴.

¹⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, t. 1, (I, 5), przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2009, s. 27.

I w końcu niezbędny przy filozofowaniu w świetle Objawienia jest również realizm w ocenie własnych intelektualnych możliwości, szczególnie co do spraw nadzwyczaj subtelnych i złożonych. Niełatwo go wypracować, bo na ogół jesteśmy skłonni przeszacowywać swoje zdolności, a w efekcie błądzić. Jeśli jednak uda się

nam ustrzec się przed powyższymi niebezpieczeństwami, wówczas może on pełnić swą ograniczoną, acz pożyteczną i sprawiającą niemało poznawczej satysfakcji rolę:

Rozum ludzki zatem w ten sposób poznaje prawdy wiary – które mogą być zupełnie jasne tylko dla widzących substancję Bożą – że może na ich potwierdzenie zebrać pewne prawdopodobne argumenty. Nie wystarczają one jednak do tego, by powyższą prawdę pojąć tak, jakby została udowodniona lub była sama przez się zrozumiała. Chociaż więc tego rodzaju argumenty są słabe, to jednak jest pożyteczne, by rozum ludzki się w nich ćwiczył, byle tylko nie wyobrażał sobie zuchwale, że prawdę wiary pojął w pełni czy też udowodnił. Jak bowiem widać z tego, co powiedzieliśmy wyżej, móc dojrzeć choćby niewiele o rzeczach najwznioślejszych i przy pomocy niedołęznego rozważania jest rzeczą niezmiernie radosną¹⁵.

¹⁵ Ibidem, s. 33.

* * *

Stanowisko wypracowane przez św. Tomasza zostanie zaaprobowane przez Kościół i kilkakrotnie jeszcze razy przypomniane i potwierdzone między innymi przez Klemensa VI, Mikołaja V czy Benedykta XII. W nowszych czasach w szczególnie dobitny sposób zaleca rozwiązania Tomaszowe Leon XIII w encyklice *Aeterni Patris* (1879). Papież ów zmuszony był po raz kolejny zabrać głos w sprawie relacji pomiędzy rozumem a wiarą, tym razem jednak w zupełnie już innym od średniowiecznego kontekście. Czas ów bowiem stanowił okres rozwoju różnorodnych nurtów naturalistycznych i pozytywistycznych, natomiast w zakresie myśli polityczno-społecznej z jednej strony teorii komunistycznych, z drugiej zaś liberalnych – i jedne, i drugie sprowadzały człowieczeństwo i kulturę wyłącznie do wymiaru ekonomicznego. Tu i ówdzie dawały się również usłyszeć odgłosy schopenhaueryzmu (nihilizmu, jak go wówczas nazywano). Autor słynnej encykliki *Rerum novarum* uznaje przeto i podkreśla po raz kolejny niezbędną – choć pomocniczą – rolę filozofii w obronie praw wiary przed atakami rozumu zbłąkanego. Ponadto stanowić ona może cenne przygotowanie do przyjęcia Ewangelii (w tej kwe-

¹⁶ Klemens Aleksandryjski,
Kobierce, I, 16; ks. VII, 3.

stii Leon XIII przywołuje najdawniejsze nauczanie Klemensa Aleksandryjskiego, wedle którego filozofia jest „nauczaniem prowadzącym do wiary chrześcijańskiej”¹⁶), a również ustanawiać „solidne fundamenty” teologii. Rozum wyrażający się najpełniej w filozofii jest więc, a przynajmniej być może, wszechstronnie użyteczny. Papież zastrzega jednak wyraźnie – przytoczmy *in extenso* stosowny fragment:

Aby jednak filozofia była rzeczywiście zdolna do wydania tak drogocennych owoców, o których wspominaliśmy, koniecznym jest zgoła, aby nigdy nie zboczyła z tej drogi, na którą wkroczyła starożytność Ojców Kościoła, a Sobór Watykański zaaprobował głosem swego autorytetu. Naturalnie, skoro zostało niezawodnie dowiedzione, że większość prawd z porządku nadprzyrodzonego, które dalece przerastają możliwości poznawcze jakiegokolwiek z poznawczych władz człowieka, należy przyjąć na wiarę, przeto świadom swoich słabości ludzki rozum niech nie ośmiela się zabierać do badania spraw wyższych ani też prawom tym zaprzeczać, ani je mierzyć własną miarą, ani też ich interpretować według własnego upodobania, lecz niech je raczej przyjmie z pokorą, ufnością i całkowitym zawierzeniem, i niech ma je w najwyższym poszanowaniu [podkreślenie – BJ]. Na to sobie niech tylko pozwala, by obyczajem służebnicy i niewolnicy służył naukom niebieskim i wszelkim możliwym sposobem z Bożą łaską je przyswajał. Jest rzeczą ze wszech miar słuszną, że w tych dziedzinach nauk, które ludzki intelekt może opanować naturalnym sposobem, wykorzystywana jest filozofia wraz ze swoją metodologią, swoimi zasadami i sposobami argumentowania, jednakowoż nie tak, jak by się wydawało, że wyłamuje się zuchwale spod boskiego autorytetu [podkreślenie – BJ]. Co więcej, skoro wiadomym jest, że to, co zostało poznane dzięki Objawieniu, posiada zarazem znamiona pewnej i nieobalalnej prawdy, a to z kolei, co sprzeciwia się wierze, klóci się jednocześnie z zasadami poprawnego rozumowania, przeto filozof katolicki nie może nie wie-

dzieć, że jeśli kiedykolwiek przyjmie jakieś rozstrzygnięcie, o którym wie, że sprzeciwia się ono nauce objawionej, to wtedy pogwałci on zarówno prawa wiary, jak też i samego rozumowania¹⁷.

Leon XIII odwołuje się tu, jak widzimy, do przywoływanego już argumentu Tomaszowego, wedle którego nie może istnieć sprzeczność między rozumem a treściami wiary – czyli *in principio* są one zgodne. A są zgodne, ponieważ relacja między nimi wpisuje się w szerszy i głębszy teologicznie stosunek między łaską a naturą. Przypomnijmy raz jeszcze kluczowy dla myśli Akwinaty fragment: „Dary łaski są w ten sposób udzielane naturze, że jej samej nie niszczą, ale raczej doskonalą. Dlatego i światło wiary, które jest nam dawane jako dar, nie niszczy światła rozumu naturalnego również danego nam przez Boga”¹⁸. Rozum – to natura, wiara – to łaska, drugie nie niszczy i nie unieważnia praw pierwszego, ale doprowadza jego działanie do wyższej, doskonalszej formy. Wynika z tego rzecz jasna także i to, iż niezgodność z wiarą jest równoznaczna z błędem rozumowym. Tak tedy wiara nie tylko rozumowi nie przeszkadza, ale – co więcej – stanowi dla niego właściwą miarę i inspirację, niemal przyczynę celową, chciałoby się rzec. Dostarcza mu też tego, nad czym może i powinien rozmyślać – chroni przed rozproszaniem w migotliwym świecie szczegółów i spraw błahych, w świecie pustego pragmatyzmu codzienności. Ponadto oświetla w pewien sposób przebieg umysłowych procesów:

Z tych to powodów ci, którzy studium filozofii łączą z uległością wobec wiary, ci właśnie filozofują najlepiej, gdyż blask prawd Bożych, wypełniający duszę, wspomaga również jej władze umysłowe i bynajmniej nie odejmuje im przez to godności, a wprost przeciwnie – przydaje im jeszcze więcej szlachetności, bystrości i wytrwałości. Ci też filozofowie prawdziwie pożytecznie i godnie ćwiczą swój umysł, gdy jego siły i wrodzone zdolności ukierunkowują na zbijanie sądów, które sprzeciwiają się wierze, a utwierdzanie tych, które ściśle do wiary przystają. W tych pierwszych bowiem odkrywają przyczyny błędów

¹⁷ Leon XIII, *Aeterni Patris*, 8, cyt. za: http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Leon_XIII/aeterni_patris/ap.php [dostęp: 28.12.2016].

¹⁸ Św. Tomasz, *O poznaniu Boga*, op. cit., s. 129.

i rozpoznają fałsz argumentów, którymi one szermują. W odniesieniu zaś do drugich, opanowują zasady rozumowania, za pomocą których będą mogli przeprowadzać niezbijalne dowody i przekonywać wszystkich rozsądnie myślących¹⁹.

¹⁹ Leon XIII, *Aeterni Patris*,
op. cit.

Rozum jest dla człowieka niczym sternik – zatem jego zbłądzenie jest zbłądzeniem i groźbą zatury całego duchowego organizmu. On to bowiem wyznacza woli cele, on również określa i stosuje środki właściwe do ich osiągnięcia. W konsekwencji zaś determinuje nasze zachowania i działania. W znacznej mierze jest nami po prostu – wypełnia to, co zwiemy życiem umysłu (choć samo pojęcie umysłu przyjmuję za zakresowo szersze). Dlatego to baczenie uważne na poczynania rozumu jest szczególnie istotne, wręcz kluczowe dla egzystencji:

Ludzka natura ma to do siebie, że w swym działaniu postępuje za rozumem, przeto jeśli rozum w czymś zbłądzi, to i za nim wola może łatwo w tym upaść. Również i tak się zdarza, że przewrotność mniemań, które mają swoją siedzibę w rozumie, wpływa na poczynania ludzkie i je deprawuje. I przeciwnie – jeśli rozum ludzki będzie zdrowy, mocno osadzony na solidnych i prawdziwych zasadach, wtedy bez wątpienia przysporzy wiele rozlicznych dobrodziejstw ku pożytkowi społeczeństwa i osób prywatnych. Nie uważamy jednak, iżby filozofia była zdolna do odparcia bądź wyłączenia wszystkich w ogóle błędów i bynajmniej nie przyznajemy jej aż takich uprawnień i pełnomocnictw²⁰.

²⁰ Ibidem.

Leon XIII nie ma przy tym wątpliwości, że ową doskonale zrównoważoną, „zdrową” relację pomiędzy wiarą i rozumem określił (a zarazem i urzeczywistnił) w swej myśli Akwinata. Papież nie waha się tu użyć najmocniejszych nawet stwierdzeń:

Wprawdzie Tomasz zdecydowanie oddzielił filozoficzną myśl od wiary – co jest słuszną rzeczą – to jednak godził je ze sobą przyjaźnie i zachował prawidła właściwe każdej

z nich oraz troszczył się o ich godność tak bardzo, że wyniesiona na skrzydłach jego mądrości aż na szczyt ludzkich możliwości myśl filozoficzna wyżej wznieść się już niemal nie jest w stanie, wiara zaś nie może oczekiwać od myśli filozoficznej większego i potężniejszego wsparcia od tego, którego doznała za sprawą Tomasza [podkreślenie – BJ]²¹.

²¹ Ibidem.

Przekonanie, iż to właśnie św. Tomasz ujął to – i zresztą nie tylko to – zagadnienie najlepiej, jak to możliwe, potwierdził również w 1907 roku św. Pius X w encyklice *Pascendi dominici gregis*, stwierdzając dobitnie:

Zalecając filozofię scholastyczną, mamy na myśli nie kogo innego, tylko św. Tomasza z Akwinu i przez niego zostawioną nam filozofię. Oświadczamy zatem, że wszystko, co zostało w tym względzie postanowione przez Naszego poprzednika, pozostaje w całej swej mocy, a nadto, gdyby tego było potrzeba, postanawiamy na nowo, potwierdzamy i rozkazujemy, by to stało się dla wszystkich powszechnie obowiązującym. Toteż obowiązkiem biskupów jest przestrzegać powyższego rozkazu w seminariach, zwłaszcza jeśli on poszedł w zapomnienie. To samo dotyczy także przełożonych instytucji zakonnych. A profesorów szczególnie upominamy, aby pamiętali, że wszelkie pomijanie św. Tomasza przy studiach, zwłaszcza w kwestiach metafizycznych, przynosi poważny uszczerbek²².

Tak oto filozofia Akwinaty stać się miała najdoskonalszym myślowym orężem w walce przeciwko wszelkim (także utajonym) postaciom modernizmu, notorycznie i nachalnie naruszającym wiarę katolicką w owym czasie. Albowiem „chorób” filozoficznych dostrzega św. Pius X wiele. Jako pierwsze zagrożenie Papież ów wskazuje w swej encyklice pozornie „pokojowy” i „neutralny” („nie wiemy – może tak, a może tak...”) agnostycyzm: „Wedle niego rozum ludzki jest całkowicie zamknięty w dziedzinie zjawisk, to znaczy tyleż, co powiedzieć: w tym, co jest widocznie, i w takiej postaci, w jakiej jest widoczne; ani z prawa, ani z wła-

²² Pius X, *Pascendi dominici gregis*, cyt. za: http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Pius_X/pascendi_dominici_gregis/I.php [dostęp: 28.12.2016].

²³ Ibidem, 6.

dzy przyrodzonej nie może on wyjść z tych granic”²³. Agnostycyzm jest oczywiście epistemologicznym stanowiskiem znanym od głębokiej starożytności, niemniej na przełomie wieków XIX i XX stał się szczególnie popularny już to jako konsekwencja radykalnie pojętego neokantyzmu, już to jako efekt historycyistycznej relatywizacji poznania. Agnostyczne stanowisko podpierano również często ustaleniami rodzącej się psychologii i niektórych kierunków materializmu przyrodoznawczego. Wszystkim – tak różnym skądinąd – szkołom myślenia wspólne było przekonanie, iż umysł nie może wyjść w jakimkolwiek swym akcie poza swoje własne granice, że każdy z nas jest niejako w swej jaźni „uwięziony”, a zatem wszystko, co poznaje, czego doświadcza i co przeżywa – to jedynie jego własna, podmiotowa zawartość, światy „fenomenów”, jego własnych konstrukcji, w najlepszym razie stworzonych w oparciu o jakąś istotowo niepoznawalną rzecz samą w sobie. Tak więc wszelka wiedza, w tym także metafizyka i teologia, obrazują jedynie wewnętrzne uporządkowanie samego umysłu i sposób konstytucji jego przedmiotów – wspomnianych fenomenów – nie zaś jakkolwiek pozapodmiotową rzeczywistość. Tego rodzaju podejście może prowadzić – zdaniem św. Piusa X – do kolejnego niebezpiecznego błędu, określanego przezeń mianem immanentyzmu religijnego. Stwierdza on przeto w dalszej części swego pisma:

Otóż po usunięciu teologii naturalnej, po zamknięciu drogi do objawienia przez odrzucenie motywów wierzenia, po zaprzeczeniu nawet zupełnym wszelkiego objawienia zewnętrznego, rzeczą staje się zrozumiałą, że na próżno szukamy wyjaśnienia poza człowiekiem. Pozostaje więc jedno: szukać go w człowieku samym; że zaś **religia nie jest w rzeczywistości czym innym, jego pewną formą życiową, toteż wyjaśnienie powinno właśnie się znaleźć w życiu człowieka** [podkreślenie – BJ]. Na tym właśnie polega zasada immanencji religijnej²⁴.

²⁴ Ibidem, 7.

Papież odnosi się tu niemal wprost do koncepcji choćby Ernesta Renana, który w swym głośnym wówczas *Żywocie Jezusa* (1863) całkowicie odrzuca Boskość Jezusa z Nazaretu. Zakłada on rów-

nież, iż religia jest zjawiskiem przede wszystkim psychologicznym i jako taka jedynie powinna być badana. Tego rodzaju optyka – za-inaugurowana bodaj przez Feuerbacha – pojawi się nieco później również w pracach Freuda i Junga (choć obaj ci myśliciele zasadniczo różnią się co do istoty i znaczenia owej immanentnej religii dla życia jednostki: dla Freuda jest on wyrazem neurozy, dla Junga – kluczowego dla psychiki i dojrzałości osobowej procesu indywiduacji). Tego rodzaju ujęcie jest oczywiście z katolickiego punktu widzenia nie do przyjęcia, przede wszystkim dlatego, że przyjmuje **wyłącznie** ludzkie początki religii chrześcijańskiej. Święty Pius X nie kryje oburzenia i taką optykę zdecydowanie odrzuca:

Tak więc uczucie religijne, które [...] wytryskuje z ciemnych głębin podświadomości przez immanencję życiową, jest zarodkiem każdej religii jako też gruntem tego wszystkiego, cokolwiek było lub będzie w religii. To uczucie, z początku niewyraźne i bezkształtne, powoli rozwinęło się pod wpływem onej tajemniczej przyczyny, od której ma początek, i równocześnie z postępem życia ludzkiego, którego, jak powiedziano, przedstawia niejako formę. Tak powstały wszystkie religie, nawet nadprzyrodzona: są one, mianowicie, prostym wpływem onego uczucia religijnego. Niech się nikt nie spodziewa, żeby dla religii katolickiej miał tu być wyjątek; stawia się ją na równi ze wszystkimi innymi. [...] Podziw ogarnia człowieka, zaiste, wobec takiej czelności w twierdzeniu, takiej łatwości w bluźnieniu²⁵.

²⁵ Ibidem, 10.

Nie chodzi, rzecz jasna, o to, by całkowicie zanegować psychologiczny aspekt życia religijnego – idzie raczej o odrzucenie redukcjonizmu, wedle którego można religię sprowadzić wyłącznie do czysto ludzkich początków – nawet jeśli miałyby nim być jakieś tajemnicze poruszenia nieświadomości. Objawienie chrześcijańskie jest teandryczne, tzn. w pewien sposób jest efektem współistnienia i współdziałania transcendentnej, niezmiennej Boskiej Prawdy i ludzkiej, dziejowej zmienności, w świetle której każdorazowo owa Prawda się objawia. Sprowadzenie religii do ekspresji podświadomych impulsów (nawet jeśli są to impulsy

rozwojowe, sprzyjające dojrzałości i integralności psychicznej) jest początkiem jej końca. Z immanentyzmu, psychologizmu i historyzmu wynika bowiem taki, a nie inny stosunek do tego, co stanowi istotę każdej religii, do dogmatów religijnych (czyli autorytatywnych twierdzeń odnośnie do natury rzeczy, w które się wierzy) – są one zmienną, historycznie i psychospołecznie, formą doświadczania przez człowieka własnego wnętrza. I niczym więcej. Dlatego nie tylko mogą, ale muszą się zmieniać w toku przemian kulturowych. Ich prawdziwość jest bowiem każdorazowo zrelatywizowana do ducha czasu, do epoki, w której są głoszone i wyznawane.

Moderniści usilnie dowodzą, co zresztą i z innych ich twierdzeń wynika, że dogmat nie tylko się może, ale powinien rozwijać i zmieniać. Albowiem jedną z podstawowych ich zasad jest tzw. immanentyzm życiowy, mianowicie to, że formy religijne, aby były istotnie religijnymi, a nie tylko spekulacją teologiczną, powinny być żywotne i powinny żyć życiem uczucia religijnego. [...] Wynika stąd, że te formy, by się stały życiowymi, muszą koniecznie być zastosowane w sposób stały tak do wiary samej, jak i do wierzących. Przeto, jeśliby z jakiegokolwiek przyczyny ustało to przystosowanie, musiałyby formy utracić swoją treść pierwotną i uległyby zmianie. Ponieważ, dalej, charakter owych form dogmatycznych jest tak niestały i chwiejny, nic dziwnego, że moderniści nie przywiązują do nich wielkiej wagi; przeciwnie zaś, o niczym tak nie mówią i nic tak nie wynoszą, jak uczucie religijne i życie religijne. Stąd zuchwale zarzucają Kościołowi, że wszedł na błędną drogę, że nie umie odróżnić religijnej i moralnej siły dogmatu od jego zewnętrznej formy; że dalej, trzymając się uparcie i bezmyślnie czcnych formułek, samą wiarę naraża na zgubę²⁶.

²⁶ Ibidem, 13.

Tak oto rozum – jako tzw. rozum historyczno-krytyczny i napełniony przy tym wiedzą z zakresu psychologii – usiłuje racjonalizować, a równocześnie relatywizować prawdy wiary. A Kościół musi reagować – i reaguje:

Ślepi zaiste i ślepych wodzowie – nadęci zarozumiałą wiedzą, doszli oni do tej przewrotności, iż z gruntu wywracają niezmiennie określenie prawdy, oraz samą treść religii, tworzą natomiast system, „w którym – wiedzeni zarozumiałą i przewrotną żądzą nowości, nie szukają prawdy tam, gdzie ona istotnie się znajduje, ale, odrzuciwszy świętą i apostolską Tradycję, chwytają się innych próżnych, beznadziejnych, niepewnych nauk, którymi oni – sami próżni – usiłują obronić i osłonić prawdę” (Grzegorz XVI, *Singulari Vos*, 7)²⁷.

²⁷ Ibidem.

Najnowszym dokumentem rangi encykliki, w całości poświęconym problemom relacji między wiarą a rozumem, jest oczywiście *Fides et ratio* św. Jana Pawła II z 1998 roku. Papież Polak nie dokonuje w tym dokumencie żadnej istotnej rewolucji – raczej potwierdza dawne nauczanie Kościoła w tej materii, choć odnosi się do współczesnych sobie prądów myślowych i związanych z nimi zagrożeń. A jest ich niemało. Zmierzch metafizyki europejskiej, datowany mniej więcej od śmierci Hegla, spowodował bowiem gwałtowny rozwój takich postaci filozofii, których – w przekonaniu Magisterium – nie da się połączyć z wiarą chrześcijańską. O różnych postaciach sceptycyzmu i subiektywizmu była już mowa powyżej. W drugiej połowie XX wieku do filozoficznych argumentów przeciw rozumowi (racjonalnej metafizyce) dołączają jednak argumenty polityczne, społeczno-kulturalne, a nawet moralne. To wszak rozum i wpisane weń dążenie do totalności, gdy transponowano je na płaszczyznę polityczną, stały się źródłem dwudziestowiecznych totalitaryzmów. Krytyka biegła (w znacznym uproszczeniu) tym tropem: klasyczna, racjonalna metafizyka zakłada, iż Prawda to samoobecny Byt, Dobro i Piękno. Co nie jest prawdą, „jest” niebytem, z czego wynika, iż na pewno nie jest ani dobre, ani piękne, ani rozumne, a więc musi zginąć, zniknąć, choćby i w komorach gazowych. To, co „nie pasuje” do rozumu i jego schematów, a zatem sytuuje się poza granicami realności – jako takie pozbawione jest wszelkich praw (tak jak ów słynny nierozum i jego ponure dzieje w *Historii szaleństwa* Foucaulta, a na płaszczyźnie politycznej

Żydzi w III Rzeszy, którzy – jako po heglowsku „nierozumni” – musieli się okazać „nierzeczywiści”). Rozum uzurpuje sobie prawo do prawdy, posiadanie zaś prawdy jest zawsze mniej lub bardziej zakamuflowanym roszczeniem do władzy – i to władzy absolutnej. Władza natomiast to zawsze jakaś forma przemocy – pojawia się tu zatem nieuchronny związek wynikania: rozum – prawda – władza – zniewolenie (przemoc). Odrzucenie rozumu i jego uzurpacji staje się przeto obowiązkiem etycznym i politycznym wszystkich ludzi moralnie wrażliwych i politycznie uświadomionych. Dalej krytyka rozwinęła się już lawinowo: rozum to europejski „toksyczny” wynalazek, służący dominacji nad innymi kulturami (studia postkolonialne), rozum to „fal-lus” (względnie „fallogos” i wynikający zeń „fallogocentryzm”), generujący opresję kobiet i mniejszości seksualnych (krytyka feministyczna, *gender studies*), rozum to także instancja tyrańskiej i niszczącej władzy nad naturą (krytyka ekologiczna). Rozum technologiczny, rozum instrumentalny czy też rachujący jest przeto winien Holocaustu i bomby atomowej, dziury ozonowej, efektu cieplarnianego, zniszczenia społeczności tradycyjnych, wojen o zasoby, wycinki lasów amazońskich i Puszczy Białowieskiej, agresywnego kapitalizmu, przemocy domowej, nerwic etc., etc. Innymi słowy, cały klasyczny, europejski paradygmat egzystencjalnego i poznawczego stosunku do świata został odrzucony, a wraz z nim także jego myślowe fundamenty, czyli pojęcia takie jak logos, prawda, dobro, piękno, obiektywność, ciągłość, tradycja, autorytet, szacunek, obowiązek, lojalność, konsekwencja, porządek. Tak zatem, w szczególności po drugiej wojnie światowej, krytyka rozumu przybrała potężne rozmiary, a jej postmodernistyczna kontynuacja miała tyrański rozum ostatecznie rozbroić i unieszkodliwić.

Jak wspominałem, myśliciele chrześcijańscy od zarania niemal byli świadomi niebezpiecznych, destrukcyjnych aspektów *ratio*. W żadnym więc razie nie można ich oskarżać o naiwność lub brak czujności oraz roztropności w tej kwestii. A jednak Jan Paweł II bierze, by tak rzec, rozum w obronę, więcej nawet – wygłasza jego piękną apologię. Mimo iż był on nie tylko świadkiem, ale też i ofiarą wielkich totalitaryzmów i innych nieszczęść XX wieku, uznaje, że rozumu odrzucać nie można, bo bez niego Prawda –

a wraz z nią Życie – pozostanie nieosiągalna. W słynnym już prologu omawianego pisma stwierdza on przeto:

Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując, mógł także dotrzeć do pełnej prawdy o sobie²⁸.

²⁸ Jan Paweł II,
Fides et ratio,
Wrocław 1998, s. 3.

W rozumie bez wątpienia tkwi jakiś szczególny, czasem nawet wzniosły w swej prometejskości, demonizm (tak doskonale uchwycony w postaci Szatana w Miltonowskim *Raju utraconym* czy w poezji Williama Blake’a). A jednak, mimo całego zła, które się wydarzyło i za które rozum jest z całą pewnością do pewnego stopnia współodpowiedzialny, a które wciąż generuje w swej bezbrzeżnej pysze, trzeba pamiętać również o jego pozytywnej mocy i właściwym powołaniu:

Jeżeli rozum potrafi intuicyjnie uchwycić i sformułować pierwsze i uniwersalne zasady istnienia oraz wyprowadzić z nich poprawne wnioski natury logicznej i deontologicznej, zasługuje na miano prawego rozumu, czyli – jak mawiali starożytni – *orthos logos* lub *recta ratio*²⁹.

²⁹ Ibidem, s. 8-9.

A zatem istniał i może istnieć prawy rozum, *recta ratio*, który nie niszczy, ale współpracuje w dziele zbawienia, nie rozkłada jedynie na części pierwsze tego, co stanowić winno organiczną całość, ale – pomimo tego, iż odróżnia – także łączy oddzielone elementy w głębsze i mocniej scalone struktury. Nie oddziela od bytu, pograżając w solipsystycznej izolacji, ale właśnie zbliża ku niemu, odsłaniając go w oglądzie i intelektualnej kontemplacji. Sam w sobie nie jest on bowiem zły – jest raczej upadły, a więc jakoś „uszkodzony”, błędzący, bo na skutek skazy grzechowej gruntownie zdeorientowany i rozdrażniony. Potyka się – bo tkwi w ciemności, a równocześnie jest mylnie przekonany o swojej duchowej supremacji. Cierpi zagubienie, a równocześnie cierpienie to neurotycznie ukrywa pod maską samozaspokojenia, samowy-

starczalności i kompulsywnej autoafirmacji. Tymczasem warunkiem powrotu do „zdrowia” jest to, by rozum pojął podstawowe reguły stosownej dla siebie aktywności:

Rozum musi przestrzegać pewnych podstawowych zasad, aby jak najlepiej wyrażać swoją naturę. Pierwsza zasada polega na uznaniu faktu, że ludzkie poznanie jest nieustanną wędrówką; druga wyraża świadomość, iż na tę drogę nie może wejść człowiek pyszny, który mniema, że wszystko zawdzięcza własnym osiągnięciom; trzecia zasada opiera się na „bojaźni Bożej”, która każe rozumowi uznać niczym nieograniczoną transcendencję Boga, a zarazem Jego opatrnościową miłość w kierowaniu światem³⁰.

³⁰ Ibidem, s. 31.

Tego rodzaju „zdrowa” aktywność rozumu, sytuująca go w całości życia duchowego na właściwym mu miejscu, została najdoskonalej urzeczywistniona w pismach św. Tomasza z Akwinu – i niczego w tej kwestii upływ wieków nie zmienił. Jan Paweł II poświęca wtedy cały paragraf „nieprzemijającej nowości myśli św. Tomasza z Akwinu”³¹. Ojciec Święty wpisuje się zatem w długowieczną tradycję afirmacji myśli Akwinaty i uznania jej niemożliwych do przeszacowania zasług, zarówno jako nieocenionego narzędzia, umożliwiającego rozjaśnienie treści wiary, jak również jako doskonałego oręża polemicznego. Także i współcześnie bowiem myśl owa służyć ma refutacji szkodliwych i błędnych z perspektywy Magisterium nurtów filozoficznych. Pierwsze niebezpieczeństwo, na które zwraca uwagę Papież, związane jest tedy z eklektyzmem, „który to termin oznacza postawę kogoś, kto w swoich poszukiwaniach, w nauczaniu i w argumentacji, także w sferze teologii, ma zwyczaj posługiwać się izolowanymi ideami, zaczerpniętymi z różnych filozofii, nie bacząc ani na ich spójność i systematyczne powiązanie, ani na ich kontekst historyczny”³². Należy przeto wystrzegać się „klejenia” wszystkiego ze wszystkim bez uwzględniania kontekstów, konwencji, reguł i stosownych metod. Intelktualny „szwedzki stół”, choć kusi różnorodnością, to jednak ostatecznie zawsze przyprawia o myślową niestrawność – czasem wręcz biegunkę – na skutek działania źle reagujących na siebie potraw. Efektem bowiem takich zabiegów może być już

³¹ Ibidem, s. 66-69.

³² Ibidem, s. 130.

to postmodernistyczny chaos, myślowy *melting pot*, obliczony jedynie na efekt estetycznej oryginalności, już to jeszcze bardziej dziwaczne konstrukcje spod znaku New Age, wiodące na ogół na zupełne manowce życia duchowego – o ile nie do szpitala psychiatrycznego.

Kolejne niebezpieczeństwo związane jest z historyzmem: „Zasadniczą cechą historyzmu jest to, że uznaje on wybraną filozofię za prawdziwą, jeśli odpowiada ona wymogom danej epoki i spełnia wyznaczone jej zadanie historyczne”³³. Na błąd historyzmu zwracał uwagę – jak widzieliśmy – św. Pius X. Odkrycie historyczności ludzkiego bycia – samo w sobie bardzo ważne i cenne – może stać się punktem wyjścia do totalnej relatywizacji wszystkich prawd i wartości, których ważność ogranicza się do czasów i okoliczności, w których są głoszone. Tego rodzaju podejście oznacza oczywiście rezygnację z prawdy – zarówno prawdy człowieka, jak i kultury oraz w końcu także religii. *Panthea rei* – jedyne, co można, to przyglądać się strumieniowi przemian, których „skąd” i „dokąd” jest i musi zostać ukryte, mając przy tym świadomość, iż żaden sąd, który możemy wygłosić, nie zachowuje ważności absolutnej – jest tylko listowiem dryfującym w wartkim strumieniu przemian.

Następnym wymienianym zagrożeniem jest scjentyzm. To przeciwnik dobrze znany, lecz wciąż mocny, choć sama nauka nie wydaje się mieć zbyt dobrze. „Ta koncepcja filozoficzna nie uznaje wartości innych form poznania niż formy właściwe dla nauk ścisłych – powiada autor *Fides et ratio* – spychając do sfery wytworów wyobraźni zarówno poznanie religijne i teologiczne, jak i wiedzę z dziedziny etyki i estetyki”³⁴. Choć paradygmat naukowy – taki, jaki wzniesiono na fundamencie fizyki Newtonowskiej w XIX i XX wieku – zdaje się dziś dożywać swoich dni (bo jego moc eksplanacyjna jest wyraźnie „na wyczerpaniu”, a innej „wielkiej teorii” jak na razie nie widać), to jednak instytucjonalnie, wizerunkowo, politycznie i technologicznie nauka nadal jest potężna i znajduje wielu gorliwych „apostołów” w osobach owych scjentyistów właśnie. Na ogół zresztą nie są to sami naukowcy, lecz zapaleni popularyzatorzy, którzy, liznąwszy nieco wiedzy naukowej, sądzą, że w garści mają już odpowiedzi na wszelkie (sensowne) pytania. Dzisiaj scjentyści szczególnie chętnie odwołują się do

³³ Ibidem, s. 131.

³⁴ Ibidem, s. 132.

genetyki i neurologii, które władne są jakoby (lub już niedługo takie się staną) wyjaśniać wszelkie przejawy życia ludzkiego i oczywiście strukturę widzialnego świata.

I w końcu pragmatyzm. Ten nurt myślowy „doprowadził do ukształtowania się pewnej koncepcji demokracji, w której nie ma miejsca na jakiegokolwiek odniesienie do zasad o charakterze aksjologicznym, a więc niezmiennych: o dopuszczalności lub niedopuszczalności danego postępowania decyduje tu głosowanie większości parlamentarnej. Konsekwencje takiego założenia są oczywiste: najważniejsze wybory moralne człowieka zostają w rzeczywistości uzależnione od decyzji podejmowanych doraźnie przez organy instytucjonalne”³⁵. Papież obawia się tej filozoficzno-politycznej mieszanki, która powstaje, gdy poznawczy relatywizm sprzęgnie się z ukierunkowanym pragmatycznie ekonomizmem wolnorynkowym i w żaden sposób nieograniczonym aksjologicznie demokratyzmem. Problem polega bowiem na tym, że w ramach demokratycznych procedur większość parlamentarna może uznać za obowiązujące prawo, co tylko zechce. Tak było na przykład w Niemczech po 1933 roku. Kwestią podstawową staje się to, czy i w jaki sposób regulować polityczno-prawne mechanizmy państwa, podlegające coraz to większej presji „pragmatycznej”, czyli w gruncie rzeczy liberalno-ekonomicznej. Instytucje jego kierują się bowiem interesem – a nie wartościami. W demokracji liberalnej zakłada się wszak, że te drugie są względne (a co więcej, konfliktogenne), a ten pierwszy nie – stąd też wyłącznie biznesem należy się kierować. W razie czego sprzedać chętnym nawet sznur, na którym będą chcieli cię powiesić.

Na takie właśnie zagrożenia szczególną uwagę zwraca autor encykliki. Owe zbłądzenia są wynikiem niewłaściwego użycia rozumu i wynikłych z niego koncepcji filozoficznych. Kościół nie proponuje jednak w zamian żadnego własnego, jedynie prawdziwego systemu. Sprowadziłby się tym samym do rangi jednej z wielu (nawet jeśli najprawdziwszej) filozofii. Równocześnie rzec by się musiał właściwych sobie (teologicznych) metod i założeń, a w zamian przyjąć te *stricte* racjonalistyczne. Byłoby to co najmniej nieroztropne z punktu widzenia treści wiary, a też i szkodliwe dla samej filozofii, która znalazłaby się pod presją tak znaczną, iż zagrażającą jej autonomii:

³⁵ Ibidem, s. 133.

Kościół nie głosi żadnej własnej filozofii ani nie opowiada się oficjalnie po stronie jakiegoś wybranego kierunku filozoficznego, odrzucając inne. Ta powściągliwość znajduje istotne uzasadnienie w fakcie, że filozofia – także wówczas, gdy nawiązuje relacje z teologią – musi posługiwać się własnymi metodami i przestrzegać własnych zasad; w przeciwnym razie zabrakłoby gwarancji, że pozostanie ona skierowana ku prawdzie i będzie do niej dążyć w sposób, który poddaje się kontroli rozumu³⁶.

³⁶ Ibidem, s. 76.

Święty Jan Paweł II zaleca tedy zachowanie dystansu i niemylenie filozofii z teologią, a tym bardziej dogmatyką. Filozofia, nawet jeśli błędzi albo zbłądzenia jest bliska, posiada własną dziedzinę rozważań i stosowną autonomię. O tyle więc, o ile myśl św. Tomasza z Akwinu rozpatrujemy wyłącznie jako filozofię – nie jest ona ani jedyna, ani nienaruszalna. To natomiast, co można słusznie o niej powiedzieć, to to, iż do Prawdy zbliżyła się ona – jak dotąd – najbardziej ze znanych nam koncepcji spekulatywnych. To rozpoznanie potwierdza wciąż swym autorytetem Kościół. Natomiast tam, gdzie św. Tomasz wypowiada się jako teolog, a jego wypowiedzi potwierdzone są orzeczeniami Magisterium – tam też i krytyka filozoficzna nie sięga. Tam przemawia już jedynie Autorytet oparty na sukcesji apostolskiej. Nie zawsze przy tym łatwo rozróżnić te dwie płaszczyzny w twórczości Akwinaty. Istnieje pewna nie do końca określona gatunkowo sfera filozofizującej teologii czy – jeśli kto woli – teologizującej filozofii, która może sprawiać kłopoty, w przeszłości zaś była punktem wyjścia do oskarżeń autora *Sumy teologicznej* o zbyt daleko idący racjonalizm. Ale samo rozróżnienie jest realne i należy mieć je na względzie, by ocalić zarówno nienaruszalność prawd wiary, jak i prawodawstwo filozoficznego rozumu.

Tym bowiem, co może grozić, gdy całkiem odrzucimy rozum jako narzędzie rozumienia Objawienia, są różne formy fideizmu. Fideizm był i pozostaje pokusą o ogromnej sile przyciągania. Jest realizacją marzenia o „skoku w wiarę”, o całkowitym, heroicznym porzuceniu względnie trwałego ładu racjonalności. Jest próbą „przeprowadzenia się” już tu, w tym życiu, do zupełnie innej rzeczywistości – rzeczywistości eschatologicznej, w której prawa

„tego świata” zostają unieważnione. Jest marzeniem o mistyce i bezpośredniej łączności z Bogiem, bez pośrednictwa „chłodzącego” rozumu. Tego rodzaju podejście – zrozumiałe jakoś przecież dla chrześcijanina – grozi jednak popadnięciem w ciasne sekciarstwo i odrzuceniem kultury jako czegoś wewnątrzświatowego, a więc upadłego. A zatem znów – odrzuceniem natury na rzecz łaski. A Kościół się upiera, iż łaska ma doskonalić, a nie eliminować naturę. Fideizm, jako stała pokusa w życiu religijnym, obecny jest także i współcześnie. Papież stwierdza przeto:

Nie brak także niebezpiecznych przejawów odwrótu na pozycje fideizmu, który nie uznaje, że wiedza racjonalna oraz refleksja filozoficzna w istotny sposób warunkują rozumienie wiary, a wręcz samą możliwość wiary w Boga³⁷.

³⁷ Ibidem, s. 85-86.

Nieco dalej dodaje zaś:

Inne przejawy ukrytego fideizmu to lekceważąca postawa wobec teologii spekulatywnej oraz pogarda dla filozofii klasycznej, której pojęcia dopomogły w rozumowym wyjaśnieniu prawd wiary, a nawet zostały wykorzystane w formułach dogmatycznych³⁸.

³⁸ Ibidem, s. 87.

Dzisiejszy fideizm, na tle współokreślających go innych prądów myślowych współczesności, stawia również kwestię fundamentalną: czy dziś, w epoce często zwanej „postmetafizyczną”, można jeszcze i warto uprawiać teologię spekulatywną? Czy istotnie posiadamy jeszcze skuteczne narzędzia uprawiania racjonalnej metafizyki? Czy taka metafizyka – nawet gdyby okazała się możliwa – komukolwiek jest jeszcze potrzebna? Kogokolwiek do czegokolwiek przekona lub skłoni? Święty Jan Paweł II twierdzi, iż można i trzeba metafizykę uprawiać, co więcej, zdaje się sugerować, iż wyłącznie jej odrodzenie może umożliwić przezwycięzenie głębokiego kryzysu myśli i kultury europejskiej. Metafizyka bowiem poświadcza i wyraża łączność z Transcendencją, z Istnieniem – tam, gdzie takiej łączności nie ma, prawdziwa kultura obumiera i zostaje zastąpiona pustymi i żalosnymi erzacami. Kultura niecierpiąca soków żywotnych z Nieskończoności jest kulturą niską

– popkulturą, a więc śmietnikiem powierzchownych estetycznych podniet. Stąd też:

Kładę wielki nacisk na element metafizyczny, gdyż jestem przekonany, że tylko tą drogą można przewyciężyć kryzys, jaki dotyka dziś wielkie obszary filozofii, a w ten sposób skorygować pewne błędne postawy rozpowszechnione w naszym społeczeństwie³⁹.

³⁹ Ibidem, s. 126.

Tak oto, przyglądając się refleksji filozoficzno-teologicznej prowadzonej na gruncie myśli katolickiej w kontekście interesującego nas tutaj zagadnienia, widzimy, iż sprawa została dogłębnie przebadana i – zdawałoby się – ostatecznie wyjaśniona. Czy jednak rzeczywiście? Czy problem znikł – na skutek swego rozstrzygnięcia? Nie wydaje się. Nie zanikły przecież ani ataki rozumu na wiarę, ani niepewność, jak należałoby wyznaczać między nimi granicę. Ta niepewność jest być może wpisana w samą istotę wiary chrześcijańskiej i dlatego z wiary właśnie – z racji tej niepewności i towarzyszącej jej częstokroć mrocznej trwogi – płynie zasługa. W każdym wieku zmaganie pomiędzy wiarą a rozumem przybiera oczywiście nieco inne formy – coraz to nowe postaci przyjmuje bowiem rozum i zmienia się także samoświadomość i ekspresja wiary. Dzisiaj zmagamy się raczej z rozumem świeckim, zwłaszcza o nastawieniu politycznym – relatywistycznym, wątpiącym, postmodernistycznie, „pogodnie” zrezygnowanym, czasem znowu cynicznie chichoczącym – niż z rozumem naukowym. Z tym ostatnim łączy ludzi wiary przynajmniej to fundamentalne przekonanie, iż istnieje Prawda jako taka, którego to przekonania afirmujący za wszelką cenę indywidualizm relatywności nie podzielają (stąd zapewne obecne wyraźne i fascynujące zbliżenie na przykład fizyki teoretycznej czy astrofizyki do ich macierzy – metafizyki). Zmaganie między rozumem a wiarą widzimy również w obrębie refleksji polityczno-społecznej – i nie tylko w obrębie refleksji, ale też w samej *praxis* tej rzeczywistości. Pytamy dzisiaj znów (w znacznej mierze zmuszeni do tego zapytywania przez ekspansywny i oparty na wyrazistej teologii politycznej islam) o miejsce religii, a wraz z nią i wiary w przestrzeni publicznej (która, począwszy od rewolucji francuskiej, miała być

przecież w przekonaniu „postępowców” kształtowana wyłącznie w oparciu o zsekularyzowane *ratio*). Widząc wyraźne słabowanie rozumu zsekularyzowanego – a mimo to jego ciągłe roszczenie do jedynowładztwa – rozważamy możliwe dlań alternatywy. Widząc ślepe uliczki myślowego rozwoju, pytamy o ostatnie sensowne, a przy tym uwzględniające prawdy religii, jego formuły.

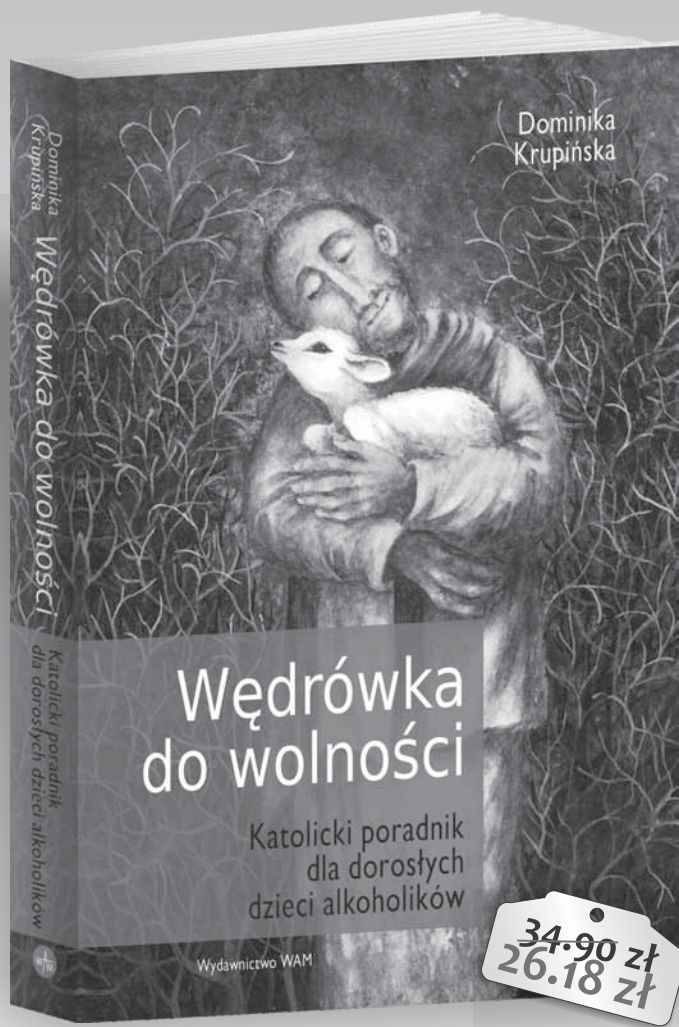
Nie rozstrzygniemy zapewne ostatecznie problemu relacji pomiędzy wiarą a rozumem. Nie rozplące nam skłębionych tu zawiłości ani św. Augustyn, ani Anzelm, ani Akwinata, ani żaden z wybitnych Papieży. Ale tak długo, jak długo będziemy je wciąż od nowa, nieustępliwie podejmować i drażnić, tak długo nie wszystko jeszcze stracone – ani dla rozumu, ani dla wiary. Ani dla nas.

A poza tym pamiętajmy: może to bardziej wiara niż rozum pozwoli nam przetrwać opresję, która nieuchronnie nadchodzi. Może przeprosimy się sami ze sobą, ze swoją historią i tożsamością, i przestaniemy w końcu uciekać – w inność, w obcość, w nowość. Może się zdarzyć, iż wiara odrodzi się dopiero wówczas, gdy przyjdzie nam, ludziom Zachodu, spoglądać wprost w oblicze zagłady. Że więc rację miał Bierdiajew, gdy wieszczyl Nowe Średniowiecze. Europa wzniesie wówczas nowe katedry piękniejsze, potężniejsze i jeszcze wyższe niż te dawne. Staną się one ostatnimi latarniami ginącego świata. Albo pierwszymi nowego. ■

WYDAWNICTWO WAM

poleca

-25%



Jestem dorosłym dzieckiem alkoholika. Kiedy szukałam dróg wyjścia z piętrzących się trudności i problemów, przeżywanych w relacjach z sobą samą i innymi ludźmi, oprócz pomocy psychologicznej sięgnęłam po zasoby, jakie dawała mi wiara w Boga. I wtedy przekonałam się, jak uzdrawiający wpływ na całą osobę ludzką, także w sferze psychicznej i cielesnej, ma życie wiarą katolicką we wspólnocie Kościoła, jeśli tylko człowiek zdecyduje się zawierzyć Bogu i aktywnie współpracować z Jego łaską.

Dominika Krupińska

Autorka mówi czytelnikowi jasno, że życie nie zależy najpierw od utrwalonych przez lata mechanizmów psychologicznych w rodzinie alkoholowej, ale od niego samego: od zaangażowania jego wolności we własny los. Książka mobilizuje do wysiłku, który otwiera perspektywę na lepsze życie i daje nadzieję na zmianę.

Józef Augustyn SJ



wydawnictwo

Zamówienia: **Księgarnia wysyłkowa WAM**

e.wydawnictwowam.pl ■ tel. 12 62 93 260 ■ zamówienia@wydawnictwowam.pl

Przy zamówieniu prosimy podać kod: CH ■ Przy zakupie od 50,00 zł wysyłka w Polsce gratis



HYPERTEKSTY

Milczenie

Shūsaku Endō, *Milczenie* (1966), Pax 1971;
Milczenie, reż. Martin Scorsese, USA 2016.

Trudno w jednym tekście powiedzieć wszystko o *Milczeniu*. Zarówno powieść Shūsaku Endō, jak i film Martina Scorsese są tak bogate, że poważniejsze zagraniczne pisma katolickie poświęciły im po kilka recenzji: francuski miesięcznik „Etudes” opublikował ich dotychczas trzy, a amerykański „First Things” – aż sześć. Najbardziej zainteresowane filmem były pisma i blogi jezuitów, a redaktor jezuickiego magazynu „America”, James Martin SJ, był nawet konsultantem reżysera w czasie realizacji obrazu. Przy pobieżnym przeglądzie pojedynczych recenzji z różnych stron katolickich mediów można dostrzec pewien „ideologiczny” podział: opinie negatywne pojawiają się po stronie „konserwatywnej”, a pozytywne – po stronie „postępowej”. Jednak po uważnym przeczytaniu książki i obejrzeniu filmu – bo taka kolejność służy uchwyceniu problematyki poruszanej przez Endō – wiele sugestii interpretacyjnych pozostawia niedosyt. Dzieło japońskiego pisarza pozostaje znakomitą powieścią, ale ciekawa jest też przyczyna, dla której książka tak porusza czytelnika, a film wywołuje prawdziwe kontrowersje.

Atrakcyjność

Milczenie w niepokorny sposób opowiada historię o naszej religii w dalekim czasowo i przestrzennie egzotycznym świecie. Ma trzy interesujące dla współczesnego odbiorcy elementy: męczeństwo pierwszych japońskich katolików, intrygującą scenografię XVII-wiecznej Japonii z udziałem misjonarzy-awanturników oraz nieoczywiste poprowadzenie narracji z drażniącym punktem kulminacyjnym (pewna amerykańska recenzentka opowiada, że jej student po dojściu do „tego momentu” rzucił książką przez pokój¹). Lecz jest to także powieść, która ma znaczący związek z rzeczywistymi zdarzeniami. Do napisania książki japońskiego pisarza zainspirowała m.in. wizyta w sanktuarium Dwudziestu Sześciu Męczenników w Nagasaki (tj. św. Pawła Miki i Towarzyszy, ukrzyżowanych 5 lutego 1597 r.²), gdzie na początku lat 50. zobaczył pamiątki z tego okresu: medaliki, przedmioty kultu, dokumenty misyjne, zarządzenia władz itp., które później pomogły mu zbudować świat powieści.

Historia

Autentyczne tło historyczne *Milczenia* jest takie: gdy w 1549 r. św. Franciszek Ksawery zaczyna ewangelizować Japonię, czyni to tak skutecznie, że nawet panowie feudalni przyjmują chrzest, licząc głównie na zyski ze współpracy z Portugalią.

¹ A. Welborn, *Reading „Silence” for the first time*, http://www.catholicworldreport.com/Item/5281/reading_isilencei_for_the_first_time.aspx.

² Strona sanktuarium: <http://www.26martyrs.com>.

W ciągu pół wieku liczba nawróconych na chrześcijaństwo sięga 300 tysięcy, co w skali kilkumilionowej ówczesnej Japonii jest imponującą liczbą³. Jednak – jak pisze historyk – dla Japończyków chrześcijańskie misje były koniem trojańskim zachodniego świata, który wzbudzał w nich nieufność, mimo że dzięki nim odnosili korzyści technologiczne i dyplomatyczne⁴. W tamtym czasie Japonia jest terenem ciągłych wojen domowych, w wyniku których wyłania się ustrój cesarski. Chrześcijańscy konwertyci z elit, misjonarze, a także europejscy kupcy grają aktywną rolę polityczną w sporach feudałów. Gdy z początkiem XVII w. procesy zjednoczeniowe nabierają tempa, zwycięskie frakcje uznają przybywszy z Europy (zwanych „barbarzyńcami z Północy”) za zagrożenie dla tożsamości Japonii. Oskarża się ich o branie niewolników, naruszanie japońskich interesów handlowych, zakłócanie spokoju wewnątrz-europejską rywalizacją. Dodatkowych oskarżeń dostarczają szkoły buddyjskie, którym nie podoba się katolicki prozelityzm. W 1614 r. szogun Ieyasu Tokugawa wydaje edykt, mający na celu całkowitą eliminację chrześcijaństwa: zamyka się istniejące seminaria, a misjonarzy (z któ-

rych część potajemnie zostaje, w grupie których zresztą Endō umieszcza powieściowego ojca Ferreirę) odsyła statkami do Chin. Sporządza się listy chrześcijan, których się poddaje represjom, torturom i uśmierca, a samurajów zmusza do wypierania się wiary (na fali tych represji został wydany z Japonii m.in. samuraj Ukon Takayama, którego Kościół uznał za męczennika i beatyfikował 7 lutego 2017 r. w Osace). W 1638 r. zostaje stłumione powstanie na półwyspie Shimabara, której ludność w znacznej części była chrześcijańska. Po nim następuje okres systematycznego „czyszczenia” Japonii z wszelkich śladów obcego kultu, przy czym szczególnie poszukiwanym środkiem jest wymuszanie na katolickich duchownych apostazji i kolaboracji, gdyż same egzekucje tylko powodowały nowe konwersje. Od 1640 r. aż do połowy XIX w. następuje całkowite zamknięcie Japonii na zachodni handel i misje (wstęp do Nagasaki mają tylko statki holenderskie).

Akcja powieści Endō toczy się w najczarniejszym okresie prześladowań, tj. w latach 1638–1640 z przedłużeniem do ok. 1685 r. (książkowy *dziewiąty rok ery Enpō*). Ramy czasowe odpowiadają więc ramom historycznym i podobnie jest

³ Jak podaje arcybiskup Osaki Leo Ikenaga Jun, *katolicy stanowią tylko 0,35% z 127 mln Japończyków, co daje liczbę 444 500 wiernych*. Abp Ikenaga wskazuje także na to, że trudności w szerzeniu wiary są spowodowane czynnikami kulturowymi (o których mówił Endō), niskim przyrostem naturalnym i materializmem: *Document annexe: Le christianisme est perçu comme une religion étrangère*, wywiad z 2007 r.: <http://eglise.mepasie.org/asie-du-nord-est/japon/2007-12-01-document-annexe-le-christianisme-est-percu-comme>.

⁴ J.-P. Duteil, *Le christianisme au Japon, des origines à Meiji*, <https://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/le-christianisme-au-japon-des-origines-a-meiji.asp>.

z postaciami. Jednym z pierwowzorów postaci z *Milczenia* był o. Cristóvão Ferreira (1580–1650), który został pojmany w 1633 r. i którego historia – apostazja i życie pod japońskim nazwiskiem – została w całości przyjęta przez autora powieści⁵. Jeśli chodzi o postać o. Rodriguesa, to Endō inspirował się włoskim jezuitą Giuseppem Chiarą (1602–1685), który wraz z grupą towarzyszy miał przybyć do Japonii dziesięć lat po apostazji Ferreiry i podobnie jak on doświadczyć tortury jamy (w rzeczywistości czasem bardziej okrutnej, niż to przedstawia książka i film⁶). Oprócz tego Endō wplótł w narrację autentyczną postać Inoue Masashige, który był głównym odpowiedzialnym za eksterminację chrześcijan w latach 1640–1658. Ten był chrześcijanin, oprócz wymyślnych tortur, wprowadził system płatnego donosicielstwa i regularnej kontroli ludności w formie procedury *fumi-e*. Jak podaje wyżej przywołany historyk, spis tego „inkwizytora” obejmował dwa tysiące ofiar z prawie wszystkich prowincji Japonii. Píše on także, że dwukrotnie – w 1642 i 1643 roku – kilku jezuitów, często wbrew zakazowi przełożonych, przedostało się z Chin na terytorium Japonii i, szybko wykryci,

wskutek tortur wyrzekali się wiary, pod przymusem się żenili lub wstępowali do buddyjskich szkół, jak również do końca życia pozostawali pod więziennym nadzorem⁷.

Powieść

O czym jest *Milczenie*? Po pierwsze, oczywiście, o milczeniu: o milczeniu Boga w chwilach skrajnie trudnych doświadczeń. W swojej powieści Endō wielokrotnie wkłada w usta bohatera pytanie: „Dlaczego, Boże, milczysz, skoro widzisz cierpienie sprawiedliwych?”. I tu od razu trzeba powiedzieć: japońskiemu pisarzowi nie chodzi o pytanie z repertuaru pytań nowoczesnych „mistrzów podejrzeń”, mające negować istnienie Boga. Nie jest tak, że mamy do czynienia z zakorzenioną w pogaństwie teologią negatywną lub z tym, że Bóg Endō nie jest Bogiem komunikującym się z ludźmi za pomocą znaków⁸. W pewnej chwili bohater powieści zresztą wyznaje, że wiedział, iż w owych najstraszniejszych chwilach Bóg nie milczał. Zarówno u Endō, jak u Scorsese kwestia milczenia Boga jest wariantem Jezusowego „Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił?”. Chrześcijańscy bohaterowie Endō kroczą bowiem drogą męczę-

⁵ D. Hałas, współautorka książki *Chrystus w kraju samurajów*, w tekście pt. „Milczenie”: *to historyczne pisze: Istnieją dokumenty, które mówią, że na łożu śmierci o. Ferreira wrócił do wiary i zmarł w wyniku tortur, ale władze ukryły ten fakt, aby nie doprowadzić do jego kultu jako męczennika. Pochowano go więc według rytuału buddyjskiego*, <http://naszdomjp.exblog.jp/27570700>.

⁶ Tzw. *tsunushi*, <https://pl.wikipedia.org/wiki/Tsunushi>.

⁷ J.-P. Duteil, op. cit.

⁸ P. Ide, recenzja, <http://pascalide.fr/critique/silence/>.

stwa Chrystusa i tak jak On doświadcza ją, w sposób *subiektywny*, milczenia Ojca. Chwile milczenia Boga są u japońskiego pisarza zawsze punktami kulminacyjnymi ciągów cierpienia, psychologicznym etapem w dynamice ofiary.

Lecz tytuł *Milczenie* może oznaczać również ciszę jako taką. Ten nieoczywisty aspekt powieści dobrze wyczuł Scorsese, wyrażając językiem filmowym różne znaczenia ciszy: to w ciszy wykluwa się pokusa zdrady, to w ciszy bohaterowie konają i to „święta” cisza nastaje w przyrodzie, gdy spełniony zostaje akt męczeństwa. U Endō tytułowe milczenie odnosi się być może także do „ukrytego chrześcijaństwa”. Tzw. *kakure kirishitan* – ukryci chrześcijanie – do czasu zniesienia zakazu kultu katolickiego w 1873 r. oficjalnie wyznawali tradycyjne religie, lecz w ukryciu praktykowali chrześcijaństwo, mogąc przy tym korzystać jedynie z posług szafarzy chrztu i katechetów. Regularnie byli poddawani procedurom sprawdzającym przynależność religijną m.in. przez nakaz deptania chrześcijańskich wizerunków⁹. Przez 250 lat izolacji Japonii wspólnoty „ukrytych chrześcijan” naturalnie uległy synkretyzacji.

Jednak książka – co ciekawe – jest przede wszystkim o wyparciu się wiary. W zamyśle Endō powieść miała się nazywać *Hinata no nioi* (*Zapach słońca*)

i wskazywać na „zapach samotności” otaczający ludzi, których życie, jak w przypadku ojca Ferreiry, przybrało smutny obrót¹⁰. Zdradą wiary są obciążeni główni bohaterowie, modelem zdrajcy jest alter ego ojca Rodriguesa – Kichijiro, apostatą okazuje się nawet prześladowca chrześcijan Inoue. W powieści Endō apostazja jest najbardziej haniebną ze zdrad, bo jest zaparciem się Tego, który dla chrześcijanina jest najwyższym dobrem. W tym świetle próba *fumi-e* stanowi niemal miernik wartości człowieka, pozwalający odróżnić sprawiedliwych od odstępców. Nie wyklucza on jednak przyjęcia okoliczności łagodzących: apostazja u Endō jest załamaniem się ludzkiej woli, która się „przeliczyła”: *Ten też się wyprze* – mówi o bohaterze japoński tłumacz. – *Jest zbyt pewny siebie*.

Film

Warto w końcu wspomnieć o filmie, który jest drugą, po *Chinmoku* Masahiro Shinody, adaptacją książki. O ile powieść w opinii międzynarodowej krytyki stała się klasyczną pozycją literatury XX w., o tyle film Martina Scorsese jest niewątpliwie dobrą ekranizacją.

Dla amerykańskiego reżysera film jest opowieścią o walce, jakiej wymaga dochowanie wierności wierze wbrew pokusom jej porzucenia. Endō – pisał w swojej

⁹ Więcej o *kakure kirishitan* i początkach chrześcijaństwa w Japonii: B. Bartoszek, *Ad maiorem Dei gloriam?*, <https://www.konnichiwa.pl/ad-maiorem-dei-gloram,2,385.html>.

¹⁰ M. Dennis, D. N. Middleton (ed.), *Approaching Silence: New Perspectives on Shūsaku Endō's Classic Novel*, Bloomsbury, New York–London 2015, s. 5, za: A. Welborn, op. cit.

przedmowie do powieści – miał ogromne trudności w pogodzeniu swojej katolickiej wiary z japońską kulturą (...). Rozumiał konflikt wiary, potrzebę wierzenia, która walczy z głosem doświadczenia. Głos ten nieustannie nakłania wierzącego – takiego, który zadaje pytania – do dostosowywania swojej wiary do otaczającego świata (...). To paradoks wiary, a ten może być niezwykle bolesny: wiara i jej kwestionowanie są przeciwstawne. Sądzę jednak, że pracują razem, jedno karmi drugie. Zadawanie pytań może pociągać za sobą głęboką samotność, ale jeśli współlistnieje z wiarą – taką prawdziwą i braną na poważnie – może otwierać na głęboką radość komunii. To właśnie to bolesne, paradoksalne przejście od pewności – przez zwątpienie i samotność – do komunii Endō tak dobrze rozumie i tak jasno, precyzyjnie i pięknie pokazuje w „Milczeniu”¹¹. Film wyraża zatem pragnienie reżysera, żeby trwać w wierze przyjętej na chrzcie, mimo że punktem wyjścia nie jest dla niego ani pewność wiary, ani oparcie we wspólnocie Kościoła. Wiara Scorsese wygląda na wiarę dorastającą, „zindywidualizowaną” i „sprotestantyzowaną”, a jednak, przez wysiłek zmierzenia się ze zwątpieniem i samotnością, dąży do swego spełnienia. Recenzent tygodnika „Valeurs Actuelles” podsumował dzieło Amerykanina tak: Wszyscy się zgodzą, że ostatni

obraz [filmu] podkreśla, że pomimo ludzkich słabości i zdrad wiara jest czymś najsilniejszym. Nie bez znaczenia jest fakt, że ten ostatni obraz nie pochodzi z powieści, ale jest dodany przez reżysera. A gdyby tak ostatnim kuszeniem Martina Scorsese była wiara?¹² Inny zaś odbiorca nazwał film wymagającą tragedią religijną i napisał: Oczywiście, stanowisko Scorsese nie jest równie proste, linearne i uspokajające (...), co „Przełęcz ocalonych” Mela Gibsona czy (...) „Cristiada” Deana Wrighta (...). Filmy te są przez wszystkich lub prawie wszystkich oglądane, bo pozwala na to ich hagiograficzny ton. Jednak nie wyczerpują one chrześcijańskiego kina. (...) Co prawda (...) tych, którzy nie mają wiary, „Milczenie” może utwierdzać w ich pewnikach, lecz czemu nie miałyby burzyć ich spokoju mocnym przedstawieniem męczeństwa? Co do tych, którzy mają wiarę, nie ma powodu, że ją stracą, a film może ich skłonić do (...) jej pogłębienia. (...) Uzasadnione są słowa prawosławnego teologa w odniesieniu do Martina Scorsese (...): „Potrzebujemy chrześcijan twórczych, a nie płaczących”. Dedykowane japońskim kapłanom i chrześcijanom „Milczenie” zbliża widza do tajemnicy wiary i tajemnicy miłości Boga¹³.

Mówiąc o filmowym *Milczeniu*, trzeba podkreślić jego adaptacyjny charakter, jego niemal dosłowną wierność w sto-

¹¹ M. Scorsese, przedmowa S. Endō, *Silence*, Picador Classic, 2015.

¹² L. Dandrieu, *Silence, la dernière tentation de Martin Scorsese*, <http://www.valeursactuelles.com/culture/silence-la-derniere-tentation-de-martin-scorsese-66361>.

¹³ B. de Seguins Pazzis, *Silence ou la tentation de l'apostasie*, http://lesalonbeige.blogs.com/my_weblog/2017/02/silence-ou-la-tentation-de-lapostasie.html.

sunku do powieści. Amerykański reżyser nie zniekształca wymowy wzorca, inteligentnie natomiast uzupełnia to, co mogło umknąć uwadze czytelnika oraz daje własną wizję problemów, akcentując niektóre elementy powieści. Do największych zalet filmu można zaliczyć to, że tam, gdzie Endō zamyka opowieść w subiektywnym przeżyciu swojej japońsko-chrześcijańskiej tożsamości, tam Scorsese otwiera perspektywę, nadając opowieści uniwersalny wymiar. W konkluzji zdaje się mówić, że chrześcijaństwo to jednak tajemnicza wiara: tam, gdzie japońskie kulty, strzeżone przez tyle wieków przez władze, sprowadzają człowieka do ról, jakie ma odgrywać w swojej doczesności – przynależeć do wspólnoty, założyć rodzinę, być użytecznym dla państwa – tam chrześcijaństwo daje coś niezrozumiałego: jakąś Transcendencję. A ta ma twarz Wcielonego Miłosierdzia, które w żywiole męczeńskiej śmierci pozwala czystym głosem śpiewać hymn, jak uczynił to jeden z najpiękniej przedstawionych przez Scorsese Japończyków – Mokichi.

Krytyka

Książka i film należą jednak do kontrowersyjnych. Zarzuca się im przede wszystkim dwuznaczność. Recenzent pisma „The Catholic Thing” pisze: „*Milczenie*” Scorsese nie jest chrześcijańskim filmem

*nakręconym przez katolickiego reżysera, lecz usprawiedliwieniem słabości: apostazja, gdy pozwala uchronić życie, staje się aktem chrześcijańskiej miłości, podczas gdy męczeństwo, które powoduje wzrost prześladowań, jest czymś prawie demonicznym. „Chrystus wyparłby się wiary z miłości” – mówi Ferreira do Rodriguesa, a Scorsese najwyraźniej się z tym zgadza*¹⁴. Recenzent ten zarzuca więc twórcy filmowego *Milczenia* odwracanie sensów: obiektywnie zły czyn jest w filmie czynem dobrym, a dobry – złym. I rzeczywiście: bohater Endō kilkakrotnie wyrzuca sobie, że z jego winy giną ci, których przyszedł umacniać. Opowieść Endō jest mrocznym dylematem, zamkniętym w sercu samotnego bohatera, podczas gdy realne akty męczeństwa były dobrowolne (w sensie zgody na śmierć za wiarę), wspólnotowe i wspomagane nadprzyrodzoną łaską (o czym świadczą przytaczane przez świadków słowa umierających męczenników).

Z kolei dla redaktora miesięcznika „La Nef” poważną dwuznacznością jest zachęta płynąca z wizerunku Chrystusa, żeby go podeptać: *Wbrew intencjom autora, nie sposób się oprzeć wrażeniu, że ta rada pochodzi od demona: bo o ile, na pozór, gest ten skierowuje autora ku większej pokorze i współczuciu, dzieje się to za cenę wyparcia się Chrystusa, do którego On sam*

¹⁴ B. Miner, *Christus Apostata: Scorsese's „Silence”*, <https://www.thecatholicthing.org/2016/12/26/christus-apostata-scorseses-silence>.

¹⁵ Ch. Geffroi, *Film Silence: les ambiguïtés*, „La Nef”, luty 2017, http://www.lanef.net/t_article/film-silence-les-ambiguites-christophe-geffroy-26306.asp.

nie mógł przecież przyłożyć ręki¹⁵. Inaczej mówiąc, Chrystus nie mógł zachęcać do apostazji, bo taka zachęta stawiałaby pod znakiem zapytania cały sens męczeństwa Japończyków. Także i tutaj zarzut wydaje się słuszny, bo czy Chrystus mógł namawiać męczenników do zatrzymania się w połowie drogi do celu, który sam postawił? Czy mógł dopuszczać półśrodki? Wiadomo przecież, że męczeństwo jest realizacją Chrystusowego „miecza”, a działanie prawdziwie zainspirowane przez Boga jest jak *słowo*, które *nie wraca*, zanim nie spełni pomyślnie swego posłannictwa.

W końcu – by przytoczyć kolejny ciekawy zarzut – autor tekstu z magazynu „New Criterion” u twórcy *Milczenia* dostrzega niezdrową fascynację Judaszem, a w jego bohaterach – antybohaterów. Według niego książka Endō wpisuje się w nowoczesną logikę narracji: współcześni artyści wpływają na wrażliwość religijną odbiorców tylko w odwrócony, bluźnierczy sposób: *Religia „Milczenia” fascynuje współczesnych, ponieważ pomaga opisać nowoczesne pojmowanie sacrum. Jeśli czczą świętość, to tylko przez pozbawienie jej świętości. Jeśli dają pocatunek, to tylko zdradzając. Jeśli są w stanie znieść kontakt ze świętością, to tylko depcząc ją stopami*¹⁶. I tu znowu: uwaga o antybohaterze i mówieniu o wartościach przy pomocy antywartości także może być słuszna. W przypadku Endō mamy bowiem do czynienia z autorem zafascynowanym

Léonem Bloy, Mauriakim, Bernanosem i powojenną powieścią religijną, powstałą na fali katolickiego modernizmu.

Wspólnym mianownikiem przytoczonych zarzutów jest brak czegoś, co można by nazwać „duchem katolickim”. Konserwatywni krytycy oczekiwali by od książek i filmów pochwały bohaterstwa i zwycięstwa siły. Prawdziwym punktem centralnym problematyki przedstawionej przez Endō jest dla nich kwestia zdrady. Można odnieść wrażenie, że od stosunku fikcyjnych bohaterów do zdrady zależy dla nich przyszłość Kościoła: bohaterowie, którzy nie zdradzają, są dobrym (czy wręcz jedynym dopuszczalnym) wzorem postępowania dla realnie istniejących wierzących, a wykazanie się odwagą nawet za cenę życia gwarantuje duszpasterski „sukces”. I odwrotnie, popełnienie zdrady jest antywzorem, znakiem konformizmu i otwarciem drogi dla wszelkich ustępstw wobec świata.

Czy interpretując w ten sposób powieść i film, nie odchodzi się jednak za daleko od samego utworu? Jeśli chodzi o diagnozę kondycji Kościoła, to, rzeczywiście, wiele jest na rzeczy: niezachowanie wierności w jakiegokolwiek dziedzinie naprawdę jest powodem oportunistów, permissywizmu, eskapizmu, kwietyzmu i wszystkich tych cech związanych z biernością, bylejakością i utratą „soli” przez obecny Kościół. Jednak przytoczone interpretacje wydają się być bardziej nadinterpretacją niż trzymaniem się konkretnych

¹⁶ Uwaga, spoiler! A. Sargeant, *Judas in Japan*, <http://www.newcriterion.com/posts.cfm/Judas-in-Japan-8338>.

przeniesieniem tego, co przynależy do sfery dzieła, w sferę poglądów wyznawanych przez odbiorcę, eliminacją zamysłu autora na rzecz pragnień widza lub czytelnika.

O co zatem chodzi Endō i Scorsese? Odpowiedź jest związana z trzema sprawami: po pierwsze, z uznaniem, że utwór – zwłaszcza gdy jest dobrze „wykonany” – nie daje się zamknąć w jednej interpretacji, po drugie, że powieści nie należy traktować na równi z teologiczną rozprawą, gdyż celem literatury nie jest prawda w sensie teologicznym, ale zaistnienie dzieła¹⁷, i po trzecie, że dzieło jest przede wszystkim tworem jego autora. Aby dotrzeć do jego sensu, należy uwzględnić sytuację życiową twórcy, pytania, które sobie stawia, poglądy, jakie wyznaje, całą jego wrażliwość i osobę.

Autor

Milczenie – podobnie jak inne powieści Endō – jest silnie naznaczone subiektywizmem i autoreferencyjnością. Endō urodził się w Tokio w 1923 r., a jego dzieciństwo i młodość przypada na bardzo niestabilny okres: kryzys ekonomiczny 1929 r., wojskowe zamachy stanu, wojnę na Pacyfiku. Przez kilka lat mieszka w Mandżurii, a po rozwodzie rodziców

wraca z matką i bratem do Japonii, gdzie przyjmuje chrzest w wieku dwunastu lat pod imieniem Paweł. Jak pisze historyk zainteresowany jego sylwetką, *Endō jest dzieckiem pozbawionym ojca, wychowywanym przez kobiety, w mniejszościowej i niepopularnej religii: jego dzieciństwo jest bolesne, a chrzest tylko wzmacnia poczucie wykluczenia. (...) Dzięki uzyskaniu stypendium wyjeżdża do Lyonu na studia w latach 1950–1953 i tam jako student nabiera świadomości swojej kulturowej odrębności w stosunku do świata Zachodu. Przede wszystkim odkrywa, że chrześcijaństwo, które było powodem poczucia obcości w jego własnym kraju, nie tylko nie pomaga mu przezwyciężyć kulturowej przepaści, ale wydaje się być jego głównym czynnikiem. „Niepokój wyobcowania” towarzyszy mu przez całe życie, bez względu na to, czy żyje jak Japończyk za granicą, czy jak chrześcijanin w Japonii. Ze swego drugiego pobytu we Francji Endō wraca chronicznie chory na gruźlicę, którą leczy wieloletnim pobytem w klinikach. W czasie długich okresów hospitalizacji¹⁸ dużo czyta o kakure kirishitan – japońskich „ukrytych chrześcijanach”, a także o historii chrześcijaństwa na Archipelagu w ogóle¹⁹. Endō miał niejednoznaczny stosunek do Ko-*

¹⁷ Zgodnie z poglądem E. Gilsona utwór artystyczny przynależy bardziej do porządku wytwarzania niż do porządku poznania czy do porządku działania. Dzieło artystyczne jest dobrem, czyli bytem dodanym przez człowieka-twórcę do rzeczywistości i jako takie bardziej „jest”, niż wyraża prawdę czy wskazuje, jak postępować.

¹⁸ Endō przeszedł trzy operacje płuc, za: A. Ascenso, *Transcultural Theodicy in the Fiction of Shūsaku Endō*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2009, s. 38.

¹⁹ F. Damour, *Shūsaku Endō ou la quête d'un Christ japonais*, „Etudes”, luty 2017, s. 79-80.

ścioła jako instytucji, a o swoim chrzcie mówił: *Chcę podkreślić stronę bierną [bycie ochrzczonym – przyp. red.], bo z mojej perspektywy chrzest nie był aktem wolnym. Wiele źródeł przytacza także i to charakterystyczne wyznanie: Odkryłem, że przez całe życie zgłębiałem jeden temat. Jaki? Jak zdystansować się od chrześcijaństwa, które jest mi bliskie. Jak przykroić do siebie zachodni garnitur, który włożyła na mnie matka, i zmienić go na japońskie ubranie, które by lepiej leżało na moim japońskim ciele*²⁰.

Z racji swojej biografii Endō jest pisarzem „dramatu wyobcowania”: bohaterami jego powieści często są Japończycy żyjący za granicą lub ludzie Zachodu żyjący w Japonii. Pisarz używa charakterystycznego zabiegu zmiany narratora, tak by przedstawić rzeczywistość z różnych punktów widzenia, interesuje go także temat wewnętrznego konfliktu, który rysuje za pomocą jednego typu bohatera. Endō to pisarz religijnych pytań, które stawiał sobie przez całe życie. W *Milczeniu* pyta: jak rozwiązać dylemat polegający na tym, że niegłoszenie Chrystusa powoduje utratę dusz, a głoszenie Go pociąga za sobą śmierć konkretnych ludzi? Czy katolicka doktryna o uniwersalizmie chrześcijaństwa jest prawdziwa, skoro katolicyzm

w Japonii tak słabo się przyjmuje? Czy można mieć jakąś pewność co do natury Boga, skoro z punktu widzenia rodzimych wierzeń między stworzeniami nie ma radykalnych różnic i wszystko dąży do nicności? I jaki jest chrześcijański Bóg: czy jest surowym ojcem, czy może jest bierny, ukryty i współczujący?

Jednym z centralnych tematów Endō jest „chrystologia”. Pisarz wypracował sobie osobisty obraz Chrystusa, który mógł, według niego, bardziej odpowiadać japońskiej wrażliwości niż obraz zachodni. Chrystus Endō jest „najbiedniejszy z biednych”, jak chłopci z *Milczenia*, których wzorem byli spotkani przez pisarza w Nagasaki *kakure kirishitan*. Jest *mężem boleści* ze słynnego fragmentu *Milczenia*: *Twarz była zupełnie inna od twarzy Chrystusa, jakie oglądał setki razy w Portugalii i w Rzymie, w Goa i w Makau. To nie była twarz Chrystusa pełnego majestatu. To nie była twarz piękna w swym cierpieniu. Jej widok nie odpędzał pokus, ani siły woli nie czynił niezłomną. Twarz tamtego Człowieka u jego stóp była chuda, zapadła i do ostatka zmęczona. Jest w końcu tym, który zawsze towarzyszy człowiekowi*²¹, objawia mu się i działa, „podstawiając się” za grzesznika: *Patrząc na niego smutno te oczy mówiły: Depcz! Możesz deptać!*

²⁰ S. Endō, esej autobiograficzny *L'angoisse de l'étranger*, The Japanese Christian Quarterly XI/4, Fall 1974, za: A. G. Hoekema, *La „christologie” du romancier japonais Shūsaku Endō*, <http://eglasie.mepasie.org/asia-du-nord-est/japon/2000-10-16-la-christologie-du-romancier-japonais-shusaku-endo>.

²¹ Obraz Jezusa-towarzysza jest ważnym elementem japońskiej inkulturacji. Pochodzi z praktyki buddyjskich pielgrzymek do świątyń na wyspie Shikoku, podczas których pielgrzymi doświadczają wzajemnej obecności i wsparcia, za: A. Ascenso, op. cit., s. 43-44.

Ja po to istnieję, żebyście po mnie deptali. Jak podkreślają znawcy twórczości Endō, taki Chrystus odpowiada figurze matki, której miłość wykracza poza osądzanie i która bierze na siebie los swoich dzieci²². Chrystus tak bardzo fascynował pisarza, że oprócz udzielenia Mu miejsca w powieściach poświęcił Mu rodzaj biografii pt. *Życie Jezusa*, w przedmowie do której napisał: *Religijna mentalność Japończyków jest taka jak w chwili, gdy przyjęli buddyzm – otwarta na tego, który cierpi razem z nami i który bierze pod uwagę nasze słabości. (...) Japończycy szukają u swoich bogów i buddów bardziej serdecznej matki niż surowego ojca. Mając to na względzie, próbowałem nie używać raczej obrazu Boga jako ojca (...), ale odmalować Jego macierzyński i łagodny aspekt, który objawia nam się w osobie Jezusa*²³.

Warto w końcu dodać, że Endō był także myślicielem religii, który próbował pogodzić dwie skrajnie różne kultury religijne, mające inne koncepcje bóstwa

i bytu²⁴. O inkulturacji – która w Japonii – wychodząc z tradycji trydenckiej – spotkała się z myślą i praktyką modernistyczną²⁵ – pisał: *Japończycy są mocno przywiązani do kosmologii opartej na animizmie, gdzie fundamentalnym pojęciem jest „współistnienie”. (...) Na przykład wewnątrz dużej świątyni buddyjskiej można spotkać małą świątynię shintoistyczną. Wam, ludziom Zachodu, trudno to zrozumieć. Kościół katolicki powinien wypracować teologię odpowiadającą tej japońskiej mentalności. Oraz: Ważne jest, aby Kościół zmienił swoje nastawienie tak, aby młodzi Japończycy mogli zbliżyć się do chrześcijaństwa. Trzeba by poszukać wspólnych korzeni religii, które są widoczne w mitach. Od tego zależy powodzenie misji. A także: Wy, ludzie Zachodu, jesteście zmęczeni kartezjanizmem. Japończycy nie znają filozofii kartezjańskiej. Dla Zachodu ważna jest kategoria „jasności”, w Japonii natomiast walor pozytywny ma „niejednoznaczność”. Japońska filozofia*

²² A. Ascenso, op. cit., s. 41-42; F. Damour, op. cit.

²³ A. G. Hoekema, op. cit. Z tezą Endō, że „macierzyński” Bóg bardziej odpowiada japońskiej (i azjatyckiej) wrażliwości, zgadza się abp Osaki Leo Ikenaga Jun, op. cit.

²⁴ Np. Endō pojmował Boga bardziej jako *siłę* niż jako *byt*, za: A. Ascenso, op. cit., s. 48.

²⁵ Japoński autor artykułu o stanie doktryny katolickiej w Japonii wyróżnia trzy źródła tamtejszej teologii: teologię posttrydencką, wprowadzoną przez XVI-wiecznych misjonarzy, neotomistyczną i nieufną wobec modernizmu teologię powstałą wokół I Soboru Watykańskiego, wprowadzoną przez francuskich misjonarzy w II poł. XIX w., oraz teologię XX w., pozostającą pod wpływem takich myślicieli jak Barth, Bultmann, Moltmann, Rahner, Balthasar, Küng itp., która jest wielonurtowa i krytyczna wobec redukcjonowania chrześcijaństwa do *zachodniej racjonalności*. Autor pisze także o roli intelektualistów katolickich, uprawiających swego rodzaju prywatną teologię, do których zalicza Shusaku Endō: T. Shunichi, *La théologie catholique au Japon: aperçu, réflexions et perspectives*, <http://eglise.mepasie.org/asie-du-nord-est/japon/2005-01-16-la-theologie-catholique-au-japon-apercu-reflexions>.

*opiera się na niejednoznaczności. Niejednoznaczność zapobiega skostnieniu myślenia. Wpływa na umiejętność przystosowania się do zmieniających się okoliczności. Niejednoznaczność otwiera możliwość współistnienia różnych rzeczywistości. Japończykom dodaje sił*²⁶. Na podstawie samych tych wypowiedzi widać złożoność problemu, z jakim mierzył się pisarz. Nie należy zatem oceniać powieści, próbując *a posteriori* dostosować poglądy Endō do kategorii zakorzenionych w katolickiej Tradycji (których być może nie znał) ani do modeli, które wciąż są przedmiotem wewnątrzkatolickich sporów.

Interpretacje

W świetle tematów poruszanych w *Milczeniu*, a także osoby jego autora można chyba pokusić się o odpowiedź na pytanie o kontrowersje. „Zdrada wiary” i „Chrystus” tłumaczą, dlaczego utwór nie podoba się jednemu, a podoba drugiemu. Tym, co w *Milczeniu* wzbudza emocje, są dwie rzeczy: zachowanie wierności – ukryte za tematem apostazji, oraz bierność – ukryta za obrazem macierzyńskiego Jezusa i ideą „niejednoznaczności”. To dwa drażliwe punkty na ciele dzisiejszego Kościoła. To dlatego, intuicyjnie je wychuwając, „konserwatyści” atakują film, a „postępowcy” go bronią. Z tej perspektywy powieść Endō jest jednak rodzajem fetyszu – przedmiotem, który ekscytuje,

ale którego sensu się nie rozumie ani nawet nie chce zrozumieć, bo służy do różnych celów. Tymczasem *Milczenie* nie należy do książek, które dają się zredukować do prostych tez lub wziętych „z zewnątrz” kategorii. Do jakich wniosków można zatem dojść po jego lekturze?

W powieści mamy do czynienia z wielowarstwowym „węzłem”, który streszcza „tożsamościowy” konflikt Shūsaku Endō. Utwór można czytać w świetle wyznania pisarza: *Wiele razy próbowałem pozbyć się swojego katolicyzmu, ale w końcu się na to nie zdobyłem. Nie zrobiłem tego, bo nie byłem w stanie. Było tak pewnie dlatego, że w gruncie rzeczy [katolicyzm] był częścią mnie. Fakt, że za młodu tak głęboko mnie naznaczył, jest znakiem. Myślę, że z czasem dojrzewał razem ze mną*²⁷.

Konflikt Endō między przywiązaniem do rodzimej kultury a nie do końca zaakceptowaną wiarą jest widoczny w powieści na różnych poziomach. I tak w warstwie historycznej mamy rozmowę Rodriguesa z Inouem, w którym „inkwizytor” mówi, że Japonii nie da się schryścianizować, bo to *kraj położony na bagnach, gdzie korzenie chrześcijaństwa gniją*. Aby przekonać misjonarza do porzucenia misji, Inoue posługuje się opowieścią o szogunie, który wygania wszystkie swoje skłócone żony (tj. Europejczyków), a gdy Rodrigues mówi, że trzeba zostawić jedną (Kościół), Inoue

²⁶ Wywiad z S. Endō: <http://eglasie.mepasie.org/asie-du-nord-est/japon/1992-10-01-un-entretien-avec-shusaku-endo>.

²⁷ Cyt. za: P. Dunoyer, *Shūsaku Endō (1923–1996): Un nouveau Graham Greene au Japon*, Cerf 2014.

na znak decyzji opuszcza salę. Gest dygnitarza oznacza, że Japonia ma odrzucić chrześcijański monoteizm i wrócić do dawnego stanu. Scena ta wyraża pesymizm Endō co do skuteczności ewangelizacji Japonii, lecz – sugerując dramat misjonarzy, którzy przybyli w celach religijnych, a zostali ofiarami Japończyków z powodu kulturowej ekspansji Europy – może też przekładać poczucie „niedopasowania” pisarza-chrześcijanina do pisarza-Japończyka.

Jeśli chodzi o warstwę psychologiczno-etyczną, to Endō przedstawia swój konflikt, posługując się tematem zaparcia się wiary. Pisarz operuje w *Milczeniu* napięciem między apostazją, pojmowaną jako wewnętrzne odwrócenie się od Boga, a apostazją jako aktem zewnętrznym, dokonany pod przymusem. Tylko w kontekście tego napięcia należy czytać zdanie, którym Ferreira, niczym demon, kusi Rodriguesa: *Chrystus wyparłby się wiary, żeby zbawić ludzi. (...) Zaraz ojciec spełni najbardziej bolesny akt miłości, jaki kiedykolwiek spełniono*. Efekt napięcia dodatkowo potęguje kwestia stosunku do świętych obrazów (który zresztą pisarz ujmuje bardzo „katolicko”). Cała akcja toczy się między pytaniami: zdradzi czy nie zdradzi, zrobił to czy nie, jest zdrajcą czy nie jest? W powieści nie ma jednak radykalnych przeciwstawień: co prawda Ferreira kończy jako konfident, ale jest także skruszonym, świadomym swego błędu człowiekiem. Wieczny zdrajca Kichijiro, którego można by skojarzyć z Judaszem, ciągle się spowiada,

nie mogąc jednak – jak św. Piotr – ani wydobyć się z grzechu, ani zdecydować na męczeństwo. Co do Rodriguesa, to prezentuje postawę pośrednią – jest zarazem upadły, jak i usprawiedliwiony. W moralnym świecie *Milczenia* mamy do czynienia z *continuum* winy i *continuum* wiary: żadnego ze swych bohaterów Endō nie potępia, gdyż wszyscy, w różnym stopniu, przeszli przez męczeństwo i wszyscy jakoś należą do Chrystusa. Tym, co może łagodzić konflikt Endō, jest – z jednej strony – „macierzyński” Chrystus, a z drugiej – japońskie widzenie rzeczywistości, dopuszczające *niejednoznaczność i współistnienie*.

W końcu na poziomie „społecznym”, związanym z kształtem japońskiego katolicyzmu, wydaje się, że Endō pokazuje swój konflikt przez przedstawienie „ukrytego chrześcijaństwa”. Dwa końcowe rozdziały powieści, mające formę dziennika holenderskiego kupca i notatnika strażnika więzienia, ukazują Okadę San’emona, ludzi z jego otoczenia, a może i nawet samego Sawano Chuana jako *kakure kirishitan*. Czy jednak bycie „ukrytym chrześcijaninem” było dla Endō satysfakcjonującym rozwiązaniem? Chyba nie – w przeciwnym razie zakończenie powieści nie byłoby tak „zamaskowane”, wymijające i melancholijne. ■

Monika Grądzka-Holvoete

Uległość katedr. Huysmans, Houellebecq i „kwestia kobieca”

J.- K. Huysmans, *Katedra*,
tłum. Marcin Masny, Gliwice 2017.

Narzynku polskim nakładem Instytutu Globalizacji ukazała się powieść *Katedra* Jorisa-Karla Huysmansa, francuskiego pisarza przełomu XIX i XX wieku, znanego najpierw jako naturalista, później jako dekadent, wreszcie jako nawrócony katolik. *Katedra* powstała w ostatnim okresie twórczości pisarza. W Polsce niewiele by się o nim słyszało, gdyby Michel Houellebecq nie przypomniał go w swojej ostatniej powieści *Uległość*, której protagonistą jest literaturoznawcą, wykładowcą na Sorbonie, zajmującym się zawodowo Huysmansem. *Katedra* opowiada o świeżo nawróconym intelektualście i alter ego autora, Durtalu, który przyjechał do Chartres, gdzie starał się zrozumieć symbolikę tytułowej katedry, odkrywając w ten sposób piękno chrześcijańskiej cywilizacji gotyku. Dlatego też Houellebecq mógł wybrać twórczość Huysmansa na tło *Uległości*, opowiadającej o odkrywaniu atrakcyjności islamu – religii, która w powieściowej fikcji buduje nową europejską cywilizację.

W *Uległości* badacz Huysmansa o imieniu François musi na nowo odnaleźć się we Francji, w której władzę przejmuje partia muzułmańska. Tajemnicę sukcesu islamu tłumaczy mu jeden z prominentnych polityków tego ugrupowania, Rediger:

Chodzi o uległość (...). Oszalałamiąca, a zarazem prosta myśl, nigdy dotychczas niewyrażona z taką mocą, że szczytem ludzkiego szczęścia jest bezwzględna uległość. (...) dostrzegam wyraźny związek między bezwzględną uległością kobiety wobec mężczyzny jak w „Historii O”¹ a uległością człowieka wobec Boga, o której mówi islam.

Historia O, erotyczna powieść o kobiecie znajdującej rozkosz w całkowitym podporządkowaniu się mężczyźnie, odniosła w swoim czasie we Francji duży sukces komercyjny. Według bohatera *Uległości* odkrycie, skąd bierze się popyt na takie historie, pozwoliłoby zrozumieć siłę islamu. W ten sposób Houellebecq stara się ponownie postawić „kwestię kobiecą” w centrum uwagi osób zainteresowanych kulturą i polityką. Usiłowania pisarza wydają się słuszne, gdyż to właśnie problem relacji pomiędzy mężczyzną a kobietą wydaje się jednym z głównych punktów zapalnych w dyskusjach na temat cywilizacji arabskiej i cywilizacji Zachodu. Z jednej strony za przykład może posłużyć masowe molestowanie kobiet w Kolonii przed ponad rokiem i konfuzja, jaką wywołało to wydarzenie w środowiskach życzliwych zwiększaniu imigracji z krajów arabskich. Z drugiej strony w Europie mimo nieustannej walki o równouprawnienie płci ogromną popularnością cieszy się inna powieść o erotycznej dominacji mężczyzny nad kobietą – *Pięćdziesiąt twarzy Greya*.

¹ Powieść erotyczna Anne Desclos z 1954 r.

Podobnie jak we współczesnych dyskusjach o stosunku kultury europejskiej do islamu, w *Uległości* rozważania o Bogu schodzą na dalszy plan. Houellebecq napisał książkę o wpływie codziennych nawyków i praktyk na kształtowanie się przekonań, zaś kluczowe dla powieści jest podejście głównego bohatera do kobiet. François od czasu podjęcia pracy na Sorbonie niemal rokrocznie wiązał się z innymi studentkami, które kolejno porzucały go w wakacje, tłumacząc to faktem, że „poznały kogoś innego”. Było to dla François dobrym pretekstem do wyrażania niechęci wobec płci przeciwnej, nie na tyle jednak silnej, by miał on zrezygnować z kolejnych romansów. Doskwierającą niekiedy samotność starał się zagłuszyć, korzystając z usług prostytutek. Wreszcie zaczął skłaniać się ku islamowi ze względu na atrakcyjność poligamii i możliwość ślubu z nastolatkami. Swojej głębokiej pogardy do kobiet nie potrafił ubrać w słowa, ponieważ nie dała mu takiej możliwości kultura, w której funkcjonował. Jedy-nym punktem odniesienia był dla niego tradycyjny europejski model rodziny. Na pytanie jedynej kobiety, na której mu względnie zależało, czy jest za powrotem patriarchy, odpowiedział:

Nie jestem za niczym, przecież wiesz, ale patriarchat miał przynajmniej tę zaletę, że istniał. Chodzi mi o to, że system społeczny trwał w swoim istnieniu, były rodziny z dziećmi, które odtwarzały z grubsza ten sam schemat, i jako ten świat się kręcił, a teraz nie ma żadnych dzieci, czyli wszystko z głowy.

Bohater Houellebecq „jest za niczym”, ponieważ nie wierzy w nic, co można wyrazić językiem zachodniej kultury równości. Poszukuje języka, którym mógłby wyartykułować swoje pragnienia w stosunku do kobiet. Znajdzie go wreszcie, gdy zacznie przekonywać się do islamu. Zanim to się stało, do uzasadnienia swoich wyborów próbował wykorzystać pracę naukową. François chciał uznać Huysmansa za wzór do naśladowania, najpierw musiał jednak tak spreparować jego biografię, żeby jej naśladowanie stało się przyjemne. Starał się udowodnić, że Huysmans także traktował kobiety jako narzędzie do uzyskania własnej satysfakcji. Tylko część biografii pisarza mogła mu posłużyć za usprawiedliwienie. Przez długi czas Huysmans źle się prowadził, przed nawróceniem na katolicyzm fascynował się nawet satanizmem. Jeśli jednak François chciał potraktować jego życie i poglądy jako rodzaj wzorca, musiał przemyśleć nie tylko rozpustne życie Huysmansa sprzed konwersji, ale także jego rezygnację z takiego życia po powrocie do Kościoła.

W *Katedrze* kobiety jako obiekt erotycznego zainteresowania nie są obecne. Dwie jedyne bohaterki są wiekowymi gospodyniami domowymi. François jest więc zmuszony przenieść problem dominacji mężczyzny na inną sferę życia niż ta, która bezpośrednio go interesuje – na gospodarstwo domowe. Stwierdza za Baudelaire’em, że dla literata dobrą kobietą może być tylko prostytutka lub kura domowa, a nawet że naturalną drogą dla prostytutki jest przemiana w gospodynię. Zauważa co

prawda, że Huysmans *we własnym życiu nigdy się nie związał z żadną „kura domową”*, to jednak nie przeszkadza mu twierdzić, że właśnie znalezienie sobie odpowiednio usługującej żony było największym marzeniem Huysmansa:

jedynym jego prawdziwym tematem było mieszczańskie szczęście zgoła niedostępne dla osoby żyjącej w stanie kawalerskim (...). W jego oczach prawdziwym szczęściem był radosny posiłek w towarzystwie artystów i przyjaciół, sztuka mięs w sosie chrzanowym z uczciwym winem, potem sliwowica i cygaro przed buzującym kominkiem, podczas gdy podmuchy zimnego wiatru świszczą wokół wież kościoła Saint-Sulpice.

Już pierwsze strony *Katedry* całkowicie przeczą tej tezie. Jej bohater znajduje ukojenie od nieustannych rozterek, właśnie wystawiając się jeszcze przed świtem na podmuchy zimnego wiatru, żeby podziwiać wspaniałe wnętrza kościoła w Chartres. Dla François prawda o Huysmansie nie ma jednak najmniejszego znaczenia. Fałszywe odkrycia na temat pisarza pisze, będąc już niemal przekonany do konwersji na islam. Jego poglądy nie mogą pozostać w tyle za tymi nowymi okolicznościami. Skoro nie dało się oskarżyć Huysmansa o traktowanie kobiet jak prostytutki, musiały się stać dla niego „kurami domowymi”.

Katedra może wydawać się przy powierzchownej lekturze wdzięcznym obiektem ataków dla walczących z seksizmem. Gospodyni w domu Durtala jest wcieleniem najgorszych stereotypów o kobietach: nie-

znośna, gadatliwa, a w swojej usługowości despotyczna do tego stopnia, że w snach mężczyzny zajmuje miejsce królowej Saby na cokole w portalu katedry. Tego typu usługowa władczość budzi w Durtalu żywą niechęć. Przeciwwagą jest dla niej pani Bavoil, gosposia kanonika w Chartres, księdza Gévresina. Pojawia się na kartach powieści z rzadka i zazwyczaj jako przyjemne tło dla rozmów mężczyzn. Zadaje im proste pytania, podziwia ich erudycję, a przede wszystkim krząta się bardziej jeszcze niż gospodyni Durtala, podsuwając mięso, konfitury lub dobrą nalewkę. Jednak w żadnym z otaczających ją mężczyzn nie ma śladu poczucia wyższości wobec niej. Przeciwnie, w jakiś tajemniczy sposób pani Bavoil staje się dla Durtala autorytetem i przewodnikiem duchowym:

- A pan, nasz przyjacielu, wciąż pan zamyśla schronić się w klasztorze?
- Ja? Moja dusza wywiesza białą flagę, jest w strzępach!
- Bo zapewne nie gra pan uczciwie. Robi pan wrażenie, jakby pan chciał z Nim coś załatwić. To nie tak się za to trzeba zabierać!
- A co pani by zrobiła na moim miejscu?
- Byłabym hojna. Powiedziałabym: oto jestem, zrób ze mną, co chcesz; oddaję się bezwarunkowo; proszę tylko o jedno, pomóż mi Ciebie kochać!

Pani Bavoil przez całą powieść nie robi nic, czym według dzisiejszych standardów mogłaby na taki autorytet zasłużyć.

Większość jej wypowiedzi razi naiwnością. Mimo to właśnie postawą służby bez cienia aspiracji, bez żadnej władczości, za to wypełnionej modlitwą, zdobywa władzę nad Durtalem, którego stosunek do innych kobiet daleki jest od ideału. Ten paradoks władzy, nad którą panuje pokora, oddają rysy twarzy pani Bavoil:

Z profilu, ze swoim orlim nosem, zaciętymi ustami, miała odchudzoną z wszelkich pyzatości maskę martwego Cezara, lecz sztywność jej profilu łagodniała, gdy spozrzało się na nią en face; stawiała się swojską wieśniaczką, dobrotliwą zakonnicą, w zupełnej sprzeczności z uroczystym impetem rysów. Z władczym nosem, regularną twarzą, białymi i drobnymi zębami, czarnymi oczami, skrzącymi się, ciekawskimi, ruchliwymi, jak wzrok myszy, pod wspaniałymi brwiami, zdawało się, że mimo wieku kobieta ta powinna być piękna. Wydawało się przynajmniej, że połączenie podobnych elementów musiało tej twarzy nadawać dystyngowany wyraz, piętno szlachectwa. Nic z tych rzeczy.

Dortal podejrzewał, że są to rysy świętej. Jeśli tak, to pani Bavoil jest znacznie ważniejsza niż wszystkie kościoły świata i to ona, a nie tytułowa katedra, jest kluczem do zrozumienia powieści.

To nie przypadek, że powieściowa święta była kobietą. Huysmans przedstawił w tej niepozornej staruszce postawę Maryi. Pani Bavoil była świętą rzeczywiście uległą i cał-

kowicie oddaną najprostszej służbie. Takie zdolności pragnie chrześcijanin, zarówno wobec ludzi wokół siebie, jak i wobec Boga. W *Katedrze*, podobnie jak w *Uległości*, relacja kobiety z mężczyzną służy więc za wzór relacji człowieka z Bogiem. Dla przywoływanego we wstępie powieściowego muzułmańskiego polityka wzorem była bohaterka erotycznych fantazji. Huysmans wołał, żebyśmy naśladowali kobiecość Maryi w gotowości do pokornej służby.

Główny bohater *Uległości* najbliższy zrozumienia tej chrześcijańskiej postawy był w pogardliwym stwierdzeniu: *Nietzsche ze swoim węchem starej dziwki miał w sumie rację: chrześcijaństwo jest religią kobiecą*. François nie potrafił jednak zrozumieć dlaczego. Spędził kilka tygodni w sanktuarium Czarnej Madonny w Rocamadour, gdzie znajduje się słynąca cudami podobizna Matki Bożej. Kontemplował posązek i zobaczył w nim jakąś władczość: *W tym surowym posągu czuło się coś innego (...). Odbywało się tu coś tajemniczego, kapłańskiego i królewskiego, czego Péguy² nie był w stanie pojąć, a Huysmans w jeszcze mniejszym stopniu*. Ostatecznie to François nic nie pojmuje i odjeżdża z Rocamadour w niezmienionym stanie ducha – bez wiary, po którą tam przyjechał. Matka Boża z sanktuarium *miała władzę, miała moc, ale on siedział w ławce skurczony i pomniejszony*. Houellebecq nie przebierał w środkach, żeby pokazać, dlaczego François nie mógł pojąć władzy Maryi. Najbliższą ko-

² Charles Péguy, francuski pisarz o ćwierć wieku młodszy od Huysmansa, również nawrócił się na katolicyzm pod koniec życia.

bietę swojego bohatera uczynił Żydówką o imieniu Myriam, a jednocześnie wyjątkowo oddaną i wyuzdaną kochanką. Kobieta uległość została w usługach Myriam tak poniżona, jak wywyższona jest w pokornej i czystej służbie Maryi.

Huysmans całą powieść poświęcił, żeby opisać to coś tajemniczego, kapłańskiego i królewskiego. To właśnie Maryja królowa w życiu Durtala i to ona dominowała absolutnie nad całym krajobrazem, który go otaczał – zobaczył ją bowiem w katedrze, która górowała nad wszystkim i której poświęcił całą uwagę:

– Jeżeli istnieje jakieś miejsce, w którym mam przed oczyma Jej twarz, Jej postać, jednym słowem, Jej portret, to właśnie jest to Chartres.

– Jak to?

– Ależ, wieloebny księżu, nie posiadamy żadnej wiedzy o Jej fizjonomii, o wyglądzie naszej Matki. Jej rysy – jestem tego pewny – są umyślnie mgliste, żeby każdy mógł je kontemplować takimi, jakie mu się najbardziej podobają, wcielić je w wymarzony ideał. (...) Ja tam wcale nie jestem wizjonerem i muszę uciekać się do imaginacji, aby sobie Ją przedstawić, ale ja czuję, że dostrzegam Ją w konturach, w samym wyrazie katedry. (...) katedra ta jest przede wszystkim odzwierciedleniem Jej niewyczerpanej łaskawości, odbiciem Jej przedustawnej chwały.

W patriarchalnym społeczeństwie z powieści Huysmansa niepozorna gospo-

sia przez służbę upodabnia się do Maryi i zdobywa autorytet wypływający ze świętości. Chwała świętych jest zaś taka, że tylko piękno gotyckiej katedry może choć w przybliżeniu oddać ją w ziemskich kształtach. Nie jest to jednak ziemska chwała, bo również w formie katedry można dostrzec tę samą mieszaninę władzy i uległości, którą Durtal zobaczył wcześniej w rysach pani Bavoil:

Ta alegoria życia mistycznego (...) dopełnia się od zewnątrz za sprawą błagalnej pozy budynku. Oszałała z radości zjednoczenia dusza rozczarowana obecnym znikomym życiem pragnie już tylko ulecieć na zawsze z gehenny ciała. Dlatego zaklina Małżonka uniesionymi rękami swych wież, aby miał nad nią litość, przyszedł po nią, wziął ją za błagalne dłonie dzwonnicy, wyrwał ją z ziemskiej niedoli i poprowadził do nieba.

Tego, co Durtal widział w XIX-wiecznej służącej, François nie potrafił odnaleźć w studentkach, kobietach na uczelniach i w polityce ponad sto lat później. Houellebecq zdaje się wykluczać możliwość istnienia dziś takich kobiet jak pani Bavoil, wierząc jednocześnie, że uległość w naturze kobiety ma większą moc niż szlachetność postulatów równouprawnienia. Dlatego w *Uległości* wieszczy kobietom powrót do stosunków społecznych, które w patriarchalnym, ale chrześcijańskim świecie Huysmansa nie były możliwe. ■

Ignacy Masny

Wszyscy wierzymy w tego samego Boga? Pawła Lisickiego pytania o Kościół i islam

Paweł Lisicki, *Dżihad i samozagłada Zachodu*, Fabryka Słów, Lublin 2015, s. 379.

Pierwsze pytanie w wywiadzie, który z Pawłem Lisickim przeprowadził portal euroislam.pl¹, brzmiało: „Czy pana ostatnio wydana książka, *Dżihad i samozagłada Zachodu*, jest bardziej o islamie czy o Watykanie?”. Pada ono nie bez powodu. Jeśli miałbym odpowiedzieć na pytanie o charakter książki Lisickiego, powiedziałbym, że jest to pozycja apologetyczna. Szczególna to jednak apologetyka, ostrze jej analizy i krytyki kieruje się bowiem tyleż w stronę islamu, jego historii, doktryny i dzisiejszych z nim problemów, ileż do samego wnętrza Kościoła. I to nie do jakichś w ten czy inny sposób nieortodoksyjnych grup czy ruchów, ale do samych fundamentów i implikacji „posoborowego” stosunku Kościoła do religii proroka, formułowanych i wyrażanych na wszystkich stopniach kościelnej hierarchii, włącznie z tymi najwyższymi. Jest to więc apologetyka jednocześnie *ad extra* i *ad intra*, a lektura nie zostawia wątpliwości, że w przypadku tytułowego problemu właśnie taka musi ona być.

Książka składa się z dwóch części, w pierwszej, zatytułowanej „Na manowcach dialogu”, Lisicki obszernie analizuje problem zmian w podejściu Kościoła do islamu oraz ich konsekwencji na wielu polach. Druga, nosząca tytuł „Jezus i Mahomet – historia i pamięć”, to – jak można powiedzieć – rozległa odpowiedź na pytanie, jak mają się do siebie chrześcijaństwo i islam, jeśli spojrzeć na nie przez pryzmat tego, co wiemy na temat ich założycieli, charakteru i wiarygodności mówiących o nich źródeł, treści objawień, relacji między nimi (a dokładniej relacji objawienia muzułmańskiego do chrześcijańskiego), a także, *last but not least*, ich stosunku do przemocy. Obie je można uznać za obszerny komentarz do powtarzanych w ostatnich dziesięcioleciach z uporem przez papieża, hierarchów i część wiernych tez o istotowej (monoteistycznej) jedności chrześcijaństwa i islamu.

Szczególną cechą wywodu Lisickiego jest jego – w najlepszym tego słowa znaczeniu – prostolinijność. Autor nie próbuje ustawiać się na jakiejś sztucznej, abstrakcyjnej i zdystansowanej pozycji. Dla każdego jest jasne, że książka została napisana przez katolika i z katolickiego punktu widzenia. Lisickiego nie interesują gry słowne, zamawianie rzeczywistości, różowa mgła dyplomacji czy prymat „dialogu”, które niestety zdominowały dyskurs kościelny (bo trudno go w związku z tym nazwać katolickim) w okresie posoborowym. Jednocześnie nie ma w tym nic z ideologicznej demagogii, tworzenia atmosfery strachu czy nawoływania do pogromów.

¹ <https://euroislam.pl/dzihad-i-samozaglada-zachodu/>.

To nie jest katolicka odmiana *Wściekłości i dumy*, choć autor niejednokrotnie daje wyraz swojej irytacji czy gniewnemu zdumieniu (co znaczące, skierowanym raczej w stronę katolików niż muzułmanów). Jej zasadniczym punktem odniesienia jest po prostu wiara w chrześcijańskie objawienie oraz w „jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół”, a także realna troska o przyszłość cywilizacji zachodniej, natomiast narzędziem – rozum uzbrojony w podstawowe zasady logiki. W rezultacie dostajemy tekst stawiający jasno i przejrzyście pytania o sprawy fundamentalne.

Czytam *Dżihad i samozagładę Zachodu* właśnie jako w pierwszym rzędzie zbiór takich pytań. Tych o sam islam (zarówno teologicznych, jak podniesiona przez Benedykta XVI w Ratyźbonie kwestia racjonalności Boga, historycznych, jak np. o przedkoraniczne źródła Koranu i długich dziejów realnego ucisku doznawanego przez chrześcijan w krajach podbitych przez wyznawców „religii pokoju”), ale przede wszystkim tych do Kościoła i o Kościół. Formułowane są one na jednej zasadniczej podstawie: potraktujmy poważnie i trzeźwo zarówno chrześcijaństwo, jak i islam i z tej perspektywy spójrzmy na teorie, wydarzenia, słowa i gesty papieży oraz innych ludzi Kościoła w obrębie „dialogu” z religią proroka. A jeśli zauważymy tu niespójności, sprzeczności i inne problemy, to skąd one się biorą?

„My wszyscy, chrześcijanie i muzułmanie, żyjemy pod słońcem jednego, miłosiernego Boga. Wspólnie wierzymy w jednego Boga, stwórcy człowieka

ka. Uznajemy Boże panowanie i bronimy godności człowieka jako sługi Bożego” – tak mówił Papież Jan Paweł II do Nigeryjczyków w 1982 r. W tym kontekście Lisicki pyta: „Co to znaczy, że «wspólnie wierzymy w jednego Boga»? Czy to znaczy, że chrześcijanie i muzułmanie wierzą, że istnieje jeden Bóg? W takim rozumieniu to zdanie jest prawdziwe. Tylko że to chyba co innego, niż mówił papież. Sugerował on, jakby sama treść wiary chrześcijańskiej: «wspólnie wierzymy w jednego Boga» była tożsama. Jakby, mówiąc prościej, chrześcijanie i muzułmanie nie tylko wierzyli, że jest jeden Bóg, ale że jest to ten sam Bóg. Tu jednak pojawia się podstawowa wątpliwość (...): jak może to być ten sam Bóg, skoro obie tradycje religijne pozostają (...) w opozycji. Albo jeszcze mocniej: jak może to być ten sam Bóg, skoro mówił On na swój temat całkiem przeciwne rzeczy w Nowym Testamencie i w Koranie?” (s. 107). Jak może Papież Franciszek mówić, że „muzułmanie wraz z nami [chrześcijanami] adorują jednego, miłosiernego Boga”, skoro kult chrześcijański kieruje się w stronę Trójcy Przenajświętszej, a muzułmański w stronę absolutnie transcendentnego Boga, który – jak mówi koraniczna sura *Al-Ikhlās* („Szczerść wiary”) „nie zrodził i nie został zrodzony / Nikt nie jest jemu równy”? (por. s. 84). Jak można głosić wspólnotę teologiczną chrześcijaństwa i islamu, skoro dla tego drugiego Jezus jest jednym z Bożych stworzeń? Jak można przyjmować za uzasadnienie wspólnego podłoża „dialogu” fakt, iż Koran mówi o Janie Chrzcicielu,

Maryi i samym Jezusie, kiedy to, *co* o nich mówi, jest nie do pogodzenia z objawieniem chrześcijańskim? Kiedy koraniczny Jezus, jako wierny Allahowi prorok, zdecydowanie odrzuca własne bóstwo? Itd., itd., itd.

Wydawałoby się, że te pytania są oczywiste. Wzięte przez pryzmat swojej treści oba objawienia są zwyczajnie nie do pogodzenia (a to dopiero wierzchołek góry lodowej sprzeczności). Co się zatem stało, że strona katolicka zaczęła udawać, że jest inaczej? Na jakich podstawach zaczęła odmawiać im obu – bo przecież nie dotyczy to wyłącznie nauki katolickiej, ale jak najbardziej również muzułmańskiej – ich materii, prześlizgując się nad nią i jej implikacjami w stronę coraz bardziej rozcieńczonej abstrakcji i „dialogicznego” pragmatyzmu? Jak wnikliwie zauważa Lisicki, aby do tego doszło, należało „przeformułować samo znaczenie wiary. Liczyć się musi nie historycznie dane słowo Objawienia – wiara w to, co powiedział Bóg – ale ludzkie doświadczenie boskości. Według chrześcijan Bóg powiedział, że ma Syna i że jest Trójcą; w Koranie Bóg temu zaprzecza. Jak wyjść poza te sprzeczności? Tylko uznając, że to, co nazywa się słowem Boga do człowieka, w istocie było... słowem człowieka do samego siebie. Chrześcijaństwo i islam byłyby tylko różnymi formami odkrywania prawdy człowieka o nim samym, o jego własnej nieskończoności. Wtedy i tylko wtedy znikają sprzeczności (...). To, że chrześcijanin i muzułmanin wierzą w co innego, ma mniejsze znaczenie niż to, że

obaj «wierzą». Zwrot ku nieskończoności, przekroczenie w wierze siebie, jest tym, co wspólne” (s. 109).

Pozwolę sobie w tym miejscu na małą dygresję. Jako absolwentowi religioznawstwa dobrze znane mi jest to podejście: przedmiot danej religii czy kultu religijnego interesuje nas wyłącznie jako treść przekonań czy praktyk *homo religiosus*. Nie wypowiadamy się na temat statusu ontologicznego bytów, wiarę w istnienie których badamy. Bóg czy bogowie mają dla nas znaczenie tylko jako elementy światopoglądów ludzi religijnych. Szukamy jakiegoś wspólnego antropologicznego podłoża nieledwie nieskończonej różnorodności partykularnych tradycji religijnych i wyznaniowych i staramy się je dostrzec w jakimś pozajęzykowym doświadczeniu religijnym, właściwościach ludzkiego umysłu, mechanizmach adaptacji itp. Myślę jednak, że dla każdego – a w każdym razie dla znakomitej większości – z religioznawców istnieje jasna różnica pomiędzy ich (naszą) dyscypliną akademicką a religią. W obrębie tej pierwszej chodzi o pewnego rodzaju czystość metodologiczną: religioznawstwo jest *sensu stricto* humanistyczne, nawet kiedy mówi o Bogu czy bogach, *de facto* zajmuje się człowiekiem. Tymczasem to, co pokazuje Lisicki, a z czym trudno się zgodzić, sugerowałoby, że Kościół – depozytariusz wiary apostoelskiej – zasymilował w rzeczywistości założenia metodologii religioznawczej i z tego poziomu wygłasza tezy teologiczne oraz uprawia to, co

nazywa dialogiem. Jest to jakieś totalne pomieszanie porządków.

Książkę Lisickiego można zapewne odczytywać z różnych perspektyw. Dużo pisze on na temat relacji islamu do przemocy, a także praktycznej rezygnacji Kościoła z pozycji pozwalającej mu liczyć na konkretną pomoc władzy świeckiej w obronie prześladowanych chrześcijan. Demonizacja stosowania siły, ubierana współcześnie przez autorytety kościelne w formy „potępienia wszelkiej przemocy”, jest jego zdaniem efektem myślenia utopijnego. Wydobywa na wierzch i analizuje niezbyt chlubne zachowania urzędników watykańskich w sytuacjach takich jak dokonany przez Benedykta XVI chrzest Magdiego Allama. Jak wiadomo, wywołał on głośny sprzeciw środowisk muzulmańskich, po którym nastąpiła fala wyjaśnień kurialistów, składających neofitę na ołtarzu poprawnych stosunków z przedstawicielami „religii pokoju” (dla obrony przed którymi sam Allam musiał zmienić miejsce zamieszkania i korzystać z ochrony policji). Bardzo ciekawe jest dokonane przez Lisickiego porównanie postaci naszego Pana i Mahometa, zwłaszcza pod względem wzorców zachowań, jakie po sobie zostawili. Wątków jest tu naprawdę całe mnóstwo. Jak wspomniałem wyżej, dla mnie najbardziej uderzającym wymiarem tej książki jest sproblematyzowanie aktualnego kościelnego dyskursu na temat islamu oraz jego teoretycznego podłoża. A myślą, która trzyma się mojej głowy po lekturze, jest, że naprawdę, ale to naprawdę chciałbym, aby ktoś z trzymających

najwyższą władzę w Kościele, najlepiej Papież, zechciał odpowiedzieć na stawiane w niej pytania. Tak po prostu, bez nowomowy i „dialogicznego” zadęcia. ■

Tomasz Dekert

Przewodnik melomana

Piotr Wierzbicki, *Jak słuchać muzyki*,
Biblioteka Więzi, Warszawa 2016.

Książka Piotra Wierzbickiego *Jak słuchać muzyki* jest próbą stworzenia autorskiego przewodnika dla początkującego melomana. Jest także swego rodzaju osobistą podróżą autora przez muzykę tzw. klasyczną, czy inaczej – poważną, wspominaniem, w jaki sposób on sam kiedyś tę muzykę poznawał. W podróż tę zaprasza on każdego, kto chciałby ją z nim odbyć. Jeśli ktoś potrzebuje takiego wstępnego wtajemniczenia, podpowiedzi, które utwory są absolutnie konieczne do wysłuchania, to ta książka będzie dla niego doskonałym przewodnikiem.

Inna sprawa, że edukacja powszechna powinna zawierać tego rodzaju programy upowszechniania sztuki wysokiej, w tym także muzyki klasycznej. Tymczasem jesteśmy skazani albo na własne poszukiwania i samoedukację, albo na zdanie się na kogoś już wtajemniczonego. A nie jest to przecież łatwe dla kogoś, kto jest w świecie muzyki zupełnie niezorientowany, świat ten zdaje mu się hermetyczny i zarezerwowany dla wąskiego grona. Pierwsze próby kontaktu z muzyką klasyczną, np.

na koncercie w filharmonii, mogą skończyć się zniechęceniem, jeśli trafi się na coś trudnego w odbiorze.

Ścieżka młodego melomana, czy raczej człowieka aspirującego do bycia melomanem, przypomina nieco labirynt z nieskończoną liczbą możliwych dróg do wyboru. W zależności od nagłego zainteresowania jakimś rodzajem muzyki lub odwrotnie – zniechęcenia się do innego rodzaju, można przecież w bardzo różny sposób poznawać muzykę, można pójść w kierunku baroku, a można też skrócić w kierunku niemieckich neoromantyków.

Wierzbicki proponuje zatem autorski program, układając utwory i kompozytorów według pewnej gradacji trudności, od muzyki lekkiej i łatwo wpadającej w ucho przez repertuar trochę bardziej wymagający aż do utworów najtrudniejszych, zarezerwowanych tylko dla najwytrawniejszych koneserów. Na każdym zaś etapie tej muzycznej podróży Wierzbicki powraca stale do trzech postaci, będących dla niego najważniejszymi filarami muzyki. Wszystko, co najważniejsze dokonało się w muzyce poważnej, znajdziemy, zdaniem Wierzbickiego, właśnie u tych trzech kompozytorów, są nimi: Bach, Beethoven i Chopin.

Ten autorski program, choć osobiście brakuje mi w nim kilku nazwisk, jak choćby Ravela czy chociaż paru przedstawicieli Potężnej Gromadki, jest mi bardzo bliski, bo sama, dzięki potężnej płytotece swojego ojca, przechodziłam podobną drogę wtajemniczenia. A jednak ja patrzę na tę drogę i program jak z przeciwległego brzegu.

Mimo iż Wierzbicki wspomina w kilku miejscach o tzw. muzyce dawnej, konkretnie o muzyce Orlanda di Lassa – którą przypadkiem usłyszał niegdyś w radio i wywarła ona na nim wtedy ogromne wrażenie – na świat takiej muzyki patrzy z szacunkiem, ale i z rezerwą, jak na niezbadany i obcy kosmos. Bliska jest mu zaś ta mowa i język dźwięków, jaką posługuje się muzyka dopiero od okresu baroku. A jednak omawiając muzykę Corellego, Vivaldiego czy Bacha, a także klasyków, jak Haydn czy Mozart, posługuje się sposobem opisu muzyki romantycznej.

To również jest bliski mi sposób mówienia o muzyce, bo w takim właśnie modelu rozumienia i odbioru muzyki wzrastałam, wszyscy jesteśmy przecież dziećmi romantyzmu, zwłaszcza w dziedzinie muzyki. Wszystkich nas uczono, że muzyka opowiada jakąś historię, opisuje jakiś obraz, przede wszystkim zaś przekazuje uczucia. Czyż nie karmiono nas opowieściami o nieszczęsnym Chopinie, który rozterki swego umęczonego ducha zawierał w muzyce, czy też o Beethovenie, który frustrację i wewnętrzną wściekłość – na świat, na swoje kalectwo, na nieuchronność losu – przelewał na papier nutowy?

Tak właśnie jest z muzyką romantyczną, która wpadła w heglowską pułapkę utożsamienia tego, co subiektywne, z tym, co obiektywne. Jeśli tezę jest rzeczywistość obiektywna, to antytezą będzie to, co subiektywne, lecz wszystko to pochłonie synteza, która sprawi, iż to, co subiektywne, stanie się rzeczywistością obiektywną. Muzyka zatem jest tu

niejako sposobem zbawienia ludzkiej subiektywności, uwznioślenia, nadania jej charakteru obiektywnego, zjednoczenia z Absolutem. Czyż nie taka jest właśnie muzyka romantyczna? To był element kultu muzyki, tej swoistej świeckiej religii, jaka miała miejsce w wieku XIX i której echa wciąż jeszcze w naszej kulturze pozostają.

Dziewiętnastowieczna kultura mieszczańska traktowała koncerty muzyczne jako swego rodzaju świecką liturgię w ramach kultu sztuki, liturgię oferującą katarsis, sprawowaną w świeckich świątyniach – filharmoniach. Dzisiaj resztki tamtego kultu sztuki ostały się chociażby w tkwiącym w naszej świadomości niejasnym poczuciu powinności chodzenia na koncerty (niczym jedno ze świeckich przykazań na wzór tych kościelnych: „w koncercie nabożnie uczestniczyć”), a nawet przeniknęły do języka potocznego, w którym powstało pojęcie „odchamienia się” poprzez uczestnictwo w koncercie, co jest niewątpliwie pozostałością tamtego przekonania o uwzniośleniu naszej ludzkiej kondycji za sprawą muzyki.

Jednak takie ujęcie muzyki, sposób mówienia o niej, nie nadaje się zupełnie do jej opisu sprzed rewolucji romantycznej, której prekursorem był Beethoven. Peszy mnie mocno i odczuwam niesmak wobec próby objaśnienia tego, co Corelli miał na myśli, pisać swoje koncerty, jakie sceny ta muzyka opisuje, albo jakie uczucia targają Bachem i jak zostały odwzorowane przez poszczególne jego fugi! Toż to schemat myślenia muzyką romantyczną, którego

muzyka wcześniejsza nie знаła. Owszem, istniała muzyka zajmująca się w szczególności zjawiskiem ludzkich afektów, ale była to specjalna sztuka muzycznego opisu ludzkich afektów u madrygalistów czy twórców oper. Patrzenie na muzykę dawną przez pryzmat muzyki romantycznej jest anachronizmem.

Anachroniczne jest zatem mówienie o operze barokowej, że „jeszcze to było sztywnawe, statyczne, jeszcze śpiew, trzymany w ryzach, nie zdążył pokazać, co potrafi, poruszać bebechów, rozdzierać serca, budzić wzruszeń najśłodszych”. Choć nawet i to zdanie brzmi dla mnie znajomo; pamiętam, że dokładnie taką miałam opinię o arii z opery *Orfeusz i Eurydyka* Glucka *Che faro senza Euridice?*, po wcześniejszym wysłuchiowaniu różnych odmętów rozpaczy Cavaradossiego czy innych *Śmieję się, pajacu*, że to muzyka sztywna i formalna i nijak się ma do oddawanych w niej emocji, więc gdy czytam to u pana Wierzbickiego, to uśmiecham się w duchu do niego.

Stosunek do książki Wierzbickiego mam więc ambiwalentny, bo sama długo podzielałam jego podejście do muzyki, w takim duchu zostałam wychowana. Książka ta zatem mnie wzrusza i wzbudza we mnie tkliwość, a zarazem buntuję się przeciwko niej, bo o ile taki sposób opisu muzyki romantycznej i postromantycznej jest uprawniony, to rozciąganie tego schematu na całą muzykę jest sprowadzaniem jej do jednego wymiaru, okaleczaniem, ugruntowywaniem fałszywego, romantycznego stereotypu na jej temat.

Stereotypu, w którym tkwi cała nasza kultura, zapomniawszy dawny klucz do jej rozumienia.

A jaki jest ten klucz do dawnego rozumienia muzyki? Tu trzeba się cofnąć aż do Boecjusza z jego zebraniem całej starożytniej tradycji na ten temat i przedstawieniem teorii muzyki jako trzech wzajemnie odbijających się w sobie zwierciadeł: muzyki świata, muzyki w człowieku i jego duchowo-cieleśnej kondycji oraz muzyki będącej tworem człowieka. Tę metafizyczną koncepcję muzyki kontynuują teoretycy muzyki średniowiecza, później zaś nadal trwa ona w powszechnej świadomości i ma realne przełożenie na praktykę kompozytorską, która bardzo długo jest postrzegana jako porządkowanie dźwięków w ramach sztuki będącej odzwierciedleniem kosmicznego porządku. Twórczość Bacha będzie takim szczytowym osiągnięciem muzyki rozumianej w tym właśnie sensie.

Droga wtajemniczenia zaproponowana przez Wierzbickiego jest drogą, która zaczyna się od kontestatorów zastanego, wcześniejszego porządku, od rozsadzenia i obalenia zastanych form. Dopiero później proponuje on chwilowy wgląd w muzykę sprzed tego przewrotu. Dodać tu należy, że jest to aktualnie powszechny sposób poznawania muzyki klasycznej, obecny zarówno w szkołach muzycznych, jak i wśród domorosłych melomanów. Czy Bach, który przez wszystkie etapy tej muzycznej wędrówki przewija się jako stały element, zostanie tu właściwie zrozumiany?

Tu wszakże jednak nie chodzi o samego Bacha, lecz o coś więcej: o muzykę, o jej sens, o relację pomiędzy nią a nami i światem. Ta droga poznania jest drogą od końca, a więc jest postawieniem na głowie zwyczajnego procesu poznawczego. Jak można zrozumieć sens form, gdy zaczyna się od poznawania tych, którzy wyłącznie je rozsadzali? Czy można zrozumieć poezję romantyczną, nie znając kontekstu poezji wcześniejszej? Jak można pojąć sens monarchii, gdy zaczynało się od fascynacji ideami rewolucji francuskiej, demokracji czy nawet anarchii? Oczywiście pewnie byli i tacy, którym się to udało. Ale to trudna i określona droga.

Książka ta jednak porusza przy okazji kilka innych ciekawych zagadnień związanych z muzyką. Jednym z nich jest współczesny łatwy dostęp do muzyki wszelakiej. Autor wspomina lata pięćdziesiąte ubiegłego wieku, gdy chcąc po raz drugi usłyszeć dany utwór, trzeba było czekać miesiącami, aż po raz kolejny zostanie on nadany w radio. Potem nadeszły czasy powszechnej dostępności wielu nagrań, czy to w postaci płyt winylowych, czy to później kaset magnetofonowych, a potem płyt CD, a obecnie w każdym momencie można sięgnąć do obfitych zbiorów muzyki wszelakiej, dostępnej za darmo w Internecie.

To z kolei przekłada się na nasz sposób odbioru muzyki. Mamy w tej chwili jeden wielki, nieustający supermarket muzyczny, chociażby w postaci YouTube'a, do którego można wpaść na chwileczkę, by liźnąć tego czy tamtego, taki muzyczny

fast food. Czy słuchamy przez to płycej? Mniej „nabożnie” niż w czasach, gdy na koncert wyruszało się niczym na wielkie wydarzenie kulturalne, niemal religijne, wymagające przecież nawet odpowiedniego stroju?

Konsumujemy muzykę byle jak i byle jaką, ale jeśli już chcemy słuchać muzyki prawdziwie pięknej, to czy fastfoodowość słuchania tej muzyki nie odziera jej z wartości? Taką zatem poradę dla początkującego melomana daje Wierzbicki:

Tak więc można słuchać muzyki jednym uchem. Tylko że właśnie: trzeba znać zasady, wiedzieć, z którą mianowicie wypada tak sobie poczynać, słowem, mieć już w kwestii muzycznego repertuaru jakąś elementarną orientację. To zaś oznacza, że kto swą przygodę melomańską pragnie zacząć od słuchawek, licząc na to, iż ta darmowa, bezwyśilkowa inicjacja pozwoli mu się z muzyką osłuchać, oswoić, ten z pewnością srodcie się zawiedzie. Aby mieć prawo do słuchania jednym uchem, trzeba wcześniej latami używać obu.

Innym zagadnieniem, na które zwraca uwagę autor, jest to, czy muzyki poważnej można słuchać jako miłego tła do innych czynności, dajmy na to do czytania gazety. Przypomina mi to opowieść mego znajomego, który wychwalał muzykę, którą mu poleciłam do słuchania – motety izorytmiczne Dufaya, mistrzostwo kontrapunktu, prawdziwy majstersztyk. Znajomy chwalił je sobie, bo doskonale mu ta muzyka służy do gry w bilard, pozwala się

znakomicie skupić. To oczywiście prawda, ponieważ ta muzyka jest prawdziwie apollińska, może niekoniecznie świadomie, ale tak przez Dufaya skomponowana, że doskonale wpływa na wszystkie władze ludzkie, w tym także na skupienie i wyostrzenie zmysłów. Czy zatem można ją potraktować tak użytkowo, niczym inną muzykę typu *Tafelmusic*, taką jak muzyka relaksacyjna, muzyka do dobrego trawienia itd., itp.?

Trzeba też przyznać Wierzbickiemu, że ma cięte pióro i potrafi w jednym zdaniu powiedzieć jasno, co sądzi np. o muzyce tzw. młodzieżowej, a czyni to przy okazji przytyków do tych, co swą przygodę z muzyką poważną rozpoczynają nieco zbyt późno:

Lecz jeśliś, Muzyczny Wędrowcze, swą przygodę z muzyką zaczął później, przespał ów czas i w wieku lat szesnastu, osiemnastu, dwudziestu słuchał jeszcze nadal z wypiekami na twarzy wyrostka wrzeszczącego do mikrofonu o swych pretensjach i roszczeniach oraz panienki wykładającej płaczliwie po angielsku gęsią filozofię dla ubogich, wcale jeszcze nie jesteś na straconej pozycji: muzyka młodzieżowych porywów, poznawana z żalosnym opóźnieniem, zafundować ci może teraz drugą młodość!

Niewątpliwą zaletą tej książki jest także jej przystępny język. Piotr Wierzbicki nie jest muzykologiem, więc jego sposób mówienia o muzyce jest pozbawiony muzykologicznego żargonu, a więc jest zrozumiały dla każdego. I właśnie w ramach

tęgo amatorskiego języka opisu muzyki autor podejmuje też czasem zagadnienia z dziedziny filozofii muzyki, np. jej natury i nieuchwytności, czegoś, co tylko pamięć jest w stanie scalić z ulotnych dźwięków i odczytać w ten sposób jej treść i piękno.

Tu na myśl przychodzi mi oczywiście św. Augustyn z jego definicją czasu jako niezmierzonej liczby pojedynczych momentów teraźniejszości, które przepływają i nikną w przeszłości, a co tylko nasz umysł scala w jeden ciąg. Wspaniale też św. Augustyn wywodzi z mitu na temat genezy muzyki jej dwojaką, cielesno-umysłową naturę:

Pojął rozum, że czy to w rytmie, czy w samej modulacji tonów rządzą liczby i że cała doskonałość utworu jest ich dziełem. Zbadał więc dokładnie naturę liczb; odkrył, że są one boskie i wieczne (...). A ponieważ to, co ogląda myśl, pozostaje zawsze obecne i jest na pewno nieśmiertelne (liczby zaś należą do tej właśnie kategorii rzeczy), natomiast dźwięki, będąc rzeczą zmysłową, odpływają w przeszłość i tylko utrwalają się w pamięci – podsunął rozum poetom, w swej życzliwości dla nich, tę rozumną fikcję, że Muzy są córami Jowisza i Memorii. Stąd owa dyscyplina, w której uczestniczą i zmysły, i myśl, otrzymała nazwę muzyki¹.

Przyznam jednak, że czuję się po przeczytaniu tej książki trochę tak, jakby mi

ktoś skradł mój własny pomysł. Pomysł na przewodnik dla początkującego melomana. Tym zaś, co mnie do tej pory powstrzymywało od napisania takiego autorskiego programu młodego melomana, było opowiadanie *Menady* Julia Cortáza, w którym autor wyśmiewa się i drwi z mieszczańskiej mentalności i jej płytkiego gustu, swoistego snobowania się na melomanię, ograniczającą się do muzyki romantycznej i tzw. „poważnej”. Samozwańczy koneserzy tej muzyki uważają, że samo chodzenie na koncerty nobilituje ich i sublimuje, podczas gdy prawda jest taka, że docenić umieją jedynie te utwory, które są przez powszechną opinię zaliczane do arcydzieł. Jak to powiedział pewien klasyk: „Mnie się podobają melodie, które już raz słyszałem”. ■

Antonina Karpowicz-Zbińkowska

Costanzo Festa, *La Spagna*

Festa: 32 *Contrapunti on „La Spagna”*,
Huelgas Ensemble – Paul Van Nevel, Harmonia Mundi 80 1799 (SACD), 2003.

Dziesięć lat temu wpadłam na pomysł prześledzenia dziejów muzyki pod kątem wyszukania w nich takich dzieł muzycznych, które w szczególny sposób realizują ideały pitagorejczyków, czyli rządzą się matematycznymi prawami odwzorowującymi kosmiczną harmonię i ład stworzenia, a zarazem ucieleśniają kategorię muzyki apollińskiej, to znaczy

¹ *De ordine* 2, 14, 41. Przekład polski: *O porządku*, w: *Dialogi filozoficzne*, tłum. J. Modrzejewski, Kraków 1999, s. 221-222.

tej, która swoją rozumową, logiczną koncepcją i strukturą wpływa na ludzką duszę tak, że harmonizuje ona wszystkie władze w człowieku, poddaje władze niższe panowaniu rozumu, a więc oddaje nie jako człowieka jemu samemu. Wszak na co dzień człowiek to istota wewnętrznie skłócona, zmysły stają przeciw rozumowi, a ten z kolei przeciwko uczuciom. Poskramia ona skłócone władze niczym czarodziejska gra Orfeusza poskramiającego dzikie bestie. Muzyka ta zatem jest czymś na kształt lekarstwa dla ludzkiej natury.

Poszukiwania te zaowocowały napisaniem minicyklu felietonów na temat wybranych przeze mnie utworów spełniających te kryteria. Oczywiście, chyba każdemu jako pierwsze przyjdą na myśl przede wszystkim dzieła J. S. Bacha jako idealne ucieleśnienie ideałów pitagorejczyków, jednak należy pamiętać, że trudna sztuka kontrapunktu ma bardzo długą historię i dzieło Bacha jest tylko zwieńczeniem i ukoronowaniem całego łańcucha tradycji wielkich mistrzów. Niezwykle ciekawe jest badanie tych, których sztukę znał, studiował i kontynuował kantor lipski. Jeszcze ciekawsze wydaje się znaleźć, którego prawdopodobnie Bach wcale nie znał i którego stylu nawet nie usiłował podrobić, a jednak w którym znaleźć można podobnego ducha.

Nosiłam się kilka lat z myślą napisania kilku słów o niezwykle płycie zawierającej dzieło mocno zapomnianego XVI-wiecznego kompozytora Costanza Festy (ok. 1490–1545). *La Spagna* to cykl wariacji opartych na tytułowej melodii *La*

Spagna potraktowanej jako *cantus firmus*. Utwory te to swego rodzaju miniatury, prezentujące rozmaite sposoby opracowania kontrapunktycznego danej melodii, skomponowanej na różną liczbę głosów, od dwóch do dwunastu. Co prawda, kolejne utwory zatytułowane są *Contrapuncto*, co sugeruje podobieństwo do sławnego *Die Kunst der Fuge* Bacha, a więc że jest to dzieło w rodzaju uczonego traktatu na temat kontrapunktu i ma być właśnie takim katalogiem technik kontrapunktycznych jak KDF, ale bardziej przywodzi ono na myśl cykl *Wariacji Goldbergowskich*, a to z powodu zróżnicowania poszczególnych kontrapunktów pod względem wyrazu i mniej edukacyjnego charakteru. To także w pełnym tego słowa znaczeniu *musica speculativa*, jednak ona nie służy jedynie prowadzeniu adepta sztuki kontrapunktu przez kolejne stopnie wtajemniczenia, ta muzyka służy również ucieleśnieniu, czyli powinna być słuchana, a nie być tylko zapisem nut, które to mają być zapisem nieśmiertelnych idei i liczb. Ta muzyka ma zbierać i scalać wszystkie władze człowieka, realizować jego całą przyrodzoną potencję. Zatem to szczególnie przypadek muzyki użytkowej – w najwyższym stopniu teoretycznej.

Jednocześnie to, co w tej muzyce upodabnia ją do *Die Kunst der Fuge* Bacha, to swoista rzemieślnicza pokora, z którą kompozytor podchodzi w niej do swojego warsztatu, to jest opracowywanie jednorodnego materiału muzycznego bez potrzeby pokazywania swojej indywidualności, ale z poczuciem dobrego wypełniania swej

roli muzyka, który jest mistrzem w swoim fachu – przejmuje tę sztukę (*techne*) odziedziczoną po przodkach i wypełnia zgodnie ze swoim talentem najlepiej, jak umie, zważając przy tym nie na to, jak ta muzyka wyrazi jego osobowość i wnętrze, tylko na to, jak najlepiej odzwierciedli obiektywny porządek.

Nie każdy potrafi docenić tę muzykę, może się ona zdawać współczesnemu słuchaczowi nudnawa, bo niewiele się w niej dzieje. Ale też nie jest ona pomyślana w ten sposób, by na sobie skupiać całą uwagę – to doskonała muzyka do tego, żeby być tłem, a po to, by słuchacz mógł na jej tle rozbłysnąć. W tym także przejawia się pokora tej muzyki. Czyż nie o takiej muzyce opowiadają podania starożytnych pitagorejczyków?

Jestem od lat wielbicielek nagrań zespołu Huelgas Ensemble, głównie zachwycałam się ich nagraniami muzyki wokalne, ta płyta jest jednak niezrównana. Zawiera ona 32 spośród 125 kontrapunktów bazu-

jących na melodii *La Spagna*. Wyjątkowo trafiony jest pomysł Paula van Navela na potraktowanie każdego kontrapunktu zupełnie odrębnie – każdy obmyślony jest inaczej, z malarskim niemalże pietyzmem, każdy ma inaczej dobrane tempo, inaczej dobrane instrumentarium – od chropawych wioł, przez ciemne i ciężkie weneckie brzmienie puzonów i kornetów (jak z *Orfeusza* Monteverdiego ze scen piekielnych), aż do lekkich fletów. Tylko jeden kontrapunkt jest powierzony wokalistom, ale głosy ludzkie są w nim przekornie potraktowane – właśnie bardzo instrumentalnie. Są więc kontrapunkty lekkie i zwiewne, są ciężkie i patetyczne, niektóre są narracyjne, inne wirtuozerskie. Dzięki zróżnicowanej instrumentacji można mówić o ich barwach, niektóre są wyraźnie pastelowe, inne znowu mroczne. W tym właśnie tkwi ich podobieństwo do *Wariacji Goldbergowskich*. ■

Antonina Karpowicz-Zbińkowska

Postawić na nogi albo rozwalić, rzecz o katechezie szkolnej

Kinga Wenklar

„....*Albo postawić na nogi, albo rozwalić*”.

glossy

Tytułowe słowa uporczywie krążyły po głowie św. Maksymiliana Kolbego za każdym razem, gdy rozmawiał ze współbraćmi o stanie rodzimego zakonu¹. Po mojej głowie krąży za każdym razem, gdy myślę, słucham, czytam lub rozmawiam o naszej rodzimej szkolnej katechezie.

W ostatnim czasie na portalu „Christianitas” Michał Jędryka (*Czy katecheza powinna wyjść ze szkoły?*) przypomniał główny polski lejtmotyw dyskusji o katechezie: w szkole czy w parafii, przeważając szalę na stronę szkoły, z użyciem argumentacji tyleż słusznej politycznie, co nieistotnej z perspektywy zadań formacyjnych i duchowych celów, jakie powinniśmy stawiać współcześnie katechezie. Również niedawny numer „Gościa Niedzielnego” podjął temat katechizacji czy też wręcz ewangelizacji gimnazjalistów i licealistów². W przewodnim artykule Marcina Jakimowicza jako główny problem przedstawiana jest skuteczność głoszenia Ewangelii młodym ludziom zanurzonym we współczesnej pogańskiej kulturze niczym w podwodnej kapsule. Diagnoza, o której czytamy, jest prosta: język Kościoła jest dla młodych nieatrakcyjny, nabożeństwa nudne i niezrozumiałe. Parafrazując Jakimowicza, obrazkowa kultura netu i smartfonów jest jak kotlet, podczas gdy zwykły codzienny Kościół w ramach katechezy czy rekolekcji ma do zaoferowania zaledwie chudą kość. Ta chudość ma wynikać z faktu, że zwykła codzienna formacja w parafii nie niesie, zdaniem Autora i jego rozmówców, doświadczenia osobistego spotkania z Jezusem. Dlatego o to właśnie osobiste spotkanie toczy się cała walka tzw. nowej ewangelizacji. Kluczowe są słowa bpa Edwarda Dajczaka: „Jeśli młodzi trafiają do wspólnot, zmie-

¹ T. Terlikowski,
Maksymilian M. Kolbe.
Biografia świętego
męczennika, Kraków 2017,
s. 99.

² *Jak ich zdobyć dla Boga?*,
GN 17/2017.

nia się ich droga wzrastania w Kościele. Pan Bóg, który był dla nich dotąd pojęciem, staje się żywą Osobą. Nie meblujmy im więcej głowy! Oni są bombardowani pojęciami, informacjami. Mają ich dość! Muszą doświadczyć żywej obecności! (...) Czas mknie w zastraszająco szybkim tempie, a przygotowanie do bierzmowania jest takie jak dwadzieścia lat temu. Odpytywanie, pieczętki, sprawdziany... Często powtarzamy, że młodzi nie szukają Boga. Nieprawda! To my nie potrafimy im Go pokazać. Zamiast pomstować i psioczyć na dzisiejszą młodzież, uderzmy się w piersi”. W tych słowach widać, jak bardzo w doświadczeniu i refleksji ludzi Kościoła dzisiejsza katechizacja młodzieży tożsama jest z podstawową ewangelizacją. Na poparcie tezy o młodych, którzy są głodni żywego Boga, w artykule pojawiają się liczby, m.in. 11 tys. gimnazjalistów i licealistów każdego z trzech dni rekolekcji w Tauron Arenie w Krakowie, 2,5 tys. na hali Gwardii w Koszalinie...

Zauważmy jednak, że nie rozmawia się tu o ludach dzikich i zaniedbanych przez Kościół, zapomnianych od lat w jakichś ciemnych zaułkach kultury czy społeczeństwa. Zarówno Jakimowicz, jak i jego rozmówcy mają na myśli młodzież szkolną od lat systematycznie objętą katechezą – każde z tych dzieci przyjęło przynajmniej trzy fundamentalne sakramenty, jeśli nie cztery. A mimo to katecheci potwierdzają, że nie doświadczyły one dotąd w swoim duchowym życiu, że Bóg jest żywy i prawdziwy. Ludzie Kościoła z poczuciem szczególnej odpowiedzialności za młodych szukają fajerwerków, ścigają się z czasem, z techniką i osiągnięciami i organizują współczesne stadiony, gdzie nastolatek w kilkunastotysięcznej masie doświadcza tego, czego nie zdołał doświadczyć przez lata cotygodniowej Mszy świętej, Komunii świętej czy spowiedzi, nie wspominając o rekolekcjach. Na stadionie doświadcza osobistego spotkania z Bogiem, podczas gdy doświadczał Bożej nieobecności i paraliżującej duchowo nudy, stojąc przed Bogiem twarzą w twarz.

„Młodzi żyją w świecie gadżetów, promocji i wyprzedaży (...). Oni nie przyzwyczajają się do wizji Kościoła, w którym z dywanów w domach katechetycznych wylatują mole (...)”, mówi dalej w wywiadzie bp Edward Dajczak, tłumacząc duchowe wybory nastolatków³.

³ *Pójdą jak w dym!*,
GN 17/2017.

Czytając te teksty, zastanawiałam się, jak to możliwe, że szukając odpowiedzi na pytanie, jak odzyskać młodzież dla Boga, nikt w Kościele nie zadaje pytania o wiele ważniejszego, wydawałoby się, oczywistego w powyższym kontekście, które brzmi: Jak to się dzieje, że dziecko poddane katechezie co najmniej od 7 roku życia, w tym tak ważnej jak ta przygotowująca do I Komunii świętej, po kolejnych 6-8 latach takiej formacji w szkole i parafii wymaga duchowego odzyskania? Jak to jest, że dzieci te przez lata katechezy pozostają praktycznie niewierzące, a w najlepszym razie poszukujące? Kto i po jak bardzo nieskutecznym przygotowaniu udzielił im tak ważnych sakramentów? Czy katecheta, z którym przynajmniej raz w tygodniu spotykały się przez te lata, nie był dla nich świadkiem wiary? Wniosek jest zasadniczo prosty, ale bardzo trudny do wyartykułowania – jako Kościół sami produkujemy zagubioną młodzież bez doświadczenia osobistego spotkania z Bogiem. Przecież oni nie przychodzą z ulicy, nie nadciągają z jakichś mrocznych rejonów podziemia. Fakt, trzeba przyznać rację tym, którzy coraz częściej wołają, że rodzinne domy nie są już środowiskiem wiary, że rodzina wiary nie przekazuje. Babcie dzisiejszych czterdziestolatków to co innego, ale już pokolenie z rocznika 50. z przekazywaniem wiary radziło sobie znacznie gorzej, często siłą rozpędu rodzinnej tradycji i siłą kultury, wciąż jeszcze wtedy bardziej chrześcijańskiej niż pogańskiej... Sama należą do pokolenia czterdziestolatków, katechezę parafialną jeszcze pamiętam, ale za szkolną, której gros przypadło na licealne lata mojej nauki, bardzo szybko podziękowałam. I to nie dlatego, że bierzmowanie potraktowałam jako sakrament pożegnania z Kościołem, ale dlatego, że urągała wszelkim standardom. Wesoły ksiądz grający na gitarze, dyskusje o aborcji i antykoncepcji, nie pamiętam, czy coś więcej. Już wtedy katecheza nie formowała, ale była wyborem iście politycznym, publicznym wyznaniem wiary, sposobem na wyrażenie lojalności wobec Kościoła, którego jest się członkiem, czyli tym wszystkim i tylko tym wszystkim, co Michał Jędryka podkreśla, broniąc katechezy w szkole. Na religię nie chodzili jedynie dzieci wojskowych i byłych milicjantów...

Oczywiście, znajdują się szczęśliwcy, którzy zyskali formację duchową i intelektualną w ramach katechezy – trafili na bibliotów, historyków Kościoła albo po prostu na rzetelnych kateche-

tów. Trudno generalizować bez jakichkolwiek szerszych danych. Jednak pokoleniowe doświadczenie jest przeważnie dalekie od zachwyty szkolną katechezą sprzed ćwierćwiecza. Formowała nas ostatecznie liturgia Kościoła – Msze w tamtych czasach jeszcze nie tak „zdeastrowane” w wydaniu dla dzieci. Zналиśmy rytuał, do którego dorastaliśmy w swoim tempie, klęcząc obok rodziców, niezmiennione nabożeństwa roratnie bładym świtem, majowe, Drogi Krzyżowe, Gorzkie Żale, jeszcze wtedy częste ciche adoracje... Nasi rodzice może już nie umieli przekazywać wiary, może już nie żyli z różańcem w ręce, nie klękali całą rodziną do modlitwy wieczorem, jak nasze babcie, ale żyliśmy jedną, wspólną liturgią i to ona ich i nas kształtowała. Zachowaliśmy szczątki wiary i pobożności, choć w większości nie na tyle, byśmy bez potężnego wsparcia z zewnątrz, bez cudu i nawrócenia, umieli uformować w wierze nasze dzieci. Potwierdzeniem moich słów niech będzie kondycja duchowa współczesnych dzieci. A co pozostaje zwyczajnej rodzinie dzisiaj, jeśli nie znajduje żywej wiary w sobie? Jeśli żyje Bogiem jedynie od niedzieli do niedzieli, od spowiedzi wielkanocnej do spowiedzi wielkanocnej? Spójrzmy, jeśli w rodzinie jest choćby dwoje dzieci, przez kilkanaście lat rodzina ta żyje Mszą dla dzieci, Roratami dla dzieci, majowymi dla dzieci i Drogą Krzyżową dla dzieci. Przez kilkanaście trudnych duchowo lat rodzice w tej rodzinie wysłuchują jedynie infantylnych kazań dla dzieci, wykrzyczanych przez nieletnich do mikrofonu rozważań Drogi Krzyżowej dla dzieci i zbierają naklejki do kalendarza roratniego, uczestnicząc w jakimś sparafrasowanym rycie Mszy świętej. Nawet rekolekcji wysłuchują raczej tylko tych dla dzieci... W jakim stanie jest wiara rodziców, gdy ich potomstwo wchodzi w wiek gimnazjalny? Ano taka, jak opisuje ją bp Dajczak – rodzina nie jest już środowiskiem wiary. Sam brak lub tylko ułomności katechezy nie zniszczą fundamentów wiary, ale połączone z dewastacją lub ułomnością liturgii – działają na te fundamenty jak wybuch nuklearny. „Liturgia i katecheza to dwie szczęki obcę, którymi demon chce wyrwać wiarę chrześcijańskiemu ludowi i opanować Kościół, by zmiażdżyć go, unicestwić i na zawsze opanować” – przypominał słowami kard. Charlesa Journeta kard. Robert Sarah podczas prezentacji swojej ostatniej książki *La force du silence. Contre la dictature du bruit* („Siła ciszy.

Przeciwko brutalnej dyktaturze hałasu”) w Instytucie Francuskim Centre Saint-Louis (Rzym, 6 października 2016 r.).

A czego oczekuje po latach takiej rzekomej formacji nastolatek? Że Kościół wciąż będzie mu dostarczał lekkostrawnej papki, czegoś „na jego poziomie”. A że poziom ten jest żenujący, i to zasadniczo dzięki katechezie właśnie i liturgii w wydaniu *ad usum Delphini*? O tym nikt głośno nie ma odwagi powiedzieć. Tymczasem, jeśli nic się nie zmieni, wszystko to runie, właściwie już oglądamy zgliszcza. Po okresie eventów rekolekcyjnych, po szale impulsywnych nawróceń i spowiedzi na stadionie przyjdzie kolejna faza rozwojowa – co jeszcze będziemy musieli wymyślić, żeby chrześcijańscy niewolnicy pogańskiej kultury zechcieli zaszczyścić Kościół chwilą swej uwagi? Msze w galerii handlowej? Któż zresztą przewidzi, co przyniesie kolejnych dziesięć lat postępu...

Tymczasem z dekady na dekadę katolicy coraz bardziej są nie z tego świata. Ich dzieci również – nawet jeśli głoszą przekonanie, że jest zupełnie inaczej. Dlatego nie ma sensu dyskutować nad tym, czy katecheza ma być w szkole, czy w parafii, bo bardzo możliwe, że potrzebna jest i tu, i tu. W szkole po to, by preewangelizować, w sposób powszechny wprowadzając dzieci do kultury chrześcijańskiej i nauczając o niej, niezależnie od wyznawanej wiary czy niewiary: odpowiednie lektury z zaniedbanego kanonu, do tego historyczna lektura Pisma Świętego, dyskusje, filmy, sztuka i muzyka. Historia chrześcijaństwa, elementarna łacina, choćby tylko sprowadzona do najważniejszych cytatów... Wystarczy tego na cały cykl kształcenia, od podstawówki po kres liceum. A wszystko po to, by poprzez program komplementarny w stosunku do coraz uboższego programu powszechnej edukacji budować chrześcijańską kulturę i by równoważyć zalew kulturowej tandety, której poddane są dzieci zewsząd i bez przerwy. Również po to, by dzieci znające Boga i wyznające wiarę w Niego w przestrzeni liturgii i Kościoła nie czuły się jak barbarzyńcy nierozumiejący języka (słów, gestów, symboli), który przez dwa tysiące lat pozostawał względnie zrozumiały dla każdego – wykształconego czy nie – cywilizowanego człowieka, nie tylko tego wierzącego w Boga. Szkolna katecheza mogłaby również posłużyć jako buforowanie wpływu współczesnej kultury. To tu dzieci miałyby szansę poznać kulturowe komunikaty, które niosą wyciszenie, uczyć

wyczucia piękna, stawiają przed poważnymi pytaniami, wyborami i zmuszają do refleksji. Tutaj mogłyby dotknąć świata bardziej złożonego niż ten z pikseli w smartfonie. Naszym zadaniem nie jest mówić do dzieci z ekraników ich telefonów, ale wyrwać je z tego świata. Nie tylko swoją mocą, ale głównie Bożą. Te niepozorne nośniki informacji niszczą w nich świadomość ciszy, zdolność skupienia, wyłączania uwagi, oderwania się od świata zewnętrznego. Pobudzają w nienaturalnym stopniu ich wszystkie instynkty i popędy, uzależniają od komunikatów wyłącznie lapidarnych, najlepiej obrazkowych. Tym samym dewastują ich duchowość, w jakim by ta nie była stanie. Do tego, jak podkreśla ks. Wojciech Iwanecki (rocznik 1987, święcenia kapłańskie przyjął w 2012 roku, duszpasterz, katecheta, pracował 3 lata w Mikołowie, obecnie drugi rok w osiedlowej parafii w Katowicach-Giszowcu), cyfrowy świat zawsze będzie bardziej atrakcyjny niż Msza i to, co mamy im do zaoferowania: „My nie będziemy dla nich nigdy bardziej atrakcyjni niż YouTube. Jeśli chcemy być bardziej atrakcyjni, to się ośmieszymy...”⁴. To mocne słowa. A jednak na obowiązek katechetów, by wyrwać dzieci ze świata współczesnych mediów do świata realnego, wskazuje zarówno on, jak i ks. prof. Edward Staniek. Ten ostatni już piętnaście lat temu w rekolekcjach dla katechetów podkreślał, że wychowanie do skupienia jest priorytetem katechezy. Ten, kto nie jest skupiony w życiu, nigdy nie będzie skupiony w modlitwie – mówił. Jednak za jeszcze ważniejsze uważa on wyciszenie, gdyż bez niego nie będzie w ogóle modlitwy jako otwarcia na głos Boga. „Oszczędność słów i docenienie milczenia przed Bogiem to pierwsze zadanie, które należy opanować. Nasze spotkania z Bogiem są przegadane”⁵. Tymczasem spójrzmy, jak wyglądają parafialne adoracje, jak prowadzone są Drogi Krzyżowe, jak nagminnie ucieka się od ciszy podczas i po Komunii – i jakże często ta ucieczka kieruje się w stronę sentymentalnych piosenek religijnych, rozpraszających wyciszenie, a pobudzających najprostsze zmysły. Kto dziś rozumie, że nasza radość z Ofiary, jaką złożył za nas Pan Jezus, powinna być pełna powagi? Czy koniecznie musimy być jak te dzieci tańczące na placu w zabawie, niezdolne spojrzeć głębiej niż to, co na pierwszym planie?

Bóg jest wyciszony zawsze, bo jest Milczeniem – dopowiada ks. Staniek. – Na nasze milczenie czeka, bywa, latami. Jednak jest

⁴ W matriksie gimnazy.

O pokoleniu gimnazjalistów

i docieraniu do nich

z Ewangelią, rozmawia

ks. T. Jaklewicz, GN 1/2017.

⁵ E. Staniek, *Praca nad*

charakterem. Rekolekcje

dla katechetów świeckich,

Kraków 2003, s. 94.

na to rada. Narzędziem, które pomaga skuteczniej wychować do milczenia przed Bogiem, do kontemplacji, jest muzyka klasyczna. Ona uczy dostrzegać piękno, uczy rozumieć harmonię, a tym samym przygotowuje do kontemplacji. „Ten, kto nie nauczy się kontemplacji piękna, porzuci wartości moralne i religijne, bo się nimi znudzi” – puentuje książdz profesor i jakże bardzo w tej puen- cie spotyka się z dzisiejszym doświadczeniem ks. Iwaneckiego!

W parafii z kolei katecheza jest konieczna ze względu na poży- tek duchowy tych, którzy nie tyle szukają Boga, co pragną Go coraz bliżej poznawać. To w parafii mamy komfortowe warunki, by kontynuować szkolne ćwiczenie wyciszenia i milczenia już nie przez sztukę, ale ucząc dzieci modlitwy, wprowadzając tym samym w adorację, która jest wstępnym warunkiem pełnego uczestniczenia we Mszy świętej. To tu możemy z nimi studiować Słowo Boże. „Pismo Święte jest najważniejszym podręcznikiem w katechezie. Opanowanie sztuki wtajemniczania w jego bogac- two staje się rzeczą coraz pilniejszą” – podkreślał w 2002 roku ks. prof. E. Staniek, dopowiadając, że czytanie Biblii nie może być zwykłym czytaniem, bo jest to takie samo spotkanie z Bogiem jak to w Komunii świętej. Czy znajdzie się ktoś, kto opracuje program kursu biblijnego dla dzieci? Kto poprowadzi z dziećmi krąg biblijny? Wreszcie te wysiłki pomogą nam przygotować dzieci do pełni poznania Boga, jaką jest Msza święta. W ramach parafialnej katechezy możemy wyjaśniać dzieciom liturgię tak, by umiały doświadczać w niej spotkania z żywym Bogiem. Możemy umożliwić im również dostęp do tradycji mszalnej Kościoła, tak by mogły ją poznać w całości, poddać się jej działaniu. Msza w nowym rycie staje się zupełnie innym rytuałem, jeśli pozna się jej prawzór, Mszę w starym rycie, Mszę Wszechczasów. Poprzez fakt, że ryt ów opiera się głównie na szeregu gestów, bogatej symbolice i nagromadzeniu znaków uwielbienia, majestatu i nie- zwykłej godności Ołtarza i Najświętszego Sakramentu, właśnie w przypadku dzieci staje się tym rodzajem kultu, w którym Bóg objawia się ich duszom najpełniej, w pełni Swojej pociągającej Tajemnicy.

Dość boleśnie przekonujemy się w ostatnich dziesięcioleciach, że uczestniczyć w liturgii nie oznacza odczytać Słowo Boże czy modlitwę wiernych, służyć przy ołtarzu czy nawet z końca

⁶ Ks. N. Bux, *Jak chodzić na Mszę i nie stracić wiary?*, Kraków 2012, s. 194.

kościół nieść dary ofiarne. Nawet wstawać, siadać, klękać, śpiewać i wyściskać dłoń połowie zgromadzenia – to również nie oznacza uczestnictwa w liturgii i nie o takie przygotowanie w ramach katechezy chodzi. „Uczestniczyć to znaczy przywrócić Panu Ciało wydane za nas i Krew za nas przelałą, pijąc gorzki kielich zbawienia, kielich męki. Uczestniczymy zatem o tyle, o ile akt Pana i Jego Kościoła staje się także naszym własnym aktem. O ile Jego ofiara miłości staje się naszą ofiarą, Jego synowskie oddanie staje się naszym oddaniem”⁶. Bez świadomości i bez pamięci o tym, co dzieje się na ołtarzu, nie będziemy wiedzieli, jak naśladować Pana. Jeśli ci, którzy niosą dary, nie wiedzą, że prowadzą Jezusa na Mękę, jeśli płótno na ołtarzu jest tylko obrusem, a nie płótnem spowijającym umęczone za nas Ciało, jeśli ministranci tylko trzymają świece, a nie rozumieją, że stoją na straży Bożego porządku, by Męka i Śmierć się dokonały, jeśli nie rozumiemy, że podniesione nad nasze głowy przeistoczone Ciało i Krew są konającym na Krzyżu Synem Bożym, który oddaje się Bogu cały za nas... to z tej niewiedzy rodzi się znudzenie, obojętność, lekceważenie, a w efekcie jako antidotum – m.in. zenująca wesołkowatość oprawy liturgicznej w miejscu, któremu należna jest radość pełna adoracji i powagi.

Jeśli zapomnimy, zaniedbamy wychowanie do świadomej, codziennej ofiary składanej nawet z najdrobniejszych zdarzeń życia, jeśli odrzucimy post, drobne wyrzeczenia i umartwienia, czyli to wszystko, co Papież Benedykt XVI nazywa liturgią życia, cóż ofiarujemy Panu na ołtarzu? Czym innym, prócz niekończących się uzależnień i prośb, wypełnimy swoją osobistą eucharystyczną modlitwę? Gdzie ukształtuje się nasze duchowe męstwo i oddanie, w jaki sposób doświadczymy chluby i radości z dopełniania niedostatków męki Chrystusa w naszych ludzkich ciałach (por. Kol 1, 24)? To duszpasterskie zaniedbanie tak komentuje kard. J. Ratzinger: „Wydaje mi się, że ten aspekt eucharystycznej pobożności nieco zaciemniono w ruchu liturgicznym i musimy go odszukać. W komunii cierpień konkretyzuje się sakramentalna komunია, wkraczamy do skarbcza miłosierdzia Pańskiego i z tego współcierpienia wytryska na nowo zdolność okazywania miłosierdzia; stąd biorą się powołania, które miłosierdzie mają za cel i których tak dziś brakuje Kościołowi”⁷. Jest to nauka szalenie ważna już

⁷ J. Ratzinger, *Droga paschalna*, Kraków 2001, s. 106.

w przygotowaniu kilkulatków do sakramentu Eucharystii, gdyż bez tej liturgii życia nie ma mowy o życiu liturgia, jak podkreśla dalej kardynał.

Nie oczekujmy na takiej katechezie tłumów, całych klas przeniesionych ze szkół. Niechby to raczej były grupy na kształt wspólnot, zróżnicowane wiekowo, ale wyrównane poziomem duchowego rozwoju. W takich grupach z większą odpowiedzialnością można prowadzić do przyjęcia sakramentów. W modlitewnej ciszy uczyć doświadczania osobistego spotkania z Bogiem.

Taki program przez setki lat nie był żadnym idealizmem ani naiwnością, ale konkretną pracą u podstaw, realizowaną w szkole i w domu. Porzucając ją, zostajemy jedynie z eventami na stadionie.

Oczywiście grupy objęte tymi dwoma rodzajami katechez będą nieporównywalne. „Katechizacja, gdyby miała odbyć się tylko w parafiach, ograniczy się do garstki najbardziej zaangażowanych młodych ludzi, a ci, którym działania ewangelizacyjne i katechetyczne są najbardziej potrzebne – pozostaną całkowicie poza jej zasięgiem”, słusznie zauważa M. Jędryka. Ale też trzeba pamiętać, że „wielu jest powołanych, ale niewielu wybranych” (Mt 22, 14). Odwołując się do tych słów, w 1958 roku Joseph Ratzinger ukazywał wartość wzajemną i sens istnienia obok siebie wierzących i pogan⁸. Powołani są wszyscy, wybrani tylko nieliczni. Wybrany był lud Izraela, ale na powołanie odpowiedział świat pogan. Benedykt XVI przekonuje, że nie można porównywać w liczbach wybranych i powołanych, by ocenić owoce, bo tym, co ostatecznie jest rozstrzygające, to łaska Boża. Najistotniejsze jest, by przyjąć i dopełnić powołanie dane od Pana. Jak to się ma do katechez szkolnej? „(...) Dzieci jest w Polsce coraz mniej. A jak już są, to daleko od Kościoła. Natomiast część z nich da się ocalić. Nie chcę mówić o procentach, ale wydaje mi się, że jak się wytrwale to robi, to efekty będą. Na Giszowcu rok temu miałem siedem osób na oazie, teraz – prawie 30. Jestem szczęśliwy. To nie będą wspólnoty kilkusetosobowe” – mówi wspomniany już katecheta gimnazjalny, ks. Wojciech Iwanecki. Ostatecznie statystyki i obliczenia to nie jest główne zadanie duszpasterskie. Nie jest dobrze sprawdzać efektywność działania Ducha Świętego, wciąż oglądając się za siebie – zawsze grozi to albo pychą, albo rozpaczą. Efekty obliczania

⁸ Por. *Kościół pogan nazywających się jeszcze chrześcijanami*, za: P. Seewald, *Benedykt XVI. Ostatnie rozmowy*, Kraków 2016.

działań miarą skuteczności społecznej aż za dobrze widoczne są dziś w Kościele. Z drugiej strony czy ktokolwiek zastanawiał się, ile rodzin, ile dzieci nie wzrosło w wierze albo ją straciło przez to, że Kościół ich samych i ich kielkującą wiarę kompletnie porzucił w pogoni za tymi, którzy się rzekomo zgubili?

Z punktu widzenia rodzica czującego odpowiedzialność za wiarę swoich dzieci szalenie trudno znaleźć odpowiedź na pytanie, jak wychowywać w wierze dzieci, żyjąc w Kościele, który permanentnie toczy wyłącznie bój misyjny, zanurzając się w pogańskim świecie. Nie „głosi Ewangelii”, ale właśnie „toczy bój” – tak jak czytamy w artykule Marcina Jakimowicza. Bój ze smartfonami, Internetem, obrazkową kulturą. Bój skądinąd kuriozalny, bo polegający na tym, że nasze kościoły i katechetyczne sale wypełniają się filmami, akcjami ze społecznościowych portali, smartfonami i telebimami. Podczas gdy Kościół walczy, bliskie ołtarza dzieci i ich rodzice tracą Ducha. Pod bokiem zajętych walką kapłanów i katechetów dojrzewają przyszłe ofiary, nieznajdujące w Kościele solidnego pokarmu dla ich kielkującej wiary. Czym mają budować swoją wiarę – rebusami z katechizmów czy wyjazdem na Lednicę raz w roku? Za jakiś czas trzeba będzie wyrwać ich z kolejnych macek i pułapek – bo przyroda nie lubi próżni. Są wśród tych opuszczonych jednostki bardziej przedsiębiorcze, które całymi rodzinami będą poszukiwać miejsc formacji poza parafią – znajdą jakąś wspólnotę z jakimś jej programem czy nawet charyzmatem. Będą tam zdobywać kolejne duchowe sprawności, niemalże jak w harcerstwie, jeździć na rekolekcje, ale i tam ich formacją zajmą się głównie świeccy, bardziej odznaczeni i wyżsi stażem koledzy. A ich dzieci w najlepszym razie objęte zostaną kolejną formą katechezy przez zabawę. Rodziny będą praktykować miłość bliźniego przez dobroczynność i wzajemną pomoc, poczują się nieco bliżej liturgii, celebrując ją w mniej anonimowym gronie, angażując w jej celebrację niemal całe zgromadzenie, włącznie z dziećmi, oczywiście. Będą dzielić się swoim mniej lub bardziej chrześcijańskim życiem. Mimo to wciąż zjednoczenie z Jezusem Chrystusem w Ofierze złożonej Bogu często pozostanie dla nich tajemnicą niepoznaną, tym samym niemającą przełożenia na codzienne wybory i życie. Z czytania modlitwy wiernych, śpiewania psalmów i udziału w scholce dziecięcej nie płynie zjedno-

czeniu z Chrystusem i Bogiem Ojcem, niestety. To się nie rodzi w działaniu. Pobożna aktywność wielu gorliwych i poszukujących ludzi znacznie wzrasta w takim środowisku, jednak żywa wiara i autentyczna, szczerza *pietas* – niekoniecznie.

Piszę te słowa nie tyle jako chłodny obserwator, co żona będąca matką trójki dzieci w wieku do dziewięciu lat. Zasilamy szeregi rodzin, które – świadomie, choć z bólem użyję tego sformułowania – nie zaryzykowały szkolnej katechezy, parę razy próbowaliśmy jedynie wziąć udział w rekolekcjach dla dzieci. W tym roku dzieci same zażądały, by nie podejmować już tych prób, „bo nie da się patrzeć i nie da się słuchać”, „mamo, ksiądz nic nie mówił o Bogu, tylko śpiewał i żartował!”. Podobnie skomentowałabym nie tylko kazania dla dzieci, ale i podręczniki do katechezy – z racji doświadczenia głównie te, które przygotowują do I Komunii świętej. Szlaczki, obrazki, krzyżówki – żadnej wiedzy i żadnych głębiej przedstawionych prawd wiary, większość z nich nadaje się, by katechizować pięciolatka, a nie ucznia trzeciej klasy, który przygotowuje się do przyjęcia tak ważnego sakramentu. Żadnych sensownych treści, a te, które są, wstrząsają infantylnością. Ksiądz Wojciech Iwanecki potwierdza, że podobnie jest w starszych klasach. Jego zdaniem z żadnego podręcznika na tym poziomie kształcenia nie da się korzystać z pożytkiem i czystym sumieniem: „najlepszym programem do nauczania jest Katechizm Kościoła Katolickiego i podręcznik z lat 60. – *Chwała Boża*”.

Do owocnych duchowo, fundamentalnych rodzicielskich zasad należy również ta, by nie uczestniczyć w tzw. Mszach dla dzieci. W tym roku przypadkiem, przy okazji spowiedzi, trafiliśmy na Drogę Krzyżową dla dzieci – córki, opierając się na tym, co dochodziło z wnętrza kościoła, nie chciały wierzyć, że to naprawdę jest to nabożeństwo. Kiedy patrzyłam na ich zdumione i smutne twarze, gdy weszliśmy do środka, zastanawiałam się, czy nasi kapłani zdają sobie sprawę, jak bardzo gorszą. Nie, bynajmniej nie moje dzieci, ale te, które biorą udział w tym zgiełkliwym, jakże atrakcyjnym i aktywizującym nabożeństwie... Na jak wielki cud liczymy, oczekując, że w takich warunkach te niedojrzałe istoty doświadczą osobistego spotkania z Bogiem! Jak długo da się ukrywać przed dziećmi, że to, co ma miejsce w Kościele – spotkanie z Bogiem poprzez współuczestniczenie w Ofierze, jaką złożył Mu za nas

Chrystus – to nie zabawa, ale bardzo poważna sprawa, na śmierć i życie? Z lektury wypowiedzi katechetów i kapłanów wynika, że zadziwiająco długo. Nawet gimnazjaliści jeszcze się na to łapią, ci po bierzmowaniu już, zdaje się, nie. Porzucają tę niewiarygodną w ich oczach „szopkę”. Kiedy zobaczy ich Kościół po raz kolejny? Ponoć w najlepszym razie przy okazji ślubu... który oczywiście dla ich własnego dobra otrzymają szybko i łatwo, jak gdyby to był urząd stanu cywilnego, jak gdyby do tego, by sakrament był ważny, niepotrzebna była praktykowana wiara. Ile nieważnych sakramentów – Eucharystii, bierzmowania, małżeństwa – rozdał Kościół, wierząc, że niczym amulet szczęścia jakoś tam będą one działały w duszy tych biednych ludzi? Czy nie potwierdza tym samym, po raz ostateczny już w życiu swoich zagubionych owiec, że jest śmieszny, niekonsekwentny i niewart jakiegokolwiek wyrzeczenia, nie mówiąc o radykalnej przemianie życia?

Co można zatem zrobić? Cytując św. Maksymiliana Kolbego, najpierw rozwalić, a dokładniej – wywalić te wszystkie katechetyczne programy opracowane może przez świetnych pedagogów wizualnych, ale zignorowane przez duszpasterzy i teologów. Potem odbudować, powracając do nauki wiary, krok po kroku, tajemnica po tajemnicy. Dla powszechnego uspokojenia zaznaczę, że nie chodzi tu wyłącznie o „formułki, pojęcia i sprawdziany”, ale o konsekwentne i w prawdzie opowiadanie o Bogu, jaki jest, kim jest i kim my jesteśmy przed Nim, rozumienie doktryny i Tradycji. Konsekwentne i pełne powagi prowadzenie w praktykowaniu wiary od samych początków katechizacji – nie naklejki za każdą Mszę i spowiedź (sic!), ale ukazywanie realnych owoców każdej Mszy i spowiedzi. Należy to powierzyć tym ludziom, którzy wierzą, że prawda o Bogu jest czymś trudnym, ale fascynującym, uzdrawiającym, przemieniającym niezależnie od wieku i stanu, a brak fascynacji u dzieci i młodzieży nie bierze się ze wstrętu do kurzu okrywającego dywany katechetycznych salek, lecz płynie głównie z faktu, że wiary ani jej świadków nigdy nie poznali. Z doświadczenia swojego i otaczających mnie rodzin wiem, że już dziecko po wczesnej Komunii świętej (czyli np. sześćioletnie) zdolne jest rozumieć istotę Mszy świętej, a tym samym umie modlić się Mszą, a nie jedynie na nią chodzić. Może praktykować pokutę i drobne ofiary, może realnie i z przekonaniem serca trosz-

czyć się o dusze zmarłych i grzeszników, może modlić się w ciszy i z potrzeby serca, w każdej wymagającej tego sytuacji, z pełną świadomością owoców tej modlitwy, doświadczając tym samym działania Boga w jego małym, krótkim jeszcze życiu. A wszystko to skutkuje tym, że Bóg może w tym dziecku działać tak, jak On sam tego pragnie. Zasadniczo to jest główny cel katechezy – wychować, ukształtować tak, by nic w człowieku nie przeszkadzało działać Bogu.

I wiadomość *last, but not least* – wszystko to można osiągnąć bez netu i smartfona. ■

Summary

The civilisation of violence” is a leading theme of the new *Christianitas* (issue 67-68), opened by Tomasz Rowiński’s analysis of liberal modernity as a “civilisation of violence”. The monographic section is led by Paweł Grad’s “Law and violence”, which analyses the “ultimate lie” as a tool of modern violence, as well as the place of law in the contemporary culture. Later on, the reader will find the article by prof. Robert Spaemann “Is Christianity without sacrifice possible?”, the text by dr Justyna Melonowska on violence replacing the ability to fight and lead an open confrontation in the Western world, and an essay by fr. Louis-Marie de Blignères about violence and the virtue of fortitude in the Christian thought. The section is closed by a brief reflection from Paweł Grad on the tactics of rejecting dialogue employed by groups declaring themselves as Catholic dialogue groups.

The theme of law and violence is continued in the “translatorium” section, where the reader will find the translation of St. Thomas Aquinas’ “On new law”, as well as in the “Christianitas discussions”, which contain the interview with Lucien Scubla, a commentator on the thought of René Girard. Also worth mentioning are the two articles written in relation to Martin Scorsese’s “Silence” – a study on the anti Christian literature from the times of Christian persecution in Japan, by Piotr Popiołek, and an extensive review of the movie by Monika Grądzka-Holvoete.

In the “spirituality” section, we continue the publication of “Spiritual life and prayer” by Cécile Bruyère OSB. The section also contains the first part of “Commentary to the rule of St. Benedict” by Dom Paul Delatte OSB, the lecture by dr Peter Kwasniewski on the spirit of the liturgy in the words and actions of Our Lady, and a sketch by Michał Gołębiowski on the spiritual meaning of a cloister garth. As well as many other essays and reviews.

Sommario

Civiltà della violenza è il tema principale del numero 67-68 di “Christianitas” che si apre con l’omonimo saggio di Tomasz Rowinski nel quale l’autore analizza la modernità liberale proprio come “civiltà della violenza”. La sezione monografica è introdotta dal testo di Pawel Grad “Diritto e violenza” che analizza “la menzogna ultima” come strumento della violenza moderna e il luogo del diritto nella cultura contemporanea. In seguito il lettore troverà l’articolo di prof. Robert Spaemann “E’ possibile il cristianesimo senza sacrificio?”, di dott. Justyna Melonowska sulla civiltà occidentale che non sa più lottare e entrare nell’aperto conflitto ma invece sa praticare violenza, del padre Louis-Marie de Blignères sulla virtù della fortezza e sulla violenza nel pensiero cristiano. La sezione si chiude con una breve riflessione di Pawel Grad sulla tattica del rifiuto del dialogo da parte degli ambienti che si autodefiniscono come gruppi del cattolicesimo dialogante.

Il tema del diritto e della violenza viene ripreso nella sezione “Translatorium”, dove si trova la traduzione del testo di san Tommaso d’Aquino “Sulla legge nuova”, nonché nelle “Conversazioni di Christianitas”, dove si può leggere l’intervista a Lucien Scubla, il commentatore del pensiero di René Girard.

Vale la pena inoltre soffermarsi sui due articoli scritti a proposito del film di Martin Scorsese “Silence” – lo studio di Piotr Popiolek sulla letteratura anticristiana dei tempi delle persecuzioni dei cristiani in Giappone e un’ampia recensione del film di Monika Gradzka-Holvoete.

Nella sezione “spiritualità” continua la pubblicazione del libro di Cécile Bruyère OSB “Vita spirituale e la preghiera”. Vi è anche la prima parte del “Commentario alla regola di san Benedetto” di Dom Paul Delatte OSB, il contributo di dott. Peter Kwasniewski sullo Spirito della liturgia nella vita di BMV e la nota di Michal Golebiowski sul significato spirituale del viridarium del convento, altre note e recensioni.

Résumé

La civilisation de la violence constitue le sujet principal du numéro 67-68 de la revue *Christianitas*. Tomasz Rowiński, dans son essai introductif ouvrant le présent volume, identifie la modernité libérale à une «civilisation de la violence». La section thématique commence par le texte de Paweł Grad «La loi et la violence», analysant d'abord «le mensonge ultime» en tant qu'outil de la violence moderne et ensuite étudiant la notion de loi dans la culture contemporaine. Le lecteur trouvera également les articles du professeur Robert Spaemann «Le christianisme sans sacrifice est-il possible?»; de docteur Justyna Melonowska sur le manque de plus en plus prononcé, dans la civilisation occidentale, de la capacité à la confrontation ouverte au profit de la tendance de recourir à la violence; du père Louis-Marie de Blignères sur la vertu du courage et la violence dans la pensée chrétienne. Ce segment se clôt par une courte réflexion de Paweł Grad sur la tactique de se refuser au dialogue qu'emploient certains milieux s'identifiant comme des groupes du catholicisme ouvert.

Le sujet de la loi et de la violence est continué dans la section «traductions» où l'on trouvera la traduction du texte de saint Thomas d'Aquin *La loi nouvelle*, ainsi que dans les «entretiens de *Christianitas*» où le lecteur trouvera une interview avec Lucien Scubla, un commentateur de René Girard.

À recommander sont également deux articles traitant du film *Silence* de Martin Scorsese: l'étude de Piotr Popiołek sur la littérature antichrétienne de l'époque des persécutions des chrétiens au Japon, ainsi qu'un compte-rendu détaillé du film écrit par Monika Grądzka-Holvoote.

Dans la section «spiritualité», nous continuons la publication du livre *La vie spirituelle et l'oraison* de Cécile Bruyère OSB. Y paraît également la première partie du *Commentaire sur la règle de saint Benoît* de Dom Paul Delatte OSB, ainsi que les textes de Peter Kwasniewski sur l'Esprit de la liturgie dans la vie de la Sainte Vierge et de Michał Gołębiowski sur la signification spirituelle des cloîtres dans les monastères.

o autorach

O. Louis-Marie de Blignières (1949), jest założycielem i obecnie zarządcą studiów Bractwa Świętego Wincentego Ferreriusza. Doktor filozofii, w 2007 r. opublikował pracę *Le mystère de l'être. L'approche thomiste de Guérard des Lauriers*.

Cécile Bruyère OSB (1845–1909), mniszka benedyktyńska, duchowa córka Dom Prospera Guérangera. Od 1891 r. ksieni Opactwa św. Cecylii w Solesmes. *Requiescat in pace!*

Tomasz Dekert (1979), mąż, ojciec, z wykształcenia religioznawca, z zawodu wykładowca, współpracownik Fundacji „Dominikański Ośrodek Liturgiczny”.

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!*

Michał Gołębiowski (1989), historyk literatury dawnej, filolog, historyk idei, doktorant UJ. Zajmuje się również patrystyką. Autor książki *Małżeństwo Józefa i Maryi w literaturze i piśmiennictwie staropolskim doby potrydenckiej*.

Monika Grądzka-Holvoete (1970), romanistka, tłumaczka. Członkini redakcji „Christianitas”. Mieszka we Francji.

Paweł Grad (1991), doktorant w SNS IFiS PAN. Członek redakcji „Christianitas”. Publikował w „Kronosie”, „Znaku” oraz „Stanie Rzeczy”.

Bartosz Jastrzębski (1976), doktor habilitowany kulturoznawstwa, pisarz, filozof, etyk, wykłada w Instytucie Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Wrocławskiego. Interesuje się pograniczem filozofii, antropologii i literatury, a także historią oraz poszukiwaniami duchowymi i religijnymi. Pisarz i podróżnik. W 2012 r. otrzymał Nagrodę im. Beaty Pawlak za książkę *Krasnojarsk zero* (wraz z Jędrzejem Morawieckim). Obecnie zajmuje się przede wszystkim konserwatywną myślą społeczno-polityczną oraz jej związkami z teologią. Autor licznych książek, ostatnio wydał *Ostatnie Królestwo. Szkice teologiczno-polityczne* (Warszawa 2016).

Antonina Karpowicz-Zbińkowska (1975), doktor nauk teologicznych, muzykolog, redaktor „Christianitas”. Publikowała w „Studia Theologica Varsaviensia”, „Christianitas”, na portalu „Teologii Politycznej” oraz we „Frondzie LUX”. Autorka

książek *Teologia muzyki w dialogach filozoficznych św. Augustyna* (Kraków 2013) i *Zwierciadło muzyki* (Tyniec/Biblioteka Christianitas, 2016). Mieszka w Warszawie.

Peter Kwasniewski (1971), wykładowca i chórmistrz w Wyoming Catholic College, członek zarządu i wykładowca The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine oraz nauczyciel w Albertus Magnus Center for Scholastic Studies. Na jego publikacje składają się cztery książki i ponad 500 artykułów obejmujących szeroki zakres tematyczny, a zwłaszcza myśl tomistyczną, sakramentologię i teologię liturgii, zagadnienia z historii i estetyki muzyki oraz społecznego nauczania Kościoła.

Ignacy Masny (1991), muzealnik i redaktor, historyk z wykształcenia.

Justyna Melonowska (1976), absolwentka Prywatnego Żeńskiego Liceum Sióstr Urszulanek we Wrocławiu, psycholog, doktor filozofii. Kieruje Pracownią Filozofii Wychowania w Akademii Pedagogiki Specjalnej w Warszawie. Członkini European Society of Women in Theological Research.

Piotr Popiołek (1987), absolwent religioznawstwa UJ i doktorant Wydziału Teologicznego UPJPII. Interesuje się

historią chrześcijaństwa i teologią na Dalekim Wschodzie oraz kontekstualnymi teologiami politycznymi. Publikuje na łamach „Christianitas”, „Pressji” i „Kontaktu”.

Tomasz Rowiński (1981), historyk idei, publicysta, redaktor prowadzący portalu Christianitas.org, felietonista Tygodnika Bydgoskiego, autor książek. Ostatnio wydał *Bękartę Dantego. Szkice o zanikaniu i odradzaniu się widzialnego chrześcijaństwa* (Tyniec/Biblioteka Christianitas, 2015). Mieszka w Czarnym Lesie koło Grodziska Mazowieckiego.

Lucien Scubla (1940), antropolog francuski, znawca myśli Arthura Maurice’a Hocarta, Claude’a Lévi-Straussa i René Girarda. Zajmuje się głównie formalnymi modelami antropologii oraz rytualnymi podstawami społeczeństw. W książce *Donner la vie, donner la mort*, 2014 (angielski przekład: *Giving Life, Giving Death*, 2016) pokazuje, w jaki sposób społeczeństwa kompensują, ukrywają lub negują naturalną asymetrię między płciami, wynikającą z kobiecego przywileju prokreacji.

Robert Spaemann (1927), filozof niemiecki, emerytowany profesor Uniwersytetu w Monachium, członek Papieskiej Akademii Życia. Zajmuje się podstawami antropologii i etyki.

Św. Tomasz z Akwinu (1225–1274),

doktor Kościoła, filozof i teolog.

Ora pro nobis!

Kinga Wenklar (1977), żona i matka,

obecnie zajmuje się głównie domem oraz

wychowaniem i kształceniem swoich

dzieci. Z wykształcenia etnolingwista,

bywa redaktorem książek i publicystką.

DOWÓD / POKWITOWANIE DLA ZLECENIODAWCY

nr rachunku odbiorcy	20 21 30 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 21 30 0004 2001 0493 1739 0001
nazwa odbiorcy cd.	
nazwa zleceniodawcy	
nr rachunku zleceniodawcy (przelew) / kwota słownie (wpłata)	W P * P L N waluta kwota
nazwa zleceniodawcy	
nazwa zleceniodawcy cd.	
tytułem	

Prenumerata „Christianitas” od numeru

pieczęć, data i podpis(y) zleceniodawcy

Opłata:

--	--	--	--	--



odcinek dla banku odbiorcy

zamówienia

na zakup naszego
pisma prosimy kierować
na adres redakcji.

Prenumerata czterech
kolejnych numerów
kosztuje 89 zł.

