

## Benedykt zbuntowany

Rod Dreher, *Opcja Benedykta. Jak przetrwać czas neopogaństwa*, tłum. Małgorzata Samborska, Kraków 2017, s. 320.

Będzie też podobnie jak z człowiekiem, który wybierał się w podróż. Zawołał swoje sługi i powierzył im swój majątek. Jednemu dał pięć talentów, drugiemu dwa, a trzeciemu jeden; każdemu według jego zdolności. I wyjechał. Ten, który otrzymał pięć talentów, natychmiast puścił je w obieg i zyskał drugie pięć. Podobnie i ten, który otrzymał dwa, zyskał drugie dwa. Ten zaś, który otrzymał jeden, wykopał dół w ziemi i ukrył pieniądze swego pana. Po dłuższym czasie pan powrócił i zaczął rozliczać się ze sługami. Najpierw przyszedł ten, który otrzymał pięć talentów. Przyniósł drugie pięć i powiedział: „Panie! Dałeś mi pięć talentów. Oto zyskałem pięć następnych”. Pan powiedział do niego: „Dobrze, sługo dobry i wierny. Byłeś wierny w drobnych sprawach, nad wieloma cię postawię. Wejdź, aby radować się ze swoim panem”. Przyszedł następnie ten, który otrzymał dwa talenty, i powiedział: „Panie! Dałeś mi dwa talenty. Oto zyskałem dwa następne”. Pan powiedział do niego: „Dobrze, sługo dobry i wierny. Byłeś wierny w drobnych sprawach, nad wieloma cię postawię. Wejdź, aby radować się ze swoim panem”. Przyszedł wreszcie ten, który otrzymał jeden talent, i powiedział: „Panie! Wiedziałem, że jesteś człowiekiem wymagającym. Chcesz żąć tam, gdzie nie posiałeś, i zbierać tam, gdzie nie rozsypałeś. Bałem się ciebie i dla-

tego ukryłem talent w ziemi. Oto masz, co twoje”. Wtedy pan mu odpowiedział: „Sługo zły i leniwy. Wiedziałeś, że chcę żąć tam, gdzie nie posiałem, i zbierać tam, gdzie nie rozsypałem. Powinieneś być więc przekazać pieniądze bankierom, a ja po powrocie odebrałbym je z zyskiem. Dlatego zabierzcie mu talent i dajcie temu, który ma dziesięć talentów. Każdemu bowiem, kto ma, będzie dodane i będzie miał w nadmiarze. Temu zaś, kto nie ma, zostanie zabrane nawet to, co ma. A nieużytecznego sługę wyrzucicie na zewnątrz, w ciemności. Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów” (Mt 25, 14-30, Biblia Paulistów).

Każda sprawa ma dwa końce: jeden jest słuszny, a drugi niesłuszny. To, co pośrodku, jest jednak zawsze złe (Ayn Rand, *Atlas zbuntowany*, tłum. I. Michałowska).

Relacje między Kościołem a światem rozdziły napięcia w każdej epoce. Zmieniający się kształt polityki, społeczeństwa i duchowości zawsze stawia przed Ciałem Chrystusa kolejne wyzwania *in hac lacrimarum valle*. Nowa książka Roda Drehera, *Opcja Benedykta*, która ukazała się niedawno w wydawnictwie Sentinel [a w Polsce w wydawnictwie AA – przyp. tłum.], jest próbą odpowiedzi na wyzwania naszych czasów.

Rod Dreher mówi, że chce „zaalarmować konserwatywnych chrześcijan na Zachodzie”, aby przetrwali „największe niebezpieczeństwo” współczesności, jakim jest „liberalny świecki porządek” (*Opcja Benedykta*, tłum. M. Samborska, s. 298–299). Według jego wizji chrześcija-

powinni tworzyć kontrkulturowe wspólnoty, by podtrzymać życie wiary w obliczu „współczesnego powrotu do pogaństwa” (s. 251). Dreherowi udało się rozpocząć dyskusję. Pod tym względem książka odniosła miążdzący sukces: chwalono ją i złośliwie krytykowano zarówno w blo-sferze chrześcijańskiej, jak i poza nią.

W ciągu ostatnich kilku lat Dreher doczekał się nawet rywali, takich jak Chad Pecknold („Dominican Option”), Michael Martin („Sophia Option”), John Mark Reynolds („Constantine Project”), dr Carrie Gress („Marian Option”). Nie będę specjalnie odnosił się do aktywności Drehera, który wokół swojej osoby wywołał niemało zamieszania, chociażby poprzez obsesyjną i niezwykle gwałtowną reakcję na recenzję, które mu się nie spodobały. Wystarczy wspomnieć, że on sam bierze udział w dyskusji, którą pragnął otworzyć. *Opcja Benedykta* z powodzeniem zainicjowała ważne rozmowy o miejscu Kościoła w świecie zachodnim, zarówno w czasach współczesnych, jak i w przeszłości.

Książek jednak nie należy sprowadzać li tylko do dyskusji, które zostały przez nie zainspirowane. Książka to tekst, dlatego należy ją oceniać przede wszystkim jako tekst. Patrząc pod tym kątem, dzieło Drehera nie wygląda już tak dobrze. *Opcja Benedykta* ma wprawdzie wiele zalet, ale też wiele poważnych wad. Jej pisaniu przyświecał szlachetny cel. Niemniej efekt końcowy psuje słaby styl, nieścisłości i wyczuwalne w narracji strach i zwątpienie autora. Mimo wszystko zaczniemy od kilku pozytywów.

Dreher celnie wskazuje na właściwe problemy, a więc indywidualizm, hedonizm, konsumpcjonizm, liberalizm, sekularyzm, relatywizm itd., czyli – mówiąc krótko – cały ten toksyczny koktajl kapitalistycznej współczesności. Oczywiście Dreher nie próbuje nawet zauważyć, że te problemy są ściśle powiązane z obecnym systemem ekonomicznym jako takim. Wróćmy jednak do tematu.

Dreher czerpie z prac poważniejszych myślicieli, takich jak Alasdair MacIntyre i Charles Taylor. Jego interpretacja myśli MacIntyre’a budziła co prawda trochę kontrowersji, ale ostatecznie wydaje mi się, że nie ma to znaczenia. Drehera zainspirował fragment z *Dziedziectwa Cnoty*, na bazie którego rozwinął swój własny projekt (a raczej: tak jakby własny... Gabriel Sanchez nie jest odosobniony, kiedy twierdzi, że wizja Drehera nie jest ani trochę oryginalna). Zostawmy to jednak. Nas interesuje fakt, że polemika Drehera została wymierzona we właściwych przeciwników obecnych w naszej kulturze. Pomocne jest także to, że Dreher pisze tylko na temat Zachodu. Próby wzięcia pod uwagę doświadczeń kulturowych chrześcijan w – powiedzmy – Afryce Subsaharyjskiej czy na Dalekim Wschodzie bez wątpienia doprowadziłyby do skrajnie odmiennych wniosków aniżeli te, do których dochodzi Dreher. Trzeba przyznać, że w materii nauk społecznych i etnografii (choć historiografii już nie) autor porusza się ze zdumiewającą wprawą.

Dreher słusznie czerpie również z mądrości tradycji monastycznej. Prawdłowo

praktykowany monastycyzm jest znakiem sprzeciwu wobec banalności, występkom i rozproszeniom świata. Toteż autor *Opcji Benedykta* próbuje nakreślić coś na kształt doktryny społecznej na bazie Reguły św. Benedykta, tworząc projekt, który – jeśli by podejść do niego bardziej systematycznie – przez długi czas wydawał mi się sensowny. Pisze: „Reguła jest polityczna, bo narzuca sposób praktykowania benedyktyńskich cnót we wspólnotach monastycznych”, a jednocześnie zauważa, że „telos (...) życia monastycznego nie jest tożsamy z telos życia w stanie świeckim” (s. 120). Rozdział trzeci, w którym Dreher opisuje życie i duchowość mnichów z Nursji, jest hymnem pochwalnym na cześć tej młodej, inspirującej wspólnoty. Dreher wzywa także rodziny chrześcijańskie, by zmieniły domy w „domowe klasztory” i podjęły próbę życia prawdziwie ascetycznego (s. 166). Tak naprawdę cel, który stawia na pierwszym miejscu (wychować kolejne pokolenie wiernych chrześcijan i w ten sposób zachować chrześcijaństwo jako takie), jest bezdyskusyjnie godny uznania. Dodałbym jeszcze, że część prze-myśleń na temat edukacji brzmi bardzo sensownie. Chociaż do edukacji klasycznej, a w szczególności do kanonu lektur obowiązkowych, podchodzę z większym sceptycyzmem, sądzę, że model ten mógłby sprawdzić się w nauczaniu na poziomie podstawowym i średnim, przynajmniej w takim kształcie, w jakim wyobraża go sobie Dreher. Nie sądzę jednak, by miał on rację, spisując na straty świeckie szkolnictwo wyższe, chociaż na podstawie do-

świadczenia przyjaciół wiem, że uniwersytet może stać się miejscem, w którym praktykujący chrześcijanie są traktowani niesprawiedliwie. Dla mnie jest to sygnał, że chrześcijanie powinni być bardziej obecni w życiu intelektualnym Ameryki. Rowan Williams ma rację, gdy mówi:

*Opcja Benedykta* (...) przekracza powszechnie akceptowane granice, w których większość jest gotowa dopuścić do dyskusji buntującą się w imię wartości mniejszość. Jednocześnie jej autor zdaje się nie wierzyć w skuteczność takich publicznych debat.

Potrafię zrozumieć, dlaczego Dreher i jego zwolennicy nie żywią specjalnych nadziei względem amerykańskiego systemu edukacji. Uważam jednak, że rezygnacja z naszej obecności na uniwersytetach będzie mieć katastrofalne skutki.

W książce Drehera można natknąć się na naprawdę spory fragment wychwalający Center for Christian Study w Charlottesville. Jako że sam spędziłem w tym miejscu znaczną część niedzielnych popołudni, uczestnicząc w spotkaniach G.K. Chesterton Society, mogę potwierdzić, że centrum jest naprawdę wspaniałe. Znam ludzi, którzy tam mieszkali, i wiem, że miało ono cudowny wpływ na rozwój ich wiary. Nawet Drehera zobaczyłem po raz pierwszy na prelekcji, jaką przygotował w centrum w lutym (a może w styczniu?) 2016 roku. Wypadł całkiem niezle. Sala była pełna, a wystąpienie na temat tego, co już wtedy nazywał „opcją Benedykta”, okazało się dość przekonujące.

Zarazem pamiętam dręczące mnie wątpliwości wobec całej sprawy; wątpliwości, których wówczas nie umiałem jeszcze zidentyfikować, a tym bardziej dać im wyraz. Teraz, gdy przeczytałem książkę, mogłem sprecyzować swoje zastrzeżenia. Wróćmy jednak do głównego tematu. Mianowicie chciałem zacząć od tego, co w książce uważam za zdecydowanie godne pochwały. Antypolityczne przemyslenia Drehera uważam za bardzo aktualne i rozsądne. Autor dobrze wykorzystuje przykłady pozostawione nam przez czeskich dysydentów z epoki komunizmu. Chociaż mam pewne zastrzeżenia co do niektórych jego propozycji, na przykład do tej, by chrześcijanie wykorzystywali całą swoją energię na propagowanie wolności religijnej i wzmacnianie jej odpowiednim prawodawstwem, podzielam jego rozczarowanie zorganizowanymi ruchami politycznymi zarówno na prawicy, jak i lewicy.

Pochwalam także jego lekceważący stosunek wobec Donalda Trumpa. Dreher pisze:

Chociaż Donald Trump wygrał wybory prezydenckie częściowo dzięki mocnemu poparciu katolików i ewangelików, (...) do kategorii urojeń trzeba zaliczyć sam pomysł, żeby ktoś tak rubasznie wulgarny, tak zawzięcie napastliwy, moralnie kompromisowy jak on był wcieleniem odnowy moralności chrześcijańskiej i społecznej jedności. Trump nie podniesie kultury amerykańskiej z upadku, bo jest jego objawem (s. 109).

Amen. Jako ktoś, kto nie głosował na Donalda Trumpa i ma nadzieję, że nigdy tego nie zrobi, darzę Drehera uznaniem za to, że powyższe słowa umieścił w książce. Zbyt wielu konserwatystów, którzy niegdyś stawiali przywódcom politycznym znacznie wyższe wymagania w kwestii moralności, pokłoniło się temu złotemu cielcowi.

Są i inne pozytywy. Cały pomysł wzmocnienia społeczności chrześcijańskiej w obliczu opozycji kulturowej i politycznej jest wart realizacji, ale niesie przy tym zaskakująco duże ryzyko. Każdy projekt wspólnotowy jest narażony na pewne zagrożenia, szczególnie w świecie już i tak zdefiniowanym przez ostre podziały społeczne na tle rasowym, klasowym i innym. Czytając książkę Drehera, regularnie i z satysfakcją formułowałem kolejne zastrzeżenia, które on z wprawą odpierał.

Autor wyraża nadzieję, że zbliżenie się wspólnot opcji Benedykta może nastąpić w poprzek podziałów etnicznych czy rasowych, i dostrzega niebezpieczne tendencje zwartych społeczności do zamykania się, stosowania przymusu i funkcjonowania na wzór sekt (s. 111; 181–187). Podaje też naprawdę trafne przykłady z doświadczenia mormonów (s. 174; 54–55).

Rozdział o etyce seksualnej jest jednym z mądrzejszych fragmentów książki. W dniu, w którym skończyłem go czytać, natknąłem się na pewien artykuł o możliwości wprowadzenia nowego obrzędu, który byłby wyrazem akceptacji przez Kościół anglikański zmiany płci wiernego (rozważano nawet ponowny chrzest). Dre-

her nie myli się, gdy twierdzi, że nauczanie na temat seksualności jest znacznie bliżej istoty wiary, niż mogłoby się to wydawać liberałom. W końcu muszę powiedzieć, że autor ma rację, gdy pokłada nadzieje w pięknie. Opierając się na Josephie Ratzingerze i Matthew Crawfordzie, pisze:

(...) udzielenie pomocy ludziom pragnącym doświadczyć piękna i dobra będzie najsukcesyjniejszym sposobem ewangelizacji. Na samym początku powinniśmy im pomóc zrozumieć prawdę, że wszelkie dobro i piękno pochodzą od Boga, który nas kocha i pragnie wejść z nami w relację osobową. Chrzęścianie mogą to zrobić, składając świadectwo wiary poprzez muzykę, teatr lub jakąś inną formę sztuki [o ile potrafią oni stworzyć coś, co nie jest głęboko, nieznosnie żenujące, jednak nie jest to problem wart rozwijania w tym miejscu – przyp. autora]. Głównie jednak będzie to oznaczało okazywanie miłości innym poprzez budowanie i podtrzymywanie autentycznej przyjaźni i poprzez służbę biednym, słabym i głodnym (s. 158).

Nie ma w książce innych słów, z którymi zgadzałbym się bardziej. Dreher ma po prostu rację, argumentując, że powinniśmy brać „udział w czynnościach, które sprawiają (...) przyjemność”, a nie kierować się „wyłącznie poczuciem obowiązku” (s. 186). Pełna zgoda.

Pomimo wymienionych przed chwilą dobrych stron pozostają jednak sceptycznie nastawiony do *Opcji Benedykta*. Książka nie jest przekonująca i aż roi się w niej od problemów. Dreher nie potrafi uwolnić

się od gawędziarskiego, a czasami awanturniczego tonu, który charakteryzuje jego wypowiedzi w internecie. Brakuje mu przy tym dowcipu, który widoczny jest w jego felietonach dla „American Conservative”. Darowałbym mu tę niedoskonałość, gdyby dotyczyła ona jedynie stylu wypowiedzi, a nie także treści. Dreher jest poważnie uczulony na to, co mogłoby uchronić jego tekst przed wewnętrznymi sprzecznościami: na niuanse. Ich brak jest widoczny w większym lub mniejszym stopniu w każdym rozdziale książki.

Religia słynie z tego, że jest tematem drażliwym i wielowarstwowym. Pisarzowi religijnemu, który tworzy dla przeciętnego odbiorcy, można co prawda wybaczyć upraszczanie skomplikowanych idei, by dotrzeć do szerszego grona czytelników. Jednak podejście Drehera odbiega od edukacyjnego uproszczenia i zmierza w kierunku jawnego redukcjonizmu.

### **Zła historiografia**

Zacznę od nieco pedantycznej uwagi.

Brak niuansów razi najmocniej w narracji historycznej obecnej przede wszystkim w rozdziale drugim, ale sporadycznie także i w pozostałych. Autor twierdzi, że średniowiecze było epoką ładu i pobożności; epoką, w której europejscy chrześcijanie wierzyli w prawdy obiektywne pod szczęśliwą egidą realizmu scholastycznego. Każdy znał swoje miejsce i każdy znał istotne prawdy o zbawieniu pod wszechmocnym panowaniem Boga. W to sielskie *capriccio* wpadli jak burza podstępni nominaliści z Williamem Ockhamem (1285–1347) na

czele. Sugerując, że uniwersalia nie są realne, ale są jedynie pojęciami, nominaliści w nieunikniony sposób doprowadzili do trwającego wiele wieków upadku światopoglądu sakramentalnego, a razem z nim całego chrześcijańskiego świata. Następnie przyszła reformacja, która była zła, ponieważ „zniszczyła (...) jedność, a tych, których przekabaciła, pozbawiła wielu symboli, rytuałów i koncepcji porządkujących życie wewnętrzne chrześcijan” (s. 51). Co prawda Dreher nic nie wspomina o teologicznych brakach u protestantów ani o takim historycznym fakcie, że świat chrześcijański był podzielony od 1054 roku, a nawet jeszcze wcześniej, od Soboru Chalcedońskiego.

Dreher zabiera nas w błyskawiczną podróż po historii myśli Zachodu, przeskakując od jednego okresu do drugiego, nie podając przekonującego uzasadnienia omawianych związków przyczynowo-skutkowych. Pobieżnie wspomina o takich zjawiskach politycznych jak wojny religijne, rewolucja francuska i amerykańska oraz wojny światowe. Jednak, co ciekawe, nie zajmuje się wcale imperializmem, kolonializmem, angloamerykańskimi wysiłkami, by położyć kres niewolnictwu, oraz Holocaustem. A przecież zjawiska te miały znaczący wpływ na kształt zachodniej religii i podmiotowości.

W końcu czytelnik ląduje w wypalonym i zbezczeszczonej krajobrazie „płynnej nowoczesności” socjologa Zygmunta Baumana, w naszym własnym bezbożnym świecie, nadal toczonym przez rewolucję seksualną.

Innymi słowy, mamy tu nieco odgrzewane poglądy Richarda Weavera, historię odartą ze wszystkiego poza ideami i rozlewem krwi. Otóż takie podejście stwarza kilka problemów.

Po pierwsze, nie jest w stanie oddać złożoności prawdziwej historii. Nawet historyk idei nie zajmuje się jedynie samymi ideami. Idee nie latają w powietrzu ani też nie przechodzą od jednego myśliciela do drugiego siłą osmozy. Przekazywane są w książkach, a poprzez te książki do różnych grup czytelników. Historia myśli jest zdecydowanie niekompletna bez towarzyszących jej nauk, takich jak: historia środków społecznego przekazu, historia piśmiennictwa, historia gospodarki, historia polityczna, historia sztuki i historia kultury. Oczywiście nie wszystko powinno się znaleźć w książce, skoro przeznaczono ją dla przeciętnego czytelnika. A jednak nie możemy pozwolić Dreherowi przejść nad tym zupełnie do porządku dziennego.

On wie, że „idee nie pojawiają się w próżni” (s. 47), a jednak jego niechlujna metoda prowadzi do odkrywania związków przyczynowo-skutkowych wątpliwej jakości. Nie podając nawet najsłabszego dowodu, Dreher zuchwale zapewnia, że „większość liderów rewolucji naukowej wyznawała chrześcijaństwo, ale niewątpliwie jej fundamentem był nominalizm” (s. 53). Trzeba by zapytać: co oni czytali? Czy główny prąd w metafizyce scholastycznej był zdecydowanie bardziej nominalistyczny w wieku XVII w porównaniu z wiekami poprzednimi? Czy był obecny w całej Europie, czy tylko w niektórych ważnych

ośrodkach kultury? A jeśli tak, to dlaczego powinniśmy sądzić, że wpływał na prace filozofów przyrody?

Weźmy też inny przykład: „Termin [renesans] kryje w sobie świecki postępowy pogląd, że średniowieczny okres skupienia się na religii był czasem intelektualnej i artystycznej bezpłodności, co było *osądem śmiesznym*, lecz bardzo sugestywnym” (s. 49, wyszczególnienie moje). Dreher nie robi niczego, by uzasadnić swoją tezę. Właściwie nic, co dotąd powiedział, nie przekonuje, że autor ma rację. O średniowiecznej sztuce czy literaturze nie przeczytaliśmy ani słowa. Dowiedzieliśmy się tylko o dysputach scholastyków na bardzo szczegółowy temat i usłyszeliśmy, jak wspaniale przedstawiał się wówczas światopogląd większości ludzi.

Przyjrzyjmy się więc temu domniemaniu światopoglądowi. W akapicie, który (prawidłowo!) zaczyna się słowami: „Europa średniowieczna nie była chrześcijańską utopią”, Dreher pisze dalej, że „pomimo głębokiego zepsucia obyczajów ludzie średniowiecza przechowywali w wyobraźni wyraźną wizję zjednoczenia z Bogiem. W średniowieczu, za powszechną zgodą, ludzie rozumieli rzeczywistość w taki sposób, że stanowiła ona dla nich harmonijną całość, a dzięki temu odnajdowali porządek w chaosie” (s. 43–44). Kim dokładnie byli owi „ludzie średniowiecza”? Czy to po prostu uczeni prowadzący spory w Paryżu czy Oksfordzie, czy rycerstwo, czy biskupi, czy mnisi, czy wreszcie ogromne i często zdemoralizowane rzesze niepiśmiennych chłopów? I o którą kultu-

rę chodzi? Anglosaską, frankijską, andegaweńską, normąńską, iberyjską czy kulturę mieszkańców niezliczonych lenn niemieckich, włoskich czy celtyckich? Jak daleko sięgał wpływ światopoglądu zachodniego? Czy obejmował Słowian? I o których wiekach właściwie rozmawiamy? Mamy przecież do czynienia z niemal tysiącem lat dzielącym św. Benedykta i podłych nominalistów. Skoro rzeczywiście światopogląd tamtej cywilizacji chrześcijańskiej był niezmienny i jednorodny, mimo upływu czasu i mimo różnic między poszczególnymi społecznościami, to czy nie jest to argument za słusznością zarzutu, który Dreher tak wytrwale odrzuca, że średniowiecze było „czasem intelektualnej i artystycznej bezpłodności” (s. 49)?

Ten punkt ma znaczenie, skoro Dreher wychwala (czytaj: „idealizuje”) średniowiecze jako wzór kulturowy. Autor *Opcji Benedykta* skupia się przede wszystkim na wspólnocie. Ale jakiej wspólnocie? Jakiej są jej granice?

Co na przykład z Żydami? Z pewnością musieli oni zakłócać tę „wyraźną wizję zjednoczenia z Bogiem”, która stanowczo nigdy ich nie uwzględniała. Od czasu do czasu Dreher wspomina o współczesnych ortodoksyjnych Żydach, podając ich za wspaniałą przykład wspólnoty zbudowanej w opozycji do nowoczesności (i pod tym względem ma rację). Posuwa się nawet do nazywania ich „naszymi (...) starszymi braćmi w wierze” (s. 165).

Jednakże te pochwały kłóć się z uprawianą przez niego historiografią. Zaledwie dwukrotnie jest bliski przyznania, że

przetrwanie żydowskiej wspólnoty, a właściwie przetrwanie judaizmu jako całości, miało miejsce nie dzięki Epoce Wiary, ale pomimo niej. Nie wystarczy stwierdzić, że Żydzi „przez tysiąclecia stawali wobec budzących grozę prób zniszczenia ich rodzin i wspólnot” (s. 165). Trzeba jasno powiedzieć, że przynajmniej w epoce średniowiecza głównym prześladowcą był właśnie ów chrześcijański porządek, który Dreher uznaje za modelowy. Jedyny raz, gdy Dreher właściwie wspomina, że prześladowcami byli chrześcijanie, ma miejsce wtedy, gdy omawia powody, które zmusiły Żydów do trudnienia się lichwą. Jest to zatem kolejna historyczna nieścisłość, której Dreher nie zdołał dostrzec ani też pogodzić ze swoją szerszą narracją.

Oczywiście autor nie musi odpowiadać na wszystkie te pytania, ponieważ nie pisze pracy naukowej z historii na temat tego, jak wyłoniła się nowoczesność, czy raczej – nowoczesności. Chodzi mi tylko o to, że z powodu ograniczeń, które narzuca forma i odbiorca książki, narracja historyczna jest w naturalny sposób napisana z pominięciem istotnych niuansów. A w nich kryje się prawda. Projekt, który w dużej części opiera się na szczególnym rozumieniu naszego momentu historycznego, powinien przynajmniej być oparty na prawidłowym wykładzie historycznym.

Na marginesie dodam, że teza Drehera da się obronić tylko wówczas, gdy czytelnik zaakceptuje porównanie naszej epoki do wczesnego średniowiecza. Stąd cała koncepcja benedyktyńska. Ja nie mam przekonania, czy można go dokonać,

i nawet nie będę tego próbował. Wystarczy powiedzieć – jak celnie zauważa Sam Rocha – że wizja średniowiecza prezentowana przez Drehera jest w najlepszym razie niespójna:

Z jednej strony postrzega on tę epokę jako czas, w którym wobec upadku Rzymu konieczny był zdecydowany odwrót. Z drugiej widzi w średniowieczu epokę zaczerpniętą i epokę głębokiej wiary. Obie te narracje są znacznym uproszczeniem, ale żadnej nie da się obronić, jeśli założymy, że mają być równocześnie prawdziwe. Jak to się mogło stać, że gdy upadł Rzym, benedyktyni prowadzeni swoją Regułą przetrwali średniowiecze, a jednocześnie że upadek chrześcijaństwa nastąpił po końcu średniowiecza? Niespójność logiczna jest widoczna gołym okiem. Pod względem historycznym jest to jeszcze bardziej pozbawione sensu.

Nie sugeruję, że różne oceny Drehera muszą być błędne. Być może ma on rację, kiedy oskarża nominalistów o swoiste kulturowe bogobójstwo. Niejeden większy od niego myśliciel twierdził podobnie. Niemniej nie mam powodu, by wierzyć w napisaną przez Drehera historię myśli. Dreher wpierw zaproponował tezę, która dałaby się obronić, a następnie zrezygnował z jej obrony. Nie zaszczycił czytelników przedstawieniem argumentów.

Przywołane cytaty są żałośnie nieadekwatne. Dreher korzysta z myśli MacIntyre’a i Taylora, mądrych i godnych szacunku filozofów. Nie są oni jednak historykami. Owszem, trzeba go pochwa-



lić za korzystanie z *Odrzuconego obrazu* C.S. Lewisa, z dzieł Davida Bentleya Harta (choć nie z książki poświęconej historii Kościoła, a raczej filozofii religijnej) i z publikacji Brada Gregory'ego, poważnego historyka pracującego w oparciu o solidną metodologię. Jednak Dreher wykorzystuje Gregory'ego, by powiedzieć coś nieistotnego, a mianowicie że różne podejścia do chrześcijaństwa zaowocowały różnymi sposobami jego przeżywania. Czy naprawdę trzeba powoływać się na autorytet historyka, by stwierdzić coś tak wysoce oczywistego? Co więcej, wszystkie cytaty pojawiają się w pierwszych dwóch częściach historii: tych poświęconych średniowieczu oraz tych, które poświęcono renesansowi/reformacji. A gdzie Eamon Duffy? Gdzie Richard Rex czy Alexandra Walsham?

Dreher nie tylko fetyszyzuje średniowiecze, ale popełnia ten sam grzech w stosunku do współczesności. Widzi w niej tylko to, co negatywne. Czytelnikom Drehera zostanie wybaczone, jeśli zapomną, że Kościół tak naprawdę od 500 lat znosi i udoskonala życie w nowożytności i że dał w tym czasie światu niezliczonych świętych. Wspomniałem już, że Dreher pomija liczne ruchy emancypacyjne XIX i XX wieku. Dlaczego? Być może dlatego, że stawiałoby to pod znakiem zapytania jego tezę, że oto nadeszły dla Kościoła wyjątkowo złe czasy, w których obecna kultura właściwie nic nie ma już do zaoferowania. Znowu brakuje niuansów i dowodów. Spójrzmy, jak Dreher opisał Freuda:

Twórca psychoanalizy Zygmunta Freud był prawdziwym geniuszem nie jako uczony, lecz jako pseudoreligijna postać, która wyróżniła i mianowała istotą boską „JA” po to, by zastąpić religię chrześcijańską (s. 62).

Odważna interpretacja, której Dreher nigdzie nie uzasadnia. Ani trochę. Po prostu stwierdza, jakby to był fakt, a nie wysoce kontekstowa ocena skomplikowanej postaci historycznej, której dorobek jest bardzo zróżnicowany. W żadnym z dwóch następujących potem akapitów nie ma wzmianki o żadnym z dzieł Freuda.

Podobnie niejasna jest opinia Drehera na współczesną technikę. W tym przypadku problem nie polega na tym, że neguje on wszystko, ale że neguje nie to, co trzeba. Książkę zamyka dziwnie skarłowaciały rozdział zawierający histeryczną krytykę smartfonów, mediów społecznościowych i internetu jako takiego bez ani jednej wzmianki o transhumanizmie, sztucznym życiu, automatyzacji i jakichkolwiek innych możliwych niebezpieczeństwach pojawiających się na horyzoncie. Nie ma też ani słowa o zagrożeniach wywołanych zanieczyszczeniem środowiska. Tu także niezdolność Drehera do brania pod uwagę niuansów i do dostarczania argumentów prowadzi do zdań takich jak to: „Ziarno zasiane w czternastym wieku wraz z triumfem nominalizmu zyskuje pełną dojrzałość w Człowieku Technologicznym” (s. 284). Albo dalej: „Internet jest najbardziej radykalną, niszczycielską i przekształcającą świat technologią stworzoną w historii ludzkości” (s. 284). Nie

podając żadnych historycznych dowodów na poparcie któregośkolwiek z tych stwierdzeń, Dreher łączy historyczne akapity z fragmentami takimi jak ten: „I wiecie co? To jest cudowne! Nie potrafię opisać, jak bardzo internet polepszył moje życie. Wystarczy choćby fakt, iż mogę mieszkać tam, gdzie chcę, bo pracuję w domu. Internet wiele mi dał i codziennie wiele mi daje” (s. 285).

Brzmi to niczym stylistyczne smagnięcie biczem, ale nie jak przemyślane niuansowanie własnego zdania.

Wspomniałem wcześniej, że moja krytyka jest nieco pedantyczna. Otwarcie się do tego przyznaję. Nie sądzę jednak, by to miało większe znaczenie. Dreher opiera swój projekt na diagnozie historycznej naszych czasów. Aby nas przekonać, że trzeba go szybko wcielić w życie, opowiada dzieje chrześcijaństwa na Zachodzie. Ponieważ nie przedstawia dostatecznej liczby argumentów i ignoruje istotną złożoność historii, jego narracja jest całkowicie nieprzekonująca.

### **Zła teologia**

Koniec z krytyką historiografii. Głębszy problem książki leży w brakach duchowych i teologicznych.

Otóż jest kilka drobnych problemów teologicznych, jak na przykład godne pożałowania stwierdzenie, że Reguła św. Benedykta jest „po prostu zbiorem ćwiczeń. Gdy sięgną po nią współcześni czytelnicy szukający mistycznej nauki o nieprzeniknionej głębi duchowej, poczują się zawiedzeni” (s. 32). Chociaż nie znoszę domy-

słów, muszę stwierdzić, że takie zdanie zszokowałoby zapewne kogoś takiego jak Dom Mark Daniel Kirby, którego komentarze do Reguły wydobywają z niej głęboki wymiar mistyczny. Ostatecznie jednak taki błąd można wybaczyć. Gdyby był jedynym w tej książce, przeszedłbym nad nim do porządku dziennego.

Niestety są i problemy poważniejsze.

W *Opcji Benedykta* Rod Dreher przyjmuje postawę głęboko ekumeniczną. Samo w sobie nie jest to błędem. Jeśli książka ma służyć jako etnograficzny przewodnik po konserwatywnym chrześcijaństwie amerykańskim, pomysł jest prawdopodobnie całkiem dobry. W praktyce ekumenizm może być pomocny, gdy wykorzystuje się go do pokonywania granic w celach strategicznych, intelektualnych lub dla budowania pokoju. Grupy takie jak wspomniane wyżej Towarzystwo G.K. Chestertona czy Eighth Day Books Drehera dobrze wcielają w życie oparty na wspólnotcie ekumenizm na drobnej skali. Chuck Colson i ojciec Richard John Neuhaus nakreślili model ekumenizmu politycznego w „*Evangelicals and Catholics Together*”, wywołując tym gniew fundamentalistów. Równie skuteczne mogą być fora intelektualne, dające możliwość spotkania różnych tradycji. Taki typ ekumenizmu wspaniale wykorzystują czasopisma, jak chociażby „*First Things*”. Jednak ekumenizm ignorujący neuralgiczne, merytoryczne lub normatywne różnice może być niebezpieczny. Kościoły funkcjonują odrębnie nie bez powodu, a historie i argumenty, które wykorzystują, by uzasadnić te różnice, nie mogą być

lekceważone. Dla projektu Drehera różnice te powinny mieć kluczowe znaczenie. Nie można współpracować z kimś dla zachowania wspólnych wartości, opierając się na fałszywej jedności. Co więcej, każda wspólnota kościelna z konieczności będzie mieć inną odpowiedź na wyzwania (post)nowoczesności. Będzie czerpać z własnych niepowtarzalnych zasobów i tradycji. Strategie będą się różnić w zależności od rozumienia, czym jest Kościół. Wszyscy możemy się zgodzić, że Kościół – właściwie rozumiany – ma swoją własną nadrzędną misję, jaką jest zbawienie i uświęcenie dusz. Jednak na pytanie, jak powinien ją realizować, każda wspólnota religijna udzieli innej odpowiedzi. We wszystkich dziełach ekumenicznych największym zagrożeniem jest utrata z pola widzenia wyjątkowości Kościoła oraz pilności jego zbawczej misji. Miałem nadzieję znaleźć w książce Drehera ekumenizm spotkania. I chwilami udawało mu się zachować tę perspektywę. Autor wspina się czasem na wyżyny dziennikarstwa i nauk społecznych, portretując wszystkie odłamy amerykańskich konserwatywnych chrześcijan. Niestety w tekście pełno jest przy tym ekumenizmu fałszywego.

Dreher bardzo lubi mówić o „ortodoksji przez małe o”, tak jakby coś takiego mogło być czymś więcej niż konstruktem poznawczym czy w najlepszym razie sytuacyjnym. Sam Rocha znów dobrze to ujmuje:

Druga trudność to wyabstrahowane chrześcijaństwo Drehera. W książce pojawiają się

źródła i postaci katolickie, ale także powierzchownie potraktowani protestanci i kilku prawosławnych. Pod koniec książki Dreher zaczyna brzmieć, jakby pisał manifest, nazywając swój nowy *zakon* „chrześcijanami opcji Benedykta”. Wcześniej używa określeń „kościół opcji Benedykta” i „wierni opcji Benedykta”. Ale czym są te kościoły? I jakie są zasady tej wiary? Czy można je znaleźć tylko w tej książce, za którą nie stoi żaden autorytet kościelny i która jest naukowo niewiarygodna? To zdecydowanie zbyt abstrakcyjne, szczególnie że istnieje przecież prawdziwy zakon benedyktyński, który pozostaje wierny prawdziwej Regule św. Benedykta, a nawet przyjmuje w szeregi swoich świeckich oblatów ludzi takich jak Dreher.

Choć Rocha nie omawia wyczerpująco wszystkich skutków takiego podejścia autora *Opcji Benedykta*, należy przyznać, że idzie zdecydowanie w dobrym kierunku.

Dreher już na samym wstępie daje do zrozumienia, że jego eklezjologia jest tak naprawdę heretycka. Chciałby wypowiedzieć się w imieniu i do „wierzących, ortodoksyjnych chrześcijan, to znaczy teologicznych konserwatystów z trzech głównych *odłamów* chrześcijaństwa historycznego” (s. 35, podkreślenie moje). Ile można z tych słów wyczytać. Roboczy model projektu Drehera opiera się w gruncie rzeczy na teorii odgałęzień, heretyckim poglądzie, że prawosławie, katolicyzm i anglikanizm to różne, ale równe sobie wcielenia „jednego, świętego, katolickiego i apostołskiego Kościoła”, założonego przez Chrystusa. Dreher w istocie posuwa

się dalej niż anglikatolicy, którzy byli i są najzagorzalszymi obrońcami teorii odgałęzień. Bez oporów wrzuca do jednego worka szereg denominacji protestanckich, wliczając w to między innymi ludzi takich jak pastor „fundamentalistycznego kościoła w Minnesocie” (s. 149). Żaden katolik nie może podpisać się pod taką eklezjologią.

Jeśli Dreher zamierzał po prostu wykorzystać tę teorię jako skrót obejmujący „doktrynalnie i kulturowo konserwatywnych chrześcijan”, to znacznie lepszym określeniem są „chrześcijanie dysydenci”. Ono powinno pojawiać się w książce Drehera. Jest związane, polityczne i celnie ujmujące postawę wobec współczesnej kultury leżącą u podstaw całego projektu. Jest również we właściwy sposób ekumeniczne (coś na kształt „ekumenizmu krwi” opisanego przez Papieża Franciszka), nie prowadząc przy tym do rozmycia ważnych teologicznych i eklezjologicznych różnic.

Prawdą jest, że Dreher używa tu pojęcia „chrześcijaństwo”, a nie „kościół”, ale w jego książce teoria odgałęzień pojawia się także w wielu innych miejscach. Przytacza cytat z tekstu Leah Libresco Sargeant podsumowujący opcję Benedykta: „To kościół, który jest taki, jaki powinien być. Jeśli właściwie go nazwiesz, ludziom zacznie na nim zależeć” (s. 187). Czym jest ten kościół przez małe „k”? Co kryje się za określeniem „jaki powinien być”? W kontekście ekumenicznego podejścia Drehera nie możemy odpowiedzieć na to pytanie z żadną dozą pewności.

Zobaczmy też, w jaki sposób Dreher broni ewangelików przyjmujących „tradycyjne liturgie” (pytanie, co to w tym kontekście może oznaczać?) na stronach 149–151, gdzie zdaje się sugerować, że protestanci mogą mieć „komunię z Panem w Słowie i Sakramencie”, pozostając jednocześnie protestantami (kwestię wspólnej konsekracji biskupów przez anglikanów i starokatolików zostawiam na boku, gdyż jest to coś zupełnie innego, zob. s. 149–151). Teraz stajemy wobec problemu znacznie głębszego. Eklezjologia jest zawsze nierozdzielnie związana z sakramentologią.

W *Opcji Benedykta* zbyt mało miejsca zajmują sakramenty. Trudności pojawiają się już na samym początku. Weźmy taki fragment rozdziału pierwszego:

[Moralistyczny terapeutyczny deizm] niewiele ma wspólnego z chrześcijaństwem Pisma Świętego i z tradycją, która uczy pokory, miłości zdolnej do poświęcenia, czystości serca, a także wskazuje na cierpienie – Drogę Krzyża – jako na ścieżkę prowadzącą do Boga (s. 27).

Czego na tej liście brakuje? Sakramentów, a przede wszystkim Eucharystii. Tak, Najświętszy Sakrament wspomniany jest dopiero na stronie 42, w drugim rozdziale, przy okazji opisu światopoglądu średnio-wiecznego. Jednak obecność Chrystusa w Eucharystii pozostaje niezauważona (s. 42). Także w długiej na cały rozdział charakterystyce mnichów z Nursji nie ma wzmianki o Mszy świętej. Mnisi ci stali się

sławni w świecie katolickim, po pierwsze i przede wszystkim, dlatego, że z wielką pieczołowitością oddawali się uroczystej celebracji tradycyjnej Mszy świętej. Dlaczego więc Dreher pomija tę najważniejszą cechę ich wspólnego życia?

W całej książce *Eucharystia* niemal się nie pojawia, jeśli nie liczyć dłuższego fragmentu w rozdziale piątym, w którym Dreher przekonuje, że „współcześni chrześcijanie” powinni „ponownie odkryć liturgię” (s. 141). Z tym nie będę się spierał. Póki Dreher wypowiada się przeciw „obcemu ogniovi” pokazów świetlnych, ekranów i wszelkiego rodzaju współczesnych instrumentów, od gitar po tamburyna, ma moje pełne uznanie. Zwraca także celnie uwagę, że liturgia nie może się obyć bez postawy szacunku. Posuwa się nawet do następującego stwierdzenia:

Jezus jest tak samo obecny w Eucharystii w kościele Matki Bożej od Pizza Hut, jak i u świętego Patryka. Jednak całkiem możliwe, że w kościele na przedmieściach musiałeś bardziej się starać niż w katedrze, by wywołać w sobie poczucie świętości Mszy (s. 142–143).

Cóż za świeży powiew sakramentalnego realizmu! Wreszcie na stronie 142 słyszemy słodką prawdę, że w Sakramencie Ołtarza Chrystus jest prawdziwie obecny wśród nas. Kilka stron dalej autor dodaje taki piękny akapit:

Współczesny teolog reformowany Hans Boersma wskazuje na zagubienie sakramen-

talności jako na główną przyczynę rozpadu Kościoła współczesnego. Skoro nie ma rzeczywistego uczestnictwa w wieczności, to znaczy jeśli nie uważamy materii, a nawet samego czasu za mocno ugruntowane w Bożej istocie, wtedy życie Kościoła z trudem znosi prądy płynnej nowoczesności (s. 144).

Fragment ten zawiera w sobie załączek tego, co powinno było stać się główną tezą książki, a mianowicie że uratuje nas powrót do sprawowania z czcią sakramentów, a w szczególności sakramentu Eucharystii. Chociaż słowa te padły z ust teologa reformowanego (acz bardzo uznanego), opinia ta jest bliższa prawdy niż spora część książki. Dreher trafia także w sedno, kiedy pisze:

W pewnym sensie każdy kult jest liturgiczny, ale liturgie sakramentalne zarówno ukazują obecność Chrystusa w boskim porządku, jak i ucieleśniają ją w konkretnej formie dostępnej dla wiernych (144).

Brawo! Gdyby autor dalej rozwijał ten temat, miałby moje uznanie. Jednak zamiast tego czytamy:

Liturgia, oczywiście, nie jest magią, ale jeśli jest wyrażona i przyjmowana sakramentalnie, wówczas budzi poczucie, że za pośrednictwem rytuału i jego elementów wierni obcuja z rzeczywistością wieczną. Liturgia podsyca wyobraźnię sakramentalną, splatając na nowo więź ciała z duchem (s. 144).

Wyrażenie: „wyrażona i przyjmowana sakramentalnie” jest zbyt niejednoznaczne, by czuć się z nim komfortowo. Kto wyraża i przyjmuje sakrament? Na mocy jakiej władzy wyrażają lub przyjmują: na mocy prawowitej sukcesji apostoelskiej czy na mocy samego pisma? Znowu widzimy ścisły związek między sakramentologią a eklezjologią. Słowa Drehera co innego znaczą dla czytelników katolickich, prawosławnych i protestantów, a jeszcze co innego sugerują. Brak stylistycznej precyzji tworzy głębsze dziwactwa teologiczne.

A przecież Dreher powinien to rozumieć. Czytał Benedykta XVI. Wie, że „bez Eucharystii nie ma Kościoła”. Jeden z głównych myślicieli jego własnego wyznania, metropolita Jan Ziziulas, poświęcił wszystkie swoje dzieła na pieczołowite objaśnianie podobieństw w eucharystycznej eklezjologii. Teolodzy, tacy jak Vigen Guroian z ormiańskiego Kościoła prawosławnego, a także katolik Bill Cavanaugh, chociaż w kilku innych ważnych punktach nie zgadzają się ze sobą, w tej konkretnej sprawie są jednomyślni. Z ich przymysłu wynika, że istotą Kościoła jest Eucharystia. Jeśli mają rację, to nie da się obrońić podejścia Drehera do ekumenizmu i liturgii.

W swoim projekcie Dreher uwzględnia wspólnoty siłą rzeczy niesakramentalne, a robi to w imię ekumenizmu i (jak sądzę) lepszych wyników sprzedaży jego książki. W końcu posuwa się do tego, by stwierdzić wprost: „Przekracza ramy tej książki udzielanie wskazówek innym wyznaniom chrześcijańskim, jak powinny celebrować

swoje liturgie, aby jednocześnie pozostać wiernym swojej tradycji liturgicznej” (s. 150). A przecież takie podejście oznacza zlekceważenie centralnych dogmatów wiary. Cóż zatem Dreher robi w zamian? Przechodzi do filozofii Jamesa K.A. Smitha i jego *Liturgii kulturowych*, koncepcji bardzo przydatnej w analizie antropologicznej. Dreher wykorzystuje ją jako główną metodę, by zachęcić do liturgii ewangelików.

Niestety w rękach Drehera koncepcja „liturgii kulturowych” staje się narzędziem relatywizmu, z którym on sam próbuje walczyć (tak się składa, że Smith zdążył już skrytykować *Opcję Benedykta*). W narracji Drehera liturgia jest dobra przede wszystkim ze względu na to, co z nami robi. Oczywiście żaden poważny teolog katolicki czy prawosławny nie zaprzeczy, że liturgia jest praktycznie najważniejszym środkiem naszego uświęcenia, jednak podejście Drehera jest za bardzo antropocentryczne. Jest, pozwolę sobie określić, uderzająco emotywne i subiektywistyczne. Kładzie nacisk na to, jak powtarzalność, śpiew, kadzidło i wspólnota mogą skierować nasze pragnienia ku porządkowi transcendentnemu. Instrumentalizuje Mszę w skrajnym stopniu. W jednym z fragmentów, który mocno przypomina myśl Charles’a Maurrasa, stwierdza, że „stosowana forma praktyk religijnych” ma znaczenie przede wszystkim dlatego, że buduje „szaniec przeciw siłom rozkładu” (s. 151). Po raz kolejny pisze, że w dobrej liturgii „za pośrednictwem rytuału i jego elementów wierni ob-

cują z rzeczywistością wieczną, bo transcendentną” (s. 144).

Zredukowanie liturgii do quasi-konfucjańskiej społecznej teurgii to skandal. Nigdzie nie znajdziemy informacji, że Msza jest najświętszą i najważniejszą ceremonią na świecie, nawet wtedy, gdy w kościele obecny jest tylko kapłan i nikt więcej. Nie przeczytamy także o świętej ofierze Chrystusa urzeczywistnianej w Mszy ani o tym, jak liturgia odsłania eschaton zwykłym śmiertelnikom, którzy biorą w niej udział. Wreszcie nigdzie nie znajdziemy wyrażenia „realna obecność”, które choć luterzańskie z pochodzenia, zaadoptowało się wśród katolików i prawosławnych. Aby to uwzględnić, nie trzeba naukowych analiz. Większość da się doskonale wkomponować w nauki społeczne, które Dreher próbuje wykorzystywać. Nie zdoławszy jednak wznieść się ponad metody antropologiczne, Dreher tym samym przedstawia swój temat fałszywie.

Skutek? Autor *Opcji Benedykta* protestantyzuje Mszę. Jednak nie tak, jak zrobiłby to Luter, Cranmer czy nawet Kalwin, ludzie, którzy mieli dobrze prześlany temat udziału Boga w naszych praktykach liturgicznych. Dreher celuje niżej. Píše: „liturgia jest przede wszystkim, o ile nie wyłącznie, tym, co Bóg ma nam do przekazania” (s. 144). Bądźmy precyzyjni. Wcale tak nie jest. Liturgia jest przede wszystkim o tym, co Bóg robi dla nas poprzez Eucharystię. Nie chodzimy na Msze, by się uczyć, choć jest to oczywiście jedna z najważniejszych korzyści. Chodzimy na Mszę, by złożyć ofiarę Chrystusa

i by otrzymać nadprzyrodzone życie Boga w Najświętszym Sakramencie. Pedagogiczny model Drehera nie jest sam w sobie zły, jednak pozbawiony solidnego realizmu sakramentalnego stacza się w stronę zwinglianizmu. Liturgia staje się narzędziem zachowania „pamięci kulturowej”, a nie miejscem rzeczywistego spotkania z żywym i niewysłowionym Bogiem (s. 146). Dreher pisze: „Liturgia nie tylko pomaga nam zapamiętać postać Chrystusa, przypomina nam również, że chrześcijaństwo jest nie tylko filozofią, lecz także wymagającym sposobem na życie” (s. 146). To nie jest nieprawda. To po prostu banał.

Kilka stron dalej Dreher znów podejmuje temat: „Powinniśmy odczuwać, że dołączenie do zgromadzonej w kościele społeczności po to, by oddać chwałę naszemu Bogu, jest wydarzeniem odległym od codziennego życia. Właśnie to nadaje moc bogatym liturgiom” (s. 151). Brzmi to jak słowa wyjęte z ust Dom Anthony’ego Ruffa. Chrystus, kapłan i ofiara, jest tym – a raczej tym Kimś – kto nadaje moc bogatym liturgiom. Działania wiernych są absolutnie drugorzędne. Jest to jeden z powodów, dla których nie istnieją rubryki dla wiernych uczestniczących w Mszy.

Jednak żadne z tych rodzących trudności twierdzeń nie może się równać akapitowi znajdującemu się pod koniec podrozdziału mówiącego o odkrywaniu liturgii na nowo:

Warto nadmienić, że wierni ewangelikalnych kościołów niskich mają absolutną rację, twierdząc, że żadna liturgia nas nie zbawi.

Uczynić to może jedynie przemiana serca. Liturgia jest konieczna w praktykach religijnych, aby maksymalnie wykorzystać ich potencjał, ale sama nie wystarczy. Tak jak odegranie koncertu Bacha nic nie da głuchemu. Jeśli ciało wyznawcy oddaje cześć Bogu, ale jego serce i myśli są gdzie indziej, czy wyniknie z jego modlitwy coś dobrego? Chrześcijanin ma wyznawać wiarę całym sobą. Potrzeba wiary i rozumu, by go właściwie uformować i uczynić z niego ucznia (s. 151).

Pierwsze dwa zdania są niebezpiecznie bliskie jawnej herezji (konkretnie donatyzmu). Zgodnie z tradycją Kościoła powszechnego jesteśmy zbawiani właśnie poprzez liturgię, ponieważ zbawia nas wieczna i obejmująca wszystkich eucharystyczna liturgia Chrystusa. Jeśli Dreherowi chodziło o to, że człowiek w grzechu śmiertelnym nie może otrzymać sakramentu bez popełniania tym samym grzechu świętokradztwa, to miał rację. Jednak w pozostałych zdaniach tego akapitu nie ma mowy o grzechu. Jest mowa o zwykłym rozproszeniu, które co najwyżej może być grzechem powszednim. Dreher zdaje się twierdzić, że nasze nastawienie jest ważniejsze od obiektywnego dzieła Trójcy Świętej w Sakramencie. Gdyby Dreher był znacznie bardziej precyzyjny, ułatwiłoby to poprawną interpretację jego słów.

Nie muszę odwoływać się do dogmatów katolickich, by uznać Drehera winnym tandetnej sakramentologii. W końcu Dreher przeszedł na prawosławie. I nawet według standardów jego własnego

wyznania jego książka jest wyraźnie heretycka. Trudno sobie wyobrazić, że poważny myśliciel prawosławny podpisałby się pod tymi niespójnymi propozycjami liturgicznymi, które Dreher przedstawia. Widać także rozdźwięk między poglądami Drehera a podejściem jego wyznania do ekumenizmu.

Prawosławni znacznie zazdrośniej pilnują czystości doktrynalnej niż katolicy. Mają nawet kanoniczny zakaz modlitwy z heretykami. Taka polityka ochronna jest godna podziwu, chociaż zapłacono za nią wysoką cenę: niemal 1000 lat schizmy, która rozdzieliła wschodnie i zachodnie chrześcijaństwo. Przywołajmy tu słowa Marka z Efezu, którego krytyczne wypowiedzi przyczyniły się do tego, że na Soborze Florenckim (1438–1445) nie udało się doprowadzić do ponownego zjednoczenia Kościołów. Oto kilka z jego ekumenicznych perełek:

Łacinnicy są nie tylko schizmatykami, ale też heretykami... Oddzieliliśmy się od nich jedynie z powodu ich herezji. Właśnie dlatego nie wolno nam się z nimi z powrotem jednoczyć, póki nie usuną z Credo *filioque* i nie przyjmą naszego wyznania wiary.

Niemożliwym jest przywrócenie pokoju bez usunięcia przyczyn schizmy – prymatu papieża, który wywyższa się na podobieństwo Boga.

Symbol wiary musi zostać zachowany nienaruszony, podobnie jej źródła. Skoro wszyscy święci doktorzy Kościoła, wszystkie sobory i wszystkie Pisma kazały nam strzec się heterodoksji, jakże miałbym czelność, wbrew



wszystkim tym autorytetom, iść za tymi, którzy pragną fałszywej jedności i do niej nas nakłaniają, którzy zniszczyli święty i Boski Znak Wiary, wprowadzając Syna jako drugą przyczynę Ducha Świętego.

Trzeba przyznać, że nie jest to dobry wzór dla ekumenicznych zapędów Drehera. A weźmy teraz inny, bardziej współczesny przykład szanowanych na całym świecie mnichów z góry Athos. Kanonizowany ostatnio Paisjusz, jeden z najsłynniejszych pod koniec XX wieku mieszkańców Świętej Góry, powiedział kiedyś:

Nie ma potrzeby, byśmy mówili chrześcijanom nieprawosławnym, że pójdą do piekła lub że są antychrystami. Nie wolno nam jednak mówić im, że będą zbawieni, ponieważ byłyby to fałszywe zapewnienia, za które spotkałaby nas kara. Trzeba wprowadzić w ich serca niepokój, mówiąc, że są w błędzie.

I tak jak wielu innych mnichów z góry Athos, starzec Paisjusz przestał wymieniać Patriarchę podczas sprawowania liturgii z powodu jego „niebezpiecznych kontaktów” z Rzymem.

Nie chcę powiedzieć, że zgadzam się z Markiem z Efezu, Paisjuszem czy mnichami z góry Athos. Uważam, że bardzo się mylą. Przywołuję ich słowa tylko dlatego, by pokazać, że podejście Drehera w świetle jego własnej tradycji wygląda naprawdę dziwnie. Być może dlatego autor tak mało wspomina o prawosławiu, zarówno w podrozdziale o liturgii, jak i w pozostałej części tekstu.

Wschodnie chrześcijaństwo jest pełne bogactw. Dla mnie samego lektura autorów takich jak Jan Ziziulas, Sergiusz Bułgakow, Paweł Jewdokimow i Władimir Łoski była ważnym punktem w mojej własnej wędrówce teologicznej i duchowej. Początkiem mojego nawrócenia była wizyta w prawosławnym klasztorze w Rumunii i podziwianie tamtejszych ikon. Wielokrotnie prosta mądrość starców pomagała mi walczyć z moim egoizmem i pychą, zaś liturgia św. Jana Chryzostoma okazała się naprawdę pięknym przykładem modlitwy Kościoła apostolskiego.

Podjeżdżałem, że Dreher powie coś podobnego. Ale jednak nie mówi. Jeśli nie liczyć wzmianki o ojcu Alexandrze Schmemmannie pod koniec książki, Dreher przywołuje prawosławie tylko w kontekście swojej własnej drogi wiary. Bardzo rozczarowało mnie, że to wyznanie nie zostało w książce szerzej omówione. Z Kościołami wschodnimi wiąże się cała historia radzenia sobie z wrogością kulturową. Weźmy Greków czy Ormian pod rządami Ottomanów i Turków albo Rosjan pod jarzmem komunizmu. Czemu Dreher nie przywołuje tych przykładów? Pasowałyby one przecież do jego projektu.

Dreher wspomina natomiast wprost o innej postaci prawosławia, która paradoksalnie udowadnia, że wizja ekumenizmu autora *Opcji Benedykta* jest równie niespójna, jak i jego narracja historyczna i teologia liturgiczna. Na stronie 179, w rozdziale szóstym, znajduje się następujący fragment:

Czasy się zmieniły, tak jak wyzwania, przed którymi stają konserwatywni ewangelicy i katolicy. Potrzeba ekumenizmu w okopach jest jeszcze większa niż przedtem (...). Wprawdzie kościoły nie powinny odstępować od swoich odmiennych doktryn, ale byłoby dobrze, gdyby korzystały z każdej okazji, by nawiązywać przyjaźnie i strategiczne sojusze w obronie wiary i wiernych (s. 179–180).

Póki co brzmi to całkiem dobrze. Dreher wspina się tu na wyżyny swojej myśli ekumenicznej. Dostrzega strategiczną naturę ekumenizmu, nie próbuje zamazać wyrazistych sakramentalnych różnic i kieruje spojrzenie czytelnika ku pozytywnej współpracy. W porównaniu z rozdziałem piątym to miła, diametralna odmiana. Problem jednak leży we fragmencie, który został tu przeze mnie pominięty. Między zacytowanymi zdaniem Drehera umieszcza pewne toksyczne stwierdzenie:

Metropolita Hilarion Alfiejew, starszy biskup w rosyjskim kościele prawosławnym, przy kilku okazjach apelował do tradycyjnalistów na Zachodzie o stworzenie „wspólnego frontu” przeciwko ateizmowi i sekularyzmowi (s. 179).

Czysta bezczelność.

Dreher jednym zdaniem niszczy szansę na to, by jego zagmatwany i chybiony ekumenizm został przyjęty wśród katolików. Metropolita Hilarion Alfiejew jest jednym z wielkich prześladowców Kościoła w dzisiejszych czasach, człowiekiem, który wie-

loktrotnie, kłamliwie i zjadliwie atakował ukraiński Kościół greckokatolicki, a nawet sam Watykan. Jego kłamstwa służące interesom patriarchatu moskiewskiego dyskwalifikują go jako autorytet ekumenizmu. Dreher o tym wie, pisał o tym wcześniej, a jednak nie usunął tego zdania z ostatecznej wersji książki. Uważam ten fragment za najbardziej skandaliczny w całym tekście. W jego świetle wszystkie ekumeniczne frazesy Drehera brzmią niewiarygodnie.

W *Opcji Benedykta* zaprezentowany został model ekumenizmu, który z jednej strony zostałby wyklęty przez zagorzałych strażników prawosławnej ortodoksji, a z drugiej – wspiera się na cytacie jednego z najbardziej agresywnych współczesnych bojowników prawosławia. W efekcie powstaje niezadowolająca i niesakramentalna chimera, quasi-Kościół, a nie jedno, święte, powszechne Ciało Chrystusa.

### **Zły etos**

Mój ostatni zarzut wobec Drehera jest mniej pedantyczny i mniej wyznaniowy niż dwa poprzednie. Zdaję sobie sprawę, że tematy, które tu podnosiłem, mogą nie wydawać się wcale istotne dla tych, którzy a) nie są katolikami lub prawosławnymi albo b) nie znają historii myśli i historii Kościoła, albo po prostu się nimi nie przejmują. Tamte zarzuty były bardzo specyficzne i domyślam się, że można mi wypomnieć, że zbyt wiele wymagam od książki napisanej dla zwykłego czytelnika. Ale jest jeszcze trzeci problem i leży on w etosie książki.

Krytycyzm kulturowy jest – jak wskazuje jego nazwa – z samej swej istoty krytyczny. Byłoby czymś nierozsądnym patrzeć na książkę taką jak *Opcja Benedykta*, oczekując przy tym łagodności i słodyczy, szczególnie w polemicznym klimacie naszych czasów. Jednak na chrześcijanach angażujących się w krytycyzm kulturowy spoczywa pewna odpowiedzialność. Szczególnie gdy uprawiają kaznodziejstwo i prorokowanie. Po pierwsze i przede wszystkim, muszą mówić prawdę. Pomijając różne niuanse, o których wystarczająco już wspominałem wyżej, uważam, że Dreher jest w tym naprawdę dobry. Często ucieka w osobisty ton, co potęguje wrażenie szczerości. Nie sądzę, by ktokolwiek, z wyjątkiem szczególnie podejrzliwych czytelników, mógł czuć się po lekturze tej książki oszukany. Trzeba przyznać, że *Opcja Benedykta* jest zbiorem szczerych opinii Roda Drehera.

Chrześcijański krytyk kulturowy musi jednocześnie ze wszystkich sił starać się trwać w wierze, nadziei i miłości. Dreher sobie z tym (w sposób wręcz skandaliczny) nie radzi. Chwilami nawet popada w rozpacz. I oto możemy wyróżnić dwa podstawowe rodzaje rozpacz. Pierwsza to rozpacz dotycząca własnej sytuacji człowieka, smutny, spenglerowski pesymizm i ból istnienia. Na nią Dreher umie odpowiedzieć. W chwilach poetyckich uniesień widzi światło w tunelu. W podsumowaniu książki zawarł kilka mistrzowsko skonstruowanych fragmentów dających nadzieję.

Druga odmiana rozpacz jest jednak subtelniejsza i bardziej kusząca. To brak wiary w zbawienie wrogów. Nasz system kulturowy i polityczny oszalał na punkcie takiej rozpacz. Rozpacz, która polaryzuje i dehumanizuje. Dlaczego? Ponieważ ostatecznie oznacza ona zwątpienie w Boże miłosierdzie. Dreher grzeszy właśnie taką rozpaczą. Jego wizja ma jedynie barwę czarną i białą. W odróżnieniu do świata, w którym żyjemy, świat Drehera jest sceną manichejskiego dramatu duchowego i kulturowego. Bohaterowie negatywnej narracji Drehera nie są ludźmi, których dusze potrzebują zbawienia, ale ciemnymi, bezosobowymi siłami, które osaczają mizerną grupę Prawdziwych Wierzących. Najważniejszym z tych ruchów demonicznych jest polityczny ruch homoseksualny. Dreher powtarza to aż do znudzenia. Żadne inne zagrożenie dla Kościoła czy dla ludzkości na Zachodzie, ani wojna, ani dżihad, ani zanieczyszczenie środowiska, ani kryzys ekonomiczny, ani sekularyzm jako taki, ani konsumeryzm, ani transhumanizm, ani eutanazja, ani nawet aborcja, nie stanowią w wyobraźni Drehera groźby tak potężnej i strasznej. Z każdego kąta wзира Widmo Homoseksualizmu.

Rowan Williams słusznie wytknął obsesję autora na tym punkcie. Napisał o tym w „New Statesman”:

Pewne aspekty retoryki [Drehera] wywołują głęboki niesmak. Wyrażenie „program LGBT” pojawia się na trzeciej stronie pierwszego rozdziału, zaś znaczenie przydawane przez autora relacjom seksualnym ludzi tej

samej płci wzmacnia powszechne przekonanie, że tradycyjnych chrześcijan interesują jedynie te spośród zagadnień etycznych, które wiążą się z seksem. W ostatnich wywiadach Dreher nie wypowiada się już tak głośno przeciwko związkom jednopłciowym, jak to wydaje się czynić w tej książce, ale frazeologia (jak w przypadku poniżającego stosowania terminu „transpłciowość”) w wielu miejscach zdaje się być wyrazem gniewnego lęku i pogardy, typowych dla niektórych osób znanych w konserwatywnych kręgach religijnych Ameryki i jakoś klójących się z benedyktyńską cnotą umiaru i gościnności.

Rzeczywiście niektórzy z liberalnych oponentów Drehera rozpisywali się na ten temat. Alan Levinovitz nazywa *Opcję Benedykta*, podobnie jak *Out of Ashes* („Z popiołów”) Anthony’ego Esolena, „duchową pornografią” i definiuje jako literaturę, która „(...) jest tak pisana, by wywołać okrzyk uniesienia u czytelników, zadowolając najciemniejsze zakamarki ich duszy, wymieniając puste fantazje o cieleśnym zjednoczeniu na równie puste fantazje o moralnej wojnie (...) wojnie toczonej przez garstkę cnotliwych przeciw całemu światu (...). Nazywając pornografię duchową fantazją, podkreślamy jej psychologiczną atrakcyjność, jednak świat w niej przedstawiony bliższy jest światu przedstawionemu baśni. Oba te gatunki mają tę samą strukturę dramatyczną: od Ładu przechodzą do Chaosu, a potem znowu do Ładu. Bohaterowie mają zdefiniowane role, zawsze tylko dobre albo tylko złe. To świat archetypów, a nie ludzi, uprosz-

czeń zamiast niuansów, uporządkowanych wektorów mitu zamiast zaplątanej nici historii, jeśli jednak jesteś po stronie dobra, żyje ci się w tym świecie naprawdę dobrze”.

Nie posunąłbym się tak daleko jak Levinovitz, którego retoryka polemiczna ocierała się w przeszłości o illiberalizm. Jednak przyznam, że udaje mu się wyłapać nie-rzadko histeryczny strach Drehera przed aktywizmem środowisk homoseksualnych i ogólnie przed liberalną współczesnością. Levinovitz pisze: „w centrum tych książek nie stoi miłość Boga, ale gorzka nienawiść wobec tych, którzy jej nie dzielają”. I trzeba powiedzieć, że sporo w tym racji.

Jednakże liberałowie, którzy widzą w Dreherze jedynie zrzędliwego homofoba, wyrządzają jemu i jego książce wielką niesprawiedliwość. Aby zrozumieć wizję Drehera, trzeba zauważyć także jego mocne strony. Pod koniec książki autor opisuje ruch Duchowa Przyjaźń i postać Rona Belgaua. Część tego, co pisze o doświadczeniach homoseksualnych chrześcijan, starających się żyć w czystości, jest przepełnione szczerą empatią. Dreher nie przywoływałby ich jako inspirującego wzoru ascetyzmu, gdyby za jego poglądami kryła się bigoteria. Nie jest więc tak naprawdę homofobem. W żadnym wypadku nie nawołuje do nienawiści wobec ludzi o skłonnościach homoseksualnych ani nie chce wywołać przed nimi strachu.

To, czego boi się naprawdę (a dokładnie niej to, przed czym w jego książce obecny jest strach), to wyabstrahowani homoseksualiści i liberałowie. Lęk ten jest dodat-

kowo potęgowany przez wygodny chwyt retoryczny. Dreher mianowicie przesłania i zaciera jednostkowy wymiar przeciwników ideologicznych, dzięki czemu może ich wysłać wszystkich *en masse* w ciemność, poza granice świata. Wszak gdyby ich tam nie było, znaleźlibyśmy się tam my, my nieliczni, my wierni! Tym sposobem z kart książki wieje grozą.

Dreher pisze na przykład, że „współczesny Zachód żyje już w stanie barbarzyństwa, choć jeszcze sobie tego nie uświadamia” (s. 34). Polityczny ruch homoseksualny postrzegany jest przy tym jako stale czyhające na nas niebezpieczeństwo. Autor sugeruje wreszcie, że:

W następstwie sprawy Obergefell kontra Hodges chrześcijański pogląd na seksualną komplementarność małżeństwa jest traktowany jak obrzydliwe uprzedzenie, które coraz częściej zasługuje na karę (...); straciliśmy głos w debacie publicznej (s. 25).

Czytamy też:

(...) zbliża się dzień, kiedy to, co już się przydarzyło chrześcijańskim piekarzom, cukiernikom, kwiaciarzom i fotografom ślubnym, znacznie się nasili, a wielu z nas nie jest gotowych cierpieć dla wiary (s. 88).

Przywołajmy też taki oto fragment z rozdziału o chrześcijańskiej pracy:

Być może nie jesteśmy (jeszcze) w sytuacji, w której chrześcijanom zabrania się w ogóle kupować i sprzedawać bez specjalnego ze-

zwolenia państwa [!], ale znajdujemy się coraz bliżej okoliczności, w których wierzący będą mieli zakaz wstępu do całych obszarów życia zawodowego, gdyż sumienie nie będzie im pozwalało palić kadzidła przed bożkami naszej epoki (s. 230–231).

A nieco dalej czytamy, że „jedyną rzeczą, która dzieli pracodawcę lub pracownika od pozwu sądowego, jest wyobraźnia skarżących członków środowisk LGBT oraz ich adwokatów” (s. 233).

Czytelnik niech sam dokona oceny tych słów. Ja widzę w pogardzie Drehera poważny, choć zrozumiały, brak miłości chrześcijańskiej. W Wielkanoc jego własny Kościół modli się: „Będziemy nazywać braćmi nawet tych, którzy nas nienawidzą, i przebaczać wszystkim w imię Zmartwychwstania”. Duch tej modlitwy nigdy na dłużej nie gości w *Opcji Benedykta*. Niektórzy dostrzegają w tym brak benedyktyńskiej gościnności. Levinovitz dostrzega w tym pewne podobieństwo do „traktatów” Jacka Chicka. Choć akurat to jest chyba przesadą. Pogarda Drehera nie jest sekciarska ani też dostatecznie złośliwa. Jego książce znacznie bliżej do *Atlasa zbuntowanego*. W obu tych tytułach znajdziemy garstkę bohaterów odpierających ataki nacierających mrocznych postaci rodem z komiksów. W obu zetkniemy się ze skrajnie dwubiegunową wizją świata, opartą nie na odcieniach szarości prawdziwego świata, ale na czarno-białych imperatywach abstrakcji. W obu bohaterowie muszą dokonać pewnego odwrotu (czy aby stroniąca od ludzi wspólnota *Opcji*

*Benedykta* nie kojarzy się z osadą Galt?). Autorzy obu książek wydają się absolutnie przekonani, że mają słuszość. U obu także spotykamy tę samą pogardę dla świata, „obcą duchowi Chrystusowemu” (że pozwolę sobie użyć określenia z deklaracji *Nostra aetate*). W słynnej recenzji książki *Atlas zbuntowany* opublikowanej w „National Review” Whittaker Chambers napisał:

Niezgoda na tak bezapelacyjną prawdę (wszakże, zdaniem samej autorki, doskonale uzasadnioną) nie może być inna, jak tylko umyślnie niegodziwa. Są sposoby, by sobie z taką podłością poradzić. Podpowiada je rozum. Niemal z każdej strony *Atlasa zbuntowanego* dobiega głos bolesnej konieczności, który rozkazuje: „Do komory gazowej z nimi!”.

Chambers wcale się nie mylił. Natomiast John Galt deklaruje:

Wszyscy ludzie, którzy znikli, ludzie, których nienawidziliście, lecz baliście się utracić, odeszli za moją sprawą. Nie próbujcie nas znaleźć. Nie chcemy zostać znalezieni. Nie krzyczcie, że naszym obowiązkiem jest wam służyć. Nie poczuwamy się do takiego obowiązku. Nie krzyczcie, że nas potrzebujecie. Nie uważamy potrzeby za wystarczający powód. Nie krzyczcie, że do was należymy. Tak nie jest. Nie błagajcie nas o powrót: strajkujemy. My – ludzie umysłu (*Atlas zbuntowany*, tłum. I. Michałowska).

To *Opcja Benedykta* w najgorszej wersji. Jeśli są gdzieś wspólnoty, które próbują

budować na tych bardziej pozytywnych i konstruktywnych propozycjach Drehera, dobrze im życzę. Jednak modłę się również o to, aby umiały odrzucić całą jego jadowitość. Bo jest ona ostatecznym, toksycznym owocem zapomnienia o eucharystycznej miłości Chrystusa.

### **Zakończenie**

Na zakończenie chciałbym Rodowi Dreherowi za coś podziękować.

W swojej recenzji *Opcji Benedykta* Elizabeth Stoker Bruenig wskazuje na fundamentalny błąd kulturowy obecny w książce Drehera. Jego projekt nie uwzględnia faktu, że każdy z nas jest uformowany przez współczesność i nie da się tego już zmienić. Bruenig zauważa:

Nigdy nie pojawi się nowy człowiek średniowieczny. My, wszyscy mieszkańcy świata anglojęzycznego, patrzymy liberalnymi oczami i słuchami liberalnymi uszami, a także do pewnego stopnia myślimy liberalnymi umysłami. Zaiste lament, że nie jesteśmy już średniowieczni, ma komicznie liberalny wydźwięk (proszę przypomnieć sobie romantyków z ich wiarą w odrodzenie gotyku czy prerafaelitów z ich rycerzami w błyszczących zbrojach). Chęć powrotu do średniowiecza jest pragnieniem powrotu do epoki wiary, ale taka droga nie istnieje.

Wydaje mi się, że to właśnie dlatego (tu pozwolę sobie sparafrazować mego przyjaciela) *Opcja Benedykta* jest tak wspaniałym, a jednocześnie tak słabym punktem wyjścia do rozmowy. Dla mnie

była dodatkowo poważnym przyczynkiem do autorefleksji. I za to właśnie muszę Rodowi Dreherowi podziękować.

Czytając *Opcję Benedykta* i rozmyślając nad nią, musiałem skonfrontować się z kilkoma moimi pretensjami, z którymi obnosiłem się przez długi czas: ostentacyjnym antymodernizmem, wiarą w fundamentalne znaczenie wspólnoty i tradycjonalizmem. Nie znaczy to, że wszystko to jako takie porzuciłem. Dostrzegłem tylko ich ograniczenia, wydobyte i ukazane w powiększeniu przez problematyczny projekt Drehera.

Dzięki *Opcji Benedykta* zdałem sobie sprawę, że tak naprawdę wcale nie uważam, iż przed nowoczesnością świat był lepszy. Każda epoka ma swoich tyranów czy heretyków, ludobójstwa i cuda, bohaterów i histerie. Jednocześnie żadna z epok nie jest realnie lepsza od innych, bo na czym jedna traci, na tym druga może nieprzewidzianie zyskiwać. Natura ludzka pozostaje ta sama. Jedynie Wcielenie Chrystusa było od niej odejściem, Boską interwencją, która radykalnie przeobraziła bieg historii. Jednak od tamtego momentu Bóg pozwala nam żyć z problemami naszej konkretnej epoki historycznej z powodów, które pozostają przysłonięte płaszczyzną tajemnicy. Być może mamy wykorzystać okazję, bo dni są złe (Ef 5, 16). Ukrytą zasadą nadającą bieg historii jest działanie Ducha Świętego w Kościele. Zaufajmy Opatrzności. Skoro obecny czas, ze wszystkimi jego wyzwaniami, został nam zadany, uwielbiamy Boga za ten dar. Jestem dziełem nowoczesności. Tak jak każ-

dy, kto czyta ten tekst. Tego faktu nie da się zmienić. T.S. Eliot pisze o chrześcijańskim spojrzeniu na historię, że:

Nie jest to bicie w dzwon dawnych wieków  
Ani magiczne zaklęcie,  
Aby wywołać widmo Róży.  
Nie możemy wskrzesić dawnych stron-  
nictw,  
Nie możemy przywrócić dawnej polityki  
Lub maszerować w rytmie antycznego  
bębna.

(*Cztery kwartety*, „Little Gidding”,  
tłum. K. Boczkowski)

To właśnie z tych powodów nie mogę udać się tam, gdzie idzie Dreher. Zgadzam się, że znalezienie „punktu przecięcia się wieczności z czasem jednego człowieka” jest zawsze trudne (T.S. Eliot, *Dry Salvages*, tłum. K. Boczkowski). Jednak niech nigdy nie ogarnia nas strach! *Oto dzień, który Pan uczynił, radujmy się nim i weselmy* (Ps 118, 24). Mając wśród nas Eucharystię, możemy i musimy żyć *za życie świata* (J 6, 51). Tylko przyłgnąwszy do Jezusa Eucharystycznego, możemy wypełnić nasz obowiązek, by być jak „Słowo wewnątrz świata/ I dla świata”, że znów posłużę się słowami T.S. Eliota (*Środa popielcowa*, tłum. K. Boczkowski). Nauczmy się kochać świat – taki tragiczny, grzeszny, złamany – u stóp eucharystycznego Boga. Nigdy nie zdołamy kochać go mocniej niż On. ■

Rick Yoder  
Tłum. Natalia Łajszczak