

+

Christianitas  
**77/R.P.2019**



---

**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 naczelny), Tomasz Rowiński (christianitas.org); **stale współpracują:** Łukasz Benedykt Bilski, Piotr Chrzanowski, Tomasz Glanz, Michał Gołębiowski, Artur Górecki, Marek Jurek, Jacek Kowalski, Grzegorz Kucharczyk, Justyna Melonowska (Dziekanów Leśny), Paweł Skibiński, Kinga Wenklar; **przyjaciele:** Łukasz Bonuta (Kraków), Michał Buczkowski (Rzeszów), Monika Chomętowska (Kraków), Sławomir Dronka (Rzeszów), Juliusz Gałkowski (Warszawa), Maciej Gnyszka (Pruszków), Dawid Gospodarek (Warszawa), ks. Krzysztof Irek (Sandomierz), Michał Jędryka (Bydgoszcz), Jan Kiernicki (Dębogóra), Dominika Knupińska (Podłęże), Tadeusz Matuszkiewicz (Mielec), Teresa Milcarek (Brwinów), Jerzy Mycka (Lublin), Michał Pełka (Warszawa), Paweł Pomianek (Rzeszów), Marek Przepiórka (Świder), Arkadiusz Robaczewski (Lublin), Kacper Szczukocki (Warszawa), ks. Jarosław Tomaszewski (Minas, Urugwaj), Paweł Woliński (Warszawa), Emilia Żochowska (Dania); **korekta:** Katarzyna Kusojć; **winieta:** Paweł Kula; **projekt layoutu:** Zofia Herbich; **grafika na okładce:** Teresa Milcarek; **projekt okładki:** 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 99 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.**

---

### ► dwudziestolecie „Christianitas”

<i>Filip Łajszczak</i> Wstęp . . . . .	<b>7</b>
---	----------

<i>Paweł Milcarek</i> Pismo na rzecz ortodoksji . . . . .	<b>9</b>
--	----------

<i>Piotr Kaznowski</i> Dwie kłótnie . . . . .	<b>21</b>
--	-----------

<i>Tomasz Rowiński</i> O formie polskiej i cywilizacji wiary . . . . .	<b>28</b>
---	-----------

<i>Paweł Milcarek</i> Nasze zasady . . . . .	<b>41</b>
---	-----------

### ► studia

<i>Antonina Karpowicz-Zbińkowska</i> Świąteczność jako kryterium doboru repertuaru muzyki liturgicznej . . . . .	<b>42</b>
--	-----------

<i>Michał Gołębiowski</i> Spójnia miłości. Eucharystia w myśli Stanisława Hozjusza i Jakuba Wujka . . . . .	<b>52</b>
---	-----------

### ► duchowość

<i>Dom Paul Delatte OSB</i> Komentarz do Reguły św. Benedykta: Rozdział dziewiąty: Ile psalmów należy odmawiać w godzinach nocnych . . . . .	<b>59</b>
---	-----------

Rozdział dziesiąty: Jak należy odmawiać modlitwę nocną w czasie lata . . . . .	<b>70</b>
Rozdział jedenasty: Jak należy odprawić Wigilie w niedziele . . . . .	<b>72</b>

*M. Cécile Bruyère OSB*

Życie duchowe i modlitwa.

Rozdział dwudziesty pierwszy: O miejscu, które zajmuje Najświętsza Maryja Panna w naszym życiu duchowym . . . . .	<b>78</b>
Rozdział dwudziesty drugi: O tym, że Kościół jako całość jest wzniosłym modelem dla duszy kontemplacyjnej. . . . .	<b>90</b>

**► szkice**

*Paweł Milcarek*

Kolos od wewnątrz wydrążony . . . . .	<b>101</b>
---------------------------------------	------------

*Antonina Karpowicz-Zbińkowska*

Na manowcach doświadczenia Boga . . . . .	<b>110</b>
---	------------

*Stanisław Kogut*

Czystość a grzech. Etyczna rewolucja w Nowym Testamencie. . . . .	<b>115</b>
--	------------

*Joseph Pearce*

Duszne opary błędnych interpretacji: demaskacja szekspirowskich nadużyć . . . . .	<b>126</b>
--	------------

*Joseph Pearce*

Szekspir i święci . . . . .	<b>131</b>
-----------------------------	------------

**► hiperteksty**

Duchowy raport (Marek Jurek) . . . . .	<b>135</b>
Nowojorski taniec śmierci (Michał Gołębiowski) . . . . .	<b>139</b>
(De)formacja seminaryjna. Na marginesie „niemówienia nikomu” (Bartłomiej Krzych) . . . . .	<b>142</b>

---

Poglądy niebezpieczne i wyjątkowo głupie (Adam Witczak) . . . . .	144
<i>Visibilia et invisibilia</i> , czyli o pewnym rozróżnieniu (Tomasz Dekert) . . . . .	151
<b>► notatnik</b>	
<i>Marek Jurek</i>	
Nie tylko marzenia . . . . .	153
<b>► wiersz</b>	
<i>Paul Claudel</i>	
Śmierć lwa . . . . .	153
<b>► wspomnienia</b>	
<b>► Michał Świder</b>	
<i>Janusz Kotański</i>	
Michał Świder – mój przyjaciel, malarz . . . . .	159
<i>Antonina Karpowicz-Zbińkowska</i>	
Żołnierz ariergardy czy mistrz cechowy?	
Kilka uwag o Michale Świdrze . . . . .	164
<i>Monika Grądzka-Holvoote</i>	
Mglisty symbolizm Michała Świdra . . . . .	167
<b>► ks. sławomir grzela</b>	
<i>Elżbieta Wiater</i>	
Ksiądz Sławek Grzela – Pro memoria . . . . .	174
<i>Paweł Milcarek</i>	
Spóźniona rozmowa z klerykiem Sławomirem Grzelą . . . . .	177
<b>► dyskusja</b>	
<i>Tomasz Rowiński</i>	
Żołnierz Chrystusa ścisza różaniec . . . . .	181

*Tomasz Rowiński*  
Czy Marsz Niepodległości nie jest wart Mszy? . . . . . **185**

*Paweł Milcarek*  
Nie dalej do Ewangelii jest z Marszu Niepodległości  
niż z Woodstocku . . . . . **188**

► **polemika**

*Ignacy Masny*  
Władza na wzór Jezusa. Polemika z *Boską anarchią*  
Rafała Tichego . . . . . **190**

o autorach . . . . . **197**

---

# Dwudziestolecie „Christianitas”

---

**K**iedy dwadzieścia lat temu Paweł Milcarek pisał artykuł otwierający pierwszy numer nowego kwartalnika, zamieścił w nim krótkie podsumowanie tego, co uważane było za ważne przez twórców czasopisma. Od tamtego czasu wiele się zmieniło. Pismo powstało za pontyfikatu św. Jana Pawła II, a jednym z najważniejszych tekstów pierwszego numeru było wystąpienie późniejszego Papieża, kardynała Ratzingera<sup>1</sup>. Zmieniał się skład redakcji i współpracowników. W naszych pracach biorą dziś udział także osoby, które mają mniej lat niż samo pismo. Zmienia się też medium. Ciężar naszej działalności w dużym stopniu przeniósł się z papieru do formy elektronicznej. Nie zmienia się hierarchia ustalona na początku.

Wszystko ma swoją własną wagę. Nie przypisujemy jej zbyt wiele naszemu skromnemu przedsięwzięciu, za to ogromnie poważnie podchodzimy do celu, któremu ma ono na swój sposób służyć. *Oportet illum regnare* (1 Kor 15, 25). Tylko po to założyliśmy to pismo. „Aby On panował”<sup>2</sup>.

Dziś nadal nie przypisujemy naszemu przedsięwzięciu zbyt wiele. Możemy jednak swobodnie mówić o tym, co robimy dla osiągnięcia celu. Temu między innymi służyło warszawskie spotkanie jubileuszowe 27 października, w niedzielę, którą Papież Pius XI wybrał na Święto Chrystusa Króla<sup>3</sup>. Trzech kolegów z redakcji

i pomnożą świętem Chrystusa Króla – i – zanim obchodzić będziemy chwałę Wszystkich Świętych, w przód słać i chwalić będziemy Tego, który triumfuje we wszystkich Świętych i wybranych swoich”, Pius XI, *Quas Primas*, n. 29, Wiadomości Diecezjalne, rok I, Katowice, dnia 30 marca 1926 r., nr 6, s. 25-31.

---

<sup>1</sup> Kard. J. Ratzinger, *Rozproszyc obawy przed dawną liturgią*, tłum. P. Milcarek, „Christianitas”, nr 1-2 (1999), s. 16.

<sup>2</sup> P. Milcarek, *Zaczynamy*, „Christianitas”, nr 1-2 (1999), s. 4.

<sup>3</sup> „Na tę zaś uroczystość wydała się nam ostatnia niedziela października dlatego odpowiedniejszą niż inne, bo ona zamyka prawie okres roku kościelnego; w ten sposób doroczne uroczystości, w których święcimy pamięć tajemnic żywota Jezusa Chrystusa, zakończą się

---

przedstawiło podsumowanie naszej dwudziestoletniej drogi. Publikujemy zapis ich wystąpień, aby dać sobie i innym okazję do krytycznej refleksji. Jeśli sam jubileusz może czemuś służyć, to właśnie utrwaleniu stanu rzeczy w pewnym punkcie czasu. Dzięki temu w przyszłości będziemy mogli lepiej zrozumieć, co się zmieniło, a co trwało. Na ile przedsięwzięcie, nadal skromne, na miarę swoich możliwości służyło celowi.

*Filip Łajszczak*

---



# Pismo na rzecz ortodoksji

Paweł Milcarek

## 1.

Pytany przy różnych okazjach w ciągu ostatnich dwudziestu lat mówiłem już wiele razy, że „Christianitas” została założona w przerwach między kolejnymi niedzielными Mszami, odprawianymi w Warszawie i Poznaniu na prośbę grupy wiernych według Mszału „trydenckiego”<sup>1</sup>. Pomysłodawcy pisma, jego wydawca, redaktor naczelny, autor opracowania graficznego i składu, także sekretarze redakcji, darczyńca, dzięki któremu mogliśmy wystartować – wszyscy mierzyliśmy wówczas nasze życie tymi Mszami i odbywającymi się po nich przed kościołem długimi rozmowami w niewielkiej, stabilnej wspólnocie przyjaciół. To tutaj myśl o piśmie urosła do rzeczywistości pisma – można powiedzieć: z biuletynu warszawskiego środowiska *wiernych tradycji łacińskiej* do kwartalnika „Christianitas”.

To wszystko prawda, tak było. Ale dzisiaj myślę, że istotne byłoby następujące dopowiedzenie: nasze pismo utworzyli ludzie, którzy zaznali już tego, co znaczy „przyjąć i po katolicku wychować potomstwo, którym Bóg obdarzy”, jak to formułuje rytuał małżeństwa. Dzieci zjawiały się w naszych rodzinach: poczynają się, rodziły, rosły, czasami też chorowały i umierały, lecz ich liczne rodzeństwo napełniało nasze domy życiem i jego obowiązkami. Pismo powstało wewnątrz życia naszych rodzin – a wyrazem tego, nie tylko symbolicznym, pozostaje fakt, że w zasadzie nie mieliśmy biur redakcyjnych innych niż biurka w naszych domach. Utworzyliśmy „Christianitas” dlatego, że znalazło się na nie miejsce w naszych rodzinach, „po pracy”. *Otium post negotium*.

Było jednak w tym coś o jeszcze większym znaczeniu. Albowiem właśnie jako rodzice – zanim założyliśmy „Christianitas” – stawaliśmy już nieraz w progach kościołów z okazji chrztów naszych

<sup>1</sup> Ostatnio w wywiadzie: *TurboFranciszek i kryzys papieżstwa*, wywiad przeprowadził Łukasz Lubański, 25.10.2019, tygodnik.tvp.pl. Szerzej na temat genezy i natury „Christianitas” w artykule z okazji dziesięciolecia pisma: P. Milcarek, *Co to za pismo. Refleksja na dziesięciolecie*, „Christianitas”, nr 43/2009, s. 14-30.

dzieci (co było zawsze radością całej wspólnoty mszalnej). I – każdy z nas przy kolejnych razach w coraz innej roli (rodzica, chrzestnego, zwykłego uczestnika ceremonii...) – przepowiadaliśmy w sercu ten dialog, który zgodnie z tradycyjnym rytuałem odbywa się między celebransem i katechumenem (a jest wspomniany również w Katechizmie); dialog, który rozpoczyna wszystko:

– O co prosisz Kościół Boży?

– O wiarę.

– Co daje ci wiara?

– Życie wieczne.

Z chrztów naszych dzieci nauczyliśmy się czegoś pierwszorzędnie ważnego o Kościele: że prosi się go o wiarę; może nie o milion innych rzeczy, ale o wiarę – tak. Nauczyliśmy się, że wiara Kościoła poprzedza i formuje wiarę chrześcijan. Nie będziesz miał prawdziwej wiary bez Kościoła Chrystusa, jego mediacji. Tego nauczyły nas chrzty, długowieczna liturgia chrzcielna – i Katechizm Jana Pawła II.

## 2.

Będąc rodzicami, rozumieliśmy też lepiej, co znaczy być dzieckiem. Wcale nie tylko w trybie oficjalnym, lecz bardzo osobiście lubiliśmy nazywać Kościół naszą świętą Matką, *mater et magistra*. („Nie ma Boga za Ojca, kto nie ma Kościoła za Matkę” – powiada św. Cyprian, cytowany w Katechizmie).

Czuliśmy się w Kościele jak ryby w wodzie – a może jak płód w brzuchu matki (trudno mi być pewnym na podstawie wspomnień płodowych mojego ludzkiego życia). Jedno z dzieci opowiadało swoje „przygody w brzuchu matki” słowami: Ja tam pływałem! Otóż to: my tam pływaliliśmy, z całą nieświadomością i świadomością; łono Kościoła-Matki wydawało nam się zarazem czymś karmiącym i przestronnym – i całym światem. Myślę, że dobrze oddają uczucia ludzi, którzy co prawda zdawali sobie sprawę z istnienia świata zewnętrznego, nawet już się z nim zderzali i mocowali nie bez siniaków, albo rozpoznawali w nim różne rozproszone dobra – ale zasadniczo mieli zawsze bezpieczną przystań duchową, Dom – w Kościele.

Nie byliśmy konwertytami – kochaliśmy konwertytów, takich jak Chesterton, lecz sami rośliśmy od początku wewnątrz Arki

Noego, wśród innych stworzeń życia kościelnego, parafialnego. Istnienie Kościoła, drogi zbawienia, nie było odkryciem, było punktem wyjścia.

Bardzo ważna była prawda o świętych obcowaniu – i ta jej implikacja, że będąc dziećmi Kościoła dzisiaj, nie należymy wyłącznie do jakiejś społeczności jednego pokolenia, czasu, miejsca; należymy do Kościoła wszystkich wieków, ponieważ Zbawiciel jest „zawsze ten sam”, *semper idem*.

### 3.

O Kościele, naszej matce i naszym domu, chcieliśmy wiedzieć więcej, więc o nim czytaliśmy – najpierw w *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II i tekstów odeń zależnych. I pewnego dnia (na długo przed założeniem pisma, czasami jeszcze w latach 80.) przyszło osłupienie: że gdzieś poza tą polecaną lekturą jest jeszcze inny świat, taki, który mocni z pokolenia naszych ojców i dziadków jakby zmówili się zamknąć w sekretnym strychu, nazwanym „Kościołem przedsoborowym”. Część z nas była historykami – umieliśmy odnajdywać i otwierać takie strychy, docieraliśmy do źródeł. Na pewno nie dzięki pomocy kościelnego mainstreamu, a niejako wbrew reklamowanym tropom do „Kościoła przyszłości”. Kto w owym czasie chciał mieć w ręku cokolwiek z Magisterium z „zakazanej epoki” – czasami po prostu dokumenty papieskie figurujące w przypisach do tekstów Vaticanum II i Katechizmu – musiał albo znajdować bardzo stare wydania w bibliotekach, albo korzystać z katolickiego „drugiego obiegu”, wydawców wypraszanych z księgarni kościelnych. W ten sposób można było lekturę soborowej eklezjologii *Lumen gentium* przedłużyć lekturą Piusa XII *Mystici corporis Christi*; lekturę soborowej teologii liturgii z *Sacrosanctum Concilium* – lekturą Piusa XII *Mediator Dei*. Można było po lekturze soborowych tekstów o ekumenizmie i wolności religijnej skonfrontować się z naukami o jedynym Kościele Chrystusa (w *Mortalium animos* Piusa XI) i o społecznym panowaniu Chrystusa (w *Quas primas* tegoż Papieża). Można było dowiedzieć się o głębszych racjach potępienia komunizmu (z *Divini Redemptoris* Piusa XI) oraz o racjach konfliktu Kościoła z liberalizmem i *modernité* – ze św. Piusa X *Pascendi* i z *Quanta cura* Piusa IX (niebawem beatyfikowanego przez Jana Pawła II).

Oto były nasze lektury zbójckie, znajdowane „po drugiej stronie księżycy”.

Mieszkaliśmy w Kościele jak w domu – dlatego mogliśmy się włóczyć po jego strychach z materiałami złożonymi „ad acta” i metodycznie lekceważonymi. Zorientowani w tym, jak jedni czy drudzy dzielą Kościół na przed- i posoborowy, odczuwaliśmy instynktowną niechęć do tej dialektyki. Szukaliśmy Całości, którą udostępnia żywa Tradycja. Dlatego czytanie *Vaticanum II* „w świetle Tradycji” – a raczej „wewnątrz Tradycji” – okaże się po latach jedną z naszych najpoważniejszych prac.

#### 4.

W czasach, gdy nasze pismo powstawało, ogrzewaliśmy się w słońcu św. Jana Pawła II – lub może odpoczywaliśmy w jego cieniu. Byliśmy dziećmi ludowego, polskiego, solidarnościowego ultramontanizmu janopawłowego, czuliśmy się też dziedzicami dawnych ultramontan kontrrewolucji à la de Maistre. Zasada kierunkowa sama się narzucała, zwłaszcza wśród chaosu: *Ubi Papa, ibi Ecclesia = Gdzie Papież, tam Kościół!* Lecz autor tej sentencji, św. Ambroży, mówi inaczej: *Ubi Petrus, ibi Ecclesia = Gdzie Piotr, tam Kościół.* Z pozoru niuans, lecz zaiste istotna różnica: każdy Papież jest następcą Piotra; ale tylko jako następcą Piotra jest punktem orientacyjnym dla Kościoła. Człowiek i jego *munus*, posługa Piotrowa, urząd.

My jednak – przynajmniej – z początku dalecy byliśmy od zatrzymywania uwagi na tych odróżnieniach. Byliśmy przecież całym sercem dziećmi tej epoki, w której – jak pisał mądry Gustave Thibon w tekście z 1943 roku! – „wiara w autorytet papieski wiąże się z rodzajem dziecinnego kultu osoby papieża”. Stąd o krok od tego stanu ducha, który ilustruje anegdota (którą słyszałem przed laty z ust o. Innocentego Bocheńskiego), że Trójca Święta może mieć nawet cztery osoby – „byle według decyzji Stolicy Apostolskiej”. Jest to anegdota z ducha „przedsoborowa” – ale naszemu pokoleniu przyszło zmagać się z zupełnie nieanegdotyczną kwestią „posoborową”: czy i jak daleko decyzje Stolicy Apostolskiej mogą zmieniać dotychczasowe rozumienie Objawienia lub praktyki czci Boga? Albo inaczej i wprost: co może Papież?

Właściwy kierunek odpowiedzi podpowiadał kard. Ratzinger w roku 2001, w przemówieniu na zakończenie Dni Liturgicznych w Fontgombault:

Władza w Kościele jest aktem posłuszeństwa. Gdy Ojciec Święty [Jan Paweł II] zdecydował [w roku 1994], że Kościół nie ma władzy święcenia kobiet, był to akt posłuszeństwa wobec wielkiej Tradycji Kościoła i wobec Ducha Świętego. Dla mnie było czymś bardzo interesującym, gdy widziałem najzaciętszych progresistów i najostrzejszych przeciwników Magisterium, mówiących nam: „Ależ nie, Kościół może to zrobić, powinniście skorzystać z waszej władzy!”. Nie, Kościół nie może wszystkiego zrobić, Papież nie może wszystkiego zrobić<sup>2</sup>.

Co za wstrząsająca katolicka prawda: „Papież nie może wszystkiego zrobić”! Jedno ze znamion prawdziwości Kościoła katolickiego: władza Papieża to „akt posłuszeństwa wobec wielkiej Tradycji Kościoła i wobec Ducha Świętego”.

## 5.

Chyba już można nadmienić, że dany nam sposób zgłębiania prawdy o Kościele i Papieżu coraz bardziej odbiegał od pewnego dominującego tonu i kierunku. Był coraz mniej personalistyczny czy spersonalizowany (a raczej nieufny względem „nieograniczonego prymatu osoby”): więcej w nim zaufania do ram niż do jednostek. (Więcej też wiary w Boga-Logos niż w Boga-Siłę).

Tymczasem ludzie boją się dziś tego, co nazywają „Kościołem-instytucją”; jeśli już, myślą o poszczególnych ludziach Kościoła (których można podziwiać za to, za co ewentualnie doceni ich świat), o wspólnotach (w których bywają bez konieczności bycia stale), czasami o idealnym „Kościele przyszłości” (którego nie ma obecnie). My zaś uwierzyliśmy Kościołowi jako społeczeństwu, *societas*. Społeczeństwu, w którym można czuć się na przemian i domownikami Boga, i współobywatelami świętych – ale też przecież niekiedy „wyrzutkami świata, śmieciem wszystkich”, *peripsema* (por. 1 Kor 4, 13).

<sup>2</sup> Kard. J. Ratzinger, *Bilans i perspektywy*, tłum. P. Milcarek, „Christianitas”, nr 35/2007, s. 154.

Czy ten niepokojący Kościół-instytucję da się kochać i czcić jedynie z infantylną naiwnością, za cenę wyparcia tzw. „grzechów Kościoła”, albo może chcąc z dwuznaczności obrazu „czystej nierządniczy” (*casta meretrix*) wydobyć pobłażliwość dla własnych grzechów?

Istnieje jedna bardzo szczególna racja, dla której wierzy się Kościołowi-społeczeństwu bardziej niż nawet najbardziej dobrenemu towarzystwu. Rację tę przestawił Gustave Thibon w ostatnim liście do Simone Weil, wahającej się w progu Kościoła:

Niewątpliwie równocześnie będąc społeczeństwem ludzkim, (Kościół) jest pełen faryzeizmów i nieczystości: wciąż za dobrze odgrywa rolę Cezara, gdyż to, co nazywa Bogiem, jest zbyt często jedynie maską Cezara; ale równocześnie pozwala oddawać Bogu trochę z tego, co należy do Boga. Poza nim wszystko idzie dla Cezara...<sup>3</sup>

<sup>3</sup> G. Thibon, *Au soir de ma vie*, 1993, s. 117n.

„Oddać Bogu to, co należy do Boga”. Społeczność Kościoła jako jedyne miejsce w świecie, gdzie to się dzieje lub może dziać.

## 6.

W tym miejscu przydarzy się nam kiedyś w ciągu naszego dwudziestolecia nowe odkrycie ortodoksji. To słowo „ortodoksja” przychodzi jednak do „Christianitas” najpierw w swym znaczeniu, rzekłbym, potocznym: prawidło wierzenia, prawowierność. Chcieliśmy tej prawowierności – i uwierzyliśmy w możliwość jej przebudzenia<sup>4</sup>. Ortodoksja, ta mała mądra dziewczynka, która – jak wierzyliśmy mocno nazajutrz po *Dominus Iesus* – „nie umarła, tylko śpi” – zaś wskrzeszona jeszcze zatańczy i usłuży mieszkańcom domu.

Cieszyliśmy się tymi przebudzeniami ortodoksji – widocznymi zwłaszcza w serii takich dokumentów pontyfikatu św. Jana Pawła II jak: encyklika *Veritatis splendor* z 6 sierpnia 1993 roku, o podstawach moralności katolickiej; *Evangelium vitae* z 25 marca 1995, o wartości i nienaruszalności życia; encyklika *Ut unum sint* z 25 maja 1995, która próbuje zdefiniować ekumenizm; encyklika *Fides et ratio* z 14 września 1998, o relacjach wiary i rozumu; encyklika *Ecclesia de Eucharistia* z 17 kwietnia 2003, o Eucharystii w odnie-

<sup>4</sup> Por. P. Milcarek, *Przebudzenie ortodoksji*, „Christianitas”, nr 6/2000, s. 3-5.

sieniu do Kościoła; list apostolski *Ordinatio sacerdotalis* z 22 maja roku 1994, o święceniach kapłańskich zastrzeżonych wyłącznie dla mężczyzn.

Ogłosiliśmy – jakoś niedługo po starcie pisma – że jesteśmy „pismem na rzecz ortodoksji”. Wtedy na pewno nie my, lecz jeden Pan Bóg wiedział, jak daleko ta wybrana droga wybiega poza horyzont tego, co mieliśmy na myśli, czyli zwykłego, i niezbędnego, poradzenia sobie z posoborowym impresjonizmem teologów.

Zatem ortodoksja jako po prostu zasada wierzenia, *Lex credendi*. Stara sentencja Ojców mówi jednak więcej: *lex orandi lex credendi* – zasada modlenia się zasadą wierzenia. Poszliśmy śladem tej sentencji: jakże ściśle – i raczej samotnie – złączyliśmy od pierwszego numeru sprawę pisma ze sprawą liturgii, tradycyjnej liturgii rzymskiej. Jedyne może przeczuwając, że dopiero w ten sposób stajemy się rzeczywiście „pismem na rzecz ortodoksji” w pełnym tego słowa znaczeniu.

Ortodoksja jest bowiem najpierw i przede wszystkim poprawną formą oddawania chwały Bogu. Szliśmy do tej myśli, lecz jej sformułowanie stanęło przed nami dopiero w słowach podanych przez Benedykta XVI we wstępie do jego pism liturgicznych:

(...) w słowie ortodoksja druga część słowa: *doxa* nie oznacza *poglądu*, ale *blask*, *uwielbienie*. Nie chodzi więc o jakiś słuszny pogląd o Bogu, ale o słuszny sposób uwielbienia Go, dania Mu odpowiedzi. To właśnie jest fundamentalne pytanie człowieka, który zaczyna rozumieć samego siebie w słuszny sposób. A pytanie to brzmi: w jaki sposób mam spotkać Boga? Tak więc nauczanie się właściwego sposobu uwielbienia – ortodoksji – jest tym, co przede wszystkim w wierze jest nam dane<sup>5</sup>.

Ortodoksja najpierw jest kultem – dopiero następnie formą myślenia i porządkowania myśli.

<sup>5</sup> Benedykt XVI, *Przedmowa do wprowadzającego tomu moich pism*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. I: *Teologia liturgii*, tłum. W. Szymona OP, Lublin 2012, s. 1-2.

## 7.

Jednak czy ten słuszny sposób wielbienia Boga jest nam dany? Otóż to jest właśnie to, dla czego – jak pisał Thibon do Weil – Kościół nie jest i nie będzie nigdy tylko maską Cezara: jest w nim bowiem mowa Ducha Świętego, a on sam jest w jednym ze swych najgłębszych sensów „społeczeństwem Chwalby Bożej”, *la société de la louange divine*. Przypomniał nam to benedyktyń Dom Guéranger, i cały zastęp jego mnichów nam to unaoczniał:

To w Liturgii Duch, który natchnął Pismo, mówi nadal;  
Liturgia jest samą Tradycją w jej najwyższym stopniu  
mocy i uroczystości<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Odsyłam do wyboru, z którego korzystałem „w owym czasie” poszukiwań towarzyszących powstawaniu pisma: Dom P. Guéranger, *Institutions liturgiques 1840–1851*, extraits établis par Jean Vaquié, Chiré-en-Montreuil 1977, s. 18.

Oddać Bogu należną cześć. Nie zapominajmy, że najpierw i właściwie jedynie jest ona oddawana w Chrystusie, w Jego osobie o dwóch naturach. W Kościele jest to możliwe i dzieje się rzeczywiście tylko o tyle, o ile jest on Ciałem Pańskim, lub mówiąc z innej perspektywy: Chrystusem całym, *Christus totus*.

Dom Guérangerowi zawdzięczamy jednak nie tylko fundament teologii świętej Liturgii – lecz i klucze do znajdowania jej konkretnych form katolickich. Z pewnych względów bowiem ojciec Guéranger już w latach 30. wieku XIX stawał przed koszmarnie trudną próbą naszej epoki: jak rozpoznać liturgiczne złoto w skrzyni pełnej tombaku? Jak odkryć wśród ksiąg modlitw te, które „mówią jak Ojcowie”, a nie „jak pierwszy lepszy przechodzień”?<sup>7</sup>

Cechy rytów katolickich wyjaśniał młody ks. Guéranger w serii tekstów z roku 1830<sup>8</sup>. Z początku lista tych cech była dla nas jak odczynniki zabójcze dla mnóstwa podróbek lub ersatzów. Ale wraz z zapoznaniem się z dwuznacznościami nowoczesnego ruchu liturgicznego zdaliśmy sobie sprawę, że i same zasady wymagają ponownego zrozumienia: autorytet – to nie sam stempel władzy, lecz chroniona wyższą prawomocnością nienaruszoność; starożytność – to nie tyle samo pochodzenie sprzed wieków, ile długie trwanie od wieków; uniwersalność – to nie tyle fakt powszechnej obowiązywalności, ile przeznaczenie dla każdego ochrzczonego, bez osobnych liturgii dla dzieci i dla starców, bogatych i biednych, Niemców i reszty świata; „namaszczenie” – to nie naturalizm emocji, lecz duch nadprzyrodzonego oddania.

<sup>7</sup> Por. Dom P. Guéranger, *Mémoires autobiographiques (1805–1833)*, Solesmes 2005, s. 53.

<sup>8</sup> Chodzi o artykuły publikowane pod wspólnym tytułem *Considérations sur la liturgie catholique*, drukowane od lutego do lipca 1830 roku na łamach „Mémorial Catholique”.



## 8.

Istotną i niezbędną treścią każdej z zasad Guérangerowskich jest coś, co było dla Ojców niezbędną ramą myśli o obrzędzie: „Odgórność” Boskiej liturgii. Odnajduje się ją wewnątrz jej Historii, w misterium „jednorodnej ewolucji”, pozbawionej zasadniczych zerwań i „nowych początków”. I stąd też bierze się ów niesłychany dla wielu umysłów wniosek św. Jana Henryka Newmana, przypomniany przez kard. Ratzingera w 1998 roku na rzymskiej pielgrzymce tradycjonalistów:

(...) w całej swej historii Kościół nigdy nie zniósł ani nie zakazał prawowiernych form liturgicznych, co byłoby całkowicie obce Duchowi Kościoła<sup>9</sup>.

Kardynał Ratzinger dopowiadał:

Prawowierne formy obrzędu są żywymi rzeczywistościami, zrodzonymi z miłosego dialogu między Kościołem i Jego Panem. Są one dla życia Kościoła sposobami wyrazu, w których została skondensowana wiara, modlitwa i samo życie pokoleń oraz w których ucieleśniło się w konkretnym kształcie zarazem działanie Boga i odpowiedź człowieka. (...) Władza Kościoła może określić i ograniczyć używanie rytów w różnych sytuacjach historycznych – ale nigdy nie zabrania ich w ogóle i po prostu!<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Kard. J. Ratzinger, *Rozproszyc obawy przed dawną liturgią*, tłum. P. Milcarek, „Christianitas”, nr 1-2/1999, s. 16.

<sup>10</sup> Tamże.

Słowa te znalazły się w naszym pierwszym numerze. Ich echem i jeszcze jedną konkluzją prawdziwej natury władzy w Kościele są słowa z Katechizmu:

(1124) Liturgia jest elementem konstytutywnym świętej i żywej Tradycji.

(1125) Nawet najwyższy autorytet w Kościele nie może dowolnie zmieniać liturgii; może to czynić jedynie w posłuszeństwie wiary i w religijnym szacunku dla misterium liturgii.

I to była prawdziwa racja zdrowego oporu, w którym zdecydowaliśmy się uczestniczyć: oporu przeciw pozbywaniu się w Kościele jego tradycji liturgicznej (z mocno sugestywnymi pozorami legalności, w którą wielu wierzyło szczerze).

Zanim więc Benedykt XVI dokonał niezbędnych rozstrzygnięć w motu proprio *Summorum Pontificum* z roku 2007, wierność ludzi przywiązanych do starej liturgii znajdowała oparcie nie w kruczkach prawnych, nie w liberalnym „prawie do sprzeciwu”, nawet nie w kanonicznej nienaruszalności dyspozycji św. Piusa V z jego bulli *Quo primum* (1570) – lecz sięgając głębiej: w samej teologii (!) nieodwoływalności Tradycji.

Taka była i jest prawomocność naszej wierności – w sytuacji, gdy za podstawę we wspólnotach Kościoła w okresie posoborowym uznawano nieraz po prostu zerwanie i decyzję władzy, która nie musi się tłumaczyć.

## 9.

Jednak wobec skali całej katastrofy duchowej, którą rozpoznało pokolenie wcześniejsze od naszych, już na przecięciu lat 60. i 70. mieliśmy też odpowiedź przekraczającą lub raczej uzupełniającą naszą wierność „niektórym dawnym formom łacińskiej tradycji liturgicznej i duchowej”. Jest to zdanie sformułowane dawno temu, w samym wirze katastrofy przez Jeana Madirana, jednego z najbardziej stanowczych zwolenników czynnego oporu tradycjonalistycznego, nazajutrz po wprowadzeniu nowego Mszału w roku 1970. Myśl ta jest w swym skrócie bodaj najświetniejszą syntezą naszej ogromnej nadziei:

<sup>11</sup> J. Madiran, *A chaque Messe, „Itinéraires”*, nr 146/1970, s. 171.

Mszę uratuje Msza. Wszystkie Msze ważne<sup>11</sup>.

Zatem wkładając ręce w toczącą się pracę na rzecz uwolnienia starej liturgii rzymskiej, ufaliśmy, że zmierza do tego na różne sposoby każda praca Sakramentu w duszach, nawet tam, gdzie z sobie znanych racji gotów jest Sakrament Chrystusa przychodzić okrężną drogą liturgii umniejszonych; dopóki są to ważne Liturgie, a głód dusz nadal katolicki. „Mszę uratuje Msza. Wszystkie Msze ważne...” Albowiem w każdej Mszy ważnej Sakrament rodzi się i rozpycha wbrew naszym ludzkim małościom – więc

można wierzyć, że gdy słabnie ich uścisk i ucisk, formy odzyskują swoją pamięć, przywołują członki odcięte po chopnie. Na tym polegać musi dzieło reformy reformy.

Przy czym powrót starszej formy jest dobrem niezbędnym, pilnie potrzebnym całemu Kościołowi, także by był on uzdrowiony ze swego rozdwojenia i jego dwuznaczności duchowej, z pokusy bycia „nowym Kościołem”. „Test trydencki”<sup>12</sup> jest niezbędny wierze Kościoła dzisiaj: powinien on rozpoznawać bez trudu swoją wiarę w celebracji (także) liturgii „trydenckiej”; jeśli by tak nie było, trzeba by się nawrócić ponownie na wiarę katolicką... Oto liturgia tradycyjna jako „semafor”, znak potrzebny całemu Kościołowi na co dzień i na rozstajach.

<sup>12</sup> Por. P. Milcarek, *Test trydencki. Nowe życie starej Mszy*, „Christianitas”, nr 29-30/2006, s. 3-9.

#### 10.

Na sam koniec wzmianka o dwóch niezbędnych szlakach promieniowania „rozumnej służby Bożej”, *logike latreia*. Zaznaczymy je dwoma cytatami z Reguły św. Benedykta:

1) Pierwszy szlak to niezbędne owocowanie wewnętrzne: „niech umysł uzgodni się z tym, co głoszą usta, *ut mens concordet voci*” (*Reguła*, rozdz. 19, 7). To konieczność uświęcenia – i krok dalej, to mistyka liturgii.

Ale uwaga: mistyka służby Bożej niekoniecznie jest codzienną wędrówką introspekcyjną po pokojach duszy. Zwracał na to uwagę o. Humbert Clérissac OP w listownej nauce:

Ale nie zapominaj, że jesteś z Merowingów, feudałów czy, że tak powiem: z prymitywów. Nie zapominaj, że trzeba pozwolić łasce Bożej czynić wszystko w tobie, a produkty twojej aktywności mieć jakby za nic...<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Cyt. J. Maritain, *Préface*, w: H. Clérissac, *Le mystère de l'Eglise*, Dismas, 1985, s. 20.

Stara droga „prymitywów duchowości” – nasza ulubiona droga.

Jest wiele dróg duchowych, które Kościół szanuje, zatwierdza, ubezpiecza, poleca – a wszystkie, aż do tych z pozoru skrajnie „dezinkarnowanych”, cieszą się akceptacją Matki, w miarę jak w rzeczywistości czerpią ze źródeł Łaski wcielonej, obecnej w znakach i obrzędach. Droga prymitywów biegnie zaś możliwie najbliżej dzieła Bożego; biegnie z całą swobodą małej ścieżki wzdłuż drogi.

2) Drugi szlak wychodzący z liturgii i do niej doprowadzający to kultuwanie formy życia, dla której liturgia jest „szczytem i źródłem”, aż do bycia miarą społecznej organizacji: „trzeba nam ustanowić szkołę służby Pańskiej, *schola dominici servitii*” (*Reguła*, Prolog, 45). Tu konieczność budowania społeczności chrześcijańskich: *christianitas* w rodzinach i domach chrześcijańskich, klasztorach...

Jako środowisko katolików świeckich zdawaliśmy sobie sprawę od dawien dawna, że naszym powołaniem nie jest zamieszkać w katedrze ani zamieszkać w klasztorze – lecz to, co buduje katedry i klasztory, powinno przewodzić także nam, gdy budujemy nasze domy, miasta i państwa. To, co zostało opisane w *Regule* dla mnichów *intra monasterium*, staje się natchnieniem cywilizacji chrześcijańskiej *extra monasterium*. Nic dziwnego, że dla naszego środowiska jedną z pierwszych wspólnych lektur formacyjnych była, wciąż pożyteczna, książka jednego z wybitnych synów św. Benedykta, Dom Gérarda Calveta, *Jutro Chrześcijaństwa*.

Dom Paul Delatte, jeden z wielkich opatów Solesmes, napisał:

Bóg chce, aby każdy był trochę mnichem, a mnisi, żeby byli nimi zupełnie<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Cyt. Dom J. Roy,

*Qu'est-ce que contempler?*,  
w: *Saint Benoît Maître pour l'Europe*, ASBPE, 1979,  
s. 64.

W „Christianitas” wyciągnęliśmy z tego następujący wniosek, ważny dla naszego życia świeckich: gdy spotykamy tych, którzy są „mnichami zupełnie”, odnawia się także w nas coś niezbędnego, byśmy my byli zupełnie chrześcijanami. Oto tajemnica naszej *christianitas*owej zażyłości z mnichami (z Fontgombault, Triors, Wisques, Barroux, Silverstream...) oraz codzienna chwalba Boża mnichów jako szlak, którym staramy się i my podążać, w naszym rytmie ludzi świeckich. Mnisi bowiem żyją wiarą i wiecznością – co u końca tego głosu doprowadza nas do jego początku: „Co daje ci wiara? Życie wieczne”. ■

# Dwie kłótnie

Piotr Kaznowski

**F**ilozofowie mawiają, że mówienie o sobie i o swoich to raczej cecha umysłów prostackich. Zdaje się jednak, że jubileusz jest taką właśnie wyjątkową okazją, podczas której głoszący mowę pochwalną *pro domo sua* nie zostanie oskarżony o próżność. Unikając jednego oskarżenia, musi jednak mieć się na baczności, aby nie spotkało go inne: albowiem nie ma wielu rzeczy bardziej groteskowych niż niezdarny samochwała – mowa więc powinna być kunsztowna. Któż jednak ma dziś taki talent jak Perykles, który wygłaszając konsolację na pogrzebie ateńskich żołnierzy, potrafił wygłosić pochwałę całego państwa tak, że czytając jego słowa genialnie oddane piórem Tukidydesa, nie tylko nie czujemy zażenowania, lecz sami przez chwilę uważamy się za Ateńczyków? Nie poczuwając się do takiego talentu i dostrzegając zasadniczą różnicę – wszak nie stoimy nad grobem, świętujemy raczej narodziny i trwanie! – odwróć sytuację: tam, gdzie polityk chwalił państwo, aby powiedzieć coś o bohaterach, ja spróbuję naszkicować kilka obrazów, licząc, że powiedzą one Państwu coś o „Christianitas”.

Jubileusz dwudziestolecia. Stanowi to z nawiązką połowę mojego życia, z którego prawie dwie dwudziestki procent przeżyłem z przyjaciółmi z „Christianitas”. Mówię o liczbach, bo to one – i pewien przygodny zwyczaj, który skłania nas do faworyzowania systemu dziesiętnego – są bezpośrednimi przyczynami dzisiejszego świętowania. O ile jednak liczby mogą się tutaj układać w ciąg przypadkowy, wierzę, że na losach samego pisma odciskało się wielokrotnie piętno Opatrzności Bożej. Gdyby chcieć powiedzieć cokolwiek o tej bujnej historii w tak krótkiej mowie, trzeba by każdy rok zmieścić w minucie przemówienia. Pójdźmy więc za radą Horacego, który stawia nam przed oczy za narracyjny wzór *Iliadę*

Homera i radzi wrzucić słuchacza *in medias res*, zamiast wszystko opowiadać *ab ovo*. Mądry aojda wiedział, że to, czego ludzie chcą słuchać, to opowieści o sporach i kłótniach, dlatego gniew Achilla uczynił motywem przewodnim całej *Iliady*. Jeśli jednak zmagania o Troję trwały dziesięć lat, to historia „Christianitas” podwaja stawkę czasu, dlatego wypada nam znaleźć przynajmniej dwie kłótnie, wokół których uplecie się tę opowieść.

Pierwsza kłótnia wydarzyła się, gdy Rzym pamiętał najazdy Wandalów i Hunów, a chrześcijanie doświadczali kolejnej fali prześladowań – tym razem ze strony arian. niesprawiedliwie oskarżony, czekający w więzieniu na proces, który miał zakończyć się straceniem, Anicjusz Manliusz Boecjusz ma wizję: objawia mu się tajemnicza i niesamowita Niewiasta. I tutaj praktycznie mógłbym skończyć szkicowanie tego obrazu. Po pierwsze, dlatego, że większość z Państwa zapewne zna *De consolatione philosophiae* Boecjusza, po drugie zaś, zakładam, że zdążyli już Państwo ułożyć sobie tę oto interpretacyjną układankę: upadający Rzym i Wandalowie, szerząca się herezja, prześladowania ortodoksyjnych chrześcijan. To prawda, od tych porównań trudno dzisiaj uciec. Jednak nie o analogię do kryzysu mi tutaj chodzi, lecz o jeden z elementów stanięcia wobec niego: wszak grecki *krisis* to „sytuacja, która wprowadza różnicę, prowadzi do odróżnienia”, czyli „sąd”. Każdy kryzys jest sądem nad danym czasem i danym pokoleniem. Wróćmy więc jeszcze na chwilę do celi Boecjusza, bo też o inną „kłótnię” nam chodziło.

Niewiasta widzi go w opłakanym stanie, za niedolę obarcza tłoczące się wokół więźnia... Muzy. Pierwsze więc, co robi, to wygania je precz, nie szczędząc dosadnej inwektywy, zarzucając tym – jak je nazywa – „ladacznicom sceny” podsycanie choroby zgubnych namiętności. Niewiasta szybko okazuje się być alegorią Filozofii, ponieważ jednak filozofia może mieć różne konotacje, pozwólmy sobie na uproszczenie i ustalmy, że Muzy symbolizują tu szeroko pojętą sferę mitu, mniemania czy ideologii, Niewiasta zaś poznanie racjonalne. Co uderzające, uleczenie Boecjusza z wcześniejszej rozpaczony dokonuje się wcale nie jako *grand finale* całego dzieła, lecz chwilę po wygonieniu Muz, gdy Niewiasta przeciera łyżo-namiętności z oczu swojego udręczonego wychowanka, aby mógł on ponownie ujrzeć porządek świata. Prawdziwy morał

dopisała historia męczeńskiej śmierci filozofa i jego kult jako świętego.

Każdy czas ma zatem swój kryzys – czy może dokładniej *krisis*. W obliczu tego sądu możliwe są dwie drogi, dwa pocieszenia: jedno szybkie i łatwe, lecz fałszywe i chorobliwe: pocieszenie Muz-namiętności. Pocieszenie moralnego oburzenia i emocjonalnego szantażu piskliwych okrzyków „oskarżam!”; pocieszenie rzucania prywatnych anatem lub szukania uznania; romantyczne pocieszenie poświęcania całości dla ulubionej tu i teraz części, pocieszenia płynącego z pokusy bycia zbawcą mas bądź przeciwnie – oryginalności bycia Jokerem...

Drugie pocieszenie to pocieszenie, które nie zmienia magicznie świata, ale daje temu, kto go dostępuje, siłę w obliczu najwyższej próby – pocieszenie Prawdy. Gdy czytamy dziś o takich receptach, łatwo zbywamy je, odsyłając do lamusa wyświechtanych frazesów. Jednak niech nas nie zwodzi nasze „metafizyczne znużenie”: kryterium jest dziś tak samo prawdziwe jak 1500 lat temu, a jeśli nie widzimy w nim rozwiązań, to może dlatego, że – aby wczuć się w sytuację Boecjusza, a mówiąc słowami autora Listu do Hebrajczyków – „w walce z grzechem (czyli błędem, *hamartia*) nie opieraliśmy się jeszcze aż do krwi”.

W tej kłótni, tak to rozumiem, środowisko „Christianitas” zawsze starało się iść za Panią Filozofią.

Trzeba tu jednak dopowiedzieć, że wygnanie Muz, które symbolizują tu namiętności, nie oznacza odrzucenia kultury i sztuki. Dość powiedzieć, że Boecjusz pisał *Pocieszenie* w popularnej wówczas literackiej formie satyry menippejskiej, a sam przeszedł do historii jako ten, kto przygotował dla łacińskiego średniowiecza podwaliny pod edukację opartą na systemie sztuk wyzwolonych. Literackie wygnanie Muz należy więc raczej czytać jako wygnanie ich z miejsca i roli, które do nich nie należą. Paradoksalnie przecież w świecie, który wygnał na dobre ze swojej edukacji starożytne Sztuki i Muzy, wkradają się one, ale pozbawione swojego pierwotnego wdzięku, tym razem jako transwestytki, które nie pamiętając o swojej tożsamości, przebierają się jedna za drugą, a każda z nich chce być tą Pierwszą: oto filozofia zamienia się w gramatykę, świat w tekst, a argument w bajkową narrację lub niekończące się didaskalia do dialogu, który nie może się ziścić;

sztuki piękne nie dążą już do piękna, lecz zakładają oratorską tożsamość i chcą celować w retorycznej perswazji; retoryka z kolei pamięta już tylko o trzewiach patosu i chadza pod rękę, na zmianę przywołując się raz do Erato, raz do Talii...

Władza, którą Boecjańska Niewiasta rozpościera nad Muzami, to zatem władza tego, kto zna porządek i może porządkować. Dotychczas patrzyliśmy na detale obrazu z *Pocieszenia*. Gdy jednak oddalimy się nieco i spojrzymy w szerszym kontekście, pojawić się musi pytanie, które zaburzyć może poczucie ładu. Pytanie to doprowadzi nas do drugiej kłótni, o której będzie tu mowa.

Ktoś może więc słusznie spytać, czemu w obliczu kryzysu człowiek znany jako chrześcijanin, co więcej, autor wpływowych później traktatów teologicznych oraz apologeta, pisze dzieło, w którym nie ma żadnego odniesienia do chrześcijaństwa. Jedni, o predylekcjach fideistycznych, rozwiązywali ten problem, negując autorstwo Boecjusza. Inni, o umysłach bardziej sekularnych, odbijali piłeczkę, odmawiając Rzymianinowi autorstwa dzieł teologicznych. Wydaje się jednak, że rozwiązanie jest prostsze. W umyśle komponującym *De consolazione philosophiae* alegoria Niewiasty mogła pomieścić w sobie zarówno poznanie, które dziś nazywamy filozoficznym, oraz poznanie teologiczne. Pisze wszak Boecjusz, że miała ona postać ludzką, gdy spojrzała w niebo, dosięgała go głową, a czasem całkiem znikwała w zaświatach. Boecjusz najprawdopodobniej bowiem widział w Filozofii, podobnie jak liczni Ojcowie Kościoła i starożytni Doktorzy, tę królewską drogę, która wbrew bajkom poetów z jednej strony, a chęci ubóstwienia państwa i zbawienia przez politykę z drugiej – widziała w Logosie drogę do Boga. „Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła”, pisał Rzymianom św. Paweł. Gdy zaś „nastała pełnia czasu, Bóg posłał swojego Syna” i *logos sarks egeneto*, Logos stał się Ciałem i zamieszkał wśród nas. Dlatego Ojcowie tak często mówili, że są prawdziwymi filozofami, tymi, którzy uprawiają filozofię Chrystusa.

Ten stan myślenia mógł istnieć dopóty, dopóki nie przeciwstawiono rozumowi człowieka Bożemu Logosowi. Dlatego gdy w XIII wieku zaczyna rosnąć w siłę nowa gnoza, św. Tomasz



z Akwinu zdecydowanie występuje w obronie autonomii teologii i Objawienia przeciwko uzurpacjom „czystej” filozofii. To bowiem, co wcześniej współistniało, zostało przeciwstawione sobie przez herezję. Na obraz Niewiasty-Filozofii, która wykonując zadanie mędrca, rządzi Muzami, wprowadzając harmonijny ład, trzeba było nanieść korektę: miejsce Niewiasty zajmują dwie Panie – Filozofia i Teologia, a ta pierwsza jest służką drugiej, *philosophia ancilla theologiae*. Dopowiedzmy jednak szybko, że ta hierarchia mądrości nie jest obrazem anarchii władzy, gdzie filozofia ma słuchać wszelkich opresyjnych zachcianek swej pani i rezygnować z własnych odkryć, gdy nie są one po drodze kapryśnej przełożonej. Filozofia jest służką, bo dostarcza narzędzi opisu; ma nad sobą panią, bo potrzebuje światła na drodze, aby poznanie Boga nie było już tylko przywilejem „nielicznych, i to nie bez domieszki błędu”, jak powie Doktor Anielski, lecz aby mogło stać się dobrem wszystkich ludzi. Te odróżnienia pozwolą nam zrozumieć stawkę drugiej kłótni.

Druga kłótnia rozegrała się na XX-wiecznym uniwersytecie. I choć nie była tak głośna jak spór modernizmu z postmodernizmem, sekularyzmu z postsekularyzmem czy esencjalizmem z egzystencjalizmem, to myślę, że właśnie ona dotknęła sedna problemu, który pozwala nam zrozumieć kondycję naszej kultury. Była to kłótnia o „filozofię chrześcijańską”. Po jednej stronie sporu – który naszkicuje grubymi pociągnięciami pędzla – stanęli ci, którzy mówili: skoro nie ma chrześcijańskiej biologii ani chrześcijańskiej matematyki, po cóż mówić o chrześcijańskiej filozofii, wszak rozum jest jeden i albo coś można poznać, albo nie. Filozof chrześcijański jest chrześcijaninem tylko socjologicznie, ale nie ma to żadnego istotnego wpływu na jego filozofię. Po drugiej jego stronie stanął między innymi Étienne Gilson, który powiedział, że filozofia, przeciwnie, może być istotowo chrześcijańska, skoro łaska nie niszczy natury, ale leczy ją i podnosi. Choć był to akademicki spór neotomistów, jego sedno było uniwersalne i dotyczyło pytania: czy Wcielenie Syna Bożego było pełnią czasu, czy tylko jednym z wielu doniosłych zdarzeń w historii ludzkości odmalowanych na renesansowych obrazach? Czy rozstrzygnięcie tego pytania jest wyłącznie kwestią „konfesyjną”, czy raczej samo badanie kultury pozwala nam dostrzec istotne przesłanki?

W tym sporze „Christianitas” idzie najpierw za Gilsonem, a później, między innymi, za Josephem Ratzingerem-Benedyktem XVI. Po tej stronie sporu spotykamy bowiem również tych, którzy w nim nie uczestniczyli bezpośrednio, lecz których myśli dotykały tego samego problemu.

Spotykamy tu więc Chestertona z jego spostrzeżeniem, że chrześcijaństwo nie było po prostu złotym środkiem, na który czekała starożytność, lecz wprowadziło harmonię, której poganie nie mogli się spodziewać, a która pozwalała współistnieć cnotom w ich skrajnej postaci. Rozpad chrześcijaństwa nie zaowocował jednak powrotem do jakiejś mitycznej „gaia scienza”, lecz raczej spowodował wojnę oszalałych cnót, tak że teraz miłosierdzie występuje przeciwko sprawiedliwości, łagodność przeciwko męstwu, wreszcie wiara przeciwko rozumowi, a miłość przeciwko prawdzie.

Spotykamy tu też Gustave’a Thibona, który zauważa, że kultura jest albo chrześcijańska, albo zamienia się w idolatrię. Że – parafrazując jego myśl – prawica i lewica w swoim ontologicznym rdzeniu to herezje jednej chrześcijańskiej wrażliwości społecznej, a konserwatyzm i liberalizm to herezje wyłaniające się z rozbitcia chrześcijańskiego pojmowania Tradycji i tak dalej.

Rozstrzygnięcie tego sporu prowadzi do wniosku, że wszelkie periodyzacje kultury muszą ustąpić podziałowi, który dostrzega, iż historia to dzieje *ante Christum* i *post Christum*, ale ten drugi czas to czas, w którym się idzie albo z Chrystusem, albo przeciwko Niemu. Jak mówił Gilson, analizując myśl jednego z „ojców nowożytności”: Kartezjusz chciał wyzwolić filozofię od teologii, w efekcie filozofował jednak tak, jakby nigdy nie było Greków. Filozofia – i szerzej kultura – może być bowiem albo chrześcijańska, albo postchrześcijańska, nie może stać się na nowo „pogańska”.

Oto dwie kłótnie i dwa spory, które, mam nadzieję, pozwolily naszkicować część duchowej epopei „Christianitas”. Pierwszy to spór o to, gdzie szuka się nagrody w czasach kryzysu: czy będzie to taka, czy inna droga na skróty, droga doczesnej *spektakularności*, której przewodzą patronki wszelkich *spektakli*: Muzy; czy za jedyne pocieszenie uzna się trwanie przy Prawdzie na służbie Mądrości. Drugi to spór o centralność Wcielenia nie tylko

w aspekcie indywidualnych wyborów, lecz na planie całych dziejów.

Wierzmy, że każdy z tych sporów jest *kairosem* – decydującym momentem, wobec którego powinno stanąć każde inteligenckie środowisko, a zwłaszcza środowisko katolickie. Mamy nadzieję, że droga, którą poszliśmy, jest właściwa, bo nie idziemy przecież po omacku i w ciemnościach, a na koniec każdy z nas będzie mógł zaśpiewać razem z liturgią Kościoła: „Tobie, Panie, zaufałem, nie zawstydzę się na wieki”. ■

# O formie polskiej i cywilizacji wiary

*Tomasz Rowiński*

**P**aństwo się może zdziwić, ale w moim wystąpieniu – w przeciwieństwie do wystąpień przedmówców – nie będzie prawie nic z oryginalności. Prawie całe ono będzie utkane z myśli o cywilizacji chrześcijańskiej i polskiej formie, które pojawiły się w naszym środowisku w ciągu ostatnich dwudziestu lat. I to nie tylko za sprawą prowadzonych rozważań, ale i różnorodnego zaangażowania praktycznego. Myśli te – moim zdaniem – tworzą trwałe rozpoznania „Christianitas” o rzeczywistości.

Nasze pojęcie o tym, czym jest cywilizacja wiary, a także polska forma, umiejscawia się w konstelacji pewnych zasad, których fundament znajduje się nie w takiej czy innej domkniętej teorii politycznej, ale – jak sądzę – w danych Objawienia, a także w danych rozpoznawanych w naturze ludzkiej, naturze ludzkich społeczności i w ludzkim doświadczeniu. Łącznie te dane tworzą regułę dobrego życia społecznego, czyli życia chrześcijańskiego. Widzę w tej regule dwa piętra zasad, które chciałbym tu przybliżyć.

Zacznijmy od tego, co określiłbym **piętrzem zasad ramowych**. Nie nadaję im żadnych szczególnych nazw, po prostu stanowią one – wedle mojego rozpoznania – pierwszy element klucza, którym posługujemy się w myśleniu i działaniu w obszarze spraw publicznych. Klucz ten nie spadł z nieba, ale jest efektem dwudziestu lat naszej pracy i pracy pokoleń nas poprzedzających.

*Zasadę pierwszą sformułowałbym następująco:*

1. Uważamy, że nie ma innego chrześcijaństwa niż chrześcijaństwo widzialne, bowiem – jak pisał Paweł Milcarek w artykule wstępnym do pierwszego numeru „Christianitas” – „chrześcijańska logika wcielenia Słowa posiada nie tylko wymiar kościelnego ładu sakralnego. Ma również niejako wrodzoną

dynamikę w obszarze profanum: w świecie, który pozostając sobą – to znaczy w różnych płaszczyznach: naturą, rozumem, społecznością doczesną – przemienia się oraz owocuje w życiowej unii z łaską, wiarą i Kościołem. Realnym efektem tej dynamiki chrześcijaństwa w wymiarze doczesności jest właśnie *Christianitas* (...). Dzieje dostarczają licznych i wspańiałych przykładów tego «uwidocznienia» chrześcijaństwa w obszarach filozofii, kultury, życia publicznego czy wprost ładu państwowego. Wystarczy sięgnąć do naszego polskiego dziedzictwa”<sup>1</sup>.

*Zasadę drugą* w całości można wydobyć z Listu Papieża Piusa X zatytułowanego *Notre charge apostolique*. Zasadę tę podsunął nam przed laty nasz przyjaciel i współzałożyciel „Christianitas” Marek Jurek:

2. „Nie jest możliwe zbudowanie społeczeństwa, jeśli Kościół nie położy jego fundamentów i nie będzie kierował jego budową. Cywilizacji nie trzeba już odkrywać ani budować nowego społeczeństwa w obłokach. Ona była i jest – to cywilizacja chrześcijańska i katolickie społeczeństwo. Chodzi jedynie o ich ustanowienie i nieustanne odnawianie na naturalnych i nadprzyrodzonych podwalinach, przeciwko ciągle odradzającym się atakom szkodliwych utopii, buntów i bezbożności: *Omnia instaurare in Christo*”<sup>2</sup>.

*Zasadę trzecią* uformowałem, bazując na jednym z akapitów wspomnianego już tekstu otwierającego pierwszy numer „Christianitas”, na wstępie do mojej książki *Bękarty Dantego*, a także fragmencie artykułu *Co to za pismo? Refleksje na dzie-sięciolecie*, którym podsumowaliśmy pierwszą dekadę naszej działalności:

3. Uważamy, że dla ustanawiania i odnawiania cywilizacji konieczne jest trzymanie się rzeczywistości oraz obejmowanie spojrzeniem zarówno teraźniejszości, jak i przeszłości i przyszłości, a przede wszystkim pozostawanie wewnątrz katolickiej „reguły życia”. W niej zaś nie chodzi o to, by okopywać się w „starych dobrych czasach”, nawet jeśli wiele im zawdzięczamy. Ani też o to, by biec za złudzeniami o przyszło-

<sup>1</sup> P. Milcarek, *Zaczynamy*, „Christianitas”, nr 1/1999, s. 3.

<sup>2</sup> Pius X, *Notre charge apostolique. O błędach Sillonu*, tłum. J. Zoppa, Warszawa 2002.

<sup>3</sup> T. Rowiński, *Wstęp*, w: *Bękart Dantego. Szkice o zanikaniu i odradzaniu się widzialnego chrześcijaństwa*, Kraków 2015, s. 8.

ści. „Regułą” żyjemy dzisiaj: z bogactwem wielorakiej tradycji i z wyzwaniem naszego czasu. „Reguła życia” *Christianitas* to zatem nie konserwatyzm, to nie kontusz uszyty z ideału odległych wieków, nie poczucie bezpieczeństwa, ale „po prostu życie katolickie, toczące się w swojej tradycji i formie, czyli *par excellence* suwerennej rozumności i tą rozumnością się posługujące również w przestrzeni społecznej i publicznej”<sup>3</sup>. Wraz z rozwojem naszej własnej drogi myślenia, może nawet szkoły, wciąż „nazywani (...) konserwatystami, odczuwaliśmy coraz większy dystans do tego określenia. Cokolwiek mówiłyby wielomówne definicje doktryn, zdajemy dziś sobie sprawę, że w o wiele większym stopniu chodzi nam o *przekazanie*, a nie (tylko) *zachowanie* – o rodzenie nowego życia, a nie (tylko) przedłużanie starego. Oczywiście zachowanie dziedzictwa jest warunkiem możliwości jego przekazania, *traditio* – jednak wielorakie doświadczenie uczy, że zbyt często dążność do zachowania – tak jak egzaltowana «wierność istocie» – blokuje zdolność przekazywania. Dlatego nie podważając znaczenia umiejętności zachowywania (w świecie, w którym codziennością jest rozpad, rozproszenie, jednorazowy użytek), chcemy przede wszystkim praktykować tradycję – zarówno w jej aspekcie biernym dziedziczenia, jak i w dynamicznym geście przekazywania. Oto kierunek, w którym podążamy od dawna i który warunkuje nasze zachowania w wielu ważnych sytuacjach”<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> P. Milcarek, *Co to za pismo? Refleksje na dziesięciolecie*, „Christianitas”, nr 43/2009, s. 25.

*Zasada czwarta* skłania nas już do bardziej bezpośredniego myślenia o naszej własnej wspólnocie politycznej, którą jest polski naród. Samo pojęcie narodu, dziś intensywnie krytykowane za jego romantyczną totalność, wolelibyśmy osadzić w bardziej klasycznej perspektywie „poszerzonej rodziny”, w której jest miejsce i na różnorodność charakterów oraz postaw, a jednocześnie na porządek władzy, która nie ma ambicji ujednoczyć, ale strzec sprawiedliwości. *Zasada czwarta* odpowiada także na pytanie, dlaczego Polska jest nam potrzebna.

4. „Reguła życia” – o której wspominałem – ta tradycja, forma i racjonalność życia katolickiego nie ma postaci abstrakcyjnej, zawsze jest owocem dziejów konkretnej społeczności,

ubiera się w szaty konkretnej kultury z jej doświadczeniem, etosem, dziedzictwem materialnym, konkretnymi sposobami rozpoznawania zasad samej „reguły życia”, a także dochodzenia do nich w dziejach. Zatem jej obecność może być wzmacniana, jak i tracona czy wręcz odrzucona. Może ona także być, co do zasad i konkretnych rozwiązań, odzyskiwana i odzyskana, ponieważ, tak jak całe stworzenie, pozostaje w pamięci Boga, a szczególnie, co do samych zasad, w pamięci Kościoła, który reprezentuje Boga w doczesności. Dziś Polska znajduje się w miejscu dziejów, w którym może na szkielecie katolickiej „reguły życia” pozwolić na zrastanie się ciała życia narodowego z ciałem państwa. Nie wiadomo, czy tę drogę wybierze, czy będzie chciała podążać inną drogą, np. drogą współczesnych ideologii. Od początku sądziliśmy jednak, że nie ma sytuacji całkowicie wygranych i całkowicie straconych, ponieważ z jednej strony sprawiedliwość wymaga nieustannego starania, a z drugiej życie katolickie opiera się – oprócz fundamentów nadprzyrodzonych – na fundamentach naturalnych, do których powrót jest zawsze możliwy na drodze roztropności.

Szkice do zrozumienia zakorzeniania się chrześcijaństwa w polskości staraliśmy się dać nie tylko w piśmie, ale także w naszych książkach. Paweł Milcarek w swoich *Kamieniach milowych* we wstępie zapisał: „Kamieniem milowym jest tutaj coś szczególnie ważnego: wydarzenie historyczne, bez którego dalszy bieg drogi jest niezrozumiały”<sup>5</sup>. Chrzeszt Mieszka, męczeństwo św. Wojciecha, przyście benedyktynów do Polski, spór króla Bolesława i św. Stanisława, zjazd Łęczycki, doktryna Pawła Włodkowica, obrona Jasnej Góry i śluby Jana Kazimierza, misja sarmacka, czyli przedmurze chrześcijaństwa, misja Zmartwychwstańców, niekoronowani królowie Polski: kard. Wyszyński i Jan Paweł II<sup>6</sup>. Niezależnie od przeciwności dziejowych, których nasz naród doświadczył, uważamy, że „pamięć Boga daje nadzieję, która wykracza poza nas samych – wskrzesza człowieka. Podobnie może wskrzesić chrześcijański naród, nawet jeśli on sam zapomniał o sobie. Jest to możliwe, ponieważ Bóg nosi go w swojej pamięci takim, jakim jest w ofiarowanym mu powołaniu”<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> P. Milcarek, *Polska chrześcijańska. Kamienie milowe*, Dębogóra–Kraków 2016, s. 13.

<sup>6</sup> Warto też wspomnieć tu dossier Pawła Grada, które ukazało się w „Christianitas”, nr 63-64/2016, s. 116-139, pt. *Sakramentalia duszy polskiej*, będące – poprzedzonym wartościowym wstępem – zbiorem, powracających w dziejach naszego narodu, aktów oddania Polski Chrystusowi. Akty te także układają się w ciągłość Polski chrześcijańskiej.

<sup>7</sup> T. Rowiński, *Królestwo nie z tego świata. O zasadach Polski katolickiej na podstawie wydarzeń nowszych i dawniejszych*, Kraków 2018, s. 25.

*Zasada piąta* mogłaby być nazwana „zasadą praktyczną”, ponieważ odnosi się do metody i celu myślenia oraz działania w naszym środowisku.

5. Budowanie cywilizacji chrześcijańskiej nie jest zatem naszym zdaniem całościowym programem ideologicznym mającym formatować nowego człowieka i nową społeczność według jakiegoś z góry uznanego szablonu. Jest raczej powołaniem narodów i samych chrześcijan, a także ludzi dobrej woli do przywracania sprawiedliwości wszędzie tam, gdzie jej brakuje i gdzie to przywracanie jest w zasięgu ich możliwości oraz odpowiedzialności. W obyczajach własnych rodzin i prawie państwowym, poczynając od kwestii podstawowych. Dlatego też w przeważającej mierze nasza droga jest drogą konkretnych spraw, w które się angażowaliśmy w przeszłości i w które angażujemy się dziś jako uczestnicy debaty publicznej, a niektórzy z nas także polityki. Sensem zmagania o kulturę i ład polityczny jest zapewnienie jak najszerszego oddziaływania ludzkiej cywilizacji, cywilizacji życia, która jest jednym z warunków dobrego życia każdego z nas i pośrednim wsparciem w dążeniach do celu nadprzyrodzonego, czyli zbawienia. Czytelnik „Christianitas” zauważy, że w żadnych praktycznych sprawach nie formułujemy całościowych manifestów, ale staramy się mierzyć z konkretnymi kwestiami, staramy się z wnętrza „reguły życia”, tradycji katolickiej pojmowanej jako nasza suwerenna rozumność, w świecie ideologii odpowiadać na dylematy codziennej dyskusji o Polsce. Staramy się przekonywać, podsuwać myśli i rozróżnienia, poszerzać spektrum debaty o często niezauważalne konsekwencje katolickiego myślenia.

Czas przejść na **piętro drugie zasad**, na którym znajduje się przywoływana już „reguła życia” dla cywilizacji wiary i formy polskiej. Z jednej strony jej elementy to wciąż przedmiot naszych badań, a z drugiej, jak sądzę, różne jej punkty stały się już dorobkiem środowiska „Christianitas”. Słowem „reguła” w odniesieniu do naszej refleksji na temat ładu społecznego posługuję się tu całkowicie świadomie. Tak jak Polska ma swoje „kamienie milowe”, tak i redakcja „Christianitas” ma swoje „kamienie milowe” i jednym z najważniejszych z nich jest Reguła Naszego Ojca św. Benedykta rozpoznana jako własna droga środowiska,



a jednocześnie drogowskaz w wielu innych sprawach. Reguła zawiera w sobie, jak się zdaje, specyficznie chrześcijańskie spojrzenie na porządek społeczny. Spojrzenie, które nie jest przeciw projektem ideologicznym, a jednocześnie stanowi zasadę dobrego życia nadającą mu właściwy porządek poprzez praktyczne wskazania dotyczące codzienności. Na pierwszym miejscu w Regule św. Benedykta znajduje się Bóg i oddawanie Mu chwały. Jednak Reguła nie separuje liturgii od innych aktywności, liturgia staje się kanałem szczególnej łaski dla całej społeczności mnichów i ich aktywności. Ta podstawowa dynamika odnosi się jednak nie tylko do społeczności mnichów, ale i życia narodów oraz cywilizacji. Rozumiejący pomost pomiędzy zasadami Reguły św. Benedykta a każdą odpowiedzialnością władzy opisał Marek Jurek w numerze „Christianitas” poświęconym cywilizacji benedyktyńskiej:

Święty Benedykt nie uwalnia swych uczniów od czynnej odpowiedzialności za dobro wspólne. *Reguła* jest wielką szkołą sprawowania władzy i odpowiedzialności za innych, i oczywiście odpowiedzialności indywidualnej. Odpowiedzialność, którą zawsze ponosimy przede wszystkim przed Bogiem, implikuje autentyczną pokorę. Nie wolno opatowi – ale również nikomu, kto w świecie sprawuje władzę – „uczyć ani ustanawiać, ani rozkazywać niczego, co by było poza prawem Pańskim”. Ta dyspozycja ma charakter najzupełniej uniwersalny. Jednocześnie *Reguła* upewnia nas, że posłuszeństwo Bogu, wyrzeczenie się samowoli, decyzje mające oparcie w tym, co moralnie konieczne – to wszystko właśnie buduje prawdziwy autorytet władzy. Im mniej arbitralna – tym bardziej zrozumiała w swych działaniach<sup>8</sup>.

Konkretność „Reguły św. Benedykta” sprawia, że nie interesuje nas w „Christianitas” – chyba że krytycznie – abstrakcyjna „idea Polski”, „Polska wieczna”, „Polska na nieboskłonie” ani też Polska niezainteresowana sobą. Interesuje nas konkretny katolicki *logos* „reguły życia”, który rządzi w Polsce od jej chrztu w 966 roku po Chrystusie, *logos*, który powinien rządzić coraz głębiej i wyraźniej, ponieważ jest on źródłem sprawiedliwości i prawdziwej

<sup>8</sup> M. Jurek, *Jak Reguła św. Benedykta może wspierać nasze życie katolickie extra monasterium?*, „Christianitas”, nr 66/2016, s. 57.

suwerenności. Na tę „regułę życia” w cywilizacji polskiej i chrześcijańskiej, jak sądzę, składa się:

I. Państwo, które rozpoznaje Boga oraz prymat tego, co duchowe

Cywilizacja chrześcijańska potrzebuje chrześcijańskiej polityki. Kultura liberalno-demokratyczna, w której żyjemy, nie jest nową formą cywilizacji chrześcijańskiej, jak uwierzyli chadecy, ale nową kulturą przemocy ideologicznej<sup>9</sup>, która weszła w puste miejsce, pozostawione w sferze publicznej przez chrześcijaństwo. Konieczny jest zatem, także w polityce – według tego, co mówi nam Reguła św. Benedykta – prymat tego, co duchowe. Oznacza on, że prawdziwa chrześcijańska polityka nie może się zadowalać zajmowaniem tożsamościowej – w praktyce ciągle się kurczącej – niszy w ramach przemocowego liberalnego *modus vivendi*, ale musi zabiegać o realizację uniwersalizmu swoich zasad, które w praktyce wyznaczają granice ludzkiej i nieludzkiej polityki. Reagując na rozszerzającą się z jednej strony niechęć katolików wobec polityki, a z drugiej ich angażowanie się w stronnictwa wyprute z katolickich zasad, pisaliśmy, że skoro „polityka to przecież jedna z dziedzin, w dodatku obecna w całym spektrum kultury, którą teologia ma kształtować, jak można ją odrzucić?”<sup>10</sup>. Bezpośredni łącznik pomiędzy tekstem Reguły św. Benedykta a naszym przekonaniem, że także narody mają swoje kanały łaski, stanowi fragment artykułu Pawła Milcarka z 2003 roku, w którym pisał on:

Owszem, bezpieczeństwo polityczne i gospodarczy rozwój to sprawy ważne, o wielu rzeczach decydujące – ale czy podstawowy ład moralny znajduje się rzeczywiście poza powołaniem społeczeństw, które polityka rozpoznaje naturalnym światłem intelektu? Co prawda, żyjemy w czasach, gdy świeckie instytucje publiczne nie rozpoznają już ani Boga, ani nieśmiertelnych dusz ludzkich (a więc i wiecznych przeznaczeń obywateli) – ale wciąż toczy się wielkie zmaganie o to, by oficjalnie rozpoznawały – i broniły – małżeństwa mężczyzny i kobiety, rodzin wychowujących swe potomstwo, a także po prostu życia

<sup>9</sup> Zob. T. Rowiński, *Cywilizacja przemocy. Bardzo krótkie wprowadzenie do nowoczesnej kultury liberalnej*, „Christianitas”, nr 67-68/2017; zob. P. Kaznowski, *Między duchem a literą: przypadek katolickiego myślenia o polityczności*, „Christianitas”, nr 45-56/2011.

<sup>10</sup> T. Rowiński, *Między sensus catholicus a secular reason. Katolickie potyczki z politycznością*, w: tenże, *Bękarty Dantego*, s. 214.

ludzkiego zaczynającego się wraz z poczęciem i kończącego się przez śmierć niesamobójczą. By odróżniały te dobra od związków homoseksualnych, antykoncepcyjnego samolubstwa i manipulacyjnego podejścia do godności osoby. Te bardzo „fizyczne” elementy dobra wspólnego każdej społeczności doczesnej nie należą do „dobra wspólnego” obecnej postaci naszej cywilizacji<sup>11</sup>.

## 2. Rozpoznawanie wartości życia człowieka

Sprawa ochrony życia jest prawdopodobnie najbardziej bezpośrednio politycznym doświadczeniem naszego środowiska. Solidarnie wsparliśmy naszego przyjaciela Marka Jurka w decyzji odejścia z Prawa i Sprawiedliwości, gdy partia ta w roku 2007 w praktyce porzuciła swoje aspiracje do reprezentowania w przestrzeni publicznej nie tylko potrzeb symbolicznych i materialnych katolików w Polsce, ale przede wszystkim katolickiej agendy, której wyrazem była ważna broszura programowa przygotowana w kręgu naszego środowiska pt. *Katolicka Polska w chrześcijańskiej Europie*<sup>12</sup>. Za wsparcie decyzji, mówiącej o potrzebie istnienia samodzielnego głosu opinii katolickiej w polityce, byliśmy najbardziej krytykowani przez środowiska nam bliskie. Tamto nasze przekonanie zachowało jednak do dziś wiele ze swojej świeżości – nie możemy liczyć, że radykalna centroprawica naprawi fundament wszelkiej sprawiedliwości i zakończy legalne aborcje w Polsce, ponieważ ona sama, przy wszystkich jej zaletach, jest częścią świata pragmatycznej przemocy liberalnej. Choć w sprawie ochrony ludzkiego życia mówiliśmy w chórze wielu głosów, to jednocześnie warto zaznaczyć, że robiliśmy to od samego początku, gdy w pierwszym numerze ukazał się artykuł Marka Jurka pt. *Dłużej milczeć nie można*, w którym jesienią 1999 roku mogliśmy przeczytać:

Od półtora roku w Sejmie RP istnieje wyraźna większość złożona z przedstawicieli środowisk utożsamianych z wiarą, Kościołem, a przynajmniej polską tradycją katolicką. (...) A jednak przez cały ten czas trwa zupełne milczenie o panującym ciągle w Polsce prawnym przyzwoleniu

<sup>11</sup> P. Milcarek, *Do Unii „non possumus”*, „Christianitas”, nr 15-16/2003, s. 27.

<sup>12</sup> *Katolicka Polska w chrześcijańskiej Europie*, Warszawa 2005.

<sup>13</sup> M. Jurek, *Dłużej milczeć nie można*, „Christianitas”, nr 1-2/1999, s. 213.

na zabijanie (niektórych przynajmniej) dzieci w łonie matek<sup>13</sup>.

Dwadzieścia lat później trudno nie dostrzec bolesnej aktualności tak dawno już zapisanych słów. Wciąż brakuje nam najważniejszego kroku, by działanie chrześcijańskiej „reguły życia”, wyznaczające granicę pomiędzy cywilizacją ludzką i nieludzką, rozszerzyło się w dobrą stronę.

### 3. Rozpoznanie rodziny jako wspólnoty naturalnej

<sup>14</sup> P. Milcarek, *Reguła ludzi rodzinnych*, „Christianitas”, nr 65/2015, s. 95.

Ponieważ większość naszego środowiska to „ludzie rodinni”, nasze myślenie nie raz skłaniało się ku poszukiwaniu duchowych dóbr, jakie mogłyby otrzymać nasze rodziny. Jak pisał Paweł Milcarek, cytując w swoim pięknym tekście *Reguła ludzi rodzinnych*<sup>14</sup> trzeciego opata Solesmes Dom Paula Delatte’a, „Bóg chce, aby każdy był trochę mnichem, a mnisi, żeby byli nimi zupełnie”. W sprawę „rozpoznawania rodziny jako wspólnoty naturalnej” angażowaliśmy się w rozmaity sposób, ponieważ była ona niejako przedłużeniem kwestii rozpoznawania wartości życia człowieka. Rozumienie wagi życia rodzinnego zarówno dla cywilizacji chrześcijańskiej, jak i polskiej formy zmuszała nas do zmagania na wielu frontach. W czasach wewnątrzkatolickich ataków na integralność małżeńskiej intymności jako jedni z niewielu w Polsce przypomnieliśmy aktualność encykliki *Humanae vitae* na pięćdziesięciolecie jej ogłoszenia<sup>15</sup>, dyskutowaliśmy ze zwolennikami zmian w życiu sakramentalnym Kościoła, jakie starano się przeprowadzić za pomocą adhortacji *Amoris laetitia*<sup>16</sup>, szukaliśmy katolickiego rozwinięcia dla katechizmowego nauczania o osobach posiadających utrwalone skłonności homoseksualne, dwukrotnie podejmowaliśmy sprawę edukacji katolickiej. W numerze monograficznym, zawierającym propozycję modelu katolickiej formuły szkoły opartej na edukacji klasycznej, Paweł Milcarek pisał:

Ucząc się łaciny dla zrozumienia języka Wulgaty i modlitw Kościoła rzymskiego; przechodząc przez historię

<sup>15</sup> „Christianitas”, nr 73/2018.

<sup>16</sup> „Christianitas”, nr 55/2015, 56-57/2015, 60-61/2015, 65/2016, 70/2017.

i geografię także po śladach rosnącego Kościoła i jego świętych; czytając literaturę z wrażliwością na to, że bywa ona glossą do Słowa Bożego; poznając świat z myślą, że ukształtował go Logos, itp. W szkole budowanej dzisiaj w duchu cywilizacji chrześcijańskiej nie wolno ani zawęzić światła religii do samej katechezy i do solennych deklaracji czy zdawkowych zapewnień – ani próbować przekształcać wszystkiego w religię. W życiu takiej szkoły religia – z jej kultem, wykładem i świadectwem – powinna być jak słońce umieszczone w środku codzienności, oświecające życiodajnie planety o własnym kształcie, biegu i życiu<sup>17</sup>.

Drugie nasze zbliżenie do edukacji miało miejsce niedługo po przejściu władzy w Polsce przez prawicę. Zbliżenie to przybrało postać szkicu przygotowanego przez Artura Góreckiego i zarysowującego wizję całościowej reformy systemu edukacji. Szkic ten, jak się zdawało, przez pewien czas znajdował się w orbicie zainteresowania Ministerstwa Edukacji Narodowej, dopóki sama reforma nie zaczęła grzęznąć w nieudolności i przypadkowej bezforemności<sup>18</sup>. W kontekście antyrodzinnych ideologii przygotowaliśmy nowe, opatrzone komentarzami, tłumaczenie encykliki *Divini Redemptoris. O ateistycznym komunizmie*, wskazując na trwałość antropologicznych zasad nowych i starych ideologii<sup>19</sup>. Kolejne wymieniane tu nieco pospiesznie kwestie stawały się „kamieniami milowymi” naszych prac, rozszerzając coraz bardziej zakres naszych własnych rozpoznań w ramach prac nad „regułą życia”, rozpoznań naszej szkoły myślenia, gdzie zawsze staramy się, aby panował Chrystus, nasz Pan i nasz Logos.

4. Rozpoznawanie dobra wspólnego, czyli sprawiedliwość społeczna

„Warto w tym miejscu – jeszcze raz – podkreślić różnicę między religią pojmowaną głównie jako konserwatywny reżim społeczny a [religią jako] zespołem zasad pozwalających

<sup>17</sup> P. Milcarek, *Tezy o edukacji klasycznej dla cywilizacji chrześcijańskiej*, „Christianitas”, nr 58/2014, s. 14.

<sup>18</sup> A. Górecki, *Dezyderat – pożądane zmiany w systemie edukacji*, „Christianitas”, nr 62/2015.

<sup>19</sup> W „Christianitas” nr 74/2018 czytelnik znajdzie obszerny blok poświęcony komunizmowi i neokunizmowi.

<sup>20</sup> T. Rowiński, *Królestwo nie z tego świata...*, dz. cyt., s. 210.

ukierunkowywać działanie na dobro wspólne”<sup>20</sup>. Także z tego powodu uważamy, że to „pluralizm, który wyraża wolność osób i naturalną różnorodność życia narodowego (...) należy do najważniejszych składników dobra wspólnego, a jego ochrona jest oczywistym obowiązkiem społecznym. Pluralizm ten wynika z indywidualnej odpowiedzialności poszczególnych osób, z praw sumienia. Jego najprostszym przejawem jest prawo krytyki rządu”. Tak na naszych łamach pisał, w artykule pt. *Wartości nienegocjowalne*, jednym z najważniejszych tekstów drugiej dekady „Christianitas”, Marek Jurek. W innym miejscu tekstu dodawał:

Istnieje jednak również pluralizm, na który zgodzić się nie można, a którego funkcjonowanie przeradza się w (...) „despotyzm wolności”. Ten pluralizm nie jest wyrazem różnorodności natury, ale relatywizmu kwestionującego naturalny porządek rzeczy. To przeciwstawianie patriotyzmowi – wolności od obowiązków społecznych, rodzinie – prawa do rozwiązłości, prawu do życia – wolności wyboru cudzej śmierci. Taki pluralizm jest zaprzeczeniem dobra wspólnego, ponieważ pozwala nie tylko kwestionować, ale w wypadku demokratycznego mandatu również niszczyć każde dobro, które państwo powinno chronić<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> M. Jurek, *Wartości nienegocjowalne*, „Christianitas”, nr 45-46/2011, s. 80.

W tym też kluczu – często przy sprzeciwie liberalnych ekonomicznie krytyków – doceniając prorodzinną i szerzej solidarystyczną politykę rządów Beaty Szydło czy Mateusza Morawieckiego, zwracaliśmy uwagę, że bez usunięcia fundamentalnej niesprawiedliwości, jaką jest legalność w Polsce mordu prenatalnego, wszelkie inne zabiegi będące realną pracą przeciw ubóstwu okażą się społeczną korupcją mającą kupić milczenie narodu w tej kwestii absolutnie zasadniczej<sup>22</sup>.

Jednocześnie Michał Barcikowski twardo zaznaczał nasz zwrot w stronę solidarystycznego rozumienia katolickiej nauki społecznej:

Biada nam, jeśli powstrzymamy się po naszej katolickiej i prawicowej stronie polskiej sceny politycznej od uczi-

<sup>22</sup> T. Rowiński, *Koszty istnienia. Polityka prorodzinną jako fundament reformy państwa*, „Christianitas”, nr 62/2015, oraz tenże, *Filozofia publiczna radykalnej centroprawicy*, „Christianitas”, nr 71-72/2018.

wej rozmowy o sprawiedliwszym rozłożeniu ciężarów podatkowych nie tylko pomiędzy kapitałem polskim a obecnym w naszym kraju kapitałem zagranicznym, ale także między biedniejszymi a bogatszymi w Polsce<sup>23</sup>.

Nasz redakcyjny kolega dodawał słusznie, że jeśli dopuścimy, by neokomuniści sprawiedliwsze rozłożenie ciężarów podatkowych, ochronę praw pracowniczych sprzedali społeczeństwu razem ze swoim projektem rewolucji deprawacyjnej, to winy będą musieli w swoich sumieniach szukać przede wszystkim liderzy katolickiej i prawicowej opinii, obojętni niejednokrotnie na rażące formy niesprawiedliwości. Od tych spraw w społecznym systemie naczyń połączonych także zależy sprawa cywilizacji wiary i naszej polskiej formy.

##### 5. Rozpoznawanie *ordo caritatis*

Jako ostatni element i równocześnie podsumowanie „reguły życia” wymieniam zasadę, która spina w całość rozmaite naszych rozpoznania i ustawia je we właściwej hierarchii. Hierarchię tę otwiera – w sprawach społecznych i cywilizacyjnych – szukanie Królestwa. Mówi się, że synowie św. Benedykta chcieli przede wszystkim oddawać chwałę Bogu, a z ich oddania wyrosła cywilizacja. Sądzę, że nie ma innego przejścia do godziwego realizowania celów społecznych w ich możliwie najpełniejszym wymiarze. Porządek miłości, *ordo caritatis*, nakazuje przede wszystkim nie zaniedbywać spraw własnej duszy, ale i dobra nam najbliższych. Równocześnie jednak nakazuje spojrzeć poza świat naszej kultury i dostrzegać los chrześcijan w świecie. Dlatego poparliśmy ideę polskiego Kościoła, by stworzyć korytarze humanitarne dla ofiar wojny w Syrii, włączyliśmy się w inicjatywę warszawskiej Drogi Krzyżowej w intencji prześladowanych chrześcijan. Pytaliśmy głosem niektórych naszych autorów, czy zadaniem, ale i szansą polityczną dla Polski, możliwością realizacji przez nią misji państwa chrześcijańskiego, nie powinno być włączenie do polskiej agendy dyplomatycznej nieustannego zainteresowania o los chrześcijan w świecie<sup>24</sup>. W praktyce byłaby to

<sup>23</sup> M. Barcikowski, *Sprawiedliwość społeczna, czyli o osłabianiu zaufania do religii Jezusa Chrystusa*, „Christianitas”, nr 62/2015, s. 9.

<sup>24</sup> Zob. T. Rowiński. *Jaka kultura publiczna dla Polski*, w: *PL 2118*, red. tenże, Fundacja Republikańska, Warszawa 2018, s. 29.

nowa forma realizacji idei *przedmurza chrześcijaństwa*, ale i droga do budowy własnej suwerenności i siły poprzez tworzenie sieci nowej *christianitas* opartej na uciekających się pod polską obronę wspólnot chrześcijańskich z całego świata. Do tego porządku miłości, także nieraz wbrew odruchom opinii prawicowej i katolickiej, dołączyliśmy docenienie ekologicznego sprzeciwu Papieża Franciszka wobec drapieżnego modernizmu cywilizacyjnego, który to sprzeciw wyraził w encyklice *Laudato si*<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Zob. T. Rowiński,

*O niegodziwej władzy nad światem*, christianitas.org, 3.07.2015.

### **Podsumowanie**

Doszliśmy do ostatniej sali naszego drugiego piętra zasad, na koniec chciałbym króciutko już powiedzieć, co widzę jako wyzwanie dla naszego środowiska. Będzie to, jak sądzę, przeciwstawianie się angażowaniu chrześcijan do niechrześcijańskich koncepcji społecznych, koncepcji, które również skolonizowały już Kościół. Coraz trudniej – jak widzimy w sferze publicznej – zachować jest chrześcijanom swój własny język i rozum, wielu wręcz chętnie przystaje do lewicowych ideologii, wciąż zachowując pozór chrześcijańskiego stroju. Drugą stroną tego medalu będzie zmaganie z procesami „poganienia” patriotyzmu, który coraz trudniej porozumiewa się z pentekostalnym chrześcijaństwem, wdzierającym się także do Kościoła. Wreszcie nie przestaniemy przekazywać wiary i nauczania Kościoła w takim kształcie, jak nam ją co do zasad przekazano, a to zadanie może okazać się najbardziej dramatyczne. ■



# Nasze zasady

- 
1. Wierność całej doktrynie Kościoła katolickiego oraz szacunek i przywiązanie do jego tradycji łacińskiej w dziedzinie liturgii, dyscypliny i duchowości.
  2. Synowskie posłuszeństwo Ojcu Świętemu i prawowitym Pasterzom Kościoła w zakresie władzy, jaką sprawują z mandatu apostołskiego.
  3. Upowszechnianie tradycyjnej nauki katolickiej o moralnym obowiązku ludzi i społeczeństw wobec prawdziwej religii i jedynego Kościoła Chrystusowego.
  4. Podkreślanie konsekwencji, jakie wynikają z królowania Chrystusa nad człowiekiem i społecznościami ludzkimi dla powołania katolika świeckiego w sprawach doczesnych.
  5. Strzeżenie dziedzictwa „Polski zawsze wiernej” i działanie na rzecz kształtowania ładu publicznego naszej Ojczyzny zgodnie z prawami naturalnymi i Bożymi.

*Paweł Milcarek, 1999 r.*

---

# Świąteczność jako kryterium doboru repertuaru muzyki liturgicznej\*

Antonina Karpowicz-Zbińkowska

## studia

\* Tekst ten jest zapisem referatu wygłoszonego 26 października 2019 r. w Oddziale Warszawskim Federacji Caecilianum.

<sup>1</sup> Por. KL 112.

**A**by mówić o tym, czym jest i jaka być powinna muzyka liturgiczna, trzeba wciąż powracać do tego, czym tak naprawdę jest liturgia. Dopiero uświadomienie sobie tego, z czym tak naprawdę mamy do czynienia w liturgii, daje nam odpowiednią perspektywę do ujrzenia roli i charakteru muzyki jej towarzyszącej. Muzyka liturgiczna nie jest bowiem „tylko” muzyką, nie jest też żadną „oprawą”, lecz jest, jak naucza Sobór Watykański II – integralną częścią liturgii<sup>1</sup>.

Liturgię zaś tak definiuje kard. Ratzinger:

Liturgia jest antycypowaną Paruzją, jest wchodzeniem „już” w nasze „jeszcze nie” – jak to przedstawił Jan w opisie wesela w Kanie. Godzina Pana jeszcze nie nadeszła, jeszcze się nie dokonało wszystko to, co ma nadejść, jednak na prośbę Maryi – Kościoła – On już teraz daje nowe wino. Antycypując, już teraz daje dar swej godziny<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> J. Ratzinger, *Teologia muzyki kościelnej*, tłum.

W. Szymona OP, w: *Opera omnia*, t. XI, *Teologia liturgii*, Wydawnictwo KUL, 2012, s. 515.

Liturgia jest zatem wejściem wieczności już teraz w naszą doczesność. Kto zaś sprawuje liturgię? Sam Chrystus ją sprawuje i, jak powiada List do Hebrajczyków, wstawia się On nieustannie za nami przed obliczem Ojca:

Chrystus bowiem wszedł nie do świątyni, zbudowanej rękami ludzkimi, będącej odbiciem prawdziwej [świątyni], ale do samego nieba, aby teraz wstawiać się za nami przed obliczem Boga, nie po to, aby się często miał ofiarować jak arcykapłan, który co roku wchodzi do świątyni z krwią cudzą. Inaczej musiałby cierpieć wiele razy od stworzenia świata. A tymczasem raz jeden ukazał się te-

raz na końcu wieków na zgładzenie grzechów przez ofiarę z samego siebie (Hbr 9, 24-26).

A zatem to nie „my sprawujemy liturgię”, tylko Kościół na ziemi uczestniczy w wiecznej niebieskiej liturgii w jedności z Chrystusem, na tej zasadzie, na jakiej Kościół jest Ciałem Chrystusa, a Chrystus jest Głową tego Ciała.

Teraz, gdy zarysowaliśmy pokrótce, czym jest liturgia, skupmy się na tym, czym w tej liturgii jest muzyka i jakie ma ona znaczenie.

Wyjaśnienie znaczenia muzyki w liturgii zacznę jednak od tego, jak jest ono pojmowane w tradycji protestanckiej, a to dlatego, że we współczesnej praktyce muzyki liturgicznej w Kościele katolickim właśnie to rozumienie funkcjonuje najczęściej i błędnie jest pojmowane jako własne ujęcie Kościoła katolickiego.

Mamy więc w protestantyzmie położony bardzo silny akcent na związek muzyki ze Słowem Bożym. Muzyka liturgiczna ma być kerygmatem, ma więc też postawiony jako cel ewangelizowanie. Drugą cechą charakterystyczną protestanckiego rozumienia roli muzyki liturgicznej jest bardzo mocne ukierunkowanie jej przez samego Lutera na ludzkie emocje. Luter bardzo poważnie podszedł do antycznej teorii etosu, mówiącej o tym, że muzyka może nie tylko wyrażać poszczególne ludzkie emocje, ale też na nie wpływać, a nawet je w człowieku wywoływać. Luter rozciąga zatem tę moc oddziaływania muzyki na wszystkie władze duszy i czyni z niej oręż w walce z grzechem. To muzyka będzie mocą daną nam do zwalczania grzechu. Proszę zauważyć, że w ujęciu katolickim to łaska pomaga zwalczyć grzech, a więc Luter postawił muzykę w miejsce łaski. Muzyka staje się w jego ujęciu swego rodzaju kagańcem na ludzkie popędy, środkiem do uśmierzenia smutku, środkiem wreszcie do wywoływania radości, do której każdy chrześcijanin jest, według Lutera, absolutnie zobowiązany.

W sytuacji, gdy luteranizm zakwestionował nie tylko katolicką naukę o naturze i łasce, lecz także w ogromnym stopniu katolicką sakramentologię i soteriologię, oczywiste się stało, że muzyka i jej działanie zajęły w dużym stopniu miejsce, które dotychczas zajmowała łaska jako skutek działania sakramentów. Nic zatem dziwnego, że skoro Luter nadał muzyce tak wysokie miejsce

w swoim systemie, a także w liturgii (liturgia protestancka nie była przecież sprawowaniem sakramentów, bo one „nie działają”, tylko raczej zgromadzeniem się wiernych po to, by wesprzeć się muzyką i śpiewem), to cała tradycja protestancka będzie odąd bardzo mocno nastawiona na dbanie o jakość muzyki liturgicznej. Tak wysoka pozycja muzyki w protestantyzmie utrzyma się aż do naszych czasów, niezależnie od tego, jak potoczyły się jej losy w poszczególnych odłamach spadkobierców Lutera, czy dana gmina chrześcijańska będzie dążyć do wykonywania muzyki liturgicznej przez wysoko wyspecjalizowanych muzyków kościelnych, czy raczej będzie dążyć do „egalitaryzmu muzycznego” i kłaść nacisk na konieczny wspólny wkład w śpiew liturgiczny wszystkich uczestników liturgii.

Jak pisze bowiem Albert Schweitzer w swojej sławnej monografii Bacha, analizując sytuację muzyczno-liturgiczną Kościoła luterańskiego, najpierw sam Luter wahał się początkowo, czy muzykę liturgiczną powierzyć raczej wykształconym muzykom, czyli postawić na wysoką jej jakość artystyczną, czy raczej pójść w stronę uczestniczenia całego ludu w wykonywanie, z konieczności, jak najprostszych pieśni, tak by każdy był w stanie ich się nauczyć. Jak wiemy, Luter nie rozstrzygnął ostatecznie tego dylematu, dostrzegając zalety obydwu rozwiązań<sup>3</sup>. W dalszej historii Kościoła luterańskiego wydawano zarówno śpiewniki przeznaczone dla wyspecjalizowanych wykonawców, w których melodia chorału protestanckiego była ukryta w głosie tenorowym (a więc były to klasyczne motety), jak i takie, które przeznaczone były do wykonywania przez cały lud. Harmonizacja tych drugich była maksymalnie uproszczona, a znana powszechnie melodia chorałowa znajdowała się w najlepiej słyszalnym głosie górnym, tak by wszyscy mogli się włączyć w śpiew.

Minęło już ponad 500 lat od czasów reformacji, tymczasem w Kościele katolickim widać przeniesienie zarówno protestanckiego rozumienia celów, jak i cech muzyki liturgicznej. Mamy więc muzykę, której nadrzędnym celem jest wzbudzenie emocji, jednocześnie redukując przy tym całą sferę ludzkiej religijności wyłącznie do emocji. Dodatkowo naczelną i obowiązującą powszechnie emocją ma być radość, podczas gdy przecież wierni nie tylko nie mają obowiązku zawsze być rozradowani, jak też

<sup>3</sup> Podkreślam często paradoks polegający na tym, że Luter, będąc miłośnikiem muzyki, zwłaszcza talentu Josquina des Prés, postanowił nie ograniczać rozwoju tzw. muzyki wysokiej w swoim Kościele. W ten oto sposób arcykatolicki nadworny muzyk papieski Josquin uratował luteran przed ikonoklazmem muzycznym i uutorował drogę późniejszej działalności Jana Sebastiana Bacha.

– należy to podkreślić – budowanie pobożności na najbardziej zmiennym i nietrwałym fundamencie, jakim są ludzkie emocje, jest pomysłem chybionym.

Mamy też obecnie w Kościele katolickim do czynienia z sytuacją ikonoklazmu muzycznego, którego sam Luter szczęśliwie uniknął. Mianowicie traktuje się muzykę liturgiczną wyłącznie jako użytkową, mającą specjalne zadanie do wykonania: ma nas ona właściwie ukierunkować, nawrócić i zewangelizować, ewentualnie dać odpowiedni nastrój do budowania wspólnoty poprzez złączenie głosów w jednej pieśni. Wykluczone jest natomiast i obłożone anatamą jakiegokolwiek „koncertowanie”, mające, w powszechnym przekonaniu, charakter czegoś zbędnego i próżniaczego, bo przecież nieprzyczyniającego się do budowania jakiegoś konkretnego dobra. Jest to podejście zupełnie nieoparte nakazami dokumentów kościelnych, które wskazują jako główny cel muzyki liturgicznej chwałę Bożą i uświęcenie wiernych<sup>4</sup>. Niestety powyższe podejście jest niemal powszechne w sferach kościelnych.

<sup>4</sup> Por. KL 112.

Pojawiło się ono oczywiście na gruncie niepisanego dogmatu o rzekomych intencjach Soboru Watykańskiego II, który miał chcieć zaktywizować wszystkich wiernych podczas liturgii. Tymczasem, jak zwraca na to uwagę kard. Ratzinger, Sobór Watykański II stawia postulat czynnego uczestnictwa (*participatio actuosa*), a nie powszechnej aktywności czy, jak to ujmuje Orygenes – aktywizmu (*participatio activa*). Czynne uczestnictwo nie oznacza przecież, że wszyscy będą w każdym momencie musieli wykonywać jakieś czynności (np. również śpiewać). Czynna aktywność – to określenie ma oznaczać przede wszystkim zjednoczenie się wewnętrzne z jedyną ofiarą Chrystusa, tak by to Jego akcja w liturgii, czyli ofiarowanie się – stało się naszym, a więc byśmy ostatecznie sami stali się Ciałem Chrystusa. Taki jest najgłębszy sens teologiczny czynnego uczestnictwa<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Por. J. Ratzinger, dz. cyt., s. 136-141 oraz 645-647.

Narzuć więc obowiązek na wiernych, by każdy śpiewał wszystko, zabija muzykę, a także często, jak to wprost zauważa kard. Ratzinger, samą modlitwę:

Bądźmy jeszcze bardziej konkretni: faktem jest, że istnieje wiele osób, które mogą lepiej śpiewać „sercem” niż „ustami”, którym jednak śpiew mających dar śpiewania usta-

mi może naprawdę rozśpiewać serce, tak że w duszy sami także śpiewają i to wdzięczne słuchanie staje się razem ze śpiewem kantorów jedną chwałą Bożą. Czy rzeczywiście trzeba zmuszać do śpiewania kogoś, kto nie jest do tego zdolny, i w ten sposób zmuszać do milczenia jego serce i serca innych?<sup>6</sup>

<sup>6</sup> J. Ratzinger, dz. cyt., s. 491.

Samo milczenie czy słuchanie podczas liturgii nie oznacza przecież braku czynnego uczestnictwa.

Na naszym gruncie niemal dokładnym przeniesieniem tego modelu protestanckiego śpiewania zharmonizowanych w czterogłosie chorałów, gdzie schola dyskretnie dośpiewuje podstawę harmoniczną, a główną melodię ciągnie cały lud, jest coraz popularniejszy śpiewnik *Niepojęta Trójco*. Wpisuje się on w ten eksperyment społeczno-muzyczny polegający na udemokratycznieniu śpiewu kościelnego i zatarciu różnicy pomiędzy śpiewem chóru i śpiewem ludu. Podczas gdy w tradycji Kościoła jasna była przez wieki zasada ścisłego i hierarchicznego podziału ról podczas liturgii, gdzie oczywistym było, które fragmenty śpiewa kapłan, które zaś kantor, które chór, a które lud. Chór był zawsze pojmowany jako reprezentacja całego ludu Bożego.

Przejdźmy teraz do zarysowania pokrótce, jaka jest katolicka koncepcja muzyki liturgicznej. Święty Augustyn również podejmuje wątek antycznej teorii etosu, czyli nauki o wpływie muzyki na ludzką duszę, ale przekształca ją w duchu chrześcijańskim i ujmuje w teologicznych kategoriach. Otóż dusza ludzka poddana jest skutkom grzechu pierworodnego, które polegają m.in. na tym, że człowiek odwrócony jest od Boga, a zwrócony całym sobą ku rzeczom stworzonym. Do tego sprowadza się grzeszność człowieka<sup>7</sup>. Nie dlatego, że świat i rzeczy stworzone miałyby być same w sobie złe, tylko dlatego, że człowiek zaczyna pragnąć tych rzeczy w sposób nieuporządkowany, oddalając się jednocześnie od Boga, podczas gdy właściwą kolejną rzeczy byłoby pragnąć rzeczy ze względu na to, że stanowią one środek do osiągnięcia celu ostatecznego. Przykładowo pożywienie nie stanowi celu samego w sobie, lecz jest środkiem do podtrzymywania życia, a to z kolei stanowi środek do tego, by na koniec osiągnąć cel ostateczny, którym jest zjednoczenie z Bogiem. Tymczasem człowiek odwraca się

<sup>7</sup> „Wszystkie grzechy zawierają się w tym jednym rodzaju zła: w odwróceniu się od dóbr Boskich, prawdziwie trwałych, ku zmiennym i niepewnym. Wprawdzie i te dobra mają miejsce właściwe w ogólnym porządku i osiągają pewne swoiste piękno. Ale duch zepsuty i nieuporządkowany podąża za nimi niewolniczo. A tymczasem Boski porządek i Boskie prawo postanowiły, aby raczej przewodził im według własnej woli jak zwierzchnik”. *De libero arbitrio*, I, 16, 35 (PL 32, 1240); tłum. polskie: *O wolnej woli*, w: *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Trombala, Kraków 1999, s. 525.

od celu ostatecznego, którym jest Bóg, a całkowicie zwraca się ku rzeczom stworzonym. Rolą zaś muzyki, zdaniem św. Augustyna, jest wsparcie nas w odwróceniu się od rzeczy stworzonych i zwróceniu nas ku samemu Stwórcy. Taki jest właśnie chrześcijański etos muzyki. Ta jej moc bierze się stąd, że ona sama, wskazując na porządek w niej zawarty, ukazuje i odzwierciedla porządek znajdujący się w harmonii stworzenia, a więc wskazuje na logos zawarty w świecie i całym dziele stworzenia, czyli w jakimś sensie odzwierciedla samego Boga.

Kardynał Ratzinger rozwija dalej teologię muzyki liturgicznej, wychodząc od podziału sztuk, dokonanego przez Fryderyka Nietzschego, na dionizyjskie i apollińskie. Muzyka dionizyjska to ta, która ma dokonać oderwania człowieka od zmysłów i doprowadzić go do ekstazy, czyli zjednoczenia z bóstwem. Muzyka apollińska to taka, której działanie polega na scalaniu władz człowieka i harmonizowaniu ich, a więc w jakimś stopniu porządkowaniu ludzkiej natury. Jaka zatem powinna być katolicka muzyka liturgiczna? Otóż powinna wziąć to, co najlepsze, z obu tych rodzajów sztuki, czyli z jednej strony winna odpowiadać rozumnej naturze człowieka, na podobieństwo określenia ukutego przez św. Pawła – *logike latreia* – rozumnej służby Bożej<sup>8</sup>, a z drugiej – ułatwiać człowiekowi przekraczanie tej jego natury. Powinna zatem zarówno rządzić się rozumnymi zasadami kompozycji, które z kolei odzwierciedlają Boży logos zawarty w stworzeniu (sztuka apollińska), i jednocześnie umożliwiać wzniesienie się ludzkiej natury ponad jej własną kondycję, w myśl zawołania *sursum corda* (sztuka dionizyjska)<sup>9</sup>.

Wreszcie najszczytniejszym, zdaniem kard. Ratzingera, celem muzyki liturgicznej jest ucieleśnienie liturgii. Liturgia jest rzeczywistością Bosko-ludzką, niebiańsko-ziemską; podobnie muzyka, posiada naturę fizyczno-duchową, bo przecież składa się z fizycznych dźwięków, ale już porządek, który w sobie zawiera, i liczbowa struktura zakorzenione są w samym Boskim umyśle. Stanowi więc ona doskonałe ucieleśnienie i szatę kultu, który sprawujemy na ziemi, a także kontynuację samego Wcielenia. Wcielenie bowiem dokonało się nie tylko raz jeden w historii, w „pełni czasów”, ale dokonuje się cały czas w posłudze i liturgii Kościoła.

<sup>8</sup> Por. Rz 12, 1.

<sup>9</sup> Por. J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1999, s. 193-197.

Kolejnym zagadnieniem pomagającym nam zrozumieć sens i znaczenie muzyki liturgicznej jest kwestia opozycji *sacrum–profanum*. Warto pamiętać, że pojęcia *sacrum* i *profanum*, w rozumieniu dwóch absolutnie wykluczających się wzajemnie sfer, nie są pojęciami chrześcijańskimi. Jeśli przejrzy się dokumenty kościelne, to Kościół nigdy nie wypowiadał się, używając tych kategorii w takim właśnie rozumieniu. Skąd zatem znalazły się one zarówno w języku potocznym, jak i języku teologicznym? Opozycja *sacrum–profanum* powstała w kręgu myślicieli takich jak Émile Durkheim, Rudolf Otto i Mircea Eliade i stąd została zaszczerpiona na grunt katolicki. Jest zatem w teologii katolickiej ciałem obcym.

Jak zatem Kościół pojmował i pojmuje wzajemne relacje pomiędzy *sacrum* i *profanum*? Dla katolików opozycja świecki–święty jest fałszywa, bo to, co świeckie, nie oznacza bowiem – nieświęty. Samo słowo *pro-fanum* nie zawiera żadnego pejoratywnego wydźwięku, oznacza jedynie pewne oddzielenie, „to, co znajduje się przed świętością, przed jej progiem”. Opozycja *sacrum–profanum* zakłada, że to, co jest świeckie, jest jednocześnie opuszczone przez Boga, a nawet w jakimś sensie Jemu się przeciwstawia. Tymczasem wszystko to, co znajduje się przed progiem świętości, jest dobre już z tego względu, że jest stworzone.

Pamiętając zatem o tym uporządkowaniu rozumienia pojęć *sacrum* i *profanum*, możemy dopiero przejść dalej do ewentualnej oceny przydatności danej muzyki do liturgii. Kardynał Ratzinger posługuje się oczywiście pojęciami *sacrum* i *profanum* w ocenie muzyki, ale równocześnie proponuje zastąpić je opozycją święteczny–powszedni, gdyż ono w bardziej zrozumiały sposób opisuje charakter danej muzyki, bez tych niekatolickich konotacji.

Jednocześnie analizując przyczyny obecnego kryzysu muzyki liturgicznej, kard. Ratzinger dochodzi do wniosku, że mamy aktualnie do czynienia z ikonoklazmem muzycznym w Kościele. Pozwolę sobie w tym miejscu zacytować obszerniejszy fragment jego rozważań:

Wewnętrzny kryzys współczesnego chrześcijaństwa polega na tym, iż stracono z oczu „prawowierność”, rozumianą w myśl tej definicji, którą sformułował Sobór Nicej-



ski II, a ikonoklazm uznano za rdzennie chrześcijański. Wydawać się może, że w obliczu zaistniałej sytuacji pozostała nam jedynie rozpaczliwa schizofrenia radości ze szczęśliwego dziejowego nieporozumienia albo narodziny nowego obrazoburstwa. Jak doszło do tak jednomyślnego uznania przez współczesnych ekspertów wrogości wobec sztuki i purytańskiego funkcjonalizmu za pierwotnie chrześcijański? Dostrzegam dwa źródła tego rodzaju poglądów. Pierwszym jest fakt, że przejściu od Starego Testamentu do Wspólnoty Jezusa Chrystusa towarzyszyło porzucenie świątyni i uznanie przestrzeni codzienności za najwłaściwsze miejsce dla sprawowania nabożeństw. Krytyka kultu, rozpoczęta przez proroków Izraela, została przez Jezusa nie tylko podjęta, ale wyostrowana: wypędzając ze świątyni handlujących w niej kupców, Chrystus doprowadził bowiem do jej symbolicznego zburzenia. Nic dziwnego, że ukrzyżowanie Jezusa „poza miastem” (Hbr 13, 12) zostało przez jego uczniów zinterpretowane jako początek nowego kultu i jednocześnie zerwanie ze starym. Stąd wnioskuje się dziś, że chrześcijaństwo, chcąc być wiernym Chrystusowi, musi przeciwstawiać się świątyni, kultowi i kapłaństwu, że poza przestrzenią codzienności nie istnieje w nim żadna inna świętość ani żadne święte miejsce, i wreszcie że chrześcijańskie nabożeństwa mają być włączone w sferę profanum, w sferę powszedniości. Gdzie natomiast ponownie pojawia się kult i kapłaństwo, tam mamy do czynienia z powrotem do tego, co przedchrześcijańskie. Takie sprofanowane rozumienie specyfiki chrześcijaństwa pociąga za sobą doskonale nam już znane konsekwencje. Pierwszą z nich jest negacja świątecznego charakteru chrześcijańskiego nabożeństwa oraz odrzucenie tradycyjnej, zbyt „sakralnej” muzyki kościelnej. Drugą natomiast jest wymóg zwykłości i powszedniości chrześcijańskiego nabożeństwa oraz warunek przynależenia towarzyszącej mu muzyki do sfery profanum<sup>10</sup>.

Przyznam się, że dopiero znalazłszy ten fragment rozważań kard. Ratzingera, doznałam prawdziwej ulgi, bo oto ktoś wresz-

<sup>10</sup> J. Ratzinger, *Sakrament i misterium*, tłum. A. Głos, Kraków 2018, s. 164-165.

cie nazwał po imieniu to zjawisko, którego jesteśmy świadkami w naszych kościołach, a które trudno było właściwie do tej pory zdiagnozować. Powszechnym bowiem doświadczanym zjawiskiem w naszych kościołach jest jakiś niepisany wstyd dotyczący zbyt uroczystej muzyki liturgicznej, która bywa traktowana jako zbędny balast i rozrzutność. Przypomina to ewangeliczną scenę, w której Maria rozbiła flakon z drogocennym olejkiem, by namaścić Jezusa, a Judasz zgorszony mówi na to: *Czemu to nie sprzedano tego olejku za trzysta denarów i nie rozdano ich ubogim?*<sup>11</sup>

<sup>11</sup> J 12, 3-8.

Dodatkowo do utrwalenia tej sytuacji przyczynia się także język kościelny, który np. w kalendarzu liturgicznym wprowadził pojęcie „okres zwykły”, podczas gdy wiemy, że życie chrześcijanina powinno być nieustannym świętowaniem. Potwierdza to intuicja zawarta w dawnych łacińskich nazwach dni tygodnia, które brzmiały: *feria prima*, *feria secunda* itd. Szczególnie zaś dotyczy to liturgii katolickiej, która, jak o tym wspominałam wyżej, jest włączeniem się w wieczne niebiańskie świętowanie.

Jeśli zatem w ten sposób spojrzymy na liturgię i muzykę liturgiczną, to współczesne piosenki, tworzone chyba od razu z założeniem, aby być „zwykłymi” i „codziennymi”, niczym nieróżniące się od piosenek śpiewanych przy ognisku, stanowią w liturgii obrazę Boską.

Również dzieje reformacji odnotowują podobne przypadki, gdy chciano koniecznie piosenki zwykłe, świeckie, powszednie, przekształcić w pieśni religijne, tak by zatrzeć różnicę pomiędzy świątecznością a powszedniością. Schweitzer w ww. biografii Bacha cytuje tytuł zbiorku wydanego w roku 1571: *Piosenki uliczne, żołnierskie i góralskie, na chrześcijańską, moralną i obyczajną modłę przekształcone, żeby zły a gorszący sposób śpiewania lichych i bezwstydných piosenek na ulicach, polach i w domach zanikł z czasem, gdy znajdą się pośród nich duchowe, dobre a pożyteczne teksty i słowa*<sup>12</sup>.

Odrębnym problemem, choć o zbliżonej tematyce, jest sprawa inkulturacji. Konstytucja o Liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*<sup>13</sup> oraz Instrukcja Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów pt. *Liturgia rzymska i inkulturacja*<sup>14</sup> określają inkulturację jako dostosowanie śpiewów liturgicznych do tradycji

<sup>12</sup> A. Schweitzer, *Jan Sebastian Bach*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, t. 1, Warszawa 2011, s. 32.

<sup>13</sup> KL 119.

<sup>14</sup> [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kkultu/de\\_liturgia\\_romana\\_25011994.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kkultu/de_liturgia_romana_25011994.html).

i ducha tych ludów, plemion i narodów, które mają swoje własne, odrębne tradycje muzyki religijnej.

Tymczasem obecnie mamy do czynienia z tendencją do zmiany zakresu znaczenia tego pojęcia. Przez inkulturację zaczyna się rozumieć również przemianę muzyki kościelnej krajów z wielowiekową tradycją katolicką i muzyczną, tak by upodobnić ją do „muzyki świata”. Muzyka kościelna i śpiew liturgiczny mają być „inkulturowane” we współczesne języki artystyczne i muzyczne. Problem polega przede wszystkim na tym, że współczesny język muzyczny nie nadaje się zupełnie do liturgii katolickiej. Nawet skądinąd pobożni katolicy kompozytorzy, piszący współczesną muzykę sakralną, tworzą ją w takim kształcie, który przeczy zasadom dotyczącym muzyki liturgicznej.

Warto nieustannie powracać do tego, co o muzyce kościelnej i liturgicznej napisał św. Pius X w swoim motu proprio *Tra le Sollecitudini*. Dokument ten, tak jak wszystkie dokumenty zawierające prawdziwą naukę Kościoła, charakteryzuje się tym, że zawsze jest aktualny:

Ponieważ jednak muzyka nowoczesna wyrosła na służbie u świata, dlatego tym bardziej trzeba uważać na to, by kompozycje, na których wykonywanie w kościele się pozwala, nie były przesiąknięte duchem tego świata ani też przeplatane reminiscencjami z teatru i nie wzorowały się, nawet w zewnętrznych swych formach, na światowych kompozycjach<sup>15</sup>. ■

<sup>15</sup> Motu proprio *Tra le Sollecitudini* §. W określeniu „reminiscencje z teatru” zawiera się problem współczesny Piusowi X, z którym walczył, niestety nieskutecznie – mianowicie z manierą operową, która bezkarnie wdardała się do wszystkich kościołów i trwała w nim bardzo długo, właściwie do dziś gdzieś tam można się z nią w niektórych kościołach jeszcze spotkać. Można jednak rozumieć, że świętemu Papieżowi chodziło przede wszystkim o naśladowanie języka muzyki świeckiej wraz z jej zmiennymi modami i pretensjami; ot, dzisiaj moglibyśmy mówić np. o manierze popowej czy rockowej, która również zawładnęła wieloma kościołami.

# Spójnia miłości. Eucharystia w myśli Stanisława Hozjusza i Jakuba Wujka

Michał Gołębiowski

<sup>1</sup> *Nauka dwunastu Apostołów, w: Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, oprac. M. Starowieyski, „Biblioteka Ojców Kościoła”, nr 10, Kraków 2010, s. 37.

<sup>2</sup> Pius XII, *Humani Generis*, par. 11. Encyklika Piusa XII ogłoszona została 12 sierpnia 1950 roku, odnosząc się oczywiście do kontrowersji wokół irenistycznych tendencji niektórych teologów, jakie miały miejsce w Kościele XX wieku. Papieski opis irenizmu odpowiada jednak rozumieniu tego terminu,

jakim odznaczeni się szesnastowieczni humaniści, tacy jak Erazm z Rotterdamu czy Andrzej Frycz Modrzewski, notabene wielki adwersarz Stanisława Hozjusza.

<sup>3</sup> Zob. A. Nowicka-Jeżowa, *Barok polski między Europą i Sarmacją. I: Profile i zarysy całości*, Warszawa 2011, s. 158-167.

Jak ten chleb łamany, rozrzucony po górach, został w jedno zebrany, tak niech Kościół Twój aż po najdalsze krańce ziemi zbierze się w jednym królestwie Twoim”<sup>1</sup> – pisał starożytny autor *Didache*, a jego słowa rozumiane były w ciągu wieków zarówno jako opis zgodnej wspólnoty wiary, jak i świętości Eucharystii. Metafora starożytnego autora rozacza przed czytelnikiem obraz ułomków i okrucichów, które zostały zgromadzone na jednym stole, a następnie poświęcone Bogu. To, co niegdyś rozproszone, zostało na nowo zebrane. I oto czternaście wieków później, w dobie renesansu, świat zachodniego chrześcijaństwa stanął wobec wielkiego rozbitcia istniejącej wcześniej (choć stale zagrożonej) Komunii. W pewnym sensie „chleb łamany” został na powrót „rozrzucony”.

Autorom katolickim czasów trydenckich i potrydenckich zależało na odzyskaniu jedności, jednak nie na zasadzie wyznaczonej przez irenizm („pomijając zagadnienia, które ludzi dzielą, starają się jednoczyć sprzeczności powstałe w dziedzinie dogmatów”)<sup>2</sup>, tym bardziej że w trakcie prowadzonych dyskusji Soboru Trydenckiego granice prawowierności były formułowane coraz ostrzej i wyraziściej<sup>3</sup>. Interesujący jest zresztą fakt, iż uderzenie w katoliczność Kościoła przejawiało się przede wszystkim w ataku na realną obecność Pana Jezusa w chlebie i winie podczas Mszy świętej. I odwrotnie, obrona Ciała Pańskiego wobec wszelkich możliwych zarzutów urastała do rangi fundamentu możliwej do odzyskania jedności chrześcijaństwa. Na tej podstawie można dojść do wnio-

sku, że teologia katolicka przełomu XVI i XVII wieku utożsamiała pojęcie „katolicyzmu” czy „katolickości” z dbałością o prawdziwą część dla Najświętszego Sakramentu. Mówiąc jeszcze dobitniej, wspomniany w *Didache* „chleb w jedno zebrany” to wyobrażenie zarówno wspólnoty jednego i powszechnego Kościoła, jak i świętej hostii. Nie ma tu wszakże mowy o dwóch alternatywnych interpretacjach wczesnochrześcijańskiego symbolu, lecz raczej o dwóch komplementarnych częściach współtworzących jego właściwe odczytanie. Zgromadzenie wiernych i chleb konsekrowany – to w pewnym sensie jedno. Dlatego staropolska obrona Kościoła była w istocie tym samym, co obrona Eucharystii.

### **Miłość gromadzi przy jednym stole**

Wybitny szesnastowieczny kardynał, Stanisław Hozjusz, w niemal wszystkich swoich pismach czynił z miłości argument rozstrzygający spory między katolikami i protestantami. Kto naprawdę kocha Boga, ten prędzej czy później dotrze do tajemnicy Eucharystii. Mowa tu jednak o miłości w rozumieniu św. Augustyna z Hippony, teologa wyobrazonego w tradycyjnej ikonografii z płonącym sercem w dłoni oraz głową skąpaną w promieniach prawdy. Chodziło zatem o jedność woli, gdyż ona – jak mówi Pismo – *buduje*, w przeciwieństwie do źle pojętej *wiedzy*, czyli „filologicznego” i „lutrańskiego” odczytania w tekstach biblijnych. Sama erudycja, nawet w zakresie świętych wersetów, *unoszypychą* (1 Kor 8, 1). Inaczej jest z miłością, która ze swej natury nie znosi wyniosłości czy podziału, a spełnia się w Komunii. Kochać – to patrzeć w tym samym kierunku, współdziałać w zgodzie i harmonii, chcieć tego samego, dążyć do tej samej wartości ostatecznej.

Chleb – w tym także chleb eucharystyczny – jest jednością mnóstwa ziaren. Wśród nich nie ma lepszego czy gorszego, ponieważ każde z nich współtworzy nową jakość, aby wszystkie one składały się na jeden pokarm. Zjednoczenie ziaren składa się na postać *chleba naszego powszedniego* (Mt 6, 11). Miłość jest zatem jednością czy też, jak mówi Pismo, *związką* (Kol 3, 14 BJW), czymś, co z samej swej istoty spaja. Stąd też, zdaniem Hozjusza, Kościół katolicki musi zostać uznany za najdoskonalszy widzialny postulat miłości. Domaga się tego racja rozumu. Już sama zasada

<sup>4</sup> S. Hozjusz, *Księga o Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym*, tłum. S. Reszka [?], oprac. M. Korolko, Kraków 1999, s. 160; por. K. Mecherzyński, *Historia wymowy w Polsce*, t. 2, Kraków 1858, s. 59. M. Gołębiowski, *De expresso Dei Verbo Stanisława Hozjusza. Pomiędzy teologicznym a świeckim piśmiennictwem ukazującym wartości katolickiego egzegety – próba analizy*, w: *Między teologią a duszpasterstwem powszechnym na ziemiach Korony doby przedtrydenckiej. Dziedzictwo średniowiecza i wyzwania XV-XVI wieku*, red. W. Walecki, Warszawa 2017, s. 61-79.

<sup>5</sup> S. Hozjusz, *O postępowaniu z Tonunianami, Roku Pańskiego 1551. Gdy w Polsce panował Zygmunt II August*, w: tegoż, *O postępowaniu z Odłączonymi. Z Kolońskiego*

wydania 1584 roku do celów procesu kanonizacyjnego, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2009, s. 8-9.

<sup>6</sup> S. Hozjusz, *O postępowaniu z Tonunianami*, dz. cyt., s. 9.

<sup>7</sup> Tamże, s. 10-11.

„katolickości” łączy bowiem powszechność wiary z jej jednością i zgodnością. Ścisłość dogmatyczna, tak mocno krytykowana przez Andrzeja Frycza Modrzewskiego, a przy tym wielokrotnie oskarżana o odejście od prostoty „pierwotnych wspólnot” chrześcijańskich oraz szerzenie podziałów, służy właśnie owej harmonii pomiędzy wyznawcami. I dalej – przez tę samą liturgię oraz wspólnotę sakramentów na całym świecie Kościół utrzymuje Komunię i jedność różnych kultur czy pokoleń w Bogu, tak *aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie* (Ef 1, 10). Jak pisał Hozjusz, „ku pojęciu prawdy nie masz inzej drogi, jedno pokora, przez którą mnoży się miłość, a zachowuje się jedność”<sup>4</sup>. Ta jedność, *unitas*, cechowałaby właśnie nabożeństwo katolickie, gdyż – jak wiadomo – Msza święta jest ta sama dla wszystkich, i dla Europejczyków, i dla Arabów, i dla Indian. Przed Najświętszym Sakramentem nie ma osób lepszych ani gorszych – wszyscy są jednością zwróconą w tym samym kierunku, czyli na ołtarz. Oto obraz miłości.

Aby w pełni zrozumieć myśl Hozjusza na temat Eucharystii, w tym zwłaszcza jej aktualny i polemiczny aspekt, warto zwrócić również uwagę na pomniejsze pisma antyreformacyjne polskiego kardynała. Jednym z nich jest *De actis cum Torunensibus*, list okólny skierowany do Marcina Kromera w 1551 roku. Powodem do napisania tego dzieła były nadużycia liturgiczne, jakich miał się dopuszczać niejaki Urban Strömer, nazywany *Ludimagistro*, czyli Nauczycielem. „Słyszałem – pisze Hozjusz – że błagają oni o miłosierdzie Ojca, Syna i Ducha Świętego, oraz Świętą Trójcę, zaraz opuściwszy wstawienictwo świętych”<sup>5</sup>. W innym miejscu kardynał wspomina, że w pobliskim kościele „zamiast *Witaj, Królowo* (*Salve Regina*) śpiewa się *Witaj, Królu Miłosierdzia* (*Salve Rex misericordiae*) itd. oraz wezwanie: *Módl się za nami, święty z Boga narodził się* (*Ora pro nobis sancte Dei genite*)”<sup>6</sup>. Zaniedbywane były również procesje Bożego Ciała, a podczas nabożeństw lud obracał się plecami do Najświętszego Sakramentu<sup>7</sup>. Oznacza to, że wszelkie nadużycia w pobożności i kulcie katolickim ostatecznie

muszą uderzyć w szacunek dla Najświętszego Sakramentu, który jest sercem i fundamentem całego Kościoła, także w aspekcie zgodności i zdrowego współdziałania jego członków. Po rozmowie ze Strömerem okazało się zresztą, że przyczyną wspomnianych zmian w celebrowaniu Mszy świętej były skrupuły wywołane dysputami prowadzonymi z Marcinem Lutrem.

Ciekawą argumentację (aczkolwiek opartą na trzecim kanonie trydenckiego *Dekretu o Najświętszej Eucharystii*) zastosował Hozjusz w liście przeciwko herezji elbląskiej z 1556 roku. Ścisłej rzecz ujmując, chodziło o spory wokół konieczności udzielania Komunii pod dwiema postaciami, zaś kontekstem były z pewnością trudności w udzielaniu wiernym niektórych diecezji Eucharystii pod postacią wina. Elblążanie głosili, że przyjmowanie samego Ciała nie jest prawdziwym przyjęciem sakramentu. Hozjusz odwołał się natomiast do słynnych słów św. Augustyna z Hippony: *Dilige et fac quod vis*, czyli „kochaj i rób, co chcesz”. A więc jeżeli kochasz, to zapragniesz jedności z całym Kościołem powszechnym, także ze wspólnotami ołtarza w tych miejscach, w których z trudem można by udzielać krwi Pańskiej. „Rób, co chcesz”, przyjmuj samo Ciało albo Ciało i Krew. Obie formy są równie ważne, gdyż Chrystus „niczego o obu postaciach nie nakazał jako konieczne, a jedynie o tym, że lepiej iść za pokojem i jednością”<sup>8</sup>. Lecz na elblążan – jak wnioskuje Hozjusz – *spadł już strach i wielkie przerażenie, choć nie było powodów do lęku* (Ps 53, 6). To zaś stanowi przejaw duchowej choroby, której przyczyną jest oczywiście grzech pychy i nieposłuszeństwa.

Ostateczne wnioski Hozjusza przedstawiają się bardzo jasno: przyjmując samo Ciało, przyjmujesz pełnię Chrystusowej miłości, a jeśli już kochasz, to „rób, co chcesz”. Możesz pić z kielicha albo nie pić, już jesteś w jedności ziaren w chlebie i jedności zgody wszystkich kościołów.

### **Miłość dotyczy jedności ciała i ducha**

Do *unionis similitudinis* („zjednoczenie dzięki podobieństwu”) odwoływał się inny znany autor staropolski, powszechnie kojarzony jako tłumacz Pisma Świętego z Wulgaty. Jakub Wujek, pozostając pod wpływem Juana Maldonado oraz św. Roberta Belarmina jako wybitnych egzegetów i znawców Ojców Kościoła<sup>9</sup>,

<sup>8</sup> S. Hozjusz, *O postępowaniu na Gruzdzkim Sejmiku Pnuskim, Roku Pańskiego 1556*, w: tegoż, *O postępowaniu z Odłączonymi*, dz. cyt., s. 65.

<sup>9</sup> Zob. J. Sobczykowa, *Ks. Jakub Wujek jako komentator Biblii*, w: *Biblia Jakuba Wujka w życiu i kulturze narodu polskiego. Artykuły opracowane na podstawie referatów wygłoszonych na sesji naukowej pt. „Biblia Jakuba Wujka w życiu i kulturze narodu polskiego”*, w *Poznaniu, w dniu 25 października 2012 r.*, oprac. R. Słowiński, Poznań 2013, s. 84.

rozumiał miłość przede wszystkim jako siłę angażującą zarówno duszę, jak i ciało człowieka. Gmach ludzkiej natury został bowiem wzniesiony na spójni duszy i ciała, a jedno bez drugiego nie może istnieć. Pełnia człowieczeństwa pozostaje na zawsze duchowo-cieleśna. Dlatego Pan Jezus nie inaczej, jak *w swoim ciele*, a nie tylko na duszy i w sercu, *poniósł nasze grzechy na drzewo* (1 P 2, 24).

Skaza duchowa została oczyszczona przez zabicie ciała i wylanie krwi, aby później to samo ciało i krew stały się – już jako sakrament – „pokarmem” i „napojem duchowym”. Wiadomo zresztą, że wcielenie oraz śmierć na krzyżu (dwa fakty z historii zbawienia mocno związane z fizycznością) były najdoskonalszym dowodem na to, jak bardzo Bóg pokochał człowieka. Do tego wniosku podprowadzała zresztą pierwszych chrześcijan nie tylko „dziecięca” wiara w treści objawione, ale również rozumowy namysł nad naturą miłości, zgodnie z którym nie można kochać drugiej istoty ludzkiej tylko duchowo ani tylko cieleśnie. Miłość wyłącznie duchowa jest czymś wydumanym i abstrakcyjnym, związanym ze światem idei, a w rzeczywistości fałszywym, bo pozbawionym konkretnych dowodów tego umiłowania w życiu codziennym. Z kolei miłość tylko cieleśna, a więc pozbawiona duchowego zaangażowania (o ile tę postawę można w ogóle nazwać „miłością”), to tylko puste, nic nieznaczące gesty. *Tymczasem* – jak nauczał Jezus Chrystus – *to należało czynić, i tamtego nie opuszczać* (Łk 11, 42). Dlatego też w odpowiednim momencie dziejów wieczność Boga weszła w doczesny czas, a Jego wszechmoc przyjęła ludzkie ograniczenia. Wcielenie było poniekąd koniecznością, gdyż tylko w ten sposób mogło dokonać się spotkanie niezmiernego Stwórcy ze skończonym stworzeniem, a poprzez spotkanie – zjednoczenie tych dwóch osób. Wujek powtarzał zatem, że Uczta Pańska w żadnym przypadku nie mogłaby być tylko znakiem, symbolem czy pamiętką męki Chrystusa. To wciąż za mało, aby dopełniło się prawo miłości, domagające się wszakże swoistej równości dwóch osób co do cieleśno-duchowej natury.

Zdaniem jezuickiego teologa za każdym razem, gdy podczas Mszy sprawowany jest Najświętszy Sakrament, Jezus Chrystus „prawdziwie a rzeczywiście ciało swe z nami złącza”<sup>10</sup>. Oba użyte przez jezuitę sformułowania, „prawdziwie” i „rzeczywiście”, oka-

<sup>10</sup> J. Wujek, *Biblia to jest Księgi Starego i Nowego Testamentu według łacińskiego przekładu starego, w kościele powszechnym przyjętego*, Kraków 1599, k. 92.



zują się w teologii jezuita wielce znaczące; oznaczają nie tylko realność, ale także konkretność i całościowość. Aby Jezus Chrystus mógł zjednoczyć się z człowiekiem poprzez spożywanie chleba, to w chlebie tym musi On być „konkretnie” obecny, a przy tym musi być w nim „cały”, z ciałem i duszą, aby przeniknąć do całego człowieka w jego duchowo-cieleśnej naturze. Prawdziwy człowiek to nie sama tylko dusza, ale także ciało. Stąd też gdy Zbawiciel „prawdziwie ciało swe z nami łączy”, to w spożywaniu chleba i wina nie dokonuje się tylko i wyłącznie Komunia duchowa, ale również jedność ciała i krwi. W tym znaczeniu „Pan Chrystus jednoczy się z nami przez używanie tego Sakramentu, nie tylko przez miłość”, czyli przez jakieś abstrakcyjne odczucie, ale „prawdziwie i cieleśnie”<sup>11</sup>. Pomiedzy człowiekiem i Bogiem zachodzi wówczas swoista „odpowiedniość”. A przez tę „odpowiedniość” możliwe się staje zjednoczenie wiernych z ofiarą Pana Jezusa: *Kielich błogosławienia, któremu błogosławimy, izali nie jest uczestnictwem krwi Chrystusowej? I chleb, który łamiemy, izali nie jest uczestnictwem ciała Pańskiego* (1 Kor 10, 16 BJW).

<sup>11</sup> Tamże.

Warto zauważyć, że dla Wujka jako obrońcy Eucharystii kluczową rolę odegrała kwestia właściwego rozumienia użytego przez Apostoła Pawła terminu *κοινωνός*, w Wulgacie oddanego jako *communicatio* albo *participatio*. Jeżeli zatem „uczestnictwo” w ciele i krwi Pańskiej miało być rzeczywiście „komunią” oraz „partycypacją”, to musi ono zakładać opartą na pewnej równości (czy też na wspólnej płaszczyźnie międzyosobowego porozumienia) jedność Osoby Bożej z osobą ludzką. Z tego wynika również przekonanie, iż każda Msza święta jest w istocie celebrowaniem tajemnicy wcielenia, jak również nadziei przeobstwienia. Kiedy bowiem Jezus Chrystus urodził się w Betlejem, wówczas sam Bóg stał się człowiekiem, przyjmując ludzką naturę, lecz kiedy wierni przyjmują z rąk kapłana konsekrowaną hostię, wówczas oni sami jednoczą się z Bożą naturą na mocy „uczestnictwa” w ciele Pańskim.

\* \* \*

Zarówno Stanisław Hozjusz, jak i Jakub Wujek odwoływali się w swojej obronie Eucharystii do tej samej jednoczącej zasady miłości. Rozumieli ją jednak inaczej, jak gdyby rozpoznawali

dwa przejawy istnienia tej samej tajemnicy. Zdaniem kardynała Ciało Pańskie buduje powszechność i zgodę między chrześcijanami, a także szerzej – między ludźmi różnych kultur i czasów. Zostali oni tak samo odkupieni męką Jezusa Chrystusa, *aby wszyscy stanowili jedno* (J 17, 21), ponieważ wszyscy *bierzemy z tego samego chleba* (1 Kor 10, 17). Poświęcony pokarm i napój muszą być samym Bogiem, gdyż jednoczy tylko On, a nie żaden, nawet najbardziej wzniosły znak czy symbol. Wujek widział wspomnianą jedność w wymiarze Komunii całego Chrystusa, a więc Jego ciała i krwi, z całym człowiekiem, który został stworzony tak, aby przyjmować miłość nie tylko duchowo, ale także cieleśnie. Miłosne spotkanie nie mogłoby się spełniać tylko i wyłącznie podczas zwykłego posiłku, który jedynie upamiętnia ofiarę Oblubieńca. W pokarmie musi być przyjmowany On sam, obecny rzeczywiście, tak aby Komunia dotknęła jedności duszy i ciała. Tych dwóch nie da się bowiem rozdzielić. ■

# Komentarz do Reguły św. Benedykta\* Rozdział dziewiąty: Ile psalmów należy odmawiać w godzinach nocnych

Dom Paul Delatte OSB



W określonym wyżej czasie zimy najpierw należy trzy razy powtórzyć werset: Panie, otwórz wargi moje, a usta moje będą głosić Twoją chwałę (Ps 51[50], 17); a następnie dodać psalm 3 i Chwałę Ojcu; po nim psalm 94 odśpiewany z antyfoną, albo po prostu [bez antyfony]. Z kolei następuje hymn ambrojański<sup>1</sup>.

**P**oprzedni rozdział określił godzinę, o której powinno się zaczynać nocne oficjum, i podzielił rok liturgiczny na dwie części: zimę i lato. Ten rozdział wskazuje układ nocnego oficjum w zimie, następny poda układ Wigilii w lecie. Owe ustalenia dotyczą Wigilii w kolejnych okresach roku liturgicznego, ale odprawianych w dni powszednie.

Na początku mamy podwójną serię modlitw przygotowawczych. Pierwsza seria zaczyna się od drugiego wersetu Psalmu 70(69): „Boże, wejrzyj ku wspomżeniu memu”<sup>2</sup>. Jak pisze Kasjan<sup>3</sup>, mnisi egipscy mieli wielkie nabożeństwo do tego świętego wezwania, które uznawali za pasujące do każdej sytuacji, właściwe we wszystkich potrzebach, w każdym czasie. Nie ma jednak żadnego dowodu, że było ono używane w liturgii przed św. Benedyktem. Można nawet mieć wątpliwości, czy Nasz Święty Ojciec, który w rozdziale 18 wprost pisze o używaniu tego wezwania na początku tzw. małych godzin, wymaga go także na początku Wigilii. Wątpliwości rodzą się nie tylko z tego powodu, że oba wersety („Boże, wejrzyj...” i „Panie, otwórz...”) mają prawie to samo znaczenie i ich użycie bezpośrednio po sobie byłoby powtórzeniem. Ich źródłem jest przede wszystkim brak wersetu „Boże, wejrzyj...” w najbardziej autentycznych manuskryptach Reguły. Jest zatem prawdopodobne, że nocne oficjum zaczynało się tak

## ducho- wość

\* Kolejne rozdziały książki drukujemy w „Christianitas” od nr 69.

<sup>1</sup> *QUANTI PSALMI DICENDI SUNT NOCTURNI. Hiemis tempore superscripto, in primis versu tertio dicendum: Domine, labia mea aperies, et os meum adnuntiabit laudem tuam. Cum subiungendus est tertius psalmus et Gloria. Post hunc, psalmum nonagesimum quartum cum antiphona, aut certe decantandum. Inde sequatur ambrosianum.*

<sup>2</sup> Współcześnie publikowane teksty Reguły pomijają to zdanie (przyp. tłum.).

<sup>3</sup> Św. Jan Kasjan, *Conlat.*, X, X.

jak współcześnie w brewiarzu rzymskim, inwokacją zaczerpniętą z Psalmu 51(50), werset 17. Święty Benedykt chce, aby była ona powtórzona trzy razy na cześć Trójcy Przenajświętszej i po to, żeby wyraźniej zaznaczyć prośbę i naleganie. To wezwanie jest jak najbardziej właściwe, gdyż tylko sam Bóg może nas nauczyć, jak się modlić, a dzieło wychwalania Boga, które właśnie się rozpoczyna, jest przede wszystkim Jego dziełem i dziełem dla Niego: *Opus Dei*.

Następnie odmawia się Psalm 3, wybrany bez wątpienia z powodu wersetu: „Zasnąłem i pogrążyłem się we śnie; obudziłem się, bo Pan mnie broni!”. Dzięki temu psalmowi spóźnialscy mogą dotrzeć przed Wezwaniem (Psalm 95[94]). Bezpośrednio po psalmie mówi się małą doksologią *Chwała Ojcu*, ułożoną, a przynajmniej rozpowszechnioną, w czasie sporów ariańskich. Formuła tej doksologii używana na Monte Cassino była najprawdopodobniej taka, jakiej używamy obecnie, gdyż do pierwotnego zakończenia „teraz i zawsze...” Synod w Vaison w 529 r., obradujący pod przewodnictwem św. Cezarego, nakazał dodanie słów: „jak była na początku”, idąc za zwyczajem rozpowszechnionym w wielu miejscach: „nie tylko w Stolicy Apostolskiej, ale także na całym Wschodzie<sup>4</sup>, w całej Afryce i w Italii”<sup>5</sup>. Nasz Święty Ojciec wprowadza odmawianie *Chwała Ojcu* po każdym psalmie (można tu przywołać wiele fragmentów Reguły). Jest to zwyczaj zachodni, różny – według Kasjana – od zwyczaju przyjętego na całym Wschodzie: „w tym regionie na koniec psalmu jeden intonuje, a wszyscy dołączają się i śpiewają głośno *Gloria Patri et Filio, et Spiritui Sancto*, co jest rzeczą, o której nie słyszeliśmy na całym Wschodzie. Tam psalm jest zwykle kończony przez kantora, a wszyscy inni milczą, a gdy psalm jest skończony, następuje modlitwa. Jedyne antyfony kończy się pochwaleniem Trójcy”<sup>6</sup>. Święty Benedykt pisze także, aby dodawać *Chwała Ojcu* na zakończenie pieśni, niektórych responsoriów i po wersecie „Boże, wejrzyj” w godzinach dziennych.

Aż dotąd formuły przygotowawcze do oficjum miały charakter bardzo powszechny. Wraz z Psalmem 95(94) zaczyna się drugie przygotowanie, które zawiera Wezwanie i hymn i ma – przynajmniej we współczesnej praktyce – bezpośredni związek z liturgią każdego dnia. Wezwanie<sup>7</sup> ma na celu wyrwanie z wszelkiego letargu, czy to cielesnego, czy duchowego, obudzenie zapału w duszach, „nastrojenie instrumentów” do wychwalania Boga.

<sup>4</sup> Dom H. Ménard uważa, że te dwa słowa zostały dodane później (są interpolacją): *cum nusquam repereris sicut erat in principio tunc apud Graecos in usu fuisse (Concord. Regal., c. XXIII, append. I, s. 343)*. Grecy nie używają ich również obecnie.

<sup>5</sup> Kanon 5. Zob. *Dokumenty synodów od 506 do 553 roku*, Kraków 2014, s. 137.

<sup>6</sup> Św. Jan Kasjan, *Inst.*, II, VIII.

<sup>7</sup> Zob. Dom S. Bäumer, *Invitatorium*, artykuł w: *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon*, 1847-1860.

<sup>8</sup> Zostawiamy specjalistom troskę o wyjaśnianie, jaki był śpiew sakralny przed Naszym Świętym Ojcem

Ma ono szczególnie uroczysty charakter: śpiewa się go z antyfoną, w sposób, który za chwilę opiszemy, a przynajmniej, jak pisze św. Benedykt – *aut certe decantandum*, co prawdopodobnie oznacza – na sposób i na melodię psalmu, któremu towarzyszy antyfona<sup>8</sup>. Święty Benedykt zaleca takie odmawianie Wezwania nie tylko ze względu na jego uroczysty charakter. W rozdziale 43 przypomina, aby ten psalm śpiewano „powoli i przeciągając go jak najdłużej”, *omnino protrahendo et morose*, po to, aby dać braciom więcej czasu na przybycie przed kończącym go *Chwałą Ojcu* i uniknięcie w ten sposób upokarzającego zadośćuczynienia.

Obiecaliśmy zostawić historii form liturgicznych wszystkie kwestie, które do niej należą. Jednak aby liczne przepisy świętej Reguły nie były niezrozumiałe albo źle rozumiane, trzeba powiedzieć kilka słów o starożytnym sposobie odmawiania psalmów<sup>9</sup>. Nasz Święty Ojciec odróżnia psalmodię *sine antiphona*, *in directum* od tej, którą wykonuje się *cum antiphona*. Powiedzmy najpierw o tej drugiej. Należy ona do psalmodii nazywanej naprzemienną, w której głosy następują po sobie, odpowiadają sobie jak echo. Jeśli mamy do czynienia z naprzemiennością pomiędzy jednym śpiewakiem i chórem, mówimy o psalmodii responsorialnej. Była ona w ciągłym użyciu w pierwszych wiekach. Ojcowie Kościoła, na przykład św. Augustyn, czynią do niej liczne aluzje. Nasze Wezwanie to właśnie „psalm responsoryjny”, *psalmus responsorius*, i wszystko wskazuje na to, że również u św. Benedykta odmawianie Psalmu 95(94) *cum antiphona* oznaczało nie tylko poprzedzanie i kończenie go antyfoną, ale także włączanie refrenu po każdym wersecie albo po kilku wersetach. Ta „odpowieź” chóru była krótka, zwykle zaczerpnięta z samego psalmu i śpiewana na prostą melodię.

Przy takim odmawianiu psalmu antyfona odgrywa rolę odpowiedzi. Taka też była myśl św. Benedykta. Jednak liturgiści odróżniają psalmodię responsorialną od psalmodii antyfonalnej. Nawet jeśli ta druga jest tylko przekształceniem pierwszej, w oczywisty sposób pojawiają się w niej nowe i odmienne elementy. Najbardziej charakterystycznym nie jest być może naprzemiennosc dwóch chórów, choć zwykle o niej się mówi<sup>10</sup>. Niezależnie od

i w jego czasach. W Regule najczęściej używane są mało precyzyjne wyrażenia: „odmawiać psalmy” (*dicere*) albo „śpiewać psalmy i pieśni” (*psallere*), jednak w kilku przypadkach św. Benedykt używa bardziej precyzyjnych sformułowań: *sex psalmi cum alleluia cantandi* (9); *modulatis, ut supra disposuimus, sex psalmis et versu* (11); *vespera quotidie quatuor psalmodum modulatione canatur* (18). Jeżeli chodzi o lekcje, to nic nie wiemy o sposobie ich czytania. Reguła mówi, że się je „czyta”, „mówi” albo „recytuje”. Wiemy, że „śpiewano” responsoria, i to wszystko. Warto zobaczyć, co pisze Kasjodor o śpiewie psalmów, *Alleluia i jubili*. Zob. Dom S. Bäumer, *Histoire du Bréviaire*, t. I, s. 257-260. <sup>9</sup> Korzystając z licznych prac współczesnych, nie można tu pominąć wstępu J. M. Tommasiego do *Responsorialia et Antiphonaria Romanae Ecclesiae*, Rzym 1686.

<sup>10</sup> Już w liturgii żydowskiej pojawiały się sposoby modlitwy podobne do psalmodii responsoryjnej i antyfonalnej.

tego, jaka jest geneza śpiewu antyfonalnego i jakie jest pierwotne znaczenie słowa *ἀντίφωνον* (antifonon), które samo z siebie łatwo wprowadza w wieloznaczność, nowość w tym śpiewie w IV w. polega przede wszystkim na tym – jak twierdzi bp L. Petit<sup>11</sup> – że dodawane refreny „nie są już brane z samego psalmu, ale skomponowane z różnych myśli. Nowość polega także na tym, że nie wykonuje się już tych refrenów unisono, jak w psalmodii responsorialnej, ale harmonijnie z wykorzystaniem modulacji dotąd nieznanych”. Dom P. Cagin w przedmowie do VI tomu *Paléographie musicale*<sup>12</sup> opisał rewolucję liturgiczną, która dokonała się „prawie jednocześnie w Konstantynopolu, Kapadocji, Jerozolimie, Antiochii, Edessie”, a później w Mediolanie za sprawą św. Ambrożego „w związku z takimi samymi okolicznościami i w tym samym obszarze. Wszędzie trzeba było walczyć z arianizmem”. Badacz konkluduje: „Nowością było może nie tyle samo odmawianie psalmodii przez dwa chóry, co odmawianie jej przez dwa chóry złożone z wiernych (...). Nowością przede wszystkim było powstanie literatury hymnicznej z antyfonami czy też zmiennymi wersetami, z doksologią antyariańską pełniącą funkcję *ὑπακοή* (odpowiedzi) (...). Nowością wreszcie były Wigilie, wprowadzone w Mediolanie «wzorem Kościołów wschodnich»<sup>13</sup>, podobnie jak «hymny i psalmy»”. Paulinus, notariusz i biograf św. Ambrożego, napisał: „Wówczas to po raz pierwszy antyfony, hymny i wigilie zaczęły być celebrowane w kościele mediolańskim. Nabożeństwo do tych celebracji trwa po dziś dzień nie tylko w tym kościele, ale w prawie wszystkich prowincjach zachodnich”<sup>14</sup>.

Liturgia Monte Cassino była prawdopodobnie ułożona na wzór mediolańskiej. Wigilie benedyktyńskie, mniej ożywione i uboższe niż Wigilie ambrożyjskie, są jednak czymś więcej niż Wigilie, których krótki opis Nasz Święty Ojciec czytał w 2 i 3 rozdziale *Institutiones* Kasjana. Psalmodia mnichów egipskich była najprostsza z możliwych. Jeden z nich śpiewał psalm albo całą serię psalmów (maksymalnie sześć), a pozostali słuchali, siedząc w milczeniu. Od czasu do czasu wszyscy wstawali i skłaniali się w cichej modlitwie. Następnie jeden ze starszych improwizował albo recytował modlitwę. „Jeden wychodzi na środek, aby śpiewać psalmy Panu, a wszyscy siedzą (...) i słuchają słów kantora w skupieniu serca. Gdy skończy śpiewać jedenaście psalmów,

<sup>11</sup> Zob. artykuł *Antiphone dans la liturgie grecque*, w: *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*.

<sup>12</sup> Zob. także w t. V *Avant-Propos do l'Antiphonaire ambrosien*, s. 29-38.

<sup>13</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, ks. IX, r. 7.

<sup>14</sup> P.L. XIV, 31.

poprzedzielanych modlitwami i związanymi z nimi wersetami, które są mówione, dwunasty zaśpiewa z odpowiedzią Alleluja”<sup>15</sup>. To nie jest nawet psalmodia responsorialna, chociaż w ostatnim psalmie jest „odpowieź” słuchaczy i Kasjan zauważa troskę mnichów egipskich o to, „aby z odpowiedzią Alleluja odmawiany był tylko ten psalm, który w swoim tytule ma zapisane słowo Alleluja”<sup>16</sup>. W Palestynie i innych regionach Wschodu psalmodia była mniej monotonna i mniej męcząca, a wszyscy byli w nią bardziej zaangażowani. Wigilie dzieliły się na trzy etapy: „Po odśpiewaniu trzech antyfon na stojąco siadają na ziemi albo na bardzo niskich siedzeniach i na trzy psalmy śpiewane przez jednego wszyscy odpowiadają. Z tych trzech psalmów każdy jest śpiewany przez innego, a bracia zmieniają się po kolei. Do tego dodają trzy lekcje, których słuchają, znów siedząc w ciszy”<sup>17</sup>. Kasjan jednak uważał za nieroztropną nowość zwyczaj śpiewania w czasie jednej nocy dwudziestu czy trzydziestu psalmów, „i to jeszcze przedłużonych melodiami antyfon i dodawaniem pewnych modulacji”<sup>18</sup>. Mnisi ze Wschodu, przynajmniej ci z pustyni, przez długi czas buntowali się przeciw wprowadzaniu do ich liturgii kanonów muzycznych i tropariów<sup>19</sup>.

Święty Benedykt, podobnie jak św. Cezary<sup>20</sup>, przejmuje antyfony, responsoria, hymny. „Śpiewać psalmy z antyfonami” znaczy dla niego najprawdopodobniej dodawać refren między wersetami. Oficjum stawało się przez to bardziej uroczyste, dłuższe, ale także bardziej dolegliwe. To właśnie dlatego Nasz Święty Ojciec poleca zaniechanie antyfon w małych godzinach (chyba że wspólnota jest większa) i w Kompletie (r. 17). Psalm 67(66) odmawiany na początku jutrzni (laudesów), psalmy małych godzin, gdy wspólnota jest mniejsza, i Kompletu odmawia się „bez żadnej przerwy”, *in directum* (12, 1). Psalmodia *in directum* jest również wymieniona w liturgii św. Cezarego i św. Aureliana; istnieje także, pod tą samą nazwą, w liturgii ambrojańskiej; polega na tym, że wykonuje ją cały chór jednym głosem i ciągle, tj. bez przerwy<sup>21</sup>. Ale

<sup>15</sup> Św. Jan Kasjan, *Inst.*, II, V.

<sup>16</sup> Tamże, II, XI.

W Regule św. Pachomiusza można znaleźć wiele odniesień do psalmodii responsorialnej: XIV-XVIII, CXXVII-CXXVIII.

<sup>17</sup> Tamże, III, VIII. Zob. także list św. Bazylego do duchowieństwa w Nowej Cezarei, P.G. XXXII, 760-765.

<sup>18</sup> Tamże, II, II. Co tak naprawdę oznacza dla Kasjana słowo *antiphona* (zob. także: *Inst.*, II, VIII)? U starożytnych oznacza ono zarówno śpiew w oktawach, jak również naprzemienny sposób śpiewu, sam psalm lub kompozycję śpiewaną w ten sposób, przerywaną powtarzaniem refrenem albo nie, a także sam refren. Zob. dziełko *Peregrinatio ad loca sancta*, którego autorką była, według dostępnych dziś informacji, Eucheria.

<sup>19</sup> Zob. E. Bouvy, *Poètes et mélodes*, Nîmes 1886, s. 234 i nast.

<sup>20</sup> *Reg. ad mon.*, XXI. Zob. zwłaszcza: *Reg. monasterii sanctae Caesariae*, XI. *Acta SS.*, XII Januarii (Holstenius nie podał pełnego tekstu). *Cursus*, o którym mowa, obowiązywał w Lérins; Reguła św. Aureliana wprowadza prawie taki sam. Ojciec Blume (*Der Cursus S. Benedicti Nursini und die liturgischen Hymnen des 6-9 Jahrhunderts [...]*, s. 35-39) podaje ten *cursus* z Lérins za manuskryptem monachijskim nr 28118.

<sup>21</sup> Zob. J. M. Tommasi, dz. cyt.

<sup>22</sup> W każdym razie psalmodia *in directum* nie jest prostą recytacją *recto tono*, choć Dom A. Calmet tak właśnie uważał, a nawet był o tym „przekonany”, mimo ustaleń Tommasiego (w komentarzu do rozdz. 12.).

<sup>23</sup> Takie zwyczaje istnieją do dziś w liturgii greckiej. Zob. Dom P. de Meester, *Voyage de deux Bénédictins aux monastères du Mont Athos*, Paryż 1908, s. 256-257.

<sup>24</sup> Nie mamy dokładnej wiedzy o psalmodii benedyktyńskiej także po przeczytaniu tego zdania z rozdziału 43: „niech (...) nie ośmiela się przyłączyć do chóru śpiewających braci, póki nie zadoścuczyni”, *nec praesumant sociari choro psallentium usque ad satisfactionem* (43, 11).

<sup>25</sup> Więcej na ten temat: C. Blume, *Der Cursus S. Benedicti Nursini und die liturgischen Hymnen des 6-9 Jahrhunderts*, opisane w *Revue Bénéd.*, 1908, s. 367-374; 1911, s. 362-364.

jeśli trzymamy się tylko tekstu Reguły, wiemy jedynie, że jest to psalmodia pozbawiona antyfon i nie możemy określić sposobu jej wykonywania<sup>22</sup>. Nie jest nawet pewne, jak słusznie zauważa Dom A. Calmet, że psalmy przepisane do odmawiania *cum antiphonis* były śpiewane z podziałem na dwa chóry. Możliwe, że używany przez Ojców wschodnich responsorialny sposób odmawiania psalmodii, który znajdujemy także u św. Aureliana niedługo po św. Benedykcie, był przez Naszego Świętego Ojca zachowany. Być może wszyscy mnisi zdolni do godnego wypełnienia tej posługi i upoważnieni przez opata śpiewali psalmy według kolejności, pojedynczo albo zebrani w schole, a chór powtarzał antyfonę, która była najpierw śpiewana przez kantora albo scholę<sup>23</sup>: „Psalmy i antyfony niech zaczynają po opacie kolejno ci mnisi, którym to zlecono. Śpiewać zaś albo czytać ten tylko może się ośmielić, kto jest w stanie wypełnić to zadanie ku zbudowaniu słuchaczy” (47, 2-3; zob. także r. 63). Pisząc o wyłączeniu ze wspólnego posiłku, św. Benedykt dopowiada: „taki brat nie może zaczynać psalmu ani antyfony w chórze, ani czytać lekcji, dopóki nie dopełni zadoścuczynienia” (24, 4)<sup>24</sup>. Nie będziemy negować, że słowo *imponere* znaczy u św. Benedykta, tak jak u nas, „zaczynać”, (dosł. narzucać, intonować) pierwsze słowa lub nuty, choć sam Nasz Święty Ojciec w rozdziale 44 daje mu szersze znaczenie: „Niech się jednak nie waży w oratorium zaczynać psalmu ani czytać lekcji ani czegokolwiek innego”, *psalmum aut lectionem vel aliud quid non praesumat in oratorio imponere* (44, 6).

Jeśli chodzi o responsoria, Nasz Święty Ojciec odróżnia „krótkie responsorium”, *breve responsorium* (10, 2) od responsorium przedłużonego, na tyle rozciągniętego, że można je, w razie potrzeby, skrócić, gdyby „bracia wstali za późno” (11, 12). Responsorium wydłużone jest w istocie albo psalmem responsoryjnym, *psalmus responsorius*, śpiewanym na bardziej wyszukaną melodię, lub historią, *historia*, w stylu biblijnym bądź kościelnym. Do jego wykonania potrzebne są prawdopodobnie szczególne kompetencje. Z Reguły dowiadujemy się jedynie, że ma być śpiewane (zob. 11, 3).

„Z kolei następuje hymn ambrojański”, *inde sequatur ambrosianum* – chodzi o hymn św. Ambrożego zaczerpnięty z liturgii mediolańskiej<sup>25</sup>. Nie rozważając kwestii autorstwa tekstu,



św. Benedykt mówi to, co było zgodne z ówczesnym powszechnym przekonaniem. Wielki biskup wszedł w posiadanie, jeśli można tak powiedzieć, praw autorskich do tego hymnu w całym Kościele zachodnim. Już u zarania chrześcijaństwa, na przykład w Listach św. Pawła (Rz 13, 11-12; Ef 5, 14; 1 Tym 3, 16; 2 Tym 2, 11-13), znajdujemy wyraźne ślady tych duchowych hymnów, w których wyraźnie widać owoce rozlania Darów Ducha Świętego. Ale heretycy wykorzystywali hymny, które były bardzo popularne, do rozsiewania wszędzie swoich błędów. Trzeba było zastosować odtrutkę i w ten sposób literatura katolicka wzbogaciła się o wspaniałe dzieła. Kościół rzymski, bez wątpienia wciąż świadomy zagrożenia, był początkowo bardzo ostrożny w stosunku do hymnów i oficjalnie dopuścił je w liturgii długo po św. Benedyktie.

Potem sześć psalmów z antyfonami. Po ukończeniu ich i odmówieniu wersetu opat udzieli błogosławieństwa; później zaś, podczas gdy wszyscy siedzą w ławkach, bracia niech czytają na zmianę z księgi leżącej na pulpicie trzy lekcje, między którymi należy śpiewać trzy responsoria. Dwa responsoria powinny być śpiewane bez *Chwała Ojcu*, po trzeciej zaś lekcji śpiewający niech ją doda. Gdy tylko kantor zacznie *Chwała Ojcu*, niech zaraz wszyscy wstaną z ławek, by okazać cześć i szacunek Trójcy Świętej.

W czasie Wigilii czytamy natchnione przez Boga księgi tak Starego, jak i Nowego Testamentu, a także komentarze do nich, pisane przez uznanych i prawowiernych Ojców katolickich<sup>26</sup>.

Psalmodia jest najważniejszą częścią oficjum. Oficjum dni powszednich jest podzielone na dwa nokturny. Do każdego z nich przypisane jest sześć z dwunastu psalmów, które tradycyjnie, zgodnie ze zwyczajem wschodnim i ze wskazaniem aniołów<sup>27</sup>, powinny być odmawiane każdej nocy. Werset i responsorium, krótkie aklamacje kantora i chóru, ożywiają ducha modlitwy i służą jako pomost między psalmodią a lekcjami.

Synagoga również łączyła lekcje z psalmodią. Czytano najpierw Prawo, później Proroków, w końcu osoba najbardziej kompetentna wygłaszała homilię. Pan uczynił to kilkakrotnie (Łk 4, 16

<sup>26</sup> *Deinde sex psalmi cum antepheonis. Quibus dictis, dicto versu, benedicat abbas et, sedentibus omnibus in scamis, legantur vicissim a fratribus in codice super analogium tres lectiones, inter quas et tria responsoria cantentur. Duo responsoria sine Gloria dicantur; post tertiam vero lectionem, qui cantat dicat Gloriam. Quam dum incipit cantor dicere, mox omnes de sedilia sua surgant ob honorem et reverentiam sanctae Trinitatis. Codices autem legantur in Vigiliis divinae auctoritatis tam Veteris Testamenti quam Novi, sed et expositiones earum, quae a nominatis et orthodoxis catholicis Patribus factae sunt.*

<sup>27</sup> Św. Jan Kasjan, *Inst.*, II, V.

<sup>28</sup> Kasjan mówi, że mnisi egipscy mieli zwyczaj odmawiania dwunastu psalmów w wieczornym i nocnym oficjum, czytania dwóch lekcji, jednej ze Starego, a drugiej z Nowego Testamentu (*Inst.*, II, IV). *In die vero sabbati vel dominico utrasque de novo recitant Testamento, id est unam de Apostolo vel Actibus Apostolorum et aliam de Evangeliiis; quod etiam totis Quinquagesimae diebus faciunt hi, quibus lectio curae est seu memoria Scripturarum (ibid., VI).* W Palestynie czytano trzy lekcje (III, VIII). Zob. noty od wydawcy, Dom Alarda Gazeta.

<sup>29</sup> Zob. *Paléographie musicale*, t. V, s. 111, przypis. Dom S. Bäumer, *Histoire du Bréviaire*, I. II., c. IV, § V: Leçons, t. I., s. 380 i nast. Dom J. Baudot, *Les Evangélistes; les Lectionnaires*, Paryż 1908.

i nast.). Kościół chrześcijański przyjął podobny porządek: Stary Testament, Dzieje Apostolskie albo Listy, Ewangelia i przepowiadanie, czytane albo mówione. Dziś także w określone dni w naszym Mszałe rzymskim we Mszy katechumenów znajdujemy trzy lekcje. Pamiętajmy, że ta część Mszy jest prawdopodobnie śladem starożytnych Wigilii. Niegdyś, tak jak obecnie w czasie Wigilii, czasami czytano w niej listy świętych biskupów, takich jak św. Klemens Rzymski, listy Kościołów czy opisy męczeństwa męczenników w dniu ich narodzin dla Nieba. Nie będziemy zagłębiać się w dociekania, w jakim stopniu Nasz Święty Ojciec wpływał na wybór lekcji i ustalanie ich porządku<sup>28</sup>, skonstatujmy tylko, że św. Benedykt poleca czytać Stary i Nowy Testament, a także uznane komentarze Ojców. Nie mówi nam nic, czy trzy lekcje w Wigiliach dni powszednich są wzięte z tych trzech źródeł i w takim porządku. Z rozdziału 11 dowiemy się jedynie, że w niedziele lekcje trzeciego nokturnu są z Nowego Testamentu, a na koniec następuje uroczyste odczytanie lekcji z Ewangelii.

Nie wiemy także, w jakiej mierze troska o dobór lekcji została powierzona opatowi. Wydaje się, że tradycja i zwyczaje z dawien dawna przypisały odpowiednie perykopy biblijne do głównych okresów liturgicznych i że są to niekiedy te same lekcje co obecnie<sup>29</sup>. Ponadto żywoty męczenników powinny być czytane w dniach ich świąt. W rozdziale 14 Nasz Święty Ojciec wskazuje, że w uroczystości świętych i we wszystkie inne uroczystości odmawia się psalmy, antyfony i czyta lekcje „przynależące do tego dnia”, *ad ipsum diem pertinentes*. Bez wątplenia więcej swobody zostało pozostawione opatowi przy wyborze pism Ojców. Święty Benedykt zaleca mu tylko, aby lekcje z Pisma Świętego brał tylko z ksiąg autentycznych i kanonicznych oraz aby wybierał spośród Ojców tych najbardziej uznanych, prawowiernych i katolickich. Wszystko ma służyć temu najwyższemu dobru, którym jest wiara. W czasach, gdy manuskrypty były rzadkie, a krytyka źródeł dopiero powstawała, przewrotne albo wątpliwe nauki mogły łatwo wślizgnąć się do dusz przez lekcje czytane w kościele. Tym bardziej że początkowo, wobec braku formalnego sądu wydanego przez Kościół, sam fakt regularnego czytania podczas zgromadzeń liturgicznych był istotnym wskaźnikiem autentyczności i prawowierności czytanych ksiąg. Powszechnie znany

dekret przypisywany Papieżowi Gelazemu, zawierający wskazanie tych ksiąg, które mogą być publicznie czytane<sup>30</sup>, jest być może współczesny Naszemu Świętemu Ojcu. W jego czasach czytano przede wszystkim św. Hieronima, św. Ambrożego, św. Augustyna, a nawet Orygenesusa.

„Po odmówieniu wersetu opat udzieli błogosławieństwa”, *dicto versu, benedicat Abbas*. Lektor prosił opata, który przewodniczył chórowi, o pozwolenie na publiczne zabranie głosu i przyzywał za jego pośrednictwem błogosławieństwo Boże<sup>31</sup>. Formuła, której używamy, jest bardzo starożytna. Smaragdus (ok. 760–ok. 840) cytuje tekst błogosławieństwa: „Przez modlitwy wszystkich swoich świętych niech nas Pan ocali i błogosławi, albo inne błogosławieństwo tego rodzaju”, *Precibus omnium sanctorum suorum salvet et benedicat nos Dominus, vel aliam aliquam hujusmodi benedictionem*. Nie rozróżniano wtedy jeszcze abszolucji od błogosławieństwa. Wydaje się, że opat nie udzielał trzech błogosławieństw, ale tylko jednego<sup>32</sup>, które uważano za obejmujące trzech lektorów, którzy zmieniali się przy pulpicie czy przy ambonce (słowo *analogium* oznaczało nie tylko ambonę). Święty Benedykt precyzyjnie mówi, że bracia mają czytać na zmianę, bez wątpienia po to, aby się nie zmęczeni. Lekcje rzeczywiście były znacznie dłuższe niż obecnie, św. Cezary mówi o „trzech kartach”<sup>33</sup>. I tak było w zwyczaju przez długie wieki. W kongregacji Cluny, jak mówi Dom Calmet<sup>34</sup>, czytano całą Księgę Rodzaju w tygodniu po Siedemdziesiątnicy i całą Księgę Izajasza w ciągu sześciu dni powszednich. Święty Udalryk opowiada, że pewien zakonnik, który zaznaczał koniec lekcji, został w kapitulniku oskarżony o to, że zbyt je skrócił, gdyż spowodował, iż przeczytano tylko List do Rzymian w dwa dni powszednie. Błogosławiony Jan, opat Gorze<sup>35</sup>, przeczytał pewnego dnia całą Księgę Daniela w jednej lekcji. Długość lekcji zmieniała się zależnie od długości nocy, zależała także od woli opata i miejscowych zwyczajów<sup>36</sup>. Nie można było nawet pomyśleć o recytowaniu ich z pamięci, dlatego też Nasz Święty Ojciec wspomina o księdze (*codex*) leżącej na pulpicie.

Zgodnie z regułami św. Cezarego i św. Aureliana lektor miał siedzieć. Święty Benedykt mówi jedynie, że wszyscy bracia mają siedzieć w ławkach, *in scamnis*, podczas lekcji (z wyjątkiem lekcji z Ewangelii, co precyzuje rozdział 11) i podczas responsoriów,

<sup>30</sup> A. Thiel, *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae*, t. I, s. 454 i nast. Zob. E. von Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum*, Lipsk 1912, D.J. Chapman, *On the Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, w: *Revue Bénédictine*, 1913.

<sup>31</sup> Zob. J. Grancolas, *Commentaire historique sur le Bréviaire Remain*, Paryż 1727, t. I, s. 207.

<sup>32</sup> W rozdziale 11 św. Benedykt mówi tylko o błogosławieństwie przed lekcjami trzeciego nokturnu, można jednak sądzić, że było ono również udzielane przed lekcjami dwóch pierwszych.

<sup>33</sup> *Reg. ad mon.*, XX.

<sup>34</sup> W komentarzu do rozdziału 8.

<sup>35</sup> *Acta SS.*, Febr., t. III, s. 705.

<sup>36</sup> Zob. św. Udalryk, *Consuet. Clun.*, l. I, c. I.

wstawać zaś mają na *Gloria*. Możemy z tego wnosić, że podczas psalmodii mnisi stali. Tak też modlili się pierwsi chrześcijanie. Komentatorzy zauważają, że św. Benedykt zwykle używa czasownika „stać”, *stare*, gdy mówi o zasadniczej postawie mnichów w chórze: *sic stemus ad psallendum, post Abbatem stare, in choro standum, ultimus omnium stet*. I jeśli Nasz Święty Ojciec nie nakazuje wstawać na *Gloria* w psalmach, to właśnie dlatego, że wszyscy już stali. Mnisi greccy także współcześnie siadają tylko na czytania. My również zachowujemy postawę stojącą, nawet jeśli korzystamy z podpórki (nazywanej *miser cordia*) w naszych stallach. Nie wiemy, w jaki sposób kończono czytania. Kilka wieków po św. Benedyktie pojawiają się informacje, że w niektórych kościołach ten, kto przewodził modlitwie, dawał sygnał zakończenia lekcji, wypowiadając formułę: *Tu autem (siste, „przestań”,* było dorozumiane), a lektor odpowiadał: *Domine, miserere nobis,* chór zaś dodawał: *Deo gratias*.

Wspominaliśmy już, że responsoria były jakby naturalnym zwieńczeniem lekcji. Święty Benedykt w następnym akapicie pisze o lekcjach „z ich responsoriami”, *lectiones cum responsoria sua*. Ostatnie z nich było zakończone *Gloria*. Zwróćmy uwagę na to, co mówi Nasz Święty Ojciec o nabożeństwie mnichów do Trójcy Przenajświętszej, i pilnujmy, aby nasze głębokie pokłony towarzyszące wypowiedaniu doksológii były czymś więcej niż ruchy czysto mechaniczne. Święty Benedykt nakazuje tylko wstawać, ale pokłony, przyklęknięcia, padanie na twarz znane były Kościołowi od zawsze. Nasz Święty Ojciec z całą pewnością nie zamierzał dawać pełnego opisu ceremoniału. Zauważmy, że w rozdziale 50 wspomina też o „zginaniu kolan przed Panem” (50, 3).

<sup>37</sup> *Post has vero tres*

*lectiones cum responsoria sua, sequantur reliqui sex psalmi cum Alleluia canendi.*

*Post hos, lectio Apostoli sequatur ex corde recitanda, et versus, et supplicatio*

*litaniae, id est Kyrie eleison.*

*Et sic finiantur Vigiliae nocturnae.*

Po tych trzech lekcjach z responsoriami należy odśpiewać razem z Alleluja pozostałe sześć psalmów. Po nich zaś zostanie wygłoszona z pamięci lekcja z Apostoła, następnie zaś [odmówić należy] werset i prośbę litanijną, tj. *Kyrie eleison*. W ten sposób kończą się Wigilie nocne<sup>37</sup>.

Między dwoma nokturnami nie było przerwy. Od razu po zakończeniu pierwszego śpiewano kolejne sześć psalmów, już nie z antyfonami, lecz z Alleluja. Takie użycie Alleluja znajdujemy

już u Kasjana. Prawdopodobnie mnisi św. Benedykta powtarzali Alleluja, podobnie jak antyfonę, w czasie odmawiania psalmu. Następnie była lekcja wzięta ze św. Pawła, tak krótka, że można ją było recytować z pamięci. Potem był werset, a po nim z kolei następowała prośba litanijna, czyli, jak wyjaśnia św. Benedykt, *Kyrie eleison*<sup>38</sup>. W pierwszych wiekach *Kyrie*, wielokrotnie powtarzane, było początkiem całej serii usilnych błagań, które kończyły najważniejsze zgromadzenia liturgiczne. Były to *capitella*, o których mówi na przykład Synod w Agde (506 r.) oraz reguły św. Cezarego i św. Aureliusza, były to *preces feriales*, które do dziś zostały zachowane w brewiarzu rzymskim. Chociaż św. Benedykt nie mówi tu nic o *Ojcze nasz*, jest bardzo prawdopodobne, że odmawiano tę modlitwę po cichu (zob. 13, 12-14). Była ona jakby częścią prośby litaniijnej. Wielu komentatorów i liturgistów uważa, że Nasz Święty Ojciec polecał także odmówienie tradycyjnej kolekty na zakończenie Wigilii, tak jak na zakończenie wszystkich innych godzin oficjum, choć nie jest to wprost napisane. Będziemy jeszcze mieli okazję wrócić do tego tematu. ■

Tłum. Tomasz Glanz

<sup>38</sup> Synod w Vaison w 529 r. nakazuje: *Ut Kyrie eleison frequentius cum grandi affectu et compunctione dicatur, (...) ad Matutinos et ad Missas et ad Vesperam* (Can. III, J. D. Mansi, t. VIII, col. 727).

# Komentarz do Reguły św. Benedykta\* Rozdział dziesiąty: Jak należy odmawiać modlitwę nocną w czasie lata

Dom Paul Delatte OSB

Od Paschy aż do 1 listopada zachowujemy tę samą liczbę psalmów, co w okresie zimowym. Tylko ze względu na zbyt krótką noc nie trzeba czytać lekcji z księgi i zamiast trzech [zimowych] wystarczy wygłosić z pamięci jedną ze Starego Testamentu. Po niej powinno nastąpić krótkie responsorium i cały dalszy ciąg, jak to już ustaliliśmy [dla okresu zimowego], tzn. w czasie Wigilii nocnych należy odśpiewać zawsze co najmniej dwanaście psalmów, nie licząc w tym psalmu 3 i 94<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> QUALITER AESTATIS

TEMPORE AGATUR

NOCTURNA LAUS. *A Pascha*

*autem usque ad kalendas*

*novembres, omnis ut supra*

*dictum est psalmodiae*

*quantitas teneatur excepto*

*quod lectiones in codice*

*propter brevitatem noctium*

*legantur, sed pro ipsis tribus*

*lectionibus una de Veteri*

*Testamento memoriter*

*dicatur, quam brevis*

*responsorius subsequatur.*

*Et reliqua omnia, ut dictum*

*est, impleantur, id est ut*

*numquam minus a duodecim*

*psalmonum quantitate ad*

*Vigilias nocturnas dicantur,*

*exceptis tertio et nonagesimo*

*quarto psalmo.*

**C**ały czas mowa jest o oficjum dni powszednich, ale teraz rzecz dotyczy lata, okresu od Wielkanocy do listopada. Wtedy noce są krótsze. Bez wątpienia starczy czasu na odmówienie psalmodii, nawet z dodaniem powtarzanych antyfon. Ale świt przychodzi zbyt wcześnie, aby starczyło go na długie lekcje ze Starego i Nowego Testamentu oraz z traktatów Ojców. Nie ma co myśleć ani o opóźnianiu jutrzni (laudesów), której pora jest ustalona na początek dnia, ani o nieroztropnym skracaniu snu. Konieczne skrócenie oficjum nie dokona się jednak kosztem psalmodii, ona zwraca się bardziej bezpośrednio do Boga, jest najistotniejszą częścią modlitwy. Należy zastąpić trzy czytania pierwszego nokturnu tylko jedną lekcją, wziętą ze Starego Testamentu, recytowaną z pamięci, a zatem bardzo krótką. Zamiast trzech długich responsoriów zostanie odśpiewane jedno krótkie. Także dziś wszystko odbywa się tak, jak to określił św. Benedykt.

Druga część oficjum jest dokładnie taka sama jak w zimie: sześć psalmów z Alleluja jako antyfoną. Nie ma zatem różnicy między oficjum letnim i zimowym innej niż ta dotycząca lekcji i responsoriów. Nasz Święty Ojciec nalega, aby zawsze odmawiać przy-

najmniej dwanaście psalmów wskazanych przez świętą tradycję. W końcu aby uniknąć wszelkich nieporozumień, przypomina, że psalmy 3 i 95(94) nie zaliczają się do tej serii dwunastu psalmów oficjum nocnego. ■

*Tłum. Tomasz Glanz*

# Komentarz do Reguły św. Benedykta\*

## Rozdział jedenasty: Jak należy odprawiać Wigilie w niedziele

Dom Paul Delatte OSB

W niedziele trzeba wstawać na Wigilie wcześniej. W czasie tych Wigilii zachowujemy porządek następujący: Po odśpiewaniu, jak wyżej ustalono, sześciu psalmów i wersetu, podczas gdy wszyscy siedzą w ławkach według porządku i godności, należy odczytać z księgi, jak już powiedziano, cztery lekcje z ich responsoriami, z tym że jedynie w czwartym responsorium śpiewający dodaje *Chwała Ojcu*, a gdy ją zaczną, wszyscy z szacunkiem powstaną<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *QUALITER DIEBUS  
DOMINICIS VIGILIAE  
AGANTUR. Dominico  
die temperius surgatur  
ad Vigiliis. In quibus  
Vigiliis teneatur mensura,  
id est, modulatis ut supra  
disposuimus sex psalmis et  
versu, residentibus cunctis  
disposite et per ordinem  
in subselliis, legantur in  
codice, ut supra diximus,  
quattuor lectiones cum  
responsoriis suis. Ubi tantum  
in quarto responsorio dicitur  
a cantante Gloria; quam  
dum incipit, mox omnes cum  
reverentia surgant.*

Liturgia Wigilii niedzielnych zasługiwała na osobny rozdział. Wypada, aby to oficjum było najbardziej uroczyste i najpełniejsze. Jego wewnętrzny porządek pozostaje taki sam „w każdym czasie, zarówno w lecie, jak i w zimie”, jak powie św. Benedykt. „W niedziele trzeba wstawać na Wigilie wcześniej”, dlatego że są one dłuższe. Szczególnie w lecie trzeba wstawać wcześniej, jeśli chce się rozpocząć jutrznię o świcie, *incipiente luce*. Jako że w tym dniu nie ma pracy fizycznej, mnisi mogą poświęcić więcej czasu na modlitwę i znieść znużenie spowodowane dłuższym czuwaniem.

Nasz Święty Ojciec nie wraca już do części wstępnych oficjum. Mówi tylko, że w Wigilie niedzielne „zachowujemy porządek”, *teneatur mensura*. Nie chodzi tu o ogólne rozumne uporządkowanie ani też o porządek, który zostanie dalej określony, ale o ten, który został wcześniej ustalony dla pierwszego nokturnu oficjum dni powszednich. Znaczy to, jak wyjaśnia św. Benedykt, że należy odśpiewać sześć psalmów, oczywiście z antyfonami, i werset, „jak wyżej ustalono”. Potem wszyscy usiądą w ławkach, „według porządku i godności”, i zaczną się lekcje. Lekcje



będą czytać bracia po kolei z księgi leżącej na pulpicie, „jak już powiedziano”, *ut supra diximus*. Ale tym razem będą cztery lekcje „z ich responsoriami”. I dopiero przy czwartym, a nie przy trzecim, kantor doda *Gloria*, a gdy zacznie, „wszyscy z szacunkiem powstaną”. Święty Benedykt nie mówi, skąd bierze się lekcje, ale można przypuszczać, że były one z Pisma Świętego, być może ze Starego Testamentu.

Po tych czytaniach idzie kolejno następne 6 psalmów z antyfonami, jak poprzednie, i werset, później zaś inne cztery lekcje ze swymi responsoriami w takim porządku jak wyżej<sup>2</sup>.

Drugi nokturn następuje po pierwszym bez przerwy i rozpoczyna się od odśpiewania sześciu kolejnych psalmów z Psalterza. Podobnie jak w pierwszym nokturnie śpiewa się je z antyfonami, co różni ten nokturn od oficjum dnia powszedniego, w którym w drugim nokturnie psalmy śpiewa się z Alleluja. Po wersecie czyta się cztery lekcje z właściwymi responsoriami, „w takim porządku jak wyżej”, *ordine quo supra*, tzn. z *Gloria* na końcu czwartego i ze związanym z tym wstawianiem braci. Te lekcje są prawdopodobnie brane z Ojców Kościoła.

Po nich śpiewa się trzy kantyki z Proroków<sup>3</sup> wyznaczone przez opata; kantyki te mają być śpiewane z Alleluja. Po wersecie i po błogosławieństwie opata należy przeczytać inne cztery lekcje z Nowego Testamentu w takim porządku jak wyżej<sup>4</sup>.

W tej części mowa jest o trzecim nokturnie. Aby nie przekraczać uświęconej liczby dwunastu psalmów, św. Benedykt oczekuje odśpiewania trzech kantyków prorockich w ramach psalmodii. Wybierze je sam opat, czy to ze wszystkich kantyków biblijnych, czy tylko z tych, które były wykorzystywane liturgicznie. Kantyki zostały włączone w liturgie na długo przed św. Benedyktem, jeśli nawet nie przez mnichów, to przynajmniej przez wiele kościołów na Wschodzie, a także przez kościoły w Mediolanie, w Rzymie i inne kościoły lokalne. Kantykom towarzyszy Alleluja. Jest

<sup>2</sup> *Post quibus lectionibus sequantur ex ordine alii sex psalmi cum antiphonis sicut anteriores, et versu.*

*Post quibus iterum legantur aliae quattuor lectiones cum responsoriis suis, ordine quo supra.*

<sup>3</sup> Święty Benedykt prawdopodobnie napisał „z Proroków, z Ewangelii”, przepisach rozdziałów 12, 13 i 17. *Sic omnes fere codices antiqui; hi erant tituli voluminum S. Scripturarum.*

(Dom C. Butler, op. cit., s. 133).

<sup>4</sup> *Post quibus dicantur tria cantica Prophetarum, quas instituerit abbas; quae cantica cum Alleluia psallantur. Dicto etiam versu et benedicente abbate, legantur aliae quattuor lectiones de Novo Testamento, ordine quo supra.*

ono zatem zawsze zarezerwowane dla ostatniej części psalmodii. Odmawia się werset, opat błogosławi lektora, co być może wcześniej uczynił już dwukrotnie, przed rozpoczęciem lekcji dwóch pierwszych nokturnów. Później czyta się cztery lekcje z Nowego Testamentu (z Dziejów albo Listów) z ich responsoriami i z *Gloria* przy czwartym, „w takim porządku jak wyżej”, *ordine quo supra*.

Po czwartym responsorium opat rozpoczyna hymn *Ciebie, Boże, chwalimy*. Po jego odśpiewaniu opat czyta lekcję z Ewangelii, a w tym czasie wszyscy stoją pełni czci i bojaźni. Po zakończeniu czytania wszyscy odpowiadają *Amen*. Opat zaraz rozpoczyna hymn *Tobie należy się cześć*.

Po udzieleniu błogosławieństwa zaczyna się Jutrznie<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> *Post quartum autem responsorium incipiat abbas hymnum Te Deum laudamus. Quo perdicto, legat abbas lectionem de Evangelia, cum honore et timore stantibus omnibus. Qua perlecta, respondeant omnes Amen, et subsequatur mox abbas hymnum Te decet laus, et data benedictione incipiant Matutinos.*

<sup>6</sup> Historii hymnu *Te Deum* poświęcona jest praca: Dom P. Cagin, *Te Deum ou Illatio?*, Solesmes 1906.

To uroczyste zwieńczenie nocnego oficjum. Opat intonuje hymn *Te Deum*<sup>6</sup>. Porządek lekcji przyjęty przez św. Benedykta był doskonale pomyślany. Przechodziło się od Starego Testamentu przez Ojców, przez pisma apostołskie i ostatecznie dochodziło się do Ewangelii, do głosu samego Pana Naszego Jezusa Chrystusa, która miała być punktem kulminacyjnym całego oficjum. Wszyscy wstawali, pełni czci i religijnej bojaźni, *cum honore et timore stantibus omnibus*. Sam opat, gdyż w klasztorze to on uosabia Chrystusa, czytał słowa Pana. Ale jeśli nawet czytał sam, cała wspólnota łączyła się z nim we wspólnym, jednomyślnym wyznaniu wiary, którym kończyła się lekcja. Liturgiści uważają, że wybierano ten sam fragment Ewangelii, który był przyporządkowany do danej niedzieli czy święta i który później śpiewano podczas Mszy świętej. Zaraz po zakończeniu Ewangelii opat intonował hymn *Te decet laus*. Znajdujemy go w VII księdze *Konstytucji apostołskich*. Ale o jakim błogosławieństwie mówi dalej Nasz Święty Ojciec? Wiemy z takich dokumentów jak *Konstytucje apostołskie* czy *Pielgrzymka do miejsc świętych (Peregrinatio Eucheriae)*, że główne obrzędy liturgiczne kończyły się litaniami i modlitwami we wszystkich potrzebach wiernych, modlitwą biskupa, której towarzyszyło albo po której następowało błogosławieństwo, wreszcie formułą rozesłania. W tekstach św. Benedykta pobrzmiewa echo wszystkich tych zwyczajów. Mówiąc o zakoń-

czeniu oficjum, używa różnych wyrażen, takich jak: „prośba litanijna, tj. Kyrie eleison” (rozd. 9), „prośba litanijna” (rozd. 12, 13), po prostu „błogosławieństwo” (rozd. 11), ale też „Kyrie eleison i modlitwa na zakończenie”, *Kyrie eleison et missae sint* (rozd. 17) i „prośba litanijna i Modlitwa Pańska jako zakończenie”, *litaniae et Oratio dominica et fiant missae* (tamże). Na koniec w odniesieniu do Kompletu: „Kyrie eleison i na zakończenie błogosławieństwo”, *Kyrie eleison et benedictio et missae fiant* (tamże). W rozdziale 67 pisze: „I zawsze przy modlitwie kończącej Służbę Bożą należy dodawać wspomnienie o wszystkich nieobecnych” (67, 2). Nasz Święty Ojciec odwołuje się do rytów powszechnie znanych i dalsze doprecyzowania uważa za niekonieczne. Być może ma na myśli całe zakończenie oficjum, gdy wspomina tylko jeden element, który wchodzi w jego skład, na przykład litanie albo błogosławieństwo. Możliwe też, że dla św. Benedykta błogosławieństwo, które kończy Wigilie, to po prostu kolekta albo rozbudowane *Benedicamus Domino*<sup>7</sup>.

Jeśli chodzi o termin *missa*, to ma on u starożytnych wiele znaczeń, choć są one bardzo zbliżone. Oznacza więc rozesłanie wierznych, formułę tego rozesłania, zbiór modlitw, przez które wypełnia się jakaś funkcja liturgiczna, oficjum kanoniczne, wreszcie całą Mszę świętą. Nasz Święty Ojciec, tak jak Kasjan, używa słowa *missae* w różnych znaczeniach<sup>8</sup>, czasami jest ono synonimem *completum est*, czasami być może oznacza modlitwy kończące oficjum, czasami wreszcie Najświętszą Ofiarę Mszy świętej (rozd. 35, 38 i 60)<sup>9</sup>.

„Po udzieleniu błogosławieństwa zaczyna się Jutrznie”. Trzeba jednak zapewnić krótką przerwę, *parvissimum intervalum*, o której była mowa w rozdziale 8, pomiędzy oficjum nocnym a pierwszym oficjum dziennym. Nawet w niedzielę i o każdej porze roku mnisi mogą więc wyjść na chwilę, jak to wyraźnie daje do zrozumienia początek rozdziału 13: „W dni powszednie (...) psalm 66 odmawia się bez antyfony, przeciągając go nieco, jak w niedzielę, aby wszyscy zdążyli się zejść na psalm 50” (13, 1-2).

<sup>7</sup> Dom P. de Meester wysunął hipotezę, że to błogosławieństwo, tak jak i to, które poprzedza lekcje, było formułą wychwalania, błogosławienia Boga, jakąś aklamacją podobną do aklamacji istniejących w rytach greckich, od których rozpoczynają się niektóre oficja albo które stanowią przejścia między dwiema częściami jednego oficjum (*L'office décrit dans la Règle bénédictine*<sup>1</sup> *office grec*, w: „Echos d'Orient”, r. 10, nr 67, listopad 1907, s. 342-344).  
<sup>8</sup> Zob. Dom A. Calmet, komentarz do rozdz. 17.

<sup>9</sup> Zob. Dom S. Bäumer, *Ein Beitrag zur Erklärung von Litaniae und Missae in capp. 9-17 de heiligen Regel*, w: *Studien und Mittheilungen aus dem Benediktiner- und dem Cistercienser-Orden*, 1886, t. II, s. 285 i nast. U św. Cezarego i św. Aureliana *missa* ma także sens lektury, lekcji.

<sup>10</sup> *Qui ordo Vigilantium  
omni tempore tam aestatis  
quam hiemis aequaliter  
in die dominico teneatur,  
nisi forte – quod absit –  
tardius surgant, aliquid de  
lectionibus breviandum  
est aut responsoriiis. Quod  
tamen omnino caveatur ne  
proveniat; quod si contigerit,  
digne inde satisfiat Deo in  
oratorio per cuius evenerit  
neglectum.*

<sup>11</sup> *De gestis Caroli Magni,*  
I, I, c. VII, P.L., XCVIII,  
1376.

<sup>12</sup> O takiej sytuacji  
wspomina też św. Cezary:  
*Si vero evenerit ut tardius ad  
vigilias consurgant, singulas  
paginas, aut quantum  
Abbatissae visum fuerit,  
legant; in cuius potestate  
erit, ut quando signum  
fecerit, quae legit, sine mora  
consurgat* (Reg. monasterii  
sanctae Caeciliae, Acta SS,  
Jan., t. I, s. 736). Zgodnie ze  
„Zwyczajami” Citeaux, jeśli  
mnisi wstali zbyt wcześnie,  
kantor miał przedłużyć  
dwunastą lekcję.

Ten porządek niedzielnych Wigilii zachowujemy w każdym czasie, zarówno w lecie, jak i w zimie, chyba żeby przypadkiem, co nie powinno mieć miejsca, bracia wstali za późno, wówczas trzeba skrócić coś z lekcji lub responsoriów. Należy się jednak pilnować, aby to w ogóle się nie zdarzyło; a jeśli się przytrafi, ten, kto stał się przyczyną zaniedbania, musi w oratorium odpowiednio zadośćuczynić Bogu<sup>10</sup>.

Wszystko jest jasne dzięki wyjaśnieniom podanym wcześniej. Porządek Wigilii niedzielnych pozostaje niezmienny tak w lecie, jak i w zimie. Należy wstawać tak wcześnie, aby oficjum mogło być godnie i w całości odprawione przed nastaniem dnia; powinno ono zakończyć się przed świtem. Objętość lekcji jest określona z góry, przynajmniej w ogólnym zarysie, przez zwyczaj i przez wolę opata. W czasach po św. Benedykcie dostrzegamy ślady tego, że kantor albo inna osoba kompetentna wcześniej ustalała lekcje. Niekiedy zaznaczano początek i koniec lekcji kroplą wosku albo paznokciem na manuskrypcie. Albo też przełożony na bieżąco wyznaczał odpowiednią miarę i w jakiś ustalony sposób nakazywał zamilknięcie lektorowi, na przykład wykorzystując formułę *Tu autem*, o której już mówiliśmy, albo przez kasznięcie, *sono gutturis*, jak to miał w zwyczaju Karol Wielki<sup>11</sup>.

Nasz Święty Ojciec przewiduje tylko taką sytuację, w której skraca się nieco normalną długość lekcji i responsoriów, psalmodia i inne części nie mają być skracane. Skróty można wprowadzić, gdy sygnał pobudki został dany zbyt późno<sup>12</sup>. W niedzielę należało wstawać wcześniej, dlatego też w tym dniu łatwiej było popełnić błąd przy ustalaniu pory wstawania. Święty Benedykt jednak nakazuje usilnie pilnować, żeby takie poważne uchybienie nigdy się nie wydarzyło. Wymaga także publicznego zadośćuczynienia w oratorium od tego, przez którego zaniedbanie Pan został pozbawiony części modlitwy wspólnotowej. ■

*Tłum. Tomasz Glanz*

# biblioteka christianitas poleca

Michał  
Gołębiowski

## *Niewiasta z perłą*

Szkice  
o Maryi Pannie  
w świetle duchowości  
katolickiej

Niewiasta z perłą  
*Szkice o Maryi Pannie  
w świetle duchowości katolickiej*

Michał Gołębiowski



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

# Życie duchowe i modlitwa\*

## Rozdział dwudziesty pierwszy: O miejscu, które zajmuje Najświętsza Maryja Panna w naszym życiu duchowym

M. Cécile Bruyère OSB

\* Kolejne rozdziały  
książki drukujemy  
w „Christianitas”  
od nr 45/46.

**K**siążka o modlitwie byłaby niekompletna, jeśli jeden z najważniejszych czynników naszego uświęcenia pozostałby w cieniu, jeśli wyjątkowa pomoc dana nam przez miłosierdzie Pana po to, abyśmy mogli stać się prawdziwymi czcicielami, nie zostałaby wspomniana, jednym słowem, jeśli nie ukazałibyśmy ważnego miejsca, jakie zajmuje Najświętsza Maryja Panna w naszym życiu duchowym.

Zgodnie z wolą Bożą w porządku natury życie zawdzięczamy naszemu ojcu i naszej matce. Ich zbawienny wpływ na naszą egzystencję trwa nieraz bardzo długo. Dekalog nie dzieli naszych rodziców, przedstawia ich w jedność, jako osoby, które mamy kochać i wobec których mamy obowiązki. W Piśmie Świętym znajdujemy liczne zalecenia odnoszące się do tego tematu: „Słuchaj, synu mój, napomnienia ojca twego, a nie opuszczaj wskazówek matki twojej, aby była przydana ozdoba głowie twojej i łańcuch szyi twojej”, *Audi, fili mi, disciplinam patris tui, et ne dimittas legem matris tuae, ut addatur gratia capiti tuo, et torques collo tuo*<sup>1</sup>. Jedną z przyczyn życia nieczystego, zgodnie ze słowami natchnionymi przez Ducha Świętego, jest zły stosunek do rodziców: „Rodzaj, który ojcu swemu złorzeczy i który matce swej nie błogosławi; rodzaj, który się sobie zda być czysty, a przecież nie obmył się z plugastwa swego”, *Generatio quae patri suo maledicit, et quae matri suae non benedicit. Generatio quae sibi munda videtur, et tamen non est lota a sordibus suis*<sup>2</sup>. Moralność chrześcijańska mocno podkreśla, że po tym, co winni jesteśmy Bogu, najważniejsze są nasze obowiązki względem rodziców.

Jednak to, co Bóg zechciał ustanowić dla nas w porządku nadprzyrodzonym, przewyższa doniosłość i znaczenie tych więzi

<sup>1</sup> Prz 1, 8-9.

<sup>2</sup> Prz 30, 11-12.

naturalnych. Można nawet powiedzieć, że gdy bierzemy porządek naturalny jako wzór, wypowiadamy się w sposób niedokładny. W rzeczywistości bowiem pierwotny jest porządek nadprzyrodzony. Chociaż porządek naturalny jest realny, jest jednak tylko obrazem, odbiciem i kopią rzeczy Bożych. Relacje i nazwy z porządku naturalnego mają w sobie mniej rzeczywistości i mocy niż te z porządku nadprzyrodzonego.

Ojcostwo Boga względem nas nie jest jakimś pustym pojęciem, jakąś ekstrapolacją, ale rzeczywistością wyższą i pełniejszą niż ojcostwo ludzkie, co wyraził św. Paweł Apostoł, mówiąc, że od Boga Ojca „bierze swe imię wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi”, *Ex quo omnis paternitas in coelis et in terra nominatur*<sup>3</sup>. I chociaż Boskie ojcostwo względem nas jest ojcostwem przybranym, a nie z natury, należy te słowa rozumieć w ich znaczeniu dosłownym. Przybranie za synów, które jest naszym udziałem, nie jest stanem prawnym, konstrukcją myślową, czymś zewnętrznym w stosunku do nas, jak się to zdarza między ludźmi. Jest to rzeczywiste usynowienie przez wewnętrzną przemianę, która dokonuje się w nas, gdy natura zostaje wyniesiona do łaski, a my zostajemy przekształceni w nowe stworzenie, stajemy się „uczestnikami Bożej natury”, *consors divinae naturae*<sup>4</sup>.

Ale Nasz Pan Jezus Chrystus, który uzyskał dla nas to, że Jego Ojciec stał się naszym Ojcem, nie ograniczył do tego swojej hojności. Mając jako człowiek Matkę – prawdziwy klejnot rodzaju ludzkiego, chciał, aby ona przyjęła nas jako swoje dzieci i aby również to przybranie za synów miało całkowicie inny charakter niż prawne przysposobienie. Gdy zatem we wzniosłej scenie Zwiastowania Dziewica Maryja dała Bogu przyzwolenie na misterium Wcielenia, wypowiadając słowa: „Oto ja, służebnica Pańska, niechaj mi się stanie według słowa twego”, *Ecce ancilla Domini: fiat mihi secundum verbum tuum*<sup>5</sup>, bez wątplenia, za sprawą szczególnego pouczenia Bożego, zgodziła się również być Matką ludzi, bo było to zawarte w zgodzie na bycie Matką Boga. Albowiem Nasz Pan i my stanowimy jedno ciało, w którym On jest głową, a my jesteśmy członkami. On nie jest cały bez nas. Mamy się stać, jak mówi Apostoł, „na podobieństwo Syna jego, aby (On) był pierworodnym między wielu braćmi”, *Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*<sup>6</sup>. A Maryja, Matka rzeczywistego ciała swojego

<sup>3</sup> Ef 3, 15.

<sup>4</sup> 2 P 1, 4.

<sup>5</sup> Łk 1, 38.

<sup>6</sup> Rz 8, 29.

Syna, powinna również być Matką ciała mistycznego. Apostoł zaświadcza: „Bo jesteśmy członkami ciała jego, z ciała i z kości jego”, *Quia membra sumus corporis ejus, de carne ejus et de ossibus ejus*<sup>7</sup>. Będąc prawdziwymi członkami Naszego Pana, jesteśmy również prawdziwymi dziećmi Matki Bożej.

<sup>7</sup> Ef 5, 30.

Ale to jeszcze nie wszystko. Ona jest naszą Matką także przez przymierze. Oczywiście, Najświętsza Dziewica wiedziała, że jej Syn jest Zbawicielem obiecany ludzkości i że z tej ludzkości uczyni swój umiłowany Kościół, swoją Oblubienicę: „Chrystus umiłował Kościół i wydał zań samego siebie, aby go uświęcić obmyciem wodą w słowie żywota. I zgotował sobie Kościół pełen chwały”, *Christus dilexit Ecclesiam, et semetipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret, mundans lavacro aquae in verbo vitae, ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam*<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Ef 5, 25-27.

Maryja dobrze rozumiała tajemnicę tych Bożych zaślubin, o których nie mógł zamilczeć Stary Testament, bo ich dokonanie było oczekiwaniem i pragnieniem całego świata. Znała język Proroków i znała słowa Jeremiasza, który w imieniu Boga z serdeczną miłością wzywał grzeszną ludzkość: „Miłością wieczną umiłowałem cię, dlatego przyciągnąłem cię, litując się”,

<sup>9</sup> Jr 31, 3.

*In caritate perpetua dilexi te; ideo attraxi te, miserans*<sup>9</sup>, a także: „Nawróćcie się, synowie powracający, mówi Pan, bo jestem mężem waszym”, *Convertimini, filii, revertentes, dicit Dominus, quia ego vir vester*<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Jr 3, 14.

Nie było przed nią zakryte, że Bóg obiecał zawrzeć nowe przymierze, nawet po tym, jak oblubienica okazała się niewierna pierwszemu przymierzemu, co było zapowiedziane przez Ezechiela: „Wspomnę na przymierze moje z tobą w dni młodości twojej i wzbudzę ci przymierze wieczne”, *Recordabor ego pacti mei tecum in diebus adolescentiae tuae, et suscitabo tibi pactum sempiternum*<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Ez 16, 60.

Przymierze to zostało potwierdzone przez proroka Ozeasza: „Poślubię cię sobie na wieki, a poślubię cię sobie w sprawiedliwości i w sądzie, i w miłosierdziu, i w litościach”, *Sponsabo te mihi in sempiternum; et sponsabo te mihi in justitia, et iudicio, et in misericordia, et in miserationibus*<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Oz 2, 19.

Najświętsza Dziewica znała wszystkie te teksty i wiele innych. Mogła z nich wywieść to, że jej Syn jest Oblubieńcem zapowiadany w Pieśni nad Pieśniami. A zatem jej matczyne serce musiało otworzyć się na tę oczekiwaną oblubienicę, dla której uczta weselna została przygotowana jej matczynym staraniem:



„Wynijdźcie i oglądajcie, córki Syjońskie, króla Salomona w koronie, którą go ukoronowała matka jego w dzień zrzekowin jego i w dzień wesela serca jego”, *Egredimini et videte, filiae Sion, regem Salomonem in diademate quo coronavit illum mater sua in die desponsationis illius, et in die laetitiae cordis ejus*<sup>13</sup>. Będąc prawdziwie naszą Matką już w Nazarecie, Maryja uważała nas za swoje dzieci na mocy naszego przymierza z Królem, jej Synem.

<sup>13</sup> Pnp 3, 11.

Słowa skierowane do niej na Kalwarii: „Niewiasto, oto syn twój”, *Mulier, ecce filius tuus*<sup>14</sup>, były tylko rozwinięciem i publicznym ogłoszeniem tej prawdy, która była jej znana od bardzo dawna. W tej wielkiej godzinie, gdy Kościół miał wyjść z otwartego boku Nowego Adama, było ze wszech miar słuszne, aby macierzyństwo Maryi zostało ukazane w swojej pełni, jak zapowiadała to w swoim wzniosłym i proroczym języku Izajasz: „Pierwej niżli rodziła, porodziła; pierwej nim przyszedł czas porodzenia jej, urodziła mężczyznę. Któż kiedy słyszał rzecz taką? I kto widział temu podobną? Czyż będzie rodzić ziemia za jeden dzień, albo się spłodzi naród za jednym razem, iż rodziła i porodziła Syjon synów swoich?”, *Antequam parturiret, peperit; antequam veniret partus eius, peperit masculum. Quis audivit unquam tale? Et quis vidit huic simile? Numquid parturiet terra in die una, aut parietur gens simul? Quia parturivit et peperit Sion filios suos*<sup>15</sup>. Pierwszy poród jedynego syna bez bólu<sup>16</sup>, później cały naród wydany na świat za jednym razem wśród obaw i cierpienia. Wreszcie, aby uniknąć wszelkiego błędu dotyczącego cudownego źródła tego podwójnego macierzyństwa, sam Bóg ogłasza, że jest autorem tego cudownego dzieła, bez żadnej ludzkiej pomocy: „Czyż ja, który czynię, że inni rodzą, rodzić nie będę? – mówi Pan. Czy ja, który innym daję rodzenie, niepłodnym będę? – mówi Pan, Bóg twój”, *Numquid ego qui alios parere facio, ipse non pariam? dicit Dominus; si ego qui generationem ceteris tribuo, sterilis ero? ait Dominus Deus tuus*<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> J 19, 26.

<sup>15</sup> Iz 66, 7-8.

<sup>16</sup> Polskie tłumaczenie z Wulgaty pozostawia myśl Autorki niejako w zawieszeniu. Inne tłumaczenie tego samego fragmentu Pisma Świętego wskazuje, że jest ona uzasadniona: „Zanim brzemienista poczuła bóle, już porodziła” (Iz 66, 7, Pismo Święte, Edycja św. Pawła, wersja internetowa) (przyp. tłum.).

<sup>17</sup> Iz 66, 9.

Czyż chwalebna Dziewica nie myślała o tych proroczych słowach, gdy archanioł Gabriel zapewnił ją, że Duch zstąpi na nią i moc Najwyższego ją zacięni i że bez uszczerbku dla swojego dziewictwa stanie się Matką Boga? Izajasz, kontemplując w profetycznym oświeceniu te wszystkie cuda, zanim jeszcze się dokonały, błogosławił tę, w której miały się spełnić, i wzywał wszystkich

ludzi, aby ją wysławiali: „Weselcie się z Jeruzalem i radujcie się w nim wszyscy, którzy je miłujecie! Weselcie się w nim weselem wszyscy, którzy się smucicie dla niego”, *Laetamini cum Jerusalem, et exsultate in ea, omnes qui diligitis eam; gaudete cum ea gaudio, universi qui lugetis super eam*<sup>18</sup>. Cała natura złączyła się z tą heroiczną Matką w smutku, gdy usłyszała jej wołanie zawarte w słowach: „O wy wszyscy, którzy idziecie przez drogę, obaczcie i przypatrzcie się, czy jest boleść jako boleść moja!”, *O vos omnes qui transitis per viam, attendite, et videte si est dolor sicut dolor meus!*<sup>19</sup> Cała natura, powtórzmy, miała prawo złączyć się z Matką Bożą, a szczególnie dzieci tej wielkiej boleści, których obowiązkiem było zachować słowa wypowiedziane przez Tobiasza do syna: „Miej w czci matkę swoją po wszystkie dni żywota jej; bo pamiętać masz, jakie i jak wielkie niebezpieczeństwa zniosła dla ciebie w swym żywocie”<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Iz 66, 10.

<sup>19</sup> Lm 1, 12.

<sup>20</sup> Tb 4, 3-4.

Jednak rola Matki Boga i ludzi nie skończyła się wraz z tajemnicami Wcielenia i Odkupienia. Tym bardziej że te tajemnice trwają i wypełniają się przez wszystkie pokolenia, aż do uformowania ostatniego z wybranych. Maryja jest naszą Matką także w dziele naszego uświęcenia. Nasz Pan przyszedł do nas przez nią i zawsze przez nią przychodzi; On, który wciąż przychodzi aż do końca czasów, przyjdzie po raz ostatni jako sędzia żywych i umarłych.

Maryja stale współpracuje w formowaniu ciała mistycznego swojego Syna na Jego wzór, bo w Nim jest cała pełnia. Z upodobaniem chcielibyśmy powtórzyć myśl wielu autorów o miejscu Matki Bożej w ciele mistycznym, którego Chrystus jest głową. Twierdzą oni z przekonaniem, że Matka Boża jest w nim szyją, *collum Ecclesiae mysticum*, a my – członkami. A przecież w ciele członki są połączone z głową i komunikują się z nią tylko przez szyję, będącą tronem głowy i jej podporą.

Ponieważ Pan przychodzi do nas przez Najświętszą Dziewicę, ona jest dla nas kanałem życia nadprzyrodzonego. To przez nią spływają na nas wszelkie łaski niesakramentalne i wszystkie dyspozycje przygotowujące do owocnego przyjęcia sakramentów. A ponieważ każdy sakrament jest w sensie ścisłym aktem Naszego Pana dokonywanym przez Kościół i w Kościele, znów spotykamy Matkę Bożą w jej Synu. Z jej matczynego serca otrzymujemy krew, która zaczerwienia nasz kielich i nasze wargi, gdyż

z tego przezczystego źródła samo Słowo Wcielone zechciało jej zaczerpnąć.

Słusznie czyni Kościół, odnosząc teksty z ksiąg mądrościowych Starego Testamentu zarówno do Syna Bożego, jak i do Jego Niepokalanej Matki, wkładając w jej wargi te podniosłe słowa: „Jam matka pięknej miłości i bogobojności, i poznania, i nadziei świętej. We mnie wszelka łaska drogi i prawdy, we mnie wszystka nadzieja żywota i cnoty”, *Ego mater pulchrae dilectionis et timoris, et agnitionis et sanctae spei. In me gratia omnis viae et veritatis; in me omnis spes vitae et virtutis*<sup>21</sup>. Ona jest Matką tych dóbr, a zatem może ich udzielać swoim dzieciom, do których mówi także: „Kto mnie znajdzie, znajdzie żywot i wyczerpie zbawienie od Pana”, *Qui me invenerit inveniet vitam et hauriet salutem a Domino*<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Syr 24, 24-25.

<sup>22</sup> Prz 8, 35.

To, co jest prawdą dla wszystkich, wydaje się być szczególnie rzeczywistością dla dusz postępujących w życiu duchowym. Jeśli zawierzmy słowom Pieśni nad Pieśniami: „Pojmałam go i nie puszcę, aż go wprowadzę do domu matki mojej i do komory rodzieli mojej”, *Tenui eum, nec dimittam, donec introducam illum in domum matris meae et in cubiculum genitricis meae*<sup>23</sup>, dusza, która zaczyna mieć świadomość obecności Pana w sobie, odczuwa bardziej niż inne potrzebę przebywania pod opieką Matki Bożej, bycia przez nią osłanianą, bronioną i podtrzymawaną na drogach, którymi pragnie postępować, aby nie tylko stać się oblubienicą Syna Bożego, ale aby wzrastać do odkrycia wspólnego początku, dzięki czemu zostanie nazwana Jego siostrą. Taka dusza jeszcze raz powtarza te słowa: „Pojmam cię i wprowadzę do domu matki mojej, tam mię będziesz uczył; a dam ci napój z wina zaprawionego i moszcz z jabłek granatowych moich”, *Apprehendam te, et ducam in domum matris mae; ibi me docebis, et dabo tibi poculum ex vino conditio, et mustum malorum granatorum meorum*<sup>24</sup>. To pod oczami Maryi oblubienica, chwalebnie przysposobiona przez tę błogosławioną Matkę, otrzyma najbardziej owocną naukę i, pouczona przez Boga, nauczy się kochać Pana miłością doskonałą. Czyż to nie Matka Boża jest powierniczką tajemnic Wcielenia i Odkupienia? To ona może nam je objawiać, a ukazując je, zaświadczyć, jaką miłością zostaliśmy odwiecznie umiłowani, po to, aby wytrysnęło w nas źródło prawdziwej miłości, którą odwzajemnimy się Bogu.

<sup>23</sup> Pnp 3, 4.

<sup>24</sup> Pnp 8, 2.

Pragnąc, aby dopełniło się dzieło naszego uświęcenia, Maryja jest także dla nas murem obronnym przeciwko wszelkim knowaniom starożytnego węża, którego głowa jest cały czas uwięziona pod jej zwycięską stopą. Jeśli więc słabi i małoduszni boją się straszego ogona smoka, niech uciekają się pod obronę tej, która jest „ogromna jak wojska uszykowane porządnie”, *terribilis ut castrorum acies ordinata*<sup>25</sup>. Ona da im moc, której ma więcej niż Judyta. Godzi się jej synom, bardziej jeszcze niż ludowi żydowskiemu, śpiewać o niej: „Tyś sława Jeruzalem, tyś wesele Izraela, tyś cześć ludu naszego, iześ sobie mężnie poczęła (...). Dlatego i ręka Pańska wzmocniła cię, i dlatego będziesz błogosławiona na wieki!”, *Tu gloria Jerusalem, tu laetitia Israel, tu honorificentia populi nostri, quia fecisti viriliter (...). Ideo et manus Domini confortavit te, et ideo eris benedicta in aeternum*<sup>26</sup>. Ci, którzy czują się zbyt słabi, aby stawić czoła w walce, mogą zawsze, bez obawy, że im odmówi, prosić ją o pomoc, tak jak Barak prosił o pomoc prorokinię Deborah: „Jeśli pójdziesz ze mną, pójdę; jeśli nie będziesz chciała iść ze mną, nie pójdę”, *Si venis mecum, vadam; si nolueris venire mecum, non pergam*<sup>27</sup>.

Pełna wdzięku w swej roztropności jak Abigail, Maryja wie, jak uspokoić prawdziwego Dawida, wzburzonego przez grubiaństwo licznych Nabali, których pełno w świecie. Ona błaga za nimi, zostaje wysłuchana i zasługuje na to, aby usłyszeć: „Jedź z pokojem do domu twego, otom usłuchał głosu twego i uczciłem osobę twoją”, *Vade pacifice in domum tuam; eccc audivi vocem tuam, et honoravi faciem tuam*<sup>28</sup>. I przez swoje piękno bardziej władająca sercem Króla niż królowa Estera, jawi się prawdziwie jako wszechmocna w swojej prośbie, *Omnipotentia supplex*.

Jak bardzo matczyne było zachowanie Matki Bożej w czasie godów weselnych w Kanie, gdy zabrakło wina! Ona – gość, w swej czującej troskliwości spontanicznie pragnie oszczędzić gospodarzom upokorzenia z powodu tego niedopatrzania. Ale po to, żebyśmy zostali lepiej pouczeni, zamiast sama sprawić cud, przedstawia sprawę swojemu Boskiemu Synowi, mówiąc Mu: „Wina nie mają”, *Vinum non habent*<sup>29</sup>. A Pan, bez wątpienia przyzwyczajony do licznych i pełnych miłosierdzia interwencji swojej Matki w ludzkich potrzebach, odpowiedział jej w języku niezrozumiałym dla świadków, który jednak u niej, rozumiejącej tak dogłębnie myśl

<sup>25</sup> Pnp 6, 9.

<sup>26</sup> Jdt 15, 10-11.

<sup>27</sup> Sdz 4, 8.

<sup>28</sup> 1 Sm 25, 35.

<sup>29</sup> J 2, 3.

swojego Syna, nie wzbudził żadnych wątpliwości co do wysłuchania prośby. Szybko zatem zwróciła się do sług słowami, które bez przerwy kieruje też do nas: „Uczyńcie, cokolwiek wam powie”, *Quodcumque dixerit vobis, facite*<sup>30</sup>. I oddaliła się, pewna dobrego skutku swojego wszechmocnego wstawiennictwa nawet w drobnych sprawach, w których potrzebujemy pocieszenia. 30 J 2, 5.

Tylko tradycja mówi nam o innym wydarzeniu, w którym możemy rozważyć rolę Matki Bożej i docenić skuteczność jej modlitwy. Przenieśmy się myślą na Kalwarię, gdzie Maryja cały czas milczała. Ledwie usłyszała słowa Pana, które ogłosiły jej macierzyństwo wobec ludzi, oto jeden ze złoczyńców, ukrzyżowany z prawej strony jej Syna, przestał bluźnić. Oto pod przemożnym działaniem łaski nawrócenia, która go oświeciła, przeniknęła i przekształciła, pokornie uznał swoje winy i doszedł do żarliwej modlitwy: „Panie, wspomnij na mnie, gdy przybędziesz do Królestwa twego”, *Memento mei, Domine, cum veneris in regnum tuum*<sup>31</sup>. 31 Łk 23, 42. Cóż zatem dokonało się w tej duszy, dotąd tak zatwardziałej, tak zaślepionej? Maryja modliła się, aby przelana krew jej Syna zadziałała i wydała swój plon. I zaraz doznała radości z usłyszenia słów przebaczenia wypowiedzianych przez Tego, który w cierpieniu i upokorzeniu nie przestał być sędzią żywych i umarłych, nie przestał także być wszechmocny w odpuszczaniu grzechów.

Nasz Pan Jezus Chrystus, doskonały znawca czułej miłości swojej Matki, wiedział, jak bardzo ona i jej miłość są dla nas konieczne. I nie oddałby się nam cały, gdyby zachował ją tylko dla siebie. Matka Boża jest dla nas konieczna nie jako sprawca łaski, ale jako kanał, przez który łaska do nas dociera. Maryja nie jest naszym celem, gdyż Bóg chciał, aby nic stworzonego nie było naszym celem, ale jest ona wspaniałą drogą, która nas do celu prowadzi. Nasze oczy, wciąż słabe, nie mogą długo wytrzymać blasku Boskiego Słońca. Ona, jak słodki i wdzięczny ekran, przepuszcza odpowiednią dla nas ilość światła. Ta Matka, tak łagodna, w jakiś sposób humanizuje dla nas odwieczną prawdę, tak doskonale przekłada ją na nasz język, że staje się, po Wcielonym Słowie, najdoskonalszym obrazem piękna Boga. Ona ze współczuciem troszczy się o nasze najzwyczajniejsze potrzeby, tak jak najczulsza matka, i czuwa nad nami jako widzialna opatrzność, będąc obrazem tej Opatrzności, przez którą nawet nasze włosy są policzone.

Możemy się pocieszać tym, że przed nią, Matką Boga i naszą Matką, zawsze jesteśmy dziećmi. Konkretnie działania wynikające z macierzyństwa naturalnego są ograniczone w czasie. Nawet jeśli pozostaje miłość i uczucie, rola matki zmniejsza się wcześniej lub później. Tymczasem dla Najświętszej Dziewicy zawsze pozostajemy dziećmi i nigdy się dla niej nie zestarzejemy: „Przy piersiach będą poniosą, a na kolanach będą pieścić się z wami”, *Ad ubera portabimini, et super genua blandientur vobis*<sup>32</sup>. Apostoł nie wahał się napisać do Galatów: „Synaczkowie moi! Oto na nowo w boleści was rodzę, dopóki nie odtworzy się w was obraz Chrystusa”, *Filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis*<sup>33</sup>. Ale czymże może być działanie Apostoła w porównaniu do zaangażowania Matki Bożej w sprawy naszych dusz, aby uformowało się w nich podobieństwo do Naszego Pana? W końcu dojdziemy do dojrzałości „na miarę pełnego wzrostu dojrzałości Chrystusowej”, *in mensuram aetatis plenitudinis Christi*<sup>34</sup>, ale wciąż będziemy od Niego otrzymywali, wciąż też będziemy otrzymywali od Jego Matki. I tak jak królowanie Boga, królewskie macierzyństwo Maryi nigdy nie będzie miało końca.

Skonstatowawszy, że Maryja jest prawdziwie naszą Matką, powinniśmy także uznać, że mamy względem niej obowiązki: „A jak ten, co skarby zbiera, tak i ten, co szanuje matkę swoją”, *Sicut qui thesaurizat, ita et qui honorificat matrem suam*<sup>35</sup>. Tak jak macierzyństwo Najświętszej Dziewicy wznosi się ponad macierzyństwo naturalne, tak cześć, którą winniśmy jej oddawać, przewyższa szacunek należny tej, która dała nam życie ziemskie.

Powiedzmy jeszcze więcej: nie możemy zadowolić się tym, że będziemy mieli zwykłe nabożeństwo do Matki Bożej, takie jak mamy do świętych. Jak mówią teologowie, ma to być nie zwykły kult nazywany *dulia*, lecz kult szczególny, wznioślejszy, nazywany *hyperdulia*. A zatem nie wystarczy mówić, że nabożeństwo do Dziewicy Maryi jest czymś doskonałym, trzeba dobrze rozumieć tę doskonałość. Nabożeństwo to bowiem nie jest dowolne, nie wynika z osobistej gorliwości, gdyż Matka Boża należy do naszego wyznania wiary. I tak jak jej macierzyństwo wobec nas nie polega jedynie na uczuciach, dyspozycjach i oddaniu najdoskonalszej matki, lecz wynika bardziej z rzeczywistości nadprzyrodzonych niż z sentymentów, tak też powinniśmy zdać sobie sprawę, że

<sup>32</sup> Iz 66, 12.

<sup>33</sup> Gal 4, 19.

<sup>34</sup> Ef 4, 13.

<sup>35</sup> Syr 3, 5.

więzi łączące nas z nią mają podstawę bardziej w całej nauce wiary niż w pobożnej i ckliwej uczuciowości. Umniejszymy kult należny Matce Bożej, gdy zredukujemy go do zwykłej pobożności. Ograniczymy miłość, którą jej niesiemy, jeśli nie wzniesiemy jej na poziom nauki wiary.

Aby krótko podsumować doskonałą stosowność teologicznego kultu oddawanego Matce Bożej, powiedzmy, że jej godność Matki Boga czyni z niej osobę absolutnie nieporównywalną z innymi. Ona jest jakby osobnym światem. Boskie macierzyństwo wprowadza ją w jedyne w swoim rodzaju relacje z Ojcem, którego jedyny Syn jest także jej Synem, ze Słowem, któremu dała Jego ludzką naturę, wreszcie z Duchem Świętym, gdyż Syn Dziewicy jest jako Bóg źródłem tego Boskiego Ducha, a jako człowiek – Jego świętym i uświęcającym owocem.

Ponadto Boskie macierzyństwo nie jest dla Maryi jedynie przywilejem. Jest ono dla niej także źródłem szczególnej łaski i nadzwyczajnego uświęcenia. Nie bez powodu została ogłoszona przez anioła pełną łaski, *gratia plena*<sup>36</sup>. Był to punkt wyjścia, do którego trzeba dodać trzydzieści lat spędzonych przez nią u boku Tego, który jest źródłem łaski i nadprzyrodzonego piękna, jej współudział w tajemnicach Męki, Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia Pana, piętnaście lat zaangażowanej troski i starań hojnie ofiarowanych rodzącemu się Kościołowi. Przed cały ten czas, we wszystkich wydarzeniach nieustannie wzrastała jej cnota, czystość i miłość. Należy uznać, że nie istnieje, oprócz Boga, żadna osoba bardziej godna naszych hołdów i naszej miłości.

Formalnym powodem naszego kultu składanego Najświętszej Dziewicy są jeszcze – trzeba to dodać – zaszczytne przywileje, którymi została przyozdobiona i których nie dzieli z żadnym innym stworzeniem, takie jak: Niepokalane Poczęcie, doskonałe zabezpieczenie przed wszystkimi pożądlivościami i wolność od nich, wolność od wszelkiego grzechu osobistego i jakiegokolwiek niedoskonałości, doskonałe odpowiadanie na działanie łaski, dziewictwo bez zmayı, zachowanie od zepsucia grobu, a wreszcie triumfalne Wniebowzięcie. W niej już same początki przewyższają wszystkie wzniosłości ludzkie, tak jak napisano w psalmie: „Fundamenty jego na górach świętych (...). Sławne rzeczy powiedziano o tobie, miasto Boże!”, *Fundamenta ejus in montibus sanctis (...)*.

<sup>36</sup> Łk 1, 28.

<sup>37</sup> Ps 86, 1, 3.

<sup>38</sup> Fragment antyfony  
maryjnej *O virgo virginum*  
(przyp. tłum.).

*Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei*<sup>37</sup>. Maryja jest jedyną w swoim rodzaju, jak o niej śpiewa Kościół święty: „Żadna inna kobieta nie była podobna do ciebie ani nie będzie podobna w przyszłości”, *Nec primam similem visa est, nec habere sequentem*<sup>38</sup>.

Aby więc żyć w zgodzie z naszą wiarą i z naszym chrztem, należy otaczać Najświętszą Dziewicę miłością prawdziwie synowską, prawdziwie ugruntowaną w nauce wiary i gorliwie czcić ją na miarę jej wyjątkowej godności. Kościół w swojej oficjalnej modlitwie nie mógł zaniedbać takiego obowiązku. Każdego dnia w Bożym Oficjum powtarza *Magnificat* – pieśń chwalebnej Dziewicy, której ona sama jest autorką i której głębokie akcenty, codziennie odczytywane na nowo i zawsze pełne aktualności, równie dobrze odpowiadają Wielkiemu Piątkowi i Oficjum za zmarłych, jak i uroczystościom najbardziej rozświetlonym nadprzyrodzoną radością. Żadna z godzin kanonicznych nie jest kompletna, jeśli nie rozpocznie się od odmówienia Modlitwy Pańskiej i Pozdrowienia Anielskiego. Jedną z pięknych antyfon, zależnie od okresu roku liturgicznego, poświęca także Madonnie ostatnie echa modlitwy wspólnotowej.

Mamy wiele świąt obchodzonych na jej cześć, które przypominają tajemnice jej świętego i niepokalanego życia albo tytuły nadane jej przez dzieci wdzięczne za jakies szczególne dobrodziejstwa. Do niej należą wszystkie soboty, chyba że święto wyższej rangi przerwie ten cykl i przysłoni to pełne dziecięcego oddania wspomnienie. Wreszcie trzy razy dziennie dzwony wszystkich kościołów wzywają wiernych do pozdrowienia Matki Bożej.

Poza tą oficjalną służbą, którą Kościół ofiarowuje Najświętszej Dziewicy, istnieją niezliczone praktyki pobożne oddanych dzieci Maryi, które Kościół zatwierdził i do których zachęca. Pierwsze miejsce wśród nich zajmuje nabożeństwo świętego Różańca. Jednak w tym szerokim wachlarzu każdy może wybrać to, co mu szczególnie odpowiada. Bo chociaż wszystkie nabożeństwa są czcigodne i warte polecenia, żadne nie jest obowiązkowe. Należy nawet unikać nadmiernego obciążania się praktykami pobożnymi, nawet dobrymi, aby nie przytłumić prawdziwego ducha modlitwy i prawdziwego kultu do naszej Matki Niepokalanej, który zawsze żywi się najgłębszymi poruszeniami serca: „Wszedłszy do domu, odpocznę z nią; nie sprawia bowiem przykrości jej towarzystwo



ani odrazy wspólne życie z nią, ale radość i wesele”, *Intrans in domum meam, conquiescam cum illa; non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus illius, sed laetitiam et gaudium*<sup>39</sup>.

<sup>39</sup> Mdr 8, 16.

Maryja nie byłaby Matką, gdyby nie była wyrozumiałą. Dlatego też akceptuje różnorodność postaw i odniesień, jakie jej dzieci przyjmują względem niej. Jedni kochają ją miłością wyłączną, wrażliwą, pełną uczucia; inni, chociaż uznają jej doskonałość, piękno i godność, nie odczuwają żadnych poruszeń serca, a kierują się tylko miłością rozumową. Jeden zachowuje w sobie wrażliwość małego dziecka, pełną zaufania i całkowitego oddania się matczynej opiece, inny – jak rycerz, widzi w niej swoją damę i królową. Niektóre dusze lgną do niej od wrażliwego dzieciństwa i ta dziecięca pobożność odciska się na ich duszach. Ich drogi są prostsze, łatwiejsze, spokojniejsze, jak tych dzieci, które nigdy nie opuszczały rodzinnego gniazda. Inne dusze, przeciwnie, wcale nie odczuwają szczególnego upodobania do takiej pobożności, podejmują jednak wielki trud jej budowania. Sama Matka Boża widzi w tym najlepszy dowód ich miłości. Czasami Najświętsza Dziewica objawia duszom swojego Boskiego Syna, czasami Nasz Pan prowadzi dusze do swojej Matki. Miłość do Matki Bożej jest dla niektórych początkiem życia nadprzyrodzonego, u innych zaś wzrost i pogłębienie tej miłości dokonują się dopiero wtedy, gdy to życie nadprzyrodzone jest w pełnym rozkwicie.

Godna miłości Matka Boża, zarówno miłosierna, jak i potężna, chętnie przyjmuje każde z tych różnorodnych odniesień swoich dzieci i umie się uśmiechnąć do każdego, gdyż wszystkie są jej, jeśli rzeczywiście należą do jej Syna, słuchają tego, czego nauczał, i wprowadzają w życie to, co usłyszeli. Wtedy mogą doświadczyć jej czulej matczynej miłości, czujnej i oddanej, która działa w tym celu, aby ułatwić im wejście do niebieskiego Jeruzalem, gdzie ona króluje po prawicy swojego Syna, promienna blaskiem swojego piękna, jako Królowa Aniołów i Matka ludzi. ■

*Tłum. Tomasz Glanz*

# Życie duchowe i modlitwa\*

## Rozdział dwudziesty drugi: O tym, że Kościół jako całość jest wzniosłym modelem dla duszy kontemplacyjnej

M. Cécile Bruyère OSB

**W** swym wspaniałym Liście do Efezjan św. Paweł Apostoł wykląda ekonomię tajemnicy naszego zbawienia, którą uznaje za „tajemnicę swej (Boskiej) woli według upodobania swego”, *sacramentum voluntatis suae secundum beneplacitum ejus*<sup>1</sup>, i przedstawia ją jako zaślubiny Syna Bożego z ludzkością. Nawiązując do małżeństwa, które jest tylko figurą (znakiem) tego Boskiego zjednoczenia, Apostoł chce, aby ta figura godnie odzwierciedlała chwalebłą rzeczywistość. Jednocześnie odnosi tę naukę zarówno do osobistego zjednoczenia każdej duszy z Bogiem, jak i do Boskich zaślubin całej odrodzonej ludzkości. W tym ostatnim rozumieniu zaślubin, najszerszym i najpełniejszym, ukazuje zjednoczenie Kościoła z Naszym Panem Jezusem Chrystusem, który jest jego Głową i Oblubieńcem: „Wszystko poddał pod stopy jego, a jego samego ustanowił głową Kościoła. Kościół jest ciałem i pełnią tego, który we wszystkich wszystkiego dopełnia”, *Omnia subiecit sub pedibus ejus: et ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam quae est corpus ipsius, et plenitudo ejus qui omnia in omnibus adimpletur*<sup>2</sup>.

To Boskie zjednoczenie św. Paweł postrzegął jako niewypowiedzianą tajemnicę. Widział w niej kontynuację i dopełnienie tajemnic Wcielenia i Odkupienia. Pisał o „tajemnicy Chrystusowej nieznaney ludziom dawnych pokoleń, tak jak teraz objawiona była w Duchu Świętym Apostołom jego i Prorokom”, *quod aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, sicuti nunc revelatum est sanctis Apostolis eius et prophetis in Spiritu*<sup>3</sup>. Tajemnica ta, przepowiedana przez natchnionych autorów w Starym Testamencie, objawiona została w pełni w Nowym Testamencie przez Apostołów. Duch Święty działał w jednych i w drugich, pouczając ludzi, tak przed przyjściem Chrystusa, jak i po nim, o jednej i tej samej

<sup>1</sup> Ef 1, 9.

<sup>2</sup> Ef 1, 22-23.

<sup>3</sup> Ef 3, 5.

prawdzie. Prorocy tylko mówili o Oblubienicy Pana, Apostołowie nie tylko byli jej heroldami, ale strzegli jej, podobni do sześćdziesięciu wojowników, którzy otaczali lektykę króla Salomona<sup>4</sup>. Uprzywilejowane są te pokolenia, które ujrzały, jak otwiera się źródło życia, to znaczy bok Zbawiciela, z którego Kościół został wyjęty szóstego dnia tygodnia, tak jak Ewa została wyjęta z boku pierwszego Adama.

<sup>4</sup> Por. Pnp 3,6-10.

Wspaniała zbiorowa Oblubienica Syna Bożego jest zatem „pomocnikiem podobnym jemu”, *adjutorium simile sibi*<sup>5</sup>. To do niej prawdziwy Spokojny<sup>6</sup> kieruje te słodkie słowa: „Jedna jest gołębica moja, doskonała moja, jedynaczka matki swojej, wybrana rodzicielki swojej!”, *Una est columba mea, perfecta mea, una est matris suae, electa genitrici suae*<sup>7</sup>. Ona ukazuje w sobie subtelną wzniosłość tego wszystkiego, co moglibyśmy napisać o cechach szczególnych doskonałego zjednoczenia; w niej jest i szczyt kontemplacji, i spełnienie miłości. A wszystko to z pewnością, ze stałością, z wiecznym trwaniem, co jest niezatartym znakiem i pieczęcią Boskości, która zachowa ją „aż do skończenia świata”, *usque ad consummationem saeculi*<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Rdz 2, 20.

<sup>6</sup> Pnp 8, 11-12.

<sup>7</sup> Pnp 6, 8.

<sup>8</sup> Mt 28, 20.

To nierozzerwalne zjednoczenie Kościoła z Bogiem nie jest innym zjednoczeniem niż to, do którego dochodzą indywidualnie dusze tworzące Kościół. Wszelako może okazać się użyteczne rozważanie spełnionego zjednoczenia, tak jak dokonuje się ono w Kościele walczącym. Wiele można się w ten sposób dowiedzieć; ten, kto szukałby wskazań dla swojego życia duchowego w traktatach o Kościele, mógłby być pewny, że nie zejdzie na manowce. Dusza, która osiąga spełnione zjednoczenie, jest Kościołem „jednym, świętym, powszechnym i apostołskim” w doskonałym pomniejszeniu. Im bardziej utożsamia się ze swoją Matką, tym pewniej zdobywa serce Tego, który wszystko w tym świecie urządził dla swej zbiorowej Oblubienicy i który uczynił ją jedynym wzorem spełnienia planów, jakie ma względem dusz. A zatem gdy studiujemy Kościół jako doskonały model życia duchowego, wszystko, czego się o nim dowiemy, możemy odnieść do siebie. To może dokonać się w naszej duszy.

Gdy prorocze światło oświeciło św. Jana na wyspie Patmos, ujrzał on strojną Oblubienicę Pana wypełnioną wszelką świętością i wszelką doskonałością, jakie tylko są osiągalne dla ludzkości,

a Duch Święty był z nią. Usłyszał, że ona była przybytkiem Boga z ludźmi. W końcu w tym spełnionym zjednoczeniu Oblubienica staje się jednym duchem ze swoją Głową; łączą się w tej niewystowionej jedności, w której ona czyni tylko to, czego On ją nauczył: „Lecz Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pošle w imię moje, on was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, cokolwiek wam powiedziałem”, *Paracletus autem, Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia, quae dixi vobis*<sup>9</sup>. To zjednoczenie jest źródłem jedności i świętości Kościoła. I niezależnie od czasu, miejsca i okoliczności, w jakich Kościół działa, zawsze porusza go do działania ta sama siła, gdyż jego zjednoczenie z Bogiem jest niezachwiane i wieczne.

<sup>9</sup> J 14, 26.

Chociaż walcząca część Kościoła – ta jedna, która nas teraz zajmuje – wciąż żyje w czasie, ma ona już w sobie coś z wieczności przez swe stałe zjednoczenie z Bogiem i przez swą powszechność. Ponieważ Kościół ogarnia nie tylko wszystkie czasy, ale też wszystkie miejsca, zdaje się, że w nim dni nie następują po dniach, ale jednocześnie, w tej samej godzinie cieszy się dobrodziejstwem wszystkich przedziałów czasu. Wreszcie Kościół jest prawdziwie apostołski, gdyż w osobach Apostołów w dniu Zesłania Ducha Świętego rozpoczął życie doskonałego zjednoczenia z Bogiem, to niewypowiedziane małżeństwo duchowe, którego nic nigdy nie mogło zerwać ani spacyfic. Kościół również, przez swoją najgłębszą zażyłość z przenikającym go Duchem, odniesie ostateczne zwycięstwo i doczeka nadejścia niebiańskiego Oblubieńca, aby to zjednoczenie nie dokonywało się tylko w wierze, ale i w widzeniu. A zatem gdy rozważamy Kościół jako jeden, święty, powszechny i apostołski, odkrywamy w nim skutki życia w zjednoczeniu z Bogiem na najwyższym poziomie.

Byłoby jednak wysoce niewystarczające badać skutki bez wznoszenia się do przyczyny: Ojciec pragnie piękna tej wspaniałej Dziewicy, ale to piękno nie jest tylko zewnętrzne, a nawet to, co zewnętrzne, jest tylko promieniowaniem wewnętrznego blasku: „Wszystka chwała jej, córki królewskiej, wewnątrz”, *Omnis gloria ejus fliae regis ab intus*<sup>10</sup>. Tak więc wszelka moc Kościoła świętego, wszelkie piękno jego pochodzą przez wieki; cały blask, który go otacza i przenika do rzeczy ludzkich: do literatury, sztuki i nauk; życie, które przekazuje temu, kto jest z nim związany;

<sup>10</sup> Ps 44, 14.

każde natchnienie rozwoju prawdziwej cywilizacji – wszystko pochodzi z wnętrza, to znaczy ze stałego zjednoczenia z Bogiem. Ta przeobfita moc towarzyszyła mu od samych początków, a niedowiarkowie mylili się co do jej źródła, mówiąc: „Opili się młodym winem”, *Musto pleni sunt isti*<sup>11</sup>. Lecz Piotr, widzialny reprezentant niewidzialnej Głowy, bronił Oblubienicy: „Albowiem nie są oni, jak mniemacie, pijani, bo jest trzecia godzina dnia, ale tu się spełniło, co było zapowiedziane przez Proroka Joela: I stanie się w ostateczne dni (mówi Pan). Ześlę Ducha mojego na każdego człowieka”, *Non enim, sicut vos estimatis, hi ebrii sunt, cum sit hora diei tertia; sed hoc est, quod dictum est per prophetam Joel: Et erit in novissimis diebus, dicit Dominus, effundam de Spiritu meo super omnem carnem*<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Dz 2, 13.

<sup>12</sup> Dz 2, 15-17.

Również Apostoł Narodów pouczał nowo narodzone dzieci Kościoła, ludzi, którzy właśnie zostali do niego włączeni: „na nim (Jezusie Chrystusie) też i wy budujecie się razem na mieszkanie Boga w Duchu”, *in quo et vos coaedificamini in habitaculum Dei in Spiritu*<sup>13</sup>. I wskazując na wewnętrzną moc, która powinna odtąd ich przenikać i ostatecznie ustanowić w zjednoczeniu z Bogiem, mówił im: „Nie bądźcie więc nierozważni, ale rozumiejący, jaka jest wola Boża. A nie upijajcie się winem, w którym tkwi rozpuszta, ale napełniajcie się Duchem Świętym, wygłaszając psalmy, hymny i pieśni duchowe, nucąc i śpiewając w sercach waszych Panu. A dzięki czyńcie zawsze i za wszystko Bogu i Ojcu w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa”, *Nolite fieri imprudentes, sed intelligentes quae sit voluntas Dei. Et nolite inebriari vino, in quo est luxuria, sed implemini Spiritu Sancto, loquentes vobismetipsis in psalmis, et hymnis, et canticis spiritualibus, cantantes et psallentes in cordibus vestris Domino, gratias agentes semper pro omnibus, in nomine Domini nostri Jesu Christi, Deo et Patri*<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Ef 2, 22.

<sup>14</sup> Ef 5, 17-20.

Kościół walczący ma więc w sobie zasadę swojego życia; modląc się, czerpie energię ze swego wewnętrznego, nadprzyrodzonego źródła. Tak jak dusza ożywia ciało, tak Boski Pocieszyciel ożywia Kościół, i w Kościele, jak w duszy ludzkiej, wzbudza „wzdychania niewysłowione”, które zawsze są słyszane przez Tego, „który przenika serca i wie, o co prosi Duch”<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Rz 8, 27.

Żadna metoda modlitwy nie jest uregulowana w sposób bardziej święty niż praktyka świętego Kościoła. Kościół nie zostawia w niej

niczego arbitralnemu wyborowi, precyzyjnie określając wszystko: tak postawę ciała, jak i duszy, aż do najdrobniejszego gestu. W cudowny sposób powstrzymuje się od ducha niezależności, gdyż we wszystkim poddaje się Duchowi – Sprawcy przybrania za synów, który bez przerwy stara się przeniknąć całą naturę ludzką, aby ją wnieść do jej Stwórcy.

Wygasić w sobie wszelką ludzką metodę modlitwy, aby skupić się tylko na metodzie Kościoła – nie znaczy wcale: uwolnić się od wszelkiego jarzma. Wręcz przeciwnie, oznacza to wstąpić do szkoły duchowej, w której trzeba złożyć profesję szczególnego zaparcia się siebie, odrzucenia wszelkiego ducha własnego i jakichkolwiek zachowań niezależnych. Kościół z mocą daje nam własną formę modlitwy, którą dał mu Duch Święty, i ona kształtuje duszę. Oficjalna modlitwa Kościoła w ciągu jednego dnia prowadzi dusze przez wszystkie stopnie modlitwy, które wyróżnili mistrzowie w życiu duchowym. Albowiem Kościół walczący w swojej modlitwie, którą jest Boże Oficjum – *opus Dei*, jak mówi św. Benedykt, ujawnia wszystkie formy modlitwy nabytej i włanej.

Czyż nie widzimy w Bożym Oficjum prawdziwej praktyki medytacji przez lekturę Ojców? Widać tu element ludzki i dyskursywny modlitwy Kościoła dokonującej się przy zwykłej asystencji Ducha Świętego, koniecznej, aby dostosować intelekt ludzki do prawd Boskich. Kontemplacja z kolei ujawnia się w wielu modlitwach liturgicznych, wyrażających bardziej proste widzenie rzeczy Boskich niż ich przemyślaną analizę. Światło prorockie odnajdujemy w natchnionych pismach, wreszcie nasycenie pełnią Boga ujawnia się w *Sanctus* i doksologiach, w *Gloria Patri*, w *Alleluia*, w *Amen* i w ogóle we wszystkich wyrażeniach zaczerpniętych z modlitwy Kościoła triumfującego, który pozwolił, aby w Kościele walczącym zabrzmiało echo jego własnej modlitwy. Było zresztą stosowne, aby w czasie wiary Kościół był rozpoznawalny przez swoją doskonałą i spełnioną miłość, tożsamą z miłością, która rodzi się z widzenia. Dlatego też do wyrażania tej miłości Kościół używa słów z nieba, bo chociaż jest wciąż w drodze, jest z Nieba, „zstępujący z nieba”, *descendentem de caelo*, jak mówi św. Jan<sup>16</sup>. Ale Kościół również wciąż tam wraca, jak gołębnica wracająca do Arki z gałązką oliwną. Gołębnica jest symbolem tego doskonałego pokoju, będącego owocem namaszczenia, którego Oblubienica

<sup>16</sup> Ap 21, 2.

nigdy nie była ani nie będzie pozbawiona, ona, która jest Sulamitką<sup>17</sup> Króla Spokojnego, Księża Pokoju.

Słusznym jest, że w całej swojej modlitwie Kościół walczący podąża w ślad za nauczaniem swego Boskiego Oblubieńca, zadowolając się rozbudową tego, co Nasz Pan zawarł w krótkiej modlitwie *Ojczy nasz*. Aby pouczyć swoje dzieci, Kościół stale kładzie na ich wargi tę Boską formułę, naśladując przez to częste powtarzanie cierpliwość czulej matki, która, aby nauczyć swoje dziecko mowy, nieustrudzenie powtarza pierwsze sylaby aż do czasu, gdy dziecko zacznie dobrze je wymawiać. Albowiem w swojej modlitwie Kościół święty, Matka nasza, nieustannie obcuje z Bogiem i jednocześnie nas kształtuje; nas – dzieci, któreśmy się z niej narodzili przez Ducha Świętego.

W pierwszym rzędzie jednak Kościół jest mistrzynią i wzorem dla dusz, które osiągnęły szczyt życia duchowego i doszły do tej wzniosłej niewiedzy, o której mówi św. Dionizy<sup>18</sup>. Kościół modli się dokładnie tak jak ci, którzy ustawicznie wielbią Boga w największych głębiach swego bytu i którzy potrzebują tylko jednego aktu, jednego bardzo prostego działania, aby modlić się i jednoczyć z Bogiem, ponieważ odczuwają w sobie samych stałe zamieszkiwanie Trójcy Przenajświętszej. Zauważmy, że w Bożym Oficjum Kościół zdaje się wszystko sprowadzać do wciąż wypowiedzianego *Gloria Patri*. Przerwy między tymi doksologiami są dłuższe lub krótsze, myśli umieszczone między nimi – bardziej lub mniej obfite, ale te doksologie wciąż powracają i są jakby fundamentem, celem i podsumowaniem całego Oficjum, centrum hołdu składanego Bogu.

Bez obaw mówimy, że Kościół walczący publicznie pokazuje różne formy swojej modlitwy aż do tej, która nazywana jest prostą medytacją. Kościół wciąż wraca do tych form modlitwy, tak jak dusze, które doszedłszy do szczytów kontemplacji, są niekiedy prowadzone przez Boga z powrotem do form niższych i do właściwych im darów, wśród których jednak zawsze zachowują coś ze swojego wzniesłego stanu doskonałej miłości. Tak też Kościół zawsze, nawet w medytacji, jawi się jako prawdziwa Oblubienica Boskiego Baranka. Wciąż od nowa podejmując, na przykład, działania charakterystyczne dla drogi oczyszczenia, Kościół wnosi w nie nadzwyczajną doskonałość, która wynosi pokutę na niewia-

<sup>17</sup> Por. Pnp 6, 12.

<sup>18</sup> Chodzi

o Pseudo-Dionizego

Areopagite (przyj. tłum.).

rygodne wyżyny. Grzesznik może rozmawiać z Kościołem i uczynić jego język swoim, ale w ustach Kościoła wszystko przyjmuje proporcje chwalebnej świętości, przy tym świętości prawdziwie ludzkiej, a przez to zawsze dostępnej, zawsze otwartej na wzrost, ale tak prawdziwie spełnionej, że droga oczyszczająca, w swoich najbardziej charakterystycznych przejawach, przyobleka się w doskonałość miłości.

Tak samo gdy na Kościół spływają niebiańskie światła w drodze oświecenia, otaczają go one niezrównanym blaskiem. Widzi on jasno, gdyż nie stawia żadnej przeszkody światłu, którego energia zawsze dąży do rozbłyśnięcia w Boskim zjednoczeniu. Kościół jednak może się zatrzymać, aby kontemplować prawdę w najczystszej świetle wiary, jego oko, mocne i wytrwałe, wznosi się do blasku Słońca sprawiedliwości, wprowadzając w ten sposób w tę tajemnicę tych, którzy jeszcze nie smakują, ale mogą już widzieć. To wprowadzenie jest szkołą tym pewniejszą, że Kościół, ciesząc się z tego, co kontempluje, jest subtelną mistrzynią i nauczycielką sztuki przyjmowania wewnętrznego oświecenia.

Tym wreszcie, w czym Kościół jest najbardziej doświadczony, są wszystkie tajemnice życia na drodze zjednoczenia. Nic przed nim nie jest ukryte, począwszy od pierwszych etapów aż do szczytu. Zna on zawczasu naturę oczyszczeń biernych, których wierne wyrażenie znajduje w licznych psalmach. Ale jednocześnie kładzie nacisk na hojną rezygnację z siebie, która od razu przynosi taki efekt, jaki Duch Święty pragnie osiągnąć w tych bolesnych doświadczeniach.

Kościół także stale osiąga spełnienie zjednoczenia z Bogiem przez najwznioślejszą ofiarę, którą wiekuiście w sobie odnawia i która stale utwierdza go w jego niewysłowionym małżeństwie duchowym. Jeśli św. Augustyn mówi: „Przeto ofiarą prawdziwą jest każde dzieło skierowane do tego, byśmy się z Bogiem w świętym towarzystwie łączyli”, *Verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate inhaereamus Deo*<sup>19</sup>, cóż powiedzieć o tej najdoskonalszej ofierze, tajemniczym odnowieniu i kontynuacji tej Ofiary, którą św. Paweł tak opisywał: „Albowiem jedną ofiarą poświęconych doskonałymi uczynił na wieki”, *Una enim oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos*<sup>20</sup>? Tu Kościół składa Bogu ofiarę godną Jego przez Boskiego Baranka i – uczestnicząc

<sup>19</sup> Św. Augustyn,  
*De civ. Dei*, I. X, c. VI,  
cyt. za: *Państwo Boże*,  
tłum. T. Kubicki, t. 2, Kęty  
2015, s. 363.

<sup>20</sup> Hbr 10, 14.



w ciele tego żyjącego i niepokalanego Baranka – zostaje w Niego przekształcony i ofiarowany jako Mistyczne Ciało złączone ze swoją Głową, będącą pełnią tego ciała oraz jego doskonałością. Chwalebna dziewica Agnieszka, zrozumiawszy tajemnicę spełnionego zjednoczenia, mówiła: „Teraz Jego ciało złączone jest z moim ciałem, a Jego krew ozdobiła moje policzki”, *Jam corpus ejus corpori meo sociatum est, et sanguis ejus ornavit genas meas*<sup>21</sup>.

To właśnie w tej ofierze Kościół znajduje najwyższą kontemplację, w której Bóg udziela się bez znaków i bez obrazów, gdyż zjednoczenie dokonuje się przez przeistoczenie, i to w nim, co wymyka się jakiegokolwiek formie widzialnej, jest właśnie najbardziej rzeczywiste. Tu dokonuje się tajemnica wiary, *mysterium fidei*, poza którą nie ma już nic, poza bezpośrednim oglądaniem Boga.

Kościół jest zatem modelem i wzorem duszy kontemplacyjnej. Jest najpierw Rachelą, a później Leą. Jawi się jako Maria, zanim działa jak Marta. Rozdaje na zewnątrz tylko z tego, co go wypełnia, idąc w ślad za radą Apostoła: „Słowo Chrystusowe niech przebywa w was obficie, abyście z wszelką mądrością jedni drugich nauczali i krzepili przez psalmy, hymny i pieśni duchowe, w łasce śpiewając Bogu w sercach waszych”, *Verbum Christi habitet in vobis abundanter, in omni sapientia, docentes, et commonentes vosmetipsos, psalmis, hymnis, et canticis spiritualibus, in gratia cantantes in cordibus vestris Deo*<sup>22</sup>.

Zamieszkiwanie Pana w Kościele uwidacznia się w nieprzerwanej modlitwie Kościoła – Bożym Oficjum. Kościół nigdy nie odstąpił od tego sposobu działania; nawet konieczność głoszenia Ewangelii nie odwołała pierwszych chrześcijan od przestrzegania tego Boskiego programu: „Codziennie także przebywali pospołu w świątyni, po domach zaś łamiąc chleb, pożywali pokarmy z weselem i prostotą serca, chwając Boga”, *Quotidie quoque perdurantes unanimiter in templo, et frangentes circa domos panem, sumebant cibum cum exultatione et simplicitate cordis, collaudantes Deum*<sup>23</sup>. W przytoczonych słowach nie chodzi o zwykły chleb ani o zwyczajne pożywienie, gdyż ci, którzy byli do nich dopuszczeni, spożywali je z tak wielkim weselem.

I nigdy, jakiegokolwiek by nie były potrzeby ludzkości, wielkie dzieła do wykonania, nieszczęśliwe czasy, zaćmienia wiary, naciski ludzi cielesnych, wewnętrzne słabości instytucjonalne,

<sup>21</sup> Oficjum na Święto św. Agnieszki, Dziewicy i Męczennicy.

<sup>22</sup> Kol 3, 16.

<sup>23</sup> Dz 2, 46-47.

ograniczenia finansowe, nigdy Kościół walczący nie zgodził się na zawieszenie swojej modlitwy, na zmianę jej metody, na modyfikację jej planu. Na próżno próbowano go zwieść teoriami utylitarystycznymi, na próżno sprzeciwiano się mu, wskazując na konieczność samoobrony, polemiki z niewierzącymi, przeciwstawiania prawdziwej nauki doktrynom fałszywym albo – co jeszcze bardziej poruszało jego matczyne serce – ratowania dusz, które giną. Kościół nie chciał się zgodzić, aby choćby na jeden dzień zawiesić praktykę swojej wzniosłej kontemplacji. Dzieje się tak dlatego, że w niej odnajduje on swoją więź z niebem i samo źródło wszelkiej skuteczności swojego działania.

Jego wrogowie bardzo dobrze wiedzą, jaka jest moc tej modlitwy. Dlatego też nienawidzą jej bardziej od wszystkich działań zewnętrznych, mówiąc z wielką energią: „Uczyńmy, żeby ustały wszystkie święta Boże na ziemi!”, *Quiescere faciamus omnes dies festos Dei a terra*<sup>24</sup>. Duch Święty, przeciwnie, chcąc ogłosić pochwałę Dawida, wylicza wszystko to, co zrobił święty król, aby powiększyć splendor kultu Bożego: „I ustanowił śpiewaków przed ołtarzem i na głosy ich miłą uczynił muzykę. I dodał okazałości świętom, i ozdobił czasy aż do końca życia swego, aby chwalili święte imię Pańskie i wysławiali rano świętość Boga”, *Stare fecit cantores contra altare, et in sono eorum dulces fecit modos. Et dedit in celebrationibus decus, et ornavit tempora usque ad consummationem vitae, ut laudarent nomen sanctum Domini, et amplificarent mane Dei sanctitatem*<sup>25</sup>.

Powiedziawszy to, możemy bez wahania uznać, że szacunek, jakim otaczany jest Zakon św. Benedykta jako potężne przedmury Kościoła walczącego, w wielkiej części winien być odniesiony do tego zdania z Reguły: „Nic nie może być ważniejsze od Służby Bożej”, *Nihil operi Dei praeponatur* (43, 3). Kościół rozpoznaje w tej zasadzie swojego własnego ducha i swoje dążenia. Ma on wrażenie, że doświadcza przedsmaku wieczności, gdy gromadzi swoje dzieci na ziemi w ten sam sposób, w jaki widzi wybranych w niebie: „Dlatego stoją przed tronem Bożym i służą mu we dnie i w nocy w świątyni jego, a ten, który zasiadł na tronie, przyjmie ich do domu swego”, *Ideo sunt ante thronum Dei, et serviunt ei die ac nocte in templo ejus: et qui sedet in throno, habitabit super illos*<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Ps 73, 8.

<sup>25</sup> Syr 47, 12.

<sup>26</sup> Ap 7, 15.

Stan tych, którzy bezpośrednio widzą Boga, został przez św. Jana opisany jako wspaniała Boska liturgia, niebiańska Służba Boża sprawowana w Boskiej świątyni i przed Boskim ołtarzem, przepelniona harmonijnym śpiewem i żywym dymem kadzideł, którym są modlitwy świętych. Sami Aniołowie wypełniają złote kadzielnice tymi modlitwami i sprawiają, że wznoszą się one jako ofiara przed tronem Bożym. Moc Kościoła polega na sprawianiu, aby na ziemi rozbrzmiewało echo tych wspaniałości nieba. Kościół ma je naśladować i odtwarzać na tyle, na ile może, i tymi środkami, jakie jego Oblubieniec mu dał. Kościół wie, jaka jest jedna z wielkich kar Boskiej sprawiedliwości: „I wziął Anioł kadzielnicę, a napełniwszy ją ogniem z ołtarza, rzucił na ziemię. I stały się gromy”, *Et accepit angelus thuribulum, et implevit illud de igne altaris, et misit in terram: et facta sunt tonitrua*<sup>27</sup>. Tak, gdy kadzielnica przeznaczona do ofiarowania Bogu wonnego dymu żywego kadzidła modlitwy zwraca się, wypełniona ognistymi węglami, ku ziemi, gniew Pana objawia się przez burzę, gdyż Bóg nie widzi już w tym świecie obrazu niebieskiego Jeruzalem. Kościół walczący, tak jak każda dusza będąca jeszcze w drodze, uspokaja gniew Pana, gdy odtwarza, na tyle, na ile Bóg pozwoli, modlitwę nieba.

<sup>27</sup> Ap 8, 5.

Ale jeśli w ciągu jednego dnia Kościół walczący daje doskonały wzór drogi duszy do Boga aż do spełnionego zjednoczenia, to daje go również w sposób rozszerzony w przemianach cyklu liturgicznego.

Jest to starożytna nauka, uznawana przez wszystkich już w III w. Możemy to udowodnić, przytaczając słowa Orygenes:

Doskonały człowiek, w czynach, słowach i myślach należący do Słowa Bożego, które z natury jest Panem, zawsze obchodzi dni Jego i bez przerwy świętuje Dni Pańskie<sup>28</sup>. Bez przerwy też przygotowuje się do prawdziwego życia, powstrzymuje się od rozkoszy doczesnego życia, które zwodzą wielu ludzi, nie karmi pragnień cielesnych, lecz poskramia swoje ciało i bierze je w niewolę<sup>29</sup>, a zatem zawsze świętuje Dni Przygotowania i bez przerwy obchodzi Paschę; rozumie on, że naszą Paschą jest ofiarowany za nas Chrystus<sup>30</sup> i że winien obchodzić święta ten, kto karmi się ciałem Słowa. Pascha oznacza ofiarę składa-

<sup>28</sup> Tj. niedziele (przyp. tłumacza tekstu Orygenes).

<sup>29</sup> Por. 1 Kor 9, 27.

<sup>30</sup> Por. 1 Kor 5, 7.

na za szczęśliwą przeprawę, chrześcijanin zaś wciąż się przeprawia każdą swą myślą, każdym słowem i uczynkiem od spraw życia do Boga i zdąża do państwa Bożego. Ten, kto może rzetelnie stwierdzić: „Powstaliśmy wspólnie z Chrystusem”<sup>31</sup> oraz „Razem nas wskrzesił i razem posadził na niebie w Chrystusie”<sup>32</sup>, nieustannie obchodzi dni Pięćdziesiątnicy, zwłaszcza wówczas, gdy udając się jak apostołowie Jezusowi do górnej komnaty<sup>33</sup>, poświęca swój czas na błagania i modlitwy, ażeby stać się godnym „gwałtownego wichru nadchodzącego z nieba”<sup>34</sup> (ów wichcher przemocą niszczy w człowieku zło i to wszystko, co się ze zła wywodzi) oraz żeby stać się godnym ognistego języka pochodzącego od Boga.

Natomiast przeciętny człowiek z tłumu wierzących, który nie chce albo nie może odprawiać wszystkich dni świątecznych, potrzebuje łaski, która za pomocą zmysłowych przykładów przypominałaby mu o świętach, aby zupełnie o nich nie zapomniał. To właśnie, jak mi się wydaje, miał na myśli Paweł, gdy uroczystości obchodzone w określonych dniach nazwał „częścią dnia świętego”<sup>35</sup>: dał przez to wyraźnie do zrozumienia, że życie w pełni zgodne z nakazami Słowa Bożego zawiera się nie w części dnia świętego, lecz w pełnym i ustawicznym świątce<sup>36</sup>.

Aby zapoznać się z szerszym rozwinięciem tego tematu, warto zajrzeć do *Roku liturgicznego* Dom P. Guérangera, a zwłaszcza do wstępu do tego dzieła, gdzie czcigodny autor krótko przedstawił całą swoją myśl w sposób bardzo jasny i przekonujący. ■

*Tłum. Tomasz Glanz*

<sup>31</sup> Por. Kol 3, 1.

<sup>32</sup> Ef 2, 6.

<sup>33</sup> Por. Dz 1, 13-14.

<sup>34</sup> Por. Dz 2, 2-3.

<sup>35</sup> Por. Kol 2, 16.

<sup>36</sup> Orygenes, *Contra*

*Cels.*, l. VIII, cyt. za:

*Przeciw Celsusowi*, tłum.

S. Kalinkowski, Warszawa

1977, s. 358-359.

# Kolos od wewnątrz wydrążony\*

Paweł Milcarek

**B**ył rok 1996, kiedy Peter Seewald przeprowadzał swój długi wywiad „o chrześcijaństwie i Kościele na przełomie tysiącleci” z kardynałem Josephem Ratzingerem, prefektem Kongregacji Nauki Wiary. W rozmowie obu Niemców osobne miejsce zajęła sytuacja duchowo-kościelna w ich ojczyźnie. Seewald, Westfalec urodzony w roku 1954, konstatawał, że „nigdzie nie można spotkać tyle niepokoju, niezgody i odstępstwa od dawnej wiary, co w Niemczech i w krajach niemieckojęzycznych”. „Kościół niemiecki jest zapewne jednym z najbogatszych w świecie, ale ma mniejszy wpływ na społeczeństwo niż uboższe Kościoły w biedniejszych krajach”. Kardynał Ratzinger, Bawarczyk urodzony w 1927 roku, przyznawał rację tej opinii, stwierdzając w Kościele niemieckim stan głębokiego „rozłamu wewnętrznego” oraz starzenia się i wymierania. Seewald nacierał dalej: „Księżę Kardynale, dlaczego właśnie w Niemczech wszelkie wirusy znajdują podatny grunt? Jaki demon opętał ten kraj?”.

Ta rozmowa dwóch Niemców nie ma znaczenia wyłącznie wewnątrzniemieckiego. Pytania i odpowiedzi w tym dialogu dotyczą nie tylko dużego kraju o potężnym znaczeniu kulturowym i politycznym, ale i Kościoła lokalnego, którego wpływ na kształt Kościoła powszechnego wcale nie maleje, mimo liczbowego kurczenia się i duchowego słabnięcia katolicyzmu niemieckiego.

Widzieliśmy to ostatnio przy okazji obu Synodów poświęconych rodzinie. Biskupi z Niemiec wystąpili tam jako dość zwarta grupa, skoncentrowana na przeprowadzeniu radykalnej zmiany w dyscyplinie sakramentalnej Kościoła. Miało się wrażenie, jakby ich oczekiwania w sprawie duszpasterstwa rodzin ograniczały się do tego, by umożliwić rozwodnikom pozostającym w nowych związkach przystępowanie do Komunii oraz by zaznaczyć pozy-

## szkice

\* Skrócona wersja tego artykułu ukazała się na łamach tygodnika „Plus Minus” w maju 2016 roku pod tytułem *Niemcy przejmują Kościół*.

tywy związków jedнопłciowych. Do tego sprowadziły się zarówno wystąpienia kardynała Waltera Kaspera, głównego promotora tej agendy, jak i kardynała Reinharda Marxa, przewodniczącego Konferencji Episkopatu Niemiec.

Kasper i Marx nie są ekscentrycznymi *enfants terribles*, lecz osobami wysoko usytuowanymi w nieformalnej lub quasi-formalnej hierarchii współpracowników Papieża Franciszka. W tej niewidzialnej i nieopisanej hierarchii autorytetów Kasper, jako teolog polecany publicznie przez Franciszka, i Marx, także jako mianowany przez Papieża członek ośmioosobowej rady kardynałów, zdają się stać wyżej nawet od innego Niemca, kardynała Gerharda Müllera, mimo że jest on jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary formalnie jednym z najbliższych współpracowników Ojca Świętego.

Z burzliwego okresu dwóch Synodów pozostanie nam w pamięci zarówno dość arogancka wypowiedź kardynała Kaspera, w której podał w wątpliwość znaczenie Kościołów afrykańskich (największego przeciwnika jego własnych pomysłów), jak i szokująca zapowiedź kardynała Marxa, że niezależnie od decyzji rzymskich Kościoł w Niemczech pójdzie i tak swoją własną drogą.

Jaki Kościół stoi za intelektualnym przywództwem kardynała Kaspera i za buńczuczными zapowiedziami kardynała Marxa?

Zupełnie niedawno, w listopadzie 2015 roku, Papież Franciszek powiedział biskupom niemieckim, którzy przybyli do niego w ramach tzw. wizyty *ad limina*, że zarządzany przez nich Kościół lokalny „w świetle faktów” dotknięty jest „erozją wiary”. Problemem jest zanik praktyk religijnych, zwłaszcza w regionach dotąd tradycyjnie katolickich. „Tam, gdzie w latach sześćdziesiątych prawie co drugi wierny uczęszczał regularnie na niedzielną Mszę świętą, dziś jest to często mniej niż 10 procent. Coraz rzadziej korzysta się z sakramentów. Spowiedź częstokroć zanika. Coraz mniej katolików otrzymuje bierzmowanie i zawiera sakrament małżeństwa. Drastycznie spada liczba powołań kapłańskich i zakonnych”. Papież taktownie, lecz wyraźnie przypomniał biskupom, aby nie stawali się zakładnikami uniwersyteckich teologów, pilnowali wierności nauczaniu Kościoła, pohamowali tendencję do wprowadzania aktywności świeckich w miejsce posługi duchownych, występowali „w obronie życia”.

Spostrzeżenia wypowiedziane wprost i pośrednio w tym przesłaniu Franciszka pozwalają sądzić, że Niemcy są ciężko chore. Inną kwestią jest to, czy trwa tam walka z chorobami. Jeśli ten Kościół lokalny próbowalibyśmy opisać ulubioną metaforą Franciszka – jako „szpital polowy” – to Kościół w Niemczech przypomina szpital o ogromnie dużej śmiertelności, z potężną liczbą chorych, którzy zresztą nigdy nie byli na polu bitwy (duchowej), natomiast umierają z nieleczonych chorób zakaźnych – które przez lekarzy oddziałowych tego szpitala są już traktowane jako jeden z żywiołów, a nie przeciwnik do zwalczania.

Gdy nazajutrz po niedawnej prezentacji adhortacji Franciszka *Amoris laetitia* kardynał Christoph Schönborn dawał swe objaśnienie tego dokumentu, przyznał z bólem, że jego problemem – jako arcybiskupa Wiednia – jest to, że jego księża rozumieją otwartość na rozwodników w nowych związkach jako po prostu dawanie im Komunii. Kardynał opowiadał, jak wyjaśnia swoim księżom, że nie na tym polega duszpasterstwo w tych trudnych przypadkach. To znamieny przypadek – nie niemiecki, ale dobrze oddający problemy strefy niemieckojęzycznej Kościoła: jesteśmy na etapie, w którym księżom, lekarzom „szpitala polowego” trzeba by tłumaczyć, że ich misją nie jest osvajanie siebie i chorych z chorobami lub rozdawanie wszystkim lekarstw, lecz miłosierne leczenie.

W roku 2015 Franciszek opisuje sytuację Kościoła w Niemczech jako „erozję wiary”. To groźna diagnoza. Podobną we wrześniu 2011 roku sformułował Papież Niemiec w mowie do członków prezydium Komitetu Centralnego Katolików Niemieckich we Fryburgu. Mówiąc jak swój do swoich, wygarnął w pewnym momencie: „Niech mi będzie wolno poruszyć pewien punkt specyficznej sytuacji w Niemczech. Kościół w Niemczech jest doskonale zorganizowany. Czy jednak za tymi strukturami kryje się odpowiadająca im siła duchowa – siła wiary w Boga żywego? Uczciwie trzeba jednak powiedzieć, że istnieje u nas przerost struktur nad Duchem. Chciałbym dodać, że jedynym kryzysem Kościoła w świecie zachodnim jest kryzys wiary”.

Nikt zatem nie odmawia katolicyzmowi niemieckiemu swoistej potęgi, w wymiarach instytucjonalnych czy materialnych. W tych wymiarach jest to kolos pośrodku Europy i pośrodku świata chrze-

ścijańskiego – i niedziwne, że wszyscy muszą się liczyć z żądaniami Niemców, nawet jeśli nie są jasne ich prawomocność lub racjonalność. Jednak temu kolosowi instytucjonalnemu coraz bardziej brakuje życia – zarówno tego naturalnego (przez wymieranie całych wspólnot), jak i nadprzyrodzonego (przez kryzys wiary).

Cytowane diagnozy Franciszka i Benedykta XVI są porównywalne z tym, co na ten sam temat mówił lub pisał Jan Paweł II. Mało kto pamięta dziś niezwykle mocny list świętego Papieża z 22 lutego 2001 roku, adresowany „do niemieckich kardynałów”. List ten, wydany w znaczących okolicznościach – dokładnie nazajutrz po nominacjach kardynalskich dla biskupów: Karla Lehmana i wspomnianego już Waltera Kaspera – był mocnym dzwonkiem ostrzeżenia dla odpowiedzialności hierarchów niemieckich. Papież wzywał ich do podjęcia skutecznych działań, które by w porę zapobiegły niewłaściwym tendencjom w Kościele katolickim Niemiec oraz gwarantowały jego jedność z Papieżem i Kościołem powszechnym. Jan Paweł II domagał się od kardynałów niemieckich wyraźnego stanowiska, „silnej odpowiedzi” zarówno wobec szkód wyrządzanych przez teologów odchodzących od wiary Kościoła, jak i w sprawach takich jak małżeństwo, rodzina i seksualność. Papież zauważał z troską, że pojmowanie małżeństwa i rodziny jako związku kobiety i mężczyzny na całe życie jest kwestionowane przez coraz więcej ludzi, ale też i przez ustawodawstwo. Kościół musi uczynić wszystko, by zasady moralne, o które walczy – wyłożone np. w encyklice *Humanae vitae* czy też w liście Kongregacji Nauki Wiary w sprawie udzielania Komunii osobom rozwiedzionym żyjącym w związkach niesakramentalnych – były respektowane przez wszystkich katolików. Papież ostrzegął także przed nadużyciami ekumenizmu, na przykład przed „często praktykowaną interkomunią”. „Ekumenizm, odsuwający w mniejszym czy większym stopniu kwestię prawdy, może prowadzić jedynie do pozornych sukcesów”.

Rzecz, która uderza dziś najmocniej w tym dramatycznym liście Jana Pawła II do kardynałów niemieckich, jest postawienie im wówczas przed oczy ostrzeżenia, że cicha apostazja wiernych bądź wybiórcze traktowanie przez nich zasad wiary i moralności wprowadzi Kościół w Niemczech w stan „wydrążenia od wewnątrz”: Kościół niemiecki wprowadzie na zewnątrz będzie wydawał się



jeszcze silny, ale wewnętrznie będzie coraz słabszy i będzie tracił na wiarygodności.

Piętnaście lat po napisaniu tego gorzkiego prorocstwa możemy pytać, czy spełnia się ono na naszych oczach: ta równoczesna moc wpływu i niemoc „wewnętrznego wydrążenia”. W każdym razie Kościół niemiecki i niemieckojęzyczny to nadal i – można by rzec – coraz bardziej Kościół kryzysu ze wzmiankowanej na początku rozmowy Seewalda i Ratzingera. Coraz mocniej brzmi pytanie Seewalda: „Jaki demon opętał ten kraj?”.

W początku lat 20. ubiegłego wieku wybitny niemiecki teolog i myśliciel Romano Guardini wyobraził sobie rozmowę trzech postaci, które miały reprezentować pewne charakterystyczne i narzucające się współcześnie wrażliwości i kierunki rozwoju w katolicyzmie. Guardini nie zamykał tego obrazu w granicach świata niemieckiego czy niemieckojęzycznego – jednak siłą rzeczy jego galeria typów ludzkich została odruchowo umodelowana zgodnie z ojczywym doświadczeniem autora. Był więc tam oczywiście profesor egzegezy biblijnej – niewątpliwie wymagający racjonalista, umiejący się posługiwać groźnymi (dla samego Pisma Świętego!) metodami nowoczesnej interpretacji historycznej, lecz równocześnie szanujący ortodoksję. Obok niego – liturgista, rygorystyczny w pragnieniu zaprowadzenia wszędzie ideału nabożeństwa równocześnie powściągliwego jak najstarsza liturgia rzymska i angażującego lud w społecznym świętowaniu. W końcu – nieco odstający od tych mocno intelektualnych typów – dyrektor Caritas, energiczny organizator i duszpasterz znajdujący chętnie wspólny język z prostymi wiernymi w nabożeństwie do Najświętszego Serca Jezusowego.

Guardini sądził, że to z mądrej syntezy pasji tych trzech postaci-symboli może wynikać odnowa katolicka.

Bohaterowie „trialogu” Guardinowskiego nie przypuszczali – razem ze swoim autorem – jak wiele dramatycznych i gwałtownych okoliczności historycznych będzie wpływało na kształt Kościoła w Niemczech oraz w jak poważny sposób postawa katolicyzmu niemieckiego zaważy na losach Europy i całego Kościoła. Jeśli – podobnie jak Guardini, ich demiurg – mieli by wówczas po trzydzieści parę, czterdzieści lat, należeli do tego pokolenia niemieckich katolików, które zostało w kolejnych

dziesięcioleciach wezwane do dania świadectwa wobec kuszenia hitlerowskiego, potem przeprowadzenia rachunku sumienia swego upadłego narodu i inspirowania „nowych Niemiec” w warunkach podziału państwa; a w wieku już sędziwym – zdążyło jeszcze wziąć udział we „wlewaniu Renu do Tybru” w dobie Vaticanum II, czyli nadawaniu całemu Kościołowi kształtu odpowiadającego przemysłom i doświadczeniom Kościoła Niemiec. Niektórzy na sam koniec życia zdążyli jeszcze zasmakować – po roku 1968 – bądź w goryczy, bądź w euforii na widok głębokiego zerwania kulturowego uwidocznionego w postawach młodego pokolenia.

Oczywiście mieli następców. W dość krótkim odcinku lat – mniej więcej od połowy lat 60., przez około dziesięć, piętnaście lat, zresztą bez wyraźnego zamknięcia tej tendencji – zderzyli się oni z intensywnym wyludnianiem się kościołów i spadkiem przynależności kościelnej mierzonej podatkiem kościelnym, a także ze znacznym obniżeniem poziomu życia duchowego. Statystyki dla różnych diecezji niemieckich są zróżnicowane, jednak dominująca tendencja pokazuje katastrofę, sygnalizowaną wyżej jako „erozja wiary” bądź „wydrążenie od wewnątrz”.

Co dzisiaj robią w Niemczech i krajach niemieckojęzycznych aktualni wyraziciele kierunków symbolizowanych przez postaci utworu Guardiniego? Kimkolwiek by byli, ich ambicje muszą być mniejsze w tak bardzo pomniejszonym Kościele. Może jednak ograniczenia ilościowe wspólnoty ułatwiają przynajmniej skupienie się na jakości owych małych wspólnot, w których zwykle pokładają swe socjologiczne nadzieje wszystkie wymierające Kościoły na Zachodzie? Niestety po przyjrzeniu się faktom można wątpić w tę odwagę stawiania na jakość.

Gdzie są dzisiejsi następcy owego Guardinowskiego profesora teologii, ortodoksyjnego egzegety-racjonalisty? U końca imponującego tomu przekładów z teologów języka niemieckiego (wydanego w roku 2005 w opracowaniu księży: Tomasza Węclawskiego i Eligiusza Piotrowskiego) czytamy w wyjaśnieniu jednego z redaktorów, że nie ośmielili się wyrokować, czy dzisiejsi teologowie niemieccy trzymają jeszcze poziom swych poprzedników. „Wielu ulega teologicznym modom i silnej społecznej presji – zwłaszcza presji medialnej. (...) Podskórnie jeszcze, ale już obecne są i zakorzenione w młodym pokoleniu teologów obszaru języka

niemieckiego idee Kościoła bez Eucharystii – lub też z Eucharystią traktowaną jako swego rodzaju święto powszechnego pojednania Kościoła z istotnie zmodyfikowaną strukturą sakramentalną (w której mieści się bezproblemowo dopuszczenie kobiet do sprawowania urzędów hierarchicznych); idee «łaskawszego» potraktowania związków homoseksualnych czy szerzej, współczesnej pluralizacji systemów moralnych i zarazem relatywizacji norm”. Wymienione skłonności – już chyba dziś nie-„podskórne” – są bodaj już ostatnimi przejawami sygnalizowanej przez innego redaktora tegoż tomu przewrotnej umiejętności teologów niemieckich: bycia *materialdogmatisch innovativ*, czyli wynalazczości polegającej na wprowadzaniu do wiary Kościoła „własnych produktów intelektualnych”.

Co z następcami „rygorystycznego liturgisty”? Są nadal rygorystyczni, teraz już nie jako wymagający bezwzględного szanowania przepisów liturgicznych, lecz w automatycznym dostosowywaniu obrzędów Kościoła do własnego mniemania o pojętności i cierpliwości „wspólnoty celebrującej”. Gdy w połowie lat 90. za zgodą biskupów krajów niemieckojęzycznych tamtejsi najbardziej poważani eksperci – w komplecie liturgiści z najważniejszych ośrodków kościelnych – zaczęli formułować postulaty nowych dostosowań w liturgii, powstało opracowanie, w którym można było przeczytać wniosek: „Ludzie coraz bardziej pragną jakiegoś obrzędu uproszczonego we Mszach dni powszednich lub w prostszych okolicznościach. Taki *Ordo simplex* mógłby się charakteryzować następującymi cechami: jeden lub dwa elementy Wprowadzenia, tylko jedno czytanie, Komunia natychmiast po *Ojcze nasz*”. Krótka, jak najkrócej, z jeszcze krótszą modlitwą eucharystyczną. Na tamtym etapie projekt ten został zahamowany, przy udziale skonfundowanych środowisk wiernych świeckich. Jednak autorzy takich pomysłów stanowią i dzisiaj elitę niemieckich komisji liturgicznych.

Wypada zapytać jeszcze o zażywnego, energicznego dyrektora Caritas, żyjącego i promieniującego nabożeństwem do Serca Jezusowego. Nie sposób wątpić, że istnieje i dzisiaj. Możliwe, że wiele swych funkcji oddał aktywnemu laikatowi, co oznacza nie tylko promocję katolików świeckich, ale i to, że wielkie i słynne instytucje kościelne są bodaj drugim największym pracodawcą

w Niemczech, a równocześnie – dodajmy – także bogatym udziałowcem w przedsięwzięciach, w których pieniądz kościelny płynie nawet z rozpowszechniania pornografii (jest to uwikłanie biznesowe, z którym biskupi niemieccy nie potrafią sobie na razie poradzić). Trzeba natomiast przyznać, że zdolność finansowania mnóstwa dzieł dobroczynnych w świecie jest i niewątpliwą wartością Kościoła niemieckiego, i jego argumentem w grze wewnątrzkościelnej.

Rozmach instytucjonalno-finansowy Kościoła niemieckiego jest doprawdy książęcy i renesansowy. Zresztą obok armii pracowników są też zastępy świeckich „współpracowników duszpasterskich”, których przyzwyczajano przez dziesięciolecia do wykonywania większości zadań księży. Gdy w roku 1997 Jan Paweł II zażądał zaprzestania tych nadużyć w „klerykalizowaniu świeckich”, „wzbudziło to w Niemczech wielkie poruszenie i spreczne reakcje” (jak pisał wówczas na łamach „L’Osservatore Romano” wybitny prawnik kanonista prof. Winfried Aymans z Monachium). Biskupi niemieccy uspokajali w swoich diecezjach, że nie dokonają żadnych zmian. „Przedstawiciele oficjalnych kręgów katolicyzmu – pisał dalej Aymans – zareagowali na Instrukcję w sposób niekompetentny i dla nich samych dyskwalifikujący”.

W nawiązaniu do niechęci hierarchów niemieckich do podporządkowania się poleceniom papieskim ten sam prof. Aymans stawiał trafną pointę: „Stajemy tutaj w obliczu trudnego problemu duszpasterskiego: jak wykazać przekonująco wewnętrzne błędy systemu, który od ponad dwudziestu lat był popierany albo tolerowany?”. Niestety, można przypuszczać, że to pytanie wisi także nad aktualną sytuacją Kościoła w Niemczech.

Rzecz zresztą nie tylko w mieszaniu zadań wynikających z różnych powołań, świeckich i duchownych – ale i po prostu w typie opieki duszpasterskiej nad wiernymi w krajach niemieckojęzycznych. Gdy w roku 2000 doszło w diecezji salzburskiej do szczególnie dotkliwego skandalu liturgicznego, tamtejszy ordynariusz abp Georg Eder już nie wytrzymał i napisał w liście do wiernych:

Należy gorzko ubolewać nad tym, że wielu z tych, którzy płacą stale podatek kościelny, ale także wielu naszych niedzielnych chrześcijan nie wie prawie nic o istocie Mszy

świętej. Jak to się stało? Czego nauczano przez ostatnie 30 lat? W jaki sposób rozumienie Eucharystii zaginęło pomimo odnowy liturgii? Sypią się pytania. Z pewnością ponad 90% wiernych nie wie już, o co chodzi. Ale skoro taka jest sytuacja – a mógłbym podać wiele innych przykładów – wskazuje to na długoletnie zaniedbania pasterzy. My, stróżowie wyznaczeni przez Pana, źle wypełnialiśmy nasz obowiązek, staliśmy się opieszali. My, biskupi, zbyt mało dbaliśmy o nasze trzody i pozwoliliśmy wejść groźnym wilkom. Przez dziesiątki lat katolickie wydziały uniwersyteckie uderzały w wiele prawd katolickich i w dogmat o Eucharystii. Na kursach wiedzy religijnej rzeczywistość Eucharystii była i jest przedstawiana z wieloma brakami. Tak, pasterze stali się winnymi. Sól straciła smak i zaraz zostanie rzucona na podeptanie.

Gorzkie proroctwo sprzed lat – któremu oczywiście można by przeciwstawić sporo przypadków budujących, dających nadzieję (które były widoczne np. przy okazji wizyt Benedykta XVI w Niemczech, z niezwykle widokiem cichego rozmodlenia rzesz młodych ludzi na adoracji eucharystycznej w Kolonii, na Świątecznych Dniach Młodzieży).

Nie pora już dziś rozmyślać nad wielkimi planami syntezy, jaką proponował Guardini. Następcy bohaterów jego utworu – teolog, liturgista i duszpasterz – znacznie obniżyli loty. Walczą o przetrwanie i obecność w strukturach społecznych obecnych Niemiec. Nie wiemy, czy walczą tam o wiarę. ■

# Na manowcach doświadczenia Boga

*Antonina Karpowicz-Zbińkowska*

**B**łogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli” – to doskonałe motto świętego opowiadania Andrzeja Horubały *Mniszek*, które trochę jest właśnie o doświadczeniu Boga, choć bardziej jeszcze o pewności intelektualnej. „Doświadczenie” to słowo-wytrych we współczesnym języku religijnym. Mówi się o „doświadczeniu Boga”, o „doświadczeniu religijnym”, pyta: „A czy ty doświadczyłeś Boga? Czy doświadczyłeś relacji z Jezusem?”. Takie plakaty przedstawiające wujka Sama i jego wyciągnięty w naszą stronę palec, z tym pytaniem-roszczeniem, można by porozwieszać jako reklamy cyklu wielu współczesnych rekolekcji.

Problem „doświadczenia religijnego” polega na tym, że nigdzie nie można znaleźć jego precyzyjnego wyjaśnienia. Nie figuruje ono w dokumentach kościelnych ani w katechizmie. Kościół nie wypowiedział się oficjalnie, co rozumie przez doświadczenie Boga. Możemy zatem tonąć w domysłach.

Samo słowo „doświadczenie” może sugerować, w ramach mentalności scjentystycznej, istnienie jakiegoś narzędzia zdolnego dotknąć rzeczywistości nadprzyrodzonej z równą pewnością i precyzyjnością, co w „doświadczeniu naukowym”. Czyżby nasza wiara opierała się na doświadczeniu religijnym w taki sposób, w jakim nauki szczegółowe opierają się na doświadczeniu naukowym? Do poznania prawd wiary nie dochodzimy empirycznie, możemy je przyjąć tylko poprzez wiarę, a do niektórych z nich (jak istnienie Boga) dochodzimy drogą rozumową. Zatem nasza wiara nie opiera się na eksperymentalnym doświadczeniu Boga dającym pewność naukową, ponieważ ta dotyczy tylko „rzeczy widzialnych”. Zresztą, czy pojęcie „doświadczenia religijnego”, „doświadczenia Boga” funkcjonuje dziś w praktyce kaznodziej-skiej w rozumieniu „doświadczenia naukowego”? Chyba jednak

nie. Pan Bóg nie jest przedmiotem takiego doświadczenia, jakie daje świat materialny. Pan Bóg jest Bogiem ukrytym<sup>1</sup>. Nie ma zatem możliwości przeprowadzenia eksperymentu, którego wynik byłby całkowicie obiektywny, przekonujący i niepodważalny dla wszystkich, udowadniający, że Pan Bóg istnieje.

Inne skojarzenie narzucające się przy rozważaniu pojęcia „doświadczenia religijnego” to jakieś wrażenia zmysłowe: słyszenie głosu, może chociażby wewnętrznego, widzenie, sny, przeczucia. Może tak niektórzy rozumieją „doświadczenie Boga”? Tylko jak tu odróżnić ewentualne prawdziwe doświadczenia mistyczne, bo takie określenie zna język kościelny, zjawiska dość rzadkie, od złudzeń, wmawiania sobie, że coś słyszę, coś czuję? Iluż to było takich, którym wydawało się, że mieli jakieś cudowne widzenia, które okazywały się albo omamami, albo skutkiem ubocznym leków, niedożywienia, środków halucynogennych, chorób psychicznych czy nawet opętania? Chyba też nie o takie rozumienie doświadczenia we współczesnej sztuce kaznodziejskiej chodzi.

Jest wreszcie i taki możliwy sposób rozumienia doświadczenia Boga, utożsamiający doświadczenie z uczuciami, a więc mocno związany z emocjonalnością. Dlatego prawdopodobnie wiele osób tak „doświadczających” Pana Boga zareaguje teraz na mój tok rozumowania wzburzeniem. Powiedzą: „Nie doświadczyłeś Boga, więc nie wiesz, jak to jest! Przecież ja CZUJĘ Bożą obecność! To jest właśnie doświadczenie Boga!”.

Ale przecież samo czucie nie jest doświadczeniem Boga. Czucie Bożej obecności jest właśnie tylko – czuciem Bożej obecności. Ono oczywiście może towarzyszyć nam w naszej drodze do Boga i być skutkiem relacji z Nim. Nic w tym nadzwyczajnego, asceetyka katolicka doskonale wie, czym są takie odczucia i jakie jest ich miejsce w życiu religijnym człowieka: to zwykły stan duszy postępującej na drodze do zjednoczenia z Bogiem, zwłaszcza tych, którzy są na początku tej drogi. Pan Bóg daje takie „duchowe cukierki” jako pocieszenie i wsparcie tym, którzy, niczym dzieci, dopiero zaczynają postępować na drodze do Niego.

Mimo tych zastrzeżeń nie rezygnowałabym całkowicie z określenia „doświadczenie Boga”. Warto tylko je jakoś sprecyzować, by nie czynić zamieszania, a zwłaszcza nie wywoływać niepotrzebnych oczekiwań wobec samego Boga, który przecież nie ma

<sup>1</sup> *Prawdziwie Tyś Bogiem ukrytym* (Iz 45, 15).

obowiązku każdemu udzielać specjalnych doznań religijnych. Chodzi także o to, by nie wywoływać zniechęcenia i przeświadczenia o bezwartościowości duchowego życia u tych, którzy mimo szczerych chęci „doświadczenia” nie otrzymują.

Przede wszystkim miejscem, w którym realnie doświadczamy Boga, jest liturgia i sakramenty. To wtedy Bóg wchodzi w nasze życie i udziela łaski. Należy jednak pamiętać, że dzieje się to poza naszą świadomością. *Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno*<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> 1 Kor 13, 12.

Jeśli zaś już koniecznie ktoś chce szukać jakiegoś doświadczenia Boga, które rozgrywałoby się na poziomie psychiki i świadomości, to przychodzi mi do głowy tylko jedna droga takiego poszukiwania. Byłaby to droga, całkowicie subiektywnej, interpretacji pewnych wydarzeń z własnego życia, próba odczytania śladów Bożej ingerencji i Bożego prowadzenia. Chodziłoby raczej o rodzaj prywatnej wiadomości Pana Boga dla mnie, możliwość odczytania z perspektywy czasu pewnych znaków, niczym napisów na ścianach, które On pozostawił w moim życiu: „Tu byłem”. Był przy mnie oczywiście cały czas, ale zobaczyć Go mogę ewentualnie tylko w ten sposób.

Charakterystyczne są jednak dla tego rozumienia doświadczenia dwie cechy: po pierwsze, jest to całkowicie subiektywna interpretacja, nieprzekazywalna nikomu innemu w sposób oczywisty, jasny i niepodważalny. Ktoś, komu opowiadam o tym swoim „doświadczeniu”, czyli o tym, jak ja interpretuję splot wydarzeń ze swojego życia, może przyjąć tę moją interpretację jako faktycznie dającą się wyjaśnić przez Bożą ingerencję, jak też może zupełnie jej nie przyjąć i wzruszyć ramionami, mówiąc, że równie dobrze to mógł być przypadek. „Doświadczenie” w tym rozumieniu nie stanowiłoby żadnego obiektywnego dowodu ani na istnienie Boga, ani na Jego ingerencję w świat czy moje życie. Co więcej, ono nawet dla mnie samej nie ma rangi dowodu, a jedynie właśnie – śladu.

Drugą cechą charakterystyczną, moim zdaniem, dla tego rodzaju rozumienia „doświadczenia” jest to, że nie da się w danym momencie życia wskazać: „O! Teraz oto doświadczam Boga!”. Według takiej koncepcji możliwość doświadczenia polega wyłącznie na retrospekcji i wglądzie. Ja mogę dostrzec te delikatne ślady



Bożej obecności, obracając się wstecz i spoglądając w przeszłość na swoje życie, a i to dostrzegam jedynie w świetle wiary.

Natomiast karygodnym błędem kaznodziejskim jest czynienie z „doświadczenia Boga” sedna i centrum życia religijnego. To doświadczenie (zarówno w sensie doświadczenia mistycznego, przeżyć związanych np. z ruchami charyzmatycznymi, odczuwaniem obecności Bożej, jak również retrospektywnego wglądu) może być elementem naszego życia religijnego, ale ani go nie warunkuje, ani nie jest czymś niezbędnym, ani nie stanowi żadnej zasługi. Można przeżyć życie po katolicku i być zbawionym bez żadnego z nich. Prawda wiary brzmi tak: łaska Boska jest do zbawienia konieczna. To dzięki łasce Bożej możemy być zbawieni, a nie dzięki doświadczeniu. A łaski nikt nie odczuwa, o tym zaś poucza nas chociażby Sobór Trydencki, który stwierdza kategorycznie, że nikt nie może z całą pewnością stwierdzić, iż znajduje się w stanie łaski uświęcającej.

Zwłaszcza zaś błędem duszpasterskim jest czynienie fundamentu wiary z doświadczenia w rozumieniu odczuć, które, jak wiadomo, są najmniej trwałym elementem ludzkiej natury.

Przypomina mi się scena, gdy przypadkiem trafiłam na Mszę z liturgią bierzmowania w swojej parafii. Sprawował ją pewien znany biskup, który za motto swego kazania do bierzmowanej młodzieży wziął tytuł znanej niegdyś piosenki *Przeżyj to sam*. Z jego kazania wynikało, że sednem tego sakramentu jest właśnie przeżycie – oto druga kategoria popularna w wielu kazaniach, obok doświadczenia. Równie mało precyzyjna. Jeśli ktoś z młodych ludzi spodziewał się, że udzieleniu sakramentu będzie towarzyszyć jakiś specjalny rodzaj przeżycia czy uczucia, to mógł być srodze zawiedziony. Bo albo obietnica biskupa się nie sprawdziła, albo to on zawiódł, bo przecież nic nie czuł.

Skąd zatem wzięły się takie kategorie jak doświadczenie czy przeżycie w języku religijnym Kościoła? To duchowość protestancka, a także poglądy modernistyczne kładły ogromny nacisk na doświadczenie religijne, a wiarę rozumiano w nich nie jako przyjęcie za prawdę rzeczy objawionych przez Boga i przez Kościół podanych do wierzenia, ale jako „bezpośrednie spotkanie człowieka z Bogiem oraz percepcję Boga działającego w duszy oraz rzeczy Bożych”, przy czym wśród autorów tego dyskursu nie ma

<sup>3</sup> Por. ks. J. Rosiak SI, *Wiara i „doświadczenie religijne”*, w: „Przegląd Powszechny”, rok LXVIII, tom 232, lipiec – grudzień 1951, Warszawa, Wydawnictwo Księży Jezuitów, s. 23-57; [http://www.ultramontes.pl/wiara\\_i\\_doswiadczenie\\_religijne.htm](http://www.ultramontes.pl/wiara_i_doswiadczenie_religijne.htm).

<sup>4</sup> Por. np. ks. H. Seweryniak, *Doświadczenie u źródeł religii*, w: „Studia Theologica Varsaviensia” 34/2 (1996), s. 29-49.

zgodności, co jest przedmiotem tak rozumianej wiary<sup>3</sup>. Dziś takie ujęcie zdobywa niestety katedry teologii na uczelniach katolickich, w konsekwencji ambony, a co gorsza – wypiera tradycyjne katolickie ujęcie, stając się na gruncie katolickim jakimś bełkotem, religijną nowomową<sup>4</sup>.

Bardzo mi brakuje, nie tylko w kazaniach czy publicystyce katolickiej, ale również we współczesnej myśli teologicznej, dowartościowania zwykłego życia katolickiego, bez epatowania jakimiś szczególnymi „doświadczeniami”, tylko cichego i spokojnego, opartego na sakramentach i prowadzonego przez codzienną pobożność i rytuał liturgii Kościoła. Zdaje się to zupełnie nieatrakcyjne dla oczekującego nadzwyczajnych przeżyć i doznań człowieka współczesnego. Czyścicie braku doznań i szybkich zaspokojeń potrzeby uniesień religijnych jest przecież też drogą katolicką, i to drogą pewną, przez umartwienie zmysłów i uczuć, jedynie w świetle wiary. ■

# Czystość a grzech. Etyczna rewolucja w Nowym Testamencie

Stanisław Kogut

*Nic nie wchodzi z zewnątrz w człowieka,  
co mogłoby uczynić go nieczystym;  
lecz co wychodzi z człowieka,  
to czyni człowieka nieczystym.*

(Mk 7, 15)

**W**szyscy znamy ten werset na pamięć. Uważamy za oczywisty i wydaje nam się, że go rozumiemy. Ot, Jezus rozprawia się tutaj z płytką, „zewnątrzną” pobożnością żydowską – z praktykami trącącymi przesądem i zabobonem. Mówi rzeczy – dla nas – oczywiste, że prawdziwym „brudem” plamiącym człowieka jest brud duchowy, brud grzechu – a nie brud fizyczny, często przypadkowy i niezależny od ludzkiej woli. Nie zastanawia nas nawet, że Jezus opatruje swoją tezę słowami: „kto ma uszy do słuchania – niechaj słucha” (Mk 7, 16) – wskazując, że wcale nie jest ona oczywista i łatwa do zrozumienia. Ani też fakt, że również Jego uczniowie domagali się wyjaśnień (Mk 7, 17-23).

A w rzeczywistości to zupełnie rewolucyjna koncepcja. Zupełnie nowa i „obca” żydowskiej tradycji. Wymagająca (od Żydów) przyjęcia nowego sposobu myślenia, nowego języka, nowej wizji świata. Równocześnie – bardzo wyraźnie wskazująca, czym jest (czym będzie...) pojęcie *grzechu* w tradycji chrześcijańskiej. I jak inaczej to kluczowe dla moralności pojęcie rozumiemy w porównaniu z naszymi „starszymi braćmi”. Bo dla nas sprawa jest zupełnie oczywista, teza Jezusa pobrzmiwa znanymi echemi mądrości filozoficznych, jak Sokratesowe „nie szata zdobi człowieka...”. I to jest słuszny trop, mamy tu bowiem do czynienia z tezą o rodowodzie nie semickim, ale greckim właśnie. A że dla nas jest oczywista i bezdyskusyjna, to dlatego, że grecka tradycja zaważyła na roz-

woju chrześcijaństwa, zdominowała myślenie i narzuciła język. To m.in. dlatego moralność chrześcijańska nie daje się zredukować do starotestamentowej – zawiera pierwiastki innego kulturowo myślenia. Fakt, że nauka Jezusa mogła w ogóle być zrozumiała dla współczesnych Mu Żydów, wynikał ze znacznego już wówczas zhellenizowania potomków Abrahama. Zresztą uczniowie Jezusa zawsze pozostawali wśród Żydów w mniejszości.

Aby zrozumieć, co tak naprawdę Jezus tutaj mówi i jakie są tego konsekwencje, przyjrzyjmy się żydowskiemu (w znaczeniu starotestamentowym) rozumieniu dwóch pojęć *grzechu* i *nieczystości*.

Grzech to pojęcie głęboko zakorzenione w hebrajskiej tradycji. Równocześnie – właściwie tylko na gruncie tej tradycji rozumiałe. Zakłada szczególną, bardzo specyficzną wizję Boga, człowieka i ich wzajemnych relacji. W innych kulturach starożytnych zło zbrodni i występków człowieka – zarówno wobec ludzi, jak i wobec bogów – nie polega tak naprawdę na grzechu, ale na czym innym. Dopiero chrześcijaństwo „wniosło” pojęcie grzechu do kultury greckiej (i łacińskiej), zarazem jednak – jak to zobaczymy – mocno zmieniając rozumienie „mechanizmu grzechu”, niejako dostosowując je do wypracowanej przez filozofów greckiej etyki. W języku hebrajskim grzech to *chattá't* – słowo pochodzące od czasownika *chatá'* – chybić, zbłądzić, zmylić drogę. W takim znaczeniu „trafiło” również do terminologii greckiej (*hamartia*). Tym, co od razu rzuca się nam w oczy, jest fakt, że według naszych chrześcijańskich intuicji takie rozumienie grzechu jest jakby zbyt „lekkie”. Oczywiście, nieraz sami używamy słowa „zbłądzić” zamiennie z „grzeszyć”, ale raczej jako... eufemizmu. Kiedy nie chcemy wypowiadać się zbyt ostro. Dlaczego? Dlatego że „zbłądzenie” oznacza „trafienie nie tam, gdzie się chciało” – rezultat działania niezgodny z wolą. A grzech tylko wtedy jest grzechem, gdy jest dobrowolny i świadomy. Skąd więc takie jego rozumienie u Żydów? Kluczem jest tu właśnie użyty termin „rezultat działania”, a nie samo działanie. Dla nas – zło grzechu zawarte jest „w nim samym”. Odróżniamy wyraźnie to zło od złych konsekwencji grzechu – np. kary za grzechy. To dla nas inne, osobne zło. Związane z grzechem, ale z nim nietożsame. Gdy ktoś nas zapyta, na czym polega zło grzechu, odpowiemy, wskazując na jego „cechy immanentne” – np. że jest obrazą Boga. Tymczasem dla Żydów zło

samego grzechu i zło jego konsekwencji są ze sobą „zmieszane” – występują razem i nieoddzielnie. Mówiąc o złu grzechu, wskazują od razu „miejsce”, do którego nas grzech prowadzi – miejsce bardzo różne od tego, gdzie chcielibyśmy się znaleźć.

Kiedy starotestamentowy człowiek błądzi? Kiedy w drodze do dobra i szczęścia porzuca utarte szlaki i szuka własnej drogi. Kiedy zaczyna ufać sobie i swojemu rozumowi bardziej niż Torze i Prorokom. Błądzący to Dawid, który uwiedziony własnym powołaniem, przestaje się liczyć z szóstym przykazaniem. To Salomon, którego wielka mądrość prowadzi do „przekombinowania” i promowania eklektycznego kultu. Grzeszy (a przynajmniej błądzi) również Sara, która – dobrze przecież życząc mężowi i rodzinie – skłania go do spółdzenia syna z niewolnicą. Jednym słowem, grzeszą/błądzą ludzie, którzy usiłują brać sprawy „w swoje ręce” i „na swój rozum”, zamiast zaufać Bożemu prawu. To równocześnie tłumaczy, dlaczego prawa Żydów (dziś mówilibyśmy bardziej o kodeksie etycznym) były tak rozbudowane i drobiazgowo. Tu nie wystarczyła jakaś busola czy azymut (np. sumienia). Gwarancją powołania było tylko drobiazgowo trzymanie się „ścieżek Pańskich”, bez zbaczania i skracania drogi.

Gdy czytamy Biblię, nieco zaskakujące wydają się nam fragmenty sugerujące ścisły związek nieszczęść spotykających człowieka z grzechem – i to nie tylko grzechem samego człowieka, ale i jego przodków. Bo „w grzechu” można się urodzić i być nim obciążonym przez całe życie! *Oto urodziłem się obciążony winą i jako grzesznika poczęła mnie matka (...)* (Ps 51); *Cały urodziłeś się w grzechach, a śmiesz nas pouczać?* (J 9, 34). Wygląda nam to na jakąś żydowską obsesję doczesnej kary za grzechy, którą my, chrześcijanie, już „przewyciężyliśmy”. Tymczasem chodzi tu nie tyle o karę, co o naturalną konsekwencję. Związek przyczynowo-skutkowy. Przy czym poszukiwanie przyczyny dokonuje się na podstawie zaobserwowanego skutku. I nie zawsze – jak poucza np. Jezus (Łk 13, 1-5) – jest trafne. Takie rozumowanie oparte jest na następującej przesłance – Bóg dał człowiekowi (a konkretnie Mojżeszowi) Prawo, które – jak należy wnioskować na podstawie przymierza zawartego przez Pana z Abrahamem, a następnie wielokrotnie ponawianego – służyć ma powodzeniu i szczęśliwości Jego ludu – Izraela. Pan określa niejako „warunki brzegowe” (wkrótce

uszczerbowione przez kapłanów) ludzkiego postępowania, których wypełnianie gwarantuje człowiekowi Boże błogosławieństwo – a więc powodzenie i szczęśliwość. Zaś ich przekroczenie pozbawia tegoż błogosławieństwa – co oznacza upadek w ciemność i cierpienie. To nie tak, że Bóg Starego Testamentu jest jakoś specjalnie mściwy – aktywnie występując przeciwko grzesznikowi. On raczej tylko „przestaje aktywnie wspierać” grzesznika, który niejako sam wyszedł „poza zakres” Bożej opieki. To nie każdorazowa jakościowa zmiana na gorsze ludzkiej kondycji – jak wygnanie z raju – ale pozostawienie człowieka samemu sobie. Takiego, jakim jest sam, bez Bożej opieki, poddanego igraszkom losu i kaprysom fortuny. Człowiek idący samodzielnie – prawie na pewno upadnie. Bo tak wskazuje wszelkie prawdopodobieństwo – tak słaba jest ludzka natura, tak wiele nieszczęść czyha na człowieka.

Zło grzechu ma tu więc charakter „zewnętrzny” – wiąże się z niechcianymi i niezamierzonymi przez człowieka – a z drugiej strony zupełnie zrozumiałymi – tarapatami, w jakie grzesznik popada w wyniku „wykluczenia spod działania” Bożej łaski.

Aby zrozumieć istotę tych „tarapatów” i ich mechanizm, przyjrzyjmy się drugiemu fundamentalnemu dla żydowskiej moralności pojęciu, czyli nieczystości.

Kiedy dziś czytamy żydowskie przepisy dotyczące rytualnej czystości i procedur jej dochowania, mamy poczucie lekkiego zażenowania i dysonansu, Żydzi – wydaje nam się – mieszają tutaj kategorie etyczne i fizyczne – porządek duchowy i moralny z fizycznym.

A tymczasem to właśnie o to chodzi! Czystość/nieczystość to dla Żydów kategoria jak najbardziej fizyczna, ale pozostająca w ścisłym związku i wywierająca wpływ na życie duchowe i moralne człowieka. I to zarówno jako przyczyna, jak i skutek. Na marginesie warto zauważyć, że taki charakter posiada w istocie i „nasze” pojęcie nieczystości *sensu stricto* – jako grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu. Mamy tu bardzo wyraźnie do czynienia z sytuacją, gdy fakty/zdarzenia o charakterze fizycznym rzutują na nasze życie duchowe, pozostawiając trwałe ślady w naszej psychice. Zwyczajne – mogłoby się wydawać – zaspokajanie potrzeb fizjologicznych, jeśli odbywa się w sposób nieuporządkowany, rodzi poważne konsekwencje duchowe i moralne – a nawet społeczne.

Skąd wzięła się żydowska „obsesja czystości”? Z doświadczeń historycznych. Z epoki kształtowania się narodu żydowskiego, czyli doświadczenia pustyni. Wędrowka po pustyni, okres, kiedy Izrael funkcjonował jako plemię nomadów, zrodziła liczne (i nader pożyteczne w tych warunkach) przepisy sanitarne. Aby przeciwdziałać epidemiom, które w tych skrajnie trudnych warunkach mogły wygubić całe plemię, trzeba było wprowadzić i egzekwować – nawet w sposób brutalny – drobiazgowo przepisy higieniczne. Zaopatrzenie tych przepisów w religijną sankcję nie było przejawem politycznego cynizmu, ale zupełną oczywistością, skoro Bóg życzy sobie ocalić Izrael, wszelkie przepisy służące temu celowi muszą być Mu miłe lub wręcz od Niego pochodzić. W warunkach pustynnych – wszelka nieczystość stawała się załącznikiem śmierci, zaś w sferze symbolicznej – piętnem śmierci. Widomym znakiem utraty Bożej łaski.

Za klasyczny przykład takiej nieczystości może służyć trąd – którego pojawienie się skutkowało wdrożeniem procedur opisanych w Księdze Kapłańskiej (Kpł 13 i 14). Człowiek trędowaty był – dla dobra całej społeczności – całkowicie od niej izolowany, naznaczony (napiętnowany) i de facto zostawiony samemu sobie. Był nieczysty – i jako taki wykluczony ze wspólnoty społecznej i religijnej – bo religijność była wówczas tylko społeczna. Nieczysty był więc odcięty od Boga i człowieka. Gdybyśmy mieli szukać analogicznych sytuacji i rozumowania w tradycji chrześcijańskiej, moglibyśmy wskazać jedynie na instytucję kłątwy kościelnej – skutkującej wykluczeniem ze wspólnoty społeczno-religijnej, a w swej treści oznaczającej pozbawienie danego człowieka Bożej łaski.

Stan nieczystości był przez Żydów postrzegany jako prawdopodobny skutek grzechu („wypadnięcia” spod parasola Bożej łaski), ale też i „zepchnięcie w grzech”. Nieczysty, wykluczony ze społeczności, był nie tylko symbolicznie odcięty od praktyk religijnych, ale ze względu na ekonomiczne skutki takiego wykluczenia niemal skazany na życie niemoralne i rozbójnicze (tu można się odwołać do Wiktora Hugo i jego *Nędzników* jako rozważań na temat związku między materialną i moralną kondycją człowieka).

Podsumowując wątek nieczystości w tradycji żydowskiej, możemy więc powiedzieć dwie rzeczy. Po pierwsze, nieczystość

nie jest tu kategorią ściśle etyczną, ale etyczno-społeczno-religijną. Pojawia się i istnieje „na linii” między człowiekiem a społeczeństwem, człowiekiem a Bogiem – niejako „na zewnątrz”, „w relacji” – nie zaś „wewnątrz”, jako „brud duszy” czy wyrzuty sumienia. Po drugie, co z tym związane – nieczystość przychodzi zawsze „z zewnątrz”, jako kara za grzech, jego konsekwencja lub nawet ślepy przypadek.

Z grzechu może wynikać i grzech może rodzić, ale nie jest z grzechem (ani jakimkolwiek ludzkim działaniem) tożsama. Nie stanowi też jego immanentnej cechy. Człowiek *nie kala się sam, ale jest kalany*.

A jak sprawy się mają na gruncie tradycji greckiej? Tradycji – jak wspomniałem – w której szukać należy klucza do słów Jezusa na temat nieczystości?

Tutaj niemal nie występuje pojęcie grzechu w takim rozumieniu jak u Żydów. Nie istnieje jedyny Bóg – Stwórca świata i człowieka, zaś relacje między bogami a ludźmi dalekie są od starotestamentowych. Nie można więc mówić o jednym, Bożym prawie nadanym człowiekowi, o czytelnych regułach postępowania. Nie ma jednej, Bożej łaski, co najwyżej chwilowa, chwiejna i kapryśna przychylność tego czy innego boga. Boga można obrazić i bóg może za to ukarać, ale na próżno szukać tu jakichś jasnych kryteriów. Bogowie są zmienni i kapryśni, podobnie jak ludzie. Zależność między postępowaniem człowieka a jego losem zdaje się być nieprzewidywalna – tym bardziej że ponad światem ludzi i bogów i tak rządzą Mojry, na których odwieczne i nieznanne człowiekowi wyroki nie ma on zupełnie żadnego wpływu.

Historyczne doświadczenie Greków nie wymagało również wypracowania tak wyśrubowanych norm higienicznych jak u Żydów – stąd i pojęcie czystości w kontekście religijno-etycznym raczej nie występuje. Z dziedziny medycyny do etyki zawędrowały tu natomiast takie pojęcia jak równowaga, właściwa miara i proporcja – pojęcia odnoszące się do wewnętrznego życia człowieka – nie zaś społecznego czy religijnego kontekstu jego bytowania.

Na gruncie tradycji greckiej wypracowano za to pojęcie *duszy* ludzkiej (*psyche*) – pojęcie fundamentalne dla chrześcijańskiej nadziei na życie wieczne i indywidualne zbawienie. Na gruncie tej



koncepcji (choć już nie w jej obrębie) powstanie później pojęcie *wolnej woli* – niezbędne dla chrześcijańskiej wizji grzechu.

To właśnie w greckiej etyce opartej na koncepcji „wielowarstwowej” duszy ludzkiej będziemy szukać klucza do zrozumienia nauczania Jezusa.

W Platońskim *Kritonie* Sokrates odmawia ucieczki z więzienia, argumentując, że byłby to czyn z wielu względów niegodziwy. Na niegodziwość zaś nie może się on zdobyć, bo postępując w ten sposób, „poniósłby uszczerbek na duszy”. Zdezorientowanemu słuchaczowi – tytułowemu Kritonowi – tłumaczy, że tak jak można ponieść uszczerbek na zdrowiu fizycznym („szkodę na ciele”), tak też można ponieść go na zdrowiu duchowym („szkodę na duszy”). Co więcej – ponieważ Sokrates dopuszcza ewentualność tak poważnej choroby ciała, że od jej dalszego znoszenia lepsza byłaby śmierć, tym bardziej tak mają się rzeczy w przypadku „choroby duszy” – dużo od ciała ważniejszej. Sokrates woli więc ponieść śmierć, na którą został skazany, niż żyć z duszą „nieuleczalnie chorą” w wyniku haniebnej ucieczki.

Taka argumentacja wprawia nas w konsternację. Już pomine słabo dla nas zrozumiałą, ostrą dychotomię między duszą a ciałem, prowadzącą do wyboru „dusza za ciało” (taka dychotomia byłaby niezrozumiała również dla starotestamentowych Żydów, traktujących człowieka o wiele bardziej integralnie i holistycznie). Niezrozumiałe jest przede wszystkim, na czym miałyby polegać ta „choroba” czy też „szkoda” na duszy. Intuicyjnie jesteśmy w stanie wyobrazić ją sobie jako swego rodzaju „plamę” czy „skazę” – nieusuwalne piętno, które dyskredytuje nas w oczach naszych i społeczeństwa. Coś jak utrata twarzy czy honoru. Ewentualnie dręczące nas do końca życia wyrzuty sumienia. Gdyby taką wizję „przyłożyć” do żydowskich wyobrażeń na temat czystości/nieczystości, mielibyśmy sytuację, w której człowiek „sam siebie kala”, wyciskając na „swej duszy” piętno, „widoczne” dla innych w postaci powszechnej wiedzy o popełnionym, niegodziwym czynie (notabene brak powszechności tej wiedzy zmniejszałby bądź nawet niwelował skutki nieczystości). O ile jednak nieczystość fizyczna (np. trąd) wywołuje wyraźne skutki w postaci pogorszenia funkcjonowania ciała, o tyle pojawia się pytanie, jakiego rodzaju

dysfunkcję duszy miałyby powodować wynikająca ze złego postępowania skaza.

Żeby zrozumieć sens wypowiedzi Sokratesa, musimy się przyjrzeć, jak, według greckich filozofów, funkcjonuje dusza ludzka. I czym tak właściwie jest.

Przywykliśmy traktować duszę jako rzecz wyjątkową, szczególną i przynależną jedynie człowiekowi. Starożytne rozumienie duszy było szersze, ponieważ dusza jest tym, co odróżnia żywy organizm od martwego, „zawierają się w niej” wszystkie funkcje życiowe, pragnienia i aktywności – zarówno człowieka, jak i zwierzęcia czy rośliny. To wszystko, co dzisiaj określilibyśmy jako „pragnienia cielesne” i przeciwstawili „duchowym” – również było funkcją duszy, a raczej poszczególnych jej części. Bo „starożytna” dusza jest „piętrowa”, najniższa w hierarchii „dusza roślinna” odpowiada jedynie za funkcje wegetatywne. Wyższa (zwierzęca) posiada ponadto „sferę pożądlivą” – czy, jak to nazwalibyśmy dzisiaj, zmysłową – odpowiedzialną właśnie za tzw. „pragnienia cielesne”. Człowiek posiada oprócz tego rozum, czyli rozumną część duszy, zdolną, poprzez analizę potrzeb, wznieść się „ponad” poszczególne części duszy i działać dla dobra całego człowieka, a nie tylko poszczególnych jego „części”. Bo każda z „części” duszy ma swoje „pragnienia” – niekiedy zresztą wzajemnie sprzeczne. Nawet sam rozum nie jest tylko „arbitrem”, ale posiada własne potrzeby – by wymienić tylko bezinteresowną ciekawość czy dążenie do obiektywnego poznania rzeczywistości.

W jaki sposób ludzka dusza funkcjonuje? Jak dokonuje wyborów? W przypadku „konfliktu pragnień” (które towarzyszą każdemu przecież wyborowi) skłania się ona i wybiera pragnienia generowane przez ten ośrodek, który w niej aktualnie przeważa. A który przeważa? To bywa różnie. Hierarchiczna wyższość rozumu wcale nie musi oznaczać, że uczestniczy on we wszystkich naszych wyborach. Jego głos – choć powinien być przeważający i ostateczny – jest często „spychany na bok” i wypierany przez rozbuchane żądze. Generalnie jest tak, że decydują utrwalone nawyki. Człowiek przywykły do tzw. panowania nad sobą będzie częściej słuchał głosu rozumu niż człowiek rozwiązły, folgujący swoim żądom.

Fakt, że w czasach już chrześcijańskich do greckiej koncepcji duszy została „dodana” wolna wola (jako niezbędnym warunkiem ostatecznej odpowiedzialności człowieka za swoje czyny), niewiele w jej „funkcjonowaniu” zmienił. Bo wprawdzie człowiek każdorazowo dokonuje wolnego wyboru, nie jest przez nikogo odgórnie kierowany, jednakże ta wolna wola – również każdorazowo – znajduje się pod presją takich czy innych „ośrodków” duszy, takich czy innych przeważających pragnień.

Taka „nawykowa” koncepcja działania człowieka, przywiązująca ogromną wagę do utrwalania właściwych nawyków, treningu i panowania nad sobą, stała u podstaw klasycznych koncepcji wychowawczych (dziś niestety zanikających), których zadaniem było kształtowanie w człowieku cnót – trwałych dyspozycji do właściwego postępowania.

Na czym polega nabywanie dobrych nawyków? Wbrew pozorom nie jest to tylko „trenowanie silnej woli”, działanie „na przekór cielesnym pragnieniom”. Obok wolitywnego równie ważny jest aspekt poznawczy. Dobre życie to stopniowe otwieranie się na wyższe wartości i nabieranie do nich upodobania. Odwrotnością takiego życia jest zamykanie się na wyższą rzeczywistość, przyzwyczajanie się do tego, co liche, przyziemne, łatwe.

W Platońskim *Państwie* spotykamy mit, który może nam ułatwić zrozumienie tego mechanizmu. Wedle tego mitu istnieje reinkarnacja. Po śmierci każda dusza może sobie wybrać, w kogo (lub w co) chce się wcielić i jaki „typ” życia chce wieść. Przy czym tego wyboru dokonuje w oparciu o doświadczenia z życia poprzedniego. Tak więc wybiera to, co zna i co wydaje się jej korzystne. W tej sytuacji „pewnych rzeczy się nie przeskoczy”, hulaka i rozpustnik nigdy nie wybierze dla siebie żywota mędrca, bo zalety takiego życia są mu zupełnie obce i nieznanne.

Ten obraz ukazuje nam ważne mechanizmy rządzące naszym życiem: nasze dobre, szlachetne wybory i decyzje otwierają nam szerszą perspektywę, „wznoszą nas wzwyż”, uczą poszukiwać tego, co jeszcze lepsze. I odwrotnie, wybory niewłaściwe „spychają nas w dół”, zamykają na prawdziwe dobro. To tak jak z uprawianiem sportu, na początku bardzo trudno jest się „przełamać” – potrzebujemy dużo „silnej woli”, bo wysiłek kojarzy nam się tylko

z cierpieniem. Dopiero potem odkrywamy radość i satysfakcję, jakie ten wysiłek daje – naszej woli „jest już łatwiej”.

Z naszej chrześcijańskiej perspektywy możemy powiedzieć, że dobre życie otwiera nas, a złe zamyka na Boga – przywiązuje do spraw ziemskich i przyziemnych.

Taki jest sens Sokratesowej tezy o „chorobie duszy” na skutek złych czynów. Strzec się występków powinniśmy dlatego, żeby nie znaleźć się na równi pochyłej – najpierw wygodnictwa, a potem zbrodni. Dusza „chora”, „ze skazą”, „nieczysta” – to dusza „siłą ciężkości” skłaniająca się do zła. Ta „choroba” niekoniecznie musi być nieuleczalna, być może uda się jeszcze „zawrócić” – ale już na pewno będzie to trudniejsze niż przy duszy „zdrowej”, ponieważ zło wyrzyło swoje piętno.

Teraz widzimy wyraźnie, czym taka koncepcja różni się od żydowskiego rozumienia nieczystości. Jasne też się staje nauczanie Jezusa. Nieczystość nie przychodzi „z zewnątrz”, ewentualnie jako odległy i być może niekonieczny skutek naszych czynów, ale jest już zawarta w naszym złym postępowaniu – jest jego, można rzec, cechą immanentną. To my samych siebie kalamy, zawężając i zamykając sobie perspektywę na Dobro.

Czy jednak należy przyjąć, że nauczanie Jezusa jest po prostu powtórzeniem tez greckich filozofów? Nie. Jezus nie jest „misjonarzem hellenizmu” w świecie hebrajskim. Chrześcijańska koncepcja czystości/nieczystości wykracza poza to, co do powiedzenia mieli Grecy. Dla nich cała problematyka etyczna sprowadzała się do „wnętrza człowieka” – do porządku wewnątrz duszy ludzkiej. Perspektywa chrześcijańska włącza w tę problematykę Boga – Stwórcę, Prawodawcę i Odkupiciela. Dlatego, podobnie jak w świecie Starego Testamentu, możemy mówić o czystości/nieczystości jako czymś, co pojawia się w relacji między człowiekiem a Bogiem. Bo nieczystość to przeszkoda, która oddziela nas od Boga. On stworzył nas po to, byśmy dobro czynili i do dobra dążyli – naturalne pragnienie dobra zakorzenione jest w każdej ludzkiej duszy. Tylko przez nieczystość, przez gnuśność i lenistwo naszych dusz od tego dobra się odwracamy.

Jest jeszcze jedna chrześcijańska kategoria, która bardzo wyraźnie uzmysławia ten fakt. To Łaska Boża. Łaska dana nam po to, by umacniać nas i utwierdzać na drodze do Boga. Przez naszą

nieczystość nie tyle tej łaski się pozbawiamy (Bóg nie „odwraca od nas twarzy” – jak to wyobrażał sobie starotestamentowy Żyd), co jej... przeciwdziałamy. Nie pozwalamy działać. Jak w ewangelicznej przypowieści (Mt 22, 1-14) zostaliśmy zaproszeni na ucztę, ale nie mamy szaty weselnej. Przez naszą nieczystość sami siebie pozbawiamy Bożych darów. Nie jesteśmy w stanie ich docenić. ■



**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

# Duszne opary błędnych interpretacji: demaskacja szekspirowskich nadużyć

*Joseph Pearce*

**N**iewiele jest rzeczy bardziej błędnych na polu krytyki literackiej od nieustannych nadużyć wobec Szekspira ze strony tych, którzy na temat tego człowieka czy jego czasów nie wiedzą nic. Jednym z przejawów takich nadużyć szekspirowskich są miazmatyczne, błędne interpretacje dzieł barda, jakie upowszechniają wierni stroniczej pysze, tak zwanej „teorii queer” – tak wszechobecnej w zdekonstruowanym grzęzawisku świeckiej akademii. Weźmy na przykład *Wieczór Trzech Króli* Szekspira – sztukę, której niesforna niewinność została unurzana w błocie przez literaturoznawców zdecydowanych widzieć w tej dobroduszej farsie aluzje do homoseksualizmu. Nie trzeba dodawać, że wcześniej żaden krytyk sztuk Szekspira nie widział takich aluzji, aż zostały one „odkryte” w XX wieku przez krytyków zamierzających stworzyć Szekspira na swój żalony obraz.

Problem polega na tym, że ci żałośni przedstawiciele współczesności mają trudność z odróżnieniem miłości od żądy, czyli *erosa* od *caritas*. Stąd przyjaźń Antonia z Sebastianem jest postrzegana w kategoriach seksualnych, podczas gdy nie ma z tym nic wspólnego.

Wziąwszy pod uwagę godne ubolewania i diaboliczne zainteresowania takich „teoretyków”, może jest to właściwy moment, by omówić rzekome homoseksualne nawiązania w dziele Szekspira.

Zacznijmy od słów badacza Szekspira, Iana Wilsona:

Wszystko w dziele [Szekspira] (...) sugeruje, że był on człowiekiem autentycznie bogobojnym w czasach, kiedy sodomia była przestępstwem karanym śmiercią, a ludzie religijni wszelkich wyznań uważali ją za natychmiastową przepustkę do piekła. Jak już zauważyliśmy, Szekspir miał

relację intymną i zawarł związek małżeński ze starszą kobietą, kiedy był jeszcze nastolatkiem, w krótkim czasie obdarzając ją trójką dzieci. Podobnie jego koledzy aktorzy byli w większości bogobojnymi żonatymi mężczyznami, którzy mieli wielodzietne rodziny i (...) jest mało prawdopodobne, by tolerowali wśród siebie czynnego homoseksualistę. (...) *Venus i Adonis*, poemat napisany przez Szekspira bez wątpienia dla lorda Southampton, nie jest dziełem, którym można by się dzielić z homoseksualistami. (...) Jest to pełnokrwista historia o bardzo erotycznie pobudzonej starszej kobiecie, która uwodzi przystojnego młodzieńca. W zgodzie z zachętami młodzieńca do małżeństwa, jakie znajdują swój wyraz w *Sonetach*, jest to poetycki ekwiwalent *Wenus z Urbino* Tycjana, w pozytywnym sensie rozbudzający pragnienie między mężczyzną a kobietą<sup>1</sup>.

Mimo takich dowodów, a przypuszczalnie wbrew nim, „teoretycy” nie przestają fantazjować na temat homoseksualizmu w sztukach. Stąd na przykład jako miłości homoseksualne postrzegane są miłość Antonia do Sebastiana w *Wieczorze Trzech Króli* i miłość drugiego Antonia do Bassania w *Kupcu weneckim*. Absurdalność tego ostatniego podjął z wnikliwą spostrzegawczością i z godną podziwu powściągliwością szekspirolog Craig Bernthal:

Miarą krytycznego wpływu polityki genderowej jest to, że zauroczenie homoseksualne, a nie serdeczna męska przyjaźń, stało się dla wielu krytyków najbardziej przekonującym wyjaśnieniem zachowania Antonia w trakcie sztuki. Jednak nic w sztuce nie sugeruje, że ta więź przyjaźni między nimi wymaga erotyzacji, aby uwiarygodnić oddanie Antonia dla Bassania. Z pewnością publiczność elżbietańska, akceptując biblijne potępienie seksu pomiędzy mężczyznami, unikałaby masowo tej sztuki, gdyby uważała, iż Szekspir sugeruje erotyczny pociąg Antonia do Bassania. *Kupiec wenecki* jednakże był bardzo popularnym przedstawieniem, wielokrotnie recenzowanym i jest najlepszym

<sup>1</sup> I. Wilson, *Shakespeare: The Evidence*, St. Martin's Griffin, New York 1999, s. 146.

<sup>2</sup> C. Bernthal, *The Trial of Man: Christianity and Judgment in the World of Shakespeare*, ISI Books, Wilmington, Delaware 2003, s. 92-93.

dowodem tego, co Szekspir miał na myśli i w jaki sposób bez wątpienia rozumiała tę sztukę jego publiczność<sup>2</sup>.

Przypominając swoim czytelnikom, że w kulturze elżbietańskiej „heteroseksualni mężczyźni bardzo otwarcie mówili, iż się nawzajem kochają” bez jakiegoś odcienia konotacji erotycznych, Bernthal wyjaśnia, co jest wyraźnie prawdziwą naturą miłości Antonia dla Bassania:

Miłość Antonia wyraża się nie tylko w stosunku do Bassania, ale wobec innych, których długi spłacił albo którym pożyczył pieniądze bez pobierania opłaty. Stąd Antonio zostaje wprowadzony na początku sztuki jako symbol jednego z aspektów miłości chrześcijańskiej – hojności. Później w sztuce, kiedy jest on gotów oddać życie za Bassania, Antonio stanie się alegoryczną formą miłości w jej najdoskonalszym kształcie – poświęceniu: „Jestem baranem najsłabszym ze stada, / na rzeź skazanym”<sup>3</sup> – powie on, gdy Shylock będzie się gotował do wycięcia funta ciała najbliższej serca Antonia. Antonio wzniesie się na najwyższy poziom chrześcijańskiego ideału miłości: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15, 13)<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Tłum. M. Słomczyński.

<sup>4</sup> C. Bernthal, dz. cyt., s. 92.

Stając się „alegoryczną formą miłości w jej najdoskonalszej formie – poświęceniu”, Antonio zostaje alegorycznie przemieniony w symbol samego Chrystusa – doskonałej Miłości, która składa ofiarę doskonałą. Taki jest wyraźnie szekspirowski najgłębszy sens, przesiąknięty – jak musiał być sam Szekspir – katolicką nauką i typologią, i jest to sens, który oddala Antonia tak bardzo od obsesyjnie erotycznego szkalowania go przez współczesnych krytyków, jak bardzo daleko jest Chrystus od uczonych w Piśmie, faryzeuszy i hipokrytów z Ewangelii.

Jeśli chodzi o samego Szekspira, jego osobista cnota uwidacznia się w świadectwie przedstawionym przez Williama Beestona, który jako syn Christophera Beestona – aktora z towarzystwa Szekspira i bez wątpienia jego osobistego przyjaciela – jest jednym z najbardziej wiarygodnych źródeł informacji na temat rzeczywistego



Szekspira, jakie posiadamy. Beeston powiedział antykwariuszowi Johnowi Aubreyowi, że Szekspir był „tym bardziej godny podziwu, [ponieważ] nie był kimś, kto należałby do osób towarzyskich, i nie ulegał rozpuście”<sup>5</sup>.

Przepaść, jaka dzieli Szekspira od wielu jemu współczesnych krytyków, ma swoje źródło w „miłości” i jej znaczeniu. W czasach Szekspira miłość rozumiano ściśle według terminologii chrześcijańskiej i mogła ona obejmować – by zastosować nazewnictwo użyte przez C.S. Lewisa w *Czterech miłościach* – „przywiązanie”, „przyjaźń”, „eros” i „caritas”. Można było kochać z przywiązaniem swoich rodziców lub swoje dzieci; można było kochać swoich przyjaciół; można było kochać erotycznie, kiedy ktoś „się zakochał” albo był w relacji z własną żoną czy mężem; i można było obdarzać kogoś *caritas*, czyli miłosierdziem, w czystej i ofiarnej miłości, jaką Bóg ma dla nas, a my powinniśmy mieć dla Niego. I tak słowo „miłość” stosowano swobodnie w Anglii elżbietańskiej, kiedykolwiek przywoływano jedną z tych miłości.

Ian Wilson trafnie zwraca na to uwagę w książce *Shakespeare: The Evidence*: „Rzeczą, którą nazbyt rzadko się uświadamia, jest to, że w czasach Szekspira słowo «miłość» nie nabrało tych mocno erotycznych konotacji naszej epoki”. Wilson następnie cytuje żyjącego w czasach Szekspira Thomasa Arundela, proszącego o przysługę syna lorda Burghley, Roberta Cecila: „Zaiste kocham Cię szczerze, a zatem pragnę, by każdy człowiek kochał Ciebie, którego miłość w tych dokuczliwych, niezadowolonych czasach prędzej zdobywa się łagodnością. (...) Jestem cały Twój”.

Wilson dodaje, że „nikt nie zasugerowałby na poważnie, że Arundel rozumiał te słowa w sposób, w jaki zostałyby one odebrane dzisiaj, a można przytoczyć niezliczone podobne przykłady, zwłaszcza dobrego męża i ojca, Bena Jonsona, który kieruje słowa do Szekspira, nazywając go w Pierwszym Folio *moim ukochanym*”<sup>6</sup>.

W tym kontekście, a jest to kontekst, w którym pisał Szekspir, miłość Antonia do Bassania w *Kupcu weneckim* oraz miłość drugiego Antonia do Sebastiana w *Wieczorze Trzech Króli* to wyraźnie miłość przyjaźni wyrażającej się poprzez *caritas*. Należy dodać, że sam pomysł, iż jeden lub drugi Antonio mógłby przejawiać miłość erotyczną do swoich męskich przyjaciół, byłaby postrzegana nie

<sup>5</sup> Aubrey MS w Bodleian Library, Oxford, w: I. Wilson, dz. cyt., s. 410.

<sup>6</sup> I. Wilson, dz. cyt., s. 147.

tylko jako perwersyjna, ale jako niemożliwa. Miłość erotyczna była powiązana z małżeństwem i prokreacją. Była ona, jak cała miłość, cnotą. Nie była potajemna, ale płodna. Nie miała nic wspólnego z cudzołóstwem czy sdomią, które były niemoralnym zachowaniem i do których słowo „miłość” byłoby całkowicie nieadekwatne w leksykonie zarówno Szekspira, jak i czasów, w których żył. Może to spowodować, że dla współczesnego krytyka lektura stanie się niewygodna, niemniej taka jest prawda. Faktem jest, że ludzie epoki elżbietańskiej byli bardzo „politycznie niepoprawni” według dzisiejszych standardów, a Szekspir – jako religijnie konserwatywny człowiek tamtych czasów – był bardziej „politycznie niepoprawny” niż większość mu współczesnych. Próba kształtowania Szekspira na obraz tego, co Evelyn Waugh nazwał „naszą żalosną epoką”, jest nie tylko absurdalna; dyskwalifikuje tych, którzy usiłują to zrobić z tego tytułu, że traktuje się ich poważnie jako uczonych i krytyków. Gdyby krytycy ci potrafili wczuć się w przeszłość, nawet nie potrafiąc się z nią solidaryzować, zauważyliby, że wszystkie te rzekome homoseksualne aluzje to nic innego jak tylko pełne pychy iluzje. Potrafiliby wówczas zobaczyć i zrozumieć dzieła Szekspira w sposób, w jaki on sam je rozumiał. Ujrzeliby je takimi, jakimi naprawdę są – jako natchnione dzieła katolickiego geniusza rozmyślającego nad stanem człowieka i jego miejscem w kosmosie.

W świetle tych faktów wydaje się, że oczywista prawda wpatruje się uważnemu uczonemu prosto w twarz. Kłopot polega jednak na tym – i by uciec się do sprośnego podtekstu szekspirowskiego, który odnosi się do żądz, a nie do miłości – że oko, którym patrzą, nie znajduje się w ich twarzy. Powodowani popędem swoich niezrównoważonych lędźwi, zamiast kierując się zrównoważonym rozumem, „teoretycy queer” oraz inni ukierunkowani na plotki i rynsztok „uczeni” marnowali swój i nasz czas, podążając za fałszywym tropem czy też raczej – wzięwszy pod uwagę kontekst – własnym rozporkiem! ■

*Thum. Jan J. Franczak*

# Szekspir i święci

Joseph Pearce

**K**iedy większość z nas myśli o Szekspirze, nie łączy go od razu ze świętymi. Być może pomyślimy o sztuce *Sir Thomas More*, przy której współpracował z innymi współczesnymi mu dramaturgami i która została zakazana w czasie życia Szekspira z powodu jej wybuchowej prokatolickiej perspektywy. Możemy powiązać go z pozytywnym przedstawieniem Edwarda Wyznawcy w *Makbecie* czy też nie bardzo pozytywnym przedstawieniem Joanny d'Arc w *Henryku VI*. W tym pierwszym przypadku pokazuje on Edwarda jako doskonały wzór chrześcijańskiego króla w przeciwieństwie do złowrogiego i maniakalnego Makbeta, który służy za wzór makiawelicznego „księcia”; w tym drugim przyjmuje współczesne mu angielskie spojrzenie na francuską bohaterkę jako heretyczkę, co nie jest, jak wielu krytyków twierdzi, oznaką antykatolicyzmu barda ze Stratfordu. Wprost przeciwnie – negatywny pogląd o Dziewicy Orleańskiej był powszechny wśród niemal wszystkich Anglików, kiedy niemal wszyscy Anglicy byli katolikami; częścią narodowego mitu było demonizowanie dziwaczki, którą Francuzi ubóstwiali. Dla Anglików Joanna była bardziej czarownicą niż zamęczoną świętą. Nawiasem mówiąc, jakże inaczej można było usprawiedliwić w patriotycznej wyobraźni spalenie jej żywcem? Jeśli chodzi o Joannę d'Arc i Tomasza Morusa, powinniśmy także pamiętać, że oboje zostaną kanonizowani dopiero w XX wieku, czterysta lat po odejściu Szekspira z tego padole łez. Nie pisał zatem o uznanej świętej, ale o historycznych postaciach, z których jedną wyraźnie darzył szacunkiem, a drugą najwidoczniej nie.

Innym świętym, który pojawia się w sztukach Szekspira, przynajmniej aluzyjnie, jest św. Franciszek. Jest on obecny w przedstawieniu świętych braci, takich jak brat Wawrzyniec w *Romeo i Julii*,

brat Franciszek w *Wiele hałasu o nic*, brat Wawrzyniec i Patryk w *Dwóch szlachcicach* z *Werony* oraz kilkoro franciszkanów i siostr klarysek w *Miarce za miarkę*. W tej ostatniej z nich, zapewne najbardziej otwarcie katolickiej ze sztuk Szekspira – która była napisana w krótkim okresie wytchnienia w prześladowaniu katolików, jaki nastąpił po wstąpieniu na tron Jakuba I – przedstawiona zostaje nam Isabella, święta nowicjuszka klarysek, rywalizująca z Kordelią i Porcją jako ikona wyidealizowanej kobiecości.

Święty Franciszek jest także niemal wszechobecny, jeśli nie obecny duchem, w *Królu Learze*. Jest on widoczny w świętym ubóstwie Biednego Tomka, u którego śpiewanie franciszkańskiej ballady towarzyszy słowom sprzecznej z intuicją i paradoksalnej mądrości. A w szczególnie dramatyczny sposób jest ów biedaczyna z Asyżu uwidoczniiony w zrzuceniu przez Leara szat na wrzosowisku, gdzie bezwstydną nagość króla naśladuje zrzucenie przez św. Franciszka szat, by ogłosić światu swoje zaślubiny z panią Biedą.

Jest jednakże inny święty, który kilkakrotnie pojawia się w sztukach Szekspira, ale którego obecność jest całkowicie nieznaną i niezauważaną, tak jak sam święty. Jest nim św. Robert Southwell, jeden z największych angielskich świętych i jeden z najbardziej niedostrzeganych. To angielski męczennik, którego męczeństwo jest nieznaną nikomu z wyjątkiem bardzo nielicznych szczęśliwych Anglików. Jest dużo mniej znany niż inni angielscy męczennicy, tacy jak Alban, Tomasz Becket, Jan Fisher czy wspomniany już Tomasz Morus. Jest on jednym z czterdziestu męczenników Anglii i Walii, z którymi dzieli święto i z których najlepiej jest znany prawdopodobnie Edmund Campion – być może przez Szekspira.

Niezawodną oznaką zniekształceń historii, tego, co Hilaire Belloc nazwał „głupawą historią protestancką”, jest fakt, że ten wielki święty, męczennik i poeta nie jest lepiej znany. Oprócz swojego niekwestionowanego miejsca wśród poetów metafizycznych Southwell wywarł także potężny wpływ na muzę Szekspira, inspirując niektóre z najświetniejszych wierszy barda ze Stratfordu. Wpływ poezji Southwella można zauważyć w pełnych szacunku aluzjach Szekspira do niej w *Kupcu weneckim*, *Romeo i Julii*, *Hamlecie* i *Królu Learze*. W *Hamlecie* wiersz Southwella *Na wizerunek śmierci* (*Upon the Image of Death*) jest aluzyjnym tłem dla całej sceny cmentarnej; w *Learze* kulminacyjna mowa

króla („Nie, nie, nie, nie, pójdź! Lepsze jest więzienie”) jest pełna cienko zawoalowanych nawiązań do jezuickich męczenników w ogóle, a męczeństwa Southwella w szczególności. Wzmianka Leara o „szpiegach Bożych” – „God’s spies”, zaszyfrowany ukłon w stronę jezuitów, jest wzmocniona zawartą w niej grą słów, która odnosi się do określenia przez Southwella katolickich męczenników jako „Bożych przypraw” – „God’s spice” w wierszu tego ostatniego pt. *Decease Release*.

Oprócz faktu, że Southwell służył jako muza Szekspira, nowa książka Gary’ego M. Boucharda *Southwell’s Sphere: The Influence of England’s Secret Poet (Sfera Southwella: Wpływ tajnego poety Anglii*, wyd. St. Augustine’s Press) ilustruje wpływ tego charyzmatycznego jezuitę na innych wielkich poetów angielskich, takich jak Edmund Spenser, George Herbert, John Donne, Richard Crashaw i Gerard Manley Hopkins. Dla tych szczęśliwych nielicznych, którzy podziwiają Southwella tak, jak podziwiają Szekspira, ta długa i spóźniona weryfikacja miejsca tego pierwszego w historii literatury jest pracą, za którą należą się szczególne podziękowania. Jeśli chodzi o samego Szekspira, który wkroczył na scenę świata i ją opuścił w Dniu św. Jerzego, był on przyjacielem świętych, których moc przywoływał, by pokonać smoki nękające jego czasy, tak jak nękają one nasze. Powinniśmy nieustannie być wdzięczni za barda ze Stratfordu i za świętych będących dla niego inspiracją. ■

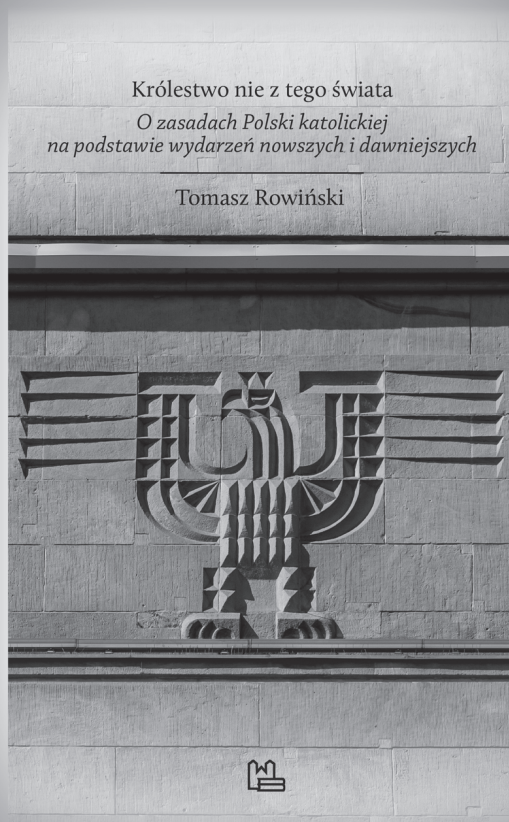
*Tłum. Jan J. Franczak*

# biblioteka christianitas poleca

*Królestwo  
nie z tego  
świata*

nowa  
książka

Tomasza  
Rowińskiego



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

## Duchowy raport\*

Bernard Fellay, *Pour l'amour de l'Église: Entretiens avec Robert Landers*,  
Via Romana 2019, s. 152.

**G**dy trzydzieści jeden lat temu abp Lefebvre wyświęcił bez zgody św. Jana Pawła II biskupów i (wraz z nimi oraz współkonsekratorem, bp. de Castro Mayerem) został ukarany ekskomuniką – niektórzy, ci szczerze poruszeni dramatem komentatorzy, pisali, że dla współczesnego Kościoła rozpoczyna się wielki egzamin z dialogu. Dziś, po trzydziestu latach, można się nadal zastanawiać, czy do tej sytuacji musiało dojść, ale trudno zaprzeczyć, że przez ten czas dokonywało się powolne zbliżenie stanowisk Rzymu i Bractwa Świętego Piusa X.

Benedykt XVI, zdejmując w 2009 roku z biskupów tej wspólnoty ekskomunikę, napisał przejmujący list do całego Episkopatu katolickiego: „Niekiedy mam wrażenie, że nasze społeczeństwo potrzebuje przynajmniej jednej grupy, dla której nie trzeba zachowywać żadnej tolerancji; do której można bez przeszkód odnosić się z nienawiścią. A jeśli ktoś śmie się do niej zbliżyć – w tym wypadku papież – również traci prawo do tolerancji i do niego również można odnosić się z nienawiścią bez obaw i zahamowań”. Były po temu powody, bo papieski znak pokoju wywołał

sporo złości. U nas głos zabrali kolejno... marszałkowie obu Izb Parlamentu. Najpierw Bogdan Borusewicz oświadczył, że „wyraźnie Benedykt XVI odchodzi od linii, którą nakreślił i realizował Jan Paweł II (...) to niedobra sytuacja [i w ogóle] Benedykt XVI popełnia błąd za błędem”. A gdy antypapieska szarża marszałka Senatu wywołała konsternację i reprimendy biskupów, z odsieczą przyszedł mu Bronisław Komorowski, który wyraził zrozumienie dla „zaniepokojenia” Borusewicza „jako człowieka Kościoła”. I sam (w rozmowie z Moniką Olejnik) również podzielił się troską o „utrzymanie kierunku posoborowego”, skoro dziś uznaje się w Kościele, że „trochę racji mieli lefebvryści”. Obaj debiutujący eklezjolodzy nie zauważyli jednak, że nie stało się nic nowego. Święty Jan Paweł II wcześniej poszedł nawet dalej od swego następcy. Benedykt XVI nie przyznał uwolnionym od kar biskupom żadnej jurysdykcji, tymczasem św. Jan Paweł II wyświęconego właśnie przez nich (!) bp. Licinia Rangela nie tylko uwolnił od sankcji kanonicznych, ale więcej – powierzył mu władzę biskupią nad specjalnie utworzoną tradycjonalistyczną administraturą apostołską na południu Brazylii.

Najważniejsze w tym planie było jednak uruchomienie przez Benedykta XVI rozmów doktrynalnych na temat przeglądu dokumentów Soboru Watykańskiego II w świetle niezmiennej nauki Kościoła. Rozmowy te trwają od dziesięciu lat. I choć w pewnym sensie toczą się „na marginesie” życia Kościoła, nie są faktem odosobnionym. Już trzy lata przed

\* Skrócona wersja artykułu ukazała się w tygodniku „Do Rzeczy”, nr 49/2019.

ich rozpoczęciem Papież powierzył tworzonemu wówczas Instytutowi Dobrego Pasterza zadanie „konstruktywnej krytyki” dokumentów Soboru Watykańskiego II w „wierności dla całości nieomylnego Magisterium Kościoła”.

W niedawno opublikowanym wywiadzie rzecze (*Pour l'amour de l'Église*) bp Bernard Fellay, który przez prawie ćwierć wieku (1994–2018) kierował Bractwem Świętego Piusa X, pisze, że momentem zwrotnym, który uruchomił powolne zbliżenie między Stolicą Apostolską a jego wspólnotą, był Wielki Jubileusz roku 2000, pielgrzymka Bractwa do Rzymu, rozmowy z kardynałami Mayerem, Medina, Castrillónem. Ta książka zaskakuje tym, że cała problematyka pozycji Bractwa nie jest w niej najważniejsza. Przede wszystkim to (zgodnie z tytułem – „z miłości do Kościoła”) rzecz o fundamentach życia katolickiego – wierze, nadziei i miłości.

Stanowisko Bractwa biskup definiuje jako „znak sprzeciwu”, jednak nie w opozycji, ale w służbie Kościoła. Z uznaniem mówi o nauczaniu św. Jana Pawła II o rodzinie, a szczególnie o nieomylnych interwencjach w obronie kapłaństwa. Bez żadnego ekskluzywizmu wyraża uznanie dla „wszystkich, którzy z pokorą pracują w Kościele dla Tradycji”, ze śmiechem wspomina czasy, gdy traktował „Bractwo Świętego Piotra jako rywala, który [jego wspólnotę] chce zabrać wiernych”. Istotnie, czas leczy rany i wyjaśnia różnice. Bractwo Świętego Piotra, powołane przez św. Jana Pawła II po święceniach abp. Lefebvre’a, poszło swoją drogą, zwracając

się w dużym stopniu do innych środowisk. Dziś kierują nim księża wychowani we własnej wspólnotie i choć pozostaje liczebnie mniejsze od Bractwa Świętego Piusa X – jest najszybciej rozwijającym się zgromadzeniem w Kościele powszechnym.

Książka bp. Fellaya to również wypowiedź wpisująca się – choć nie w sposób natrętny – w debatę o kryzysie ujawnionym w skandalach obyczajowych duchowieństwa. Biskup Fellay nie odnosi się do nich wprost, natomiast jego diagnozy są zbieżne ze stanowiskiem Benedykta XVI. Nie zobaczymy istoty problemu, jeśli będziemy ignorować jego aspekty religijne i duchowe. Skandale obyczajowe (czy niekiedy afery kryminalne) to ekstremalna postać zeświecczenia, utraty ducha kapłańskiego. Wieloletni generał Bractwa Świętego Piusa X rekomenduje inne podejście od powszechnie dziś przyjętego. Ksiądz musi być z ludźmi, ale nie bez przerwy, i na pewno nie ciągle wśród tych samych, w zamykającym się kółku.

Ksiądz powinien wypełniać swe obowiązki stanu, a więc głosić prawdę, pracować dla dobra dusz, wspierać. Powinien robić to ofiarnie, a potem się wycofywać, jak lekarz, który przechodzi od jednego chorego do drugiego. Po opatrzeniu pacjenta nie zostaje u niego pod pretekstem, że sprawi mu w ten sposób przyjemność. Jezus daje nam przykład. Zajmuje się swoimi owcami, które witają go z radością, ale szybko doda-



je: „Mam także inne owce, które nie są z tej owczarni. I te muszę przyprowadzić” (J 10, 16). (...) Gdy ksiądz pracuje z innymi, w sposób naturalny rodzą się więzi i przywiązanie. To dobrze, pod warunkiem że na przyjaźń patrzymy z perspektywy dobrego Boga. Gdy ma charakter czysto ludzki, staje się niebezpieczna dla księdza. Trzeba stale uważać, by te przywiązania pozostawały zgodne z tym, do czego powołał nas Bóg.

Kim bowiem jest ksiądz katolicki? Drugim Chrystusem, ma żyć w stanie ofiarowania, a w centrum jego życia ma być najprawdziwsza Ofiara, Msza święta. Msza bowiem nie jest integrującym obrzędem, znakiem tożsamości, zgromadzeniem wiernych, okazją do nauczania. To wszystko są tylko wartości dodane, niekiedy trzeciorzędne. Msza jest uobecnieniem Ofiary Chrystusa, ze wszystkimi jej owocami, a więc szczytem ludzkiej aktywności, ludzkiego życia. W tym duchu ksiądz powinien przeżywać swe kapłaństwo. Im mniej jego serce będzie potrzebować czegokolwiek innego – tym bardziej prosta będzie jego droga, tym będzie bezpieczniejszy.

Dlatego formacja kapłańska musi w ciągu lat seminaryjnych wpoić przyszłym księżom ducha poświęcenia i wyrzeczenia, począwszy od spraw naturalnych, pomocy potrzebującym. I druga rzecz – wyzwolenie od wpływów świata. Tu biskup przedstawia zadziwiająco „postępową” inwencję swej wspólnoty. O ile klerycy muszą

przed regularną formacją odbyć „zerowy” rok duchowości, o tyle młodym ludziom zainteresowanym życiem religijnym w ogóle Bractwo proponuje rok „humanistyki”, w czasie którego mogą zarówno zapoznać się „od wewnątrz” z życiem seminarium, jak i uzupełnić wykształcenie w zakresie kultury ogólnej, szczególnie literackiej. Ta ciekawa idea wskazuje rzeczywiście, że dziś młodych nie trzeba „otwierać na świat”, ale warto ich otworzyć na dorobek kultury klasycznej i katolickiej. Ksiądz, który świetnie zna Gombrowicza, ale nie słyszał o Kossak-Szczuckiej czy Małeńskiej, to istotnie nieszczęście.

Kultura katolicka to łącznik między naturą a łaską. Ta sprawa, obrona cywilizacji chrześcijańskiej, w orędziu bp. Fellaya ma znaczenie zasadnicze. „Kościół musi bronić wartości naturalnych, bo łaska jest zaszczipiona w naturze. Przykazania Boże wyjaśniają prawo naturalne”. Robi wrażenie realizm społeczny, z jakim biskup mówi o tej sprawie, szczególnie w kontekście największego zła społeczeństwa liberalnego, zbrodni aborcji. Kobiety odrzucające urodzenie swego dziecka bp Fellay traktuje jako – w wielu wypadkach – ofiary kontrkultury śmierci. „Te kobiety nie decydują w stanie totalnej wolności. Otoczenie popycha je do tego nieodwracalnego kroku. Robi wszystko, żeby to zbanalizować”. Kościół nie może ignorować ich problemów: „w procesie duchowego uzdrowienia ksiądz musi być wsparciem i dawać dowody współczucia... a już na pewno nie może iść do takiej kobiety z karabinem. Kobieta, która to zrobiła, powinna uświadomić so-

bie dwie rzeczy: ciężar tego grzechu i nieskończone miłosierdzie Boga”. Nie można bowiem uchylić odpowiedzialności indywidualnej, ale jest oczywiste, że „dziewczyna, która zrobiła to w poczuciu beznadziei, pod okropną presją ze strony rodziny, ma mniejszą odpowiedzialność od tej, która kierowała się wygodą i egoizmem”.

Żadnych okoliczności łagodzących biskup nie znajduje natomiast dla polityków wspierających dzieciobójstwo prenatalne. Oni w myśl prawa naturalnego i kanonicznego ponoszą pełną odpowiedzialność za zachęcanie do zbrodni, za zezwolenie na cudzą śmierć, a co najmniej – za odmowę udzielenia pomocy ginącym. Bo istotnie, jakież dla nich można znaleźć okoliczności łagodzące: że tracą dobre miejsce na liście, że wybory będą trudniejsze, że mogą wrócić do wcześniej wykonywanego zawodu, a może że nie mają śmiałości polemizować ze swym przywódcą? Władza jest wielką odpowiedzialnością, nie można się od niej uchylać. Dlatego z takim uznaniem bp Fellay mówi o amerykańskich biskupach, którzy „odmawiają komunii kongresmenom popierającym aborcję (...). Takie potwierdzenie prawa naturalnego służy całemu społeczeństwu. (...) Autorzy takich ustaw niszczą społeczeństwo i – co więcej – prowokują gniew Boży. Narody, które stanowią takie prawa, zostaną ukarane”.

Przełamanie kryzysu cywilizacji chrześcijańskiej to oczywiście kwestia odważnego głoszenia doktryny społecznej Kościoła (bynajmniej nie w jej wymiarze ekonomicznym, ale przede wszystkim suwerennej władzy Boga wobec wszystkich spraw

ludzkich), ale w równym stopniu kształtowania jej odbioru oraz – jak uczył św. Jan Paweł II – budzenia powołań do polityki. W tych sprawach należałoby oczekiwać poszerzenia refleksji Bractwa Świętego Piusa X. Spraw nie należy upraszczać. Bractwo Świętego Piusa X miało spory wpływ na francuską narodową prawicę i bynajmniej nie zatrzymało jej wewnętrznej laicyzacji. Tymczasem polski Kościół, ukształtowany przez pontyfikat św. Jana Pawła II, przyjął Akt Jubileuszowy, głoszący naukę o królewskiej władzy Chrystusa. Byłoby dobrze, gdyby wszyscy, którym zależy na odnowie życia Kościoła i nowym renesansie katolickim – w większym stopniu uwzględniali nasze polskie doświadczenia, z całym krytycyzmem, bez idealizacji, ale bez ignorowania tego, w czym Polska stawiała czoła kryzysowi współczesnego chrześcijaństwa.

Interesujące jest stanowisko bp. Fellaya wobec obecnego pontyfikatu. Oczywiście biskup bardzo krytycznie ocenia przebieg ostatniego Synodu o rodzinie, gdzie „niektórzy chcieli znaleźć wyjątki od prawa. Ale prawo Boże ich nie zawiera. Zło zawsze pozostaje złem. Nie może stać się dobrem w pewnych okolicznościach. Kiedy Bóg dawał nam swoje prawo, Jego przedwieczna Mądrość przewidywała wszystkie przypadki. Prawo ludzkie zawiera wyjątki, bo człowiek nie jest w stanie przewidzieć wszystkich okoliczności, które się mogą zdarzyć. Prawo Boże działa inaczej. Jeśli ludzie chcą reformować prawo Boże, w istocie zaczynają traktować Boga jak człowieka”.

Tego krytycyzmu nie kieruje raczej do samego Ojca Świętego. Mówi, że Francuszek „nie przywiązuje szczególnej wagi do doktryny, interesują go przede wszystkim ludzie”. U Papieża docenia otwartość na działalność Bractwa (które zna jeszcze z Argentyny) i kroki podjęte w kierunku normalizacji jego sytuacji. Dziś więc o wiele mocniej wypowiadają się wczorajsi konserwatyści (kard. Burke, kard. Müller). Biskup Fellay jest bliższy ich wczorajszym pozycjom, w pewnym więc sensie rolę się odwróciły. Swą książkę ogłasza po zakończeniu swojej dwudziestoczteroletniej misji jako generał Bractwa. Z pewnością to rodzaj duchowego raportu, trudno powiedzieć, na ile reprezentatywny dla całego Bractwa Świętego Piusa X. W ostatnich latach obserwatorzy wiele mówili o różnicach w tej wspólnotce między „akordystami” (zwolennikami definitywnego uregulowania z Rzymem sytuacji kanonicznej Bractwa), identyfikowanymi z postawą i poglądami bp. Felaya, a zwolennikami kontynuacji działalności obok urzędowych struktur Kościoła. Spekulacje na temat intencji są zawsze trudne, często jałowe. W wypadku życia Kościoła jeszcze bardziej niż w wypadku społeczeństwa cywilnego.

Jedno jest pewne. Głos bp. Bernarda Felaya nie powinien być ignorowany. Jego diagnozy duchowe zasługują na przemyślenie. Doświadczenie duszpasterskie wspólnoty, która stale rozwija się mimo kryzysu powołań w Kościele – również. Dialog jest wymogiem ludzkiego współżycia, jedność – znamieniem Kościoła i nakazem Ewangelii. Budować ją można

tylko w Prawdzie. Dlatego *Z miłości do Kościoła* zachęca do medytacji, wniosków, odpowiedzi. ■

Marek Jurek

## **Nowojorski taniec śmierci**

*Irlandczyk*, reż. M. Scorsese, USA 2019

**P**unktem wyjścia dla *Irlandczyka* jest dobrze znana i sprawdzona formuła. Sprawdzona, ponieważ w zasadzie wszystkie filmy mafijne Martina Scorsese’go (w tym także *Wilk z Wall Street*, który jest również filmem mafijnym) to w gruncie rzeczy kazanie na ewangeliczną przypowieść o bogaczu i Łazarzu (zob. Łk 16, 19-31), a w zakresie poszczególnych wątków to wciąż kolejne warianty innych Łukaszkowych opowieści, zwłaszcza zaś słów: *I powiem sobie: Masz wielkie zasoby dóbr, na długie lata złożone; odpoczywaj, jedz, pij i używaj. Lecz Bóg rzekł do niego: Głupcze, jeszcze tej nocy zażądają twojej duszy od ciebie; komu więc przypadnie to, coś przygotował* (Łk 12, 19-20). Dlatego zawsze uważałem, że filmy Scorsese’go wyrastają z katolickiego gruntu. Dodatkowo wydawać by się mogło, że najświeższe dokonania twórcy *Ostatniego kuszenia Chrystusa* z całą mocą udowadniają taki stan rzeczy, niespecjalnie kryjąc się z tym, że niegdyśjsze dylematy, zwątpienia czy zgorszenia z powodu zła nieukaranego przez Boską sprawiedliwość ostatecznie spotykają się z, tak czy inaczej, wyrażonym Boskim Sądem.

Kiedy mówię o katolickiej formacji odczuwania i myślenia u Scorsesego, to bynajmniej nie chodzi mi o to, że jego filmy można by uznać za kino konfesyjne ani tym bardziej za manifest ortodoksji. Nie chodzi tu również o natarczywie pojawiającą się w kluczowych scenach dzieł reżysera ikonografię kościelną. Jak już powszechnie wiadomo, święte obrazy towarzyszące scenom przemocy (jak np. w *Ulicach nędzy* czy *Infiltracji*), zabójstw (*Irlandczyk*) czy zdrady małżeńskiej (*Wściekły byk*) to niemal znak firmowy amerykańskiego reżysera. Za każdym razem są one przypomnieniem o obecności milczącego Boga pośród zła tego świata. Jednakże we wspomnianej „katolickiej formacji” chodzi przede wszystkim o to, że Scorsese za każdym razem wchodzi w samo centrum konfliktu między Rzymem i Kościołem, w to odwieczne napięcie pomiędzy pragnieniem ziemskich rozkoszy a potrzebą wyboru „wąskiej drogi” do zbawienia wiecznego (rozdarcie to zostało doskonale zobrazowane chociażby w *Thaïs* Anatola France’a). Częstokroć bohaterowie filmów Scorsesego sięgają po słodki owoc grzechu. Nietrudno jednak zauważyć, że zmysł moralny reżysera wyraźnie skłania się ku nauce o „marności”, *vanitati*. Takie było *Kasyno*, którego zakończenie stawia nam przed oczyma wielki monument lwa w Las Vegas, owego „złotego cielca”, pogańskiego bożka i Molocha, któremu „trojaka pożądliwość” codziennie składa krwawą ofiarę. Taki był brudny, rockandrollowy i bezczelnie immoralny *Wilk*

z *Wall Street*, w którym nie mogło jednak zabraknąć pytania o sprawiedliwość Boga pozornie błogosławiącego ludziom złym. Za każdym razem moralne dylematy Scorsesego rozstrzygane są z pasją kaznodziei, w duchu dziedzictwa św. Augustyna, i to nawet wówczas, gdy religijny obraz świata wcale nie wysuwa się na pierwszy plan. Gdzieś w tle przesyconej okrucieństwem sceny pobrzmiwa (ostatnio coraz wyraźniej) biblijna przestroga: *Nie unoś się gniewem z powodu złoczyńców ani nie zazdrość niesprawiedliwym, bo znikną tak prędko jak trawa i zwiędną jak świeża zieleń* (Ps 37, 1-2).

Jak już wspomniałem, *Irlandczyk* z początku snuje swoją opowieść zgodnie ze sprawdzoną formułą filmów mafijnych. A jednak z czasem okazuje się, że najnowsze dzieło Scorsesego tę formułę świadomie przekracza. Mniej więcej w połowie seansu zdajemy sobie bowiem sprawę, że oglądamy nie tyle opowieść o gangsterach, co raczej moralitet o starości. Pod koniec filmu widz poniekąd traci perspektywę zbrodniczej przeszłości Franka Sheerana, a zaczyna śledzić los starca, jednego z mnóstwa zniedołężniałych dziadków dorosłych wnuków, codziennie łykającego wymaganą dawkę leków i z trudem nadążającego za zielonym światłem na pasach dla pieszych, chorowitego, zmęczonego mężczyzny, który, chcąc nie chcąc, codziennie zadaje sobie pytanie, *czy jeszcze tej nocy zażądają jego duszy* (zob. Łk 12, 20). Natomiast zakończenie *Irlandczyka* to już kino jawnie religijne, znacznie bardziej *Milczenie* aniżeli *Chłopcy z feraj-*

ny, takie, które w dosłowny sposób włącza problematykę odkupienia, a przy tym zachowuje powolne tempo medytacji. Osobiście ogromnie cenię duchową wrażliwość, z jaką Scorsese obrazuje spowiedź. Rozdzierający serce moment sakramentalnej pokuty był moją ulubioną sceną, jak i w ogóle najbliższym mi motywem w *Milczeniu*, a więc w dziele twórcy ewidentnie czułego na problem zdrady (Boga, samego siebie, bliźnich), żalu i odkupienia. W najnowszym filmie dostajemy nieoczekiwanie podobny wątek. Zarazem jednak to bodaj jedyna scena filmowa, jaką znam, w której do spowiedzi zachęcany jest socjopata, czyli człowiek, który wcale nie czuje, że źle robił, nie doświadcza żalu, gdyż został pozbawiony odpowiedniego poziomu empatii. On wciąż – jak wyraźnie sugeruje Scorsese – może uzyskać przebaczenie przez to, że samą decyzją woli oddzieli zło od dobra, ciemność od światłości. Można wręcz odnieść wrażenie, że do tego jednego momentu prowadziła nie tylko cała wędrówka Sheerana, ale także wszystkie te chwile zgorzenia, w których reżyser ukazywał cynicznie tryumfujące zło.

Od wcześniejszych mafijnych filmów Scorsesego *Irlandczyka* odróżnia także to, że w całej narracji pojawiają się wyraziste elementy satyry, które odbierają mafijnemu światu powagę i grozę. Świat zbrodni nie jest już tak demoniczny jak chociażby w *Kasynie* ani nawet tak drapieżny jak w *Chłopcach z ferajny*. Dużo więcej jest tutaj humoru i pobłażliwych komentarzy reżysera. Kiedy na scenę wychodzi kolejna gruba ryba w latach swej świetności, zra-

zu dowiadujemy się, jak żałosny koniec życia i kariery przypadł jej w udziale. A to wywołuje śmiech. O wielkich rządcach tego świata, jak choćby o Jimmym Hoffie, związkowcu niegdyś „równie popularnym, co Beatlesi”, tak łatwo zapomnieć. Po jego śmierci niewielu już potrafi przypomnieć sobie jego nazwisko. Staje się on po prostu jednym z wielu, którzy pojawili się, a następnie odeszli. Wszystko to sprawia, że świat możnych i wpływowych ukazany został na sposób średniowiecznego tańca śmierci. Jak to ujął Claudio Magris, tutaj „każdy mógłby siedzieć na miejscu drugiego; za maską społecznego statusu twarz, naznaczona latami, jest mniej więcej taka sama”<sup>1</sup>. Raptem wszyscy okazują się równie śmieszni i bezradni; zarówno wpływowi, jak i słabi, bogaci i biedni, każdy starzeje się tak samo, wszyscy z czasem niedołącznieją i stają się dziecinni, każdemu pisany jest ten sam koniec, a Boży Sąd (który anonimowo pojawia się w filmie chociażby pod postacią przeszywającego wzroku córki) przypomni uczynki wszystkich. Zamiast złotej legendy mafii, tyleż fascynującej, co budzącej przerażenie, mamy tutaj niemal średniowieczne misterium o banalnej anonimowości każdego w obliczu starości i śmierci. *Nic bowiem nie przynieśliśmy na ten świat, nic też nie możemy z niego wynieść* (1 Tm 6, 7) – przypomina Apostoł Paweł w liście jakże adekwatnym w kontekście religijno-etycznego przekazu *Irlandczyka*.

<sup>1</sup> C. Magris, *Migawki*, tłum. J. Ugniewska, Kraków 2016, s. 19.

A więc powtórzę raz jeszcze: Scorsese w każdej ze swoich odsłon to w gruncie rzeczy katolicki moralista. Widać to wyraźnie na przykładzie ostatniego filmu, który okazał się czymś pomiędzy mafijnymi przypowieściami amerykańskiego reżysera a utrzymanym w rytmie różańca *Milczaniem*. Ale warto wspomnieć jeszcze *Wilka z Wall Street*, którego wielu widzów chętnie uznało za dowód na to, że stary Scorsese wciąż potrafi tańczyć ekstatycznego rock and rolla. W tej trzygodzinnej orgii niemal wszystkich grzechów głównych pojawia się bodaj tylko jeden moment, prawie dwie minuty, w trakcie których do głosu dochodzi sumienie. Oto ocalony z morskiej katastrofy protagonista wyobraża sobie płonący samolot, a następnie mówi do widza w akcie jakiejś ukrytej modlitwy: „Widzieliście, to był samolot, który początkowo miał nas zabrać. Ekspłodował, bo mewa wleciała do silnika: trzech zabitych. Wierzyście w znaki od Boga? Po tym wszystkim zrozumiałem, co chce mi powiedzieć”. Lecz wokół trwa zabawa, z głośników bije odblaskowy dance, a do kieliszków leje się wódka. Znak niebios nie został dostrzeżony przez nikogo prócz głównego zainteresowanego, Belforta, który zalicza właśnie „epicki zjazd”. *Irlandczyk* jest natomiast jak gdyby negatywem *Wilka z Wall Street*. Punktem węzłowym pozostaje oczywiście władza, pieniądze i przemoc. Ale *Irlandczyk* jest cichy, powolny, sceptyczny wobec ułudy świata, a znaki niebios przestają być w nim ledwie dostrzegalne. One prędzej czy później domagają się uwagi. ▣

Michał Gołębowski

## (De)formacja seminaryjna. Na marginesie „niemówienia nikomu”

**K**omentarze o reportażu *Nie mów nikomu* były różne i obejmowały szerokie grono zagadnień, z których być może najbardziej przerażający jest brak wsparcia dla ofiar. Jednakże we wszystkich tych komentarzach i opiniach nie napotkałem, nie wyczytałem jednej znaczącej kwestii, która – przynajmniej moim zdaniem (wyrobionym na podstawie własnych doświadczeń i wyborów życiowych) – jest jednym z ważniejszych elementów całej układanki. Mowa o formacji seminaryjnej.

Utarło się mówić, że dzisiejsze seminaria duchowne to takie zawodówki (nawet nie PWSZ-y) dla księży. Uważam, że jest w tym wiele (gorzkiej) prawdy. Co prawda byłby to temat na sporej długości artykułu, a może nawet na książkę, ale ujmując rzecz maksymalnie skrótowo: seminaria stały się dziś swoistymi mydlanymi bańkami, gdzie rzeczywiste podejmowanie i rozwiązywanie problemów (również tych związanych z seksualnością) jest zastępowane różnego rodzaju trikami i nowomową typu: „Pan jest wielki, Pan cię uzdrowi, módl się tylko, ufaj tylko”. Owszem, klimat i atmosfera duchowa nie zawsze dają się wrzucić do jednego negatywnie i/lub wyłącznie emocjonalnie zabarwionego worka, ale wystarczy poczytać seminaryjne gazetki, posłuchać kazań (względnie) młodych księży albo zajrzeć na blogi tych najmłodszych.

Często zaglądam i obrzydzenie mnie dopada, gdy kolejny raz czytam o tym, żebym zastanowił się „co dziś Bóg mi mówi” (a zazwyczaj mówi, że „będzie dobrze”).

Inny obrazek. W niedzielę, po publikacji reportażu, słuchałem kazania w rodzinnej parafii. Ksiądz grzmiał z ambony na ludzi, że „trudno być dziś kapłanem, gdy...” (i tu cała litania tego, co się dzieje złego wobec Kościoła). Niestety, pedofilia (bo o niej mówimy w głównej mierze) to nie tylko wina tych księży, którzy się jej dopuszczali, ale również tych, którzy krzyczą, aby nie dać się podkusić diabłu i przypadkiem nie zacząć źle myśleć o księżach, dla tych kilku pokoleń, „starszych i uczonych w Piśmie” (czyt. biskupów, wychowawców, prefektów, opiekunów). Należy sobie zdać sprawę, że wobec zaistniałych krzywd i bierności władz oraz hierarchii (wynikającej z przekonania o własnej społecznej wyższości oraz z mechanizmów świadczących o kastowości środowiska) nic nie pomogą i nic nie znaczą argumenty typu: „to nie my, tylko nieliczne jednostki, które poddały się słabości”. Dlaczego? Bo Kościół to naczynia połączone, zwłaszcza jego instytucjonalne struktury, gdzie – śmiem twierdzić, jeśli się mylę, proszę o wskazanie błędu – w ostatnich czasach reguła „jeśli brat twój zgrzeszy, upomnij go...” została skutecznie rozmyta przez politykę pt. „to nasza wewnętrzna sprawa”.

Jaka może być droga naprawy? Jestem przekonany, że wszelkiego rodzaju wypowiedzi pokutne, dokumenty i dyrektywy nie zmienią wiele, a na pewno nie zadzia-

łają jak zakłęcie zmieniające rzeczywistość (choć dokumenty takie są konieczne). Należałoby zacząć od tego, co wydaje się najbardziej oczywiste, ale takie nie jest ze względu na różnego rodzaju protekcjonalizmy i parasole ochronne, których młodzi klerycy są uczeni (zwłaszcza nie wprost) już na etapie formacji seminaryjnej. Chodziłoby o karanie winnych kapłanów na takich samych zasadach jak świeckich (bo przecież pedofilia to nie tylko problem Kościoła i księży), a więc w praktyce jeśli ktoś popełnił czyn pedofilski, idzie pod sąd świecki, któremu kuria daje pełen dostęp do akt kościelnych i nie utrudnia działań. Na tym nie koniec. W dalszej kolejności taki delikwent zostaje pozbawiony prerogatyw i przywilejów kapłańskich (w zgodzie z prawem kanonicznym i procedurami Kościoła) oraz odbywa karę jak każdy inny. Cóż... zdajemy sobie sprawę, że w wymiarze indywidualnym konsekwencje mogą być opłakane, ale idę o zakład, że księża często nawet o nich nie myślą, bo sądzą, że ze względu na protekcję uda im się jakoś, w razie czego, wywinąć – czytaj: zamiast trafić do więzienia, zostaną przeniesieni na inną parafię lub ulokowani w domu księży emerytów, co najwyżej z wyrokiem w zawieszeniu.

Druga sprawa to formacja w seminarjach. Być może poniższe recepty są oczywiste, ale czy na pewno? Po pierwsze, potrzebna jest odpowiedzialna selekcja kandydatów (jakość nad ilość). Po drugie, potrzebne są kursy i edukacja dotycząca psychologii, psychosomatyki oraz seksu-

alności (porządna praca ze specjalistami w danych dziedzinach). Tu ktoś może się oburzyć, że może się to przerodzić w in-doktrynację, ale myślę, że to bicie na alarm na wyrost, a wiele problemów polega na tym, że – biorąc pod uwagę uwarunkowania dzisiejszego świata – młodzi chłopcy, którzy jeszcze tak naprawdę nie mogli przekonać się, jak wygląda tzw. dorosłe życie, przechodzą z bańki ochronnej (szkoła) do innej, jeszcze bardziej szczelnej bańki ochronnej (seminarium), z której potem są wrzucani w wir świata. Wystarczy małe niedostrojenie i problemy gotowe. Nie chcę tu przytaczać historii i zdarzeń, o których wiem, a które niekiedy są skrzętnie ukrywane przed światem, aby przypadkiem nie wywołać kolejnego skandalu. Myślę, że ci, którzy spotkali się z podobnymi zdarzeniami lub o nich wiedzą, doskonale rozumieją, o co toczy się gra. Po trzecie, konieczne jest roztropne, mądre i odpowiedzialne kierownictwo duchowe (nie może być tak, że przez seminarium zostaje przepuszczony ktoś, kto nie radzi sobie z własną seksualnością). Po czwarte, doktryna, doktryna, doktryna i jeszcze raz doktryna – emocje, czyli wszelkiego rodzaju emocjonalne rekolekcje, czuwania i innego typu „bajery” należy dozować w minimalnych dawkach.

Nie chcę rozwijać tej – i tak już zbyt szczegółowej, wybiórczej listy, która wynika po części z osobistych obserwacji, po części zaś z rozmów przeprowadzanych z osobami zaangażowanymi w omawiane sprawy. Nie chciałbym też, aby te kilka słów wybrzmiało jako buńczuczne „ka-

zanie młodego świeckiego do sędziwych uczonych”. Myślę, że wszyscy doskonale zdają sobie sprawę, że nie chodzi o to, aby „kopać leżącego”, ale by wspólnie zastanowić się nad tym, jak się podnieść. Mam prawo do zabrania głosu, tym bardziej że nie mogę udawać, iż „wszystko jest dobrze”, bo np. „każdy i tak otrzyma zapłatę po śmierci” (bo i takie głosy można usłyszeć). To nie tylko uboga teologia, ale i demagogia nielicząca się ze sprawiedliwością.

Muszę dodać na koniec. Tak, czytałem *Ośleć Balaama* siostry Małgorzaty Borkowskiej i wszystkim ją polecam, zwłaszcza kapłanom, jeśli jeszcze nie mieli okazji poświęcić się tej lekturze – ten komentarz może, a właściwie powinien być potraktowany jako swoisty „apel do duchownych panów”, aby nie zaprzepaścili okazji do oczyszczenia, wszakże: „Tego, kogo kocham, karzę i ćwiczę, bądź więc gorliwy i nawróć się”. Innej drogi nie ma. Dla Kościoła nie ma innej. Dla nikogo. ■

*Bartłomiej Krzych*

## **Poglądy niebezpieczne i wyjątkowo głupie**

**L**GBT+ to przede wszystkim ludzie, wielu z nich zresztą obarczonych traumą stygmatyzacji i przemocy – pisał kilka dni temu Bartosz Bartosik na łamach „Więzi” w felietonie o wymownym tytule *Szerzenie nienawiści czarno na białym*<sup>1</sup>. Pomijając

<sup>1</sup> [Wiez.com.pl](http://Wiez.com.pl), 7 sierpnia 2019.



całą resztę tego tekstu, pochyłmy się nad przytoczonym fragmentem.

Charakterystycznym rysem naszej epoki, dobitnie zresztą świadczącym o jej schyłkowości, jest to, że stronnictwa polityczne, religijne czy – ogólnie rzecz biorąc – „światopoglądowe”, zwalczające się w ogniu debaty publicznej, w niczym nie licytują się tak ochotczo i namiętnie, jak w robieniu z siebie ofiary. Oczywiście już przed wiekami różne koterie, plemiona i sekty zносиły swoje skargi czy to pod niebiosa, czy to przed tron cesarski, a w ostateczności rozrywały szaty i lamentowały nad swoją niedolą na oczach tłumu, czasami tym poruszonego, a częściej nie. Współcześnie jednak stało się to praktyką nieledwie systematyczną. Z czego to wynika? Zapewne, powiedzieliby liberałowie, z traumy Auschwitz, z doświadczeń dwudziestego wieku, a także – to już byłby nasz komentarz – z faktu, że nikt nie chce być tym, który dyskryminuje, wyklucza i nienawidzi, podczas gdy przynajmniej niekiedy opłaca się być dyskryminowanym.

Tyczy się to wszystkich, bo i konserwatywna prawica, a nawet prawica narodowa, na pozór dziarska i „mundurująca dusze” (jeśli nie ciała), przyjmuje ustawicznie taką retorykę. Z nieskrywaną radością obnosi się z każdą swoją porażką, szukając glorii męczeństwa, choćby było ono (przynajmniej na razie) pluszowe lub tombakowe. W zbyt dużej dawce to tyle nieprzekonujące, co i niesmaczne: ale wejdźmy na te tory i spróbujmy przebić stawkę. Zresztą, prawda leży tam, gdzie

leży: być może ktoś tu rzeczywiście cierpi mniej lub bardziej.

Otóż po stronie LGBT+ są właściwie wszystkie liczące się ośrodki władzy medialnej, biznesowej i kulturowej: wielkie korporacje, giganci internetu, gwiazdy muzyki popularnej, gwiazdy filmu i telewizji. „Osoby nieheteronormatywne” sprawiają wrażenie bardzo pewnych siebie podczas wszelkich parad i pikiet: występują z odkrytymi twarzami, nieraz pod własnymi nazwiskami, nie muszą się martwić o jakiegokolwiek szykany, zwłaszcza jeśli pracują w „oszlonych wieżowcach Babilonu”. Płyną na fali ewidentnej, odważnej emancypacji.

Po drugiej stronie (w sposób zdecydowany, klarowny) są właściwie tylko przedstawiciele Polski odchodzącej, rzeczywistości minionej: mieszkańcy Białegostoku i podobnych, na poły prowincjonalnych miast (i to nie wszyscy), niektórzy księża i – na to wychodzi – jeden biskup. Do tego starsze panie z kółek różańcowych, chuligański lumpenproletariat, niektórzy „janusze z wąsami” i „grażyny z torbami”, przy czym ci ostatni budzą się zazwyczaj dopiero wtedy, gdy LGBT+ uderza w największe świętości, czyli w „naszego Papieża” oraz (*ex aequo* lub wręcz na drugim miejscu) Matkę Boską. Do tego dochodzi garstka narodowców i fantastów z kręgów Grzegorza Brauna: głośna, ale niepotrafiąca przekroczyć progę wyborczego.

Zaiste zabawna i smutna to „menażeria ludzka”. Ludzie niemający *en général* na nic wpływu, wciąż jeszcze dość liczni, ale niesterujący ani wyszukiwarkami internetowymi

towymi, ani polityką wielkich korporacji, ani organizacjami międzynarodowymi. Jakie znaczenie dla uśmiechniętych, wygranych uczestników Parady Równości ma to, że jakiś stereotypowy „Bogdan z Grójca” poci się z oburzenia i sapie coś pod nosem, oglądając wiadomości TVP na śnieżącym telewizorku w garażu?

W dodatku to ludzie, którzy nie potrafią przedstawić swojej argumentacji tak, aby była ona oparta o *framework* „świeckiej demokracji liberalnej”. Nic dziwnego, bo nie jest to możliwe: „świecka demokracja liberalna” rzeczywiście implikuje konieczność emancypowania kolejnych grup, które tego sobie życzą; tak musi być, skoro metanarracją nie jest już nawet jakieś rozwodnione chrześcijaństwo, a jedynie mieszanka postmodernistycznego sceptycyzmu z ateistycznym, scjentystycznym materializmem. W tej optyce nasze „dzieci zepsutej Polski” wychodzą na prostaków, bo odwołują się albo do kategorii, które w przestrzeni publicznej nie mają racji bytu (jak świadectwo Pisma Świętego, grzech czy zgorzenie), albo do prostych, naturalnych instynktów, które im podpowiadają, że coś tu nie gra. W jednym i drugim przypadku są przez wpływowe media przedstawiani jako sfrustrowany tłum, który panicznie boi się zmiany status quo i reaguje na poziomie zgoła zwierzęcym.

Środowiska LGBT przerzucają ciężar dowodu właśnie na tę stronę, czyli stronę konserwatywną. Oczywiście środowiska te żadnych argumentów słuchać nie chcą, chyba że osadzonych we wspomnia-

nym już *frameworku* liberalnym (ale nie da się sensownie argumentować przeciw „ideologii LGBT”, nie zmieniając wpierw aksjomatyki). Niemniej jednak udają, że o to im chodzi. Polega to na dość umiejętnym budowaniu wrażenia, że tak naprawdę to postawa „pro-LGBT” jest czymś najzupełniej naturalnym, oczywistym i niewymagającym wyjaśnień, a odmiennie wrażenie bierze się tylko z tego, że przez kilka tysięcy lat dzięki, religijnej, feudalnej historii ulegaliśmy atawistycznym paranojom i psychozom. Kierował nami maniackalny „lęk przed Innym”, podsycany umiejętnie przez sfanatyzowanych lub cynicznych przywódców religijnych i politycznych. Dopiero teraz, w XXI wieku, część ludzi miała odwagę zauważyć, że żyjemy w kompletnym domu wariatów. Bardzo to wygodne, bo pozwala zepchnąć na margines kilka tysięcy lat religii (nie tylko chrześcijańskich, nie tylko abrahamicznych) i tradycyjnych modeli społecznych, po czym umieścić je w worku oznaczonym jako „kolektywne szaleństwo wczesnego etapu rozwoju ludzkości”. Worek ten ma oczywiście trafić na śmietnik historii.

Jeśli już ktoś tu jest stygmatyzowany, przegrany, zaszczuty i przedstawiany źle, to właśnie ta Polska konserwatywna. W dodatku jest i tak, że każda bardziej zdecydowana postawa spotyka się z alergiczną reakcją katolickiego czy prawicowego centrum, które czym prędzej odcina się rytualnie od „postaw skrajnych”, przeprasza w cudzym imieniu, a co najmniej sugeruje, że „padły słowa niepotrzebne”.

Trzeba albo tupetu, albo naprawdę wypaczonego postrzegania rzeczywistości, aby sugerować, że przedśmiertne drgawki Polski konserwatywno-katolickiej, bardziej smutne w swej desperacji niż straszne, to jakieś „rządy homofobii”, „ekspansja faszyzmu”, „widmo szwadronów śmierci” etc. Już choćby z litości czy naukowej ciekawości wypadałoby ocalić te resztki minionych czasów, przynajmniej w jakimś rezerwacie. Pod Białymstokiem, rzecz jasna. Ale najwidoczniej nikt tu nie ma sentymentów.

W dyskusji, jaka wywiązała się pod artykułem p. Bartosika, pojawiła się i taka opinia: „To wobec LGBT+ od lat stosowana jest przemoc systemowa”. Oczywiście i to nie jest prawdą. Zaczniemy od tego, że godne pożałowania są wszystkie te przypadki, w których „osoby nieheteronormatywne” (ale także katolicy, muzułmanie, Ślązacy, prawdziwi czy domniemani faszyści, komuniści i w ogóle ktokolwiek) są dyskryminowane „za karę” na takich płaszczyznach, na których ich „orientacja płciowa” nie ma żadnego znaczenia. Z drugiej strony zdaje się, że aktywiści LGBT+, przynajmniej niektórzy, nie mają oporów przed domaganiem się, by tak właśnie traktowano ich przeciwników: dlatego coraz częściej słychać apele o to, by hejterów nie dopuszczać do życia publicznego, uniwersyteckiego, zawodowego etc., ponieważ naruszają elementarny konsensus aksjologiczny.

Teraz jednak przedstawiciele LGBT+ mogą powiedzieć, że powyższy akapit niczego nie rozwiązuje, że to obłudna

łaskawość z naszej strony, ponieważ tak naprawdę chodzi o tę przemoc i dyskryminację, o której najwięcej mówi się na paradach: na przykład o niemożność „zawarcia związku małżeńskiego”.

A zatem dyskryminacja ta polega po prostu na tym, że „związki” osób LGBT nie są traktowane jak małżeństwa (cywilne, tym bardziej kościelne) ani w ogóle jako normalna forma związku. W sensie prawnym, kulturowym, religijnym. Ale dlaczego miałyby być? Wpierw należałoby dowieść, że powinny – ale przecież cała argumentacja tych środowisk opiera się na apelowaniu bądź to do emocji odbiorcy, bądź to do pojęcia jednostki, która ma prawo definiować i układać swoje życie tak, jak chce, sama lub wraz z innymi zainteresowanymi jednostkami.

Otóż w tradycyjnym (a nawet „posttradycyjnym”, bo chyba tylko o takim można dziś mówić) społeczeństwie nie pozwala się na emancypację prawną, ekonomiczną i kulturową „związków LGBT+” z tych samych powodów, dla których nie pozwala się np. dzieciom głosować, niewidomym kierować samochodami, ludziom bez żadnego kapitału zakładać spółek z o.o., ludziom bez tytułu magistra domagać się tytułu doktora, ludziom młodszym niż 40 lat kandydować na urząd prezydenta etc. Problem polega na tym, że przedstawiciele tych grup nie spełniają – w tych obszarach, do których być może chcieliby aspirować – warunków, które z pewnych powodów, zwykle dość naturalnych, zostały uznane za konieczne warunki wstępne. Naturalnie możemy powiedzieć, że to *nie* jest dyskry-

minacja, ale oznaczałoby to tylko tyle, że *dyskryminację* definiujemy z założenia jako „zły” czy „niewłaściwy” rodzaj wykluczenia, w związku z czym nie ma mowy o „dyskryminacji dobrej”. Semantyczny spór, niewart rozważania w tym miejscu.

Tak czy inaczej, można wysunąć kontrargument: prowadzenie samochodu przez niewidomego stwarza zagrożenie dla innych, podobnie jak rządy dzieci albo masowe zakładanie biznesów przez finansową „gołotę”. Tymczasem na ślubach homoseksualnych (i innych formach emancypacji środowisk LGBT+) konserwatywna prawica nic nie traci: może przeciw tych ślubów nie zawierać.

Po pierwsze, tak może mówić tylko ktoś, dla kogo aksjologicznym fundamentem jest jakaś mutacja oświeceniowego liberalizmu: taka, w której społeczeństwo nie jest niczym więcej niż tylko kolekcją jednostek. Nie ma żadnego wspólnego celu, społeczeństwo nie jest organizmem, nie ma stałych ról, a każdy i tak żyje w swojej bańce, w której dokonuje „samorealizacji” na własny rachunek. Tymczasem taka metanarracja nie jest wcale czymś oczywistym i nie można oczekiwać, że przyjmą ją jako swoją konserwatywni katolicy lub przedstawiciele innych tradycyjnych religii. Poza tym sfera publiczna zawsze pozostaje w mocy: prędzej czy później dojdzie (już dochodzi) do sporu o to, jak wydawać pieniądze z podatków, czego nauczać w państwowych szkołach i jakie treści mogą być wyświetlane publicznie, a jakie nie. Pół żartem, pół serio można powiedzieć, że nawet libertariański anar-

chokapitalizm nie byłby rozwiązaniem: bo w nim zawsze pokrzywdzeni czuliby się ci, dla których prywatna własność ziemi i środków produkcji to kradzież.

Zresztą, czyjeś samopoczucie niekoniecznie musi być wystarczającym uzasadnieniem dla legalizacji, a tym bardziej honorowania jego postaw i zachowań etc. Zróbmy mały eksperyment myślowy i wyobraźmy sobie, iż za lat kilka pojawia się ruch ludzi, którzy twierdzą, że ze swymi zużytymi przedmiotami czują głębszą więź niż np. ze zmarłymi. Ludzie ci domagają się wydzielenia na cmentarzach kwater dla swoich „zmarłych zegarków” etc., żądają, by uważać ich za „wdowy po krześle”, domagają się świadczeń socjalnych takich jak wdowy po generałach i górnikach etc. Myślę, że nawet większość obecnych aktywistów LGBT uznałaby takie roszczenia za niedorzeczne... i tłumaczyłaby tym ludziom, że nie mogą stawiać takich żądań, „bo po prostu nie: bo nie ma analogii pomiędzy wdowieństwem a byciem byłym posiadaczem żyrandola; bo stare przedmioty nie są zmarłe w takim sensie jak zmarli ludzie; bo cała ta koncepcja jest bez sensu i niestety, ale nie możemy tak redefiniować podstawowych pojęć, by zadowolić kogoś, kto chce np. uroczyste pochować swego volkswagena, zwłaszcza na cmentarzu komunalnym”.

Z drugiej strony nikt o elementarnej przyzwoitości nie dyskryminowałby takich osób na innych polach: człowiek utrzymujący, że jest wdowcem po włoskim skuterze, mógłby normalnie pracować, poruszać się po ulicach etc. (oby). Otóż

dokładnie na tym opiera się konserwatywna opozycja wobec roszczeń grup LGBT: na tym, że tradycyjne społeczeństwo nie uznaje ich żądań na takich płaszczyznach jak definicja rodziny i małżeństwa, bo analogia pomiędzy małżeństwem a małżeństwem homoseksualnym jest tego mniej więcej rodzaju jak analogia między wdowcem po żonie a wdowcem po pasie słuckim. To tak, jakby ktoś chciał wnieść kapitał do spółki pod postacią banknotów z gry Monopol. Albo tak, jakby ktoś chciał legitymować się na granicy paszportem Polsatu. Tylko że to nie są prawdziwe pieniądze, prawdziwe paszporty ani prawdziwe małżeństwa. Innymi słowy, jest to grube nadużycie tradycyjnych pojęć, oparte tylko i wyłącznie na czymś subiektywnym poczuciu wykluczenia. Które wszelako nie musi być miarą niczego. I to nawet wtedy, gdy ten ktoś je przeżywa autentycznie.

W pewnym sensie lewica liberalna ma rację, że nie istnieje nic takiego jak specyficzna „ideologia LGBT+”. Rzeczywiście: to tylko jedno z wielu odgałęzień znacznie szerszej ideologii. „Społeczność LGBT+” jest po prostu na tyle mała, na tyle zarazem duża, na tyle odważna, na tyle typowa i na tyle nietypowa, żeby akurat być najbardziej skutecznym taranem, przynajmniej obecnie. Kiedyś tym taranem mogły być „kobiety” albo „klasa robotnicza”. Albo „dzieci”, rzekomo przez wieki wychowywane w stresie i upodleniu, a teraz oczekujące partnerstwa i szacunku.

Innymi słowy, jest to de facto ogólna ideologia (oświeceniowa czy też posto-

świeceniowa, na pewno liberalna, nazwy są tu zresztą drugorzędne), mianowicie ideologia emancypacji człowieka od wszelkich tradycyjnych ról, tożsamości i przypisań, zwłaszcza tych, które dotąd były determinowane biologicznie czy społecznie, a najgorzej, jeśli religijnie. W tym sensie przedstawiony wyżej pomysł ze społecznością „item-widowerów”, którzy domagaliby się uznania ich tęsknoty za utraconymi przedmiotami za równoważną z tęsknotą za zmarłymi – nie jest może wcale tak kuriozalny, jak mógłby się wydawać. Dlaczego nie? Jeśli uznajemy, że na forum publicznym jedynym zasadnym kryterium jest ułożenie spraw tak, by możliwie dużo ludzi było subiektywnie szczęśliwych, jeżeli to „subiektywne szczęście” pojmujemy jako pogodzenie się ze swoimi popędami, potrzebami, wrażeniami, uczuciami etc. (a nie jako zaparcie się siebie, jak to czynić powinni chrześcijanie), jeżeli wreszcie „stać nas” na takie fanaberie, bo mamy bogate społeczeństwa, czekamy na dochód gwarantowany i rozwijamy ekologiczne źródła energii – to czemuż mielibyśmy nie dać każdemu tego, czego chce? Z pewnością zaraz znaleźliby się usłudźni naukowcy, dowodzący, że „item-widowing” nie jest niczym niezwykłym w świecie zwierząt, bo psy tęsknią za ulubionymi zabawkami; inni z kolei upieraliby się, że „item-widowing” nie jest historycznie niczym niezwykłym, bo już w starożytnej Paflagonii... i tylko złośliwe religie monoteistyczne nam to zabrały etc.

Otóż cokolwiek by nie sądzić o tej wizji, to z pewnością nie jest ona czymś oczy-

wistym i naturalnym dla większości narodów (czego wymownym dowodem jest fakt, że poza oświeceniowym Zachodem nikt uprzednio takiej koncepcji nie wypracował). Trudno więc się dziwić, że napotyka ona na opór; a już ordynarnie obłudne jest twierdzenie, że tę wizję da się pogodzić z wizją w jakimkolwiek sensie tradycyjną: w której istnieją normy moralne uważane za obiektywne (u nas: chrześcijańskie, ale normy innych religii są w dużej mierze podobne), w której role społeczne tylko częściowo się wybiera, a w jakiejś mierze należy się na nie godzić i je realizować, w której człowiek raczej ma odkryć, kim być powinien, niżli określać dowolnie, kim chce być, w której społeczeństwo jest pewnym bytem bardziej spójnym niż tylko kolekcja jednostek etc.

Czytelnik może teraz powiedzieć, że z tego przedstawienia wyłania się wizja zaiste upiorna: taka, w której tak naprawdę nie ma miejsca na kompromis pomiędzy tymi dwoma światami, dwoma sposobami myślenia. Rzeczywiście, trudno o inny wniosek. Oczywiście jest możliwy kompromis czysto techniczny: będący po prostu wynikiem zmięczenia sił, wyliczenia tego, co się komu bardziej opłaca, i uznania, że jedni niechętnie ustąpią na tym polu, a drudzy równie niechętnie na innym. Na tym zresztą polega tolerancja w klasycznym jej rozumieniu: nie tyle na wzajemnym szacunku do prezentowanych przekonań, ile raczej na przekonaniu, że jakiś rodzaj koegzystencji tymczasowo opłaci się obu stronom bardziej niż zrzućnie się wzajem do gardeł. To bardzo smut-

ne, bo kompromis taki musi być chwiejny: ale może lepiej, by obie strony to zrozumiały wcześniej niż wtedy, gdy będzie za późno.

Z drugiej strony jest i pewna rzecz, którą w szczególności pojąć musi konserwatywna prawica, a tym bardziej centroprawica. Wyjaśniliśmy już, że z perspektywy działaczy LGBT+ wszelka „homofobia” (rozumiana np. jako to, co na temat homoseksualizmu głosił przez wieki Kościół, a co było tylko pochodną jego ogólnych poglądów na człowieka i sens życia) jest czymś absolutnie irracjonalnym, nieuzasadnionym. W konsekwencji odmowa prawnej emancypacji i zrównania „związków LGBT+” staje się czymś równie niedorzecznym jak hipotetyczna odmowa uznania małżeństw pomiędzy rudowłosymi czy mieszanych małżeństw kaszubsko-śląskich. Dla tradycyjnego katolika ten wniosek jawi się jako błędny, bo ów katolik bazuje na innej aksjomatyce; ale jeśli centrysta czy katolicki modernista chce dzielić ze swoimi nieheteronormatywnymi adwersarzami wspólną płaszczyznę świeckiego państwa czy paradygmatu liberalnego, to musi pamiętać, że w tej logice postulaty nawet bardzo radykalnych środowisk LGBT+ są wewnętrznie spójne. Kompromisowe propozycje w rodzaju „śluby tak, adopcja nie”, „formalizacja związków tak, ale nie pod nazwą ślubów”, „wspólnota majątkowa tak, o reszcie pomyślimy kiedyś”, „w szkołach uczmy trochę tego, a trochę tego”, „w szkołach uczmy tego, czego chce większość rodziców” – jawić się muszą „społeczności

LGBT+” jako ochłap litości z mieszczańskiego stołu. Trudno się im dziwić, ale dla niektórych szacownych autorów powinno być to ostrzeżenie. ▣

*Adam Witczak*

---

## **Visibilia et invisibilia, czyli o pewnym rozróżnieniu**

Jakkolwiek posoborowa reforma liturgiczna doczekała się już wielopoziomowej krytyki, wciąż nie jest to praca ukończona. Myślę, że jedną z kwestii, które ciągle czekają na wydobycie i analizę, jest pewien aspekt jej intelektualnego zaplecza, który można by określić jako pozorne oczywistości przyjmujące postać aksjomatów. Co pewien czas w tekstach jej koryfeuszy przeblyskują te fałszywe monety, ukazując na moment, jak dziurawe są fundamenty, na których – było nie było – wzniesiono cały gmach nowego kultu Kościoła. Nieocenionym dawcą takich wglądów jest nikt inny jak tylko sam abp Bugnini, człowiek grający pierwsze skrzypce w procesie reformatorskim. Wbrew bowiem nieco demoniczno-spiskowej opinii o nim w środowiskach tradycjonalistycznych, nie zachowuje się on w swoich pismach jak ktoś, komu zależy na ukryciu swoich prawdziwych idei i motywacji. Przeciwnie, dość prostodusznie dzieli się nimi z czytelnikami. One same wydają się być nieco naiwne, żeby nie powiedzieć frapująco bezmyślne. To, co jednak najbardziej zdumiewa, to fakt, że

najwyraźniej nie tylko on w ten sposób myślał. A co gorsza, ci, którzy tak myśleli, zajmowali się samym sercem życia Kościoła.

W moim prywatnym rankingu owych wspomnianych pozornych oczywistości pierwsze miejsce zajmuje dokonana przez Bugninię interpretacja jednego z kluczowych fragmentów konstytucji *Sacrosanctum Concilium*. Chodzi o punkt 21. Co prawda on sam nadaje się na analizę pod kątem pozornej oczywistości zawartych w nim stwierdzeń, ale Bugnini doprowadza obecne w nim problematyczne rozróżnienie do kompletnego absurdu. Skrytego – oczywiście – za pozorami oczywistości. Porównajmy oba teksty:

SC 21: „Aby lud chrześcijański pewniej czerpał ze świętej liturgii obfitsze łaski, święta Matka Kościół pragnie dokonać ogólnego odnowienia liturgii. Liturgia bowiem składa się z części niezmiennej, pochodzącej z ustanowienia Bożego, i z części podlegającej zmianom, które z biegiem lat mogą lub nawet powinny być zmienione, jeżeli wkradły się do nich elementy, które niezupełnie dobrze odpowiadają wewnętrznej naturze samej liturgii, albo jeżeli te części stały się mniej odpowiednie”.

Arcybiskup Bugnini: „Liturgia posiada dwa wymiary: jeden niewidzialny, niezmienny i wiecznotrwały; drugi ludzki, widzialny

i zmienny. To, co jest z Bożego ustanowienia, jest bez wątpienia niedotykalne i niezienne. Tego samego nie można jednak powiedzieć o tym, co Kościół, którego działanie rozciąga się w czasie i pokrywa cały świat, ustanowił w celu odziania owych boskich elementów kultu w znaki i obrzędy, wydobywające na światło bogactwa i ukryte znaczenie misterium” (*The Reform of the Liturgy*, 1948–1975, s. 43–44).

Interpretacja Bugniniego wprowadza do rozumienia liturgii w SC 21 dodatkowy element: kategorie niewidzialności i widzialności. Nie ulega specjalnie wątpliwości, że „niewidzialność” jest przez niego traktowana w kategoriach atrybutu tego, co SC określa jako część liturgii „pochodzącą z ustanowienia Bożego”. Siłą rzeczy niewidzialne jest również to, co SC uznaje za „niezienne”. Czy może być inaczej? Przecież to oczywiste. Prawdziwa teologiczna głębia liturgii, jej rdzeń, istota, sens i co tam jeszcze ma Boski charakter, a więc nie może należeć do świata rzeczy widzialnych ani też podlegać zmianom. Czy ktoś może mieć wątpliwości? Chyba tylko jakiś kompletny teologiczny analfabeta.

Z tą oczywistością jest jeden maleńki problem. Jeśli coś jest niewidzialne, to nawet gdyby bardzo chcieć wprowadzić do tego „czegoś” zmiany, nie jest w na-

szej mocy tego dokonać. Innymi słowy, Bugnini mówi nam nic innego jak to, że on sam i inni podobnie do niego myślący gotowi są uznać za rzecz niezmienną to, czego i tak nikt nie byłby w stanie zmienić. Sięgając do parafrazy klasyka: dziękujemy Jego Szwedzkiej Wysokości, że nie ofiarowuje nam księstwa lubelskiego w dziedziczne władanie.

Już nie maleńki, a duży problem ze wspomnianą oczywistością polega na tym, że zgodnie z jej logiką wszystko, ale to absolutnie wszystko, co jest widzialne, jest też ludzkie i zmienne. Taki jest ostateczny sens tego rozróżnienia kierującego reformą. Uświadomienie sobie tego pozwala zrozumieć, dlaczego miała ona taki, a nie inny charakter.

Ani maleńkim, ani nawet dużym, ale kolosalnym problemem jest to, że choć rozróżnienie z SC, a nawet jego zradykalizowana Bugninowska forma, jest pewnie możliwe do zastosowania na płaszczyźnie abstrakcyjnych rozważań historyczno-filozoficznych, to jako podstawa projektu pt. „reforma liturgiczna” okazało się zwyczajnie błędne. Relacje pomiędzy „Boskim” i „ludzkiem” oraz „zmiennym i niezmiennym” (a nawet „widzialnym i niewidzialnym”) w liturgii są dużo bliższe, mniej instrumentalne i bardziej złożone, niż się to wydawało. W gruncie rzeczy, jak uczy *Credo*, to Bóg jest stwórcą zarówno tego, co niewidzialne, jak i tego, co widzialne. ■

*Tomasz Dekert*



# Nie tylko marzenia

Marek Jurek

**M**arzenia – wspólny mianownik orzędzi premiera Morawieckiego i marszałka Grodzkiego. Ale ludzie mają nie tylko marzenia i aspiracje indywidualne. Mają również obowiązki. Solidarność to wsparcie państwa, by swe naturalne obowiązki Polacy mogli dobrze wypełniać: obowiązki wobec rodziny, obowiązki społeczne w swojej pracy (która szczególnie w wypadku służby publicznej powinna w sposób pewny służyć dobru wspólnemu) czy wreszcie – obowiązek wspólnej odpowiedzialności za przyszłość Polski. Obowiązki narodowe to nie tylko „walka o wolność”, to również choćby troska o wspólne bezpieczeństwo, byśmy nigdy nie byli zmuszeni walczyć o odzyskanie wolności. I całe dobro wspólne – by wolność dobrze wykorzystać. Owszem, spełnione sumienie – to właśnie szczęście. A powaga życiowa – czy to zbyt poważne wyzwanie dla polityków?

**notat-  
nik**

\*\*\*

Patrzę na piękne zdjęcie Władimira d’Ormessona, ambasadora Republiki przy Stolicy Apostolskiej, jak klęcząc na jedno kolano, otoczony innymi ambasadorami w ceremonialnych frakach, rozmawia chwilę z siedzącym na tronie Piusem XII. Przed chwilą ucałował jego pierścień, obaj się uśmiechają, za chwilę do Papieża podejdzie kolejny dyplomata. Biel papieskiej sutanny kontrastuje z czernią dyplomatycznych mundurów. Rozumiem opory, jakie u nowoczesnych katolików (nie mówiąc o niekatolikach) budzą takie obrazy. Tym bardziej widok Papieża niesionego w sedia gestatoria. Ale zrozumieć je można tylko w jednym kontekście, gdy w osobie człowieka w białej sutannie widzimy Piotra, który przychodzi z innego wymiaru, spoza czasu. Łatwiej to widzieć, gdy sam Papież chce być kimś spoza czasu, stojącym choć trochę poza

zgiełkiem współczesności. I oczywiście pomaga w tym miłość, która przewyższa wszelkie poznanie (por. Ef 3, 19).

\*\*\*

Jednym z ciekawszych ludzi, których poznałem, był Gerry Collins. Zbieżność nazwisk z Michaeliem Collinsem jest nieprzypadkowa. To ta sama rodzina. Ale gdy zapytałem go o film z Liamem Neesonem (poznaliśmy się krótko po premierze) – odpowiedział, że nikt z jego rodziny na to nie poszedł i on sam nie zamierza. Cała rodzina w czasie wojny domowej była przeciw Traktatowi, ich najbardziej znany kuzyn był wyjątkiem. Gerry Collins był ministrem w czasie pielgrzymki świętego Jana Pawła II do Irlandii, brał aktywny udział w jej przygotowaniu. Pytany o stosunek republikanów z Fianna Fáil do Kościoła, odpowiadał – jestem chrześcijaninem, jestem demokratą, ale nie jestem chrześcijańskim demokratą. W czasach jego aktywnej działalności politycznej, tak jak od samego założenia partii przez Éamona de Valerę, Partia Republikańska była podporą katolickiego charakteru Republiki i jej Konstytucji. Zaraz po tej deklaracji, że nie jest chrześcijańskim demokratą, dodawał – wszyscy nasi dziadkowie byli ekskomunikowani w czasie wojny o niepodległość. Episkopat irlandzki, przekonany, że bunt przeciw legalnej władzy jest niedopuszczalny (a pewnie również niespokojny o rząd dusz w społeczeństwie), wyklął po powstaniu wielkanocnym przywódców ruchu niepodległościowego. Ta rana w ich katolickich rodzinach była bardzo żywa. I z pewnością miała swój udział w duchowej kapitulacji Fianna Fáil wobec rewolucji XXI wieku, poprzedzonej załamaniem irlandzkiego katolicyzmu. Przełożeni w Kościele zawsze powinni pamiętać skierowany bezpośrednio do nich apel Apostoła Pawła: „Ojcowie, nie rozdrażniajcie waszych dzieci” (Kol 3, 21), a także wyznanie Siostry Faustyny o kropli goryczy, która może przelać czarę udręki.

\*\*\*

Ojciec Paweł Przygodzki, sekretarz generalny Zakonu Paulinów, wydał oświadczenie, że Zakon zdecydowanie odcina się od poglądów ojca Augustyna Pelanowskiego, „stojących w jaskrawej sprzeczności z niektórymi prawdami doktryny katolickiej” oraz

szacunkiem należnym Ojcu Świętemu. Autorytet jest sprawą poważną, a prawda jeszcze bardziej. Prawda zaś nie znosi nie-domowień. Kościół anatematyzmy uzasadniał definicjami dogmatycznymi. Wykład prawdy rozwijał się w odpowiedzi na wyzwanie, które jej rzucano. A walka o prawdę była najpierw walką z błędem, potem z jego rzecznikiem. Tę prostą zasadę praktykowano znacznie wcześniej, zanim personalizm zaczął ją powtarzać. Tym bardziej więc staje kwestia praw konkretnej osoby. Prawo do obrony zakłada również prawo do zarzutów, aby móc je przyjąć lub na nie odpowiedzieć.

\*\*\*

*Serotonina* to książka o udręce egzystencjalnej, której doświadcza współczesna Europa. Wyrzekanie się suwerenności przez narody jest tu tylko politycznym wyrazem zaniku wiary w sens wspólnej zbiorowej egzystencji. Ale to wyrzeczenie jeszcze pogłębia alienację. Narody pozbawione granic fizycznych tracą panowanie nad własną przyszłością; jak ludzie w świecie pozbawionym granic etycznych – panowanie nad własnym losem. Houellebecq dyskretnie pokazuje też źródła tego stanu rzeczy. Światne, może nawet „idealne” małżeństwo, żyjące dla siebie, „potrzebujące dziecka” najwyżej dla własnego dopełnienia, to symbol bezpłodności modernistycznej Europy, za której „pluralizmem” następne pokolenia odkrywają ponowoczesną pustkę.

My też mogliśmy mieć swojego Houellebecqa. Cezary Michalski miał do tego wszelkie dane, dystans, rozterki duchowe, przenikliwe widzenie nowoczesności. Zamiast tego, nie słuchając przestróg Jadwigi Staniszkis tłumaczącej mu cenę niezależności – stał się banalnym propagandystą, przepychającym się w prawo i w lewo do pierwszego szeregu „liberalnej modernizacji”. Houellebecq nad sobą płacze, Michalski pomstuje nad innymi, odsądzając ich ostatnio głównie od wiary. Co gorsza, wyklina już nie tylko PiS, Pawła Lisickiego i Radio Maryja, ale nawet Sobór Trydencki. Nie wiadomo przy tym, co jest bardziej groteskowe. Wykorzystywanie XIX Soboru Ekumenicznego do antypisowskiej propagandy czy przedstawianie jako „najbardziej ponurego momentu w historii Kościoła” momentu, w którym Kościół tak mocno wystąpił w obronie prawdy o powszechnym Miłosierdziu Bożym

i w obronie wolnej woli. Niewątpliwie ciekawe jest to, jak wielką przeszkodę „liberalna modernizacja” widzi w zwykłej katolickiej ortodoksji. Istotnie, zastanawiając się nad pytaniem Dom Gerarda, „czy nasza wiara ma wpływ na sprawy tego świata” – warto raz na rok poczytać Cezarego.

\* \* \*

W czasie telewizyjnej „Rozróby u Kuby” (rozmawialiśmy o profanacji w Bełchatowie) redaktor Sebastian Duda z „Więzi” wyraził wątpliwość, czy jakkolwiek Christianitas jeszcze istnieje i istnieć będzie. Uspokoiłem go, że skoro istniała od początku, będzie istnieć nadal. Należy bowiem odróżniać rozkwit cywilizacji chrześcijańskiej w wiekach wiary od jej samego trwania. Jej przejawy są blisko, choćby orędzia Prezydenta RP, na 1050-lecie Chrztu Polski (czytane potem publicznie na końcu świata przez mnichów z Silverstream w Irlandii), czy nawet to ostatnie, przywołujące słowa premiera Tadeusza Mazowieckiego, założyciela „Więzi”, z jego pierwszego exposé w 1989 roku: „Nie stoimy, jako naród, na straconych pozycjach, jeśli zdobędziemy się na wysiłek, cierpliwość i wolę działania. Miejmy ufność w duchowe i materialne siły narodu. Wierzę, że Bóg nam dopomoże, byśmy uczynili wielki krok na drodze, która przed nami się otwiera”. (Dla nas to może oczywistość, ale nie usłyszy się takich głosów z oficjalnej trybuny Parlamentu Europejskiego). Mój rozmówca chętnie zgodził się, że nowa Christianitas jest potrzebna, co było miłe, tylko że ja nie mówiłem o nowej Christianitas. Jest bowiem zasadnicza różnica między nowoczesną Christianitas, istniejącą i zmagającą się w naszych czasach, dla której Kartą może być *Syllabus* bł. Piusa IX, a Nową Christianitas Jacques’a Maritaina. Ta druga była już w punkcie wyjścia jedynie dialektycznym, ideologicznym projektem. W radykalnej wersji postmaritainowskiej przeewoluowała w kierunku perwersyjnego „związku humanizmów”: chrześcijańskiego i ateistycznego. Nowoczesna cywilizacja chrześcijańska tymczasem (póki nie przyjdzie jej nowa faza) żyje – tak jak Christianitas Antiqua – przede wszystkim w opozycji do świata. Oczywiście są również różnice obu tych faz. Starożytna cywilizacja chrześcijańska rozwijała się pośród prześladowań, była rzecznikiem nieznannej jeszcze prawdy o Bogu. Nowoczesna

(która prześladowań doświadcza znacznie rzadziej) jest przede wszystkim czasem opozycji i przeciwstawia się odrzuceniu prawdy o Bogu. Przypomina o Jego suwerenności i usiłuje ocalić świat – przed nim samym.

\* \* \*

Dzieło ojca Hugona Rahnera SJ wpisuje się bezpośrednio w tradycję intelektualną świętego kardynała Newmana. Jest też oryginalną odpowiedzią historyka na kryzys modernistyczny. Ojciec Rahner pokazuje, jak bardzo to wszystko, co cała modernistyczna ideologia nazwała „konstantynizmem”, wyrastało z wiary pierwotnego Kościoła, jak bardzo było po prostu konieczną formą rozwojową życia chrześcijańskiego. Wartość refleksji autora *Kościoła i państwa we wczesnym chrześcijaństwie* wykracza poza historię, a raczej wybiega przed historię. Dziś, w zupełnie innych warunkach, pośród tylu głosów, które materialnie negują aktualność Christianitas, a formalnie podważają suwerenność Boga wobec ludzkich społeczności – musimy stale wyznawać te same prawdy. Nawet jeśli ich praktycznym wyrazem będzie – jak mówił w czasach rozszalałego nazizmu i bolszewizmu kardynał Pacelli – uparte „non licet”. ■

# Śmierć Iwa

*Paul Claudel*

## wiersz

Oto jest – na niego toń czeka rozświetlona,  
Toń morza, szepczącego wołanie w głębinie!  
Oto jest – oblubieniec! I niewiasta – ona  
Falami mu klaszcze, on przed widnokrąg płynie.

Wielki nam czas nastaje, chwila zespolenia!  
Spełnioną obietnicę dopiero poznałem!  
To, że ja kończę, w nowy początek się zmienia!  
Tego, co dla mnie jawne, nie wyczerpię wcale!

Trzeba wchodzić do wnętrza, i w przestrzeń, i w ciszę!  
Karczmę rzucam szulerną wraz z izbą opojów!  
Czegóż mogłem więc szukać, gdy przemocą dyszę,  
Czegóż mogłem więc zaznać – jedynie spokoju!

Wreszcie koniec, na zawsze pożartą Saona!  
Z miastami sennymi mosty wchłonięte zostały!  
Wessane – słotny wieczór, jutrzienka złocona!  
Przełknięty nagle dopływ zalotniczej chwały!

Wreszcie koniec, na zawsze, w drogi kołowrotach!  
Moich brzegów już nie ma, świat otworem stoi!  
Pełen znużenia, żądy, pełen gniewu, błota,  
Rwąc się w poryku, Rodan morze sobą poi!

*Brangues, 2 sierpnia 1936 r.*

*Tłum. Artur Sypuła*

# Michał Świder – mój przyjaciel, malarz

*Janusz Kotański*

**S**zóstego lutego 2019 roku w Czernichowie zmarł Michał Świder. Malarz. Miał 57 lat.

Było to dawno, dawno temu. W latach 80. XX wieku. W czasach, gdy w Polsce istniała jedna partia – komunistyczna PZPR, milicja biła za świętowanie rocznicy Konstytucji 3 maja i nie było internetu oraz telefonów komórkowych.

Letni poranek. Jestem w Krakowie. Chodzę po mieście z przyjaciółką, znakomitą graficzką, Hanią Michalską. Oglądamy galerie, zachodzimy do kościołów. Słonecznie, coraz cieplej. „Pojedźmy za Wisłę, do Michała”, mówi Hania. Tak też robimy.

Świdra jeszcze nie znałem, widziałem już za to jego niektóre obrazy i wiele o nim słyszałem. Południe. Wolno, bez pośpiechu, idziemy przez łąki. Drewniany dom na skraju miasta. Dość długo dobijamy się do drzwi. Wreszcie gospodarz otwiera. Szczupły, wysoki mężczyzna o przenikliwym spojrzeniu. Po krótkiej wymianie zdań pokazuje mi swoje prace. Jestem zaskoczony. Nikt tak nie maluje.

I zaczynamy rozmawiać. To pierwsza z cyklu naszych – długich – rozmów. O czym? O sztuce, bo o czym może rozmawiać dwoje malarzy i poeta? I o Polsce, bo o czym mogą rozmawiać Polacy? Michał śmiał się: „Zawsze chciałem poznać żywego poetę i wyobrażałem sobie, jak tacy wyglądają. Milczą zapewne tajemniczo i są bardzo dostojni. A oto rozmawiam z jednym, a buzia mu się nie zamyka”... To prawda, w rzadkich chwilach, gdy czuję bliskość ludzkiej duszy, nie jestem oszczędny w słowach. A bliskość odnaleźliśmy od razu.

Płyną godzinę, pijemy piwo w miłym, cienistym ogródku. Już wiem, których starszych i nowszych mistrzów ceni mój nowy przyjaciel. Włochów, od duecenta do Caravaggia. Symbolistów

**w s p o -  
m n i e -  
n i a**

– zwłaszcza Klimta, Wyspiańskiego, Wyczółkowskiego, Boznańską. Prerafaelitów. Degasa. Akademików, na czele z Siemiradzkim. Ta ostatnia preferencja jest mi obca. Nieśmiało oponuję. Michał w rozmowie podkreśla doskonałe opanowanie warsztatu przez Siemiradzkiego. To zawsze powracać będzie w naszych rozmowach jako istotny argument w ocenie twórczości artystycznej. Świder nie tolerował rzeczy, jak mówił, „puszczonych”. Z tego powodu krytykował nawet niektóre prace, tak przezeń cenionych, Wyczółkowskiego czy Malczewskiego. Ileż takich rozmów o sztuce, aż do ostatniej, telefonicznej, w styczniu tego roku, odbędziemy.

Jeśli o malarstwo spieraliśmy się często, to w kwestiach moralnych i politycznych byliśmy absolutnie zgodni. Polska jest w niewoli i trzeba uczynić wszystko, co w naszej mocy, by była wolna. Walcząc słowem i czynem. Są wartości niezmiennie: dobro, prawda, piękno. Musimy dawać im świadectwo. Także w sztuce. Również po odzyskaniu niepodległości, w roku 1990, staliśmy zawsze po tej samej, prawej stronie.

Michał był pryncypialny. Nie znosił zakłamania, podłości, miątkiego tchórzostwa. Nigdy nie wahał się upominać o imponderabilia. Chociaż nie chciał nikomu narzucać. I płacił za to przez całe życie wysoką cenę. Cenę samotności i pewnego wyalienowania w środowisku krakowskich twórców. Nie dbał o to, lecz zauważał, najpierw ze zdziwieniem, potem z nieco lekceważącym pobłażaniem.

Dzień się nachylał. Musiałem wracać do stolicy. Na dworzec odprowadzali mnie oboje: Hania i Michał. Trudno się było rozstać. Michał biegł peronem, a ja długo machałem z okna...

Widywaliśmy się dość często. Razem z żoną, Anią, jeździłem na wszystkie wystawy Michała – zazwyczaj do krakowskiej galerii Kersten. Michał bywał też, choć bardzo rzadko, u nas, na warszawskim Nowym Mieście. Śledziłem jego rozwój artystyczny z wielką radością.

To poważne, delikatne i pełne ukrytych znaczeń malarstwo towarzyszyło mi przez kilkadziesiąt lat. Niektóre z prac Michała poznawałem jeszcze przed ich ukończeniem. Nigdy jednak nie śledziłem malarza w czasie pracy. Pracownia była dla wszystkich zamknięta. W pełni to rozumiałem. Po latach Michał zamieszkał z żoną Lidką – której wrażliwą twarz tak często widzimy na jego



obrazach – w domu w podkrakowskim Czernichowie. Zostali „zafurtianami”, jak mówili oboje. Żyli szczęśliwie. Michał malował, a Lidka troszczyła się o sprawy codzienne. Czy to zły podział ról? Dla nich na pewno nie.

Martwiło mnie tylko, że Michał coraz rzadziej wyruszał w świat. On, znający świetnie najmniejsze miasteczka we Włoszech, niechętnie jeździł już nawet do Krakowa. Nieraz zachęcałem go do peregrynacji, do poznawania piękna nie tylko poprzez internet. Namawiałem uparcie, lecz bezskutecznie. Michał z kolei trochę wyśmiewał moją pasję podróżowania w poszukiwaniu piękna. On miał wszystko zapisane w sercu i w pamięci.

Czym dla Michała było malarstwo? Życiem. Za które odpowiadamy przed Bogiem. Tworzył, tak jak tworzyli twórcy średniowiecza. Jak sienieńscy mistrzowie: Duccio, Simone Martini, bracia Lorenzetti, których tak kochał. Sam przygotowywał farby, postępując według wskazówek Cennina Cenniniego.

Znał swoją wartość. Był dumny ze swoich prac. Lecz zarazem stale uważał, że musi doskonalić warsztat. I czynił to skutecznie. Malował wolno, zwłaszcza, co oczywiste, freski. Nie spieszył się. Ani w twórczości, ani w życiu. Nie brakowało mu wyobraźni i wiedzy. Wystarczyło tylko sięgnąć do skarbcza pamięci, by znaleźć kolejny temat.

W swoich pracach nawiązywał do Starego i Nowego Testamentu. Także do apokryfów i średniowiecznych legend. Łacińskie podpisy wymagały od odbiorców przynajmniej rudymenarnej znajomości Biblii i łaciny. Ja lubię język Owidiusza i świętego Tomasza z Akwinu. On posługiwał się nim biegle. Tak, był erudytą i wymagał od swych odbiorców pewnego intelektualnego wysiłku. Lecz jeśli nawet patrzący na jego obrazy był ignorantem w sprawach wiary, to samo piękno i czystość prac Michała musiały przyciągać. I subtelne, ukryte poczucie humoru, którym posługiwał się umiejętnie „Ermellino”.

Już w wolnej Polsce udało mi się zrobić dla programu „Raj” redakcji katolickiej TVP I (w czasach prezesury Wiesława Walendziaka) film dokumentalny o twórczości Świdra (jedeny, jaki o nim za życia powstał. Czy nie czas na dzieło pośmiertne?). Wówczas wybraliśmy się z kamerą do Płok koło Trzebini, gdzie w refektarzu znajduje się jego fresk *Narodziny Marii*. Ten, jakże

częsty, w dawnych wiekach temat zniknął jakoś z prac malarskich w XX wieku. Michał przypomniał ten niezwykle cud. Proboszczem był wówczas w Płokach brat Michała, co bardzo ułatwiło nam zdjęcia.

Święta Anna, patrząc nam prosto w oczy, kładzie palec na ustach. Tajemnicę Niepokalanego Poczęcia zrozumieć można tylko w ciszy. Otulona szczelnie pieluszkami przypominającymi całun, Maryja wykrzywia usta i zaraz zacznie płakać. Zza zasłony wychyla się, lekko zaniepokojona, panna służebna. Światło wpada przez niewielkie okno, na którego parapecie usiadła gołębnica – Duch Święty. Całość emanuje kojącym spokojem i delikatnością. I świadczy o wielkiej wierze malarza.

Gdy po raz ostatni rozmawiałem z Michałem, kilka tygodni przed jego śmiercią, mówiliśmy właśnie o Płokach. Nie o obrazie jednak. Podzieliłem się z nim nowiną o rozpoczęciu prac zmierzających do beatyfikacji ks. Michała Rapacza. Ten bohaterski kapłan z Płok zamordowany został przez komunistycznych oprawców w 1946 roku. Torturowany, ciągnięty na sznurze przez kilka kilometrów, kapłan powtarzał: „Niech się dzieje Twoja wola, Panie!”. Michał powiedział mi, że właśnie myślał o Płokach i o Studzie Bożym Michale Rapaczu. Byliśmy obaj pełni radosnej nadziei...

Gołębicę znaleźć można także na obrazie *Portentum*, który, подарowany przez Michała, wisi u nas w domu. To jedna z najskromniejszych prac artysty. Renesansowe okno zamyka krata. Żelazna, mocna. Tuż przed nią, na wąskim parapecie przysiadł gołąb. Cicho grucha, nic sobie nie robiąc z groźnego otoczenia. *Portentum* znaczy dobra wróżba. Michał namalował ten obraz, wiedząc, z jak wielką wiarą czekam na wolną Polskę. Chciał nam obojgu, w ponurych latach po stanie wojennym, dodać otuchy. Po latach zamieściłem jego reprodukcję na okładce mojego tomiku *Głos*.

Michał malował często, z wielką czułością, kobiety. Zazwyczaj nagie. W jego aktach nie było jednak śladu wulgarności. Choć dużo w nich powściągliwego erotyzmu. Z wielkim tedy zdziwieniem przyjąłem ataki osób, których nigdy bym o to nie podejrzewał, na miesięcznik „Na Poważnie”, w którym opublikowałem wywiad ze Świdrem. Na okładkę wybrałem akt. Pełen głębokich znaczeń. I oto oskarżono redakcję o... promowanie nieprzyzwoitości. Doprawdy trudno o większy absurd i niezrozumienie. Na

promocji numeru musiałem zabrać głos w obronie... nagości, która przecież jest od wieków obecna w malarstwie europejskim.

Michał nie dbał o sławę. Ale, po latach, był znany i bezbłędnie rozpoznawalny. Na jego prace kolekcjonerzy, w Stanach i w Polsce, czekali latami. Cieszył się z wnikliwych, także krytycznych recenzji, zaś uwagi zawistników i głupców zbywał milczeniem.

Ostatnim razem spotkaliśmy się w Krakowie. Piliśmy czerwone, tokańskie wino i, jak zawsze, długo rozmawialiśmy. Tak, o malarstwie też, i o odnajdywanych przez nas, w zupełnych dziurach Marche czy Basilicaty, zadziwiających twórcach trecenta. Ale też, znów jak przed laty, o Polsce. Michał z trudnością znosił ataki na ludzi mądrych i prawych. Zwłaszcza na nieżyjących, którzy już nie mogą się bronić.

Obaj zgodzaliśmy się, iż w reakcjach po śmierci Lecha Kaczyńskiego, Anny Walentynowicz i naszej elity pod Smoleńskiem dokonał się jawny już podział na ludzi szlachetnych i niegodziwych. Obaj zgodzaliśmy się też, że nie idzie tu o żadne kwestie polityczne. Chodzi o wartości najwyższe. A cały spór ma charakter cywilizacyjny. Jeśli współczesna *barbaria* zwycięży, czeka nas kres cywilizacji judeochrześcijańskiej. Czyli naszej, polskiej.

I znów spiraliśmy się o Francisca Bacona. Ja uważałem i uważam, że jego twórczość wywołuje traumatyzujący szok. Michał widział w niej tylko nihilizm i zło. Pozostaliśmy każdy przy swoim zdaniu. Namawiałem Michała i Lidkę do odwiedzin w Rzymie. Na nic. Zostali „za furta”, choć Michał zazdrościł mi trochę upartego odkrywania piękna: „zazdroszczę Ci tego łatwiejszego dostępu do jawnych skarbów, a jeszcze bardziej tych ukrytych”. Pozdrowiał „z naszych, czernichowskich błot”.

Po śmierci Michała pojechaliśmy do Ferrary. Tam, w pięknym Palazzo dei Diamanti, pod obrazami malarzy cinquecenta, rozłożone były składniki, z których dawni mistrzowie sami tworzyli farby. Tak jak wiele wieków po nich robił polski malarz z Sędziszowa Małopolskiego. A nad nimi wisiał cytat z Cennina Cenniniego: „Malarstwo jest kwiatem wśród wszystkich sztuk pięknych”. *Rzecz o malarstwie* Michał trzymał na biurku.

W duszach naszych jest ukryty skarb i wierzę, Michale, że podzielimy się nim w obliczu Boga. Ty już Go oglądasz, twarzą w twarz, i malujesz dla nas – powoli, powoli – niebiańskie, rajskie łąki... ■

# **Żołnierz ariergardy czy mistrz cechowy? Kilka uwag o Michale Świdrze**

*Antonina Karpowicz-Zbińkowska*

**M**ichał Świder wydaje się erudytą, który pieczołowicie wybiera według własnego gustu i smaku rozmaite elementy kunsztu malarskiego dawnych mistrzów, jak choćby czysty rysunek profilu, wzięty trochę z Giotta, a trochę z Muchy, hieratyczność postawy z malarstwa egipskiego lub przeciwnie – miękkość układu ciała z secesji, wreszcie symbolikę nawiązującą do mitologii, tematyki biblijnej czy wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa ascetycznego, ale niejednokrotnie w zaskakujących, bardzo świeżych zestawieniach. Wszystkie niemalże symboliczne sceny, wszystkie metafory (niczym u symbolistów), czy to personifikacje (niczym u Malczewskiego), czy obrazy biblijne (niczym u prerafaelitów) – mają w jego ujęciu postać pięknej dziewczyny z niepokojącym bądź właśnie rozmarzonym, przymglonym spojrzeniem. Świder więc, przy pobieżnym przeglądaniu jego prac, jawi się właśnie jako erudyta, który układa autorską, bardzo przemyślaną kompozycję niczym z kwiatów najwonnniejszych, dobranych starannie, a zarazem ubiera postacie w pewną manierę: wystudowane, geometryczne łuki brwiowe, wysmukłe linie dłoni, blade tęczęwki oczu, niepokojąco podobnych do jego własnych.

Można by powiedzieć, że to twórczość epigońska, jednak byłoby to zbyt wielkim uproszczeniem. Do jego obrazów chce się powracać i je kontemplować. Obok niepokojących znaczeń, które budzą w sercach i duszach jego odbiorców czasem dawno zapomniane tony, te obrazy są po prostu niezwykle piękne. Jednak nie sposób rozpatrywać jego prace bez wglębenia się w to, jak on sam rozumiał swoją twórczość. Czuł się bowiem nie tyle artystą we współczesnym rozumieniu, co raczej rzemieślnikiem, członkiem nieistniejącego już cechu malarzy, mistrzem, owszem, ale w jak najbardziej tradycyjnym rozumieniu.

Dochodząc do wniosku, że sztuka współczesna w pewnym sensie doszła do ściany, a więc zagubiła po drodze cały swój sens, zwrócił się ku temu, jak kiedyś rozumiano fach czy etos malarzski. Ponieważ zagubiono współcześnie ten sposób, w jaki kiedyś przekazywano z pokolenia na pokolenie kunszt w danej sztuce, postanowił podążać tą nieistniejącą obecnie już ścieżką.

W świecie zdominowanym przez system akademicki nie istnieje możliwość terminowania u mistrza malarskiego, nie istnieje egzamin mistrzowski. Michał Świder, utytułowany artysta malarz, postanowił więc sam uczyć się technik malarskich, ale po mistrzowsku, czyli w najbardziej tradycyjny, sięgający średniowiecznych gildii, sposób. Uczył się bez nauczyciela, jedynie podpatrując dawnych mistrzów, na koniec zaś, zamiast egzaminu mistrzowskiego, namalował trzy dzieła: *Narodzenie Maryi*, *Św. Jerzego* oraz *Ukrzyżowanie*, które to w dawnych cechach malarskich stanowiły zwieńczenie terminowania u mistrza i złożenie swego rodzaju egzaminu mistrzowskiego.

Może nieco zbyt serio potraktował kwestię konieczności formalnego dopełnienia wykształcenia na modłę średniowieczną, ale zrobił to, by niemal cieleśnie, a nie tylko duchowo, dołączyć do konfratrów z gildii malarskiej. Natomiast to jego dążenie do uczenia się na podstawie podpatrywania warsztatu dawnych mistrzów, a także podchwytywania elementów ich kunsztu, przypomina mi bardzo ścieżkę, którą szedł inny mistrz zupełnie innej sztuki, mianowicie Jan Sebastian Bach.

Dla współczesnych Bacha jego sztuka też wydawała się epiгоńska, wręcz staroświecka. Ale czy ktoś mógłby powiedzieć, że muzyka Bacha jest nieoryginalna? Bach sam uczył się swego fachu, kopiując dzieła dawnych mistrzów kontrapunktu, a później genialnie wykorzystywał te umiejętności, które przy tym zdobył, we własnych dziełach, czy to w mistrzowskich organowych opracowaniach chorału, czy w prowadzeniu duetu głosu ludzkiego z towarzyszącym mu koncertującym instrumentem, czy wreszcie w superspekulatywnych rozwiązaniach na poziomie samej struktury kontrapunktycznej.

Zatem to, co wyróżnia szczególnie Michała Świdra jako twórcę, to jego postawa, która nie jest postawą artysty w stylu heglowsko-niczezańskim, nadczołowieka rzucającego wyzwanie samemu

Stwórcy i obalającego zastany ład, tworzącego coś, czego dotąd jeszcze nie było. Jego postawa to raczej właśnie pokora rzemieślnika, mistrza cechowego, który wpisuje się w pewien kanon sztuki wypracowany przez pokolenia poprzedników. Zarazem w jego ujęciu jest to kanon potraktowany niezwykle oryginalnie i twórczo.

Wreszcie, jak on sam to ujmuje, stosowanie się do reguł, podążanie ścieżkami ustalonymi w ramach kanonu danej sztuki jest swego rodzaju służbą i zarazem pewną ścieżką do odnalezienia prawdy. Przeciwnie zaś sztuka abstrakcyjna, która odrzuca wszelkie reguły i prawa, jest porzuceniem Prawdy i Piękna, jest rzucaeniem Bogu w twarz: „Non serviam!”.

Co ciekawe, pierwsze pokolenie abstrakcjonistów Świdra porównuje do tych, którzy świat reguł porzucili, choć sami jeszcze je poznali. My moglibyśmy powiedzieć, że pierwsze pokolenie tych herezjarchów sztuki można porównać do pierwszych protestantów. Ich wina jest zatem oczywista, bo znając prawdę – porzucili ją. Kolejne pokolenia już tych prawideł nie znały, wychowywały się w wykrzywionym obrazie, tu odpowiednio: piękna lub wiary.

Twórczość Michała Świdra daje nadzieję, światło w tunelu, że nadal, pomimo zerwanej tradycji, czy to w sztukach pięknych, czy w muzyce, filozofii, teologii itd., można tworzyć, i to oryginalnie oraz twórczo, podejmując i rozwijając dawną tradycję. On sam mawiał o sobie, że jest w ariergardzie sztuki (co ktoś niezyczliwy mógłby tłumaczyć, że po prostu jest zacofany), ale jest w niej po to, by chronić to, co cenne, od całkowitego zniszczenia i zapomnienia. Tymczasem jego dzieło to jednak coś o wiele większego niż tylko ariergarda, to po prostu sztuka. ■

# Mglisty symbolizm Michała Świdra

Monika Grądzka-Holvoote

**M**alarstwo zmarłego niedawno Michała Świdra wywołuje we mnie opór, nie chcę jednak polemizować z Antoniną Karpowicz-Zbińkowską<sup>1</sup>, której się ono podoba. Każdy odbiorca może lubić, co chce, podobnie jak twórca – tworzyć w manierze, w jakiej chce. Rzecz jednak w tym, że osoby wierzące widzą w nim malarza sakralnego. Przywołują np. fakt, że zrealizował fresk *Narodziny Marii* na ścianie refektarza plebanii w Płokach, co ma świadczyć o służbie Kościołowi. Odbiorcy przywiązani do starszej formy Mszy za dobrą monetę przyjmują, że w obrazach umieszczał łacińskie słowa, a nierzadko całe biblijne wersety, uznając przez to, że jego obrazy ilustrują tę czy inną prawdę wiary. Sympatię miłośników Świdra wywołuje swoista paraikonizacja jego przedstawień, które są trochę jak zachodnie ikony; przypominają czasy, gdy renesans nie przekierował jeszcze uwagi chrześcijan na doczesność. Dlatego odbiorcy ci mają do twórczości Świdra nieco religijny stosunek. Argumentem, który być może najbardziej przekonuje osoby szukające tzw. *sacrum* w sztuce, jest postawa malarza. Sztuka miała dla niego wymiar głęboko moralny. Mówił, że Bóg jest na pierwszym miejscu i że, w związku z tym, artyście nie wolno wszystkiego. Uważał, że istnieją obrazy dobre moralnie, tzn. „te, które mówią o jasnej stronie, które pomnażają Dobro i uwrażliwiają nas na nie”<sup>2</sup>.

Warto by jednak uporządkować pojęcia. Otóż według definicji sztuka sakralna to twórczość artystyczna lub rzemieślnicza, która wynika z kultu i służy do jego wspierania. Pod względem treści dzieło ma być zgodne z treścią wiary, a pod względem formy – takie, by je rozumiała i akceptowała społeczność wiernych. I według tych kryteriów Michał Świdra nie był artystą sakralnym. Mimo że wierzący, nie uprawiał kościelnej sztuki użytkowej.

<sup>1</sup> A. Karpowicz-Zbińkowska, *Żołnierz ariergardy czy mistrz cechowy? Kilka uwag o Michale Świdrze*, poprzedni artykuł niniejszego numeru, s. 166.

<sup>2</sup> „Fronda”, 11-12/1998.

W swojej twórczości nie poruszał specyficznie religijnych tematów, jak Ostatnia Wieczerza, Zmartwychwstanie, Nawiedzenie. Na jego obrazach nie ma postaci Chrystusa czy Maryi, a znane z imienia święte kobiety pojawiają się tylko w pierwszym, „pobożnym” okresie. Świder uprawiał malarstwo sztalugowe, przeznaczone dla prywatnego odbiorcy. Większość jego prac przedstawia kobiety o twarzach znanych z obrazów belgijskiego malarza okresu fin de siècle Fernanda Khnopffa. Chętnie maluje też akty, co wyklucza sakralne przeznaczenie dzieł. Z wypowiedzi zamieszczonych na jego autorskiej stronie wynika, że malarstwo traktuje jako zapis przeżyć związanych z wydarzeniami z życia, obserwacjami, marzeniami.

Michała Świdra można natomiast zaliczyć do grupy malarzy wrażliwych religijnie. Ten rodzaj twórczości pojawił się w romantyzmie wraz z Williamem Blakiem i oparł na koncepcji artysty jako wyraziciela „rzeczy Boskich”. U artystów o religijnej wrażliwości środkiem wyrazu transcendencji jest ich indywidualny styl, a nie – jak np. w przypadku pisarzy ikon – utrwalony tradycją niezmienny wzór. Jeśli artysta podejmuje tematy religijne, czyni to przy pomocy swojego stylu. Kryterium jest tu subiektywizm: „ja” artysty „odczuwa” transcendencję i w specyficzny dla siebie sposób przekazuje ją widzowi.

Wielu twórców nowożytnej sztuki miewało „tęsknoty mistyczne”. Na przykład francuski neoklasycysta Hippolyte Flan-drin – mimo że zrealizował liczne zamówienia kościelne – był przede wszystkim mistrzem mieszczańskich portretów. W jego najbardziej „uduchowionym” świeckim obrazie pt. *Młody nagi mężczyzna siedzący nad brzegiem morza* (1836) chodzi o przedstawienie tajemnicy przez jak najlepsze studium postaci. Znany polski malarz Jarosław Modzelewski doskonale potrafi zasugerować transcendencję w jaskrawożółtym krzaku (*Forsycja*, 2007), który może się kojarzyć z Mojżeszowym „gorejącym krzewem”, lecz celem jest tu przede wszystkim malarstwo. Mówi się, że sztuka dąży do wyrażenia boskości, lecz jeśli chodzi o sztukę XIX- i XX-wieczną, uprawianą po „śmierci Boga”, można mówić już tylko o pojedynczych staraniach tego czy innego artysty, by tę boskość wyrazić. Takim „starającym się” artystą był Michał Świder.



O tych swoich staraniach malarz mówi w pewnym wywiadzie tak: „Dla mnie najważniejsze są obrazy, w których udało mi się dotknąć «trzeciego wymiaru», czyli wymiaru duchowego. (...) Dla mnie jest to rodzaj *sacrum*”<sup>3</sup>. Treścią obrazów Świdra są więc rzeczy spoza natury. Zauważmy jednak, że artysta nie mówi ani o chrześcijańskim, ani katolickim *sacrum*. Świder najchętniej opowiada o technikach malarskich, o sposobach malowania swoich mistrzów. W tym samym wywiadzie na końcu stwierdza: „Nie jestem prostym naśladowcą. Nikt nie pomyli moich obrazów”. Z wypowiedzi tych można wnieść, że czuje się artystą we współczesnym sensie: indywidualistą, który wypracował swój artystyczny język, i kimś, kto dba, by bardziej ceniono go za umiejętności niż za rzekomo teologiczną treść jego prac. Nie bez powodu można zatem zestawić takie jego obrazy jak *Córka Chiliasza* czy *Olivetum z Młodym nagim...* Flandrina: jest w nich ta sama – potraktowana pierwszorzędnie – afirmacja warsztatu i ten sam drugoplanowo potraktowany temat.

Michał Świder stara się wyrazić *sacrum*, „stąpając po śladach mistrzów” – włoskich malarzy duecenta i trecenta, którzy żyli w czasie szczytowej *christianitas* i realizowali malarstwo „dobre i piękne”. Czy czegoś nam to nie przypomina? Jeśli chcieć umieścić Świdra w malarskich tradycjach, byłyby one dwie.

Pierwsza to nurt odnowy malarstwa religijnego XIX w., reprezentowany w Niemczech przez szkołę nazareńczyków, w Anglii przez prerafaelitów. Zamiarem nazareńczyków było odrodzenie sztuki religijnej przez naśladowanie sposobu malowania m.in. Dürera i Rafaela. Jeden z założycieli ruchu, Franz Pforr, uznał, że w sztuce „pociąga go średniowiecze”, gdyż wtedy „godność człowieka objawiała się jeszcze z całą swą mocą”. Mniej zainteresowani chrześcijaństwem, lecz podobnie zbuntowani wobec skostnienia ówczesnego akademizmu, prerafaelici swoich wzorców szukali u mistrzów włoskiego protorenesansu. Prerafaelizm miał m.in. „sympatyzować z tym, co poważne, bezpośrednie i szczerze w sztuce przeszłości, a przede wszystkim wydawać dzieła na wskroś dobre” (W.M. Rossetti).

Michał Świder należy do tej tradycji przez wybór maniery dawnych malarzy, przez wskazywanie chrześcijańskiej moralności jako źródła dobrej (w sensie moralnym) sztuki, a także przez zwrócenie

się ku dawnym czasom – przede wszystkim ku średniowieczu – jako epoce uznanej za czasy zdrowej mistyki, jednomyślnej teologii i jednorodnej sztuki. Moralne życie jako podstawa twórczości to oczywiście postawa godna pochwały (choć związek moralności z jakością dzieła bywa dyskusyjny). Naśladowanie mistrzów to święte prawo artysty. Gorzej jest jednak, gdy chęć wskrzeszenia „złotego wieku” w obrazach zmienia się – jak u prerafaelitów – w ilustrowanie baśni o rycerzach i księżniczkach. Nie sposób oprzeć wrażeniu, że średniowieczne decorum z obrazów Świdra, zasugerowany złotym tłem „bezczas” czy tajemnicze łacińskie inskrypcje są znakiem tego rodzaju nostalgicznej utopii.

Drugą tradycją, do której można przypisać twórczość Świdra, jest symbolizm. Do niego, podobnie jak do prerafaelizmu, artysta otwarcie się przyznaje. Ten, powstały około lat 80. XIX w., ruch był reakcją na wszelką sztukę realistyczną, którą kojarzył z niskim materializmem. Symbolizm chciał wyrazić tzw. świat symboli, pojmowany jako realna, ale niewidzialna strona rzeczywistości. Czynił to, eksplorując sen, erotykę, śmierć, a nawet doktryny gnostyckie. Posługiwał się symbolem, czyli środkiem mającym – oprócz dosłownego znaczenia – znaczenie ukryte. Popularnymi symbolami były zwierzęta (np. sowa), postać kobieca (często naga), pejzaż (pogodny lub mroczny) lub stworzenia mitologiczne (jednorożec, chimera). Jak zauważa Alain Besançon<sup>4</sup>, kontynuatorami symbolizmu w sztuce były surrealizm i abstrakcjonizm, które przejęły po nim irracjonalizm i niechęć do fizycznej, obiektywnej rzeczywistości.

Skoro mamy trop symbolizmu, zobaczymy, jak realizuje go Michał Świder. Na swojej stronie autorskiej, à propos jednego z obrazów, pisze tak:

*Arbos* w tzw. „zanieczyszczonej” łacinie znaczy drzewo. Przesłaniem obraz ten nawiązuje do ewangelicznej przypowieści o drzewie, które nie przynosiło owoców (Łk 13, 6). Przypowieść ta nałożyła się na moje ówczesne, niezbyt ciekawe losy. Obraz bywa bardzo często mglistą i metaforyczną odpowiedzią na to wszystko, co z zewnątrz dotyka wewnętrznego. W znakomitej większości nigdy nie poznamy ukrytych w nim, najbardziej intymnych znaczeń. Ale

<sup>4</sup> A. Besançon, *L'image interdite*, Paryż 1994; wyd. ang. *The Forbidden Image*, Chicago 2000.

też dzięki temu możemy na obrazy nakładać nasze własne znaczenia. I o to właśnie chodzi<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> <http://www.michalswider.pl/galeria-lista.html>.

Artysta daje tu trzy wskazówki: że obraz jest czymś mglistym, że odbiorca ma sam szukać jego znaczeń i że tych znaczeń do końca nie zgłębi. Szukający *sacrum* sympatyk Świdra zatem pochyli się nad namalowaną „mglistością” i nie będzie pewien, czy w swoich interpretacjach dotrze do właściwej. Będzie wprawdzie wiedział, że element symboliczny – drzewo – ma związek z ewangelicznym „nieurodzajnym drzewem figowym”, ale też trudno mu będzie odczuć to, co odczuwał autor w owym „niezbyt ciekawym” czasie. Owszem, dzięki podpowiedzi autora, o jaki werset tu chodzi, odbiorca będzie mógł rozwinąć własną religijną refleksję. Być może zobaczy wtedy skrucę w postaci młodej dziewczyny, skojarzy wysoki mur ze swoim zamknięciem na łaskę, a czarne okienko – z możliwością jej uzyskania. Jednak bez odautorskiej podpowiedzi pozostanie na poziomie niesprecyzowanych wrażeń. Czasem Michał Świder podaje na obrazach całe wersety, jakby zapraszając odbiorcę do kontemplacji, często jednak zostawia tylko jedno łacińskie słowo. Czy odbiorca wtedy naprawdę czyta obraz i odkrywa zaszyfrowane treści? Czy kontempluje jakąś „prawdę Bożą”? I czy w takim dialogu artysty i widza nie ma ryzyka mętnego spirytualizmu? U wielu symbolistów przekaz się rozmywa, ustępując miejsca czystemu estetyzmowi. Malarstwo Świdra jest bardzo wyestetyzowane. I to estetyka – a nie myśl – jest jego podstawowym elementem.

Zobaczymy teraz przykład czytania obrazów Świdra. Pewien miłośnik bardzo dogłębnie interpretuje jego *I Kor, VII, 31* i *Lati-bulum*, pisząc tak:

I Kor 7, 31: *Et qui utuntur hoc mundo, tamquam non utantur, praeterit enim figura huius mundi*, czyli „A ci, którzy używają tego świata, jakby go nie używali; przemijają bowiem postać tego świata”. Przemijanie pokazuje klepsydra, leżąca na dole kobieta nurza się w zmysłowych uciechach tego świata, jego zło wyraża mroczne tło, a zwierzątko przy jej głowie jest symbolem bezwstydnego cielesnego używania. Ten ciemny obraz jest w istocie

negatywem poprzedniego, jasnego. Tam kobieta leży na samej górze, na brzuchu, z włosami owiniętymi ręcznikiem, tu leży ona na dole, na plecach i z rozpuszczonymi włosami. Tam zwierzątko jest uwiązane na łańcuchu, tu – zaprzyjaźnione z panią – jest puszczane wolno. Z pewnością też jedna z nich jest nieczysta, a druga – prosto z kąpielni, oczyszczona, na co wskazuje ręcznik, na którym leży. Dlaczego jednak ta cnotliwa niewiasta leży na gołasa, zamiast skrupulatnie unikać wystawiania ciała na widok? No cóż, chodzi o to, żeby pokazać, iż jest to kobieta z całym dobrodziejstwem inwentarza – ma wszystko, co trzeba, ale tego nie używa, zgodnie z tym, co powiedział święty Paweł o bezsensie używania tego świata, którego postać przemija. Jej chuć (to zwierzątko) jest uwiązana na łańcuchu i nie wpuszcza ona żadnych gości do swojego ogródka, którego symbolem jest pionowy otwór w ścianie na dole po lewej stronie. Uciekła „na górę” przed tymi sprawami, przed tą stroną swojej kobiecej natury, której symbole widoczne są na dole obrazu<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> <http://fineartexpress.pl/malarstwo/18-malarstwo-wspolczesne/55-michal-swider-malarstwo-pobozne>.

Przy całej dowolności tej interpretacji ciekawe jest zwrócenie uwagi na drugi element symbolizmu Świdra, którym jest obraz kobiecej nagości. Autor tekstu doskonale wydobywa dwuznaczność tej nagości: z jednej strony symbolizuje ona nieczystość, a z drugiej – cnotę. I tu mamy element, którego w ogóle nie było u mistrzów naszego artysty ani – szerzej ujmując – w epoce przednowożytnej. W średniowieczu nagość – co ważne, obojga płci – wskazywała na rajską szczęśliwość. Jeśli zaś chciano wyrazić upadek człowieka, ciało było brzydkie i bez jakichkolwiek oznak erotyzmu. Naga kobieta była alegorią prawdy, a ubrana – miłosierdzia.

Widoczna u Świdra ambiwalencja nagości jest jedną z najważniejszych cech XIX-wiecznego symbolizmu, gdy nagość skojarzono z erotyką, a tę postrzegano jako rozdarcie między ciałem uzależnionym od żądzy i duszą pragnącą niewinności. Z lubością malowano więc z jednej strony – ponętne morderczynie, a z drugiej – eteryczne narzeczone. Przesymbolistyczna ikonografia zostawia na Salome ubranie (L. Cranach, *Salome z głową św. Jana Chrzcici-*

*ciela*, 1530), lecz im bliżej naszych czasów, tym córka Herodiady jest bardziej rozebrana. Kobięce akty Świdra, zwłaszcza ostatnie, są w ten sposób dwuznaczne. Jeśli zaś chodzi o obrazy cnót (*Spes, Fidelis*) lub świętych kobiet z początkowego okresu (*M. Magdalene*, 1996), przyjmują one postać, co prawda, ubranych panien, lecz są one statyczne, bezbarwne i nudne.

Michał Świder jest malarzem czasów podziału na *sacrum* i *profanum*. Kultury pierwotne, i być może średniowiecze, nie znały tego podziału. Sztuka nie była wytwarzaniem rzeczy oderwanych od kultu, lecz wszystko, co tworzono, mniej lub bardziej było z nim związane. Dlatego u nazareńczyków chęć malowania jak Rafael była tylko naśladowaniem formy, a prerafaelicka „moda na średniowiecze” nosiła znamiona podobnego idealizmu jak stosunek konserwatystów do husarii. Symbolizm zaś – z powodu utraty jedności kultury i kultu – spirytualizował cielesność i materializował duchowość. Michał Świder nie był ani Giottem, ani Fra Angelikiem – nigdy też tego nie twierdził. Chciał naśladować ich malarskie techniki, a przez to odnaleźć jedność sztuki i chrześcijańskiego życia. Czynił to jednak już jako malarz postromantyczny. Szukał przede wszystkim piękna, a jego dzieło dobrze charakteryzuje przytoczona przez niego samego opinia, że „tworzy(ł) nastrojowe obrazy o precyzyjnym rysunku i subtelnym kolorycie”<sup>7</sup>. ■

<sup>7</sup> <http://www.michalswider.pl/o-mnie.html>.

---

**K**siądz Sławomir Grzela był człowiekiem o wielkiej przyjaźni dla naszego środowiska, można powiedzieć, że intelektualnie i duchowo utożsamiał się z „Christianitas”, był także jednym z naszych Darczyńców. Dziś i w przyszłości chcemy o nim pamiętać. *Requiescat in pace!*

*Redakcja „Christianitas”*

---

# Ksiądz Sławek Grzela – Pro memoria

*Elżbieta Wiater*

**D**ziś zmarł ks. Sławek Grzela<sup>1</sup>. Od około dwóch lat chorował na nowotwór jelit, walczył dzielnie, z pokorą przyjmował kolejne porażki i opiekę nad swoim okaleczonym terapią ciałem. Jeszcze tydzień temu był z Mszą i kazaniem w Domu Opieki dla księży seniorów i jak napisano w poście na ten temat, starsi księży całowali jego ręce, chociaż Sławek miał dopiero dwadzieścia dziewięć lat. Możecie łatwo wyliczyć, był niedawno wyświęcony.

Poznałam go jeszcze jako kleryka-harcerza na rekolekcjach „Ars serviendi” w Bukowinie Tatrzańskiej w 2012 roku. Przy mojej kondycji miałam problemy z wejściem na górkę, na którą poszliśmy na spacer. Został ze mną, chociaż marsz w tym tempie musiał być dla niego bardzo nudny i męczący. I taki był Sławek także później: odpowiedzialny, opiekuńczy i żyjący poważnie. Mnie po tych rekolekcjach został podziw i zachwyt dla Mszy w nadzwyczajnym rycie, Sławkowi chyba nawet coś więcej, ponieważ odprawiał w obu rytach mimo niechęci, z jaką zdarzało mu się spotykać z tego powodu. Do końca zachował też zdrowe podejście do tradi-świątki. Widział jego słabości, ale nigdy nie wpłynęło to negatywnie na stosunek do samej liturgii.

Był duszpasterzem harcerzy i kochał to całym sercem. Zresztą jego podopieczni też go kochali, bo kiedy zachorował, byli przy nim i wspierali go. Jako ostatnie zdjęcie profilowe na Facebooku ustawił sobie to w mundurze harcmistrza i myślę, że decyzja ta nie była przypadkowa.

Miał też dystans do siebie i świetne poczucie humoru. Kiedyś zrobiono mu zdjęcie, na którym wyglądał, jakby ktoś mu ukradł pastorał. W komentarzach na Facebooku wywołało to ogólną wesołość, a Sławek po prostu się w nią włączył, chociaż już wtedy powoli musiał mierzyć się ze śmiertelną diagnozą.

<sup>1</sup> Ks. Sławomir Grzela zmarł 30 października 2019 roku.

Gdy lekarze otworzyli go, stwierdzili, że jego wnętrzności przypominają (cyt.) spaghetti w sosie bolognese. Próbowano leczyć go nowatorskimi metodami, najnowszymi rodzajami chemii. Niestety, kolejne bitwy kończyły się klęskami. Sławek jednak pozostał sobą. Jedna z opiekujących się nim osób powiedziała mi, że widziała w swoim życiu już wielu pacjentów onkologicznych w tak ciężkim stanie, ale nikt nie miał w sobie tak wielkiego pokoju i nie odnosił się do otoczenia z taką klasą.

Patrzyłam na to z dystansu, bo Sławek był księdzem w diecezji płockiej. Podpytywałam o jego zdrowie naszych wspólnych znajomych, nie chcąc mu zawracać głowy. Czasem zgadaliśmy się na Messengerze, zawsze to były dobre rozmowy, a w ciągu jego choroby stale towarzyszyły mi dwie myśli.

Pierwsza, że Sławek doskonale utożsamiał się w swojej chorobie z Arcykapłanem. Stał się sam ołtarzem, żertwą i kapłanem. Zanurzony w Jego łasce i dzięki niej zdolny do niesienia tego gigantycznego ciężaru choroby, jaki dźwigał wraz ze swoimi bliskimi. Zawsze pragnął kapłaństwa, dzień święceń był dla niego dniem doskonałego spełnienia, jak mi pisał. Okazało się, że Pan wzywa go do jeszcze głębszego wymiaru zjednoczenia ze sobą. I Sławek wszedł w to doświadczenie z całą swoją wielkodusznością i odwagą.

Druga, że kiedy wybuchały kolejne afery z księżmi, kolejni zrzucaли sutanny i habity, a nawet publikowali o tym książki, kiedy zaczęto negować wartość celibatu, wbijać ludziom w głowy pojęcie księdza pedofila, a po stronie kościelnej zamiast konkretnych działań mających na celu oczyszczenie środowiska i nawrócenie padały tylko okrągłe słowa, Sławek po prostu cierpiał, oddając to Bogu. Cicho, w cieniu, nawet jeśli w szpitalu i w rodzinnym domu, gdzie był w paliatywnej fazie choroby, odwiedzali go biskupi. Był dla mnie jak wieczna lampka przy tabernakulum – niewielki płomyk w kolorze krwi, pokazujący, że Pan jest z nami, że tylko to jest ważne.

Do końca sprawował, kiedy tylko był w stanie, Msze św. W dniu śmierci o 15.00 przyjął namaszczenie chorych i wiatyk. Umarł wtulony w swojego tatę. Kolejny ludzki gest, który urasta do znaku.

Zostawiłeś po sobie piękne świadectwo, Sławek, a twoje czyny poszły za tobą. Módl się za nami, bo na pewno masz tam chody. Do zobaczenia! ■



---

**W** lutym roku 2012 kleryk Sławomir Grzela przysłał mi przez internet prośbę o krótki wywiad dla pisma „Życ Liturgią” wydawanego w Wyższym Seminarium Duchownym w Płocku. Odebrałem tę prośbę, próbowałem ją spełnić, ale – na to wygląda według tego, co mam w komputerze – nigdy jednak nie odesłałem odpowiedzi na zadane pytania. Pytania odnalazłem znowu teraz, niedługo po śmierci księdza Sławka. Odpisuję więc obecnie, niech to będzie sposób ziemskiego pożegnania. A w Wielkim Poście, który nadejdzie w roku 2020, chciałbym, żebyś miał nade mną pieczę, świętej pamięci Księża Sławku.

*Paweł Milcarek*

---

# Spóźniona rozmowa z klerykiem Sławomirem Grzelą

**Ks. Sławomir Grzela:** *Kolorowe wstążki w barokowej świątyni, ornaty z nieliturgicznego ortalionu, różowy tiul nad głową biskupa, „Posypmy głowy popiołem” i „Powiedz ludziom, że Kocham ich” obok siebie w tym samym śpiewniku kościelnym – przykłady można mnożyć w nieskończoność. Czy kicz istniał w liturgii od zawsze, czy też możemy wyznaczyć jakąś datę graniczną?*

**Paweł Milcarek:** Myślę, że różne formy kiczu religijnego są tylko zapaszkami, które roznoszą naszą duchową nieświeżość. Kicz to zapach infantylności, czyli fałszywego dzieciństwa. Zło kiczu to dopuszczona karykaturalność rzeczy Boskich, na miarę karłowatej uczuciowości człowieka. Zatem dzieje kiczu religijnego, można domniemywać, dotyczą wszystkich tych sytuacji, kiedy w szukaniu i akceptacji form pobożności człowiek pójdzie drogą sentymentalnej karykatury człowieczeństwa. Są to więc dawne dzieje.

Natomiast czymś innym jest zgoda na to, żeby taki kicz wchodził w miejsce kanonu, rzekomo zbyt „niehumanitarne”. To zaś stało się ostatnio w życiu katolickim, w życiu Kościoła wówczas, gdy kiczowate formy

uzyskały równe prawa z formami ikonocznymi i sakralnymi, właściwymi liturgii. To by się nie stało, gdyby wcześniej opór nie został rozmiękczony ideami popoliturgii, czyli liturgii na miarę codzienności wspólnot celebrujących. A za tymi ideami stoi niezbyt głęboka teologia Wcielenia – według której chrześcijaństwo jest przybraniem Ewangelii w każdą kulturę, w każdy styl życia ludzi.

**S.G.:** *Gdzie według Pana leżą przyczyny tego zjawiska?*

**P.M.:** Dobrze były złego początki. Gdzieś w połowie XX wieku teologowie i duszpasterze w Europie zaczęli się martwić tym, że życie mas – wówczas w większości wciąż chrześcijańskich – przebiega jakby w dwóch doskonale rozdzielnych porządkach, religijnym i świeckim. Myślano, że jeden z powodów to „obcość” form liturgicznych, z którymi przeciętny katolik styka się na Mszy: łacina, hieratyczny rytuał, niełatwa symbolika biblijna itp. Podjęto próby swoistej reedukacji liturgiczno-biblijnej. Przynosiła ona efekty, lecz wciąż ograniczone. Wtedy pojawiła się myśl – widzimy to np. w pismach Rahnera z po-

czątku lat 60. – żeby zamiast pracochłonnego wprowadzania wiernych w bogactwa tradycji zrzucić złoty płaszcz z misteriów i wmieszać je w egzystencjalną codzienność „współczesnego człowieka”.

Oczywiście zamiarem nie była infantylicyzacja, lecz w praktyce projekt „demokratyzacji liturgii” otworzył tamę dla zalewu coraz gorszych form ludzkiej spontaniczności. Potęga kiczu – widoczna od dawna w masowej „sztuce sakralnej” – zwyczajnie zapanowała nad szczytami świętej Liturgii. Wbrew protestom obrońców sakralności, ale i wbrew niezadowoleniu reformatorów oczekujących idealnej „szlachetnej prostoty”.

**S.G.:** *Czy hasło „Gdyby Chrystus nie zmarł wchwał, nie byłoby beatyfikacji Jana Pawła II” to tylko kicz, czy już coś więcej? Jak ocenić Grób Pański ze skrzydłem samolotu?*

**P.M.:** Wymienione przykłady wyglądają mi na niezręczne wysiłki, żeby uzyskać u „odbiorcy” poczucie łatwego aplauzu oraz wywołać efekt zaskoczenia. Ale przecież dokładnie to samo robi po swojemu wzięty teolog, który pozwala, żeby jego wywiad w prasie ukazał się pod jakimś szokującym tytułem, np. pozornie „poprawiającym” znane zdania z Pisma lub Katechizmu. Efekt zaskoczenia. Robi się to, bo „to działa”. Ale tak jest z kiczem: on też działa, pozwala ludziom łatwiej do czegoś przylgnąć, uznać za swoje, sobie bliskie. Jednak trzeba czuwać, czy te piorunujące

efekty nie powstają dlatego, że Ewangelia została wcześniej przykrojona do naszej emocjonalności.

**S.G.:** *Czy tandeta w naszych świątyniach może doprowadzić do czegoś więcej niż niesmaku uczestników liturgii? Czy może to zjawisko doprowadzić wręcz do utraty wiary, co zdaje się sugerować ks. Nicola Bux w swojej ostatniej książce?*

**P.M.:** To ważna kwestia. Odróżniłem niekontrolowaną obecność kiczu od jego autoryzowania, akceptacji. To jak z grzechem: jego istnienie nie jest takim zgorszeniem jak przyzwolenie nań, „znalezienie mu miejsca”. Otóż uznanie tandety za normę – np. w duchu tych kulawych „teologii”, o których mówiłem wyżej – to sygnał, że święta Liturgia jest teatrem kiepskich gustów, a więc może w ogóle tylko ludzkim widowiskiem, show. To nadal będzie zatrzymywać uwagę – ale z grona uczestniczących odpadać będą zwłaszcza ci, którzy są bardziej wrażliwi na prawdę obrzędów i mniej zależni od grupowych konformizmów. Regularne praktykowanie tandety wewnątrz świętej Liturgii rzeczywiście może pozbawiać wiary w jej świętość.

**S.G.:** *Hasło tegorocznego roku duszpasterskiego brzmi: „Kościół naszym domem”. Co zrobić, żeby był to dom autentycznie piękny?*

**P.M.:** To zasadniczo proste: czynić wszystko, co wskazuje na to, że Kościół jest Chrystusa i Boga. Paradoksalnie Kościół

jest tym bardziej „naszym domem”, gdy ludzie czują, że jest „nie nasz”. Nie nasz, lecz Pana.

**S.G.:** *Na co powinniśmy zwrócić uwagę my, przygotowujący się do kapłaństwa, aby zapobiec kiczowi w liturgii?*

**P.M.:** Pewną rolę odgrywa zawsze solidna kultura teologiczna (z niej bierze się umiejętność „czytania” słów i obrazów Objawienia), a w niej także odpowiadająca jej kultura umysłowa. To znaczy, że trudno być dobrym księdzem, dając sobie zgodę na barbarzyństwo. Jednak pierwsze jest co innego: duch adoracji, gotowość

ofiary z Ofiarnikiem. Żeby odkrywać, co to znaczy, dobrze iść za przykładem świętych kapłanów. To zdecydowanie lepsza lekcja niż fantazje na temat „kapłana jutra”, „Kościoła przyszłości” etc.

**S.G.:** *Ostatnie pytanie, niezwiązane z tematem naszej rozmowy. Jak przeżywa Pan okres Wielkiego Postu?*

**P.M.:** Staram się nadążać za tym, co znajdę w mszale i brewiarzu na ten czas. To wciąż program, który mnie poprzedza. ■

*Pytania przygotował kl. Sławomir Grzela*

# Żołnierz Chrystusa ściska różaniec\*

Tomasz Rowiński

**O**rganizatorzy Marszu Niepodległości ogłosili kilka dni temu logo tegorocznego wydarzenia, które spotkało się z kontrą medialną niektórych środowisk i autorów katolickich. Na rzeczowej grafice widzimy dłoń ściskającą różaniec, ta zaciśnięta pięść bardzo przypomina szeroko obecny w kulturze znak różnych ruchów protestu czy też emancypacyjnych. Posługiwali się nim m.in. walczący o równouprawnienie czarnoskórzy Amerykanie, feministki, polityczny ruch homoseksualny czy partia Razem. W tym sensie jest to wybór niezbyt szczęśliwy, ponieważ naśladuje lewicowe sposoby walki w przestrzeni publicznej. Z drugiej jednak strony obecność różańca w tej dłoni wskazuje, że chodzi o duchowy charakter walki, o modlitwę, a także obronę katolickich zasad w polskim życiu publicznym. Zresztą również w lewicowym kontekście zwykle ta pięść oznacza przede wszystkim mobilizację, poczucie wewnętrznej lub zbiorowej siły, rzadziej wezwanie do naruszania czyjejś fizyczności.

Robert Bąkiewicz, jeden z organizatorów Marszu, tak się wypowiedział o plakacie z różańcem i pięścią: „Pojawiają się też zarzuty, że ten gest jest przejawem wojny. I musimy na to odpowiedzieć twierdząco, bo na ziemi jesteśmy Kościołem walczącym. Kościół w swoim nauczaniu, w swoim magisterium – w Piśmie Świętym wielokrotnie mówi o tym, że to jest Kościół walczący. W ten sposób chcieliśmy to pokazać”. Do tego można dodać słowa Benedykta XVI: „Pojęcie *Ecclesia militans* – Kościoła wojującego – nie jest dziś modne. W rzeczywistości jednak coraz lepiej rozumiemy, że jest prawdziwe, oddaje coś z prawdy. Widzimy, że zło chce opanować świat i konieczne jest podjęcie walki ze złem. Widzimy, że zło posługuje się w tym wieloma sposobami: okrutnymi, uciekając się do różnych form przemocy, ale też udaje dobro i w ten sposób narusza moralne fundamenty społeczeństwa”.

## dys- kusja

\* Trzy teksty tego bloku ukazały się na naszym portalu w bezpośredniej bliskości czasowej Marszu Niepodległości A.D. 2019.

Symbol różańca w zaciśniętej pięści jest zatem symbolem walki duchowej i znakiem katolickiego oporu wobec zła również w sferze publicznej. Kto widzi tu „kastet z różańca”, ma jednak zbyt bujną wyobraźnię. Jeśli już jednak tak bardzo narzuca mu się zbrojna metaforyka, niech zajrzy do św. Pawła, który pisze: „Staniecie więc do walki, przepasawszy biodra wasze prawdą i obłókszy pancerz, którym jest sprawiedliwość, a obuwszy nogi w gotowość głoszenia dobrej nowiny o pokoju. W każdym położeniu bierzcie wiarę jako tarczę, dzięki której zdołacie zgasić wszystkie rozżarzone pociski Złego. Weźcie też hełm zbawienia i miecz Ducha, to jest słowo Boże – wśród wszelakiej modlitwy i błagania. Przy każdej sposobności módlcie się w Duchu!” (Ef 6, 14-18). Różaniec był w tradycji postrzegany także jako duchowy oręż.

A jednak przez media przetoczyła się – nomen omen – ofensywa inspirowana przez niektóre środowiska katolickie przeciw temu graficznemu symbolowi Marszu Niepodległości 2019. Można było nawet przeczytać, że grafika jest bluźniercza. Jednak wobec powyższych tłumaczeń organizatorów i dobrze znanej w Kościele tradycji „żołnierza Chrystusa” dochodzę do wniosku, że nie chodzi aż tak bardzo o samo logo, ale o polityczny atak na Marsz, wynikający z trwałych uprzedzeń lewicy katolickiej wobec narodowców. Za tym idzie niechęć, by podjąć z uczestnikami oraz organizatorami Marszu – co by nie powiedzieć – wewnątrzkatolicki dialog. Powiedziałbym nawet, że pod błahym pretekstem ci, którzy tak intensywnie atakują organizatorów Marszu, dzielą Kościół na lepszy i gorszy.

Tak, uważam, że akcja przeciwko logo Marszu Niepodległości to uprawianie czystej (choć może nie zawsze uświadomionej) polityki opartej na resentymencie. Przejrzałem Google’a, by sprawdzić, w jakim kontekście pojawiały się grafiki z różańcem ściskanym w dłoni, i znalazłem całą serię grafik ze słowami modlitw lub jakimś „memento” w intencji prześladowanych chrześcijan. Sporo jest takich grafik sprzed kilku lat, z czasów prześladowań chrześcijan przez Państwo Islamskie. Pewnie wielu dziś oburzonych wtedy „lajkowało” te grafiki w geście solidarności, nie mając przecucia, że czai się za nimi mroczna siła Ruchu Narodowego i Marszu Niepodległości A.D. 2019 i że „tak naprawdę” chodzi o kastet z różańca. Dla pewności dodam: w ostatnim zdaniu ironizuję.

Gorzej jeszcze, że nie wiadomo choćby, co zrobić ze znanym zdjęciem dłoni zaciśniętej na bramie Stoczni Gdańskiej owiniętej w różaniec. Co poradziliby nam zrobić z tą chyba mroczną kartą „Solidarności” nowi liturgowie różańcowych gestów (zob. akcja „Dla Niepodległej. Różańce w otwartej dłoni”)? Czy ten nowy rytualizm wystarczy, by poradzić sobie z niebezpiecznymi nurtami odmawiania (a właściwie ściskania) różańca, które pojawiają się w Kościele? Czy może spontaniczność i różnorodność podejścia do tej modlitwy jest niebezpieczna dla integralności katolicyzmu? Dla pewności znowu dodam: ironizuję.

To, co się dziś dzieje w kontekście logo Marszu Niepodległości, jest powtarzalną akcją niektórych środowisk wobec narodowców. Czego by oni bowiem nie zaproponowali, czego nie zrobili w kontekście religijnym, zawsze słyszymy, że upolityczniają, namawiają do przemocy itd. Tej opinii zawtórowali niektórzy cenieni publicyści. Ksiądz Mirosław Tykfer napisał: „Gdy patrzę jednak na zaciśniętą z różańcem pięść, właśnie dlatego, że nie jest ona wymierzona w religię, ale ma jej bronić, zapala mi się lampka alarmowa”. Tomasz Krzyżak w „Rzeczpospolitej” konstatował zaś, że skoro: „Biskupi protestowali w ostatnim czasie przeciw profanacji symboli religijnych. Dziś, gdy narodowcy wciągają do walki różaniec i krzyż, powinni zrobić to samo”. Nie oskarżam żadnego z dwóch szanowanych autorów o politykierstwo, jednak ich teksty pokazują, jak postępuje dzielenie Kościoła według wątpliwych kryteriów. Czy można porównać afirmatywną akcję organizatorów Marszu Niepodległości z bluźnierczymi kpinami spod znaku tęczy?

Czym jednak, jak nie upolitycznieniem właśnie są coroczne próby wykluczenia środowisk narodowych ze wspólnoty katolickiej, choćby za pomocą tak absurdalnego rubrycyzmu, który teraz będzie precyzyjnie określał, jak prawdziwy katolik ma trzymać różaniec. Jeśli ktoś spojrzy na tę akcję za jakiś czas z dystansem, zauważy głównie małostkowość skierowaną w politycznych przeciwników. To właśnie polityka organizuje dynamikę całej akcji. Ksiądz Kazimierz Sowa, bardziej znany ze swojego politycznego zaangażowania niż pracy duszpasterskiej, na brak twardego zdystansowania się Kościoła wobec grafiki Marszu Narodowego napisał, że – w domyśle – biskupi są „zakładnikami środowisk stojących za tym plakatem”. Czym zakładnikiem jest ks. Sowa, jakiej politycznej siły?

Zastanawiam się nad celem wszczynania tej wewnątrzkatolickiej wojenki. Ruch Narodowy nie stanie się tęczowym „katolicyzmem”, ale skoro tak, to czy jego adherenci woleliby widzieć jego członków poganami? Czy przeprowadzona kontrakcja umocniona nacechowanymi emocjonalnie epitetami (o. Wiesław Dawidowski napisał: „Po prostu «genialna» grafika pseudopatriotów. Dodam tylko, że w takim geście wznosili pięści komuniści spod znaku Che Guevary i inni”) może kogokolwiek przekonać do racji sprzeciwiających się? Czy raczej buduje ona kapitał niechęci, a może i nienawiści (patrzac na to, co piszą ludzie w komentarzach) wobec grupy społecznie zaangażowanych katolików z Ruchu Narodowego.

Warto zwrócić uwagę na rozkład sympatii politycznych środowisk animujących kontrakcję i proporcje reakcji – milczą, a jeśli już krytykują, to niemal zawsze szukają usprawiedliwień, gdy na Marszach Równości odprawia się bluźniercze Msze, gdy znieważa się tam Najświętszy Sakrament czy dokonywane są inspirowane ideologicznie ataki na księży. To samo dzieje się, gdy dochodzi podczas tych Marszów do łamania konstytucyjnego prawa chroniącego obywateli przed demoralizacją. Werbalna nienawiść do księży przeszła ostatnio w ataki fizyczne, ale i tak słowa wsparcia dla kapłanów nie było słycać z tych środowisk. Podobnie jak i nie było reakcji na uchwałę Sejmu, zgłoszoną przez Jana Klawitera z Prawicy Rzeczypospolitej, „w sprawie potępienia wszelkich aktów nienawiści i pogardy antykatolickiej”, która jest dziś czymś bardzo realnym. Milczą, a nawet kiwają głowami, gdy wbrew wszelkiemu logosowi postuluje się w Kościele zmianę nauczania w kwestiach objętych najstarszymi i utwierdzonymi teologicznie oraz filozoficznie tradycjami moralnymi pochodzącymi z Prawa Bożego. Za to rozpętują na cały Kościół akcję, gdy ktoś chce się nazywać „żołnierzem Chrystusa”. Pobożność narodowców jest szorstka, ale godna szacunku i duszpasterskiej opieki. Środowiska katolickiej lewicy chętnie stawiają się za wzór ewangeliczności, jakie jednak wnioski wyciągnęły one np. po upomnieniu otrzymanym w związku z akcją „Przekażcie sobie znak pokoju”? Na materiałach graficznych akcji różaniec był wykorzystany instrumentalnie i miał budować fałszywe poczucie zgody pomiędzy katolikami a politycznym ruchem homoseksualnym i jego ideologią. ■



# Czy Marsz Niepodległości nie jest wart Mszy?

*Tomasz Rowiński*

**Na** profilu facebookowym dziennikarza Katolickiej Agencji Informacyjnej, Dawida Gospodarka, przeczytałem, że Msza poprzedzająca tegoroczny Marsz Niepodległości odbędzie się w kaplicy Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X, czyli u lefebrystów. Informację tę Gospodarek opatrzył komentarzem:

Jeszcze wczoraj na stronie Marszu Niepodległości widniała fałszywa informacja o tym, że Mszę w nfr [nadzwyczajnej formie rytu rzymskiego – przyp. TR] organizują w kościele Zbawiciela. Teraz już oficjalnie zapraszają do kościoła Bractwa św. Piusa X (o wciąż nieuregulowanej sytuacji kanonicznej).

Na to szybko pojawił się jednoznaczny komentarz jednego z facebookowiczów:

Dla każdego szanującego się katolika ta informacja powinna całkowicie dyskwalifikować to wydarzenie (Mn).

Jakoś mnie ta reakcja nie dziwi, właściwie takiej właśnie reakcji można się było spodziewać po – jak by na to nie patrzeć – politycznej decyzji Kościoła w Warszawie, by nie objąć Marszu Niepodległości opieką duszpasterską. Nawet rozumiem reakcję tego komentującego internauty. Zresztą „opieka duszpasterska” to za dużo powiedziane, chodzi tylko o odprawienie Mszy. Nie znam kulisów tej sytuacji, ale niezależnie od tego, co się w nich działo, ich widzialne konsekwencje są jasne. Największe masowe patriotyczne wydarzenie w Polsce pozostaje na marginesie zainteresowania Kościoła warszawskiego. O tym, że Kościół w Polsce na różne

sposoby (nie wszędzie i nie we wszystkich zakresach rzecz jasna) wycofuje się ze spraw patriotycznych i narodowych, zamykając się w kręgu prywatnej pobożności i politycznego konformizmu, pisałem w swojej książce *Królestwo nie z tego świata. O zasadach Polski katolickiej na podstawie wydarzeń nowszych i dawniejszych* (Kraków/Tyniec 2019). Kto ma ochotę, może zajrzeć.

Jednego na pewno szkoda. Tego mianowicie, że Kościół w Polsce, powołując się na „uregulowaną sytuację kanoniczną”, odseparowuje się od wcale niemałej nastawionej patriotycznie części społeczeństwa. Czym zasługują sobie oni na takie traktowanie? Przywiązaniem do Maryi i różańca? Czy ci ludzie są jakoś wykluczeni z Kościoła? Czy są wierzącymi drugiej kategorii? Nie jestem związany z MN, nie bywam na tym wydarzeniu, ale uważam tę sytuację za skandaliczną. Warte odnotowania jest to, że o Mszy i Marszu informuje Radio Maryja, i wydaje się to zaskakującym głosem rozsądku w tej sytuacji.

Oznaczyłem też przy tych pytaniach profil archidiecezji warszawskiej. Wniosek, jaki nasuwa się w zaistniałej sytuacji, jest taki, że to Bractwo św. Piusa X, a więc zgromadzenie o nieuregulowanej sytuacji kanonicznej, ale jednak w różnoraki sposób uznawane dziś przez Papieża (np. poprzez stwierdzenie, że sprawowany przez tych kapłanów sakrament pokuty jest ważny i godny, czemu Papież dał wyraz w liście na Rok Miłosierdzia), jest w Kościele warszawskim prawdziwym szpitalem polowym dla grzeszników. Jest tym oddziałem żołnierzy Chrystusa poruszonych ewangelicznym wezwaniem Papieża, by wyjść na peryferia.

Można by zapytać, kto w tej sytuacji okazuje się zamkniętą twierdzą. Odpowiem też od razu, jakie będą dalekosiężne konsekwencje takiej polityki kościelnej (bo trudno to nazwać ewangelizacją). Oby się Kościół warszawski nie zdziwił, że patriotyzm za jakiś czas pożegna się z katolicką religijnością, jeśli będzie dalej marginalizowany. I wówczas znacznie się pewnie załamywanie rąk nad dechrystianizacją, profanacjami itd. W dzisiejszych czasach od patriotyzmu laickiego czy pogańskiego każdego z nas dzieli tylko krok. Czy takiej politycznej wygody uczy Papież Franciszek?

Nie bój się, Kościele, ręka zaciśnięta na różańcu nie będzie mogła rzucać kamieniami ani koktajlami Mołotowa. Wydaje się zresztą, że słowa Prymasa abp. Wojciecha Polaka zachęcają do

tego, by nie patrzeć na sprawę przez pryzmat politykierstwa, ale ewangelizacji i prawdziwej troski o dusze. W wywiadzie dla „Przewodnika Katolickiego” czytamy w odpowiedzi na pytanie o brak potępiającej reakcji biskupów na plakat tegorocznego Marszu Niepodległości, który przedstawia różaniec w zaciśniętej pięści (pisałem o tym w tekście *Żołnierz Chrystusa ściska różaniec*):

Prawdziwa rola Kościoła jest jednak inna i nie polega na pisaniu oświadczeń. Kościół ma wychowywać i ewangelizować. Być może największym dziś przejawem kryzysu Kościoła i naszą słabością jest to, że nie potrafimy w tym względzie ewangelizować. Jeśli widzę takie owoce, jeśli widzę, że ludzie wykorzystują elementy religijne w kontekście przemocy, to wiem, że jako Kościół zawiedliśmy, że nie dotarliśmy do nich z Ewangelią. Gdybyśmy byli skuteczni, gdyby ten lud miał serce przemienione spotkaniem z Jezusem, nie reagowałby w ten sposób. ■

# Nie dalej do Ewangelii jest z Marszu Niepodległości niż z Woodstocku

*Paweł Milcarek*

**C**ztery lata temu napisałem nie bez smutku – że 11 listopada w Marszu Niepodległości są na ulicach Warszawy „tłumy ludzi, którzy nie są dalej od możliwości ewangelizacji niż młodzież na Woodstocku (ośmielę się rzec, że na moje oko są bliżej)”. Tłumy te – ludzi z całej Polski – potrzebują duszpasterstwa, które z jednej strony „nie zaczęłoby się od wynajdywania w nim kątku «naziolstwa», a z drugiej strony – nie zatrzymałoby się na podbijaniu bębena patriotycznego”. Chodzi o duszpasterstwo, które świetnie się czuje w klimacie morza biało-czerwonych flag, nie boi się rac – a przecież nie upija się samo klimatem narodowego wzmożenia; potrafi ten moment wykorzystać, żeby robić tłumom dyktando z Ewangelii.

I cztery lata temu, na tle gorącej dyskusji o Marszu Niepodległości, dodawałem, że takiego duszpasterstwa nie widzę – natomiast zamiast niego mnożą się przypadki „duszpasterzy dwóch różnych opcji”: takich, którzy się za Marsz wstydzą, i takich, którzy są nim zachwyceni.

No więc mamy rok 2019, znowu dyskusja o Marszu Niepodległości – tym razem zajęła się nie odróżnianiem słów „nacjonalizm” i „patriotyzm”, lecz ustalaniem, jak należy trzymać różaniec. Nie narzekam, zawsze można się przy takich okazjach czegoś dowiedzieć – z historii idei, z ikonografii. Niemniej to nadal nie jest katolickie duszpasterstwo tłumów pachnących racami i dumą z Polski. Co więcej, odwagi duszpasterskiej jest jeszcze mniej, co widać na przykładzie lęklivego odmówienia Mszy w jednym z kościołów warszawskich, niewątpliwie zdecydowanego na poziomie diecezji.

Przykład Mszy jest dobry, żeby zrozumieć, na czym polega problem. Po pierwsze: na trzymaniu się założeń, że odprawienie

Mszy ma jedynie „uświecić” i kościelnie „legalizować” Marsz – i nie wiem, czy to założenie nie jest podzielane przez wszystkich zainteresowanych. Po drugie: być może na tym, że zwyczajnie nie ma w naszej diecezji lub w ogóle w Polsce kapłana, który byłby gotów mówić, jako homileta, do tłumów zebranych na Mszy tak, jak się mówi do wiernych przychodzących po naukę, nie inaczej: dzieląc wiarę, a dając naukę. Bo na „takich” Mszach mówi się niestety zwykle inaczej: panegirycznie lub oschle. Panegirycznie – gdy korzysta się z Mszy, żeby pochwalić zasługi tego czy innego polityka albo snuć ogólne laudacje nieujarzmionej polskości, albo podbijać bębenek tym, co stoją w kościele. Albo mówi się oschle – gdy manifestuje się dystans do sprawy świętej dla zgromadzonych, a siebie samego traktuje jako usługodawcę obrządkowego. Oczywiście oba te sposoby mówienia byłyby nie na miejscu – więc w sumie może lepiej rzeczywiście nie dopuszczać do tej kompromitacji. Tyle że to akurat nie jest kompromitacja tłumów z Marszu.

Ale są też w Marszu zwykli księża, z różnych miejsc. Wierzę, że idąc tam, traktują samych siebie jako równocześnie część tego patriotycznego ciała i działających wewnątrz niego nauczycieli wiary – wymagających zwłaszcza wobec tych, z którymi idą i czują.

To jest wasz, że tak powiem, „przystanek Jezus”, z zupełnie innymi wyzwaniem niż ten woodstockowy – a jednak pełen wyzwań. A jedno z tych wyzwań zostało dobrze wyodrębnione już w samym przesłaniu Marszu: „Weź w opiekę naród cały”. „Naród cały” – dlaczego i co to znaczy? Cały, a tak podzielony. Cały, a więc nie tylko „nas tutaj” i w ogóle nie tylko z marszowej pieśni. Cały, a więc i tych najmniejszych, których nadal w Polsce można „usuwać” jako „ciążę”. Naród cały – a więc nie tylko tych, którzy już się w swym życiu usadowili, ale i tych, którzy samodzielne życie zaczynają. Naród cały – a więc nie tylko jego przeszłość i teraźniejszość, lecz i jego nadzieje. Sporo wyzwań. ■

# Władza na wzór Jezusa. Polemika z *Boską anarchią* Rafała Tichego

Ignacy Masny

## pole- mika

**O**statni numer magazynu „Czterdzieści i Cztery” poświęcony związkom chrześcijaństwa z anarchizmem otwiera artykuł Rafała Tichego *Boska anarchia*. Tekst skupia się na zaprezentowaniu idei trzech myślicieli: Erika Petersona, Nikołaja Bierdiajewa oraz Jacques’a Ellula, którzy w swoich pracach stawiali tezy pod pewnymi względami bliskie zasadniczym elementom ideologii anarchistycznej. Czasami jednak artykuł Tichego niepostrzeżenie zmienia charakter i z rozważań z zakresu historii idei przeradza się w rodzaj manifestu skierowanego przeciwko władzy, przede wszystkim przeciwko władzy politycznej.

Autor nie rozróżnia precyzyjnie, kiedy ma na myśli władzę polityczną, a kiedy pisze o władzy jako takiej. Większość przywołanych argumentów skierowana jest przeciwko tej pierwszej, ale czasami wydaje się on rozszerzać swoje wnioski na wszystkie formy i obszary sprawowania władzy. Na początku artykułu autor nakreśla bardzo szeroki zakres poszukiwań: „Aby można było mówić w przypadku wizji chrześcijańskiej o jej anarchiczności, wpierw należy przekonać się, czy i w jakim sensie możliwe jest na gruncie doktryny chrześcijańskiej odrzucenie wszelkiej władzy”<sup>1</sup>. Później Tichy nie udziela jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie. Nie definiuje nawet pojęcia władzy – można jedynie przypuszczać, co przez nie rozumie, dzięki wyrażeniom, jakich na określenie władzy sam używa lub jakich używają cytowani przez niego autorzy: gwałt zadany z zewnątrz, przymus lub dominacja<sup>2</sup>. Pisze jednak – na marginesie głównych rozważań o władzy politycznej – zdania sugerujące, że w społecznościach chrześcijan władzy nikt nie powinien sprawować: jako chrześcijanie mamy już na ziemi budować Królestwo Boże, „w którym człowiek nie będzie podlegał żadnej władzy”<sup>3</sup>, mamy naśladować Mesjasza

<sup>1</sup> R. Tichy, *Boska anarchia*, „Czterdzieści i Cztery”, nr 10, 2018, s. 9.

<sup>2</sup> Tamże, s. 7 i 19.

<sup>3</sup> Tamże, s. 36

„poprzez stopniowe wyrzekanie się władzy”<sup>4</sup>, mamy tworzyć na marginesie społeczności ziemskich „społeczeństwo, w którym nie ma władzy”<sup>5</sup>.

W dalszej części artykułu postaram się wyodrębnić z tekstu i odeprzeć argumenty, które prowadzą autora do takich konkluzji. Na początku jednak przypatrzmy się, skąd wzięła się władza w ludzkich społecznościach.

\* \* \*

Gdy Bóg stwarzał człowieka, powiedział, że stwarza go na swój obraz i podobieństwo. Powiedział, ale – jak tłumaczył św. Ireneusz w dziele *Adversus haereses* – nie pokazał, ponieważ Słowo, na którego obraz i podobieństwo człowiek został stworzony, było jeszcze niewidzialne. Dlatego Adam i Ewa tak łatwo to podobieństwo utracili. Dopiero podczas wcielenia Syn stał się tym, co było Jego obrazem. Człowiek mógł ujrzeć wzór, na podstawie którego został stworzony<sup>6</sup>.

Żeby jednak przywrócone zostało podobieństwo człowieka do Boga, człowiek musiał ujrzeć Jezusa umierającego na krzyżu. Jezus według św. Ireneusza zebrał w sobie podczas życia i konania całe stworzenie, jego los i cierpienie, a wreszcie samą śmierć<sup>7</sup>. To do oszpeconego, wzgardzonego, niepodobnego do ludzi Jezusa człowiek ma się upodabniać, żeby stać się podobnym Bogu.

A przecież nie takie było Słowo, na którego obraz i podobieństwo zostali stworzeni Adam i Ewa, szczęśliwi i pozbawieni cierpień. Przez grzech zmienił się Wzór, do którego mamy się upodabniać. Teraz upodabniamy się do Niego poprzez cierpienie i umieranie. To podobieństwo zostało nam również подарowane. Stało się to zaraz po grzechu pierworodnym, gdy Bóg ukarał Adama i Ewę. Wtedy to został odebrany człowiekowi dostęp do drzewa życia, wtedy ludzie zostali obarczeni bólem rodzenia i trudem pracy. Wtedy też w relacjach międzyludzkich pojawił się trud poddania i władzy, gdy Bóg powiedział do Ewy o Adamie: „on będzie panował nad tobą” (Rdz 3, 16).

Warto zauważyć, że karą nie było samo istnienie pracy, rodzenia i władzy. Adam miał w raju doglądać ogrodu i go uprawiać (Rdz 2, 9), Ewa miała zaś rodzić dzieci (Rdz 1, 28). Kara po grzechu pierworodnym polegała na wprowadzeniu trudu i bólu w te przestrze-

<sup>4</sup> Tamże, s. 41.

<sup>5</sup> J. Ellul, *Anarchia i chrześcijaństwo*, Kraków–Poznań, s. 82, za: R. Tichy, dz. cyt., s. 46.

<sup>6</sup> Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, ks. V, rozdz. 16, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anfo1.ix.vii.xvii.html> (2.09.2019).

<sup>7</sup> Tamże, ks. V, rozdz. 18, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anfo1.ix.vii.xix.html> (2.09.2019).

<sup>8</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 7, zag. 96, art. 4, Londyn 1980, s. 103, <http://katedra.uksw.edu.pl/suma/Suma%207.pdf> (2.09.2019).

nie ludzkiej aktywności. Święty Tomasz z Akwinu przekonuje, że również i władza była obecna w relacjach między Adamem i Ewą w Edenie, ale po grzechu pierworodnym zmieniła ona charakter<sup>8</sup>. Niezależnie jednak od tego, czy Adam panował nad Ewą jeszcze przed grzechem, czy dopiero po wygnaniu, jego władza nad Ewą na pewno pochodziła od Boga.

Skoro od Niego pochodzi, to również w formie, jaką przybrała po ukaraniu za grzech pierworodny, jest oczywiście wyrazem Jego miłości, a jej znoszenie przynosi owoce niewspółmierne do trudów, z jakimi się wiąże. Gdybyśmy wtedy nie otrzymali cierpienia, Chrystus nie poniósłby go na krzyż. Jezus w swoim życiu i umieraniu zebrał w sobie trud pracy na roli Adama, ból Ewy przy porodzie synów, ich śmierć, a także brzemień konieczności poddania się przez Ewę władzy męża i brzemień panowania Adama. Gdy Adam z Ewą zostali ukarani, zostaliśmy postawieni przed możliwością niesienia krzyża z Jezusem. Skoro Adam i Ewa odrzucili podobieństwo Bogu w raj, Bóg dał im szansę, by upodobnili się do nowego Wzoru, do Chrystusa umierającego.

\* \* \*

Uczestnictwo w cierpieniu, które ściągnęli na nas pierwsi rodzice, jest naszym obowiązkiem i prowadzi nas do zbawienia. Poucza nas o tym św. Paweł. Jeśli chodzi o ból rodzenia, napisał: „(...) zwiedziona kobieta popadła w przestępstwo. Zbawiona zostanie zaś przez rodzenie dzieci” (1 Tm 2, 14-15). Tych, którzy nie chcieli pracować, pouczał, żeby „pracując ze spokojem, własny chleb jedli” (2 Tes 3, 12). Również w kwestii poddania żony mężowi Apostołowie nauczali, że należy zachować relacje ustanowione przez Boga: „Żony, bądźcie poddane mężom, jak przystało w Panu” (Kol 3, 18); „Tak samo żony niech będą poddane swoim mężom” (1 P 3, 1). Święty Piotr nazwał taką postawę „świętym postępowaniem”. Władza w relacji małżeńskiej dana jest mężowi przez Boga i służy ona do zbawienia obojga. Zapewne zawsze budziło to sprzeciw, ale dziś nauka ta jest szczególnie trudna do zaakceptowania. Nie da się jej zrozumieć bez odniesienia do Chrystusa i Kościoła.

Kluczową dla tematu naukę św. Pawła o małżeństwie trzeba tu przytoczyć w całości:



Bądźcie sobie wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusowej! Żony niechaj będą poddane swym mężom, jak Panu, bo mąż jest głową żony, jak i Chrystus – Głową Kościoła: On – Zbawca Ciała. Lecz jak Kościół poddany jest Chrystusowi, tak i żony mężom – we wszystkim. Mężowie, miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo, aby osobiście stać przed sobą Kościół jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany. Mężowie powinni miłować swoje żony, tak jak własne ciało. Kto miłuje swoją żonę, siebie samego miłuje. Przecież nigdy nikt nie odnosił się z nienawiścią do własnego ciała, lecz każdy je żywi i pielęgnuje, jak i Chrystus – Kościół, bo jesteśmy członkami Jego Ciała. Dlatego opuści człowiek ojca i matkę, a połączy się z żoną swoją, i będą dwoje jednym ciałem. Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła. W końcu niechaj także każdy z was tak miłuje swą żonę jak siebie samego! A żona niechaj się odnosi ze czcią do swojego męża! (Ef 5, 21-33).

Tak więc relacja małżonków opierać się ma na wzorze relacji Chrystusa i Kościoła, tym też św. Paweł uzasadnia naukę o poddaniu żony mężowi. Staje to naprzeciw jednemu z podstawowych argumentów Tichego przeciwko konieczności istnienia władzy w społeczności chrześcijan. Tichy słusznie wskazuje na fakt, że chrześcijanie powinni upodabniać wzajemne relacje do relacji Osób w Trójcy Świętej. Wyprowadza jednak z tego faktu zbyt daleko idące wnioski. Uważa bowiem, że skoro Trójca Święta jest wspólnotą, „która ze względu na swą całkowitą Jedność wyklucza wszelki podział, wszelkie panowanie jednej osoby nad drugą”, to „paralela między Jego władzą a władzą ziemską (...) nie jest już możliwa do przeprowadzenia na gruncie doktryny chrześcijańskiej”<sup>9</sup>. Tym samym upodabnianie się wspólnoty chrześcijan do Trójcy Świętej miałoby polegać na „stopniowym wyrzekaniu się władzy”<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> R. Tichy, dz. cyt., s. 13.

<sup>10</sup> Tamże, s. 41.

Lektura powyższego fragmentu Listu do Efezjan doskonale wyjaśnia przyczyny tego nieporozumienia. Gdybyśmy mieli we wspólnocie odzwierciedlać jedynie relację w Trójcy Świętej, nie musielibyśmy przecież za siebie nawzajem umierać. Tymczasem mężowie mają miłować żony jak Chrystus umiłował Kościół, wydając za niego samego siebie. Żeby więc upodobnić nasze relacje do relacji wewnątrz Trójcy Świętej, najpierw musimy naśladować Jezusa w Jego stosunku do nas.

\* \* \*

Konieczność naśladowania relacji Jezusa i Kościoła uzasadnia istnienie władzy w społeczności chrześcijan, ponieważ Jezus bez wątpienia jest władcą Kościoła. Władza Boga nad stworzeniem sprawiła Tichemu chyba największy kłopot w jego wywodach. Nie mogąc jej zaprzeczyć, przyznaje, że „Bóg jest jedyną Arche całej rzeczywistości”<sup>11</sup>. Jednocześnie jednak stara się wykazać, że Bóg z tej funkcji rezygnuje. Słowo „władza”, gdy odnosiło się do władzy Boga, pisze w cudzysłowie, jakby była to tylko tak zwana, a nie prawdziwa władza<sup>12</sup>. Uzasadnia to na dwa sposoby.

Po pierwsze, Bóg ma „nie szukać władzy nad człowiekiem”<sup>13</sup>, skoro pozostawił człowiekowi wolną wolę. Sformułowanie „nie szuka” wydaje się unikiem przed stanowczym stwierdzeniem, że Bóg nie sprawuje władzy nad stworzeniem, co stałoby w oczywistej sprzeczności z nauką Kościoła. Wolność naszej woli w żaden sposób nie sprawia, że mielibyśmy nie poddać się Bożej woli. Jest nawet dokładnie odwrotnie, w tym poddaniu nasza wolność się realizuje.

Tichy powołuje się na nauczanie św. Grzegorza, przytaczając cytaty z czwartego kazania o Księdze Eklezjastesy: „skoro Bóg nie niewoli tego, co jest wolne, któż stawiłby swoją władzę nad władzą Boga?”<sup>14</sup>. Przywołane przez Tichego kazanie jest komentarzem do fragmentu drugiego rozdziału Księgi Koheleeta. W cytowanym fragmencie odnosi się do słów: „Nabyłem niewolników i niewolnice i miałem niewolników urodzonych w domu” (Koh 2, 7). Mowa jest więc o niewoleniu innych ludzi, co jest czymś innym niż sprawowanie nad nimi władzy. Tłumaczy to św. Tomasz w *Sumie teologicznej*: „«Panowanie» można dwojako ujmować: Pierwsze, jako przeciwieństwo niewoli. W tym znaczeniu tego zwiemy panem, któremu ktoś podlega jako niewolnik. Drugie,

<sup>11</sup> Tamże, s. 44.

<sup>12</sup> Tamże, s. 12, 15 i 40.

<sup>13</sup> Tamże, s. 38.

<sup>14</sup> Grzegorz z Nyssy,  
*Kazania o Księdze  
Eklezjastesy*, tłum. za:  
R. Tichy, dz. cyt., s. 32.  
Por.: <https://web.archive.org/web/20080513192134/http://www.sage.edu/faculty/salomd/nyssa/index.html> (2.09.2019).

o ile ogólnie panowanie dotyczy podległego władzy w jakikolwiek sposób. W tym znaczeniu także i ten, kto pełni zadanie rządzenia i kierowania wolnymi, może zwać się panem”<sup>15</sup>. W kazaniu św. Grzegorza chodzi o węższe znaczenie władzy w rozróżnieniu św. Tomasza, a nie o władzę jako taką. Zresztą po co Tichy próbuje oprzeć swoje wywody na autorytecie Ojców? Przecież musi zdawać sobie sprawę, że ma przeciwko sobie całą tradycję Kościoła.

Po drugie, za rezygnacją Boga z władzy nad ludźmi ma przemawiać Jego męka i śmierć. Tichy nazywa to wydarzenie wyrzeknięciem się przez Jezusa władzy, „która na mocy bycia Stwórcą Mu przysługuje”<sup>16</sup>. Na sąsiednich stronach zaprzecza jednak sam swojej tezie.

W podsumowaniu tej części wywodu przywołuje słowa Jezusa po zmartwychwstaniu (a więc i po rzekomym wyrzeknięciu się władzy): „Dana mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi” (Mt 28, 18), tłumacząc, że tej władzy nie można rozumieć inaczej niż poprzez prawo miłości<sup>17</sup>. Chwilę wcześniej pisze, że „Jezus udzielił uczniom zdumiewającej nauki na temat tego, na czym w oczach Boga polega prawdziwa władza”<sup>18</sup>, i cytuje fragment z Ewangelii św. Mateusza: „Jezus przywołał ich do siebie i rzekł: Wiecie, że władcy narodów uciskają je, a wielcy dają im odczuć swą władzę. Nie tak będzie u was. Lecz kto by między wami chciał stać się wielkim, niech będzie waszym sługą. A kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem waszym, na wzór Syna Człowieczego, który nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mt 20, 25-28).

Wydaje się, że cały tok rozumowania Tichego na temat władzy opiera się na nieporozumieniu, którego łatwo byłoby uniknąć, zdefiniowawszy to pojęcie. Jeżeli Jezus wyrzekł się władzy przysługującej Mu na mocy bycia Stwórcą, to jak tę władzę sprawował wcześniej, zanim się jej wyrzekł? Jeżeli zgodnie z prawem miłości i zgodnie z tym, na czym polega prawdziwa władza w oczach Boga – a inaczej być przecież nie mogło – to nie było powodu, dla którego Jezus miałby się tej władzy wyrzekać. Kiedy władzę tak właśnie się rozumie: jako służbę, a często i umieranie dla tych, którymi się rządzi, znikają wszystkie problemy, które doprowadziły Tichego do stwierdzeń kwestionujących władzę Boga nad człowiekiem. Wtedy jednak na pytanie o możliwość odrzucenia wszelkiej władzy na

<sup>15</sup> Tomasz z Akwinu, dz. cyt., t. 7, zag. 96, art. 4, s. 103, <http://katedra.uksw.edu.pl/suma/Suma%207.pdf> (2.09.2019).

<sup>16</sup> R. Tichy, dz. cyt., s. 19.

<sup>17</sup> T. Špidlik, *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 2000, s. 205, za: R. Tichy, dz. cyt., s. 20.

<sup>18</sup> R. Tichy, dz. cyt., s. 18.

gruncie doktryny chrześcijańskiej trzeba odpowiedzieć: nie, władza jest dobra, ponieważ można ją sprawować na wzór Jezusa.

\* \* \*

Powyższą naukę o służeniu z Ewangelii według św. Mateusza św. Łukasz zawarł w opisie Ostatniej Wieczerzy. Jej brzmienie u św. Łukasza lepiej pokazuje, że władza nie została w niej odrzucona:

Powstał również spór między nimi o to, który z nich wydaje się być największy. Lecz on rzekł do nich: Królowie narodów panują nad nimi, a ich władcy przyjmują nazwę dobroczyńców. Wy zaś nie tak macie postępować. Lecz największy między wami niech będzie jak najmłodszy, a przełożony jak sługa! Któż bowiem jest większy? Czy ten, kto siedzi za stołem, czy ten, kto służy? Czy nie ten, kto siedzi za stołem? Otóż Ja jestem pośród was jak ten, kto służy (Łk 22, 24-27).

Przełożeni nie mają więc przestać być przełożonymi, tylko ich przełożenie ma się stać służbą. Jezus, który był przywódcą swoich uczniów, wydawał im polecenia i „uczył jak ten, który ma władzę” (Mt 7, 29), był pośród nich jak ten, kto służy. Oddanie życia przez Jezusa, który „ma moc je oddać i ma moc je znów odzyskać” (J 10, 18), nie było wyrzeknięciem się władzy – raczej jej najwyższym aktem. Rządzić to bardzo często znaczy pozwolić się zabić. Dlatego też mężowie, którzy według nauczania św. Pawła mają być głowami swoich rodzin, mają miłować żony jak Chrystus, który wydał za Kościół samego siebie (Ef 5, 25). Godzić się umrzeć dla dobra sobie poddanych jest w tej perspektywie przejawem miłości, do jakiej rządzący jest zobowiązany. Każdy, kto próbuje rządzić po chrześcijańsku, musi doświadczyć, jakim krzyżem jest władza z jej odpowiedzialnością, niewdzięcznością i nieposłuszeństwem tych, którzy są im powierzeni. Dla takiego nad wszystko pożądanego jest, „aby dość kiedyś do domu niebieskiego, gdzie już nie będzie potrzeba spełniać obowiązku pieczy nad szczęśliwymi w owej krainie nieśmiertelności. Lecz zanim to nastąpi, muszą ojcowie domu z większą jeszcze cierpliwością rozkazywać, niż słudzy słuchać”<sup>19</sup>. ■

<sup>19</sup> Augustyn z Hippony, *Państwo Boże*, ks. XIX, rozdz. 16, Kęty 1998, s. 784.

## o autorach

**Cécile Bruyère OSB** (1845–1909), mniszka benedyktyńska, duchowa córka Dom Prospera Guérangera. Od 1891 r. ksieni opactwa św. Cecylii w Solesmes. *Requiescat in pace!*

**Paul Claudel** (1868–1955), francuski poeta i dramaturg, autor dzieł religijnych, członek Akademii Francuskiej. *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!*

**Filip Łajszczak** (1978), zastępca redaktora naczelnego „Christianitas”.

**Michał Gołębiowski** (1989), historyk literatury dawnej, filolog, historyk idei, doktorant UJ. Zajmuje się również patrystyką. Autor książek *Małżeństwo Józefa i Maryi w literaturze i piśmiennictwie staropolskim doby potrydenckiej* oraz *Niewiasta z perłą*.

*Szkice o Najświętszej Maryi Pannie w świetle duchowości katolickiej.*

**Monika Grądzka-Holvoote** (1970), romanistka, tłumaczka. Członkini redakcji „Christianitas”. Mieszka we Francji.

**Marek Jurek** (1960), polityk i publicysta, założyciel Prawicy Rzeczypospolitej. Współzałożyciel i stały współpracownik „Christianitas”. Mieszka w Wólce Kozodawskiej.

**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.

**Piotr Kaznowski** (1981), historyk filozofii, redaktor „Christianitas”. Mieszka w Falenicy.

**Stanisław Kogut** (1977), filozof, skaut, społecznik. Zajmuje się filozofią polityczną i filozofią kultury. Mieszka w Rybniku, wraz z żoną Moniką wychowuje ośmioro dzieci.

**Janusz Kotański** (1957), historyk, poeta, publicysta, od 2016 r. Ambasador Polski przy Stolicy Apostolskiej oraz Suwerennym Wojskowym Zakonie Maltańskim. W przeszłości związany m.in. z Instytutem Pamięci Narodowej, Centrum Nauki Kopernik, Muzeum Jana Pawła II i Prymasa Wyszyńskiego. Autor książek historycznych m.in. o ks. kardynale Stefanie Wyszyńskim i błogosławionym księdzu Jerzym Popiełuszce.

**Bartłomiej K. Krzych** (1990), doktorant filozofii na Uniwersytecie Rzeszowskim. Ponadto m.in. członek Polskiego Towarzystwa Teologicznego i członek korespondent Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu. Zainteresowania: ontologia i metafizyka, liturgia, relacje nauki i teologii.

**Ignacy Masny** (1991), muzealnik i redaktor, historyk z wykształcenia.

**Paweł Milcarek** (1966), filozof, historyk, publicysta, freelancer. W latach 1992–2009 wykładowca ATK/UKSW. Współautor programu nauczania historii w gimnazjum i serii podręczników *Przez tysiąclecia i wieki*. Ostatnio wydał *Z całą prostotą* (Dębogóra 2018), rozmowę z rzecką z opatem seniorem Fontgombault Dom Antoine'em Forgeotem OSB, oraz *Alarm dla Kościoła. Nowa reformacja?* (Warszawa 2019, z Tomaszem

Rowińskim). Mieszka w Brwinowie k. Warszawy.

**Joseph Pearce** (1961), Anglik z pochodzenia, szef publikacji książkowych w Augustine Institute, redaktor naczelny „St. Austin Review”, portalu Faith and Culture oraz redaktor serii wydawniczej Ignatius Critical Editions. Wykłada literaturę dla Homeschool Connections i współpracuje z portalem Imaginative Conservative. Jest autorem wielu książek poświęconych literaturze, m.in. biografii Chestertona, Oscara Wilde’a, Hilaire’a Belloc’a i Aleksandra Sołżenicyna. Także trzech książek o katolicyzmie Szekspira i jego dramatach. W Polsce wydano m.in. *Pisarzy nawróconych i Wyścig z diabłem*.

**Tomasz Rowiński** (1981), historyk idei, publicysta, redaktor prowadzący portalu Christianitas, publikuje w różnych mediach, m.in. w tygodniku „Do Rzeczy”, autor książek. Ostatnio wydał *Królestwo nie z tego świata. O zasadach Polski katolickiej na podstawie wydarzeń nowszych i dawniejszych* (Kraków 2018) oraz *Alarm dla Kościoła. Nowa reformacja?* (Warszawa 2019, z Pawłem Milcarkiem). Mieszka w Książenicach koło Grodziska Mazowieckiego.

**Elżbieta Wiater** (1976), doktor teologii i historyk, publicystka, autorka książek

(m.in. *Filotea* z r. *Duchowość dla świeckich*, *Hildegarda z Bingen. Mistyczka z charakterem*, C.S. Lewis. *Pielgrzym radości*). Mieszka w Krakowie.

**Adam Witczak** (1987), matematyk, religioznawca amator i religioznawca dyletant. Pisywał w różnych miejscach, przy czym niekiedy jest zdziwiony tym, gdzie natrafia na swoje własne teksty. Zdziwiony bywa i samymi tekstami. Przekonany, że im więcej

odkryje się pokrewieństw pomiędzy chrześcijaństwem a innymi religiami, tym lepiej świadczy to o chrześcijaństwie. Sympatyk, ale bynajmniej nie bezkrytyczny, tzw. szkoły Tradycji (W. Smith, H. Smith, S. H. Nasr, F. Schuon, J. Hani, T. Burckhardt). Nieodmiennie wraca do *Nihilizmu* Seraphina Rose'a, *Kazań* Mistrza Eckharta i *Księgi śpiewów żałobliwych* Grzegorza z Nareku.

**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		
nazwa odbiorcy cd.			
nr rachunku odbiorcy	20 21 30 0004 2001 0493 1739 0001		
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 99 zł.

