

+

Christianitas
99-100/R.P.2025





Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego

*Dofinansowano ze środków Ministra Kultury
i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury
– państwowego funduszu celowego.*

redakcja: Anna Barcikowska (biuro), Michał Barcikowski, Paweł Beyga, Piotr Chrzanowski, Tomasz Dekert, Michał Gołębiowski, Paweł Grad, Monika Grądzka-Holvoete, Antonina Karpowicz-Zbińkowska, Piotr Kaznowski, Filip Łajszczak (zastępca redaktora naczelnego), Justyna Melonowska, Paweł Milcarek, Tomasz Rowiński (redaktor naczelny); **stale współpracują:** Jan J. Franczak, Tomasz Glanz, Artur Górecki, Michał Jędryka, Marek Jurek, Łukasz Kobeszko; **przysiaciele:** Stanisław Artymowski (Warszawa), Łukasz Benedykt Bilski (Słupsk), Andrzej Bobiec (Krosno), Łukasz Bonuta (Kraków), Sławomir Dronka (Rzeszów), Juliusz Gałkowski (Warszawa), Maciej Gnyszka (Pruszków), ks. Krzysztof Irek (Sandomierz), Grzegorz Jazdon (Poznań), Jan Kiernicki (Dębogóra), Dominika Krupińska (Podłęże), Jacek Kowalski (Kórnik), Grzegorz Kucharczyk (Poznań), Marta Kwaśnicka (Kraków), Tadeusz Matuszkiewicz (Mielec), Teresa Milcarek (Brwinów), Jerzy Mycka (Lublin), Michał Pełka (Warszawa), Paweł Pomianek (Rzeszów), Marek Przepiórka (Świder), Arkadiusz Robaczewski (Warszawa), Paweł Skibiński (Warszawa), Piotr Tabakiernik (Warszawa), ks. Jarosław Tomaszewski (Płock), Kinga Wenklar (Kraków); **korekta:** Katarzyna Kusojć; **winieta:** Paweł Kula; **projekt layoutu:** Zofia Herlich; **projekt okładek:** Marianna Ośko; **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, czyli dwóch numerów pojedynczych i jednego podwójnego, kosztuje 105 zł. Wpłata na konto: Fundacja Św. Benedykta,

20 2130 0004 2001 0493 1739 0001

WESPRZYJ CHRISTIANITAS!

KUP BRAKUJĄCE NUMERY ARCHIWALNE –

INFORMACJA NA NASZEJ STRONIE INTERNETOWEJ.

Redakcja zastrzega sobie prawo dokonywania skrótów i zmiany tytułów.

ISSN 1508-5813

Ut in omnibus Deus glorificetur.

<i>Paweł Milcarek</i>	
Byłem naczelnym „Christianitas”	7
<i>Tomasz Rowiński</i>	
Czego należy oczekiwać od prezydenta Karola Nawrockiego . .	13
► umarł papież, niech żyje papież	
<i>Tomasz Rowiński</i>	
Zmarł Papież Franciszek, módlmy się zatem, bracia	22
<i>Tomasz Rowiński</i>	
Szczerść w okresie sede vacante	25
<i>Łukasz Kobeszko</i>	
Czas bez papieża	29
<i>Dom Jean Pateau OSB</i>	
Homilia z Mszy requiem w intencji Papieża Franciszka	32
<i>Grzegorz Jazdon</i>	
Za co jestem wdzięczny Papieżowi Franciszkowi	36
<i>Paweł Beyga</i>	
Franciszek. Ojciec, którego nie znaliśmy?	44
<i>bp Robert Barron</i>	
Franciszek w ujęciu całościowym	62

<i>Łukasz Kobeszko</i>	
Jeszcze o Franciszku w kontekście historycznym i politycznym	72
<i>Łukasz Kobeszko</i>	
Długa podróż przed konklawe	77
<i>Tomasz Dekert</i>	
Marzenie o papieżu integralnym	84
<i>Paweł Grad</i>	
Biały dym, radość i nadzieja, smutek i trwoga	88
<i>Tomasz Rowiński</i>	
Leon XIV: Papież jedności czy turbopapież?	92
<i>Peter Kwasniewski</i>	
Przeciw pesymizmowi	97
► rozmowy „Christianitas”	
<i>Katarzyna Wozinska, Karolina Staszak</i>	
Gdzie jest siostra Twoja? O modelu toksycznej „matki” i niemożliwym ojcostwie kapłana w „fajnym” Kościele	100
► duchowość	
<i>Dom Hervé Courau OSB</i>	
Orędownictwo Królowej. Maryja – wszechmoc błagająca. Nauka rekolekcyjna	118
<i>Dom Paul Delatte OSB</i>	
Komentarz do Reguły św. Benedykta:	
Rozdział trzydziesty ósmy: O tygodniowej służbie lektora ..	145
Rozdział trzydziesty dziewiąty: O mierze posiłku	152
Rozdział czterdziesty: O mierze napoju	158
<i>ks. Jean-François Thomas</i>	
Słowa wygłoszone w kościele Saint-Sulpice na rozpoczęcie pielgrzymki do Chartres	162

► po katolickich śladach*Paweł Grad*Po katolickich śladach (10): Mary Douglas **166****► studia***Tomasz Dekert*Dwudziestowieczne zmiany w liturgii katolickiej a miejsce
prawdy w kulturze religijnej. Dyskusja z Chantal Delsol **187****► źródła***Paweł Milcarek*

„Zamęt w duszach i poczucie relatywizmu”.

Nieznany Prymas Tysiąclecia:

kard. Wyszyński ocenia reformę liturgiczną **213****► szkice***Paweł Beyga*Kim jesteś, Barabaszu? **227****► hypertexty**

Wokół szkodników

(Andrzej Bobiec) **235**

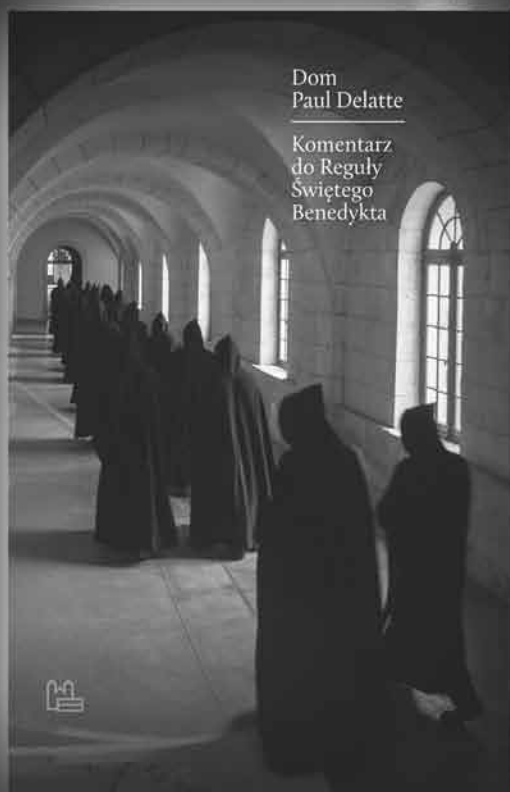
Hagiografia zawsze na czasie

(Piotr Chrzanowski) **250**

Romantyczna gęba

(Alicja Straszeka) **252****o autorach** **255**

BIBLIOTEKA **CHRISTIANITAS** POLECA



**DOM PAUL
DELATTE OSB**

*KOMENTARZ
DO REGUŁY
ŚWIĘTEGO
BENEDYKTA*

Byłem naczelnym „Christianitas”

Paweł Milcarek

Perfectum, czyli czas przeszły dokonany: byłem redaktorem naczelnym „Christianitas”. W tej roli w końcu ubiegłego roku obchodziłem razem z redakcyjnymi przyjaciółmi ćwierć wieku pisma. A teraz żegnam się „ze stołkiem” (de facto nie było i nie ma stołka) i przekazuję swoją funkcję Tomaszowi Rowińskiemu.

Pozostaję w redakcji i wedle woli naczelnego będę w niej wykonywał polecone mi zadania. Niemniej to prawda, że zamykam drzwi za bodaj najważniejszą misją społeczną mojego życia. Urucha miałem „Christianitas” i niemal dosłownie związałem z nim swoje życie, wówczas wchodzącego w karierę akademicką filozofa. Mnóstwo rzeczy później byłoby niezrozumiałe bez tego związku czy „związania”. Gdy dzisiaj żegnam się własną decyzją z funkcją naczelnego „Christianitas”, jest to już jedyna moja funkcja publiczna. Wszystko inne – na czele z etatową pracą akademicką – skończyło się dawno temu, w okolicznościach godnych wspomnień i „spisania czynów i rozmów” w innym miejscu.

O rozumieniu przeze mnie misji redaktora naczelnego naszego pisma pisałem nieco szerzej na jego dziesięciolecie – w tekście *Co to za pismo?* Nie będę się powtarzał, tym bardziej że mój następca – który dobrze zna te sprawy – będzie teraz sam definiował linię i zadania.

Pozostają jednak wspomnienia i wywoływane nimi refleksje osobiste. Wspomnienia może zostawię na inną okazję. Byłoby w nich dużo *słoneczności*, gdyż taka była i moja – nasza z żoną – młodość, w której również projekt „Christianitas” wystartował, i zawiązywane wtedy przyjaźnie, i nadzieje motywujące pracę podejmowaną wewnątrz nowej polskiej niepodległości, i prace prowadzone na tle pontyfikatów św. Jana Pawła II i Benedykta XVI, i ich pierwsza owocność w postaci polskiego *nowego ruchu*

liturgicznego w środowiskach tradycji łacińskiej, i zaangażowania publiczne na rzecz *cywilizacji życia*. W moim osobistym przeżywaniu ta pamięć tworzenia „Christianitas”, a potem witania na jej „pokładzie” także kolejnych osób będących następnie współpracownikami i redaktorami – stoi zaraz obok równie dobrych wspomnień z czasów istnienia wspólnoty studiów wokół Profesora Gogacza oraz wcześniejszych lat służby harcerskiej. Słowem: w moich wspomnieniach z czasów kierowania „Christianitas” byłoby bardzo dużo wdzięczności dla Boga i ludzi za czas uczestniczenia w życiu godziwym, *honeste vivere*.

Jednak wspomnienia i dziękczynienia odkładam może na inny raz. Tymczasem zaś niech podsumuje te wszystkie lata redaktorskie kilka refleksji. Nie będą to, jak się rzekło, żadne manifesty, lecz trochę myśli o drodze, na której i ja przez czas pewien byłem. Znieście w tych myślach trochę autotematyzmu, być może do wybaczenia w krótkim tekście podsumowującym ćwierć wieku życia redaktorskiego.

Zacznijmy *a capite*: bycie redaktorem to umiejętność formułowania i perswadowania wizji, która zapali do działania talenty piszących, talenty bardzo różne. Redaktor ogłasza i wskazuje cele przekraczające jedno czy nawet dziesięć albo i sto wydań periodyku – jego zadaniem jest nawet nie tyle pilnowanie kierunku, ile stałe nadawanie go zgodnie z nadrzędną zasadą celu. O tym z reguły pamiętałem – było to bliskie mojej umysłowości i doświadczeniu założyciela pisma.

Bycie redaktorem to coś innego niż bycie autorem czy piszącym ekspertem. W latach, w których byłem w redakcji sam lub w pracownym duecie – większość starań schodziła mi nie na pisanie swoich tekstów, lecz ogarnianiu całości – co do ostatniego szczegółu. Starałem się wykonywać to dobrze, z kontrolą wszystkich przecinków i intensywną pracą nad tekstami. Ale wiedziałem, jak mało jest to przedmiot moich wrodzonych pasji. Od tamtego czasu patrzę ze zdwojonym szacunkiem na redaktorów prawdziwych, z powołania i sprawności: zwracam uwagę na te nazwiska ludzi, którzy z ich pracy korzystają ciągle, ale zapamiętują tylko nazwiska autorów wystawianych „na tor” przez redaktorów selekcjonerów. Co prawda, mam wrażenie, że tych redaktorów obecnie już

prawie nie ma lub są rzadkością (tak jak redaktorów pracujących nad książkami w wydawnictwach). Dzisiejsze kolektywy piszących są jak nasze życie zbiorowe: przypominają ewentualnie pojednane egoizmy grup indywiduów, a nie życie społeczności wokół dobra wspólnego.

Bycie redaktorem to poruszanie się równocześnie w planie merytorycznych słuszności argumentów (jaka jest prawda?) i w planie solidarności, niekiedy z tymi, których aktualne argumenty są słabe, a konduita problematyczna. Owszem, można – zakładam – kierować pismem „Akta Czwartorzędu”, pielęgnując jedynie swe fachowe kompetencje i niby-inteligenckie fummy na niedoskonałość świata wokół. Natomiast w jakimkolwiek piśmie dotyczącym żywiołów życia publicznego trzeba mieć wyczucie polityczne, więc także praktykę roztropności i tolerancji; powiem wyraźnie: również zgodę na to, że do pewnego stopnia (*est modus in rebus...*) będzie się bardziej znosić ludzkie przywary i podstępny u tych, z którymi się razem idzie, niż u tych, z którymi się jest w sporach. Z drugiej strony trzeba mieć też w sobie jasną świadomość moralną tego, że i wobec „swoich” (czyli np. wobec szerokiego obozu ideowego lub domeny opinii publicznej) ta granica przyzwolenia i znoszenia oczywiście istnieje; a po jej przekroczeniu trzeba umieć stopniować sprzeciw, czasami aż do publicznego protestu czy wręcz zerwania. Tak to jest: znosić wady i błędy swoich czy sprawiane przez nich szkody jest z natury jakoś łatwiej (znosić lub milczeć o tym), za to piętnowanie swoich jest też cięższe dla tych ostatnich (odbierają to jako zdradę, bo i cios „z wewnątrz” jest boleśnieszyszy). Wiem, bo obie rzeczy zdarzało mi się praktykować – i o tym, jak reagują zawiedzeni „swoi”, zwłaszcza ci silni (medialnie, politycznie...), mógłbym pisać pamiętniki.

Bycie redaktorem to bycie rzemieślnikiem – może bardziej niż artystą. Trzeba mieć w sobie choć trochę tej decydującej nieczułości na to, czym szermują i czym szantażują nas autorzy, nieraz ludzie o wysokich intelekciech i odpowiednim do tego (a czasem przesadzonym) poczuciu własnej wartości. Trzeba umieć kroić teksty oraz wydawać pismo w ramach czasowych, a nie w bezczasie, w którym nieraz żyją umysły intelektualistów. Ale bycie rzemieślnikiem to w naszym przypadku nie bycie rzeźnikiem ponurym, lecz jeśli rzeźnikiem, to takim, którego sprawne ruchy

za ladą są ostatecznie podziwiane nawet przez niezadowolonych, tak jak uśmiech i uprzejmość niezrażające się złym spojrzeniem.

Bycie redaktorem to jednak także – i najpierw – bycie „duszą towarzystwa”, sprawnym organizatorem przestrzeni, w której chce się być – być powitany, uszanowany, wysłuchany, obronionym. Redaktor może nie być najbardziej wymownym oratorem, ale nie może być człowiekiem, którego spojrzenia i sądu ludzie się boją lub u którego spodziewają się niemiłosiernego sądu w myśli. Musi umieć być gospodarzem dla cudzych nadziei, marzeń, planów – gdy dadzą się one zasymilować w planie szerszym (patrz punkt pierwszy). Jego zadaniem jest wychodzenie poza krąg tych, którzy stukają do drzwi sami, i zapraszanie tych, którzy czasami w ogóle sobie nie wyobrażają, że mogliby pisać do naszego periodyku. Wykrywanie potencjalnych autorów.

I w końcu – bycie redaktorem to także smutne zadanie kata czy wykonawcy *ekskomuniki*, oby jak najrzadziej: odcinanie się od tych, którzy korzystają z bycia w redakcji do popisywania się szkodliwym ekscentryzmem lub wyrażania opinii diametralnie rozbieżnych z linią pisma, wykonywanie redakcyjnych wyroków dyscyplinarnych na nielojalnych autorach i współpracownikach. To również roztropne praktykowanie zasady całości – a więc pilnowanie proporcji między korzyściami i stratami dla misji pisma z obecności tego czy innego współpracownika. Podejmowanie działań, gdy strat jest więcej niż korzyści.

Z każdym punktem tych podsumowań moje sumienie staje się cięższe od zgryzoty: nie byłem bowiem redaktorem naczelnym z mojego obrazka – nie tylko w ostatnich latach, gdy większość obowiązków spadała i tak na Tomasza Rowińskiego, ale i znacznie wcześniej. Coś kiedyś we mnie skusiło mnie do podjęcia tej roli mimo już ułożonego inaczej życia, ale szybko wiedziałem, że znalazłem się na drodze rozjazdu, w dwóch życiach naraz. Ostatecznie zostałem tam, gdzie były razem solidarność i poczucie szlachetnego obowiązku publicznego, gdzie była też, przynajmniej, życiowa *l'aventure* – a za sobą musiałem zostawić to, co kojarzyło się z radością studium i monotonią cichej pracy, badań i dydaktyki, swoiste *privatissimum* uniwersytetu, niechającego zajmować się tym, co „na zewnątrz”. W sumie nigdy nie zostałem w pełni redaktorem z mojego ideału, bo nigdy do końca nie przestałem być

kimś innym. Dobrze czułem się w misji redaktora programatora i redaktora trzymającego sztandar, wiedziałem dobrze, dlaczego w misji tej pozostaję, lecz nie dałem się, jak należy, ukształtować formie redaktora, więc zostałem redaktorem tylko po trosze.

Ta wypominana teraz sobie nieprofesjonalność mojego redaktorstwa miała, być może, także pewne strony niezwykle dodatnie: tak jak przed laty stworzyliśmy „Christianitas” w gronie przyjaciół i, że tak powiem, na przyjacielskich papierach – tak trwała ona i trwa w znacznym stopniu dzięki przyjacielskim i koleżeńskim więziom i więzom. Usnuta przez lata wspólnota nie była tłem dla redakcji, lecz głównym jej tworzywem. To z tego solidnego podglebia brała się nieraz energia do restartu pisma oraz przestrzeń ludzkiego odpoczynku w zdarzających się czasem sytuacjach kryzysowych. Z drugiej strony była to niewątpliwie także okoliczność szkodząca profesjonalizacji naszych działań.

Tak czy siak, moje obecne rachunki ze sobą jako byłym redaktorem naczelnym nie mogą być tak gorzkie, jak by to wynikało z samego nagromadzenia krytyk z rachunku sumienia poprowadzonego punktami jak wyżej. Nie mówię teraz nawet o pokładach *słoneczności*, które mam w sobie po latach prowadzenia „Christianitas” – lecz o zadowoleniu z wielu prac, które rzeczywiście udało się nam wykonać – *ut in omnibus Deus glorificetur*. Mówiłem o tym na niedawnym spotkaniu z okazji jubileuszu 25-lecia pisma. Jestem przekonany, że głos naszego pisma i środowiska – głos ustawiony w latach, gdy miałem zaszczyt kierować „Christianitas” – jest dzisiaj i będzie jutro potrzebny nie mniej niż wtedy, gdy zaczynaliśmy. Potrzebne jest natomiast także przemyślenie nowych sposobów dotarcia i praktycznych form, pozostawiających miejsce i na sążniste studium czy analizę, i na niedługi publicystyczny komunikat, bez zmieszania. Wiadomo, że ustawienie tego niezbędnego porządku zależy od udziału wielu, ale przede wszystkim jest w gestii redaktora naczelnego, zależy od jego pomysłowości i energii; zależy też od czegoś, co bym nazwał projekcją nadziei i woli oraz delegowaniem zadań.

Ja już byłem redaktorem naczelnym. Teraz definitywnie koniec z tą drogą – choć wracać z tej drogi już nie ma gdzie, a raczej jest to już po prostu droga do domu. Ogół moich koleżeństw, czasem przyjaźni, pozostaje dziś i tak w redakcji lub niedaleko od niej. Ja

również nie oddalam się ze środowiska, które latami współtworzyłem. To w związku z nim będę dalej snuł swoje plany autorskie. Mam nadzieję, że zamierzone książki zostaną ukończone i napisane, a rysujące się zamierzenia ucieleśnią się z pożytkiem publicznym. *Dominus adiuvet.*

Żegnajcie więc, przyjaciele i nieprzyjaciele – oraz do zobaczenia, szanowni i drodzy. ■

Czego należy oczekiwać od prezydenta Karola Nawrockiego

Tomasz Rowiński

Karol Nawrocki będzie prezydentem wielkich nadziei dla obozu patriotycznego w Polsce, ale także dla opinii katolickiej. Te dwie sprawy, umiłowanie ojczyzny i zasad dobrej polityki, które wywodzimy z tradycji tysiąca lat chrześcijaństwa w naszym kraju, są warunkiem, by najbliższe pięć lat nie było czasem straconym. Nawet jeśli z pewnym zaufaniem podchodzimy do deklaracji nowego prezydenta odnośnie do jego przyszłych działań, warto dziś – u progu jego prezydentury – wyrazić wprost, czego od niego oczekujemy. Szczególnie że także kontekst nadchodzącej kadencji jest dziejowo szczególny. Warto temu poświęcić nieco miejsca, zanim przejdziemy do konkretnych postulatów¹.

Krótką historia III RP

Sytuacja Karola Nawrockiego jest pod pewnymi względami podobna do tej, w jakiej znalazł się Andrzej Duda w roku 2015. Wtedy zwycięstwo ustępującego prezydenta było znakiem schyłku epoki konsensusu pomiędzy postkomunistami a liberalnymi stronnictwami dawnej opozycji antykomunistycznej i demokratycznej, które zdominowały polską politykę po 1989 roku. Kulminacją tej dominacji okazały się ośmioletnie rządy Platformy Obywatelskiej, najpierw pod przewodnictwem Donalda Tuska, a potem Ewy Kopacz. Doprowadziły one – właśnie w 2015 roku – do społecznego przesilenia i odrzucenia dotychczasowego modelu polityki, w którym katolicy, środowiska patriotyczne, ludzie z mniejszych ośrodków, a szerzej – Polacy przywiązani do swojej narodowej formy, będącej naszym własnym sposobem rozumienia świata, zasad czy suwerenności – byli coraz bardziej marginalizowani. Ta marginalizacja miała rozmaite oblicza: polityczne,

¹ Tekst powstał w ramach współpracy z Instytutem Ordo Iuris i pierwotnie ukazał się na jego stronie.

społeczno-kulturalne, medialne, ale także, co wcale nie jest najmniej ważne, ekonomiczne.

O roku 1989, choć przyniósł on Polsce uwolnienie od dyktatury komunistycznej, trzeba dziś myśleć jako o początku rewolucji liberalnej, która została przyniesiona do Polski przez uformowanych na Zachodzie, w duchu lewicowym, inteligentów. Tacy ludzie jak Adam Michnik, Bronisław Geremek, a obok nich Donald Tusk czy nieco młodszy ich uczeń Rafał Trzaskowski – a zaraz za nimi wielu innych, mniej znaczących twórców opinii – powinni być dziś określani mianem agentów rewolucji liberalnej. Hasła demokracji były i są dla nich oraz ich środowisk przede wszystkim sposobem – obok realizacji interesu prywatnego – na wdrożenie radykalnego planu przebudowania Polski w duchu antykatolickim i antysuwerennościowym. Zgodnie z duchem europejskiego neokomunizmu, głoszonego przez takich ludzi jak choćby Altiero Spinelli, Polska miała zostać ukształtowana na wzór wyobrażeń i marzeń oświeconych ideologów. Pisał o tym przed laty w książce, którą warto tu wspomnieć, Zdzisław Krasnodębski. *Demokracja peryferii* pozostaje do dziś zapisem myśli polskich rewolucjonistów roku 1989, które były czymś niewiele więcej niż kliszą idei, jaki znajdowali w książkach zachodnich liberalnych i lewicowych intelektualistów.

Utopia nie została oczywiście wcielona w życie w pełni. Patriotyczna i katolicka polityka miała swoich reprezentantów nie tylko w takich ugrupowaniach jak ZChN czy AWS, ale przez lata także w centrowych, liberalnych, a czasem nawet lewicowych i postkomunistycznych ugrupowaniach. Bez tego niemożliwe byłoby obalenie choćby aborcyjnych praw epoki komunistycznej czy wielu innych złych praw z tamtego czasu. Bez tych ludzi mielibyśmy w państwie, od samego początku trzeciej republiki, znacznie więcej liberalnego bezładu. Wczesne lata III Rzeczypospolitej to jednak też czas gry demokratycznych pozorów i konwenansów, w których przenikanie ludzi reprezentujących patriotyczny etos, także do stronnictw rewolucyjnych, było jeszcze możliwe. Świat znajdował się w geopolitycznej pauzie, a liberałowie uważali, że mają dużo czasu na przebudowę Polski.

Jednak po wyborach z jesieni 2023 roku zobaczyliśmy twarz liberalnej rewolucji w pełnej krasie. Globalny kryzys, napięcia

między mocarstwami, kolejne wojny zastępcze czy zła kondycja Unii Europejskiej zmusiły polskie stronnictwa liberalne, a także europejskich neokomunistów, do ściągnięcia lejców i porzucenia masek miłych demokratów. Z demokracji – szczególnie w Polsce – została tylko „demokracja walcząca”, czyli nic innego jak zapowiedź nowej europejskiej dyktatury wprowadzanej pod sztandarami praw człowieka, bezpieczeństwa publicznego czy światowej stabilizacji.

Zachować Rzeczpospolitą i zakończyć liberalny eksperyment

Z taką właśnie sytuacją będzie musiał się mierzyć, przynajmniej do wyborów w 2027 roku, prezydent Karol Nawrocki. Liberalna partia zagranicy, niczym oszalałe stronnictwa szlacheckie w czasach Pierwszej Rzeczypospolitej, widzące nadzieję dla siebie tylko w zależności Polski od ościennych mocarstw, będzie dążyła do oddania Polski pod brukselski zabór, do jeszcze głębszego uzależniania jej od niemieckiego interesu. Takie są dziś polskie perspektywy.

Jakie zatem cele powinien mieć w tej sytuacji prezydent Karol Nawrocki?

Zadaniem prezydenta jako głowy państwa będzie zrobić wszystko, co tylko możliwe, by powstała – o czym obszernie pisałem przed rokiem² – „szeroka konfederacja w obronie ojczyzny”. Kolejna już porażka liberalnego stronnictwa zagranicy w wyborach prezydenckich, ale także zsumowane ilościowe wyniki obozu patriotycznego w roku 2023 pokazują, że Polska wciąż jest do odzyskania – dla niej samej i dla Polaków. Nie będzie to proste, ale czas zakończyć trwający całe pokolenie eksperyment liberalny. Czas zakończyć liberalną rewolucję.

Stronnictwo liberalne lubi przedstawiać swoją perspektywę na państwo, na politykę, na kulturę czy moralność publiczną jako coś oczywistego. Oczywiście ma być aborcja, oczywiście ma być instytucjonalizacja postulatów politycznego ruchu homoseksualnego, oczywiście ma być oddanie polskiej suwerenności Unii Europejskiej. Polemiści tego punktu widzenia przedstawiani są przez polityków i twórców rewolucyjnej opinii jako ludzie – w najlepszym razie – zagrażający łaadowi publicznemu. Jest jednak odwrotnie.

² T. Rowiński, *Potrzebna jest szeroka konfederacja w obronie ojczyzny. Uwagi po pół roku Zjednoczonej Prawicy w ławach opozycji*, „Christianitas”, nr 95–96, 2024, s. 62–81.

Weźmy sprawę ochrony życia. Stawanie po stronie nienarodzonych to nic innego jak obrona dziedzictwa cywilizacyjnego i prawnego polskiego państwa stojącego na fundamencie prawa naturalnego i Dekalogu. Nawet jeśli weźmiemy pod uwagę – czego nie powinniśmy robić – tylko dorobek III Rzeczypospolitej, tak właśnie te sprawy się mają. Prezydent Nawrocki musi uwolnić się w swoim działaniu i myśleniu od haseł takich jak „teoria wahadła”, które mogą mu saczyć do ucha nie tylko liberałowie, ale także ludzie ze środowiska Prawa i Sprawiedliwości.

„Jestem (...) przeciwko ideologicznej wojnie na ulicach polskich miast”. „To są sprawy tak delikatne i dotyczą rzeczy tak fundamentalnych, że najgorsze, co mogłoby się w Polsce stać, to powtórzenie wychylonych wahadeł sprzed kilku lat. To rzecz równie niepokojąca, jak i to, że dzieją się zamachy na ludzkie życie” – mówił Karol Nawrocki w grudniu 2024 roku.

Jeśli ma powstać „konfederacja w obronie ojczyzny”, która zapewni państwu wzmocnienie wewnętrznej i zewnętrznej suwerenności, prezydent musi wiedzieć, jakie cele chce osiągnąć, musi mieć określoną, dalekosiężną wizję oraz zestaw zasad działania – także w obszarze moralności publicznej państwa. Bez śmiałej i ambitnej perspektywy nie da się osiągnąć dobrych efektów w stopniu przynajmniej zadowalającym. Jeśli prezydent będzie niezdecydowany w sprawach nienegocjowalnych – jak właśnie prawo do życia – szybko też jego elektorat stanie się niezdecydowany i Polska wróci w ręce liberalnych politechnologów od dekad sprytnie rozgrywających patriotyczny elektorat. Tymczasem otwiera się szansa, by w ciągu dekady zmienić Polskę w sposób trwały i na sposób bardziej odpowiadający jej politycznej i duchowej tradycji. Tą tradycją jest poszukiwanie formy politycznej najbardziej ludzkiej dla każdego człowieka.

Ważne sprawy

Jest oczywiste, że władza prezydenta pozostaje skuteczna tylko w wąskim zakresie prerogatyw. Jednak weto prezydenckie – na dobre i na złe – pozostaje atomową opcją kontrolną w państwie, siłą niejednokrotnie równoważącą system. Jest namiastką charakterystycznego dla dawnej Polski systemu mieszanego, którego celem było przeciwstawianie się tyranii. Daje też mocną kartę

negocjacyjną w relacjach z liberalnym rządem. Pierwszym zadaniem prezydenta Nawrockiego powinna być zatem maksymalna neutralizacja projektów politycznych utrwalających dominację europejskich hegemonów nad Polską. Tam, gdzie działanie za pomocą weta nie będzie możliwe, potrzebna będzie zaangażowana postawa ośrodka prezydenckiego, zarówno krytyczna wobec polityki rządu, jak i proaktywna – skutkująca raportami, propozycjami rozwiązań, budująca obraz Polski, która wyszła z liberalnego kryzysu. W tej perspektywie deklarację Karola Nawrockiego, że jest gotowy do współpracy z premierem „w sprawach dobrych dla Polski”, należy odczytać pozytywnie – wymaga tego interes państwa i dobro wspólne.

Prezydent Karol Nawrocki powinien zatem zdecydowanie opowiedzieć się po stronie praw ludzi i suwerenności. Prawo do życia już jest łamane za pomocą nielegalnych wytycznych byłej minister zdrowia Izabeli Leszczyny – i to na podstawie jednego lekarskiego świstka. Jak wiadomo, rząd Donalda Tuska od dawna czeka w gotowości, by przeprowadzić ustawodawstwo przeciwko tzw. mowie nienawiści. To jeden z fundamentów „demokracji walczącej” – trzeba zastraszyć i zamknąć usta tym wszystkim, którzy chcieliby krytykować agendę i ludzi politycznego ruchu homoseksualnego oraz jego przybudówek. Zniszczenie wszystkich naturalnych wspólnot, a szczególnie wspólnot religijnych, rodziny czy małżeństwa, jest jednym z zasadniczych celów realnego liberalizmu. Nie jest to spostrzeżenie nowe, Alexis de Tocqueville w swoim dziele *O demokracji w Ameryce*, korzystając także z doświadczeń rewolucji francuskiej, zauważył już w latach 30. XIX wieku, obserwując młode społeczeństwo amerykańskie, że to właśnie te wspólnoty pozwalają ludziom stawiać opór demokratycznej tyranii. Z tego samego powodu rządy liberalne dążą, by do systemu edukacji wprowadzać elementy systemowej deprawacji młodzieży.

Trzeba tu dodać, że ustawodawstwo przeciwko wolności słowa będzie także zapewne wymierzone w tych, którzy chcieliby krytykować liberalne rządy za destrukcyjną dla spójności narodowej kraju politykę imigracyjną. Trzeba mieć świadomość, że „mowa nienawiści” to klucz do rozmaitych form cenzury. Prezydent Nawrocki musi zdawać sobie z tego sprawę.

Obszarów, w których Polska jest zagrożona przez rządy liberałów, jest więcej. Można zacząć od metodycznego niszczenia systemu konstytucyjnego państwa i systemu sprawiedliwości, przy których wcześniejsze działania rządów Prawa i Sprawiedliwości muszą wydać się drobnostką. Tu prezydent Nawrocki i jego drużyna powinni wyjść z roli bycia po prostu anty-Tuskiem. Wymiar sprawiedliwości musi być odbudowany, a nie po prostu przejęty, kontynuacja plemiennej walki o sądy jest dziś niepokojącym pro-
roctwem zniszczenia całej Ojczyzny, nie tylko jej suwerenności, ale może i niepodległości.

Batalia z Unią Europejską

Jest wiele spraw dotyczących relacji w Unii Europejskiej, dla których wybór Rafała Trzaskowskiego byłby – wedle słów Grzegorza Schetyny – „domknięciem systemu”. Niewątpliwie potrzebna będzie aktywność prezydenta zarówno odnośnie do paktu migracyjnego, w efekcie którego do Polski może trafiać – w ramach „mechanizmów solidarnościowych” – nawet 100 tys. niezainteresowanych integracją migrantów, jak i paktu klimatycznego, który w coraz bardziej oczywisty sposób okazuje się ideologicznie obudowaną opcją na rzecz interesów państwa niemieckiego. Te dwa znaczące punkty polityki europejskiej to jednak tylko pojedyncze elementy szerokiego problemu, jakim jest trwający nieustannie transfer suwerenności od państw narodowych do Brukseli. Ten skutkuje oddawaniem realnej władzy nad Polską w ręce obcych stolic. Nawet jeśli możliwości prezydenta w zakresie tych problemów nie są wielkie, niewątpliwie może on nadawać ton politycznym narracjom i przygotowywać partie obozu patriotycznego do – co podkreślę – skutecznych rządów.

Relacje z Prawem i Sprawiedliwością

To ważna kwestia. Doświadczenia z rządami partii Jarosława Kaczyńskiego są bowiem takie, że partia ta często wybiórczo i instrumentalnie traktuje choćby problemy należące do zakresu moralnych obowiązków państwa. Ma również destrukcyjną tendencję do przedkładania nad dobro Polski własnych, hegemonicznych ambicji odnośnie do naszej sceny politycznej. Ponieważ prezydent Nawrocki podkreślał w ostatnich miesiącach znaczenie

dla swojej przyszłej prezydentury społecznej legitymizacji, jaką otrzymał od wyborców, należy oczekiwać, że będzie on także ordynikiem spraw „mniej kochanych” przez polityków, spraw, które nie przynoszą im szybkich korzyści, a są Polsce niezbędne. Tylko w ten sposób Karol Nawrocki może wyjść z roli „prezydenta Jarosława Kaczyńskiego”. Tylko w ten sposób może stać się liderem szerokiej konfederacji politycznej, która uratuje polską suwerenność polityczną i moralną.

Srebrne orły

Wspomniałem wcześniej, że realizacja tych rozmaitych wysokich celów nie będzie prosta, i to nie tylko ze względów politycznych, ale też z powodu pewnego mentalnego nastawienia, jakie wytworzyła w Polakach liberalna rewolucja. Uświadomiłem sobie to ostatnio, gdy wróciłem do lektury znakomitej powieści o początkach polskiego państwa, czyli *Srebrnych Orłów* Teodora Parnickiego. Parnicki otwiera swoją opowieść w momencie, gdy najbliższe otoczenie Bolesława Chrobrego, grono ludzi naprawdę zatroskanych o młode państwo Piastów, dowiaduje się, że książę, już po zawarciu pokoju z Henrykiem II, rezygnuje z podróży do Rzymu i wsparcia niemieckiego króla w jego ambicjach zdobycia korony cesarskiej.

Nikt nic nie rozumie z działania Bolesława, przecież godność rzymskiego patrycjusza dla „słowiańskiego książątka” to spełnienie politycznych ambicji, to – choć odroczone – perspektywa ziszczenia marzenia Ottona III o odbudowaniu uniwersalnego cesarstwa chrześcijańskiego. Działania Bolesława nie są jednak przypadkiem, władca gnieźnieńskiego państwa już wie – po latach wojennych doświadczeń – że czasy się zmieniły, a niemieccy królowie nie są i nigdy nie będą prawdziwymi katolickimi cesarzami rzymskimi.

Podobnie jest dziś z nami, projekt unijny wypalił się, korzyści, jakie z niego czerpie Polska, muszą być coraz bardziej kwestionowane jako korzyści właśnie. A jednak jesteśmy przywiązani do Unii, wciąż często żywimy polityczną nadzieję, że jest ona solidarną wspólnotą narodów zbudowaną w przeszłości przez chrześcijańskich polityków i ludzi dobrej woli. Tak naprawdę wiemy już jednak, że niemieccy politycy nigdy nie będą rzecznikami

europejskiej solidarności. Nie byli i nie będą. Dobrze by było, gdyby prezydent Nawrocki pomógł Polakom się z tym pogodzić za pomocą urzędowania merytorycznego i stanowczego. Czy jednak jest dziś szansa na znalezienie dla Rzeczypospolitej nowej własnej drogi, gdy od czasów Chrobrego minęło tysiąc lat? Można sądzić, że polskim losem jest nieustannie próbować i nigdy się nie poddać w dziele pozostania sobą. ■



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

Śmierć prawie zawsze jest zaskoczeniem, dlatego stale powinniśmy się na nią szykować. Tak też było z odchodzeniem Papieża Franciszka, którego stan zdrowia w ostatnich tygodniach życia wyraźnie się pogorszył. Mimo świadomości zbliżającego się końca 21 kwietnia 2025 roku wiadomość o kresie argentyńskiego pontyfikatu w pewnym stopniu była niespodziewana.

Od tamtego czasu przez wiele dni publikowaliśmy na naszej stronie internetowej kolejne teksty odnoszące się do epoki, która właśnie przeminęła, a jednocześnie wypatrywaliśmy, co przyniesie przyszłość. To wypatrywanie także odcisnęło się w tamtych dniach na naszej refleksji i naszych myślach.

Gdy piszę te słowa w wakacje 2025 roku, wciąż trudno powiedzieć, co przyniesie pontyfikat Papieża Leona XIV. Papież nie zaczął z przytupem, raczej wydaje się dawać wszystkim wierzącym nieco wytchnienia po bardzo dynamicznych, pełnych sporów i kontrowersji latach pontyfikatu Franciszka. Czy tak będzie dalej? Zobaczymy. Teraz jednak świadomie dajmy w kwartalniku miejsce naszym pisany na bieżąco komentarzom, by wtedy, gdy będzie to potrzebne, można było wrócić do początku. ■

TR

**u m a r ł
p a p i e ż ,
n i e c h
ż y j e
p a p i e ż**

Zmarł Papież Franciszek, módlmy się zatem, bracia

Tomasz Rowiński

Po dwunastu latach burzliwego pontyfikatu odszedł od nas Papież Franciszek. Zanim jednak zaczniemy na nowo dyskusję o dziedzictwie zmarłego pontifexa, nie zapomnijmy o modlitwie za jego duszę. Tej potrzebuje każdy, kto został wezwany na sąd Boży. Nie inaczej jest z papieżami. Warto to zrobić bez zastrzeżeń, bez faryzejskich dopowiedzeń, że „temu to szczególnie modlitwa potrzebna”. Komu nie jest ona potrzebna? Po modlitwie dyskusja będzie jednak niezbędna.

Dobrze jest także w modlitwie dołączyć intencję za kardynałów, przed którymi poważne zadanie wyboru nowego następcy św. Piotra. Jeśli dziś media piszą o tym, że Franciszek zastał – po Benedykcie XVI – Kościół mocno podzielony, co możemy powiedzieć o podziałach na koniec okresu posługi Papieża Bergoglio? Odpowiedź na pytanie, kto ma teraz wziąć w dłonie kościelne stery, wymaga nie tylko roztropności, ale wsłuchania się głosu Ducha Świętego. Co to jednak powinno dla Kościoła znaczyć? Co mówi Duch Święty, którym przez lata podpierano często puste lub – co gorsza – szkodliwe frazesy?

Zbyt często przypisuje się działaniu Ducha Świętego podczas konklawe działanie magiczne. Mówił o tym przed laty kard. Joseph Ratzinger w jednym z wywiadów: „Nie twierdzę, że Duch Święty uczestniczy w wyborze papieża w sensie dosłownym, ponieważ Duch Święty na pewno by nie dopuścił do wybrania wielu papieży. Natomiast Duch Święty nie tyle trzyma rękę na pulsie, ile pełni rolę dobrotliwego nauczyciela, zostawiając nam swobodę działania, ale nie spuszcza nas z oka. Rolę Ducha Świętego należy rozumieć bardziej elastycznie. On nie narzuca, na którego kandydata mamy głosować. Zapewne chroni nas tylko przed tym, abyśmy wszystkiego nie zaprzepaścili”.

Oznacza to ni mniej, ni więcej, że działanie Ducha Świętego to nie porywy serca czy zew idei, jakie wyznaje ten czy inny człowiek – choćby był kardynałem, a nawet papieżem. To także nie głos ludu. Często o tym się zapomina. Można powiedzieć wręcz, że fałszywa wiara w to, że Duch Święty bezpośrednio steruje konklawe i niejako namaszcza kolejnego papieża, prowadzi wprost do problematycznej teologii papiestwa. Biskup Rzymu jest w niej kimś, kto nie tyle ma umacniać braci w wierze – to zadanie Chrystus zostawił Piotrowi – co otrzymuje prerogatywy władcy absolutnego. Kogoś, kto ma daną z góry władzę nad Objawieniem, czyli Pismem i tradycją, jak definiował je ostatni sobór. To błędna droga. Kościół szedł niestety ostatnio tym ostrym kursem. Otóż papież nie jest królem ponad Chrystusem.

Oznacza to także, że głos Ducha Świętego nie jest jakiegoś rodzaju enigmą, mgłą, z której dopiero wyłoni się palec Boży wskazujący na – trudną do zrozumienia dla ludzi – decyzję personalną. Bóg nasz, który kocha nas, jak wierzymy, jest też Bogiem rozumnym i zrozumiałym. „Nierozumne postępowanie jest sprzeczne z Bożą naturą”, mówił cytowany przez Papieża Benedykta w wykładzie ratyzbońskim bizantyjski cesarz Manuel II Paleolog, dialogujący o religii z wykształconym Persem. Z tej rozumności między innymi wynika nasza pewność, że Bóg jest zawsze człowiekowi przyjacielem. Nie jest szalonym tyranem, który miota nami po oceanie stworzenia, wciąż zmieniając reguły i za każdym razem powtarzając, że te akurat aktualnie obowiązujące są wieczne. Dopóki nie przyjdą nowe.

Możemy zatem powiedzieć, że ów „dobrotliwy nauczyciel” wytrwale powtarza Kościołowi, że ten potrzebuje papieża sługi, który jest posłuszny wobec tego, co otrzymał w Objawieniu. Objawienie zaś jest niczym innym jak dziełem tego właśnie „dobrotliwego nauczyciela”, Ducha Świętego. Taki papież z największą ostrożnością traktowałby jedyny skarb Kościoła, jakim jest Chrystusowe dziedzictwo zbawienia. Nie zaniedbałby troski o całość katolickiej prawdy, nie lekcewałaby faktu, że Bóg nie może sam sobie zaprzeczyć – skoro przekazał nam określone treści, nie będzie im teraz zaprzeczał. Pozostałby także otwarty na tych, którzy ze szczerym sercem szukają Boga, co jest, rzecz jasna, czymś innym niż dopasowywanie Jego obrazu i Jego Kościoła do świata.

Dodajmy do tego wszystkiego sprawę fundamentalną. Nie będzie jedności w Kościele, dopóki papież na nowo nie staną się sługami liturgii – nie jej władcami, zarządcami czy administratorami, ale sługami. Nie będzie jedności, dopóki papież będą traktować liturgię jako plastyczne w ludzkich rękach narzędzie duszpasterskiego oddziaływania, a nie misterium wiary. To w liturgii, która uległa bolesnemu i bezsensownemu upolitycznieniu – w sensie kościelnego upolitycznienia – razem z reformą posoborową, musi dojść do pojednania Kościoła z samym sobą. Od tego pojednania oddaliliśmy się bardzo razem z motu proprio *Traditionis custodes* z 2021 roku, skierowanym przeciw tradycji liturgicznej. Wtedy wielu katolików znów doświadczyło odrzucenia, wielu z tego powodu oddaliło się duchowo od katolickiej jedności.

Do naszych modlitw dołączmy także duchowieństwo i osoby konsekrowane. Obie te grupy doświadczyły wiele z powodu zamieszania, jakie przyniosło ostatnich dwanaście lat. Niejednokrotnie to za ich sprawą wspólnota Kościoła zachowywała duchową stabilność, gdy na szczytach kościelnej władzy szalały burze. Dobrze, by Kościół znów stał się dla nich bardziej przystanią niż polem walki.

Módlmy się także za ludzi świeckich, którzy w tak wielu sprawach musieli trwać w zawsze trudnym stanie krytycznej wierności. Ta łatwo może się przekształcić w niewierność lub służalczość. Obie postawy są znakiem zwątpienia. Oglądaliśmy to nie raz i trzeba zapytać, kto ponosi odpowiedzialność za okoliczności, które doprowadziły do tych dramatycznych sytuacji.

Mimo trudności tym bardziej dzisiaj nie ustawajmy i módlmy się:

Deus, qui inter summos Sacerdotes fámulum tuum Franciscum ineffábili tua dispositiõe connumerári voluísti: praesta, quaesumus; ut, qui unigéniti Filii tui vices in terris gerébat, sanctórum tuórum Pontíficum consórtio perpétuo aggregétur. Per eúndem Dóminum.

Boże, któryś w swym niewymownym zrządzeniu zechciał do najwyższych kapłanów zaliczyć sługę swego Franciszka; daj, prosimy, aby ten, który rządził na ziemi jako zastępca jednorodzonego Syna Twojego, został dołączony do wiecznej wspólnoty Twoich Pontyfików. Przez tegoż Pana. ■

Szczerść w okresie sede vacante

Tomasz Rowiński

Gdy czytam relacje głównych polskich mediów katolickich na temat Papieża Franciszka – teraz, w pierwszym okresie po jego śmierci – mam wrażenie, że obowiązuje w nich zasada: *Amicus veritas, sed magis amicus papa*. Od prawdy ważniejsze jest pilnowanie spizowego wizerunku Stolicy Apostolskiej. Papież wydaje się w nich bożkiem, którego pomnik należy polerować, nie zważając na niewygodne fakty. Z kolei w mediach, które za Piłatem pytają: *quid est veritas?*, czyli tych, które określilibyśmy mianem liberalnych, lewicowych czy świeckich w sensie laickim, o ciemnych stronach pontyfikatu Franciszka także się milczy – ponieważ opublikował dokumenty takie jak *Amoris laetitia* i *Fiducia supplicans*. Są one krokiem w stronę demontażu katolickiej integralności, co jest dla antyklerykałów wartością wyższą niż jakaś tam publicystyczna rzetelność.

Wobec powyższego trudno się dziwić, że wielu katolików – którzy są przecież bardzo aktywni w mediach społecznościowych – zachowuje się jak ludzie chcący osiągnąć dwa quasi-niebiańskie szczyty: szczyt papieskiej idolatrii i szczyt naiwności. Czy sami chcą żyć w złudzeniu, czy raczej są ofiarami dwunastu lat sterowania przekazem – na to pytanie nie ma zapewne jednoznacznej odpowiedzi. Co więcej, wygląda to tak, jak gdyby media – zarówno te katolickie, jak i świeckie – właśnie chciały wierzących utrzymywać w takim stanie odmiennej świadomości. Ktoś, kto miałby ochotę zobaczyć w wypreparowanej formie zjawisko nazwane przez Gustave’a Thibona – jeszcze w czasach Piusa XII – „dziecinny kultem osoby papieża”, powinien zrobić przegląd medialnych publikacji z ostatnich dni. Ze szczególnym uwzględnieniem mediów społecznościowych. Tam niemal każde, choćby umiarkowane krytyczne słowo wobec Papieża Franciszka

spotykało się z bezpardonową i nieco jednak nierzeczoną apologią zmarłego Papieża.

Im bardziej zbliżamy się do konklawe, tym bardziej staje jasne, że to wybór nowego papieża zacznie zaprzętać głowy publiczności zainteresowanej sprawami Kościoła. Niechby jednak ktoś spróbował pisać słówko przeciw Franciszkowi – a za elementarną rzetelnością i uczciwością zostanie zadziobany. Podam zresztą przykład z życia wzięty, jak filtruje się obecnie kościelną opinię. Przygotowałem – w związku ze śmiercią Papieża Franciszka – dwa eksperckie wywiady dla Polskiej Agencji Prasowej. Jeden był krytyczną analizą minionego pontyfikatu, a drugi analizą sytuacji przed zbliżającym się konklawe. Łatwo się domyślić, który rozszedł się szeroko w mediach korzystających z serwisu PAP, a nad którym przepadł w czeluściach tego serwisu. Krytyczne analizy działań argentyńskiego biskupa Rzymu objęte są w Polsce jakiegoś rodzaju tabu i można je spotkać w zasadzie tylko na marginesie świata mediów – przeważnie w katolickich portalach o charakterystyce tradycjonalistycznej. A przecież znając fakty, nie sposób być naiwnym apologetą ostatnich dwunastu lat funkcjonowania papieskiego autorytetu.

Jaki interes w tej sprawie – budowania bajecznej teologii, w której Papieża przedstawia się niemal jako półboga – mają media świeckie, to łatwo sobie wyjaśnić. Dziś namawianie katolików do tego, by ubóstwiali biskupa Rzymu, służy utożsamieniu postawy katolickiej – na której kształt media mają przecież niebagatelny wpływ – z tymi wszystkimi wątpliwymi i kontrowersyjnymi poczynaniami Papieża w zakresie spraw doktrynalnych i dyscyplinarnych. Im mocniejszy będzie mit – bo tak to trzeba nazwać – Papieża Franciszka, tym chętniej ludzie przywiązani do Kościoła, ale niekoniecznie w sposób poparty katechizmową wiedzą, przyjmą jego ekstrawagancje jako nowy, lepszy katolicyzm. To doskonałe narzędzie, by Kościół zneutralizować od wewnątrz i osłabić jego zaangażowanie we wciąż toczącym się sporze o kształt globalnej kultury, znaczenie religii, rozumienie człowieczeństwa. Jest też druga korzyść dla czynników zdystansowanych lub wrogich Kościołowi z budowania takiego mitu. Gdy minie kilka lub kilkanaście lat od śmierci Franciszka, będzie można pięknie dekonstruować ten fałszywy obraz, przy okazji

rozbijając w pył kruchy, papolatryczny katolicyzm, wyciągając z szafy kolejne trupy.

Jest dla mnie jasne, że w sensie masowym zarówno religia, jak i inne – tak to określimy – systemy społeczne funkcjonują w sposób często dość powierzchowny. Są ulepione z rytuałów i przekazów, których zdobycie nie wymaga wysiłku. W tym miejscu trzeba wpisać treści otrzymywane przez każdego z nas zaraz po otwarciu internetu. Dla praktykujących katolików będzie to także słuchane niejednokrotnie jednym uchem kazanie w kościele. Tym bardziej ważne jest, by przekazywane szerokiej publiczności katolickie treści były doktrynalnie wyważone. I tak urząd papieski, jego funkcjonowanie, jest ważnym elementem katolickiej wiary. Trudno będzie oczekiwać tego rodzaju postawy od mediów laickich, ale przecież jak najbardziej jest to zadanie katolików angażujących się w wymianę informacji w mediosferze. Co więcej, laickie media w znacznej mierze naśladują przekaz, jaki widzą u nas, katolików – tylko przeformatowują go pod własne cele. Gdybyśmy – jako wspólnota katolicka – nie zachowywali się czasem tak, jak gdyby papież był ważniejszy od Pana Jezusa, sprawy toczyłyby się zapewne w inny sposób.

Jaki cel w takim działaniu mają wobec tego media katolickie – naprawdę trudno pojąć, choć można się domyślić. Cel ten jest zawarty w pewnych elementach praktycznej, choć niepisanej doktryny obowiązującej dziś w Kościele, którą kiedyś określiłem mianem „zasady fałszywej jedności”. Każdy z nas zapewne zna dobrze ten kościelny żargon, przeżuwający nieustannie słowo „jedność”, które ma nasze myśli odwrócić od problemów podtruwających wspólnotę katolicką i sztucznie je uwznioślić w abstrakcyjnej wartości. Nie mówmy głośno o błędach teologicznych głoszonych przez autorytety religijne – bo trzeba zachować jedność. Nie zwracajmy uwagi na nadużycia liturgiczne – bo jedność jest wyższym dobrem. Nie wyciągajmy na wierzch nieprawości dokonywanych przez duchownych – bo Kościół musi być zjednoczony. Jest jeszcze jedno wyrażenie działające bardzo podobnie w kościelnej nowomowie – „dobro Kościoła”.

Tymi to właśnie metodami osłanianio zło, jakie działo się w Kościele w przeszłości – zresztą w bardzo różnych sferach. Dziś tak samo osłania się Papieża Franciszka, faktycznie utrudniając

właściwą kościelną refleksję na temat tego, jakiego papieża potrzeba wierzącym i jakiego papieża chce Chrystus. A zarzuty wobec działań Franciszka dotyczą zarówno szkód, jakie wyrządził katolickiej teologii, jak i działań w porządku moralnym. Na dziś można powiedzieć, że te zarzuty idą o wiele dalej niż cokolwiek, co można by powiedzieć przeciw Janowi Pawłowi II czy – tym bardziej – Benedyktowi XVI. Bez porównania. Wielokrotnie opowiadałem o tych sprawach na swoim vlogu, a lista spraw wciąż nie jest wyczerpana. Zatem sposób działania głównego nurtu katolickich mediów i katolickiego komentariatu jest odstręczający, przyczynia się bowiem do utrzymywania wierzących w fałszywym mniemaniu wobec człowieka niewartego ich kultu. ■

Czas bez papieża

Łukasz Kobeszko

Tempo życia epoki cyfrowej wymuszające niezwłoczne komentarze w chwili po wydarzeniu – a w przypadku śmierci znaczących postaci publikację wcześniej przygotowanych gotowców – podsumowań biograficznych nie służy temu, co ładnie scharakteryzował, pisząc o czasie sediswakancji, Peter Seewald w biografii Benedykta XVI: „Sede vacante, nieobsadzony urząd między dwoma pontyfikatami to dziwny czas. W Pałacu Apostolskim nie pali się światło – ma się wrażenie, jakby ciemność i pustka tych tygodni rozciągały się nad całym katolickim chrześcijaństwem”.

W pierwszej refleksji po zakończeniu pontyfikatu Franciszka przyszło mi na myśl, że warto skoncentrować się na dość istotnej dla chrześcijańskiego postrzegania misji papieża kwestii spojrzenia na czas. Pomimo wspomnianego przez Seewalda smutku po odejściu Biskupa Rzymu i Wikariusza Jezusa Chrystusa na ziemi widzimy – zwłaszcza miało to miejsce w przypadku trzech ostatnich pontyfikatów – że ciemność i pustka osieroconego i jakby opuszczonego w tych szczególnych dniach Wiecznego Rzymu (paradoksalnie pomimo skierowanej na niego ogromnej uwagi świata) toczą tajemniczą rywalizację z czasem liturgicznym. Ten liturgiczny czas biegnie równoległe, ale i niezależnie od indywidualnych losów ludzkich oraz dziejów zbiorowości.

Jan Paweł II odszedł na końcu liturgicznego okresu Oktawy Wielkanocnej, tuż przed Białą Niedzielą/Niedzielą Miłosierdzia. Wskazywało to subtelnie, że każdy czas uroczysty i podniosły kończy się kalendarzowo, ale trwa dalej, w bardziej zwykłych i codziennych okolicznościach. To w nich musimy rozpoznawać wciąż te same, ożywcze źródła łaski, z których czerpiemy w czasie największych uroczystości, takich jak Wielkanoc z jej radosnym „Alleluja”. Pontyfikat Benedykta XVI rozkwitł w związku z tym

w samym środku radosnych dni Pięćdziesiątnicy, optymistycznie wskazując, że w Kościele powszechnym wciąż tkwią głęboko paschalne siły vitalne. Siły zdolne do wydawania nowych, wartościowych owoców w życiu poszczególnych wspólnot i Kościołów lokalnych, zdolne do ponownego wzmocnienia ortodoksji i nakreślenia jej granic, ale też – przy jednoczesnym skierowaniu światła jupiterów nie tyle na postać samego Papieża, ale na konstytutywną dlań funkcję pokornego robotnika winnicy Pańskiej, a zarazem strażnika powszechnej wiary i obyczajów. W nieco innym nastroju, swoistej niepewności Przedpościa przeżywany był wakans Stolicy Piotrowej na przełomie lutego i marca 2013 roku, po nieoczekiwanej, lutowej abdykacji Benedykta. Znamienne było, że został on zakończony wyborem Franciszka na poprzednim konklawe w samym środku Wielkiego Postu – sama rezygnacja Benedykta XVI została ogłoszona na dwa dni przed Popielcem. Można różnorako interpretować taką symbolikę. Wejście w Wielki Post bywa często niepewne i niezdecydowane, a na postnych drogach mija się przystanki zniechęcenia, frustracji, a nawet rezygnacji. Takich trudnych, niekiedy niejasnych chwil nie brakowało w ciągu ostatnich 12 lat, ale też nie można ograniczyć się tylko do nich. Każdy post zdąża ku radości paschalnej i nowemu odrodzeniu, bywa czasem niepowodzeń, ale też mniejszych lub większych zwycięstw i sukcesów. Można więc, obok wielu innych tłumaczeń, potraktować zakończony wczoraj o 7:35 pontyfikat jako swoisty post i czas przygotowania Kościoła powszechnego przed nową epoką. Każdy pontyfikat ma bowiem charakter mniejszej lub większej epoki, dodającej coś do płynącego wciąż strumienia wiary.

Koniec ziemskiego czasu Franciszka otworzył nas nie tylko na silniejsze niż zwykle przeżycie prawdy o przejściu ze śmierci do życia w promieniach Zmartwychwstania, ale też wezwał do nieprzerywania radości paschalnej i wzmocnienia w związku z tym świadomości ciągłości Kościoła. Ciągłości wspólnoty mistycznego Ciała Chrystusa, złożonej co prawda w słabe ludzkie ręce, ale która z kolejnymi Najwyższymi Wikariuszami Chrystusa na ziemi trwa wciąż w jedności tej samej wiary i sakramentów. Trwa i dynamicznie żyje w codziennym, powtarzającym się i regularnym rytmie kalendarza liturgicznego. Obok tego rytmu, ale i razem z nim mają miejsce kolejne konklawe, ukazują nowe encykliki

i motu proprio, odbywają się audiencje generalne i pielgrzymki, toczą się bardziej lub mniej emocjonujące dyskusje publicystów.

Opuszczone w obecnej chwili w modlitwach eucharystycznych wspomnienie papieża, będące w trakcie każdego sakramentu Eucharystii znakiem uniwersalnej i powszechnej jedności Kościoła na ziemi, pozostaje w tych dniach znakiem zjednoczenia jego wspólnoty wokół liturgii. Ta zaś, jak przypomina i podkreśla Konstytucja o Liturgii Świętej *Sacrosanctum Concilium* – jest „szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i zarazem jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc”. Pozbawieni świadomości tego, że kolejni papieże są zwornikami, strażnikami i gwarantami porządku misterii sakramentalnych, oczekivalibyśmy w czasie opuszczonego Tronu na Watykanie jedynie na nowego lidera, zapowiadającego mniej lub bardziej słuszną agendę i zgłaszającego najróżniejsze obietnice i postulaty. Niepowtarzalne doświadczenie *sede vacante* zamieniłoby się wtedy w rodzaj dwutygodniowej, intensywnej kampanii wyborczej, której wspomnienie prędko zaciera się w dynamicznym świecie szybkich newsów i przyciągających do ekranów komunikatów zapisanych majuskułami.

Seewald opisał wspomnienia, które Benedykt XVI zachował z chwili wyboru na konklawe w kwietniu 2005 roku: „(...) ja, Następca Piotra, z drżeniem serca powtarzam pełne bojaźni słowa rybaka z Galilei i z głębokim wzruszeniem wsłuchuję się raz jeszcze w obietnice Boskiego Mistrza, która napawa otuchą, choć ogromny jest ciężar odpowiedzialności, jaka zostaje złożona na moje słabe barki, z pewnością bezmierna jest Boża moc, na którą mogę liczyć. (...) Wybierając mnie na Biskupa Rzymu, Pan uczynił mnie swoim Namiestnikiem – opoką, na której wszyscy mogą się oprzeć z ufnością. Proszę Go, aby wspomagając moje wątłe siły, sprawił, bym stał się odważnym i wiernym pasterzem jego owczarni, zawsze posłusznym natchnieniom Ducha”. Czas bez papieża jest więc momentem oczekiwania i nadziei, że kolejny Pontyfik w chwili wyboru podejmie współpracę ze Zbawicielem, wierząc, że nie pozostanie w swojej misji sam, ale ma w niej wsparcie Boga i całego Kościoła, w tym nas, zgromadzonych wokół Eucharystii. ■

Homilia z Mszy requiem w intencji Papieża Franciszka

Dom Jean Pateau OSB

+

MSZA REQUIEM

W INTENCJI PAPIEŻA FRANCISZKA

Homilia Przewielebnego Ojca Jeana Pateau
Opata Opactwa Matki Bożej w Fontgombault
(Fontgombault, 30 kwietnia 2025 roku)

Drodzy Bracia i Siostry,

Moi Najdrożsi Synowie!

Śpiewając dziś Mszę *Requiem* za spokój duszy Papieża Franciszka, nie chcemy dokonywać bilansu jego pontyfikatu, lecz modlić za niego – o co sam wielokrotnie prosił za życia – gdy stanął już przed Bogiem, Sprawiedliwym Sędzią. Pragniemy też dziękować za owoce Bożych darów, które uwidaczniały się w życiu Papieża z Argentyny już od jego młodości.

Pierwszym z tych darów było doświadczenie, od którego zaczęło się jego powołanie kapłańskie. Wydarzenie to miało miejsce w uroczystości św. Mateusza w 1953 roku. Jorge Bergoglio miał wtedy 16 lat i uczęszczał do technikum, gdzie kształcił się, aby zostać chemikiem. Gdy przechodził przed bazyliką św. Józefa w Buenos Aires, jakaś siła popchnęła go, aby tam wszedł. W konfesjonale siedział nieznany mu kapłan. Papież przyznał, że nie wiedział, co dokładnie się wtedy wydarzyło, ale miał jasność, że „doświadczył Bożego Miłosierdzia”, kochającej obecności Boga, że poczuł się „powołany” – tak jak św. Mateusz i św. Ignacy Loyola – wybrany przez Boga, aby zostać kapłanem.

Ten szczególny dar otrzymany w święto św. Mateusza skłania do refleksji na temat powołania otrzymanego przez przyszłego apostoła, gdy siedział on w komorze celnej. Wydarzenie to opisują trzej ewangelisci: Mateusz, Marek i Łukasz. Jezus ujrzał człowieka i rzekł do niego: „Pójdź za Mną” (Mt 9, 9; Mk 2, 14; Łk 5, 27). Nic wcześniej nie zapowiadało tego powołania, zwłaszcza że Mateusz, znany również jako Lewi, ze względu na swój zawód nie cieszył się szczególnym poważaniem. Tym, co zafascynowało Papieża, było nie tyle samo powołanie, co spojrzenie, którym Jezus ogarnął celnika. Takie samo spojrzenie Chrystus kieruje na każdego człowieka, dostrzegając w nim kogoś wyjątkowego. Takiego właśnie spojrzenia owego dnia doświadczył Jorge Bergoglio.

Właśnie w tym tajemniczym doświadczeniu należy szukać korzeni tak często powtarzanego przez Ojca Świętego wezwania, aby pozwolić się przeniknąć spojrzeniu Chrystusa albo działać z pamięcią o Jego spojrzeniu. Świadczy o tym także wybrana przez niego dewiza biskupia, którą zachował również podczas swojego pontyfikatu: *Miserando atque eligendo* – „Spojrzał z miłosierdziem i wybrał”. Te słowa nie zostały zaczerpnięte z Ewangelii, lecz z komentarza św. Bedy Czcigodnego, mnicha benedyktyńskiego, do ewangelicznego opisu powołania Mateusza:

Jezus ujrzał celnika i spojrzawszy na niego z miłosierdziem, wybrał go i powiedział: „Pójdź za Mną”¹.

¹ Św. Beda Czcigodny,
Hom. 21; *Corpus*
Christianorum
Latinorum 122, 149–151.

Święty Beda dodaje do tekstu ewangelicznego dwa słowa, które opisują uczucia obecne w Sercu Jezusa, gdy zobaczył Mateusza i wezwał go do pójścia za sobą.

Zauważmy, że Chrystus jest pierwszą i najważniejszą osobą działającą: to On patrzy, to On w swoim sercu okazuje miłosierdzie i wybiera; wreszcie to On powołuje.

Papieska dewiza wzywa do pokładania nadziei w Bożym Miłosierdziu. Każdy człowiek jest nim ogarnięty, każdy jest wybrany, nawet ten najbardziej nieszczęsny. Każdy człowiek otrzymał od Boga prawo do istnienia i jest przez Niego prawdziwie kochany.

Skoro Bóg tak nas widzi, to spojrzenie, jakie każdy z nas kieruje na drugiego człowieka, powinno być odbiciem spojrzenia Bożego,

powinno być przedłużeniem Jego spojrzenia na nas. Ta wymagająca dewiza zachęca do błagania o łaskę patrzenia na każdego człowieka spojrzeniem Ukrzyżowanego Chrystusa i kochania Go Jego miłością. Dlatego też Papież Franciszek pragnął być przede wszystkim pasterzem obecnym zarazem na przedzie, z tyłu i w środku swojej owczarni, pasterzem „prześiąkniętym zapachem swoich owiec”.

Bycie świadkiem Miłosierdzia nie oznacza jednak wpadania w relatywizm moralny, choć wielu by tego pragnęło. Połączenie *Misericordia et Veritas* – miłosierdzie i prawda, tak często powracające w psalmach, wskazuje inny kierunek. Miłosierdzie bez prawdy staje się słabością i cichą akceptacją kłamstwa, z kolei prawda bez miłosierdzia przeradza się w bezduszną surowość.

W ślad za spojrzeniem skierowanym przez Chrystusa na św. Mateusza idzie powołanie: „Pójdź za Mną”. To powołanie jest powszechne, choć może oznaczać różne drogi życiowe i w pełni szanuje wolność człowieka. Tak więc spojrzenie pełne miłosierdzia, jakim Bóg obdarza każdego z nas, oczekuje na odpowiedź, a właściwą odpowiedzią jest spojrzenie zwrócone na Chrystusa, które skłania do naśladowania Go. W ten sposób powołanie Chrystusa spotyka się z wolnością człowieka.

Oprócz opisu powołania św. Mateusza w Ewangeliach znajdujemy także budującą historię Marii Magdaleny. Czytamy jednak również o bogatym młodzieńcu, który spotkawszy Chrystusa, wybiera odmowną odpowiedź na Jego powołanie.

Spojrzenie Chrystusa otwiera drogę nawrócenia, którą człowiek powinien podążać, stając się – zgodnie z piękną dewizą Papieża Benedykta XVI – „Współpracownikiem Prawdy”. Prawdą tą jest Chrystus, który jest „Drogą, Prawdą i Życiem” (J 14, 6). Na tę właśnie drogę wszedł Jorge Bergoglio w dniu, gdy zdał sobie sprawę ze swojego powołania, i tą drogą szedł aż do śmierci.

Papieska propozycja nowego spojrzenia na drugiego człowieka była dla współczesnego, nastawionego na konsumpcję i skłonnego do wykluczania społeczeństwa, prawdziwie rewolucyjna. Jesteśmy jednak dopiero na początku długiej drogi przemiany społecznej, którą zaczął wskazywać św. Jan Paweł II.

Któż lepiej niż Najświętsza Maryja Panna mógłby dziś, w tych trudnych czasach, stać się naszą pomocą, naszą orędowniczką?

To ona u stóp Krzyża usłyszała słowa Syna skierowane do niej, a zarazem do apostoła św. Jana: „Niewiasto, oto syn Twój. (...) Oto Matka twoja” (J 19, 26–27). Ta, która jest „łaski pełna”, jest też matką towarzyszącą każdemu człowiekowi na drodze życia, na drodze ku Bogu.

Papież Franciszek wielokrotnie publicznie okazywał swą miłość do Maryi od samego początku swojego pontyfikatu, przed każdą podróżą i po jej zakończeniu, a także w ostatnich tygodniach życia, gdy ozdabiał kwiatami ikonę *Salus Populi Romani* w bazylice Matki Bożej Większej w Rzymie. Dziś jego ciało spoczywa niedaleko tej ikony. Niech Maryja ma go w swojej opiece!

Amen. ■

Thum. Tomasz Glanz

Za co jestem wdzięczny Papieżowi Franciszkowi

Grzegorz Jazdon

Zanim napiszę cokolwiek innego, pozwolę sobie zauważyć, że pierwszym obowiązkiem katolika wobec zmarłego jest modlitwa. Dotyczy to także, a raczej w sposób szczególny, zmarłego Papieża. Jest to ostatni wyraz owej „synowskiej czci” względem następcy św. Piotra, która winna nas charakteryzować. Im większa odpowiedzialność, tym surowszy sąd, bo też waga podejmowanych działań większa. Tym bardziej wzrasta konieczność naszego wstawiennictwa. Pięknie wyraża to ta modlitwa:

Deus, qui inter summos Sacerdotes famulum tuum Franciscum ineffabili tua dispositione connumerari voluisti: praesta, quaesumus; ut, qui unigeniti Filii tui vices in terris gerēbat, sanctorum tuorum Pontificum consortio perpetuo aggregetur. Per eundem Dominum

Boże, któryś w swym niewymownym zrządzeniu zechciał do najwyższych kapłanów zaliczyć sługę swego Franciszka; daj, prosimy, aby ten, który rządził na ziemi jako zastępca jednorodzonego Syna Twojego, został dołączony do wiecznej wspólnoty Twoich Pontyfików. Przez tegoż Pana...

Drugim obowiązkiem, jak mniemam, jest poszukiwanie powodów wdzięczności lub, inaczej rzecz ujmując, poszukiwanie dobra, które zmarły pozostawił po sobie i które poniesie do Boga jak owe „pełne naręcza dobrych uczynków” (o których mówi modlitwa błogosławieństwa zbóż, kwiatów i ziół, odmawiana 15 sierpnia).

Po pierwsze: rola Piotra

Za co więc mogę być wdzięczny Papieżowi Franciszkowi? Po pierwsze, za to, że jego pontyfikat wzbudził na nowo pytanie o sens i znaczenie posługi Piotrowej w Kościele. W pierwszym rządzie dokonywało się to w reakcji na sposób sprawowania przez niego władzy papieskiej. Sposób, który przy całej deklarowanej „synodalności” i wsluchaniu się w innych był po prostu autorytarny, oparty na „ręcznym sterowaniu” (gdzieś przeczytałem, że wydał więcej motu proprio niż jego obaj poprzednicy, choć rządził Kościołem trzykrotnie krócej) i bazujący raczej na kadrach niż na strukturach. A że ręki do kadr Papież Franciszek raczej nie miał, wyszło, jak wyszło (jeśli macie silne nerwy, przeczytajcie sobie tę dramatyczną listę współpracowników Papieża, których najwyraźniej nie obowiązywała zasada zero tolerancji, zamieszczoną w punkcie 1.1.1. A tego, przyznając, kontrowersyjnego apelu *Call for the Resignation of Pope Francis*, <https://rorate-caeli.blogspot.com/2024/05/major-statement-crimes-and-heresies-of.html>). To jeszcze byłoby do przeżycia, w końcu papieże są tylko ludźmi i mają swoje ludzkie wady. Gorzej, że Papież najwyraźniej uwierzył, że jego władza rozciąga się też na depozyt wiary, dlatego zaczął przy nim majstrować, a to de facto dopuszczając rozwiedzionych żyjących w związkach niesakramentalnych do Komunii, a to zezwalając na pośrednie błogosławienie związków osób tej samej płci, a to podając w wątpliwość jedyność zbawczą Jezusa Chrystusa albo stawiając pod znakiem zapytania istnienie obiektywnej moralności. Cóż z tego, że większość z tego czynił mimochodem, wycofując się lub klucząc, gdy napotkał opór, skoro okazało się, że Papież, zamiast utwierdzać braci w wierze, może ich wiarę podmywać? Nagle dla wielu katolików stało się jasne, że jeśli chcą ocalić swoją wiarę, muszą przestać być papistami, podążającymi za każdym podmuchem myśli aktualnego Papieża, lecz oprzeć się na czymś znacznie trwalszym, na depozycie wiary Kościoła. Nikogo już dziś nie dziwi, gdy tradycjoniści, np. z kręgu onepeterfive.com albo „Crisis Magazine”, piszą o „fałszywym duchu Soboru Watykańskiego I” (tak, pierwszego), gdy piszą o hiperpapalizmie, albo, jak Tomasz Rowiński, wydają książkę o turbopapiestwie. Oczywiście, trudno dziś mówić o wypracowaniu skończonej i pełnej „teologii prymatu po Franciszku”, ale wydaje

się być jasnym, że podstawowym tematem refleksji teologicznej w najbliższych latach będzie kwestia właściwego rozumienia relacji między papieżem, biskupami, Kościołem i depozytem wiary. Nie tyle na poziomie teoretycznym, co praktycznym. Trzeba uczciwie przyznać, że nie brakuje ludzi, których krytyka sposobu sprawowania prymatu przez Franciszka popchnęła w stronę zaniegowania prymatu w ogóle, co zaowocowało sporą liczbą głośnych konwersji na prawosławie lub, co gorsza, praktycznych apostazji (*Pope Francis is Dead, But the Damage is Done*, <https://skojecfile.steveskojec.com/p/pope-francis-is-dead-but-the-damage>). Niestety, na tym właśnie polega wielka odpowiedzialność papieża, z której nie zdawał sobie sprawy Franciszek: jeśli swoim postępowaniem nie umacniasz braci w wierze, będziesz odpowiadał za ich odpadnięcie od jedności kościelnej.

Co ciekawe, także dwa celowe działania Stolicy Apostolskiej z czasów Franciszka kierują naszą myśl w stronę tych zagadnień. Jednym z nich jest niedawny List Dykasterii ds. Popierania Jedności Chrześcijan, zatytułowany *Biskup Rzymu*. Drugim jest idea synodalności. Oczywiście nie chodzi o tę jej wersję, jaką promował Papież Franciszek, której niejasność z jednej strony, a podatność na ręczne sterowanie z drugiej służyły ostatecznie wzmocnieniu władzy papieża jako jedyne go realnego zwornika różniących się coraz bardziej „kościółów narodowych”. Ale sama idea synodalności, obecna przecież w Kościele pierwszych stuleci, choć na Zachodzie straciła na znaczeniu, na Wschodzie, w tym także w katolickich kościołach orientalnych, nadal odgrywa sporą rolę. Kto wie, może odwojowane katolickie rozumienie synodalności stanie się istotnym orężem walki z fałszem papizmu?

Po drugie: krytyka paradygmatu technokratycznego

Druga ważna rzecz, za którą jestem szczerze wdzięczny Papieżowi Franciszkowi, to encyklika *Laudato si'*. Tak, wiem, „zielonym papieżem” zwano już Benedykta XVI, a i wcześniejsi poprzednicy Franciszka nie stronili od takich tematów. Jednak trzeba oddać, że to jego encyklika jest pierwszym dokumentem tej rangi, w całości poświęconym ekologii. Niedawno wróciłem do niego i jako wierny uczeń Paula Kingsnortha muszę przyznać, że zawarta w nim krytyka paradygmatu technokratycznego jest doskonała. Mógł-

bym tu przepisać cały rozdział trzeci encykliki, ale niech starczy, tytułem przykładu, sam punkt 108:

Trudno sobie wyobrazić, aby możliwe było obstawanie przy innym paradygmacie kulturowym oraz posługiwanie się techniką jedynie jako zwykłym narzędziem, bo dziś paradygmat technokratyczny stał się tak dominujący, że bardzo trudno nie wykorzystać jego potencjału, a jeszcze trudniej nie zostać zdominowanym przez jego logikę. Antykulturowe stało się obieranie takiego stylu życia, którego cele choć w części mogłyby być niezależne od techniki, jej kosztów oraz jej globalizującej i umasawiającej władzy. W istocie technika dąży do tego, aby nic nie pozostawało poza jej żelazną logiką, a „człowiek współczesny dobrze wie, że w technice nie chodzi ostatecznie ani o pożytek, ani o dobrobyt, chodzi tylko o władzę, o skrajnie pojęte panowanie w nowej strukturze świata” [87]. Dlatego „chce zawładnąć elementami natury i ludzkiego istnienia” [88]. W ten sposób pomniejszają się możliwości podejmowania decyzji, najbardziej autentycznej wolności i przestrzeni dla kreatywności alternatywnej jednostek.

I oczywiście Franciszek wiele zawdzięcza w tych fragmentach Romano Guardiniemu. Ale nie widzę powodu, by robić mu z tego wyrzut, skoro w rezultacie mówi rzeczy słuszne. Prawdziwy problem jest inny: tam, gdzie Papież zaczyna mówić o rozwiązaniach (czyli zwłaszcza w rozdziale piątym), de facto porzuca krytykę paradygmatu technologicznego i przyznaje słuszność tym, którzy wierzą, że ludzkość znajdzie jakieś rozwiązania problemów ekologicznych na drodze dalszych przekształceń natury. No cóż, nie pierwszy i nie ostatni to moment, gdy Papieżowi brakuje konsekwencji. Niemniej, ze względu na fragmenty krytyczne, i tak uważam, że *Laudato si'* będzie najtrwalszą z encyklik Franciszka.

Po trzecie: *Traditionis custodes*

Trzecią sprawą, za którą jestem osobiście wdzięczny zmarłemu Papieżowi, jest... *Traditionis custodes*. Podkreślam słowo „osobiście”, bo oczywiście w kontekście życia całego Kościoła to czar-

na plama na tym pontyfikacie, wznowienie wojny liturgicznej i walki Kościoła z własną przeszłością. Ale dla mnie osobiście 16 lipca 2021 roku stanowi ważną cezurę. Już tłumaczę dlaczego. Każdy, kto mnie bliżej zna, wie, że jestem urodzonym symetrystą. Na większości dzisiejszych barykad siedzę okrakiem, odmawiając wyraźnego opowiedzenia się po jednej lub drugiej stronie. Jak u Kaczmarzkiego:

A ja na złość im – nie należę.
I tak beze mnie – o mnie – gra. / Jednego nikt mi nie
odbierze:
Ja jestem ja, ja, ja.

Pewnie winne jest moje inteligentkie wychowanie i podatność na cudze argumenty. Wiem, że zazwyczaj w takich sporach ważne racje są w rzeczywistości po obu stronach sporu. Podobnie było w kwestii tradycjonalizmu. Już przed TC miałem wiele sympatii do tej postawy, bywałem czasem na Mszach „trydenckich”, modliłem się starym brewiarzem monastycznym i czytałem „Christianitas”. Ale nigdy w życiu nie nazwałbym siebie wtedy tradycjonalistą! („Ja jestem ja, ja, ja”, pamiętajcie!). Miałem i mam świadomość pewnych skrajności, w które wpadają liczni tradycjoniści albo „tradycjoniści”, którzy myślą Tradycję z konserwatyzmem. Nie odrzucałem ostatniego Soboru, nie wierzyłem, że papież jest uzurpatorem, wychowałem się i czerpałem duchowo z NOM-u. Jednak 16 lipca 2021 roku zmienił wszystko.

Jednoznaczność i niesprawiedliwość ataku na Tradycję oraz, nie boję się tego powiedzieć, kłamliwe uzasadnienia porzucenia *Summorum Pontificum* spowodowały, że musiałem zająć jednoznaczne stanowisko, nie było tu już miejsca na zwykłe dla mnie niuansowanie. I po spokojnym zbadaniu sprawy musiałem jasno to przyznać: tak, jestem tradycjonalistą i jestem z tego dumny. Oczywiście nadal jest to „miękki” tradycjonalizm, którym gardzą „twardzi” tradsi spod sztandaru sedewakantyzmu czy Bractwa św. Piusa X. Nadal uważam Vaticanum Secundum za prawdziwy sobór, uznaję wszystkich posoborowych papieży, a nawet, o zgrozo, nie odrzucam reformy liturgicznej i uczestniczę w NOM-ie... A jednak

tak, jestem tradycjonalistą, i tę samoświadomość zawdzięczam Papieżowi Franciszkowi. Zdaje się zresztą, że nie tylko ja tak mam.

Po czwarte: rzeczy mniejsze

Czy zostało coś jeszcze? Pamiętam, że bardzo poruszył mnie list apostołski *Patris corde*, poświęcony św. Józefowi. Także ostatnia encyklika, *Dilexit nos*, to dobry tekst, być może ze względu na to, że po raz pierwszy od dawna Franciszek częściej cytował innych autorów niż siebie samego. Trochę mniej podobały mi się te fragmenty, które pochodziły bezpośrednio od papieża, ponieważ niekiedy były otwarte na „dobroludzkie” interpretacje, niemniej całość się broni.

Czy zostało coś jeszcze? Może jakieś drobnostki, o których nie pamiętam. Czy to wystarczy, by zrównoważyć wszystkie szkody, jakie ten pontyfikat wyrządził Kościołowi?

„Komu wiele zlecono...”

Każdy, kto zostaje papieżem, bierze na siebie wielką odpowiedzialność. Tym surowszy czeka go sąd, bo odpowiada za wiarę i życie wieczne milionów ludzi. Nie mówię tego ze złośliwą satysfakcją, gorąco pragnę zbawienia każdego człowieka. Ale w obliczu urzędowych pseudokanonizacji („odszedł do domu Ojca” i tym podobne rozliczne laurki w mediach katolickich) warto pamiętać o tych słowach, które nasz Pan wypowiedział o swoich sługach: „Komu wiele dano, od tego wiele wymagać się będzie; a komu wiele zlecono, tym więcej od niego żądać będą” (Łk 12, 48). Jak to ujął w odniesieniu do opata święty Ojciec Benedykt:

Niech wie, że kto się podjął rządów nad duszami, musi być gotowy do zdania z nich sprawy. A ilukolwiek braci miałby pod swoją opieką, niech będzie pewny, że w dzień sądu odpowie przed Panem za dusze ich wszystkich, jak również oczywiście i za swoją własną. W ten sposób będzie żył zawsze w obawie przed tą chwilą, gdy zapytają go jako pasterza, co uczynił z powierzonymi mu owcami, a to poczucie odpowiedzialności za innych zmusi go do zwracania większej uwagi także na siebie samego. Napo-

minając swoich braci, by im pomóc w poprawie, sam jednocześnie dojdzie do naprawienia własnych błędów.

Cóż, możemy tylko oddawać Franciszka Bożemu miłosierdziu, miłosierdziu, w które z pewnością za życia głęboko wierzył. Tak jak my wszyscy, tylko w nim może pokładać swoją nadzieję na wieczność. ■

BIBLIOTEKA **CHRISTIANITAS** **LITERATURA** POLECA



Maurice Baring

Samotna pani
z Dulwich

**MAURICE
BARING**

*SAMOTNA
PANI
Z DULWICH*

TYNIEC.COM.PL

Franciszek

Ojciec, którego nie znaliśmy?

Paweł Beyga

Gdy w Niedzielę Wielkanocną Franciszek pojawił się na balkonie Bazyliki Świętego Piotra, wierni ucieszyli się, że biskup Rzymu wraca do zdrowia, a przynajmniej lepiej się czuje. Kto pamięta telewizyjne obrazki z poranka Wielkanocy w 2005 roku, ten mógł przypomnieć sobie Jana Pawła II, który bez słowa błogosławił wiernym na placu Świętego Piotra. Zarówno w przypadku Papieża Wojtyły, jak i Papieża Bergoglia nikt nie mógł wiedzieć, że będzie to ostatnie spotkanie Następcy Piotra z wiernymi. Wiele tych dwóch Papieży od siebie różniło, ale niespodziewanie połączyła ich końcówka pontyfikatu, która była wypełniona cierpieniem. Oszczędził nam oglądania papieskiego cierpienia Benedykt XVI, którego zdjęcia z klasztoru Mater Ecclesiae w ogrodach watykańskich dawkowano tylko co jakiś czas w mediach społecznościowych.

Pontyfikat Franciszka rozpoczął się od pocucia inności, szczególnie dla osób w jakiś sposób przywiązanych do teologii Josepha Ratzingera i ogólnego kościelnego anturażu. Gdy wydawało się, że dawny ołtarz w Kaplicy Sykstyńskiej (chodzi o ołtarz, przy którym celebrians stał z ludem zwrócony w stronę fresku Michała Anioła) powrócił do swojej pierwotnej funkcji, to właśnie w 2013 roku nowy Papież odprawił pierwszą Mszę po wyborze *versus populum*. Był to sygnał, że wrażliwość Franciszka – przynajmniej w kwestii liturgii – jest inna niż ta, którą proponował następca Jana Pawła II. Franciszek miał okazję do Benedyktowej troski o liturgię dołożyć rys nauczania społecznego, zasady pomocniczości oraz wrażliwości wobec ludzi „na peryferiach”. Szybko jednak okazało się, że w grę wchodził raczej wariant „albo, albo”. Nie oznacza to, że Papież odrzucał liturgiczne dziedzictwo Kościoła lub wprost kontestował nauczanie Benedykta XVI. Widać było jednak, że

serce Franciszka znajduje się gdzie indziej. Znajdowało się ono także w innym miejscu niż serce Jana Pawła II. Jednym ze sztandarowych sformułowań Karola Wojtyły był zwrot „cywilizacja śmierci – cywilizacja życia”. Zostały one przejęte od Pawła VI. Franciszek – i tu trzeba oddać mu sprawiedliwość – wypowiadał się np. na temat aborcji w sposób bardzo zdecydowany. Wydaje się jednak, że te sprawy nie znajdowały się na samym szczycie papieskiej agendy.

W niniejszym tekście chciałbym zwrócić uwagę na wybrane tematy, które Franciszek podsuwał do refleksji teologom, pasterzom oraz wiernym świeckim. Zaznaczam, że wybór ten ma charakter subiektywny i nie odzwierciedla do końca pełnego spektrum tematów poruszanych przez Franciszka. Warto także zaznaczyć, że zmarły Papież nie był teologiem „z uniwersyteckimi papierami”. O ile Joseph Ratzinger był światowej sławy niemieckim teologiem, a Karol Wojtyła mocno odwoływał się do dziedzictwa Akwinaty, o tyle Jorge Mario Bergoglio był bardziej duszpasterzem niż katolickim myślicielem. Jak zauważyła australijska teolog Tracey Rowland, młody ojciec Jorge Bergoglio został wysłany na studia doktoranckie w Niemczech na wydziale teologiczno-filozoficznym Sankt Georgen we Frankfurcie nad Menem, a jako temat pracy doktorskiej wybrał teologię Romana Guardiniego, ale rozprawy tej nigdy nie obronił¹. Chciałbym w niniejszym tekście pominąć sformułowania Franciszka, które zrobiły medialno-kościelną karierę, jak ta o ocenianiu osoby homoseksualnej, o rozmnażaniu się jak króliki lub wypowiedzi na temat wojny rosyjsko-ukraińskiej. Być może powodem niezrozumienia Papieża i jego własnego problemu z artykułowaniem pewnych spraw było to, że – jak pisał Michał Kłósowski – „ten papież mówi po włosku, myśli po hiszpańsku, a słucha go świat zdominowany przez język angielski”². Może jest również tak, jak pisze na łamach „First Things” Joseph Shaw, że Franciszek przypominał Rowana Williamsa – anglikańskiego prymasa, który swoimi delikatnymi wypowiedziami musiał godzić anglikańskie frakcje ostro formułujące swoje stanowiska po dwóch stronach teologiczno-duszpasterskiego ringu³. Na Franciszka – tak mi się wydaje – można spojrzeć także z innej, nieznanej mainstreamowi strony.

¹ Zob. T. Rowland, *Catholic Theology*, London 2017, s. 34.

² M. Kłósowski, *Dekada Franciszka. Nowy świat papieża*, Warszawa 2023, s. 14.

³ Zob. J. Shaw, *Francis, Pope of Ambiguity*, <https://firstthings.com/francis-pope-of-ambiguity/> (dostęp: 23.04.2025).

***Fratelli tutti* i demitologizacja**

Franciszek w pierwszych skojarzeniach opisywany jest jako papież skracający dystans. Podkreśla się jego bliskość, bezpośredniość i braterskie podejście. Słowo „braterstwo” pojawiło się już w pierwszym przemówieniu do wiernych po wyborze na papieża. Braterstwu poświęcona została encyklika *Fratelli tutti* z 2020 roku. W jej tekście brakuje na samym początku tradycyjnego wymienienia adresatów tego dokumentu. Zazwyczaj byli to arcybiskupi, biskupi, wierni świeccy i ludzie dobrej woli. Temat braterstwa będzie bowiem zajmował wierzących katolików, wiernych innych odłamów chrześcijaństwa, wyznawców innych religii, a także osoby wątpiące, poszukujące oraz ateistów. Wszyscy oni podpiszą się pod słowem braterstwo. Jednak pytanie o definicję braterstwa, o to, kto należy do tej braterskiej wspólnoty, może podzielić jeszcze przed chwilą zgodną grupę ludzi. Tym samym powstaje poważniejsze pytanie: czy Papież w encyklice przemawia jako Następca Piotra, czy może jako jeden z liderów i duchowych przywódców współczesnego świata? A może przemawia jako jeden i drugi?

Franciszek wyjaśniając motywy napisania tej encykliki, odwołał się do postaci Biedaczyny z Asyżu i jego wizyty u sułtana Malik-al-Kamila w Egipcie. Papież stwierdził, że „uderza nas, jak osiemset lat temu Franciszek zalecał, by unikać wszelkich form agresji czy sporów, a także by żyć pokornie i po bratersku «w poddaniu», także wobec tych, którzy nie dzielą ich wiary. Nie prowadził wojny dialektycznej, narzucając doktryny, ale przekazywał miłość Boga. (...) W ten sposób był płodnym ojcem, który wzbudził marzenie o braterskim społeczeństwie”⁴. Franciszek na początku tej społecznej encykliki zaznaczył, że nie ma być ona podsumowaniem nauczania Kościoła na temat braterstwa, ale ma ona zwrócić uwagę na uniwersalne braterstwo i otwartość na wszystkich. Papież wymienił niejako jednym tchem kilka postaci jako inspirowane dla rozumienia braterstwa, czyli Martina Luthera Kinga, Desmonda Tutu, Mahatmę Gandhiego oraz Karola de Foucauld⁵. Są to postacie należące do różnych religijno-społeczno-kulturowych światów.

Encyklika *Fratelli tutti* nie podała jakiegś wizji lub nawet konkretnej definicji braterstwa. Rozumiane jest ono na jej kar-

⁴ Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti* (2020), 3–4, http://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (dostęp: 23.04.2025).

⁵ Franciszek, Encyklika *Fratelli tutti* (2020), 286.

tach w sposób bardzo szeroki i w pewien sposób niezdefiniowany. Język tej encykliki odbiega znacznie od encyklik społecznych m.in. Jana Pawła II oraz Benedykta XVI. Przykładem może być zdanie: „Snujemy marzenia jako jedna ludzkość, jako wędrowcy stworzeni z tego samego ludzkiego ciała, jako dzieci tej samej ziemi, która wszystkich nas gości, każdego z bogactwem jego wiary czy jego przekonań, każdego z jego własnym głosem, wszystkich jako braci!”⁶. Język Papieża Franciszka jest zdecydowanie bliższy językowi religijnej medytacji, homilii, duchowego namysłu, a nawet baśni niż językowi encyklik poprzedników. Także pod względem długości jest to dokument niezwykle rozbudowany.

⁶ Tamże, 8.

Dla zrozumienia tego, w jaki sposób Franciszek rozumie braterstwo, pomocny jest rozdział drugi encykliki zatytułowany *Cudzoziemiec na drodze*. Papież najpierw przywołuje przypowieść Chrystusa o miłosiernym Samarytaninie z Ewangelii według św. Łukasza, a następnie w kilku punktach dokonuje jej egzegezy. Według autora dokumentu „w tradycjach żydowskich nakaz miłości i opieki nad drugim człowiekiem zdawał się ograniczać do relacji między członkami tego samego narodu. Dawne przykazanie «będziesz miłował bliźniego jak siebie samego» (Kpł 19, 18) było powszechnie rozumiane jako odnoszące się do współobywateli. Jednakże, szczególnie w judaizmie, który rozwijał się poza granicami Izraela, granice się poszerzały. Pojawiła się zachęta, by nie czynić innym tego, czego nie chcesz, by czyniono tobie”⁷. Papież jednak nie sprecyzował, czy chodzi tutaj o miłość względem innych wierzących w Chrystusa, czy wobec niechrześcijan. Cały kontekst encykliki pozwala stwierdzić jednak, że Papież rozszerza granice tej miłości na wszystkich ludzi. Kolejno Franciszek w swojej egzegezie tej przypowieści dokonuje jej aktualnej releksji. W konkretnych postaciach dostrzega współczesnych zbójców, kapłanów i lewitów. W swojej interpretacji Papież dodał także przechodzących z daleka od ofiary, którzy mogą być „sprzymierzeńcami zbójców”⁸. Zbójcami jest „postęp w świecie gęstych cieni porzucenia, przemocy używanej dla nikczemnych interesów władzy, gromadzenia i dzielenia”⁹. Przemoc zadana przez zbójców ma dzisiaj charakter systemowy, nie stanowi działania tylko poszczególnych osób, ale systemu, swoistego przemysłu wyzysku. Tymi, którzy omijali pobitego, byli kapłan i lewita, czyli

⁷ Tamże, 59.

⁸ Tamże, 72.

⁹ Tamże, 81.

ludzie religijni. Wreszcie sprzymierzeńcami złoczyńców są ci, którzy odwracają swój wzrok. Według Franciszka przypowieść o miłosiernym Samarytaninie należy interpretować maksymalistycznie, czyli „by być przy osobie potrzebującej pomocy, nie oglądając się na to, czy należy do naszego kręgu. W tym przypadku to Samarytanin stał się bliźnim poranionego Judejczyka. By stać się bliskim i obecnym, przekroczył wszystkie bariery kulturowe i historyczne. Wniosek Jezusa jest wezwaniem: «Idź, i ty czyn podobnie!» (Łk 10, 37). To znaczy, że wzywa nas do odsunięcia na bok wszelkich różnic i do stawiania się w obliczu cierpienia bliskim każdego człowieka”¹⁰. Jako końcowy komentarz Papież dokonuje chrystologicznej interpretacji przywołanej paraboli. Ta chrystologiczna lektura wskazuje na oblicze Jezusa Chrystusa w każdym potrzebującym: „Dla chrześcijan słowa Jezusa mają również inny, transcendentny wymiar. Oznaczają one rozpoznanie samego Chrystusa w każdym bracie, który jest opuszczony lub wykluczony”¹¹. Należy krytycznie spojrzeć na tę egzegezę Papieża Franciszka. Poprzez sformułowanie „krytycznie” rozumiem nie spojrzenie polemiczne, ale próbujące uchwycić plusek i minusy danej interpretacji. Ta interpretacja jest z jednej strony wyrazem braterstwa ogólnohumanistycznego, ale z drugiej strony chrześcijaństwo mogą słusznie pytać o tak mało w niej obecne chrześcijańskie, teologiczne, kościelne rozumienie tego fragmentu ewangelii. Papież z pewnością miał prawo dokonać takiej, a nie innej lektury przypowieści o miłosiernym Samarytaninie. Jednakże konieczna jest także wewnątrzkościelna interpretacja tego tekstu dokonana chociażby przez Ojców Kościoła. Przez wieki dominowała w Kościele augustyńska interpretacja przypowieści. *Doctor gratiae* widział w napadniętym i pobitym Adama, a przez to ludzi wszystkich czasów. Złoczyńcy to obraz diabła, a kapłan i lewita to figury kapłaństwa Starego Testamentu. Samarytaninem jest sam Jezus Chrystus, który zanosząc chorego do gospody, zapowiedział w ten sposób swój Kościół¹². Taka lektura tego fragmentu nie stoi w sprzeczności ze sposobem jego odczytania przez Franciszka. Te dwie egzegezy – teologiczna oraz humanistyczna – są ze sobą komplementarne, a nie sprzeczne.

W tym miejscu Franciszek mógłby chyba zgodzić się ze współczesnym filozofem Jürgenem Habermasem. Ten ostatni mówił

¹⁰ Tamże, 85.

¹¹ Zob. Augustyn z Hippony, *Quaestiones Evangelionum* II 19, PL 35, 1340B-1341A.

¹² J. Habermas, *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*, Warszawa 2012, s. 98.

o sobie, że jest myślicielem „niemuzykalnym religijnie” i chociaż sam jest konsekwentnym ateistą, to jednak uważał, że wyłączenie elementu narracji religijnej z dyskursu społecznego byłoby z gruntu nieliberalne. Dla Habermasa – dyskutującego na początku XXI wieku z Josephem Ratzingerem – religie, a szczególnie religia chrześcijańska, mogą mieć pozytywny wpływ na społeczeństwa nowoczesne. Według myśliciela intuicje religijne „na przestrzeni setek lat poddawano subtelny interpretacjom i pod względem hermeneutycznym pozostawały one czymś żywym. Dlatego wspólnotowe życie gmin religijnych, jeśli tylko odrzuca dogmatyzm i opowiada się za wolnością sumienia, może pozostawać czymś stabilnym, co gdzie indziej nie jest już możliwe, i nie sposób tej stabilności odtworzyć jedynie dzięki profesjonalnej wiedzy ekspertów”¹³. Chociaż propozycji niemieckiego filozofa zarzucano „redukcjonizm religijny”, to jednak próbował on w jakiś sposób uratować treści wywiedzione ze świata religii, dokonując ich demitologizacji, a przez to ukazywać ich metareligijne przesłanie¹⁴. Papież Franciszek we *Fratelli tutti* dokonał w jakiejś mierze takiej demitologizacji braterstwa, ukazał je w humanistycznym, horyzontalnym świetle. Biograf Papieża z Argentyny – Massimo Borghesi – zauważył, że Papież senior wyraził poparcie, chociaż nie wprost, dla wizji Franciszka. Benedykt XVI w wywiadzie udzielonym belgijskiemu jezuitce Jacques’owi Servais wypowiedział się następująco: „Tylko tam, gdzie jest miłosierdzie, ustaje okrucieństwo, kończy się zło i przemoc. Papież Franciszek całkowicie wpisuje się w tę perspektywę. (...). Z pewnością nieprzypadkowo przypowieść o dobrym Samarytaninie jest szczególnie pociągająca dla współczesnych ludzi. Nie tylko dlatego, że uwydatnia wymiar społeczny chrześcijańskiego życia, ani dlatego, że Samarytanin, człowiek niereligijny, w porównaniu z przedstawicielami religii jawi się jako ten, który działa, by tak rzec, w zgodzie z wolą Boga, podczas gdy oficjalni przedstawiciele religii okazują się być wobec niej oporni. To jasne, że współczesnemu człowiekowi się to podoba. Jednak wydaje mi się, że ważniejsze jest to, że ludzie współcześni w głębi duszy oczekują, by Samarytanin przyszedł im z pomocą, by się nad nimi pochylił, połał ich rany oliwą, zatroszczył się o nich i zaniósł ich do miejsca schronienia. W głębi serca wiedzą, że potrzebują miłosierdzia i delikatności Boga.

¹³ Zob. W. Szerba, *W poszukiwaniu godności. Człowiek w świetle formatywnych metafor*, Kęty 2025, s. 44–46.

¹⁴ Benedykt XVI, *Czym jest wiara? Odpowiedź papieża seniora Benedykta XVI*, „Przewodnik Katolicki” 13 (2016), s. 22.

¹⁵ <https://cod.ignatianum.edu.pl/component/content/article/9-stolicy-apostolskiej/24-normy-de-gravioribus-delictis-po-zmianach-w-2010-r.html?Itemid=109> (dostęp: 23.04.2025).

¹⁶ Zob. Franciszek, *List apostolski motu proprio Ojca Świętego Franciszka „Come una madre amorevole”*, 2016, <https://cod.ignatianum.edu.pl/component/content/article/9-stolicy-apostolskiej/61-franciszek-wprowadzenie-motu-proprio-%E2%80%99Ejak-kochaj%C4%85ca-matka%E2%80%99D.html?Itemid=109> (dostęp: 23.04.2025).

W twardym, stechnicyzowanym świecie, w którym uczucia nie są już nic warte, rośnie oczekiwanie na zbawczą miłość, która będzie ofiarowana za darmo”¹⁵. Poprzednik Franciszka uzupełnił niejako egzegezę następcy o teologiczną interpretację przypowieści o Samarytaninie.

Teologia po skandalach wykorzystania

Papież zawsze jest papieżem danego czasu i to problemy danego czasu stają się problemami papieżstwa. Końcówka pontyfikatu Jana Pawła II, pontyfikaty Benedykta XVI i Franciszka stały się czasem próby uporania się ze skandalem nadużyć seksualnych. Tym problemem zajmuje się – obok psychologii, psychiatrii i nauk prawnych – teologia moralna. Także ona korzysta z tego, co przyniosły osiągnięcia ostatnich dziesięcioleci na gruncie nauk szczegółowych. Jednocześnie wciąż brakuje w Kościele dogmatycznego, doktrynalnego spojrzenia na dramat wykorzystania seksualnego przez osoby duchowne lub duchowych liderów. Pytania takie jak: jak mogło dojść do tych nadużyć, jaki związek mają one z wiarą sprawcy, ofiary i tych, którzy o tym się dowiadują, są niezwykle istotne. Jeśli teologia – oczywiście w ramach swoich kompetencji – nie odpowie na pewne pytania, zrobią to za nią media lub świeckie sądy.

Za pontyfikatu Benedykta XVI w 2010 roku zmieniono normy *de gravioribus delictis* zastrzeżone do osądzenia przez Kongregację Nauki Wiary (obecnie dykasteria), a w tym „przestępstwo przeciw szóstemu przykazaniu Dekalogu, popełnione przez duchownego z nieletnim poniżej osiemnastego roku życia; w tym numerze zrównana jest z nieletnim osoba, która trwale jest niezdolna posługiwać się rozumem”¹⁶. Kościelny prawodawca dostrzegł nie tylko wykorzystanie seksualne osoby poniżej osiemnastego roku życia, ale również osoby niezdolnej do posługiwania się rozumem, np. osoby z niepełnosprawnością umysłową. Franciszek wprowadził natomiast odpowiedzialność z urzędu biskupów, eparchów katolickich Kościołów wschodnich i innych duchownych, sprawujących władzę w Kościele lokalnym za niepodejmowanie działań w razie stwierdzenia nadużyć wobec nieletnich. W motu proprio *Come una madre amorevole* Papież zdecydował, że biskup może zostać usunięty z urzędu, gdy wykaże się poważnym

brakiem sumienności w przypadku reakcji na zgłoszenie nadużycia seksualnego wobec osoby nieletniej¹⁷. Ważnym dokumentem ogłoszonym podczas zakończonego niedawno pontyfikatu było motu proprio *Vos estis lux mundi*. Był to owoc światowego spotkania przewodniczących konferencji episkopatów z całego świata z Papieżem w Watykanie w lutym 2019 roku. Obrady poświęcone były problemowi nadużyć seksualnych w Kościele katolickim. W dokumencie tym obok osób nieletnich (każda osoba poniżej osiemnastego roku życia lub zgodnie z prawem z nią zrównana) wymieniono wprost nową grupę osób pokrzywdzonych, a więc osoby bezradne (każda osoba chora, z ułomnościami fizycznymi lub umysłowymi albo pozbawiona wolności osobistej, która faktycznie, nawet sporadycznie, ogranicza jej zdolność rozumienia lub chcenia czy też w inny sposób przeciwstawienia się agresji). Papież Franciszek wprowadził również dodatkową kategorię pokrzywdzonych, czyli tzw. „bezbронni dorośli”, a więc osoby zależne w jakiś sposób od osób dokonujących nadużycia seksualnego (np. kleryk wobec przełożonego, prezbiter wobec biskupa, penitent wobec spowiednika, członek grupy wobec jej lidera)¹⁸.

Franciszek, zwracając się do biskupów w 2019 roku, stwierdził, że „Święty Lud Boży patrzy na nas i oczekuje od nas nie prostych i oczywistych potępień, ale konkretnych i skutecznych środków, które należy zapewnić”¹⁹.

Na zakończenie szczytu poświęconego wykorzystywaniu seksualnemu Papież zwrócił uwagę na dwie perspektywy. Pierwsza z nich to perspektywa chrystologiczna: „Istotnie, w usprawiedliwionej złości ludzi Kościół widzi odzwierciedlenie gniewu Boga, zdradzonego i spoliczkowanego przez te nieuczciwe osoby konsekrowane. Echo cichego krzyku dzieci, które zamiast znaleźć w nich ojcostwo i przewodników duchowych, znaleźli oprawców, wstrząśnie sercami znieczulonymi obłudą i władzą. Mamy obo-

¹⁷ Pojęcie to pojawia się w *Liście do Ludu Bożego* Papieża Franciszka z 2018 roku; <https://cod.ignatianum.edu.pl/component/content/article/9-stolicy-apostolskiej/42-franciszek-list-do-ludu-bo%C5%BCego.html?Itemid=109> (dostęp: 23.04.2025). Ostatnia kategoria, czyli bezbronni dorośli (*vulnerable adult*), została wprowadzona również w dokumencie Kongregacji Nauki Wiary *Vademecum on certain points of procedure in treating cases of sexual abuse of minors committed by clerics* z 2020 roku.

¹⁸ Franciszek, *Słowa rozpoczynające spotkanie przewodniczących episkopatów w Rzymie*, 2019, <https://cod.ignatianum.edu.pl/component/content/article/9-stolicy-apostolskiej/122-franciszek-s%C5%82owa-rozpoczynaj%C4%85ce-spotkanie-przewodnicz%C4%85cych-episkopat%C3%B3w-w-rzymie.html?Itemid=109>

(dostęp: 23.04.2025).

¹⁹ Franciszek, *Przemówienie na zakończenie spotkania w Watykanie nt. ochrony małoletnich w Kościele*, 2019, <https://cod.ignatianum.edu.pl/component/content/article/9-stolicy-apostolskiej/125-franciszek-przem%C3%B3wienie-na-zako%C5%84czenie-spotkania-w-watykanie-nt-ochrony-ma%C5%82oletnich-w-ko%C5%9Bciele.html?Itemid=109> (dostęp: 23.04.2025).

²⁰ Tamże.

wiązek uważnie słuchać tego stłumionego milczącego krzyku”²⁰. Według Papieża należy spoglądać dalej, inaczej niż tylko z ludzkiej perspektywy – należy spoglądać z Bożej perspektywy. Papież Franciszek, podobnie jak jego poprzednik, zdawał się odwoływać do słów Jezusa z Ewangelii o konieczności ochrony małuczkich przed przemocą i zgorzeniem. Benedykt XVI jednak argumentował to wiarą, która jest zagrożona, natomiast Franciszek dostrzegł w twarzach pokrzywdzonych twarz samego Boga. Drugą perspektywą zaproponowaną przez Franciszka była ta eklezjologiczna: „Nie-ludzkosc tego zjawiska na poziomie światowym staje się jeszcze poważniejsza i bardziej skandaliczna w Kościele, ponieważ jest sprzeczna z jego autorytetem moralnym i wiarygodnością etyczną. Osoba konsekrowana, wybrana przez Boga, by prowadzić dusze do zbawienia, poddaje się swojej ludzkiej słabości czy też chorobie, stając się w ten sposób narzędziem szatana. W wykorzystywaniu widzimy rękę zła, która nie oszczędza nawet niewinności dzieci. Nie ma wystarczających wyjaśnień dla tych nadużyć wobec dzieci. Pokornie i odważnie musimy uznać, że mamy do czynienia z tajemnicą zła, które zawzięcie atakuje najsłabszych, ponieważ są oni obrazem Jezusa. Dlatego właśnie wzrosła obecnie w Kościele świadomość, że trzeba nie tylko powstrzymać najpoważniejsze nadużycia środkami dyscyplinarnymi oraz procesami cywilnymi i kanonicznymi, ale także zdecydowanie zmierzyć się z tym zjawiskiem zarówno w Kościele, jak i poza nim (...) celem Kościoła będzie zatem wysłuchanie, otoczenie opieką, chronienie i leczenie małoletnich wykorzystywanych, wyzyskiwanych i zapomnianych, gdziekolwiek się znajdują. Aby osiągnąć ten cel, Kościół musi wzniesć się ponad wszelką polemikę ideologiczną i polityki medialne, które często wykorzystują dla różnych interesów dramaty, jakie przeżywają małuczcy”²¹.

²¹ Franciszek, *Homilia Ojca Świętego podczas modlitwy ekumenicznej w katedrze luteńskiej*, 2016, https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2016/documents/papa-francesco_20161031_omelia-svezia-lund.html (dostęp: 23.04.2025).

Papież próbował w tych słowach nie tylko opisać problem, ale odczytać go, ująć językiem religijnym, a nawet teologicznym. Franciszek widział w kryzysie wykorzystywania i krycia sprawców element diaboliczny. Jednocześnie zaznaczył, że uwaga Kościoła musi być skierowana nie tylko na sprawców, ich osądzenie i wymierzenie kary, ale przede wszystkim na osoby skrzywdzone. Można powiedzieć, że ograniczenie mówienia o tym kryzysie jedynie do zarządzania nim, reagowania na zło jest tylko ukazy-

waniem połowy problemu. Druga połowa to wskazanie na teologiczne spojrzenie, które pomoże wyjaśnić przyczyny i znaleźć właściwe rozwiązania na przyszłość.

Ekumenizm, Piłat i Juan Perón

Franciszek podczas swojego pontyfikatu nie opublikował żadnego dokumentu poświęconego jedynie dialogowi Kościoła katolickiego z Kościołami i wspólnotami niekatolickimi. Symboliczny był jednak udział Papieża we wspólnej modlitwie z luteranami w szwedzkim Lund w 2016 roku. Była to okazja do wygłoszenia przez Franciszka okolicznościowej homilii. Według Papieża „Jezus przypomina nam: «Beze Mnie nic nie możecie uczynić» (J 15, 5). On jest tym, który nas podtrzymuje i zachęca do poszukiwania sposobów, aby czynić jedność coraz bardziej widzialną. Niewątpliwie rozdzielenie było ogromnym źródłem cierpienia i nieporozumień, ale jednocześnie doprowadziło nas do uświadomienia sobie szczerze, że bez Niego nic nie możemy uczynić, umożliwiając nam lepsze zrozumienie pewnych aspektów naszej wiary”²². Franciszek w tym miejscu zwrócił uwagę na to, że prawdziwym Promotorem i Sprawcą jedności chrześcijan jest Chrystus. To przekonanie doszło do głosu także w przemówieniu do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan w 2016 roku. Papież podkreślił, że jedność to nie owoc ludzkich wysiłków ani produkt dyplomacji kościelnej. Jeśli do niej dojdzie, to będzie ona darem z nieba. Franciszek dodał również, że ludzie nie są w stanie sami osiągnąć jedności ani nie mogą ustalić jej form i czasu, gdy do niej dojdzie, mogą jedynie przyjąć ten dar i uczynić znakiem dla świata²³. Metodą ekumenizmu nie może być dyplomacja, ponieważ prawda nie powstaje w wyniku politycznych zabiegów i wzajemnych uprzejmości, lecz domaga się raczej jej odczytania oraz przyjęcia.

Lata pontyfikatu Franciszka są również czasem wielu nowych współczesnych męczenników. Takimi męczennikami, szczególnie na Bliskim Wschodzie, są chrześcijanie zabijani z powodu wierności Chrystusowi. W tym kontekście Papież mówił o swoistym „ekumenizmie krwi”. Według Franciszka „męczennicy i święci wszystkich tradycji kościelnych stanowią już w Chrystusie jedno. Ich imiona wpisane są do jednego niepodzielonego martyrologium

²² Por. Francis, *Address of His Holiness Pope Francis to Participants in the Plenary Assembly of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity*, 10.11.2016, https://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2016/november/documents/papa-francesco_20161110_plenaria-unita-cristiani.html (dostęp: 22.04.2025).

²³ <http://kosciol.wiara.pl/doc/3673650.Dialog-i-ekumenizm-krwi> (dostęp: 23.04.2025).

²⁴ Por. Council of Florence, Bull *Cantate Domino*: Decree for the Jacobites (1441), w: H. Denzinger, *Enchiridion symbolonum, definitionum et declarationum de rebus fidei et mortu. Compendium of Creeds, Definitions, and Declarations on Matters of Faith and Morals*, Latin-English, San Francisco 2012, s. 348–349.

²⁵ Zob. *Divine Worship: The Missal*, London 2015. Więcej na temat konwersji anglikanów i samej liturgii w ordynariatach personalnych: P. Beyga, *Tradycja anglikańska w mszale dla ordynariatów personalnych byłych anglikanów*, Opole 2018; A. Burnham, *The Contribution of English Liturgical Patrimony to Continuing Renewal in the Roman Rite*, w: *Sacred Liturgy: The Source and Summit of the Life and Mission of the Church*, red. A. Reid, San Francisco 2014, s. 315–336; H.J. Feulner, „Anglican Use of the Roman Rite”? *The*

Unity of the Liturgy in the Diversity of Its Rites and Forms, „Antiphon” 17(2013), nr 1, s. 31–72; S.J. Lopes, *A Missal for the Ordinariates: The Work of the Anglicanae Traditiones Interdicasterial Commission*, „Antiphon” 19 (2015), nr 2, s. 116–131.

Kościoła Bożego. (...) Ich ofiara życia wzywa nas do komunii, do tego, by szybciej iść drogą ku pełnej jedności”²⁴. Chociaż Papież wypowiedział te słowa wobec Międzynarodowej Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego między Kościołem katolickim a Starożytnymi Kościołami Wschodnimi, to zasadnym jest stwierdzenie, że w myśl Papieża można rozciągnąć sformułowanie „ekumenizm krwi” także na inne denominacje chrześcijańskie. W pewien sposób mogą budzić doktrynalne wątpliwości słowa Papieża Franciszka o „ekumenizmie krwi”, jeśli odczyta się je w kluczu hermeneutyki zerwania z całą dotychczasową teologią i nauczaniem Kościoła. Według hermeneutyki zerwania przelewanie krwi za Chrystusa powinno zakończyć wszelkie doktrynalne spory i dyskusje, a zastąpić je międzywyznaniowym *praxis*. Konsekwencją takiego założenia jest wniosek, że chrześcijanie powinni porzucić niekończący się spór o prawdę, czyli ortodoksję, i skupić się na wspólnym działaniu – ortopraksji. Taką szczególnie pojętą ortopraksją może stać się męczeństwo, w którym ogłasza się, że ktoś oddał życie za wiarę, lecz już nie pyta się, za jaką wiarę. Można z oczywistych powodów mieć nadzieję na zbawienie tych niekatolickich męczenników, jednakże nie można dzięki temu dojść do przekonania, że doktryna katolicka jest jedynie ludzką nadbudową, a nawet zbędnym balastem utrudniającym spotkanie z Chrystusem. W tym duchu trzeba odczytywać słowa Soboru Florenckiego z 1441 roku, że nikt, choćby dawał jałmużny, a nawet przelał krew dla Chrystusa, nie może być zbawiony, jeżeli nie wytrwa w jedności z Kościołem katolickim²⁵. Tak ostre sformułowanie doktrynalne wynikało raczej z przekonania, że Kościół jest Arką zbawienia, i z konieczności przypomnienia tej prawdy niż z woli skrepowania Boga przez teologów w zbawianiu ludzi. Zdaniem równoważącym jest nauczanie ostatniego soboru, że także poza Kościołem katolickim Bóg udziela swej łaski, a w nauczaniu katolickim istnieje hierarchia prawd. Lepiej byłoby, gdyby Papież powiedział o nadziei spotkania zbawionych męczenników w niebie. Kluczem jest tu słowo „nadzieja”, która jest uzasadniona,

ale jest czymś mniej jednoznacznym niż pewność. Problem ze sformułowaniem „ekumenizm krwi” polega na niebezpieczeństwie wyciągnięcia zbyt pochopnego wniosku, który zakłada relatywizm religijny i wyznaniowy.

Warto zaznaczyć, że to za pontyfikatu Franciszka doszło do sfinalizowania wysiłków ekumenicznych wobec anglikanów, którzy konwertowali do Kościoła katolickiego. Ordynariaty personalne byłych anglikanów nie są grupami bardzo licznymi, borykają się oni, a szczególnie księża, z problemem utrzymania się. Zdarzają się – i trzeba to uczciwie powiedzieć – również powroty duchownych do Wspólnoty anglikańskiej. Od grudnia 2015 roku byli anglikanie mogą posługiwać się jednak własną księgą liturgiczną – *Divine Worship: The Missal*²⁶. Ta księga zawiera modlitwy i pewne liturgiczne zwyczaje, które powstały w anglikanizmie już po odłączeniu się od papieskiego Rzymu. Jest to pierwsza sytuacja w historii, gdy Kościół katolicki włączył do swojej liturgii elementy wyrosłe na gruncie szesnastowiecznej reformacji i późniejszych ruchów poreformacyjnych²⁷. W historii Kościoła można odnaleźć przypadki, gdy przyjmowano do katolickiej wspólnoty osoby z innych denominacji chrześcijańskich. W tym kontekście warto przywołać chociażby unię zawartą w 1596 roku w Brześciu Litewskim. Na jej mocy część wiernych prawosławnych stała się katolikami, lecz jednocześnie zachowała własne tradycje doktrynalne, liturgiczne oraz dyscyplinarne. Sytuacja byłych anglikanów po dokumencie Benedykta XVI *Anglicanorum coetibus* jest jednak odmienna niż konwertytów z XVI wieku. Byli anglikanie nie tworzą bowiem w Kościele wspólnoty *sui iuris*, jak katolickie Kościoły wschodnie. Byli anglikanie są częścią Kościoła łacińskiego, a ich liturgia należy do rytu rzymskiego. Przyjęcie części konserwatywnych anglikanów wraz z ich dziedzictwem modlitewnym było możliwe dzięki przekonaniu, że Bóg działa ze swoją łaską także poza widzialnymi granicami Kościoła katolickiego²⁸. Nie jest to

²⁶ Zob. C.A. Brand, *Very Members Incorporate: Reflections on the Sacral*

Language of Divine Worship, „Antiphon” 19 (2015), nr 2, s. 132.

²⁷ Sam ruch ekumeniczny – jak słusznie zauważył Krzysztof Krzemiński – chociaż jest przez Kościół katolicki promowany, to jednak posiada genezę niekatolicką. Przełomu w otwarciu na ekumenizm dokonał Leon XIII.

Poświęcił on sprawie jedności aż trzydzieści pięć dokumentów. Zob. K. Krzemiński, *Soborowy i posoborowy dialog ekumeniczny*, w: *Studia soborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, t. 2/2, red. M. Białkowski, Toruń 2015, s. 749–751. Sama Stolica Święta już przed zwołaniem soboru mitygowała ostry ton encykliki *Mortalium animos* Piusa Piusa XI, a tym samym jakoś uznawała Boże działanie

w ruchu ekumenicznym. Zob. J.W. O'Malley, *Co wydarzyło się podczas Soboru Watykańskiego Drugiego?*, Kraków 2011, s. 260.

²⁸ Zob. Clement XI, *Constitution Unigenitus Dei Filii* (1713), w: H. Denzinger, *Enchiridion symbolonum, definitionum et declarationum de rebus fidei et mortu. Compendium of Creeds, Definitions, and Declarations on Matters of Faith and Morals*, Latin-English, San Francisco 2012, s. 501.

²⁹ <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2019-06/papiez-franciszek-rumunia-jezuici-uniatyzm.html> (dostęp: 23.04.2025).

³⁰ Należy zauważyć, że jednym z najaktywniejszych krytyków *Summonum Pontificum* jest Andrea Grillo, który dał wyraz swojemu poglądom w książce: *Oltre Pio V. La riforma liturgica nel confitto di interpretazioni*, Brescia 2007. Inne krytyczne teksty: A. Cameron-Mowat, *Summonum Pontificum: A Response to the Pope's Motu Proprio on the 1962 Rite of the Mass*, „Pastoral Review” 4 (2007), s. 4–11; G. Masters Keightley, *Summonum Pontificum and the Unmaking of the Lay Church*, „Worship” 86 (2012), nr 4, s. 290–310.

³¹ Franciszek, *List apostolski motu proprio „Traditionis custodes”*, 2021, <https://episkopat.pl/list-apostolski-w-formie-motu-proprio-ws-stosowania-liturgii-rymskiej-przed-reformy-z-1970-r/?fbclid=IwAR2-QcUko2EGmFyyDO6o rivZtOabQBKb5STySZOSZTn4OEtzsB-I6XUqOUE> (dostęp: 24.04.2025).

nauczanie nowe. Świadectwem poszukiwania pewnych elementów uświęcenia w innych chrześcijańskich wyznaniach, a nawet religiach, jest potępienie przez Klemensa XI zdania jansenistów, które brzmi: „Poza Kościołem nie jest udzielana żadna łaska”²⁹. Odrzucenie tego katolickiego przekonania, że także poza Kościołem może być udzielana łaska, jest przejawem hermeneutyki zerwania nie tylko z literą Soboru Watykańskiego II, ale również z wcześniejszym katolickim nauczaniem. Promulgowanie mszału dla byłych anglikanów idzie nieco w poprzek samym wypowiedziom Papieża. W 2019 roku Franciszek w rozmowie z rumuńskimi jezuitami przyznał, że „uniatyzm nie jest dziś dobrym rozwiązaniem, co więcej, nie jest już nawet dozwolony, trzeba jednak zachować status quo i pomóc biskupom greckokatolickim posługiwać wśród swoich wiernych”³⁰. Papież wydawał się sugerować, że rozwiązanie, które polega na przechodzeniu grup wiernych z innych denominacji chrześcijańskich do Kościoła katolickiego, jest już czymś zabronionym i teologicznie błędnym. W jakiś sposób Franciszek „załapał się jak Piłat do Credo” w budowanie tożsamości liturgicznej ordynariatów personalnych. Być może pasuje do tej sytuacji anegdota o Juanie Perónie, który zapytany kiedyś przez kierowcę, w którą stronę ma skrócić, odpowiedział: „Daj sygnał w lewo, skróć w prawo”. Jakkolwiek by nie oceniać Franciszka, to z jednej strony niechętnym okiem patrzył on na konwersje do Kościoła katolickiego, a z drugiej strony promulgował mszał dla konwertytów. Ot paradoks tego pontyfikatu.

Nauczanie liturgiczne

Dla wielu obserwatorów życia kościelnego ostatniej dekady zestawienie ze sobą słów „Franciszek” i „liturgia” przywołuje na pamięć wydarzenia z lipca 2021 roku, kiedy to Franciszek w dokumencie *Traditionis custodes* zmienił obowiązujące w Kościele prawo dotyczące celebracji w nadzwyczajnej formy rytu rzymskiego³¹. Papież Franciszek stwierdził, że „księgi liturgiczne promulgowane przez świętych Papieży Pawła VI i Jana Pawła II, zgodnie z dekretami Soboru Watykańskiego II, są jedynym wyrazem *lex*

orandi rytu rzymskiego”³². Od 2007 roku liturgia rzymska ma dwie formy: zwyczajną oraz nadzwyczajną. Obie są – według Papieża Benedykta XVI – wyrazem tej samej *lex credendi* Kościoła. Jednak od 2021 roku ryt rzymski ma jedynie taką formę, jaką otrzymał po reformie liturgicznej. To, co było kształtem *lex orandi* Kościoła jeszcze 15 lipca 2021 roku, już od 16 lipca nim nie było. Można zatem słusznie stawiać pytanie: w takim razie czego wyrazem obecnie jest liturgia sprawowana według ksiąg liturgicznych promulgowanych za pontyfikatu świętego Jana XXIII? W liście do biskupów Franciszek, podając powody swojej decyzji, nakreślił na początku motywy, które kierowały Benedyktem XVI przy publikacji *Summorum Pontificum*³³. Papież dość dużo miejsca poświęcił fragmentom motu proprio *Summorum Pontificum* swojego poprzednika. W liście podkreślono, że celem nowych zapisów prawnych ma być docelowe istnienie w Kościele łacińskim jednej formy rytu rzymskiego, czyli tej zawartej w Mszałe Rzymskim promulgowanym przez Papieża Pawła VI. Franciszek podkreślił, że smuci go „instrumentalne używanie *Missale Romanum* z 1962 r., które coraz bardziej charakteryzuje się rosnącym odrzuceniem nie tylko reformy liturgicznej, ale i Soboru Watykańskiego II”³⁴. W liście Papieża liturgia stała się zatem papierkiem lakmusowym przyjęcia lub odrzucenia Soboru Watykańskiego II jako takiego. Franciszek nie sprecyzował jednak, co konkretnie oznacza odrzucanie ostatniego soboru, jakie uchwały, jakie decyzje są podawane w wątpliwość poprzez używanie dawnego mszału i chodzenie na

³² „Argumentem stojącym u podstaw jego wyboru było przekonanie, że takie rozporządzenie nie podważy jednej z zasadniczych decyzji Soboru Watykańskiego II, osłabiając tym samym jego autorytet: motu proprio w pełni uznawało, że «Mszał Rzymski ogłoszony przez Pawła VI jest zwyczajnym wyrazem zasady modlitwy (*lex orandi*) Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego». Uznanie Mszału promulgowanego przez św. Piusa V «jako nadzwyczajnego wyrazu tej samej zasady modlitwy (*lex orandi*)» nie miało w żadnym wypadku na celu nieuznania reformy liturgicznej, lecz było podyktowane

pragnieniem wyjścia naprzeciw „usilnym prośbom tych wiernych”, przyznając im możliwość «odprawiania Ofiary Mszy zgodnie z edycją typiczną Mszału Rzymskiego ogłoszoną przez bł. Jana XXIII w 1962 r. i nigdy nieodwołaną, jako nadzwyczajną formą Liturgii Kościoła». W jego rozeznaniu pocieszał go fakt, że osoby, które chciały «zachować drogą im formę świętej liturgii», «zaakceptowali postanowienia Soboru Watykańskiego II i pozostali wierni Papieżowi i Biskupom». Za bezpodstawne uznawał poza tym obawy przed rozłamem we wspólnotach parafialnych, gdyż «obie Formy Rytu Rzymskiego mogą się przecież wzajemnie ubogacać». Franciszek, *List Ojca Świętego do biskupów świata ws. motu proprio „Traditionis custodes”*, https://episkopat.pl/list-ojca-swietego-do-biskupow-swiatea-ws-motu-proprio-traditionis-custodes/?fbclid=IwAR2Ffl8X7yEPY2jmjW127FN7g5CLCdNnQu_WOzgDXnL9RcSIYINO1fCgbs (dostęp: 24.04.2025).

³³ Tamże.

³⁴ Więcej na ten temat: P. Beyga, *Podwójna hermeneutyka papieża Franciszka?*, „Christianitas” nr 83–84 (2021), s. 69–74.

³⁵ Franciszek, Adhortacja apostolska *Gaudete et exultate*, 2018, 58, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/adhortacje/gaudete_19032018.html (dostęp: 24.04.2025).

³⁶ <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2019-02/papiez-franciszek-kongregacja-kultu-bozego-piekno-liturgii.html> (dostęp: 24.04.2025).

tw. starą Mszę. Z teologicznego punktu widzenia Benedykt XVI wiążąc dwie formy rytu rzymskiego z jednym katolickim *lex credendi* Kościoła, spoglądał na liturgię szerzej, jako na wyrazicielkę całego depozytu wiary. Franciszek natomiast ukazał liturgię jako swoisty wyznacznik tego, czy ktoś przyjmuje Sobór Watykański II, czy nie³⁵.

Liturgia została niedoceniona także w adhortacji poświęconej świętości, czyli w dokumencie *Gaudete et exultate*. Choć problem liturgii i jej teologii niezwykle rzadko pojawiał się w pismach i nauczaniu zmarłego Papieża, to jednak czytelnik zamykający adhortację poświęconą świętości może poczuć po jej lekturze uzasadniony niedosyt, a nawet rozczarowanie. Słowo „liturgia” pojawiło się w całym papieskim dokumencie tylko raz, i to przy okazji opisywania niewłaściwej drogi do świętości, czyli nowego pelagianizmu: „są też chrześcijanie, którzy starają się podążać inną drogą: polegającą na usprawiedliwieniu w oparciu o własne siły, na kulcie ludzkiej woli i własnych zdolności. Przekłada się to na egocentryczne i elitarystyczne samozadowolenie, pozbawione prawdziwej miłości. Przejawia się ono w wielu postawach, pozornie różniących się między sobą: obsesji na punkcie prawa, uleganiu urokowi osiągnięć społecznych i politycznych, ostentacyjnej trosce o liturgię, o doktrynę i prestiż Kościoła, próżności związanej z zarządzaniem w praktyce, pociągami do dynamik samopomocy i realizacji autoreferencyjnej. Niektórzy chrześcijanie poświęcają na to swój czas i energię, zamiast pozwolić, by prowadził ich Duch Święty (...)”³⁶. Wszystkie te papieskie zarzuty można zsyntetyzować w jednym słowie, a mianowicie w „pelagianizmie”. Rzeczywiście, nietrudno dowieść, że starożytne herezje, które były braniem *pars pro toto* – części za całość, odżywają współcześnie w mniej lub bardziej dosłownych formach. Trzeba zadać jednocześnie w tym miejscu pytanie: czy skierowanie ostrza krytyki z oskarżeniem o pelagianizm w stronę osób, które pragną prawdziwej troski o liturgię, nie jest zarzutem chybionym? Czy nie jest przypadkiem tak, że osoby czerpiące z liturgii duchowe siły i swoją wiarę czerpią je z faktu, że w liturgii działa Bóg, który dzieli się Swoją świętością ze swoim ludem? Troska o liturgię, właściwie rozumiana, jest przeciwieństwem pelagianizmu, ponieważ duchowi synowie starożytnego Pelagiusza chcieli ufać jedynie we własne siły. Innymi

słowy, chcieli dokonać zbawienia w myśl zasady *do it yourself*, pragnęli samozbawienia bez pomocy Boga. Właściwie rozumiana liturgia powinna wskazywać na prymat Boga, a wszelka związana z nią troska powinna prowadzić do ukazania prymatu Boga w liturgii. To właśnie dlatego Sobór Watykański II rozpoczął swoje obrady nie od opracowywania z rozmachem kreślonych planów duszpasterskich, lecz od dokumentu na temat odnowy liturgii.

Franciszek nie rozumiał środowisk przywiązanych do tradycyjnej liturgii, upatrywał tego przywiązania w tęsknocie za tym, co minęło, uмиłowaniu koronek i trzymaniu się bezpiecznej przeszłości. Można jednak w samym nauczaniu tego Papieża znaleźć fragmenty, które trafnie opisują liturgiczną rzeczywistość Kościoła, a może lepiej powiedzieć: dają pewne wskazówki. Z okazji pięćdziesiątej rocznicy promulgowania posoborowego Mszału Rzymskiego Papież Franciszek skierował przesłanie do uczestników sesji plenarnej Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. Według Franciszka „punktem wyjścia musi być uznanie rzeczywistości świętej liturgii, żywego skarbcza, którego nie da się zredukować do gustów, zaleceń czy nurtów, lecz trzeba go przyjąć w pokorze i krzewić z miłością, bo stanowi on niezaprzeczony pokarm dla wzrostu Ludu Bożego. W liturgii nie ma miejsca na «zrób to sam». Jest ona objawieniem kościelnej komunii. Dlatego w modlitwach i gestach wybrzmiewa «my», a nie «ja», rzeczywista wspólnota, a nie jakiś idealny podmiot”³⁷. Franciszek w tym fragmencie wskazał na eklezjalny wymiar każdej liturgii. Innymi słowy, Papież podkreślił niedowolność liturgii, która tworzy Kościół, a nie na odwrót. Na inny wymiar liturgii zwrócił uwagę Papież Franciszek w encyklice *Lumen fidei*: „Nie można wierzyć samotnie. Wiara nie jest tylko indywidualnym wyborem dokonującym się we wnętrzu wierzącego, nie jest odizolowaną relacją między «ja» wiernego i «Ty» Boga, między autonomicznym podmiotem i Bogiem. Ze swej natury otwiera się ona na «my», wydarza się zawsze we wspólnocie Kościoła. Przypomina nam o tym dialogowana forma Credo w liturgii chrzcielnej. (...) Można odpowiedzieć w pierwszej osobie: «wierzę», tylko dlatego, że należy się do wielkiej wspólnoty, tylko dlatego, że mówi się również «wierzymy». To otwarcie na eklezjalne «my» dokonuje się zgodnie z otwarciem cechującym miłość Bożą, która nie jest tylko

³⁷ Franciszek,
Encyklika *Lumen fidei*,
2013, 39, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/encykliki/lumen_fidei_29062013.html
(dostęp: 23.04.2025).

³⁸ Zob. Franciszek,
Encyklika *Fratelli
tutti*, 2020, 75.

relacją między Ojcem i Synem, między «ja» i «ty», lecz w Duchu jest także «my», wspólnotą osób»³⁸. Liturgia zatem jest z jednej strony spotkaniem z Bogiem, a z drugiej z żywym Kościołem. Nie można sprawować prawdziwej liturgii, gdy zapomni się o Tym, który jest jej Sprawcą i Promotorem. Liturgia także nie może się wydarzyć w atmosferze skrajnego indywidualizmu, który odrzuca Kościół na rzecz wyłącznej osobistej więzi z Bogiem. Papież w pierwszej encyklice zwrócił uwagę na eklezjalny wymiar liturgii. I to jest niezwykle cenna uwaga niezależnie od tego, w jakim obrządku jest celebrowana liturgia.

Teologia Franciszka?

Papież Franciszek nie był teologiem, a przynajmniej nie w takim znaczeniu, w jakim przypisuje się to miano teologom akademickim. Uprawiał jednak teologię w ten sposób, że dawał teologii akademickiej i duszpasterstwu pewne tematy do opracowywania i medytacji nad nimi. Czynił to jednak jak duszpasterz, a nie przedstawiciel teologii systematycznej, jak Joseph Ratzinger czy jak filozof, tak jak w przypadku Karola Wojtyły. Trzeba powiedzieć jasno, że dla wielu ludzi, którzy przyzwyczajeni byli do klarowności wywodu Benedykta XVI, język Franciszka mógł wydawać się zbyt chaotyczny, a nawet niezrozumiały. Bez wartościowania osoby i pontyfikatu to przecież prawdą jest, że wyrażanie myśli przez Franciszka nie było jego najmocniejszą stroną. Wydaje się jednak, że mocną stroną Papieża było tworzenie pewnych sformułowań, powiedzeń, które weszły już na stałe do kościelnego języka. Wartościowymi sformułowaniami są te, które mówią o Kościele jako „szpitalu polowym” oraz o duchownych, którzy jako pasterze mają „pachnieć owcami”. Tak, Kościół jest szpitalem polowym, bo przychodzą do niego i on sam szuka tych, którzy w swoich życiowych historiach odeszli od Chrystusa. A zatem Kościół nie jest elitarnym klubem ludzi idealnych, ale wciąż grupą ludzi, którzy świadomi swojej grzeszności zbliżają się do Pana. Pasterz pachnący owcami jest natomiast człowiekiem, który prowadzi innych do Chrystusa, zaczynając w miejscu, w którym ci ludzie są. Nie woła owiec z daleka, ale idzie po nie, by je przyprowadzić do Źródła. Niebezpieczeństwo może polegać na tym, że w pewnej chwili pasterzowi nie będzie się chciało już owiec

prowadzić. Sam kierunek jednak jest słuszny – duszpasterz ma szukać owiec, a nie czekać, aż one same przyjdą.

Przywołane powyżej sprawy, czyli teologia braterstwa, skandal nadużyć seksualnych, kwestia ekumenizmu i wątek liturgiczny, to tylko niektóre poruszane przez Papieża problemy. Trudno wyrokować lub przewidywać, jak teksty Franciszka będą „pracowały” w kolejnych wypowiedziach Magisterium Kościoła. Chociaż homilia z Mszy pogrzebowej nie jest akademicką teologią ani tekstem Magisterium, to jednak interesujące jest to, że dziekan kolegium kardynalskiego pominął w niej wątek doktrynalny (synodalność, Komunia dla osób rozwiedzionych w nowych związkach), a zaakcentował duszpasterski rys zmarłego Papieża. O tym, co publicystycznie i dziennikarsko atrakcyjne, czyli czarne buty i mieszkanie w Domu Świętej Marty, będą pamiętać tylko ci, którzy żyli w czasach pontyfikatu Papieża z Argentyny. Tak jak o całowaniu ziemi przez Jana Pawła II pamiętają już tylko starsi i młodszy uświadomieni. Intelktualną i ludzką nieuczciwością byłoby powiedzieć, że zmarły Papież był na wszystkich polach wielkim przegranym. Nieuczciwym byłoby też powiedzieć, że wszędzie odnosił sukcesy, a tylko twardogłowi go nie rozumieli, bo nie chcieli rozumieć. Rzeczywiście, wydawać by się mogło, że dla jednej grupy w Kościele i poza nim miał otwarte ramiona, a dla innych był ojcem, ale niezwykle surowym i wymierzającym słowne razy. W jego nauczaniu jednak można odnaleźć fragmenty, które mogą stać się cenne i pożyteczne. Stanie się tak jednak pod jednym warunkiem, czyli czytania Franciszka bez bezkrytycznego uwielbienia lub bez upatrywania w nim „czarnobuta”, „argentyńskiego uzurpatora”, a wręcz antypapieża. Te wszystkie z przywołanych określeń można było przeczytać lub usłyszeć w katolickim świecie ostatnich dwunastu lat.

Świat, także ten szeroko pojęty świat kościelny, żyje obrazami. Już nawet Facebook przestał być atrakcyjny dla młodego pokolenia, teraz liczy się kultura obrazkowa, której społecznościowym wyrazem jest Instagram. W tym świecie liczy się to, co proste, zrozumiałe od razu i najlepiej jeszcze wyciskające łzy. Kto jednak na chwilę pozostawi za sobą czarne buty i zwykłego fiata lub fordą jeżdżącego po Rzymie z Papieżem na pokładzie, a zajrzy bez uprzedzeń do niektórych tekstów Franciszka, może odnaleźć Papieża, którego nie znał i który sam czasami nie dawał się takim poznać. ■

Franciszek w ujęciu całościowym*

bp Robert Barron

* Artykuł opublikowany w czasopiśmie „First Things” z datą 12 maja 2025, link: <https://firstthings.com/francis-in-full/>
Wyrażamy podziękowanie dla „First Things” za zgodę na publikację polskiego tłumaczenia artykułu biskupa Roberta Barrona.

Zgodnie z powszechną opinią kard. Jorge Mario Bergoglio „wygrał papieństwo” dzięki wystąpieniu, które miało miejsce na jednej z Kongregacji Generalnych poprzedzających konklawe w 2013 roku. Arcybiskup Buenos Aires mówił w prosty, ale pełen pasji sposób o Kościele, który wychodzi od siebie na marginesy społeczeństwa, zarówno ekonomiczne, jak i egzystencjalne, aby nieść Dobrą Nowinę o Jezusie Chrystusie. Zmęczeni skandalami, które nękały Papieża Benedykta XVI w ostatnich latach jego pontyfikatu i spragnieni powiewu świeżego powietrza, kardynałowie zwrócili się do tego człowieka, który przemawiał z taką jasnością i pewnością siebie. Wymowne przemówienie kard. Bergolia sygnalizowało ciągłość z najgłębszymi intuicjami ojców Soboru Watykańskiego II, z nauczaniem Papieża Pawła VI, z bogatym i złożonym magisterium Papieża Jana Pawła II i ze świadectwem Papieża Benedykta XVI. Wierzę, że jego bracia kardynałowie słusznie wyczuli w jego przemówieniu to, co najlepsze z soborowego i posoborowego rozmachu.

I wierzę ponadto, że Papież Franciszek rzeczywiście uczynił ewangeliczne dotarcie do szerszego świata motywem przewodnim swojego pontyfikatu. Podczas wizyty *ad limina* biskupów Kalifornii na początku 2020 roku słyszałem, jak Franciszek powiedział, że *Evangelii gaudium*, jego apostolska adhortacja o nowej ewangelizacji, była „kluczem do zrozumienia” jego magisterium. Ten tekst, którego tytuł zrecznie łączy *Evangelii nuntiandi* Pawła VI i *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II, mówi o Kościele w stałej misji, zawsze w postawie radosnej otwartości (ang. *extraversion*).

Papież Franciszek wielokrotnie w swoich kazaniach i wystąpieniach publicznych wzywał księży, aby „wyszli z zakrystii” na

ulice, aby pobrudzili sobie ręce, oraz – co najśłynniejsze – aby „poculi zapach owiec”, którym służą. Na początku swojego pontyfikatu zapytano go, czy przeszkadza mu widok księży ubranych w sutanny. Odpowiedział: „Dopóki zakasują rękawy i biorą się do pracy, nie obchodzi mnie, co noszą”. W pamiętnej homilii na Mszy krzyżma kilka lat temu Papież powiedział księżom, że olej ich święceń musi spływać po ich głowach, na ich szaty, a w końcu z nich ma spływać do świata. Jeśli ten przepływ zostanie przerywany, powiedział, święty olej zjełczeje.

Wszystko to jest zgodne z obrazem Kościoła, który głosił w pierwszych miesiącach swojego pontyfikatu, a mianowicie obrazem szpitala polowego. Istotnym aspektem działalności misyjnej Kościoła jest pomoc tym, którzy zostali poważnie ranni w zniszczonej przestrzeni kulturowej postmodernizmu. Ważne jest, aby zauważyć, że szpitale polowe, na skraju pól bitewnych, nie są miejscami, w których leczy się drobne obrażenia; są one przeznaczone do najpilniejszej możliwej opieki. Tutaj uważam, że odniesienie Franciszka w jego przemówieniu na Kongregacji Generalnej do marginesów „egzystencjalnych” zostało niedocenione. Sugerował on bowiem, że wysiłek misyjny Kościoła nie jest skierowany tylko do biednych ekonomicznie i pozbawionych praw politycznych, ale także do tych, którzy są biedni intelektualnie, kulturowo i duchowo.

Ostatnie trzydzieści lat było świadkiem masowego odchodzenia młodych ludzi na Zachodzie z kościołów i jednoczesnego wzrostu depresji, lęków i myśli samobójczych. Opisując misję na marginesach egzystencjalnych, Franciszek podniósł proroczy głos. Ukierunkowanie na marginesy warunkowało wiele praktycznych posunięć Papieża Franciszka: włączenie większej liczby kobiet do zarządzania Kościołem, istotne zwiększenie roli jałmużnika watykańskiego, orędownie za migrantami i, co najbardziej niezwykle, wybieranie kardynałów z krańców świata, nawet z małych diecezji, które nigdy wcześniej nie były uważane za stolice kardynalskie.

Być może najbardziej oczywistą cechą papiestwa Franciszka była prostota. Ukształtowany głęboko przez ignacjańską dyscyplinę oderwania, Franciszek starał się uosabiać ubóstwo ducha, którego pragnął dla całego Kościoła. Jak wiadomo, zaledwie kilka dni po wyborze na Stolicę Piotrową powrócił do skromnej rezydencji,

w której mieszkał przed konklawe i osobiście zapłacił rachunek. Wybrał zamieszkanie nie w pałacu papieskim, ale w trzech podstawowych pokojach w Domu św. Marty (Casa Santa Marta) – domu gościnnym Watykanu. (Zatrzymałem się tam kiedyś, będąc na konferencji, i mogę potwierdzić, że nie jest to miejsce wcale eleganckie).

Jechał niemal komicznie małym fiatem. Pamiętam, jak stałem na schodach katedry św. Mateusza w Waszyngtonie z moimi braćmi biskupami z okazji wizyty Franciszka w Stanach Zjednoczonych. Flota luksusowych pojazdów podjeżdżała jeden po drugim, wioząc prezydentów, premierów i innych dygnitarzy – a potem nadjechał małeńki papieski samochód, którego niedopasowanie wywołało salwy śmiechu wśród gapiów.

Za czasów Franciszka ostentacyjne stroje duchownych wyszły z mody (Gamarelli był regularnie krytykowany), a Castel Gandolfo – uroczę papieskie miejsce wypoczynku na wzgórzach pod Rzymem – przestało być używane. Kiedy Franciszek objął urząd papieski, Kościół był uwikłany w szczególnie okropną serię nadużyć seksualnych i skandali finansowych wśród duchownych. Przyjęcie przez nowego Papieża uboższego, bardziej ewangelicznego stylu życia spodobało się wielu osobom na całym świecie i przynajmniej na jakiś czas zmieniło sposób prowadzenia rozmowy.

Innym kluczowym tematem papiestwa Franciszka była troska o Ziemię. Rozumiem, że wypowiadając tę uwagę, mogę stworzyć wrażenie, że Papież Franciszek był niewiele więcej niż typowym eurolewicowym ekologiem, ale byłoby to rażące nieporozumienie. Kiedy ukazała się jego encyklika *Laudato si'*, wielu myślało o niej jako o liście o „globalnym ociepleniu”, ale taka interpretacja to raczej spektakularne pominięcie biblijnych i filozoficznych podstaw tekstu. Wzywając Kościół do powrotu do troski o Ziemię, która stała się, jak mawiał Papież, „kupa brudu”, odwoływał się do biblijnej i przednowoczesnej wrażliwości, która umieszczała ludzkość w szerszych ramach stworzenia Bożego.

Inspiracją dla *Laudato si'* był oczywiście św. Franciszek z Asyżu, ale także niezwykle wpływowy teolog XX wieku, który był przedmiotem badań doktorskich młodego Jorge Bergoglia, mianowicie Romano Guardini. W wielu tekstach, ale szczególnie w swoich wczesnodziecięcych *Listach z jeziora Como*, Guardini ostro kryty-

kował sposób, w jaki współczesna filozofia – antropocentryczna i technokratyczna – w dłuższej perspektywie doprowadziła do nadużycia natury. Ubolewał nad upadkiem starszej architektury wokół jeziora Como, która była zgodna ze wzorcami i rytмами natury, na rzecz nowszych budynków, które agresywnie narzucały się środowisku.

Pod wpływem Guardiniego Papież Franciszek pogardzał kartezyjskim racjonalizmem, który „opanowałby naturę”, i baconowskim scjentyzmem, który „ustawiłby naturę na kole do tortur”, aby zmusić ją do ujawnienia jej sekretów. Preferencja Papieża dla przednowoczesnej perspektywy relacji między ludźmi a środowiskiem zbliżyła go do perspektywy Tomasza z Akwinu i autora Księgi Rodzaju. Warto również zauważyć, że w tym względzie myśl Franciszka ściśle odzwierciedlała myśl Benedykta XVI, znanego jako „zielony Papież”.

Nie ma wątpliwości, że Franciszek poświęcił się szeregowi kwestii, które kategoryzujemy pod nagłówkiem „sprawiedliwości społecznej”, co ustawiło go w linii nauczania praktycznie wszystkich jego poprzedników, aż do Leona XIII. Zainteresowanie tymi kwestiami znalazło dramatyczny wyraz w jego wizycie w obozie uchodźców na Lampedusie, w jego potępieniu nieograniczonego kapitalizmu jako „gospodarki, która zabija”, i w jego naleganiu na przyjmowanie migrantów. Nowością w doktrynie społecznej Franciszka była ekstrapolacja z etyki indywidualnej na zobowiązania etyczne, które powinny obowiązywać wśród narodów i między nimi.

W swojej encyklice *Fratelli tutti* Papież odwołał się do klasycznej katolickiej nauki o powszechnym przeznaczeniu dóbr. Mająca swoje korzenie w Biblii, Ojcach Kościoła, a zwłaszcza u Tomasza z Akwinu, doktryna ta głosi, że chociaż własność prywatna jest moralnie dopuszczalna, korzystanie z tego, co się posiada, musi być regulowane przede wszystkim przez troskę o dobro wspólne. W *Rerum novarum* Leon XIII odwołał się do tej nauki, gdy skomentował: „Gdy wymagania konieczności i przyzwoitości zostaną spełnione, reszta, którą się posiada, należy do ubogich”.

Franciszek zastosował tę samą zasadę do stosunków między narodowych, nalegając, że bogatsze kraje, choć z pewnością mają prawo do posiadania własności i dóbr ekonomicznych, mają

moralny obowiązek pomagania biedniejszym narodom. Za swoje działania Franciszek został nazwany – nawet przez niektórych pobożnych katolików – marksistą, choć „tomista” byłby o wiele bardziej sprawiedliwym określeniem. Z wyjątkową energią Franciszek podkreślał temat bliski Janowi Pawłowi II, a mianowicie że gospodarka rynkowa nie może być pozostawiona sama sobie, lecz musi być ograniczona przez wrażliwość moralną.

To, co uważam za najbardziej intrygujące w Papieżu Franciszku, to to, czego *nie* zrobił. W pierwszych dniach po wyborze mówiło się, że jest „konserwatystą”, autorytarnym człowiekiem, którego jezuici wygnali po trudnych latach rządów. Ale wkrótce, gdy stało się jasne, że Franciszek w rzeczywistości skłania się ku lewej stronie spektrum ideologicznego, wielu na katolickiej lewicy zaczęło postrzegać go jako długo oczekiwanego liberalnego zbawiciela, tego, który wskrzesi posoborowe marzenie, przerwane przez Jana Pawła II i Benedykta XVI. Byli przekonani, że Franciszek wreszcie przyniesie nam żonaty księż, kobiety kapłanki i małżeństwa jednopłciowe, a także liberalizację nauczania Kościoła w kwestiach aborcji, homoseksualizmu, transpłciowości i antykoncepcji.

Cóż, nie spełnił żadnego z tych oczekiwań. Wielkie katolickie poddanie się żądaniom kultury nie nastąpiło za jego pontyfikatu, a obserwowanie, jak liberalne media katolickie głównego nurtu próbują się z tym pogodzić, było doprawdy zabawne. W rzeczywistości aborcja nie miała bardziej zdecydowanego przeciwnika niż Franciszek, który często porównywał ją do „wynajęcia płatnego zabójcy”. Był też gorliwym krytykiem tego, co często nazywał „ideologią gender”, a jej narzucanie krajom rozwijającym się określał mianem „kolonizacji ideologicznej”.

Mogę zaświadczyć, że podczas wizyty ad limina w Rzymie biskupów z Kalifornii Papież Franciszek namawiał nas, gdy wychodziliśmy na zewnątrz, abyśmy walczyli z całymi siłami z ideologią gender, która, jak powiedział, jest odrażająca dla Biblii i nauczania Kościoła. Jeśli chodzi o żonaty księż i dopuszczenie kobiet do kapłaństwa, Franciszek rzeczywiście pozwolił, aby kwestia kobiet w diakonacie wypłynęła na Synodzie o synodalności, ale potem powierzył ją grupie studyjnej, której ustalenia miały się pojawić w nieokreślonym momencie w przyszłości. Nic dziwnego, że wielu uznało, że skutecznie odkładał problem na

później. Pomimo swojego czasem swobodnego stylu i nieprecyzyjnego sposobu wypowiadania się Papież Franciszek trzymał się wyznaczonej linii, ukazując tym samym tajemnicze prowadzenie Ducha Świętego w zakresie doktrynalnego i moralnego nauczania Kościoła. Wszystko to, co zostało wcześniej wspomniane, zaliczam do rzeczywistych osiągnięć Papieża Franciszka.

A jednak w niemal każdej ocenie zmarłego Papieża można przeczytać, że był on co najmniej „kontrowersyjny”, „mylący”, „niejednoznaczny”. Niektórzy komentatorzy posunęliby się nawet do stwierdzenia, że był heretykiem, podważającym starożytne tradycje Kościoła. Wcale nie podzielam tego ostatniego stanowiska, ale w pewnym stopniu sympatyzuję z poprzednimi charakterystykami. Papież Franciszek był postacią pod wieloma względami zagadkową – zdawał się czerpać radość z burzenia oczekiwań, skręcając w lewo, gdy wszyscy spodziewali się, że skręci w prawo. Jest takie słynne jego powiedzenie skierowane do młodzieży, które zaadresował do młodych ludzi zgromadzonych na Światowych Dniach Młodzieży w Rio de Janeiro: „hagan lío” (zróbcie raban), i czasami wydawało się, że sam również czerpał przyjemność z wywoływania zamieszania.

Jednym z bardziej chaotycznych momentów pontyfikatu Franciszka był dwuczęściowy Synod o rodzinie, który odbył się w 2014 i 2015 roku. Fakt, że kard. Walter Kasper, od dawna opowiadający się za umożliwieniem rozwiedzionym i ponownie żonatym katolikom przyjmowania komunii, przemawiał na początku synodu i dość wyraźnie wskazywał kierunek, w którym Papież Franciszek chciał, aby synod podążył. Jednak spotkał się z silnym oporem biskupów, zwłaszcza z krajów rozwijających się, a gdy ukazał się ostateczny dokument, słynna *Amoris laetitia*, kwestia wydawała się dziwnie nierozwiązana, otwarta na różnorodne interpretacje. Gdy apologeti Papieża wskazali na niejasny przypis głęboko ukryty w dokumencie jako zapewniający wymaganą jasność, wielu w Kościele było, delikatnie mówiąc, niedowierzających. A gdy czterech kardynałów zwróciło się do Papieża z petycją o rozwiązanie szeregu zagadek (*dubia* w żargonie technicznym), jakie *Amoris laetitia* wywołała w ich umysłach, ich prośby zostały zasadniczo zignorowane.

W *Amoris laetitia* rzeczywiście jest wiele pięknych spostrzeżeń, ale zostały one w dużej mierze pominięte z powodu kontrowersji i niejednoznaczności, które towarzyszyły dokumentowi. Rzeczywiście, po opublikowaniu dokumentu rozprzestrzenił się swoisty „doktrynalny chaos”, ponieważ różne konferencje episkopatów interpretowały go na różne sposoby – tak że na przykład to, co w Polsce wciąż uchodziło za grzech śmiertelny, wydawało się dopuszczalne na Malcie. Jeśli jednym z głównych obowiązków papieża jest zachowanie jedności w doktrynie i moralności, trudno dostrzec, w jaki sposób Papież Franciszek wypełnił to zadanie w trakcie tego procesu synodalnego i po jego zakończeniu.

I on dziwnie nie wyciągnął wniosków z tej sytuacji. W 2023 roku, po pierwszej rundzie Synodu o synodalności (więcej na ten temat później), szef Dykasterii Doktryny Wiary nominowany przez Papieża Franciszka, kard. Victor Manuel Fernández, wydał oświadczenie *Fiducia supplicans*, które dopuszczało możliwość błogosławienia osób w związkach jedнопłciowych. Powiedzenie, że w świecie katolickim wybuchła burza, byłoby niedopowiedzeniem, a opozycji przewodzili, po raz kolejny, katolicycy przywódcy ze sfery niezachodniej. W zadziwiającym pokazie jedności i odwagi biskupi Afryki powiedzieli, że nie będą egzekwować nauk *Fiducii* w swoich krajach, a Papież ustąpił, pozwalając im wyrazić sprzeciw wobec dokumentu. W to, że wszystko wydarzyło się tuż po zgromadzeniu czterystu liderów z całego katolickiego świata, którzy nie zostali w tej sprawie w ogóle skonsultowani, naprawdę trudno uwierzyć. Po raz kolejny Papież miał trudności z utrzymaniem jedności Kościoła.

Zdarzało się również, że godne podziwu, naznaczone hojnością instynkty Papieża prowadziły go do wypowiedzi doktrynalnie nieprecyzyjnych lub do tolerowania problematycznych zachowań. Przykładem tego pierwszego mogłoby być jego wielokrotne poparcie dla tezy, że wszystkie religie są uzasadnionymi drogami do Boga – niczym różne języki wyrażające tę samą prawdę. Teraz, biorąc pod uwagę jego wyraźny entuzjazm dla ewangelizacji, chcę być życzliwy w mojej interpretacji jego słów, interpretując je być może zgodnie z twierdzeniem Soboru Watykańskiego II, że istnieją elementy prawdy we wszystkich religiach. Ale myślę, że uczciwie

będzie powiedzieć, że Papież przynajmniej wywarł silne wrażenie religijnego indyferentyzmu.

Jako przykład jego tolerowania problematycznych zachowań wskazałbym na (nie)sławny incydent z Pachamamą na Synodzie Amazonii w 2019 roku. Chociaż nadal panuje spore zamieszanie co do celu umieszczenia figury Pachamamy w Ogrodach Watykańskich podczas modlitwy z Papieżem, z pewnością można uczciwie powiedzieć, że wywołało to wiele kontrowersji, a różne próby wyjaśnienia tego tylko pogorszyły sprawę. Po raz kolejny Papież znalazł się w środku stworzonego przez siebie i całkowicie niepotrzebnego zamieszania, człowiek, który miał gwarantować jedność, przynajmniej pośrednio ją podważał.

Nikt nie wątpi, że Papież Franciszek miał talent retoryczny, nie w akademickim stylu Jana Pawła II czy Benedykta XVI, ale w stylu proboszcza biegłego w wygłaszaniu ludowych homilii. A jego przemówienia bardzo często miały ostry ton. Oto kilka jego perełek: „Pan i Pani Narzekacz”; „Chrześcijanin w płynie”; „Chrześcijanin o twarzy jak pieprz marynowany”; „Słaby do granic zgnilizny”; „Kościół, który jest bardziej starą panną niż matką”. I uważam, że uczciwie będzie powiedzieć, że jego retoryczny jad był najczęściej skierowany do konserwatywnych katolików. Oto kilka kolejnych cięć: „zamknięty, legalistyczny niewolnik własnej sztywności”; „doktorzy litery!”; „sztywność ukrywa prowadzenie podwójnego życia, czegoś patologicznego”; „profesjoniści sacrum! Reakcjonści”; i, co najśtywniejsze, „zacofani”.

Wiem, że te miażdżące krytyki często głęboko zniechęcały ortodoksyjnych katolików, zwłaszcza młodych księży i seminarzystów, których Papież kiedyś nazwał „małymi potworami”. Pewnego razu, podczas pierwszej sesji Synodu o synodalności, Papież przemówił do zgromadzonych delegatów. Tego rodzaju bezpośrednia papieska interwencja była niezwykle rzadka, ponieważ, trzeba przyznać, Papież nie chciał nadmiernie wpływać na dyskusję ani jej dominować. Mówił sarkastycznym tonem o młodych duchownych w Rzymie, którzy spędzają zbyt wiele czasu w sklepach z galanterią duchowną, przymierzając kapelusze, kołnierzyki i sutanny. To prawda, rzeczywiście mogą zdarzyć się niektórzy niedojrzali księża i studenci, którzy są zajęci takimi rzeczami, ale wydało mi się niezwykle dziwne, że to był temat, który Papież

wybrał na tę rzadką okazję, aby zwrócić się do niektórych najwyższych przywódców Kościoła.

Dla mnie wskazywało to na osobliwą obsesję i demonizację bardziej konserwatywnie nastawionych osób. A co czyniło sprawę jeszcze bardziej zagadkową, to fakt, że Franciszek musiał wiedzieć, że Kościół rozkwita właśnie wśród swoich bardziej konserwatywnych członków. Podczas gdy słynący z liberalizmu Kościół Niemiec usycha na pniu, konserwatywny, zorientowany na nadprzyrodzoność Kościół Nigerii eksploduje liczebnie. A na Zachodzie żywe części Kościoła to bez wątpienia te, które przyjmują żywą ortodoksję, a nie te, które dostosowują się do kultury świeckiej. Wiele wypowiedzi i opowieści Papieża było rzeczywiście zabawnych, ale trudno byłoby określić je jako zaproszenia do dialogu z konserwatywnymi rozmówcami.

Na zakończenie chciałbym powiedzieć kilka słów o synodalności, którą, jak sądzę, sam Franciszek uznałby za swój temat przewodni. Miałem ten zaszczyt, że zostałem wybrany delegatem na obie sesje Synodu o synodalności. Przez dwa miesiące słuchałem i rozmawiałem z przedstawicielami z całego świata i wiele się nauczyłem o tym, jak katolicy reagują na wyzwania w niezwykle zróżnicowanych środowiskach kulturowych. Bardzo podobały mi się rozmowy, zarówno formalne wymiany zdań przy stole, jak i, jeszcze bardziej, nieformalne pogawędki podczas przerw na kawę. Zacząłem rozumieć inspirowany przez jezuitów proces modlitewnego rozeznawania Papieża.

Przyznaję, że doceniłem również ograniczenia synodalności. Choć każdy dialog był ożywiony i pouczający, bardzo niewiele z nich zmierzało w kierunku decyzji, osądu lub rozwiązania. Większość utknęła w tym, co Bernard Lonergan nazwałby drugim etapem procesu epistemicznego, a mianowicie byciem inteligentnym lub posiadaniem błyskotliwych pomysłów. Nie przeszli do trzeciego poziomu Lonergana, który jest aktem wydawania osądu, a tym bardziej do jego czwartego etapu, który jest odpowiedzialnym działaniem. Byliśmy tak pełni szacunku dla „procesu” rozmowy, że mieliśmy niemal fobię na punkcie podejmowania decyzji.

Jest to poważny problem dla chrześcijan, którym powierzono ewangeliczne polecenie głoszenia Chrystusa światu. Skutkiem tego

jest coś, co – moim zdaniem – stoi w sprzeczności z tym, czym Papież Franciszek konsekwentnie pragnie, aby Kościół był: otwarty na świat, misyjny, a nie zamknięty w zakrystii. Zastanawiałem się czasem podczas obu etapów synodu, czy synodalność nie odzwierciedla napięcia obecnego w umyśle i sercu samego Franciszka.

Ze wszystkich papieży mojego życia Franciszek jest zdecydowanie tym, którego znałem najlepiej. Byłem z nim przez trzy październiki: dwa już wymienione i trzeci na Synodzie o młodych w 2018 roku. W ciągu tych cudownych miesięcy widywałem go praktycznie codziennie i miałem kilka okazji, aby z nim porozmawiać. Spotkałem go również podczas wizyty ad limina i na kilku innych audiencjach. Zawsze uważałem go za uprzejmego, zabawnego i przystępnego; raz odbyliśmy krótką, ale intensywną rozmowę duchową. Uważałem go za mojego ojca duchowego i szczerze opłakuję jego odejście. *Requiescat in pace.* ■

25 kwietnia 2025 roku

Tłum. Piotr Bednarski

Jeszcze o Franciszku w kontekście historycznym i politycznym

Łukasz Kobeszko

Pojawiają się głosy publicystów postulujące, aby nowy Papież „utrzymał dystans od zrośniętego z religią populizmu”. Tymczasem bardzo często zapomina się, że zakończony w Poniedziałek Wielkanocny pontyfikat był w istocie pierwszym w nowej epoce XXI-wiecznego populizmu, rozlewającego się globalnie już po abdykacji Benedykta XVI. Papieże z Bawarii i Buneos Aires byli co prawda dwoma ostatnimi ziemskimi głowami Kościoła urodzonymi jeszcze przed wybuchem II wojny światowej, jednakże całkowicie odmienny był klimat ideowy kształtujący obydwu hierarchów. Przy czym populizm znacznie mocniej ukształtował Franciszka.

Papież Ratzinger był, jak do tej pory, ostatnim Wikariuszem Chrystusa pochodzącym ze „starej” Europy. Kontynentu i formacji intelektualnej doświadczającej wszystkich meandrów przemian ideologicznych ery nowoczesnej – od nazistowskiego totalitaryzmu poprzez nadzieje na budowę sprawnej chrześcijańskiej demokracji w czasach kanclerzy Konrada Adenauera i Ludwiga Erharda. Pokoleniu Ratzingera przyświecała wizja powojennego konsensusu europejskiej chadecji i socjaldemokracji. Ta wizja zbudowała z kolei podstawy zachodnioeuropejskiej liberalnej demokracji proceduralnej i państw *welfare state*, która to jednak zaczęła powoli cofać się po światowym kryzysie energetycznym w połowie lat 70. XX wieku i pod naciskiem nowej ideologii liberalnej symbolizowanej przez rządy Margaret Thatcher i Ronalda Reagana. Ten neoliberalizm lat 80., co było zresztą ciekawym paradoksem, dużo bardziej szanował konstrukcję demokratycznych i „staroliberalnych” *checks & balances* niż późniejsze, współczesne populizmy i wszelkie jego historyczne odłony: najpierw będąca swoistym requiem dla starej demokracji liberalnej postpolityka

„cieplej wody w krainie” pod koniec dekady zerowej XXI wieku, a następnie prezentująca ekspansywny radykalizm instytucjonalny demokracja okraszona przymiotnikami „nieoliberalna” oraz „walcząca”.

Abdykacja Benedykta XVI była więc swoistą zapowiedzią końca epoki postpolityki trwającej od zmian 1989 roku. W tym także końca tej epoki na gruncie kościelnym, przynosząc koniec epoki szanowanych powszechnie procedur i konsensualnej równowagi pomiędzy różnymi skrzydłami Kolegium Kardynalskiego. Zastąpiła ją dość szybko nowa konstrukcja, zbliżona do populistycznej „woli politycznej” lidera i jego współpracowników, czyniąca z papieża nie tyle sługę i strażnika doktryny i obyczajów, który nie narzuca Kościołowi swoich własnych refleksji teologicznych, co absolutnego władcę i kreatora doktryny, liturgii, a nawet obyczajów. Twórcę odwołującego się przy tym do typowych dla ponowoczesnego populizmu haseł partycypacyjnych w postaci procesu synodalnego (jak w praktyce wyglądała i wygląda ta partycypacja synodalna, w której uczestniczyło niespełna 1% katolików na świecie, jest tematem na oddzielną i znaną już dyskusję).

Papieża Bergoglia, pierwszego Ojca Świętego epoki nowego populizmu, TikToka, rozwiniętych mediów społecznościowych, trollingu, fake newsów i rozpadu wspólnoty wartości wolnego świata zachodniego – mylnie liczni europejscy komentatorzy zaliczyli do obozu obrońców starej, zachodnioeuropejskiej liberalnej demokracji. Najczęściej jako sztandarowe argumenty podawano tutaj niektóre zbieżne kierunki myślenia w papieskim nauczaniu społecznym z reprezentantami wspomnianego wyżej nurtu: kwestie migrantów, ekologię, podkreślenie większej roli kobiet i otwarcie na różnorakie mniejszości. W przeciwieństwie jednak do poprzednika Franciszka zupełnie nie ukształtował europejski kierunek myślenia, zrodzony po II wojnie światowej jako panaceum na doświadczenie totalitaryzmów, w którym jako człowiek, kapłan i teolog rozwijał się Ratzinger. Zdecydowaną większość życia Papież z Argentyny przeżył bowiem w kraju autorytarnych, wysoce niestabilnych dyktatur wojskowych oraz tam, gdzie zrodził się prawzór nowoczesnych populizmów – ruch peronistyczny.

Z jednej strony peronizm pragnął przewyciężyć sprzeczności pomiędzy prawicą i lewicą, często odwołując się do figur „ojca

i matki narodu”, zwłaszcza w kontekście wizerunku publicznego dwóch żon generała Juana Peróna: Evy (Evity) i podczas ostatniej kadencji w latach 70. trwającej niespełna rok – Isabel (Isabelity). Przez to podkreślenie czynnika kobiecego miał więc siłą rzeczy oblicze feministyczne, oczywiście niekoniecznie w takim znaczeniu, jakie współcześnie przypisujemy temu pojęciu. Peróna fascynowała równocześnie dynamika rozwijających się w Europie po I wojnie światowej ruchów masowych: faszyzmu, narodowego socjalizmu, a także komunizmu, chociaż rodzimych przedstawicieli tych kierunków traktował wybitnie instrumentalnie, widząc w nich jedynie narzędzie do osiągania własnych celów politycznych, a nie koalicjantów.

Peronizm, pomimo faktu, że w 1947 roku Evita Perón podczas podróży do Europy została przyjęta z honorami przez Papieża Piusa XII, od lat 50. zaczął przybierać wyraźny rys antyklerykalny, widząc mimo wszystko w tradycyjnym społeczeństwie katolickim (o głównie włoskich i hiszpańskich korzeniach) rywala w rządzie dusz, a w hierarchii Kościoła – zwolenników antyperonistowskiej opozycji i niechętniej ekipie władzy oligarchii. Ów antyklerykalny rys być może wpłynął, nawet na poziomie podświadomym, na widoczną u Franciszka stałą krytykę „klerykalizmu”, tak sympatycznie swoją drogą odbieraną przez niektórych obserwatorów nad Wisłą. Tuż przed pierwszym upadkiem Peróna, latem 1955 roku podburzeni przez niego „descamisados” (dosł. „ludzie bez koszul”, miejska biedota popierająca władze peronistowskie) zaatakowali i sprofanowali katedrę i inne kościoły w Buenos Aires, za co argentyński przywódca został przejściowo ekskomunikowany przez Piusa XII. Do pełnej rekonsyliacji Peróna z Kościołem doszło już w czasie jego wygnania w Madrycie pod koniec pontyfikatu Jana XXIII w 1963 roku.

Z drugiej strony ruch peronistów wpisywał się w rosnące w połowie XX wieku tendencje antykolonialne i dążące do upodmiotowienia na arenie międzynarodowej krajów, które kiedyś nazywało się Trzecim Światem, a dzisiaj – Globalnym Południem. Wyrazem tych nastrojów był przecież dynamicznie rozwijający się Ruch Niezaangażowanych, który narodził się na kilka miesięcy przed pierwszym obaleniem Peróna w 1955 roku podczas Konferencji w Bandungu.

Wówczas przyszły Papież wchodził w dorosłe życie. Jego kolejne etapy formacji kapłańskiej – wstąpienie do seminarium, następnie nowicjat do Towarzystwa Jezusowego, studia teologiczne w Colegio Máximo San José w San Miguel – przebiegały równolegle do kolejnych, poważnych wstrząsów politycznych w jego ojczyźnie po pierwszym upadku Peróna. Te wstrząsy to m.in. obalenie dwóch prezydentów – Artura Frondiziego w 1962 i Artura Umberta Illii w 1966 roku, następnie porwanie i zamordowanie przez lewicowy odłam partyzantki peronistycznej byłego prezydenta Pedra Eugenia Aramburu w 1970 roku (jednym z porywaczy-bojowników był... ksiądz katolicki). Sam powrót Peróna z wygnania we frankistowskiej Hiszpanii w 1973 roku, w miejsce oczekiwanej stabilizacji przyniósł kolejne walki frakcyjne pomiędzy peronistowską lewicą a prawicą, które miały miejsce już na lotnisku podczas powitania lidera. Ostatnia, krótka kadencja przywódcy miała charakter dużo bardziej prawicowo-konserwatywny niż ta z lat 50. Nowy-stary Perón nie poszedł w stronę radykalnej lewicy ani teologii wyzwolenia, powtarzając swoje słynne powiedzenie, że lewica jest jak sałata – konieczna do potraw i równoważąca ich smak, ale w nadmiarze – niezbyt smaczna.

Generał-prezydent został w 1974 roku pochowany jak najbardziej po katolicku, z różańcem w ręku, a Mszę pogrzebową koncelebrowali argentyńscy biskupi. Podobnie zresztą i wbrew rozpowszechnionym do dzisiaj w Polsce stereotypom – w stronę teologii wyzwolenia nie poszedł wcale o. Bergoglio SJ. Kolejne lata argentyńskiego dramatu to nieudolne i krótkie rządy ostatniej żony Peróna, obalonej przez armię, i kilkuletnia dyktatura junty wojskowej kierowanej przez trzech generałów – Jorge Rafaela Videlę, Roberta Eduarda Violę i Leopolda Galtieriego. Ten ostatni szybko upadł po nieudanej próbie odzyskania Falklandów w 1982 roku i niespotykanej w ówczesnym świecie zachodnim intensywnej kontrakcji wojennej ze strony rządu Wielkiej Brytanii. Ostatnie lata sprawowania władzy junty wojskowej o. Bergoglio spędził co prawda w RFN i była to dla niego pierwsza okazja, aby zobaczyć, jak wygląda zwyczajne życie w wolnym i demokratycznym społeczeństwie zachodnioeuropejskim.

Argentyna, w której działał przyszły Papież i biskup Rzymu, nie miała szczególnego szczęścia i w latach 80. oraz 90., gdy najpierw

dość nieśmiało prezydent Raúl Alfonsín, a następnie już w sposób zdecydowany przedstawiciel kolejnego pokolenia peronistów Carlos Menem zwrócili się ku neoliberalizmowi, szeroko zakrojonej prywatyzacji i powiązaniu kursu argentyńskiego peso do dolara amerykańskiego. Nieprzygotowane na te radykalne reformy społeczeństwo doznało dotkliwego zubożenia, czego finalnym efektem było bankructwo kraju i megakryzys na początku XXI wieku. Kolejni przywódcy peronistowskiej Partii Justycjalistycznej, zwłaszcza zmarły przedwcześnie Néstor Kirchner, a następnie jego żona, pozująca na nową Evitę Perón Cristina Fernández de Kirchner, miotali się w polityce międzynarodowej pomiędzy współpracą z Chinami, Rosją i pozostałymi krajami grupy BRICS, rządzonymi przez nowych populistów Hugo Cháveza i Evo Moralesa Wenezuelą i Boliwią oraz USA, a w polityce wewnętrznej – dokonywali coraz częściej posunięć realizujących postulaty radykalnego progresywizmu obyczajowego. Za rządów Fernández de Kirchner Argentyna została w 2010 roku pierwszym krajem Ameryki Łacińskiej legalizującym małżeństwa jedнопłciowe. W końcu, za rządów ostatniego do tej pory peronistycznego prezydenta – Alberta Ángela Fernándeza – w 2020 roku zalegalizowano również aborcję do 14 tygodnia ciąży.

W tym więc niezwykle złożonym klimacie ideowym swojej ojczyzny, ale i radykalnych zmian na świecie trwał i rozwijał się 266. pontyfikat Papieża i rządy 8. suwerena Państwa Watykańskiego. Papież, jak wszystkie osoby publiczne, pozostają dziećmi swojej epoki i swoich mniejszych lub większych ojczyzn. Również pontyfikaty, pomimo słabnącego oddziaływania globalnego, wciąż w pewien tajemniczy sposób wiążą się z losami świata. Czy nowy pontyfikat będzie tym nowym znakiem czasu i zapowiedzią nowej ery, czy też czasem uspokojenia po okresie Sturm und Drang, doświadczanego zwłaszcza w ostatnich latach? Przekonamy się po majowym konklawe. ■

Długa podróż przed konklawe

Łukasz Kobeszko

Obecnie emerytowany kardynał Walter Kasper w rozmowie z „Der Spiegel” opublikowanej 18 kwietnia 2005 roku, a więc w dniu rozpoczęcia konklawe, które wybrało Benedykta XVI, prostolinijnie i z niemiecką precyzją scharakteryzował nastrój dni, w których kardynałowie elektorzy odliczają już ostatnie godziny do porannej Mszy o wybór papieża i popołudniowego, procesyjnego wejścia do Kaplicy Paulińskiej w Pałacu Apostolskim w strojach chóralnych. Na pytanie tygodnika, co się wówczas dzieje w Rzymie, odpowiedział: „Spotykamy się ze sobą, razem jemy, popijamy likier”.

Pod powierzchnią zwyczajnych zdarzeń i prozaicznych, choć też przyjemnych ludzkich czynności, ale także wśród zmiennych wydarzeń dziejowych, rozwija się wielka „liturgia” Historii, poprzez którą Boża Opatrzność sprawuje swoje nieprzeniknione, nieprzerwane rządy nad światem. Słusznie więc przed kilkoma dniami zwrócił uwagę w rozmowie z portalem Radia Watykańskiego inny, również emerytowany kardynał, także z niemieckojęzycznego obszaru językowego – Christoph Schönborn, że wybór papieża dokonuje się przed Bogiem, w Kaplicy Sykstyńskiej przed wizerunkiem Sądu Ostatecznego Michała Anioła. Papieża wybierają kardynałowie zgromadzeni wokół Chrystusa. Konklawe jest więc aktem w najwyższym stopniu liturgicznym, zgodnie z greckim źródłosłowem „λειτουργία” – „publiczny czyn”. Jeżeli liturgia nie tylko stanowi szczyt, do którego zmierza działalność Kościoła, i zarazem jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc – to jest również podstawową zasadą i generatorem mocy utrzymującym istnienie świata i ludzi. Ta moc, zakorzeniona w istniejącej poza czasem dynamicznej miłości Trójcy Świętej, utrzymuje kierunek wychylonej ku wieczności wędrówki dziejów człowieka, nada-

jąc im wciąż nową jakość i rodzącą ciągle nowe i świeże owoce. Konklawe pokazuje zarówno ciągłość Kościoła w czasie, jak i jego zdolność do trwania w każdej epoce.

Świadomość tej liturgii dziejów wydaje się szczególnie widoczna w polskiej kulturze. Jesteśmy bowiem jedną z nielicznych społeczności, w których konklawe i wybór Wikariusza Chrystusa na ziemi zauważają znaczące dzieła duchowej kultury narodu. Uwaga poświęcona temu, co dzieje się „tam hen na Watykanie”, jeszcze mocniej osadza nas w tradycji związków z Wiecznym Rzymem, a przez to w uniwersalnej wspólnocie Kościoła katolickiego, niezależnie od skomplikowanych nieraz kolei losów indywidualnych i zbiorowych oraz płynnych okoliczności społeczno-politycznych.

Najbardziej znanym utworem, pośrednio dotyczącym kwestii nie tylko wyboru papieża, ale także jego unikalnej roli w życiu ludzkości, pozostaje *Słowiański papież* Juliusza Słowackiego. Oryginalnie został on napisany w gorącym czasie Wiosny Ludów, najprawdopodobniej w pierwszej połowie 1848 roku, gdy Wieszczy z Paryża poprzez Drezno dotarł w okolicach Świąt Wielkanocnych do Poznania i Wielkopolski z nadzieją na wybuch powstania narodowego. Wiersz nie był więc wprost reakcją na aktualne konklawe – to odbyło się bowiem dwa lata wcześniej, w czerwcu 1846 roku, gdy wyjątkowo na Kwirynale, a nie w Kaplicy Sykstyńskiej, kardynałowie wybrali papieżem późniejszego błogosławionego, wielkiego Piusa IX. Słowacki pisał utwór niewątpliwie w nastroju rewolucyjnego uniesienia. Julian Klaczko, wybitny krytyk i eseista, w czasie Wiosny Ludów korespondent „Deutsche Zeitung”, tak wspominał posiedzenie poznańskiego komitetu rewolucyjnego, na którym pojawił się poeta:

Na to powstaje Słowacki – jakbym go widział w tej chwili – i stojąc ze skrzyżowanymi na piersiach rękoma, podniesionym głosem przemówił w te słowa: „Cóż wy myślicie? Wam się zdaje, że dzisiaj potrzeba jeszcze jak dawniej armat, pułków, oficerów? A ja wam powiadam, że dzisiaj przyszła e p o k a ś w i ę t e j a n a r c h i i”. Chciał mówić dalej, ale mu nagle przerwał Stefański (Walenty Stefański, księgarz, działacz Komitetu Narodowego Polskiego w Poznaniu w 1848 roku – przyp. aut.), który po-

słyszawszy połączenie tych dwóch wyrazów ś w i ę t o ś ć i a n a r c h i a, rzucił mu się w zachwycie do nóg i wyciągając ręce, krzyczał: „Mistrzu! Wielkie słowo rzekłeś”. Tą komedią przerwał wątek myśli Słowackiemu, który usiadłszy, już nie mówił więcej (*Słowacki. Romans życia*, oprac. P. Hertz, seria „Ludzie żywi”, Warszawa 1961, s. 259–260).

W listopadzie 1848 roku Papież Pius IX w wyniku oblężenia Kwi-rynału przez włoskich rewolucjonistów musiał ewakuować się do Gaety na wybrzeżu tyrreńskim na niemal dwa lata. Łatwo z perspektywy czasu oceniać *Słowiańskiego papieża*, jak robi to większość współczesnych badaczy, traktując wiersz jako wyraz utraty wiary Słowackiego w dotychczasowy, znany mu model papiestwa, który wówczas wydawał się upadać pod naporem wydarzeń politycznych i międzynarodowych. Papież wszakże powrócił do Rzymu dzięki pomocy wojsk Napoleona III, wkrótce nie tylko prezydenta, ale również cesarza Francuzów. Z drugiej strony konklawe z 16 października 1978 roku otworzyło nas na profetyczną i mesjanistyczną interpretację utworu. Wydawał się ją podtrzymywać Jan Paweł II, odwołując się często do figury „słowiańskiego papieża”, chociażby w słynnej homilii na Wzgórzu Lecha w Gnieźnie w czerwcu 1979 roku, gdzie wyłożył ideę jedności duchowej i kulturowej ziem pomiędzy Bałtykiem, Adriatykiem i Morzem Czarnym.

Dzisiaj jednak można też pokusić się o mniej obciążone historycznie interpretacje wiersza. Słowacki w pierwszych słowach utworu dostrzegł niezmienną w dziejach ludzkości i samego Kościoła sytuację konfliktów i sporów – dzisiaj powiedzielibyśmy radykalnej polaryzacji – i naturalną zdolność pontyfików do bycia powszechnym, a więc katolickim znakiem jedności manifestowanej podczas rejsu wspólnoty Chrystusa na niespokojnych wodach dziejów.

Pośród niesnasek Pan Bóg uderza / W ogromny dzwon,
/ Dla słowiańskiego oto papieża / Otworzył tron. Twarz
jego słowem rozpromieniona, / Lampa dla sług, / Za nim
rosnące pójdą plemiona/ W światło, gdzie Bóg.

Wieszcz odwołuje się do „sakramentalnej mocy” papieża, mogącej wziąć świat w dłoń – ta moc objawiana jest co prawda w posłudze miłości, ale zawsze dzięki i w wyniku posiadanej przez papieża łaski sakramentu kapłaństwa i bycia szafarzem pozostałych misterii wiary.

(...) Zdrowie przyniesie, rozpali miłość / I zbawi świat; /
Wnętrze kościołów on powymiała, / Oczyszczy sień, / Boga
pokaże w twórczości świata, / Jasno jak dzień.

Prosto owe powymiatanie i oczyszczenie odnosić można do powszechnie obowiązującego i powtarzanego jak mantra w dzisiejszej debacie publicznej dyskursu o reformie rzekomo „zmurszałej i patriarchalnej instytucji Kościoła zamkniętej na świat”. Warto jednak wyjść poza codzienny, publicystyczny banał. Poeta wyraźnie wiąże powymiatanie wnętrza kościołów i zamiatanie sieni z jakiegoś rodzaju epifanią Boga w świecie i jego dziejach. Takie tajemnicze objawienie ukaże, mówiąc językiem Listu św. Pawła apostoła do Efezjan, jak „ogarnąć duchem, czym jest Szerokość, Długość, Wysokość i Głębokość, i poznać miłość Chrystusa, przewyższającą wszelką wiedzę”. Nie musi być to zapowiedź niesamowitych i sensacyjnych wydarzeń w dziejach, można bowiem te słowa odczytać jako wezwanie do dostrzeżenia w posłudze Piotra aspektu sakramentalnego, które jest w stanie, choć nie zawsze w oczywisty i namacalny sposób, przemienić cały świat.

Żegnamy się jednak z romantyzmem i zmierzamy ku zupełnie nowej epoce. Najbardziej znana i moim zdaniem jedna z najwybitniejszych polskich powieści – *Lalka* Bolesław Prusa – zaczyna się interesującą obserwacją:

W początkach roku 1878, kiedy świat polityczny zajmował się pokojem san-stefańskim, wyborem nowego papieża albo szansami europejskiej wojny, warszawscy kupcy tudzież inteligencja pewnej okolicy Krakowskiego Przedmieścia niemniej gorąco interesowała się przyszłością galanteryjnego sklepu pod firmą J. Mincel i S. Wokulski.

Prus miał na myśli krótkie, dwudniowe konklawe z lutego opisywanego roku, które wybrało papieżem wybitnego Leona XIII, bez dwóch zdań twórcę nowoczesnej katolickiej nauki społecznej, autora m.in. *Rerum novarum* oraz *Immortale Dei* – encyklik dających nowy i wyraźny impuls do zaangażowania katolickiego w życie publiczne i polityczne, jakże dalekich od poetyki współczesnych, zdobywających polubienia w mediach społecznościowych fanpage'ów w stylu „Kościół wolny od polityki”. Można przy tym z przekąsem zauważyć, że nasz pisarz umieścił dyskusję o konklawe na podobnym poziomie, co plotki o losach warszawskiego sklepu artykułów niekoniecznie pierwszej potrzeby. Niemniej Prusowi udało się pokazać, że wybór papieża, niezależnie od ducha epoki, wciąż pozostaje ważnym tematem publicznym na równi ze zwyczajnymi problemami i zjawiskami, które przynosi codzienne życie. Czy w związku z tym trzeba koniecznie, w duchu „bycia ponad to wszystko”, narzekać na codzienne typowania papabili przez dziennikarzy i publicystów, niekiedy na równi z typowaniem wyników wyborów prezydenckich i rezultatów Ligi Mistrzów? Konklawe wraz ze swoim liturgicznym i misteryjnym aspektem wchodzi w naszą codzienność, zwykłość i cielesność, pokazując, że obydwie rzeczywistości trwają i łączą się, nie przeciwstawiając się sobie, ale wzajemnie się dopełniając.

Konklawe z czasów Wokulskiego i Łęckiej, z 1878 roku, oraz to z 2025 roku naznaczone są prowadzonymi przez Rosję wojnami. Tamta, toczona przeciwko Turcji, częściowo zakończyła się niezbyt udanym pokojem w San Stefano podpisanym wcześniej wiosną 1878 roku (konieczna była korekta tamtego pokoju na konferencji w Berlinie w czerwcu tego samego roku) – przyniosła zmiany na mapie Starego Kontynentu, zapewniając niepodległość Rumunii, Bułgarii oraz Serbii, choć armia carska nie zdobyła, jak dumnie zapowiadano, samego Konstantynopola.

Podobny nastrój niepewności w związku z losami świata panował podczas najkrótszego konklawe w XX wieku, 1 i 2 marca 1939 roku, na którym po śmierci Piusa XI wybrano papieżem kardynała Eugenia Pacellego, przyjmującego imię Pius XII. Wtedy też Konstanty Ildefons Gałczyński napisał przejmującą i zdecydowanie prorocką *Modlitwę za pomyślny wybór papieża*. Odwołuje się ona nie tylko do wcześniejszego o niemal sto lat wiersza Słowac-

kiego oraz idei ciągłości naszych dziejów, zanurzonych w bliskim związku ze Stolicą Apostolską i papieństwem, przywołując postać jezuitę Macieja Kazimierza Sarbiewskiego piszącego w języku łacińskim i przyjaźniącego się z Papieżem Urbanem VIII:

(...) grzmie słowa litanii / bo tak ongiś praszczur w Watykanie / modlił Sarbiewski,

ale również do literackiego toposu Matki Bożej Królowej Polski, której kult teologiczny był systematycznie rozszerzany przez Papieży Piusa X, Benedykta XV i Piusa XI. Niewykluczone, że właśnie ten element utworu Mistrza Ildefonsa jest znacznie bardziej kluczowy niż końcowe wersy, mówiące o papieństwie, które „rozłoży się pod polskim dębem”:

(...) Maryjo, gwiazdo dla Piotrowej łodzi / w Tobie jedynie i trud, i zapłata, uczyni Watykan nową wiosną świata, która nadchodzi.

Różne bywały co prawda koleje życia i wolty ideowe Gałczyńskiego – Czesław Miłosz ironicznie pisał w wydanej na emigracji *Historii literatury polskiej*, że w korowodzie jego wierszy pojawiali się Matka Boża, Jan Sebastian Bach i Józef Stalin, jednakże żarliwe wezwanie modlitewne:

(...) Daj kardynałom natchnienia i hartu, / aby nowy papież mocniej jeszcze / ścisnął ster świata, co świta w boleści / na zgubę czartu

– pozostaje aktualne i w czasie najbliższych dni.

W końcu docieramy do jednego z ostatnich tekstów literackich Karola Wojtyły – opublikowanego pod koniec pontyfikatu, wczesną wiosną 2003 roku. Odchodzący Papież spogląda w nim na kolejne konklawe, podkreślając wielki ciężar odpowiedzialności kardynałów zebranych w Kaplicy Sykstyńskiej, którzy wybierać będą Biskupa Rzymu, dzierżącego posługę kluczy. Posługa ta łączy wieczność i teraźniejszość, przechowując doświadczenia i całą

tradycję przeszłości. Jest więc także uniwersalnym kluczem do zrozumienia ludzkiego losu i jego odwiecznego przeznaczenia.

(...) Ostateczna przejrzystość i światło.

Przejrzystość dziejów –

Przejrzystość sumień –

Potrzeba, aby w czasie konklawe Michał Anioł uświadomił ludziom –

Nie zapominajcie: *Omnia nuda et aperta sunt ante oculos Eius.*

Ty, który wszystko przenikasz – wskaż!

On wskaże..

Podążamy więc w te dni na rzymskie wzgórza razem ze Słowackim, Prusem, Gałczyńskim, Wojtyłą, a także wraz z podróżującym swoją *Iter Romanum* („Drogą rzymską”) Sarbiewskim na spotkanie nowego Papieża, który kontynuować będzie „wspólną troskę o dziedzictwo kluczy, kluczy Królestwa”. ■

Marzenie o papieżu integralnym

Tomasz Dekert

W encyklice *Fratelli tutti* (8) zmarły Papież Franciszek nawoływał do tego, abyśmy snuli marzenia o powszechnym braterstwie, które rozumiał – jak się zdaje – w sposób naturalistyczny, wynikający ze wspólnoty natury ludzkiej, bycia „dziećmi tej samej ziemi” i tym podobnych cech. Być może jestem beznadziejnym cynikiem, ale za grosz nie wierzę w możliwość zbudowania takiego braterstwa wśród upadłych ludzi (tzn. nas wszystkich), natomiast marzenie o nim wydaje mi się stratą czasu, a może nawet niebezpieczną mrzonką. Niebezpieczną, bo pachnie pelagianistyczną w swej istocie próbą zbudowania ludzkimi siłami Królestwa Bożego na ziemi. A na poziomie społecznym mogłoby się skończyć jakąś fałszywą ideologią, gotową poświęcać jednostki na rzecz „szczęścia ludzkości” czy innych podobnych pustych haseł. Marzenie o powszechnym braterstwie to głupota. Ale może niekoniecznie głupotą jest marzenie o dobrym papieżu. Na pewno jest bardziej realistyczne – w końcu papież jest jeden, a ludzi miliardy.

Jak wiadomo, co najmniej kilkukrotnie w czasie trwania pontyfikatu Franciszka pojawiały się głosy, że jest on heretykiem. Nie mnie wydawać osądy w tych sprawach. Jeśli jednak przyjąć ogólne ujęcie herezji mówiące, że stanowi ona wyjęcie jakiegoś aspektu z całości wiary, jego amplifikację i reinterpretację oraz przeciwstawienie innym częściom doktryny, to bez wątpienia pontyfikat Jorgego Bergoglii miał rys heretycki. Dzielił on i przeciwstawiał sobie rzeczy, które powinny pozostać połączone. Zabierał się do definiowania wadliwych jego zdaniem stanowisk w taki sposób, że generował podziały tam, gdzie ich nie było. Dzielenie i przeciwstawianie sobie w ogóle wydawało się jakimś jego zasadniczym *modus operandi*, jakby nie potrafił inaczej. Innymi słowy,

Franciszek nie był dobrym papieżem. Za to wytyczył pewne kierunki dla refleksji o tym, co dziś oznacza nie być dobrym papieżem, w oparciu o które można, no cóż... pomarzyć o tym dobrym. A zatem pomarzymy.

Najpierw jedno takie marzenie ogólnostrukturalne, dotyczące nie tylko papieża, ale każdego biskupa. Mam je w sobie, odkąd w książce Azisa Atiyi *Historia Kościołów wschodnich* przeczytałem opis wyboru i obowiązków biskupa u Koptów. Wyboru dokonywano na drodze specyficznie skonstruowanego losowania i dopiero po nim komunikowano wybranćowi, że ma zostać biskupem (mógł to być np. mnich z odległego klasztoru, który w czasie wyboru był nieobecny). Zdarzało się ponoć, że takiego wybranća trzeba było przywozić na przyjęcie sakry w łańcuchach, bo nie każdy z nich był tym faktem zachwycony, a niektórzy próbowali ratować się przed stanowiskiem ucieczką. Wynikało to z faktu, że wiązało się z nim oczekiwanie, że biskup będzie głębiej się modlił, więcej pościł i prowadził świętsze życie niż ktokolwiek inny. Niewątpliwy przywilej, jakim jest pozycja następcy apostołów, miała wiązać się z ogromnymi wymaganiami i odpowiedzialnością. Bo „(...) 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 słuźono, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mt 20, 26–28). Nawet jeśli Atiya zarysował obraz wyidealizowany, to jego kontury są właśnie takie, że można o czymś takim marzyć. Otóż ja właśnie marzę o tym, aby każdy biskup i każdy potencjalny papież raczej drżał na myśl o czekającej go służbie i ogromie odpowiedzialności, niż gromadził poparcie, nie mówiąc o snuciu intryg w celu objęcia Tronu Piotrowego i realizacji jakiejś innej niż Ewangelia agendy.

Przejdźmy na poziom bardziej szczegółowy. W *Liber Pontificalis*, zbiorze biogramów rzymskich pontyfików, sięgającym od Piotra Apostoła aż do końca IX wieku, przy całym zróżnicowaniu, charakteryzującym te powstałe w różnych czasach i spod różnych piór teksty, daje się wychwycić pewien wzorzec opisu danego papieża, a w każdym razie jego wstępných części. Poza podstawowymi informacjami typu, kim był on z pochodzenia, czym był synem itp., mowa jest tam najczęściej o jego miłosiernym i hojnym

stosunku do duchowieństwa i ubogich, o jego wkładzie architektoniczno-budowlanym i zdobniczym w kościoły rzymskie oraz w liturgię (obie te kwestie należy rozpatrywać łącznie) i wreszcie o jego poczynaniach na polu doktrynalnym, głównie przeciwdziałania herezjom. To, co jest dla mnie uderzające w tych opisach, to integralne ujęcie tych spraw. Są one podane jako normalnie współistniejące ze sobą i w ten sposób składają się na pewien model, któremu pozwolę sobie w moich marzeniach się prowadzić.

Franciszek starał się pokazać jako pasterz troszczący się o różnego rodzaju ubogich i wykluczonych. Bez wątpienia bardzo dużo na ten temat mówił czy pisał, zapewne prowadził również różnego rodzaju działania charytatywne, choćby za pośrednictwem swojego jałmużnika, kard. Krajewskiego (czy zawsze były to sensowne działania, zostawmy teraz na boku). Jednocześnie jednak nie mogę oprzeć się wrażeniu, że nie chciał lub nie potrafił spozycjonować tego swojego ukierunkowania na wykluczonych jako zwykłego działania Kościoła w logice Ewangelii. Zapośredniczał je natomiast w pewnej kontrze, krytyce niektórych aspektów życia Kościoła, w tym liturgicznych i doktrynalnych, które rzekomo to wykluczenie wspomagały lub do niego prowadziły. Dlatego nagle opcja na rzecz wykluczonych zaczynała obejmować rozwodników żyjących w nowych związkach (*Amoris laetitia*), całą kategorię świeckich (synod o synodalności, walka z „klerykalizmem”) czy odsiadujących w zakładach karnych innowierców (wielkoczwartkowe obrzędy *Mandatum* w więzieniach). Na przykładzie tej ostatniej kwestii można zobaczyć, że często owo „wykluczenie” było fikcją, a przeciwstawianie np. reguł liturgicznych rzekomemu aktowi miłości w stosunku do ludzi żyjących na marginesie bywało wynikiem sztucznie stworzonej sytuacji. Nikt bowiem od Papieża nie oczekiwał, że celebrację Mszy Wieczerzy Pańskiej odprawi w zakładzie karnym. Robiąc to, przekształcił akt liturgiczny w pewien manifest, którego rdzeniem było właśnie przeciwstawienie sobie reguł kultu i „miłości”, co było kompletnie niepotrzebne. Pisałem o tym po pierwszym Franciszkowym „wzięnnym” *Mandatum*.

Marzę o papieżu, który byłby jak Stefan II (752–757), o którym *Liber Pontificalis* podaje, że: „miłował kościoły Boże i w niewzruszonej trwałości zachowywał tradycję kościelną. Chętnie

pomagał biednym Chrystusowym, z wielką stałością głosił słowo Boże, często odwiedzał wdowy i sieroty, był również, dzięki męstwu od Boga, bardzo mężnym obrońcą swojej owczarni”¹. Albo (a najlepiej i) jak Leon II (682–683), który oprócz tego, że miał być znany ze swojego biblijnego i klasycznego wykształcenia, kwiecistości mowy oraz biegłości w śpiewie liturgicznym, dał się również poznać jako „(...) miłośnik ludzi ubogich, zaangażowany w troskę o biednych nie tylko nastawieniem ducha, ale także osobistym wysiłkiem i pracą”².

Jestem wielkim zwolennikiem opcji dla ubogich i wykluczonych. Jak dla mnie całą Kurię Rzymską można zamienić w przytułek dla bezdomnych, alkoholików, prostytutek, uchodźców czy sierot, którym sam papież i kurialiści będą przez część dnia usługiwać. Z pewnością wolałbym czytać newsy z Watykanu, że jakiś agresywny nietrzeźwy bezdomny pobił jakiegoś kardynała, niż że ten kardynał wraz z grupą innych duchownych urządzili sobie gejowską orgię. Myślę też, że na Sądzie owemu kardynałowi lżej będzie z siniakami po pobiciu niż z... no dobrze, dajmy temu spokój, wiadomo, o co chodzi. Powaga Kościoła w żaden sposób nie ucierpi, wręcz przeciwnie, jeśli pójdzie on radykalnie w stronę służby ubogim. Nie gadaniem czy „nastawieniem ducha”, ale realnie. Jednocześnie jednak nie może się to odbywać na zasadzie łamania nadprzyrodzonego wymiaru Kościoła, który kryje się w wiernie zachowywanym depozycie wiary, a przede wszystkim w kulcie. Nie ma między tymi wymiarami najmniejszej sprzeczności czy wzajemnego wykluczenia. Nie trzeba rezygnować z piękna i bogactwa kultu (tych nieszczęsnych „babczych koronek”, które tak wadziły Franciszkowi, ale także złota, srebra i kosztownych materiałów, o których tak dużo mówią zapisy w *Liber Pontificalis*), aby służyć ubogim i dbać o wykluczonych. Byleby byli to prawdziwi wykluczeni, a nie ideologicznie zdefiniowani poszukiwacze przywilejów. I byle ci, którzy korzystają z bogactw na rzecz kultu, nie robili tego dla własnego wyniesienia. Władza musi być służbą, kult – chwałą oddawaną wyłącznie Bogu, miłość bliźniego – dawaniem mu tego, czego naprawdę potrzebuje w świetle Ewangelii, a nie tego, czego drugi człowiek po prostu chce, troska o depozyt wiary – troską o zbawienie. Papież, który potrafiłby to łączyć w jedną całość, jest moim papieżem wymarzonym. ■

¹ *Liber Pontificalis* I-XCVI, red. M. Ożóg, H. Pietras, Kraków 2014, s. 248.

² Tamże, s. 193.

Biały dym, radość i nadzieja, smutek i trwoga

Paweł Grad

E*minentissimum ac reverendissimum dominum, dominum Robertum Franciscum...* w tym momencie, w ciągu ułamka sekundy, zanim kard. Mamberti dokończył formułę, przez głowę przeleciały mi trzy myśli (czy też raczej jedna myśl kierująca się w te trzy strony): „kard. Sarah?! – dzięki Bogu!”, „Sarah?! – to niemożliwe!”, „jak na drugie imię ma kard. Sarah – Franciszek?”. To był ułamek sekundy, jak błyskawica, a słowa *Sancte Romane Ecclesiae Cardinalem Prevost* dotarły już jak głuchy, stłumiony grzmot, nieproporcjonalny do tego rozbłysku nadziei i radości. Nie pamiętałem, właściwie nie znałem – jak chyba wielu z nas – kard. Prevosta. Więc zdziwienie, ale zaraz z tej wielkiej niewiadomej zaczęła wyłaniać się obawa, zgodnie z logiką lęku pourazowego: kim jest ten nieznany mi człowiek? Miał zastąpić mi Ojca Świętego Franciszka – ojca, przez którego czułem się często niezrozumiany; ojca, którego gesty i słowa, komentowane jako przyjazne i miłosierne, odczuwałem nieraz wręcz przeciwnie. Bałem się i nie chciałem kontynuacji tych problemów.

Życie z Franciszkiem wymagało wielkiej dyscypliny uczuć, bez której tak łatwo było osunąć się albo w nieposłuszeństwo i odrzucenie, albo w usprawiedliwianie, a nawet pusty entuzjazm wobec jego pontyfikatu. Im dłużej trwał pontyfikat Papieża Franciszka, tym bardziej zapewnienia pobożnych i pocziwych ludzi, którzy mówili mi, jakie to dobro znaleźli w tym czy tamtym słowie Ojca Świętego, postrzegałem jako cudowny znak, że Kościół wciąż stać na nadzieję i radość wobec swojego Ojca – pomimo całego smutku i trwogi, jakie we mnie potrafił wzbudzić Papież. A przecież zawsze musiałem zwalczyć w sobie podejrzenie, że ci pobożni i pocziwi ludzie są w stanie się zdobyć na takie słowa, bo po prostu nie rozumieją lub – to nawet bardziej prawdopodobne – nie chcą

przyjąć do wiadomości, co właściwie robi Papież Franciszek. Sam przecież stosowałem podobny zabieg w ramach wspomnianej dyscypliny uczuć. Gdy ukazało się *Amoris laetitia*, gdy docierały do nas pomruki o „likwidacji” *Summorum Pontificum*, które potem zrealizowały się w postaci *Traditionis custodes*, zawsze przychodził taki moment, kiedy starałem się odwrócić wzrok, wziąć kilka głębokich oddechów i z naiwnym „nic to” na ustach starać się żyć dalej tak, jakby właściwie nic się nie stało. Starałem się widzieć raczej dobro w tym całym złu, które wydawało się triumfować. Pilnowałem się, przede wszystkim przed samym sobą. Nawet teraz, gdy piszę te słowa, zastanawiam się, jak bezpośrednio wolno mi nazwać to, co czułem, żeby nie zaszkodzić sobie i tym, którzy będą to czytać. Wydaje mi się, że było to doświadczenie wielu katolików. Niezależnie od tego jednak, co naprawdę czuliśmy, to nie nasze uczucia, ale sama ta sytuacja, w jakiej się znaleźliśmy, była patologiczna.

Wina za tę sytuację nie spada zresztą wyłącznie na Papieża Franciszka. Mechanizm frustracji nadprzyrodzonych pragnień katolików wobec widzialnych przejawów Ciała Chrystusa – liturgii, magisterium, urzędu – jest niestety głęboką częścią systemu adaptacji instytucji kościelnych do współczesnego świata. To właśnie ta frustracja, to niezaspokojenie odpowiada za stres pourazowy, z jakim przyjąłem nieznane mi nazwisko *Prevost*. W tym zawiedzionym pragnieniu nie chodzi o „styl”, nie chodzi o takie czy inne idiosynkrazje albo ideologie. Tu chodzi o głęboko katolickie, święte pragnienie, aby urząd biskupa Rzymu był dla całego świata manifestacją chwały Bożej. Mówię „urząd”, bo nie chodzi o osobowość papieża, w każdym razie nie bezpośrednio. Osobista świętość papieża jest błogosławieństwem i z pewnością bardzo pomaga, ale nie o tym pragnieniu – pragnieniu świętego papieża – tu mówię. Nie uznaję też argumentu, że osobista świętość jest wszystkim, czego powinniśmy oczekiwać od Ojca Świętego, a raczej że taka osobista świętość jest całkowicie niezależna od jej konkretnej manifestacji w urzędzie. Zdrowa, jednoznaczna nauka, piękna i godna liturgia – to są rzymskie przejawy świętości, w tym osobistej świętości papieża. Nie każdy święty papież, niestety, manifestuje swoje cnoty w ten sposób, ale ośmielę się twierdzić, że kiedy właśnie nie manifestuje ich w ten sposób, jest

to zawsze ze stratą dla wiernych; stratą duchową. Podobnie papież nie musi być świętym, aby w ten sposób sprawować swój urząd: ostatecznie to nie on jest źródłem tej chwały. Pragnienie, o którym mówię, sprowadza się do oczekiwania, że Papież Świętego Kościoła Rzymskiego będzie używał tych kanałów łaski, którymi *tylko on* dysponuje, których jest strażnikiem i sługą i dzięki którym wszyscy wierni – w tym on sam – mogą się zbawić.

...*qui sibi nomen imposuit Leonem Decimum Quartum*. Pierwsza ulga. Imię Papieża z XIX wieku, wieku doktrynalnego nonkonformizmu. Dwa dni później Leon XIV powie, że jednym z głównych powodów wyboru tego imienia jest chęć nawiązania do dziedzictwa nauki społecznej *Rerum Novarum* w kontekście rewolucji cywilizacyjnej, jaka nadciąga w związku z rozwojem nowych technologii. Oczywiście radykalizm społeczny jest tą częścią katolickiej ortodoksji, która najlepiej wypada w oczach świata. Nie zmienia to faktu, że to zapewnienie Leona XIV nie brzmi tak, jakby papież chciał schlebiać światu, wyciągając najmniej odrzucający przedmiot ze skarbca doktryny katolickiej.

Z podobną, być może nadmierną ekscytacją rzucaliśmy się od pierwszych dni na inne drobne gesty i słowa Leona XIV: mucet, w którym wyszedł do tłumu wieczorem 8 maja, a którego nie założył Franciszek; pierwsze słowa pozdrowienia (oczywiście odetchnąłem, słysząc Chrystusowe *Pokój wam* zamiast *Dobry wieczór*); to, co mówił w swych pierwszych homiliach; fakt, że na pierwszych Mszach św. pojawił się z krzyżem papieskim Benedykta XVI i św. Jana Pawła II (odpowiednio 9 maja w Kaplicy Sykstyńskiej i 10 maja nad grobem św. Piotra Apostoła). Po prawdzie fakt słabej znajomości postaci Roberta Prevosta przed wyborem tylko dodatkowo uzasadnia to i tak uzasadnione zwracanie uwagi na takie sygnały. Z drugiej strony wielka niepewność – zarówno niepewność wielkich nadziei, jak i wielkich obaw – żywionych przez wszystkie strony wewnętrzkościelnego konfliktu odpowiada za łapczywość, z jaką rzucamy się na te oznaki i z jaką wyszarpujemy je sobie rozpaczliwie, szukając potwierdzenia, że Papież (tym razem) nas nie zawiedzie.

Nie ma, niestety, ucieczki od tego niepokoju w sytuacji, w jakiej zostawił nas poprzedni pontyfikat. Nie możemy wiedzieć, czy Leon XIV nas nie zawiedzie. Możemy jednak starać się, aby nasza

pewność co do tego, kim jest Leon XIV, rosła proporcjonalnie do jego słów i czynów i nie uprzedzała ich. Już teraz jednak ma on u mnie kredyt zaufania, który w gruncie rzeczy nie wynika z tego, kim był, ale kim się właśnie stał: Papieżem. ■

Leon XIV: Papież jedności czy turbopapież?*

Tomasz Rowiński

* Tekst ukazał się pierwotnie 9 maja 2025 roku na portalu pch24.pl.

Z wyboru kard. Prevosta na papieża można wyczytać kontynuację obecnego kursu Kościoła – przynajmniej w sensie personalnym. Amerykanin, misjonarz o dyskretnym, lecz konsekwentnym profilu, dotychczas prefekt Dykasterii ds. Biskupów, był bliskim współpracownikiem Papieża Franciszka. To właśnie ten pontyfikat dał mu największe pole działania – najpierw jako peruwiańskiemu biskupowi, a następnie jako głównemu „architektowi” nominacji biskupich.

Amerykanin o latynoskiej duszy

Robert Francis Prevost urodził się w Chicago w 1955 roku. Od młodości związany z augustianami, zdobył wykształcenie w zakresie matematyki, filozofii i prawa kanonicznego. Szybko odnalazł swoje miejsce na misjach w Peru, gdzie przez ponad dekadę pełnił rozmaite funkcje duszpasterskie, naukowe i administracyjne. Przez wiele lat formował młodych kapłanów jako rektor seminariów; był także prowincjałem oraz przełożonym generalnym zakonu augustianów.

W 2014 roku Papież Franciszek uczynił go biskupem Chiclayo w Peru, gdzie przyszły Papież odegrał znaczącą rolę podczas politycznych kryzysów targających krajem. Był także członkiem episkopatu peruwiańskiego, pełniąc wysokie funkcje w jego strukturach. Jako biskup pozostawał szczególnie aktywny w obronie roli Kościoła jako mediatora i stabilizatora w rozchwyanym społeczeństwie.

Kluczowa rola w nominacjach biskupich

W 2023 roku kard. Prevost objął jedno z najważniejszych stanowisk w Kościele: prefekta Dykasterii ds. Biskupów. To z tej pozy-

cji miał wpływ na kształt hierarchii katolickiej, był promotorem większego zaangażowania świeckich i lokalnych wspólnot w proces wyboru pasterzy diecezji – budzącego niepokój postulat „demokratyzacji” Kościoła.

Nowy Papież wielokrotnie wypowiadał się w duchu tzw. „synodalności”, opowiadając się za bardziej kolegialnym i słuchającym stylem sprawowania władzy w Kościele. Wypowiedzi te – choć nie bez racji wskazujące na potrzebę lepszego rozeznania potrzeb wspólnot lokalnych – mogą jednak prowadzić do zatarcia różnicy między autorytetem duchowym a oczekiwaniami społecznymi, co nierzadko przywołuje echo błędów modernizmu.

Cień trudnej przeszłości

W USA media przypomniały w ostatnim czasie jego decyzję z czasów, gdy był prowincjałem augustianów – pozwolił wówczas na zamieszkanie skazanego za pedofilię ks. Jamesa Raya w klasztorze znajdującym się nieopodal szkoły. Kapłan ten przez dwa lata odprawiał sakramenty, zanim został usunięty. W 2024 roku pojawiły się również oskarżenia o próbę tuszowania przypadków nadużyć w jego byłej diecezji w Peru.

W świetle tego, że Papież Franciszek powołał go na strażnika przejrzystości w doborze biskupów, kontrowersje te niepokoją i wymagają jasnego stanowiska. Trudno przecież oczekiwać, by Kościół po doświadczeniach związanych z nadużyciami mógł ignorować podobne zarzuty wobec swoich najwyższych przedstawicieli.

Synodalność i rola kobiet

Leon XIV, choć nie opowiada się za święceniem kobiet, co – jak sam twierdzi – groziłoby ich „klerykalizacją”, mocno akcentuje potrzebę zwiększenia ich obecności na wyższych stanowiskach w Kościele. Pod jego kierownictwem Dykasteria ds. Biskupów otworzyła się na udział kobiet w procesach decyzyjnych – co budzi pytania o granice tego zaangażowania.

Nowy Papież odegrał również rolę w blokowaniu niemieckiej „Drogi Synodalnej” – projektu, który miał wprowadzić świeckich do realnego zarządzania Kościołem. Sprzeciwił się tym samym

rozwiązaniom, które mogłyby zniekształcić naturę Kościoła jako hierarchicznej wspólnoty ludu Bożego.

Nie jest jasne jego stanowisko wobec ataków, jakie w czasie pontyfikatu Papieża Franciszka przeprowadzono szczególnie na doktrynę moralną. Z jednej strony można przeczytać, że chłodno przyjął deklarację *Fiducia supplicans*, z drugiej – da się usłyszeć, że był popierany przez skrajnie progresywnych członków drużyny Papieża Franciszka, jak Austen Ivereigh czy ks. James Martin. Z pewnością wiele informacji dotyczących Papieża Leona XIV jest dziś niepewnych i to ostatecznie jego czyny pozwolą nam ocenić rozpoczynający się pontyfikat.

Papież z kraju różnorodności religijnej

Niektórzy komentatorzy zaczęli od początku utyskiwać, że Papież wspominał w swoim pierwszym słowie m.in. o budowaniu mostów i dialogów, co brzmi jak dobrze znana w ostatnich latach kościelna, ześwieczona nowomowa. Jednak dodajmy, że Papież pochodzi z kraju, gdzie tradycjonałisci i modernisci trwale znajdują się w ostrym zwarciu – jak zresztą w całym Kościele. Nie musi to zatem oznaczać kataklizmu i przymusowej unifikacji, jak za czasów Franciszka, ale rzeczywistą wolę „pojednania Kościoła samego z sobą”. Skoro Leon XIV, mówiąc w pierwszych słowach o pokoju, bezpośrednio odwołał się do Zmartwychwstałego jako prawdziwego źródła tego pokoju, może wolno mieć takie oczekiwania lub chociaż marzenia.

Co ciekawe, w mediach społecznościowych pojawiły się informacje, że kard. Prevost był widziany przy odmawianiu nadzwyczajnej formy rytu rzymskiego. Może to być plotka, jak wiele słów, które znajdujemy w mediach społecznościowych, jednak być może rzeczywiście takie wydarzenie miało miejsce. Warto zatem nowemu Papieżowi uważnie się przyglądać, a jeszcze go nie oceniać. Przynajmniej nie pośpiesznie. Czy jego wizja synodalności mogłaby także uwzględniać głos tradycji katolickiej, a nie tylko socjologii teologicznej, którą promował Franciszek? To naprawdę pokaże dopiero przyszłość.

Konklawe i geopolityka

Być może wybór Roberta Prevosta oznacza także porażkę na konklawe opcji prochińskiej, do której należeli Pietro Parolin, Matteo Zuppi czy Luis Tagle. Wszyscy trzej należeli do zdecydowanych zwolenników tajnego porozumienia pomiędzy Stolicą Apostolską a Chinami, którego pozytywnych efektów dla Kościoła nigdy nie było nikomu dane zobaczyć. Za to widzieliśmy same pożytki dla Pekinu w postaci spacyfikowania katolickiego Kościoła podziemnego w Chinach i przejęcia władzy nad katolikami – także tej religijnej – przez politycznych nominatów partii komunistycznej. Trzeba mieć nadzieję, że w tym zakresie nastąpi uzdrowienie lub przynajmniej poprawa sytuacji.

Imię wielkiego poprzednika

Godny szacunku jest wybór imienia przez nowego Papieża. Kardynał Prevost, zainteresowany sprawami społecznymi, także strukturalnym i globalnym ubóstwem, wydaje się nawiązywać do dzieła odnowy katolickiej nauki społecznej, którą podjął Leon XIII w XIX wieku. Leon XIII również reagował na problem strukturalnej nędzy, jaka dotyczyła wtedy robotników, a jednocześnie widział potrzebę odpowiedzi innej niż ta dana przez Karola Marksa.

Można mieć nadzieję, że mający doświadczenie w pracy z biednymi kard. Prevost będzie potrafił pójść za najlepszymi tropami z encyklik Benedykta XVI *Caritas in veritate* oraz Franciszka *Laudato si'*, wskazując Kościołowi i światu drogę do odrzucenia zaborczego modernizmu cywilizacyjnego. Ważne jednak w tym wszystkim jest, by ten modernizm nie był zastępowany jeszcze nowszymi ideologiami, ale prymatem Boga – czego domagał się w swojej encyklice Franciszek. Tego uwikłania sam Papież z Argentyny, pomimo wartościowej teologii zawartej w jego encyklice, sam uniknąć nie potrafił.

Nowy papież, nowe nadzieje?

Wybór Roberta Prevosta na Stolicę Piotrową jako Papieża Leona XIV zapowiada kontynuację pewnej wizji Kościoła, którą realizował Papież Franciszek, ale nie wyklucza też znaczących korekt. Po pierwszym wystąpieniu stanowisko Leona XIV zdaje się mocno

osadzone religijnie, misyjne i – miejmy nadzieję – rzeczywiście nastawione na słuchanie. Czy pontyfikat Leona XIV będzie obarczony ryzykiem dalszego rozmywania autorytetu religijnego, jeśli nie zostanie zakorzeniony w Tradycji i Magisterium? Oczywiście. Może się nawet zdarzyć, że łagodniej usposobiony od Franciszka Papież Prevost będzie kolejnym turbopapieżem, który zechce wiarą i naszymi sumieniami rządzić, a nie ich strzec.

Na koniec dodam, że Papież Leon XIV stoi przed heroicznym zadaniem utrzymania katolickiej jedności, która trzeszczy w szwach. Jak można być papieżem jedności – co już jest Leonowi prorokowane – w czasach, gdy w Kościele nie ma już faktycznie jednej religii, a nominalni katolicy wierzą wedle rozmaitych upodobań czy religijnych ideologii, często dalekich od prawdziwej religii? I jednocześnie te swoje upodobania chcą narzucać w Kościele wszystkim?

Pokusą dla „papieża jedności” może być zastąpienie myślenia i działania w kluczu rzeczywistej jedności kościelnej polityczną równowagą – podobną do tej, jaką przez dekady wdrażano we wspólnocie anglikańskiej. Efekt jest znany: coraz wyraźniejsze rozchodzenie się poszczególnych wspólnot anglikańskich o innych preferencjach, innym podejściu do prawdy religijnej, sakramentów i zasadach moralnych. Oczywiście Kościół katolicki ma boską gwarancję trwałości, ale nie traktujmy jej magicznie, podział znów może przyjść. ■

Przeciw pesymizmowi*

Peter Kwasniewski

Widzę wiele paniki i pesymizmu wśród tradycjonalistów w związku z Leonem XIV, głównie ze względu na jego ciągłość myślenia z Franciszkiem. Uważam, że taka reakcja jest błędem – z kilku prostych powodów.

1. Nigdy nie było prawdopodobne, że otrzymamy papieża, który w wielu aspektach nie byłby w ciągłości z Franciszkiem i mentalnością Soboru Watykańskiego II. Tak, mogliśmy marzyć o Sarahu, Erdő czy Pizzaballi, ale gdy się nad tym zastanowić, progresywiści mieli większość przez cały czas; a nawet konserwatysta musiałby przynajmniej formalnie wyrazić uznanie dla swojego poprzednika i dla ostatniego soboru. Można tego żałować, ale „tak to działa”.
2. Mało prawdopodobne było też, że uda się uniknąć papieża z pokolenia „boomerów”. Istnieje jednak ogromna różnica między kimś urodzonym w 1936 a kimś z 1955 roku. Bergoglio dorastał w euforii Soboru Watykańskiego II i na zawsze został naznaczony tym „doświadczeniem Woodstock”. Prevost miał tylko 10 lat, gdy Sobór się zakończył, i choć również dorastał w tej posoborowej pustyni, jego relacja do samego wydarzenia była zupełnie inna. Powiedzmy to tak: Bergoglio był emocjonalnie współzależny od Soboru Watykańskiego II, podczas gdy Prevost jest mu zobowiązany tylko na poziomie koncepcyjnym. To krok na drodze do kolejnego papieża, który będzie jeszcze mniej przywiązany do soboru, aż nadejdzie czas, gdy papież będzie traktował Vaticanum II jako jeden z wielu soborów – i nic więcej. Tak, to bardzo powolny proces, ale tak właśnie działają ludzkie pokolenia – musimy pamiętać, że natychmiastowe wyniki dają komputery, nie historia.

* Tekst z profilu Petera Kwasniewskiego w mediach społecznościowych publikujemy za jego zgodą.

3. Różnica osobowości i podejścia może przynieść OGROMNĄ zmianę w praktyce. Istnieje niezliczona ilość oznak, że Prevost jest zupełnie inną osobowością niż Bergoglio – i to w pozytywny sposób – oraz że nie chce chodzić po świecie, robiąc sobie wrogów i niszcząc ludzi. Gdybyśmy nawet tylko zyskali kilka lat oddechu, byłby to sukces na tym etapie. Co więcej, nie ma wątpliwości, że jednym z powodów wyboru Amerykanina było posprzątanie finansowego chaosu w Watykanie: „Na pewno Amerykanin potrafi zebrać fundusze i rozwiązywać problemy!”. Ale żeby to dobrze zrobić, trzeba przestać prowadzić wojnę z konserwatystami i tradycjonalistami, którzy przynajmniej częściowo wpływają na opinię publiczną, a co za tym idzie – na przepływ datków. Człowiek, który próbuje naprawić instytucję, chętniej okaże rozwagę i zaprosi różne strony do stołu.
4. Każdemu człowiekowi na wysokim urzędzie jesteśmy winni modlitwę, danie mu szansy na pełnienie posługi, pozwolenie na popełnianie błędów (jak każdemu grzesznemu człowiekowi), a także powstrzymanie się od przedwczesnych potępień. To nie naiwność ani pobożne życzenia – to sprawiedliwość i miłość, które jesteśmy winni naszym ojcom na każdym poziomie: w rodzinie, w parafii, w diecezji, w Kościele powszechnym.

Nie zrozumcie mnie źle: nie twierdzę, że nie należy piętnować zła, kiedy trzeba. Ale czy musimy to robić 24/7? Czy nie możemy okazać odrobiny samodyscypliny i zamiast kolejnej tyrady – odmówić różaniec? A może... rozważyć ignorowanie papieża przez dłuższe okresy, żeby nie popaść w subtelną papolatrię, która czyni z niego alfę i omegę katolicyzmu?

Niektórzy, czytając to, z pewnością będą mieli chęć, by powiedzieć: „Aha! To dlaczego sam nie stosowałeś się do tych rad wobec Franciszka? Zawsze go krytykowałeś!”. Otóż w rzeczywistości przez pierwsze kilka lat bardzo się starałem tego nie robić i wskazywałem na wszystkie dobre i ortodoksyjne rzeczy, które mówił i robił (można to przeczytać w pierwszych rozdziałach mojej *Drogi od hiperpapalizmu do katolicyzmu*, tom 2). Dopiero gdy błędy i nieprawości zaczęły wołać o pomstę do nieba, nie mogłem już milczeć – nadszedł czas konfrontacji i potępienia. W przypadku

Leona XIV nawet się do tego punktu nie zbliżyliśmy, więc dlaczego nie zacząć od życzliwości i dobroci zamiast wrogości?

Na koniec przypomnienie dla wszystkich:

Nie modlić się za kogoś, bo uważamy go za beznadziejny przypadek – to forma grzechu rozpacz.

Ponieważ modlitwa jest realna, a łaska, o którą prosimy, również jest realna – zły papież może stać się gorszy, jeśli nie będziemy się za niego modlić, a dobry może stać się jeszcze lepszy dzięki naszym modlitwom. Dlatego nigdy nie przestanę prosić Pana, by zesłał swoją łaskę na tego człowieka, który niesie na barkach ciężar świata. ■

Gdzie jest siostra Twoja?

O modelu toksycznej „matki” i niemożliwym ojcostwie kapłana w „fajnym” Kościele

Z psycholog Katarzyną Wozinską rozmawia Karolina Staszak

Czy głos kobiet w Kościele jest brany pod uwagę? Ich mądre zaangażowanie w życie Kościoła bywa niezastąpione, ich obecność w gremiach doradczych jest ważna – co do tego nie ma wątpliwości. Czy jednak sam fakt bycia kobietą sprawia, że nieistotne staje się, jaki system wartości wnosi ona do kościelnych instytucji i do naszej wspólnoty wiary? Czy Kościołowi może doradzać kobieta, która – w imię „ewangelii fajności” – usiłuje np. znormalizować pornografię? Jeśli głos kobiet coś znaczy, może warto posłuchać także tych realnie zaangażowanych w Kościół.

Karolina Staszak: *Od jakiegoś czasu widzimy w Kościele tendencję do udowadniania, że katolicyzm może być „fajny” – że można go włączyć w nowoczesny styl życia, gdzie liczy się przede wszystkim subiektywne poczucie szczęścia, które zostało utożsamione z dobrostanem i doczesnym sukcesem. Tym „szczęściem” nierzadko jesteśmy epatowani poprzez media społecznościowe. Ono często stanowi wręcz towar, który usiłuje się nam sprzedać. W tym celu wmawia się katolikom, że jeśli nie mamy przyklejonego uśmiechu do twarzy, to jest z nami coś nie tak. Czy w Kościele jest ci wesoło? Czy w Kościele musi być nam wesoło?*

Katarzyna Wozinska: Z jednej strony katolik ma być pogodny, bo Jezus zwyciężył śmierć. Katolicka narracja podkreślająca radość odnosi się do Zmartwychwstania i nadziei, jaką ono z sobą niesie. Z dru-

giej strony Pan Jezus z jakiegoś powodu błogosławił smucących się... No i pamiętajmy, co wydarzyło się trzy dni przed Zmartwychwstaniem: Męka, Ukrzyżowanie, Śmierć Boga. Pogodny, ale i dźwigający swój krzyż katolik co tydzień uczestniczy w uobecnieniu Ofiary i staje pod Krzyżem. W naszej wierze jest aspekt powagi i smutku – i bynajmniej nie jest on nieistotny czy drugoplanowy. Krzyż wydarzył się i musi się wydarzać w związku z naszą kondycją duchową. Więc nie, nie musi nam być wesoło. Wiara dostrzega i tę radosną, i tę pełną smutku część rzeczywistości – tak doczesnej, jak i duchowej.

K.S.: *Kiedy słyszę, jak głosiciele „fajnej ewangelii” drwią z innych katolików za brak uśmiechu, myślę sobie, że jest to bardzo niesprawiedliwe, bardzo raniące. Myślę wtedy o tych kobietach, które codziennie na Mszy Świętej modlą się za całe rodziny,*

za Kościół, za Polskę i świat. Myślę o tym, jak przeżywamy Eucharystię, czyli Ofiarę Chrystusa, w którą poprzez przyjęcie Jego Ciała włączamy się, by zjednoczyć z Jego bólem nasze cierpienie i cierpienia, które na siebie bierzemy i Mu przynosimy, np. zagubienie naszych nienawróconych bliskich, ich mrok...

K.W.: Niestety jako ludzie mamy problem z balansowaniem różnych wymiarów, dlatego po okresie, który zidentyfikowano jako epokę „nadmiernej powagi”, nadeszła epoka jej niedostatku. I bywa, że rywalizujemy ze sobą, kto przedstawi sprawę najpoważniejszą z większą lekkością, żartobliwie, z dystansem, a nawet machnięciem ręki. To taki test na nowoczesność – nie brać rzeczy poważnych zbyt poważnie.

K.S.: W samym Kościele wydarza się wiele rzeczy, które ranią wiernych. Kościół jest dziś nie tyle różnorodny, co po prostu podzielony. Różnorodność jest naturalna i dobra, natomiast podział jest wtedy, gdy jedna strona rani drugą. Mam na myśli obiektywne zranienia, czyli takie, które wynikają z łamania Prawa Bożego, z braku szacunku do Bożego kultu. Chodzi mi o ból eklezjalny, w którym przejawia się troska osoby wierzącej – o Kościół, o stan duchowy naszych braci i siostr, o przyszłe pokolenia, o naszą misję ewangelizowania świata, która staje pod znakiem zapytania, o liturgię itp. Paradoksem jest to, że kiedy taki ból wyrażamy, niejednokrotnie oskarża się nas o „dzielenie” Kościoła...

K.W.: Pierwsza reakcja, z jaką się często spotykamy, to bagatelizowanie, jak w kabarecie: oj tam, oj tam. Przesadzasz, nie traktuj tego tak poważnie! Ale jeśli nie odpuszczamy, jeśli konsekwentnie wskazujemy, że dzieje się coś złego, że ten śmiech jakoś mało jest śmieszny, że nie wszystko da się połączyć, że nie każde spotkanie jest dobre – wywołujemy niepokój. Następuje więc próba zagłuszenia. Jeśli nadal nie uznajemy, że sprawa jest zamknięta, bo ważnych spraw nie można tak po prostu zamknąć, zostajemy oskarżeni o przeróżne rzeczy: wywyższanie się, ocenianie, sądzenie, faryzeizm, prozelityzm, nieposłuszeństwo... O dużo rzeczy da się oskarżyć osobę, która z ważnych powodów psuje dobry nastrój reszcie. Niestety dziś ten dobry nastrój wysuwa się na plan pierwszy kosztem uczciwego poszukiwania Prawdy, która nie zawsze zapewnia dobre samopoczucie. A często boli.

K.S.: Mówisz o reakcjach bardzo powszechnych nawet wśród tych katolików, którzy choć sami nie zniekształcają Ewangelii, to jednak nie rozumieją, że reagowanie na zamęt – nie jest sianiem zamętu. Dziś jednym z najpoważniejszych problemów Kościoła jest reinterpretowanie czy nawet cenzurowanie Ewangelii. Niektórzy chrześcijanie chcą być bardziej ewangeliczni od samego Pana Jezusa i w tym celu traktują Jego przesłanie wybiórczo. W ich wizji katolicyzmu już nie ma miejsca na mówienie o tym, że jakieś zachowanie jest grzechem, bo rzekomo nie wolno nam zasmucać ludzi komunikatem, że robią coś złego. Musimy

wszystkich „przyjść”. Mamy już chyba do czynienia z nowym kulturowym katolicyzmem, który nie chce się narażać światu, lecz pragnie być przez wszystkich lubiany.

K.W.: A konsekwencje tego można zobaczyć przez analogię: co dzieje się w grupie z dzieckiem, które jest skłonne oddać rówieśnikom wszystko, byle je tylko lubiano? Nie tylko nikt tak naprawdę go nie lubi – co najwyżej te chipsy, które dziś rozdał – ale w dodatku nikt go nie szanuje. A jak w tym momencie interweniujemy? Uczymy dziecko szacunku dla samego siebie, wspieramy je, by poczuło swoje kompetencje, siłę – by mocno stanęło na nogach... Strategia przymilania się nie przynosi owoców. I sprawia, że tracimy swoją tożsamość.

K.S.: Niedawno mieliśmy okazję zobaczyć jaskrawy przykład tracenia tożsamości przez katolików. Widzieliśmy, jak w celu szerzenia „fajnej ewangelii” „fajny” ksiądz wypacza przesłanie Pana Jezusa, afirmując dumną z siebie aktorkę filmów pornograficznych. I widzieliśmy też model „fajnej” katoliczki, która jest przede wszystkim wesoła – bawi ją nawet upadek drugiej kobiety. Mówię oczywiście o rozmowie gospodarzy kanału „Trzy Światy”, ks. Tomasza Maniury i Moniki Hoffman-Piszory, z aktorką filmów pornograficznych Polą. Są to postaci bardzo znane. Ksiądz, misjonarz oblat Maryi Niepokalanej, jest głównym organizatorem największego w Polsce młodzieżowego wydarzenia „Festiwal Życie” w Kokotku oraz konsulto-

rem Rady ds. Duszpasterstwa Młodzieży przy Konferencji Episkopatu Polski. Z kolei współprowadząca kanał to influencerka, która bywa zapraszana w charakterze prelegentki na wydarzenia związane z ewangelizacją, gdzie mówi np. o „duchowości kobiet”, a dosłownie przed chwilą ogłosiła na swoim Instagramie, że została zaproszona przez bp. Grzegorza Suchodolskiego do Rady ds. Apostolstwa Świeckich. Rozmowa z panią Polą została zdjęta kilka dni po publikacji dzięki interwencji niektórych biskupów, ale prowadzący do tej pory nie przeprosili za nią, lecz postawili się – jak to zwykle bywa – w roli ofiar katolików „zamkniętych” na dialog, „hejterów”. Jak wynika z ich oświadczeń, nie mają pojęcia, gdzie popełnili błąd. Przy tym istotny jest fakt, że – jak w jednym z ostatnich materiałów podkreśla pani Monika – patronem kanału „Trzy Światy” jest bp Artur Ważny. Ksiądz Maniura natomiast zapewnia, że swoją działalność rozeznaje z przełożonymi zgromadzenia. A zatem wydaje się, że dążenia, których ilustracją była rozmowa normalizująca pornografię, mają mocne wsparcie instytucjonalne – episkopatu oraz zgromadzenia misjonarzy oblatów. Kto ma w pamięci ten film, a wyświetlono go blisko 50 tysięcy razy, słusznie może zadawać sobie pytanie, czy był to eksperyment np. spod znaku nowej ewangelizacji. W tej rozmowie pojawiło się tak wiele alarmujących problemów, że nie sposób nie zareagować na ten materiał. Zaczniemy od ogółu do szczegółu. Co możesz powiedzieć o klimacie tego spotkania jako psycholog?

K.W.: Widzieliśmy rozmowę, która miała pewne założenia. Pierwsze założenie: fakt, że ktoś robi coś bardzo złego, czyni go bardzo atrakcyjnym rozmówcą. Drugie założenie: nie wolno mu uczynić jakiegokolwiek dyskomfortu, zestresować go, uświadamiając mu, jakie popełnia zło. Trzecie: gdy damy przestrzeń do poznania osoby czyniącej zło jako „fajnej”, wtedy będziemy prawdziwie ewangelicznymi świadkami Jezusa. Uda się to, jeśli gość poczuje się z nami świetnie, z nami – przedstawicielami Kościoła. Wtedy możemy jednocześnie należeć do Kościoła i być OK. Dostrzegam w tym ze strony prowadzących przedmiotowe traktowanie zaproszonej do rozmowy kobiety oraz postawę, którą nazywamy *virtue signalling*, czyli sygnalizowanie cnoty. Demonstrują oni, że reprezentują tę fajniejszą część katolików, przyjmującą i akceptującą każdego. W dodatku tę część świadomą, że nie wystarczy nie nazywać zła, które popełnia dana osoba, i być miłym, ale trzeba jeszcze odcinać się od Kościoła i wskazywać na jego błędy. W tym wywiadzie często prowadzący robią to na siłę. Mam wrażenie, że najpewniej, najbardziej „u siebie” wszyscy rozmówcy czują się wtedy, gdy mogą osiąść na krytyce Kościoła. Jest to temat, do którego różne wątki prowadzą – nawet te najbardziej kłopotliwe i żenujące, mówiące o zajęciu pani Poli, czyli biznesie pornograficznym. Czasami wygląda to tak, że gospodarze nie wiedzą, co powiedzieć, by spełnić wymienione wyżej założenia, bo realność pracy otwartej i szczerzej roz-

mówczyni momentami powala. Wtedy można zmienić temat na zaniedbania Kościoła – i tu można emocjonalnie odpocząć. Myślę, że tak naprawdę ta rozmowa w gospodarzach programu wzbudziła ogromne napięcie. Ich mocne, skrajne reakcje – nie tylko w moim odbiorze, ale wielu komentujących – są tego dowodem. Chociaż są bardzo różne, to obie moim zdaniem wynikają z napięcia.

K.S.: *Napięcie wywołuje oczywiście bohaterka programu. Na samym początku pani Monika, prowadząca, mówi podekscytowana: „Dzisiaj mamy cudownego gościa, na którego ja się tak bardzo cieszyłam jak jeszcze na żadnego innego!”. Potem z tą samą emocją podkreśla, że pani Pola nie przyszła, żeby dać świadectwo nawrócenia, ponieważ kobieta cały czas gra w „filmach dla dorosłych” i „jest z tego dumna”. I Pola to z wielką radością potwierdza. Podobno była lekko zmieszana przed rozmową, ale na filmie wydaje się, przynajmniej w porównaniu z prowadzącymi, swobodna. Ksiądz natomiast jest mocno spięty, jednak w czasie rozmowy następuje jakaś jego przemiana, o której mówi wprost. Wyznaje, że na początku był zmieszany, na szczęście w pewnym momencie poczuł się dobrze w towarzystwie pani Poli. Cały czas jednak widać, że jest na tyle zestresowany, że nawet jeśli próbuje coś wytłumaczyć z perspektywy nauki Kościoła, to robi to bardzo niezręcznie...*

K.W.: Wiele pokazuje tutaj mowa ciała. Ksiądz dosłownie prosi o możliwość powiedzenia czegokolwiek – nawet składa

dłonie w geście błagalnym, aby mu pozwolono coś powiedzieć. Jego współprowadząca natomiast często kładzie swoje dłonie na kolanach pani Poli w geście, który sygnalizuje bliskość przyjaciółek, dobre porozumienie. Pani Monika jej potakuje i jakby podpisuje się pod jej słowami, punktując palcem momenty, gdy Pola krytykuje Kościół, np. kwestię koniecznego w naszej duchowości żalu za grzechy, który jest dla niej nie do przyjęcia.

K.S.: *Szukające jest to, że w reakcji na kolejne wyznania aktorki filmów pornograficznych pani Monika dosłownie piszczy z zachwyty, jest rozbawiona jej stylem życia. Może masz rację, że wynika to z potrzeby rozładowania napięcia... Zachowuje się jak młodsza siostra, która chciałaby się jak najwięcej dowiedzieć, co takiego robi ta „starsza siostra”. Na przykład kiedy pani Pola wyznaje, że piszą do niej chłopcy, którzy „wychowali się” na jej filmach, prowadząca reaguje śmiechem. Czyli aktorka filmów pornograficznych komunikuje, że uzależnia od siebie młodych mężczyzn i kształtuje ich seksualność, a chrześcijanka okazuje wobec tej informacji jakiegoś rodzaju entuzjazm. Dalej np. Pola chwali się, że jej specjalnością jest uczenie mężczyzn masturbacji, i używa tutaj wulgarne sformułowania, na co prowadząca znów jest rozbawiona. Co więcej, ona wciąż prowokuje kobietę do dalszych opowieści o szczegółach prowadzenia biznesu porno. Natomiast kiedy ksiądz usiłuje być księdzem, pani Monika okazuje zniecierpliwienie. W pewnym momencie mówi np.*

„Zejdźmy na ziemię?”, gdy ksiądz próbuje cokolwiek powiedzieć o zbawieniu...

K.W.: I to „ziemię” oznacza po prostu opowieść o stylu życia, jaki uprawia ta dziewczyna – o tym, jak to zorganizować, jak się na tym zarabia, ile ma się wyświetleń, jakie wątki trzeba na tych filmach pokazać itp. Dowiadujemy się o wielu szczegółach, które następnie w żaden sposób nie są obrobione moralnie. Właściwie one nie są w jakikolwiek sposób obrobione, chociażby pod względem społecznym, psychologicznym. Gdyby prowadzący chcieli zrobić wartościową rozmowę, zamiast ślizgać się po wszelkich wątkach, można byłoby pogłębić osobowy wymiar tego, co robi pani Paulina – takie jest jej prawdziwe imię. Absolutnie pogłębienia rozmowy tutaj brak. Ba! Wątki, które aż proszą się o pogłębienie, są po prostu ucinane. Mam poczucie, że to jest celowy zabieg wynikający z założeń programu. Przy tym jednak naprawdę dużo możemy się dowiedzieć o sposobie takiego zarabkowania w internecie. Do tego stopnia, że zaciekawionemu widzowi pozostaje już tylko skorzystać z oferty – w drugiej minucie nagrania podany został adres jej konta na Instagramie, więc od razu można było sprawdzić, obejrzeć zdjęcia, a potem za linkiem pójść dalej, czyli do strony docelowej, gdzie znajdują się filmy pornograficzne.

Warto zauważyć, że wokół jej instagramowego konta buduje się cała społeczność, do której każdy może się włączyć. Ta społeczność jest zresztą przedstawiona

tutaj jako grupa ludzi wspierających się nawzajem. Jest to wspólnota dobra, wrażliwa, ucząca się... A mówimy o społeczności twórców i odbiorców materiałów pornograficznych... I reakcja gospodarzy sprowadza się do potakiwania: tak, społeczność, wsparcie, to bardzo ważne. I tyle.

K.S.: *Skoro już pojawił się wątek Instagrama, to chwilę przy nim zostańmy. Wspomniałaś o tym, że pani Monika wyraża mową ciała bardzo dobre porozumienie z aktorką. Weszłam dziś na instagramowe profile obu pań i chyba zrozumiałam, co je łączy. To są dwie dziewczyny, które żyją bardzo mocno w świecie wirtualnym. Obie wystawiają na widok publiczny, estetyzują i monetyzują swoją prywatność. Ich światem naturalnym jest estetyczny Instagram i one w roli „gwiazd”. Pani Pola jest instapornogwiazdą, a pani Monika – instamamą. Dla tych, którzy nie wiedzą, należy zrobić tu dopowiedzenie, mianowicie Monika Hoffman-Piszora zbudowała swoją obecność w sieci na treściach związanych z macierzyństwem. Jej misją jest pokazanie, że „życie z dziećmi obciążonymi wyzwaniami rozwojowymi może być tak samo piękne jak z dziećmi bez takich trudności”. Wzbudziła tym projektem ogromny entuzjazm. Niewiele osób ośmiela się zauważyć, że estetyzowanie macierzyństwa, a tym bardziej monetyzowanie dzieciństwa swoich pociech jest samo w sobie mocno kontrowersyjne.*

K.W.: Życie na Instagramie jest w ogóle bardzo dużym problemem. Rozmawiam w gabinecie z kobietami i słyszę, jak wiel-

ką rolę w ich codzienności odgrywają społecznościówki tego typu. I nie jest to dobra rola. Mówię, po pierwsze, o standardach, które kobiety sobie narzucają – standardach ustalonych przez tę wykadrowaną rzeczywistość i niemożliwych do realizacji. Kobiety mają wrażenie, że dowiadują się o jakiejś prawdzie, która je inspiruje, ale to wszystko jest zaaranżowane. Dlatego ukrytym kosztem, jaki ponoszą, jest znerwicowanie, depresyjność, bo im się wydaje, że to są standardy, które powinny spełniać. Druga opcja to prezentowanie swojego upiększonego życia i monetyzowanie tego fałszu – o macierzyństwie, rodzicielstwie, kobiecości, ale też o katolickości. Jestem przekonana, że to jest bardzo niebezpieczne duchowo. Można tak powiedzieć od strony psychologicznej, można stworzyć taką teorię i ona byłaby logiczna, natomiast od strony wiary trzeba z całą pewnością stwierdzić, że jest to niebezpieczne. I to jest bardzo kobieca pokusa – Instagram jest przecież specyficznie kobiecą platformą społecznościową. W ogóle cały ten ruch estetyzacji czegokolwiek wydaje mi się bardzo dużym zagrożeniem dla chrześcijan. A tak się dzisiaj w dużej mierze robi ewangelizację – tworząc produkt sprzedażowy, wizerunkowy. Jeśli my, jako katolicy, idziemy w takim kierunku, to sami wsadzamy się w sposób myślenia, który jest z definicji kłamliwy.

K.S.: *Czyli mówimy o dwóch pokusach – zapychanie się ładnymi obrazkami cudzego życia oraz próżne eksponowanie siebie. Ale życie na Instagramie daje niesamowite*

porozumienie, co widać na przykładzie bohaterki i gospodyni programu „Trzy Światy”. Co ciekawe, one mają także wspólnych odbiorców, tak wynika z tej rozmowy. Ale pani Monika jest nie tylko mamą z Instagrama, bo również na tym kanale występuje pod pseudonimem „Matka”, przy ks. Tomaszu jako „Ojcu”. Słowa te dla chrześcijan mają ogromne znaczenie. Dlatego chciałabym porozmawiać o macierzyństwie, które według naszej wiary jest powołaniem każdej kobiety, chodzi o macierzyństwo biologiczne i/lub duchowe. Znam wiele wspaniałych kobiet w Kościele, bardzo różnych, o rozmaitych temperamentach, o różnych postaniach, w różnych sytuacjach życiowych. Wszystkie one były poruszone tym, jak szkodliwa społecznie, raniąca Kościół, uprzedmiotawiająca kobietę była rozmowa „Matki” i „Ojca” z aktorką filmów pornograficznych. A przede wszystkim jak bardzo zachowanie „Matki” nie licowało z głęboką treścią, którą niesie to słowo. Jak powinna się zachować matka?

K.W.: Matka to jest ktoś, kto funkcjonuje w żywiole odpowiedzialności – odpowiedzialności za innych i troski o innych. I w związku z tym – w żywiole przewidywania. Naprawdę, macierzyństwo, rodzicielstwo to jest żywioł, w którym nieustannie się martwisz i przewidujesz możliwe konsekwencje negatywne. Nasze mózgi są tak skonstruowane, bo to jest potrzebne w tej roli. Dzieci, które są pod naszą opieką, nie przewidują, żyją tu i teraz, więc żywioł rodzicielski to uzupełnia. Co się wydarzyło z tej troski, z tej odpo-

wiedzialności, z tego przewidywania konsekwencji w rozmowie z panią Pauliną? Poza tym, że dbano o to, by nie poczuła, że robi coś złego? Nic. A byłoby o kogo się zatroszczyć i zadbać. Nie tylko o stan duchowy samej bohaterki, ale także o to, jak ona wpływa na innych ludzi. Aktorka filmów pornograficznych mówi nam o chłopcach, którzy dziękują jej, że się na niej „wychowali”. O kobietach, które podobno już akceptują swój cellulit, bo zobaczyły go u aktorki – naprawdę chrześcijanie mogą chwalić pornografię za „ciałopozytywny” przekaz, tak jak robi się podczas tej rozmowy? Usłyszeliśmy o ludziach podejmujących z panią Polą „współpracę”, czyli nagrywających razem z nią, jak uprawiają seks. O mężu, z którym również robi te filmy, spełniając jego marzenia. On jest tu takim wielkim nieobecnym tej rozmowy... Pola mówi też o obserwatorach – jeden z jej hitów miał 6 milionów odsłon, więc to jest bardzo duża widownia! I w końcu ta rozmowa na kanale „Trzy Światy” miała blisko 50 tysięcy odsłon! Ilu młodym osobom, w tym młodym katolikom, „Matka” i „Ojciec” po prostu polecili działalność aktorki pornograficznej?! W ilu głowach wprowadzili zamęt co do tego, czym w ogóle jest pornografia! Czy w ogóle istnieje dobro i zło?

K.S.: W którymś z poprzednich wywiadów pani Monika mówiła, że ma w sobie bardzo dużo empatii. Zastanawia mnie to słowo „empatia”, które jest dziś chyba nadużywane. Empatia jest rozumiana jako „wczuwanie się w perspektywę drugiej osoby”.

Ironicznie można by powiedzieć, że pani Monika rzeczywiście świetnie to robi – Pola jest dumna z tego, że uprawia seks przed kamerą, i „Matka” też jest dumna. Może więc empatia to o wiele za mało?

K.W.: Należy rozróżnić empatię i syntonię. Empatia to jest umiejętność wchodzenia w perspektywę drugiej osoby, ale nie w tym celu, żeby utracić własną, lecz by lepiej dostosować swoją reakcję do tego, co się zrozumiało. Nie po to, żeby przestać być sobą, nie po to, by zamienić się w kopię tej drugiej osoby. Syntonia jest czymś takim. Wtedy jakby się podłączasz pod stan człowieka, z którym rozmawiasz. Mam więc wątpliwość, czy tutaj w ogóle możemy mówić o jakiegokolwiek empatii. Empatia to współcierpienie. Jest taki bardzo ważny moment w tej rozmowie. Pola mówi o tym, jak jej mama cierpi. I to zostaje tak strasznie obśmiane przez panią Monikę. Pola mówi coś takiego wrażliwego, delikatnego, czyli wreszcie pęka, na chwileczkę się rozszczelnia ten pancerz osoby zadowolonej z siebie. Wspomina, że mama podczas Wigilii prosiła ją, żeby przestała nagrywać, że mówiła o swoim wstydzie i o tym, że ją to boli. Pola zacytowała jej słowa: „Paulinka, to jest przecież taki wstyd, ja chodzę do kościoła”. Pojawił się „kościół”, więc można było to obśmiać – jakby mama bała się tylko o swój wizerunek katolicki. I pani Monika to robi. Obśmiewa to w sposób obrzydliwy.

K.S.: „Matka” obśmiewa cierpienie prawdziwej mamy..

K.W.: A mogła ten wątek delikatnie wykorzystać do rozmowy pogłębiającej. Na przykład: „Powiedziałas wcześniej, że pornografia nic ci nie odebrała, nie zniszczyła ci relacji, jednak relacja z mamą się zmieniła?”. Bo pani Paulina wcześniej mówiła, że jej relacje są w świetnym stanie, a tutaj widzimy, jak ten „świetny stan” wygląda, jeśli chodzi o bliskich. Kiedy się robi ankiety, w których ludzie mają uszeregować najważniejsze dla siebie wartości, to wszyscy praktycznie zawsze wskazują, że rodzina jest na pierwszym miejscu. U niej na poziomie deklaracji najważniejsze są relacje, ale co to właściwie znaczy? W jakim sensie są najważniejsze? Kiedy Pola przedstawia swój system wartości, to mówi, że dla niej ważne są: ona sama, relacje z bliskimi i joga kundalini. To wszystko właściwie sprowadza się do niej. Ale na ten system wartości ks. Maniura mówi coś w rodzaju: „Siła jest we wspólnocie, Bóg też jest wspólnotą!” – zupełnie nieadekwatna reakcja. Bo czy tu naprawdę chodzi o wspólnotę, czy o tę jednostkę, która stawia się w centrum i chce się czuć zawsze najlepiej? Mnie to się kojarzy raczej z myśleniem przeciwnym chrześcijaństwu. Wiesz, na czym polega współczesny satanizm? Bo nie na zjadaniu chomików na cmentarzu...

K.S.: *Na afirmacji siebie. Na postawieniu swojego ego w centrum.*

K.W.: A do czego służą relacje w satanizmie? Do zapewnienia sobie komfortu. Do czasu, kiedy mnie jest dobrze, to jesteś mi

potrzebny do czegoś. Drugi człowiek ma funkcję użytkową, podporządkowaną memu „ja”. Postawę pani Poli możemy nazwać „uśmiechniętym nihilizmem”. Jest to postawa człowieka współczesnego, który osobowym Bogiem nie jest zainteresowany, bo mu to do niczego nie jest potrzebne. Sam sobie wystarcza absolutnie.

K.S.: *To, co się dzieje na tym filmie, bardzo przypomina mi powiedzenie: „Diabeł jest małą Boga”. Aktorka porno z taką swobodą opowiada o swoim świecie, który jest karykaturą wspólnoty, relacji, miłości, życia duchowego, a ks. Tomasz za każdym razem naiwnie usiłuje wskazać, że w katolicyzmie jest wszystko bardzo podobne... Ale w tym momencie myślę o tym, jak ta internetowa „Matka” wypiera prawdziwą mamę Poli i szydzi z matczyego bólu. To jest niezwykle przejmujące...*

K.W.: Bo co to za ból, że ona wstydzi się przed ludźmi działalności swojej córki?! Przecież chodzi o to, żeby niczego się nie wstydzić. Jest to część szerszego dyskursu, w którym wstyd jest czymś takim pasywnym, że jak ktoś się czegoś wstydzi, to znaczy, że nie przepracował jakiegoś tematu, czegoś nie zrozumiał... Podobny sposób myślenia widzimy u ks. Maniury, gdy w pewnym momencie mówi, że na początku spotkania czuł się zmieszany, bo obawiał się, co ludzie powiedzą na tę rozmowę, ale zaczyna się z tego wyzwalać. I przyczepia do tego pseudoreligijną interpretację, według której wstyd, zażenowanie, zakłopotanie oznaczają, że jest się za

mało ewangelicznym. Składa autokrytykę, że jeszcze nie jest wystarczająco ewangeliczny i jeszcze nie upodobił się do Jezusa, bo Jezus nie miałby tych uczuć, które on ma. A przecież zakłopotanie, konsternacja, zażenowanie, wstyd – czy te emocje oznaczają, że jesteśmy ograniczeni w miłości? Czy może jednak mają jakąś ważną funkcję? One są naszymi wewnętrznymi sygnalizatorami! Oczywiście, może być wstyd nieuzasadniony, przesadny itp. Ale my tu jesteśmy w samym środku dyskursu, w którym wstyd z definicji jest nieadekwatny. Ksiądz siedzi na kanapie z aktorką filmów porno, która mówi mu, że uczy mężczyzn – tu cytat – „walić konia”, i ten ksiądz chciałby nie czuć zażenowania? Czy to zażenowanie jest raczej znakiem, że jeszcze ma kompas wewnętrzny?

K.S.: *Ewidentne jest jednak to, że ten kompas stara się rozstroić współprowadząca. Podczas tej rozmowy dwa razy pojawia się nawiązanie do Ewangelii o jawnogrzesznicy. Kiedy po raz pierwszy ks. Maniura referuje ten fragment, wyczuwalne jest ogromne napięcie. Przytacza słowa Pana Jezusa, ale poprawia się niezręcznie. Brzmi to tak: „I na końcu Jezus mówi do tej kobiety: «I co, nikt cię nie potępił? Idź i nie grzesz więcej», to znaczy nie: «Idź i żyj»” – i wtedy pani Monika mówi: „No!”. Jednak ksiądz wraca do prawidłowej wersji: „To znaczy: «Idź i nie grzesz więcej»”. Sumienie jednak na chwilę zadziało. Ale to jeszcze nie są słowa skierowane do Poli. Komunikat w jej stronę jest już sformułowany, jak należy. Pod koniec rozmowy ks. Tomasz*

znów przytacza historię o jawnogrzesznicy: „Jezus powiedział tej kobiecie: «Idź i nie grzesz więcej. I żyj po prostu». No więc ja też chcę ci powiedzieć: Żyj i kochaj swoje życie. Jak będziesz swoje życie kochała, to innych też będziesz kochała...”. To jest tak bardzo oczywiste, że „fajna” katoliczka wymusza na „fajnym” księdzu cenzurowanie słów Pana Jezusa. To ona jest jakby jego przewodnikiem duchowym. Z okazji chwilowego odejścia z kanału „Trzy Światy” ks. Tomasz na Instagramie napisał o pani Monice: „Chciałbym jak ona umieć kochać człowieka...”. To przed nią ten ksiądz chce się wykazać, stąd to pytanie, które pada pod koniec rozmowy: „I co, Matka jest dumna?”.

K.W.: Tak, on pyta jakby: Czy jesteś dumna z mojej postawy? Czy wystarczająco się postarałem?

K.S.: Więc to jest jakaś dziwna sytuacja, z jednej strony ks. Tomasz próbuje spełnić jej oczekiwania, z drugiej – przyznaje, że te rozmowy są mu potrzebne, bo dzięki nim „poznaje siebie”. Myślę, że jako Kościół ponosimy bardzo duży koszt tej szczególnej terapii.

K.W.: Tutaj tak naprawdę wszyscy wszystkich traktują przedmiotowo. Ksiądz robi sobie publiczną terapię, pani Monika promuje swoją markę osobistą i książkę, a oboje wykorzystują panią Paulinę w celu fajnokatolickiego znormalizowania grzechu. Bo ona nie została potraktowana jako osoba w całości. Zaproszono ją ze

względu na to, czym się zajmuje – gospodarzy interesowała aktorka filmów pornograficznych, a nie to, kim jest Paulina tak naprawdę. Nie to, co znajduje się pod tą rolą. Powtórzę: ona została potraktowana przedmiotowo!

K.S.: Pokazano nam grzech i przykleili mu twarz tej konkretnej dziewczyny. Zlepiono kobietę z grzechem i dodano do tego metkę: „Jesteś fajna”. Dosłownie tak! Finałem spotkania było przecież wręczenie jej książki autorstwa pani Moniki pt. Jesteś fajna, czemu towarzyszyło zapewnienie księdza, że jest to przesłanie dla Poli. Chociaż nic wartościowego na jej temat nie wiemy. W każdym razie „nieocenianie” jest tu mitem. Zdecydowanie chodzi o to, by ocenić człowieka, który epatuje grzechem – ale tylko pozytywnie!

K.W.: Mam wrażenie, że prowadzący nie słuchali jej uważnie. Byli tak skupieni na tym, by krytykować Kościół, że nawet jej słowa interpretowali pod swoją tezę. Na przykład ks. Maniura miał taką refleksję na temat odejścia pani Poli z Kościoła: „Słuchałaś tych kazań. (...) Gdyby te treści jakoś cię prowadziły, gdyby odpowiadały na twoje potrzeby, to pewnie z dniem bierzmowania byś się nie pożegnała z Kościołem...”. A przecież ona chwilę wcześniej powiedziała, że miała świetnego księdza, który bardzo do niej trafiał, bardzo rezonował z jej potrzebami. Ale narracja prowadzących musi się zgadzać z założeniami – jeśli coś jest nie tak, to winien jest Kościół. Bardzo dużo idzie w to energii.

K.S.: Kiedy ksiądz próbuje być księdzem, to z jednej strony widać, że brakuje mu wiedzy, ale z drugiej – jak już wspomnieliśmy – po prostu nie ma tu wiele do powiedzenia. Myślę, że ten medialny duet jest bardzo szkodliwy nie tylko ze względu na to, że stać ich na tak żenujące rozmowy jak ta z panią Polą, ale także dlatego, że jest to antyprzykład współpracy księdza z kobietą. Taka współpraca jest oczywiście możliwa i bywa piękna – kobieta może wspierać kapłaństwo mężczyzny, ojcostwo kapłana. Jest jednak ważny wanunek – ona musi, najogólniej i wprost rzecz ujmując, być zapatrzona w Chrystusa.

K.W.: Taka relacja ze strony kobiety wymaga dużo ostrożności wobec samej siebie, wobec swoich motywacji. Reflektor musi być puszczony tam, na zewnątrz, ku Chrystusowi, ale musi być też cały czas badanie wewnętrzne, badanie siebie. Inaczej taka przyjaźń może się skończyć adorowaniem kapłana.

K.S.: Albo adorowaniem siebie kosztem kapłana, któremu nie pozwala się być ojcem, jak w przypadku tu omawianym. Myślę, że to jest przestroga dla księży, którzy wchodzić w takie relacje, gdzie kobieta wcale nie jest zakorzeniona w Kościele, a chce kapłanowi tłumaczyć życie, a nawet jego kapłaństwo. Widać po tej rozmowie, że pani Monika niewiele wie o duchowości chrześcijańskiej. Jest np. taki moment, w którym Pola opowiada, że dzięki jodze ma kontakt ze swoimi emocjami, a prowadząca jest tym zachwycona, twierdząc, że w Kościele bra-

kuje takich praktyk, które wyciszają i pozwalają zrozumieć siebie. Pytanie więc: jak w tym „fajnym” katolicyzmie wygląda życie duchowe, jak wygląda modlitwa? Innym bardzo ważnym wątkiem jest ukazany tu stosunek „Matki” do Matki Bożej. Na drobną uwagę księdza, że życie Maryi różniło się od ich życia, pani Monika mówi: „Tak, ona miała jedno dziecko, a ja mam sześcioro”. Taki niby żart... Ale znów „Matka” wypiera Matkę. Wcześniej wyśmiała mamę biologiczną pani Poli, teraz Matkę Bożą. Wydaje mi się, że ten model „fajnej” katolicyzki po prostu nie może stać przy kapłanie, który miałby być ojcem duchowym, odpowiedzialnym wychowawcą...

K.W.: W tym, co ona oferuje księdzu, jest dużo takiej nowomowy kościelnej, która nie jest nawet z psychologii ani z coachingu, bo my jako psychologowie nie mamy „kochać” swoich pacjentów. To jest nomenklatura właśnie „fajnokościółkowa”, nomenklatura nowego katolicyzmu kulturowego. Jeżeli ksiądz jest zachwycony tym, jak pani Monika „kocha drugiego człowieka”, to o jakie kochanie mu chodzi? Czy o takie „kochanie”, które jest zaaranżowane na tym nagraniu? Co to znaczy to „kochać”, które jest niby takim zachwycającym punktem ewangelicznym, do którego wszyscy mamy dojść? Czy to jest jakiś taki cel emocjonalny, który się wyraża w tym, że druga osoba czuje się z nami dobrze? Wydaje mi się, że na to się Pan Jezus z nami nigdy nie umawiał. Nigdzie nie powiedział: Chodźcie po świecie i pamiętajcie, że każ-

dy ma się z wami czuć dobrze. To w ogóle nie jest ta religia!

K.S.: *Wiesz, ja nie wierzę w takie publiczne kochanie. Tym bardziej w wykonaniu kogoś, kto jest zależny albo nawet uzależniony od atencji. Kogoś, kto musi być „lubiiany”, bo od tego zależy jego medialny wizerunek, a w konsekwencji zyski.*

K.W.: No właśnie – publiczne kochanie... Zobacz, że czasami przez podobieństwo słów odkrywa się zasadnicze różnice. Celem tego spotkania było właśnie „publiczne kochanie”, czyli niby ta ewangeliczna miłość, która rzekomo wyraża się tym, o czym przed chwilą powiedziałyśmy, ale przecież pani Pola też mówi o „miłości” w kontekście swojego zawodu. Mówi, że nie podejmuję „współpracy” z ludźmi, z którymi nie czuje vibe’u – bo to trzeba robić „z miłości”. Jesteśmy tu w jakichś dziwnych rejonach. Może to jest ta joga kundalini? Są nurty ezoteryczne, w których seks jest drogą wyzwolenia, spełnienia ponad wszelkimi podziałami materii. Jaki wspaniały rozwój duchowy – i jeszcze można to zmonetyzować! Tak więc o miłości można mówić różnie. Kiedy ks. Tomasz zachwyca się tym, że pani Monika „kochającego człowieka”, to może warto zapytać, o jakim kochaniu my tu mówimy, skoro druga kobieta opowiada jej o tym, że tkwi w nierządzie, a ona ją po prostu afirmuje.

K.S.: *Myślę, że bardzo ważne jest to, że ta dziewczyna, Pola, nie jest poganą, ona jest*

poprzez przyjęte sakramenty chrześcijanką, siostrą w Chrystusie. A zatem oni wobec niej mają konkretny obowiązek. Ksiądz Maniura podczas tej rozmowy utożsamia nawracanie z kamienowaniem, co jest zupełnym pomyleniem pojęć. Święty Jakub pisze: „Bracia moi, jeśli by ktokolwiek z was zszedł z drogi prawdy, a drugi go nawrócił, niech wie, że kto nawrócił grzesznika z jego błędnej drogi, wybawi duszę jego od śmierci i zakryje liczne grzechy”. Ale żeby kogoś nawrócić na drogę Prawdy, trzeba spróbować dotrzeć do prawdy o danej osobie i o jej sytuacji. To mogłoby się odbyć poza kamerami, a jeśli konieczne było nagranie rozmowy, to też można było zrobić to mądrze. Jak myślisz, jak by mogło to wyglądać?

K.W.: Prowadzący musieli by przede wszystkim normalnie, adekwatnie reagować. Oczywiście to zależy od tego, jaką kto ma formację duchową i intelektualną, ale przecież zdolność do szybkich, adekwatnych reakcji to chyba jest coś, co powinno charakteryzować gospodarzy takich programów. Nie zabierajmy się do takich rozmów na antypodach Kościoła z ludźmi, którzy czynią duże zło i są z tego dumni, jeżeli kompletnie nie mamy do tego przygotowania!

K.S.: *W opisie odcinka czytamy, że rozmowa dotyczy seksualności, ale oni nie rozmawiają o seksualności człowieka, lecz o jej patologii. Cały czas mówią o pornografii i nigdzie nie jest powiedziane, czym ona jest. Słyszymy: „Pornografia jest jak nóż”, czyli może być i zła, i dobra, zależnie od*

sposobu użycia – tak mówi Pola i parę minut później potwierdza to ks. Maniura.

K.W.: W tym materiale teologia jest, delikatnie mówiąc, bardzo dziwna. To jest właśnie to niebezpieczeństwo dawania ludzi nieprzygotowanych na trudne fronty. Pada np. teza: „Bez zła nie ma dobra”. A więc jeżeli zło jest konieczne, by zaistniało dobro, to właściwie powinniśmy być wdzięczni złu... Zatem: każde zło jest ostatecznie... dobre. Każde zło jest przez Boga chciane i właściwie wręcz aranżowane. Ksiądz mówi: „...żądze ludzkie były, są i będą. Tak jak powiedziałeś z tym nożem – ważne jest, co my z tym zrobimy. Generalnie wszystko jest od Boga”. Żądza nie jest od Boga! Żądza to jest niepohamowany pociąg seksualny. Sam pociąg pochodzi od Boga, służy dobrem celom, ale po grzechu pierwotnym człowiek jest zdolny do użycia drugiego człowieka. To nie jest od Boga! Pornografia nie jest od Boga! Zło nie jest z Boga! Tutaj mamy zupełnie odwróconą teologię. Poza tym to ich porównanie pornografii do noża... W podręcznikach religii dla pięcioletków są takie obrazki, gdzie dziecko ma pokazać, co stworzył Bóg, a co zrobił człowiek. I jest narysowane np. jabłuszko i łyżeczka. I dziecko ma zaznaczyć, że Bóg stworzył jabłuszko, a człowiek łyżeczkę. Jesteśmy na tym poziomie niezrozumienia. Tak że nie, nóż nie jest od Boga – nóż wytworzył człowiek dzięki dłoniom i mózgowi, które ma od Boga.

K.S.: *Jeśli mamy tu etap przedszkolny – oblany! – to nawet trudno się dziwić, że*

prowadzący nie przeczytali przed rozmową żadnych badań na temat pornografii. Pola w pewnym momencie opowiada o tym, jak zaczęła się jej przygoda z pornografią. Mówi, że gdy była małą dziewczynką, to bardzo lubiła zdjęcia nagich kobiet, które w tamtym czasie pojawiały się na ostatniej stronie gazetki z programem telewizyjnym. Wskazuje więc na moment, kiedy zaczęła się uzależniać, bo mówi, że czekała na te gazetki. Pani Monika, „Matka”, jest tym zachwycona. Mówi, że to jest niesamowite, że mała Pola dostrzegła piękno nagiej kobiety. I zaczyna się taki żenujący, nostalgiczny wątek, że kiedyś to pornografia była dostępna na ulicy.

K.W.: Połowa polskich dzieci przed dziesiątym rokiem życia ogląda porno – tak pokazują najnowsze raporty. Kościół powinien o tym krzyczeć! Tymczasem „fajny” Kościół w osobach ks. Maniury i pani Moniki normalizuje pornografię. Tak, te gazetki, o których wspomina pani Pola, to było popularne źródło niezdrowej fascynacji seksem w wulgarnej wersji. Takie wyznanie Poli powinno zadziałać jak alarm dla „Matki” – powinna się zainteresować, że właśnie czasami tak się to zaczyna, od jednego, drugiego obrazka. Ale żeby się zmartwić, że tu się zaczyna coś złego, żeby nazwać to niebezpieczeństwem, to trzeba by przyznać, że obecny styl życia tej kobiety jest złem.

K.S.: *Szczytem absurdu jest moment, w którym aktorka filmów pornograficznych mówi: „Ja [jako osoba młoda] oglądałam*

filmy i nie uważam, żeby to miało na mnie zły wpływ...". I tu nie ma żadnej reakcji!

K.W.: A zatem powiedzmy coś na temat pornografii. Po pierwsze, pornografia – a ta w formie filmów szczególnie – jest bardzo silnym narkotykiem wykorzystującym mechanizm, w którym mózg sam produkuje substancję, od której się uzależnia. Są to tzw. strzały dopaminowe. Poza potrzebą kolejnych dawek stopniowo następuje przyzwyczajenie, zubożenie na tę samą dawkę, więc trzeba dostarczać więcej coraz mocniejszych bodźców, co wkręca człowieka coraz dalej w strefę mroku, dewiacji, okrucieństwa. Po drugie, mózgi dziecka i nastolatka działają inaczej niż mózg dorosłego – dzieci są wręcz bezbronne wobec takich bodźców. Po trzecie, korzystanie z pornografii zazwyczaj występuje w duecie z masturbacją – i to bynajmniej nie jest neutralne dla powstających szlaków w mózgu. Po czwarte, myślenie o sobie, o innych, o miłości, intymności, o tym, co normalne w sferze seksualności, zostaje na zawsze naruszone. Pornografia realnie, fizycznie zmienia struktury mózgowe, upośledzając obszary związane z samokontrolą i myśleniem. Teoria? Przekłada się na bolesną praktykę, np. mnóstwo mężczyzn niezdolnych do współżycia z prawdziwą kobietą – tak mocno uwarunkowali się na bodźce z internetu. A to wierzchołek góry lodowej. Są opracowania, książki, artykuły... I przede wszystkim miliony złamanych życiorysów, zniszczonych rodzin, morze ludzkiego cierpienia.

K.S.: Gdyby ta „Matka” chciała usłyszeć ludzi uzależnionych od pornografii, którzy zostali uratowani z tego nałogu, to zrozumiałaby, że tylko uznanie własnego grzechu otwiera człowieka na łaskę Bożą, która potrafi całkowicie przemienić serce, uzdrowić z dnia na dzień. Dlatego tak ważne jest nazywanie grzechu grzechem! Ale jak głosisz „fajną ewangelię” i chcesz „fajnego” Kościoła, to odbierasz ludziom szansę na życie.

K.W.: Znieczulasz ich na łaskę. Dłużej mogą w tym tkwić z mniejszym albo żadnym dyskomfortem.

K.S.: Kiedy myślę o zachowaniu pani Moniki, to ona nie jest w moich oczach żadną „Matką”, ale „siostrą” Poli. I chciałabym ją zapytać: „Gdzie jest siostra Twoja?”. Jest to oczywiście nawiązanie do pytania, które skierował Bóg do Kaina, kiedy ten zabił swojego brata. W Katechizmie Kościoła Katolickiego w kontekście przykazania „nie zabijaj” jest omówione gorszenie jako grzech, który może doprowadzić do śmierci duchowej bliźniego. To są m.in. różne manipulacje, które odciągają od wartości moralnych. Tak widzę tę rozmowę – jako utwierdzanie dziewczyny, która bardzo błądzi i pociąga za sobą innych, w jej grzechu, a więc w duchowej śmierci.

K.W.: Myślę sobie o tytule kanału „Trzy Światy”... W tej rozmowie pada takie zdanie, które mnie zmroziło: „Chodzi o to, żeby te światy na siebie wpływały”. Serio? O to chodzi, żeby ten świat na Was

i na Waszych widzów wpłynął? Pani Pola przyszła reprezentować świat pornografii, pornografii rzekomo niewykorzystującej człowieka, bo jak sama siebie sprzedajesz, a nie przez wytwórnię, to ponoć już nie ma uprzedmiotowienia. A jak wejdiesz w to z mężem, tak jak ona, to już w ogóle jest wspaniale – zaczniesz się z nim lepiej dogadywać, spełniasz jego marzenia... Powtórzę, ten mąż jest takim wielkim nieobecny tej rozmowy. Pani Pola mówi, że to był jego pomysł. On jest stręczycielem ich seksu, sprzedaje i siebie, i ciało swojej żony. Zabrakło wątku małżeństwa – czym jest małżeństwo, kim jest mąż, czym jest seks w małżeństwie?

K.S.: *Wspomniałaś o mężu pani Poli jako wielkim nieobecnym tej rozmowy. A ja myślałam o drugim wielkim nieobecnym – bp. Arturze Ważnym. W materiale, w którym ks. Maniura ogłasza swój powrót do kanału po chwilowej przerwie związanej z tym, że nie udźwignął krytyki, pani Monika ogłasza, że „Artur” jest patronem projektu „Trzy Światy”. Rodzi się więc pytanie, czy bp Ważny widział ten wywiad... W każdym razie mamy: „Ojca”, który nie może być ojcem, „Matkę”, która z całą pewnością nie spełnia tu roli matki, oraz pasterza Kościoła, który zgodził się zostać w tym układzie „Arturem”. Ciekawe, prawda?*

K.W.: Ta rozmowa jest bardzo przejmującą ilustracją kryzysu ojcostwa w „fajnym” Kościele. Ksiądz Maniura, zamiast spełniać rolę ojca, jest tutaj chłopcem na terapii, ale tak naprawdę chłopcem do bicia.

Oglądając ten materiał, miałam nadzieję, że on zaczyna się orientować, w co wdepnął, ale wygląda na to, że krytyka tego odcinka i konieczność obrony całego projektu „Trzy Światy” spowodowały u niego wyparcie tego doświadczenia. A było ono przykre. Ksiądz nie był w stanie obronić swojego punktu widzenia przed nikim podczas tej rozmowy. Domyślam się, że ta jego nieumiejętność to właśnie powód, dla którego pani Monika weszła z nim we współpracę. Bo gdyby był w stanie cokolwiek obronić z nauki Kościoła, to cała ta sytuacja by nie zaszła, bo w ogóle ten kanał by nie powstał. A tak istnieje program, w którym każdego można posadzić na tle okładki „Playboya” – bo taki mamy tu wystrój. Program, w którym dwie bardzo niekompetentne osoby mogą krytykować i kompromitować Kościół, promując własną wersję fajnokatolicyzmu. I taki układ dostaje patronat od kolejnej osoby, która redefiniuje swoją rolę. Woli być „Arturem”, który zresztą parę odcinków wcześniej także zasiadał na tle okładki „Playboya” i dał się wciągnąć w bardzo niezręczny dialog z prowadzącą... Owce zostają opuszczone na każdej flance. A my? Możemy wyć, bo chyba takim krzykiem rozpaczy jest nasza rozmowa.

Czy ta kastracja, poniżanie i dezercja mężczyzn z ich ról mają być jakąś formą docenienia „kobiecości” w Kościele? Jakiej „kobiecości”!

K.S.: *Niestety chodzi o model „fajnej kobiecości”. I wydaje się, że on jest nie tylko*

doceniany, ale wręcz promowany, skoro bp Grzegorz Suchodolski zaprosił panią Monikę do Rady ds. Apostolstwa Świeckich. A przecież widział omawiany przez nas materiał, bo problem był do niego zgłaszany wprost. Szczerze mówiąc, mnie brakuje na to słów... Czujesz się wypychana przez Kościół?

K.W.: Nie, nie czuję się wypychana... Może bardziej wygłupiona? Strasznie mi po tej informacji gorzko. Co się dzieje? O co chodzi? Sztorm jest tak silny, że nie wiadomo, gdzie łódź, gdzie morze. ■

POSTSCRIPTUM – „Fajny” Kościół w ofensywie

Cale to wydarzenie ma bardzo ciekawy kontrapunkt. W najnowszym odcinku na kanale „Trzy Światy” „Matka” i „Ojciec” rozmawiają z parą charyzmatyków – Krzysztofem, który do niedawna był jezuickim klerykiem, oraz jego partnerką Klaudią. Tworzą oni parę, o której w ostatnim czasie zrobiło się bardzo głośno. Zewsząd dosięga ich bardzo mocna krytyka (częściowo uzasadniona), ale także zwykły hejt, przez co należałoby założyć, że oboje mogą obecnie doświadczać jakiegoś rodzaju kryzysu emocjonalnego. Rozmowa z nimi jest jednak prowadzona zupełnie inaczej niż z aktorką filmów pornograficznych. Pani Klaudia również krytykuje Kościół, ale z perspektywy osoby wierzącej (choć nieco zagubionej). Mówi więc o braku żywej wiary wśród katolików, o braku modlitwy, o tym, że musimy wziąć odpowiedzialność za Kościół, o tym, że trzeba zacząć mówić kościelnym językiem, o potrzebie życia Słowem Bożym, o pożytkach z ascezy, a przede wszystkim o tym, że istnieje grzech, z którego Bóg potrafi człowieka uwolnić. Nawet wymienia te grzechy: masturbacja, pornografia... Czy może nas dziwić, że tym razem prowadzący nie złapali porozumienia ze swoimi gośćmi? Od samego początku pani Klaudia jest przez prowadzących ustawiona w roli niemądrej, zbyt wymagającej neofitki, a „Matka”, która przed chwilą afirmowała aktorkę filmów pornograficznych, poucza ją, czym jest dojrzałość w Kościele... Oczywiście goście najnowszego odcinka mówią kontrowersyjne rzeczy, bo w poszukiwaniu żywej wiary i zaniedbani przez środowisko jezuickie zesłali na protestanckie manowce, ale z całą pewnością są to ludzie wierzący, przejęci Panem Bogiem. Jestem przekonana, że ani „Matce”, ani „Ojcu” nie przeszkadzają protestanci – byleby byli „fajni”... I znów dochodzi na tym kanale do uprzedmiotowienia bohaterów, bo z osób

przeżywających ogromny kryzys, także wizerunkowy, zrobiono tło, na którym ks. Maniura mógł wreszcie wystąpić jako ksiądz Kościoła katolickiego. Mógł w końcu wyciągnąć Katechizm i pouczać, co Kościół mówi np. o rozeznawaniu. A przede wszystkim mógł raz jeszcze podkreślić, że jego udział w projekcie „Trzy Światy” był, w przeciwieństwie do działań bohaterów nowego odcinka, rozeznany z przełożonymi. „Fajny” Kościół już nie jest taki miłutki – rozpoczął swoją inkwizycję. I manifestuje swoje instytucjonalne umocowanie. ■

KS



ducho- wość

Orędownictwo Królowej. Maryja – wszechmoc błagająca. Nauka rekolekcyjna

Dom Hervé Courau OSB

Rekolekcje Stowarzyszenia św. Benedykta Patrona Europy (ASB-PE) – cztery nauki wygłoszone w Opactwie Notre-Dame de Triors w dniach 5–6 października 2024 roku

Nauka pierwsza

Wprowadzenie: Król jest łaskawy, gdy królowa jest u jego boku

Ludzkość pragnie zbawienia, lecz nie wie, jak je osiągnąć. Czuje jednak dobrze, że zbawienie może pochodzić jedynie od Boga. Jak jednak dosięgnąć Boga, jak dotrzeć do Wszechmogącego? Jak skłonić Jego Serce do okazania nam miłosierdzia?

Czy mamy orędownika, który potrafi sprawić, że Pan nas wysłucha? Sam Bóg dał nam takiego Orędownika (zob. 1 J 2,1) – jest nim Pan Jezus. Ale mamy także Orędowniczkę – jest nią Najświętsza Maryja Panna, która jest naszą Matką, Królową całego stworzenia. Ona włada nawet sercem Boga.

Przez te dwa dni będziemy rozważać tę rolę Maryi. Jest Ona wszechmocna wobec serca Bożego, wszechmocna przez swoje błaganie – *omnipotentia supplex*.

Będziemy postępować krok po kroku. Najpierw wsłuchamy się w Stary Testament, w którym znajdziemy kobiety potrafiące prośbą skłonić serca swoich mężów. Wśród nich są również królowe, które zapowiadają Maryję, są jej prefiguracją.

Następnie skierujemy nasz wzrok na samą Najświętszą Pannę i zwrócimy uwagę, że posiada Ona wszystkie cechy doskonałej Orędowniczki: jest nam serdecznie i niezachwianie oddana, wie, jak przemawiać do Pana, a On wysłuchuje Jej prośb.

Dlatego nazywana jest „wszechmocą błagającą – *omnipotentia supplex*”. Spróbujemy też prześledzić historię tego tytułu w dziejach chrześcijaństwa.

Na początek przeczytajmy fragment z Księgi Nehemiasza. Prorok Nehemiasz był jednym z Izraelitów deportowanych do Suzy podczas niewoli babilońskiej. Pragnął wrócić do Ziemi Świętej, aby odbudować Jerozolimę, która popadła w ruinę. Był urzędnikiem króla Artakserksesa, ale spełniał swoje zadania z widocznym smutkiem:

Król mi rzekł: „Czemu tak smutno wyglądasz? Przecież nie jesteś chory! Nie, lecz masz jakieś zmartwienie?”. I przerażeniem się do najwyższego stopnia, i rzekłem królowi: „Niech król żyje na wieki! Jakże nie mam smutno wyglądać, gdy miasto, gdzie są groby moich przodków, jest spustoszone, a bramy jego są strawione ogniem”. I rzekł mi król: „O co chciałbyś prosić?”. Wtedy pomodliłem się do Boga niebios i rzekłem królowi: „Jeśli to odpowiada królowi i jeśli sługa twój ma względy u ciebie, to proszę, abyś mnie posłał do Judy, do grodu grobów moich przodków, abym go odbudował”. I rzekł mi król, podczas gdy królowa siedziała obok niego: „Jak długo potrwa twoja podróż? I kiedy powrócisz?”. I król, gdy podałem mu termin, raczył mnie wyprawić (Ne 2, 1–6).

Nehemiasz przedstawił swoje pragnienie, zgadzając się na to, że król postanowi, jak sam zechce. Nie odwoływał się do sprawiedliwości, lecz do królewskiego serca. Opisanie własnych przeżyć miało skłonić monarchę do okazania dobroci. Prorok prosił o łaskę. Jak jednak wyprosić łaskę?

Nehemiasz miał szczęście – przy królu była królowa. To jej obecność sprawiła, że atmosfera rozmowy wypełniła się łagodnością. Ten szczegół nie jest bez znaczenia. W obecności królowej król był skłonny do wielkoduszności.

Tak więc król, obok którego siedziała królowa, stał się łaskawy. Można przypuszczać, że gdyby królowej tam nie było, serce władcy nie byłoby tak otwarte i skłonne do okazania dobroci.

Tytuł „królowej” lub „pani” – *domina*, która cieszy się pełną łaskawością króla, pojawia się w Piśmie Świętym jeszcze w jednym miejscu. W naszej liturgii śpiewamy psalm 44, a w nim te słowa: *Astitit regina a dextris tuis in vestitu deaurato*. W tłumaczeniu ten fragment psalmu brzmi:

Stanęła królowa po prawicy twojej w ubiorze złotym (Ps 44, 10).

Dziś my również – jak Nehemiasz – jesteśmy wygnańcami. Pragniemy zaangażować się w budowę nowego Jeruzalem – Jeruzalem niebieskiego. Czy znajdziemy królową, która, przebywając u boku Króla, swoją cichą obecnością skłoni Jego serce ku nam?

Królowa skłania ucho króla

Oczywiście, jak już powiedzieliśmy i jak dobrze wiemy, to Najświętsza Maryja Panna jest naszą królewską Orędowniczką. Rozważmy więc ten temat, przyglądając się innym kobiecym postaciom ze Starego Przymierza, które wstawiały się u króla, aby uzyskać ocalenie.

W Piśmie Świętym czytamy o Abigail i Batszebie, żonach króla Dawida. Pismo opowiada nam też historię królowej Estery.

Abigail była najpierw żoną „okrutnego i występnego” Nabala, który rozgniewał Dawida, przez co naraził siebie i swój dom na śmierć (por. 1 Sm 25). Jednak Abigail, uprzedzając to, co miało się wydarzyć, zabrała ze sobą dary i wstawiła się u Dawida za swoim mężem. Jej piękno i mądrość zjednały jej życzliwość króla, który oszczędził Nabala. Po jego śmierci Dawid pojął Abigail za żonę.

Co do Batszeby, znamy ją lepiej – była żoną Uriasza Chetyty, a Dawid zgrzeszył z nią ciężko i doprowadził do śmierci jej męża. Później jednak została jego prawowitą małżonką, a sam król odpokutował za swoje czyny. Syn Dawida i Batszeby, Salomon, został wyznaczony na następcę tronu. Pod koniec życia Dawida inny jego syn, Adoniasz, zaczął rościć sobie prawa do korony. Wtedy Batszeba, matka Salomona,

weszła do sypialni bardzo już podeszłego w latach króla (...), uklękła i oddała pokłon królowi, a król ją zapytał:

„Czego chcesz?”. Wtedy odrzekła mu: „Panie mój! Tyś poprzysiągł twojej służebnicy na Pana, Boga twego: Salomon, twój syn, będzie królował po mnie i on będzie zasiadał na moim tronie. A oto teraz Adoniasz stał się królem! A ty, panie mój, królu, nic o tym nie wiesz (1 Krl 1, 15–18).

Batszebę wsparł prorok Natan, a wówczas król Dawid przysiągł Batszebie:

„Na życie Pana, który wyratował mnie z wszelkiego utrapienia! Jak przysiągłem ci na Pana, Boga Izraela, mówiąc, że Salomon, twój syn, będzie królował po mnie i on będzie zasiadał na moim tronie po mnie, tak właśnie dziś uczynię”. Wtedy Batszeba, upadłszy twarzą do ziemi, oddała pokłon królowi oraz powiedziała: „Niech żyje mój pan, król Dawid, na wieki!” (1 Krl 1, 29–31).

Jednak prośby złożone przez Batszebę królowi nie zawsze przynosiły zamierzony efekt. Gdy Salomon został już królem, sytuacja się zmieniła. Pewnego razu królowa matka przedstawiła swojemu synowi prośbę Adoniasza, jego przyrodniego brata. Adoniasz chciał pojąć za żonę Szunemitkę Abiszag, którą wcześniej wprowadzono do króla Dawida, aby go ogrzewała. Oto jak potoczyła się ta historia. Batszeba powiedziała do Adoniasza:

„Dobrze, ja powiem o tobie królowi!” Batszeba więc weszła do króla Salomona, aby przemówić do niego w sprawie Adoniasza. Wtedy król wstał na jej spotkanie, oddał jej pokłon, a potem usiadł na swym tronie. A wtedy postawiono tron dla matki króla, aby usiadła po jego prawej ręce. Ona wtedy powiedziała mu: „Mam do ciebie jedną małą prośbę. Nie odmawiaj mi!”. A król jej odrzekł: „Proś, moja matko, bo tobie nie będę odmawiał”. Wtedy przemówiła: „Niech Abiszag Szunemitka będzie dana za żonę twemu bratu Adoniaszowi!”. Odpowiadając na to, król Salomon rzekł swojej matce: „A dlaczego prosisz dla Adoniasza o Abiszag Szunemitkę? Proś raczej dla niego

o władzę królewską, bo on jest moim starszym bratem i ma za sobą kapłana Abiatarę i Joabę, syna Serui!”. Następnie król Salomon przysiągł na Pana, mówiąc: „Niech mi Bóg to uczyni i tamto dorzuci, jeśli Adoniasz nie na swą zgubę poruszył tę sprawę” (1 Krl 2, 18–23).

Król odnosi się z wielkim szacunkiem do królowej matki. Z tego powodu decyduje się na odejście od dworskiej etykiety. Jeśli królowa nie została wysłuchana, to dlatego, że w jej prośbie brakowało mądrości – jej spełnienie mogło dać mocny oręż w ręce konkurenta króla Salomona, a to nie było zgodne z Bożym planem. Podobnie podczas Męki Pańskiej nie było zgodne z Bożym planem, aby Piłat posłuchał nalegań swojej żony.

Postacie Abigail i Batszeby pomagają nakreślić szkic obrazu Najświętszej Maryi Panny, naszej Orędowniczki u Boga.

Posłuchajmy teraz bardzo wymownej opowieści o królu, który wysłuchał prośb swojej żony. Chodzi o Aswerusa i Esterę. Znać tę historię. Dzieje się ona w Suzie. Haman, najwyższy urzędnik królewski, uzyskał od króla Aswerusa, władcy Persów i Medów, zgodę na zagładę narodu żydowskiego. Królowa Estera także należy do tego narodu, choć król o tym nie wie. Postanawia ocalić swój lud i przemówić w tej sprawie do króla. Zgodnie z królewskim prawem królowej nie wolno było wejść do komnaty królewskiej bez pozwolenia. Estera, pokładając ufność w miłości króla, odważa się złamać to prawo:

Przeszedłszy przez wszystkie bramy, stanęła przed królem. A on siedział na tronie swego królestwa, strojny we wszystkie swoje wspaniałe szaty, cały w złocie i drogich kamieniach, i był bardzo surowy. I podniósł majestatyczne swe oblicze, i spojrzał w największym gniewie. A królowa zachwiała się, zmieniła swój wygląd, zbladła i pochyliła się na głowę służącej, która ją wyprzedzała. I przemienił Bóg usposobienie króla na łaskawe, tak że zaniepokojony zeskoczył ze swego tronu i wziął ją w ramiona, aż przyszła do przytomności. I odezwał się do niej bardzo łagodnie, i rzekł jej: „Cóż ci to, Estero? Jam brat twój, bądź dobrej myśli! Nie umrzesz, ponieważ nasze zarządzenie odnosi

się do ogółu, przybliź się!” I wyciągnął złote berło, i położył je na szyi jej, i pocałował ją, i rzekł: „Mów do mnie!”. I rzekła do niego: „Ujrzałam cię, panie, jak anioła Bożego i zatrwożyło się serce moje od strachu przed majestatem twoim, ponieważ jesteś godny podziwu, panie, a oblicze twoje jest pełne wdzięku”. A gdy to mówiła, znowu upadła z wyczerpania. Król zaś przestraszył się, a cała służba jego pocieszała ją. I rzekł król do niej: „Co ci się stało, królowo Estero, i jaka jest prośba twoja? – choćby to była połowa królestwa, będzie ci dane”. Na to Estera odpowiedziała: „Jeśli się to podoba królowi, to niech przyjdą król i Haman na ucztę, którą ja przygotowałam dla niego”. I rzekł król: „Zawołajcie szybko Hamana, aby spełnił wolę Estery”. Tak przyszli król i Haman na ucztę, którą Estera wydała. I odezwał się król do Estery po napiciu się wina: „Jakie jest życzenie twoje, a będzie spełnione, i co za prośba twoja? Choćby to była połowa królestwa, stanie się” (Est 5, 1b–6).

Król został oczarowany wrażliwym pięknem swojej małżonki. Dwa rozdziały dalej czytamy:

Rzekła królowa Estera: „Królu, jeśli mnie darzysz życzliwością i jeśli królowi się podoba, to niech będzie darowane mi życie na moją prośbę i lud mój na moje życzenie! Albowiem sprzedano nas, mnie i mój lud, aby nas wygładzić, wymordować i zniszczyć. Gdyby nas sprzedano tylko jako niewolników i niewolnice, milczałabym, chociaż nie wynagrodzi nigdy ciemężyciel szkody królowi”. A na to odpowiedział król Asverus i rzekł królowej Esterze: „Któż jest ten, który zawział się w sercu swoim, aby to uczynić, i gdzie on jest?”. I odpowiedziała Estera: „Tym przeciwnikiem i wrogiem jest Haman, ten niegodziwiec”. Haman zaś zatrwożył się wobec króla i królowej (Est 7, 1–6).

Estera osiąga to, czego pragnęła. Ta piękna królowa jest proroczą zapowiedzią, figurą Najświętszej Maryi Panny, która przez czyste piękno swojej duszy zachwyciła samego Boga. Maryja również

uzyskała gwarancję zbawienia swojego ludu, zbawienia dla całej ludzkości. Ona przyjęła naszego Zbawiciela.

Najświętsza Dziewica prosi o życie dla siebie, przede wszystkim jednak prosi o ocalenie całego swojego ludu. Jednocześnie wskazuje osobę wroga. Jest on potężny i pyszny, i już zaplanował zagładę rodzaju ludzkiego. Maryja jednak miażdży go swoją małą, niepokalaną stopą. Właśnie w ten sposób zabiega o królewskie upodobanie.

Można by zarzucić królowej Esterze, że posłużyła się swoim wdziękiem, aby uwieść króla, podobnie jak córka Herodiady, która swoim tańcem tak zauroczyła króla Heroda i jego współbiesiadników, że król powiedział do niej: „Proś mnie, o co chcesz, a dam ci (...), nawet połowę mego królestwa” (Mk 6, 22-23).

Jednak nie o to chodzi Esterze. Najświętszej Dziewicy również nie zależy na realizacji jakichś swoich osobistych planów. W ich sercach wszelka intencja jest czysta. Żaden egoizm nie mieszka w sercu tej, która całkowicie oddała się Panu i swojemu ludowi.

W tym kontekście przychodzą na myśl także postacie św. Marii Magdaleny i św. Marty, które przez swoje łyzy i miłość wyjednaly zmartwychwstanie swojego brata Łazarza. Jezus wzruszył się bólem swoich przyjaciółek.

Przypomnijmy sobie także Pieśń nad Pieśniami, w której Umiłowany mówi do Umiłowanej, że czuje się pokonany jednym jej spojrzeniem („Oczarowałaś me serce, siostró ma, oblubienico, oczarowałaś me serce jednym spojrzeniem twych oczu”; Pnp 4, 9).

„Piękno zbawi świat” – powiedział Dostojewski, i jest to bardzo prawdziwe. U Boga piękno przyzywa wszelką łaskę, nad złem zaś triumfuje. Piękno dusi diabła, który nienawidzi każdej harmonii. Oczywiście chodzi tu przede wszystkim o nasze piękno moralne – piękno, które jest owocem cnót. Dusza pełna cnót promieniuje tym pięknem wokół siebie.

Na zakończenie tej krótkiej medytacji możemy zadać sobie pytanie, na ile staramy się mieć duszę piękną przed Bogiem. Piękną przez modlitwę, piękną przez miłość, piękną przez dobre uczynki, piękną przez ozdoby głębokiej kultury chrześcijańskiej.

Nauka druga**Maryja, Matka Jezusa i nasza Matka**

Wczoraj wieczorem mogliśmy rozważać prawdę, która często powraca na kartach Pisma Świętego: surowość mężczyzny jest często łagodzona – przez co staje się bardziej ludzka i sprawiedliwa – gdy kobieta jest obecna u jego boku. Na przykład piękno cielesne i moralne królowej Estery zdołało zmiękczyć budzącą postrach postawę Aswerusa, króla Persów i Medów. Wspominaliśmy także o Abigail i Batszebie, a z postaci z Nowego Testamentu – o św. Marcie i św. Marii Magdalenie.

Wszystko to było zorientowane na ukazanie centralnej roli Najświętszej Dziewicy w ekonomii naszego zbawienia.

Każda kobieta, każda na swój sposób, może wcielić się w rolę królowej, która znajduje łaskę w oczach króla i dzięki której on łagodnieje. Cóż to jednak oznacza „znaleźć łaskę w oczach króla”? Na czym skupiają się jego oczy? Wspominaliśmy o pięknie moralnym, o rozbudowie i ugruntowaniu cnót, które sprawiają, że osobowość człowieka staje się atrakcyjna. Jednak tylko kobieta może zrodzić władcy potomstwo. Żony Jakuba są pouczającym przykładem, jak starać się o względy męża. W ich przypadku tym sposobem była płodność. Przypomnijmy sobie zwłaszcza, jak Rachela, najpierw bezpłodna, walczy o to, aby nie popaść w niełaskę, a później raduje się jako matka Józefa i Beniamina, ulubionych synów Jakuba (zob. Rdz 29, 31 – 30, 24). Zbliżone przeżycia wypełniały serce Anny, matki proroka Samuela (zob. 1 Sm 1).

Podobnie rzecz się ma w przypadku Dziewicy Maryi. Jej macierzyństwo raduje serce Boga. Ona jest Matką Jezusa i naszą Matką. Jak mówi św. Augustyn, rodzi Chrystusa, całego Chrystusa, całe Jego Ciało, tak Głowę, jak i członki.

Jeśli więc Jezus jest królem całego świata, to Maryja, Jego Matka, jest królową. Święty Bernard rozważa tę godność Dziewicy Maryi, która sytuuje ją ponad aniołami i archaniołami. Za chwilę przeczytam wam fragment kazania św. Bernarda na Narodzenie Najświętszej Maryi Panny. W tym dobrze znanym kazaniu autor porównuje Najświętszą Dziewicę do akweduktu, do kanału, przez który spływają do nas wszelkie łaski od Boga. Jest to zatem akwedukt, który bierze swój początek w Bożym sercu, a jego krańcem

jest cała ziemia. Zaiste Matka Boża potrafiła skłonić do siebie Serce Boga. Przez piękno swych cnót Maryja wstąpiła wzwyż, aż do źródła wszelkiego piękna. Oto słowa św. Bernarda:

Żarzyła się w szukaniu łaski miłość, jaśniało w ciele dziewictwo, rzucała się w oczy pokora w usługiwaniu. Bo jeśli „kto się uniża, wywyższony będzie” (Łk 14, 18), co może być wyższego nad taką pokorę? Dziwiła się Elżbieta, że przyszła do niej, i mówiła: „A skądże mi to, że przyszła matka Pana mego do mnie? (Łk 1, 43). Ale już więcej niech podziwia to, że na wzór Syna i Ona sama służyć przyszła, nie zaś po to, aby Jej służono (por. Mt 20, 28). Słusznie zatem ów Piewca Boży, śpiewając w podziwie dla Niej, mówił: „Któraż to jest, która idzie jako zorza powstająca, piękna jako księżyc, wybrana jako słońce, ogromna jako wojska uszykowane porządnie?” (Pnp 6, 9). Zaprawdę, wstąpiła ponad rodzaj ludzki, wstąpiła aż do aniołów, owszem, nawet ich przewyższyła, i całe stworzenie niebieskie pozostawia za sobą. Albowiem konieczną jest rzeczą, ażeby czerpała obficie niż aniołowie wodę żywą, którą ma zlewać na ludzi¹.

¹ Św. Bernard

z Clairvaux, *Kazanie na Narodzenie NMP*, 10, w: tenże, *Kazania o Najświętszej Maryi Pannie*, Kraków 2017, s. 242–243.

Święty Bernard podkreśla trzy cnoty Dziewicy Maryi: żarliwą miłość, dziewictwo i pokorę. My także możemy zadać sobie pytanie, jak moglibyśmy wzrastać w tych trzech obszarach, które tak bardzo podobają się Bogu. Najpierw należy modlić się i prosić, aby sam Pan wspomagał naszą miłość, dziewictwo i pokorę. Miłość jest cnotą, której praktykowanie przynosi dobroczynne skutki. Jest ona źródłem szczęścia, uszczęśliwia nas samych i innych wokół nas, a także otwiera nam pewną drogę do nieba. Spójrzmy w nasze serca i zastanówmy się, co moglibyśmy zrobić, aby pokochać tego człowieka, wobec którego obecnie odczuwamy jedynie chłód, a może nawet niechęć.

Czystość dotyczy każdego człowieka, stosownie do jego stanu życia. Mówiąc precyzyjnie, cnota czystości przybiera różne formy w zależności od powołania. Ale w istocie zawsze szukamy czystości duszy – aby została przeniknięta Bożym światłem i otworzyła się na miłość Boga i na miłość do tych, których On nam posyła,

abyśmy ich kochali. Czy mam jakieś nieuporządkowane przywiązanie, które zaciemnia moją miłość do Boga? Czy nie rani ono wyłącznej miłości, którą winienem darzyć mojego współmałżonka, jeśli jestem w małżeństwie? Wszystkie te rany można uleczyć. W niebie św. Maria Magdalena przewodzi chórowi dziewic! Aby uleczyć te rany, istnieje tylko jeden sposób – powiedzieć Panu, że Go kochamy, i udowodnić to czynami.

Wreszcie pokora – ta piękna cnota, która jest również pochodną miłości. Chodzi o to, aby zająć właściwe sobie miejsce przed Bogiem i adorować Go. Chodzi o to, aby oddać się służbie bliźnim i unikać przesadnych roszczeń dotyczących praw, które sobie przypisujemy. Pokora jest piękna. Jest otwarta na innych, słucha, służy, potrafi przywrócić prawdę, rozbraja konflikty. Rozwiązuje wszystkie problemy. Dom Paul Delatte w swoim Komentarzu do Reguły św. Benedykta pisze, że „pierwszym lekarstwem na wszelkie zło jest pokora, a środkiem do osiągnięcia pokory – upokorzenie”. Tak, jeśli chcemy wzrastać w pokorze, musimy być gotowi na przyjęcie upokorzeń. Nie chodzi o to, aby celowo je sobie organizować. Nie chodzi też o to, aby wprowadzać bliźniego w zakłopotanie przez ostentacyjne rzucanie się mu pod nogi. Nie – chodzi o to, aby bez zwracania uwagi na siebie przyjmować i akceptować drobne sytuacje, które są dla nas jakimś umartwieniem. To właśnie przez nie Pan daje nam prawdziwą możliwość wzrastania w pokorze i upodabniania się do Jego świętej Matki.

Matka Boża posiadała te trzy cnoty w stopniu najwyższym, a także, oczywiście, wszystkie inne. Dlatego w chwili Zwiastowania Archanioł Gabriel pozdrawia młodą Dziewicę Maryję jako „pełną łaski”. Orygenes z podziwem rozważa znaczenie tego niezwykłego pozdrowienia:

Podobnych słów nie mogłem znaleźć w całym Piśmie. (...) Pozdrowienie to zostało zarezerwowane wyłącznie dla Maryi. Gdyby wszak Maryja wiedziała, że słowa takie skierowano również do kogoś innego – a posiadała przecież znajomość Pisma, była święta i w codziennych rozmyślaniach zapoznawała się z przepowiedniami proroków – nie przeraziłoby jej to niezwykle pozdrowienie. Dlatego też anioł mówi jej: „Nie lękaj się, Maryjo”².

² Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, VI, 7, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, s. 46–47.

Maryja staje się Matką, Matką Boga. Anioł mówi to, choć nie wprost, gdy zapowiada jej dziewicze macierzyństwo. Taki cud może dokonać się tylko przez działanie samego Boga i dla Niego samego. Dziewica Maryja otrzymała od Anioła dobrą nowinę. Przyjęła od niego Ewangelię – była pierwszą osobą, która przyjęła ewangelizację. Dobra nowina pochodząca od Boga to najważniejsze wydarzenie w chrześcijaństwie. My także ją usłyszeliśmy, a Bóg udziela „wszystkim słodczy w uznawaniu i dawaniu wiary prawdzie”³. Najpierw jednak jest dar Boga. Gdy dobra nowina zostaje ogłoszona, Bóg – przez swojego Anioła – czeka na wolną odpowiedź człowieka.

Święty Bernard pięknie opisuje to Boże oczekiwanie na „Tak” Maryi, na jej *Fiat*:

Na ustach Twoich zawisło pocieszenie nieszczęśliwych, odkupienie niewolników, wyzwolenie skazańców, wreszcie zbawienie wszystkich synów Adamowych, całego rodzaju Twego. Daj, Dziewico, odpowiedź najrychlej. O Pani, wyrzeknij słowo, którego czeka ziemia, czekają otchłanie, czekają sami nawet niebios mieszkańcy! Również i Sam Król i Pan wszystkich, o ile pożądał śliczności Twojej (por. Ps 44, 12), o tyle też pożąda przyzwolenia Twego, bowiem od niego uzależnił zbawienie świata. A skoro podobałaś się Mu z milczenia, więcej się przypodobasz z odpowiedzi, boć On Sam woła z niebios ku Tobie: „O śliczna między niewiastami” (Pnp 5, 9); „spraw, niech usłyszysz głos Twój” (Pnp 2, 14)! Jeśli więc sprawisz, że usłyszysz głos Twój, On sprawi, że oglądać będziesz zbawienie nasze (por. Ba 4, 24; Łk 2, 29). Czyż to nie jest to samo, czegoś szukała, do czegoś wzdychała; o co dniami i nocami błagalnie się modliłaś? Cóż więc? Ty żeś to jest, której obiecano, czy innej czekamy (por. Mt 11, 3)? O, bez wątpienia! Tyś to, nie inna. Ty żeś to – powiadam – owa obiecana, owa oczekiwana, owa upragniona (...). Odpowiedz więc co rychlej Aniołowi, a przez Anioła Panu. Odrzeknij słowo i przyjmij Słowo; powiedz swoje, a pocznij Boże; wydaj z siebie przemijające, a posiądź Słowo wiekuiste⁴.

³ Konstytucja Dogmatyczna Soboru Watykańskiego II O Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 5.

⁴ Św. Bernard, *Kazanie na Narodzenie NMP*, IV, 8, dz. cyt., s. 103–104.

W Ewangelii Zwiastowanie zostało ukazane jako wydarzenie bardzo intymne. Dziewica jest sama, słyszy pozdrowienie anioła, które wywołuje w niej zaniepokojenie. Czy jednak w tej oddzielonej od świata izbie nazaretańskiej są tylko dwie osoby? Gdy Maryja wypowiada swoje „Tak”, obecny tam Duch Święty osłania ją swym cieniem, aby uczynić z niej świątynię. Słowo staje się w niej ciałem. A zatem św. Łukasz mówi o czterech obecnych osobach, aniele, Maryi i dwóch Osobach Boskich. Jest tam jednak obecny także Ojciec Przedwieczny, otoczony zastępami aniołów, którzy z podziwem patrzą na swoją Królową.

Gdy Maryja przyjęła Słowo, jej nadprzyrodzone piękno jeszcze wzrosło. To wydarzenie było to dla niej jakby konsekracją, jakby poświęceniem świątyni. Matka Cecylia Bruyère, pierwsza ksieni Opactwa św. Cecylii w Solesmes, pisze o Dziewicy Maryi, odnosząc do niej teksty Bożego Oficjum na Poświęcenie Kościoła:

Do niej odnosi się każda linijka Oficjum na Poświęcenie Kościoła. Gdy podziwiamy konstrukcję świątyni: *Dei structura est, Dei ædificatio est*; „Świątynia Boża jest święta, Bóg ją zbudował i wznosił”, jakże nie pomyśleć o Niej? Żadna ludzka istota nie była tak jak ona mieszkaniem Świętego Świętych. *In quo orat sacerdos*; „w której modli się kapłan” – Najwyższy Kapłan, Kapłan na wieki na wzór Melchizedeka, zamieszkał w Niej; żadna świątynia nigdy nie była miejscem zamieszkania Pana tak jak Ona. Czytamy o Świątyni Salomona, że ogień zstąpił z nieba i pochłonął ofiary (zob. 2 Krn 7, 1), a dym kadzidła nappełnił całe wnętrze tak, że nikt nie odważył się wejść, bo zstąpił tam Boży majestat. Pamiętamy lęk, jaki ogarnął lud Boży u stóp Synaju; ludzie pościli i modlili się, aby móc patrzeć na to wzniosłe widowisko, ale tylko Mojżesz wstąpił na górę, by oglądać Pana twarzą w twarz (zob. Wj 19, 10–24) – na tyle, na ile jest to możliwe na ziemi – i rozmawiał z Bogiem jak przyjaciel. Jakże wielki był to człowiek! Ale gdy spojrzymy na Maryję, jakże bardzo przewyższa ona Mojżesza: *Vere locus iste sanctus est*; „zaiste, miejsce to jest święte”. Ona jedna nie mogła, jak Jakub, powiedzieć: „et ego nesciebam – a ja nie wiedziałam” (zob. Rdz 28, 16–

17). Ci, którzy byli przy Maryi, nie domyślali się niczego. Nawet święty Józef doświadczył tego samego zdumienia, co Jakub. Trzeba było, aby anioł przyszedł i powiedział mu: „Józefie, synu Dawida, nie bój się wziąć do siebie Maryi, twej małżonki.” (Mt 1, 20). Wtedy święty Józef musiał zawołać: „Zaiste, miejsce to jest święte, ale ja nie wiedziałem”. Był zmieszany i pełen podziwu z tego powodu, że doświadczył bezpośredniej interwencji Pana i że była ona konieczna.

Tak właśnie święci pogłębiali kontemplację wielkiej tajemnicy Maryi – Matki Jezusa, Matki Boga, który zbawia.

Maryja jest również naszą Matką, szczególnie od Męki Pana na Krzyżu. Po tym, jak bez bólu wydała na świat Głowę Kościoła, w bólu i łzach zrodziła Jego członki – każdego z nas. Jako nasza matka jest niezwykle czuła i wrażliwa, ponieważ dla nas cierpiała. Dla niej również, tak jak dla każdego człowieka, sprawy nabierają wartości przez trud, jaki się w nie wkłada. Święty Jan Paweł II powiedział: „Matka Boża jest Matką wszędzie tam, gdzie Jezus jest Zbawicielem”. Jest Matką całego Kościoła i Matką każdego z nas.

Jej macierzyństwo jest pokorne, dziewicze i posłuszne, ale także odpowiedzialne, pełne miłości i wolności. Dziewica Maryja, Matka Króla, jest również naszą Matką.

Maryja wstawia się za nami

Skoro Ona jest naszą Matką, troszczy się o nasze życie i wzrost – to istota macierzyństwa. Dlatego poszukuje dla nas tego, co jest nam potrzebne, aby nam to dać. Szuka dla życia Bożego, szuka łaski. Ale, jak mówi św. Bernard, życie Boże przed Wcieleniem było niemal niedostępne:

„Na początku było Słowo”. Już źródło wytryska, ale tymczasem jeszcze tylko w Sobie Samym. Dalej: „A Słowo było u Boga” (J 1, 1), zamieszkując zgoła niedostępne światło (por. 1 Tm 6, 16), a Pan mówił od początku: „Ja myślę o was (...) myśli pokoju, a nie udręczenia” (Jr 29, 11). Ale w Tobie Samym jest Myśl Twoja i co myślisz, tego my nie wiemy. „Bo któż poznał umysł Pański? Albo kto

był rajcą jego?” (Rz 11, 34). Przeto Myśl Pokoju wstąpiła w Dzieło Pokoju: „Słowo Ciałem się stało i już mieszka między nami” (por. J 1, 14)⁵.

⁵ Tamże, 10, s. 244.

Aby objawić nam swoje Słowo, Bóg posłużył się niepokalanym stworzeniem, które wiernie nam je przekazało. Święty Bernard nazwał Maryję akweduktem, którym dopływa do nas strumień Boskiej wody. To porównanie przedstawiono na jednym z witraży w naszym Kościele:

Spływa Akweduktem ów Strumień Niebieski, nie obfitujący wszakże, jak źródło, ale wlewający w oschłe serca nasze krople łaski, jednym więcej, innym mniej. Akwedukt jest pełen (por. Łk 1, 28), by wszyscy brali z pełności (por. J 1, 16), wszakże nie samą brali Pełność.

Jeśli się nie mylę, już zmiarkowaliście, kogo chcę nazwać Akweduktem, który biorąc z Ojcowskiego serca pełność tego Źródła, nam je dał, jeżeli nie w takiej obfitości, jak jest, to przynajmniej w takiej, jaką możemy zmieścić. Wiecie przecież, komu rzeczone: „Bądź pozdrowiona, łaski pełna” (Łk 1, 28). Dziwimy się, że mógł być znalezion taki Akwedukt, mianowicie tak wysoki, iż jego wierzchołek – na kształt owej drabiny, którą oglądał Jakub (por. Rdz 28, 12) – dotykał nieba, co więcej, przewyższał niebo i mógł dosięgnąć owego Nader Żywego Źródła wód, które są ponad niebem (por. Ps 148, 5). Dziwił się też Salomon i mówił, niejako bliski będąc zwątpienia: „Niewiastę mężną któż znajdzie?” (Prz 31, 10). Dlatego właśnie przez tyle czasu brakowało rodzajowi ludzkiemu potoków łaski, ponieważ jeszcze nie pośredniczył ów tak bardzo upragniony Akwedukt, o którym mówimy”⁶.

⁶ Tamże, 3–4, s. 236.

Naszym zadaniem jest teraz kontemplowanie roli Maryi względem Kościoła i każdego z nas. Im bardziej wpatrujemy się w tę Dziewicę, tym bardziej się nawracamy. Kontemplacyjne wejście często przynosi więcej owoców dla naszego nawrócenia niż surowe umartwienia!

Nauka trzecia

Aż dotąd rozważaliśmy moc wstawiennictwa, zwracając uwagę, że jest ono szczególnie skuteczne, gdy Osoba, która się za nami wstawia, zdobyła serce Boga. Obrazy biblijne pozwoliły nam uzmysłowić sobie prawdy, które same w sobie brzmią nieco abstrakcyjnie.

Skierowaliśmy nasze spojrzenie na Dziewicę Maryję, która jest szczególnie skuteczną Orędowniczką, ponieważ jej serce jest zjednoczone z naszymi sercami, a jednocześnie z sercem jej Syna. Jest Matką Jezusa i jej modlitwy nigdy nie zostaną odrzucone. Jest naszą Matką, jest kanałem całego naszego życia nadprzyrodzonego.

Kontynuujmy naszą kontemplację, aby głębiej wyryć te prawdy w naszej duszy. Ważne jest, aby uciekanie się do Matki Bożej stało się dobrym nawykiem tych, którzy pragną szybko dojść do świętości.

Ona naprawdę jest nam bardzo bliska, a jednocześnie jest bardzo bliska Bogu, bliższa niż jakiekolwiek inne stworzenie. W dalszej części kazania o akwedukcie św. Bernard odnosi się do Listu do Hebrajczyków i przekonuje, że Dziewica Maria jest wyniesiona ponad Aniołów:

Któremuż bowiem z aniołów było kiedy rzeczone (por. Hbr 1, 5): Duch Święty zstąpi na cię, a moc Najwyższego zaćmi tobie, a przeto co się z ciebie narodzi Święte, będzie nazwane Synem Bożym (por. Łk 1, 35)? Zresztą „prawda z ziemi powstała” (por. Ps 84, 12), nie ze stworzenia anielskiego; nie aniołów, ale nasienie Abrahamowe przyjmuje. Wielka to rzecz dla anioła, że jest sługą Pana; ale Maryja zasłużyła na coś wyższego – że jest Matką. Przeto płodność Dziewicy jest wybitną chwałą, i o tyle wyższą się stała od aniołów z powodu szczególnego daru, o ile z większym wyróżnieniem w porównaniu do aniołów przyjęła imię Matki. Tę łaskę znalazła pełna już łaski, że miłością gorejąca, dziewictwem nienaruszona, pokorą Bogu oddana, stała się zarazem bez poznania męża brzemiennej, bez bólu niewieściego rodzicielką. Mało to jest powiedzieć: co się z Niej narodzi, Świętym się zowie, ale: jest Synem Bożym⁷.

⁷ Tamże, 12, s. 246.

Ona wstąpiła na wysokości i zaczerpnęła z Najwyższego Źródła, aby – dzięki „pełni łaski” oraz dzięki szczególnemu darowi „zacinienia”, tzn. bycia osłoniętą cieniem Ducha Świętego – począć Jezusa. Oto co mówi św. Bernard:

Na wysokościach i ponad aniołów, skoro Ona przyjęła Słowo bezpośrednio z serca Ojcowskiego, jak napisało: „Dzień dniowi opowiada słowo” (Ps 118, 3). Zaiste; „dzień” to Ojciec, albowiem „ode dnia do dnia zbawienie Pańskie” (Ps 95, 2). A czyż także Dziewica nie jest „dniem”? I to prześwietnym! Całkiem promiennym dniem jest Ta, która „idzie jako jutrzienka powstająca, piękna jako księżyc, wybrana jako słońce” (Pnp 6, 10)⁸.

⁸ Tamże, 11, s. 245.

Tak, Dziewica Maryja została wyniesiona na wysokość niepojętą dla naszych małych umysłów. W absolutnie wyjątkowy sposób uczestniczy w życiu Boga. Jej szczęścia z niczym nie można porównać. Nie przeszkadza to jednak św. Teresie od Dzieciątka Jezus uważać się za szczęśliwszą niż Maryja! Posłuchajmy, co pisze do Celiny:

Co do Najświętszej Maryi Panny to muszę Ci powiedzieć, z jaką prostotą do Niej się odnoszę; spostrzegam niekiedy, że mówię do Niej: „Ależ moja dobra Najświętsza Pannienko, stwierdzam, że ja jestem szczęśliwsza od Ciebie, bo mam Ciebie za Matkę, a Ty, Matuchno najdroższa, nie masz Najświętszej Maryi Panny, aby Ją miłować... To prawda, że jesteś Matką Jezusa, ale tego Jezusa dałaś mi całego... a On na krzyżu oddał nam Ciebie, abyś była Matką naszą. A tak jesteśmy bogatsze niż Ty, skoro my posiadamy Jezusa, a Ty jesteś Matką naszą! Niegdyś, w pokornym swoim uniżeniu, pragnęłaś być, gdy czas nadejdzie, małą służebnicą szczęśliwej Dziewicy, która dostąpi tego zaszczytu, iż będzie Matką Boga⁹, a oto ja, nędzne stworzenie, nie służebnicą jestem, ale dzieckiem Twoim! Maryjo, jesteś Matką Jezusa i moją także Matką¹⁰.

⁹ To pragnienie Maryi zostało wyrażone w objawieniach, które otrzymała św. Elżbieta Węgierska (przyp. tłum.).

¹⁰ Św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *List do Celiny*, 18 X 1892, w: św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Listy*, tłum. I. Koperka, Kraków 2015.

Tak, my także uczestniczymy w radości naszej Matki. Wyniesiona do takiej godności, jest osobą najwłaściwszą do tego, aby wstawiać się za nami. Jednak Najświętsza Panna, pomimo swojej tak wzniosłej godności, nie budzi w nas lęku. Pozostaje nam bardzo bliska. Poznała nasze cierpienia, nasze trudności, naszą pielgrzymią drogę w świetle wiary. Oczywiście nigdy nie popełniła grzechu, ale cierpiała z powodu podłości diabła, zwłaszcza gdy patrzyła na swojego Syna na Krzyżu.

Święty Ludwik Maria Grignon de Montfort zapewnia nas, że dzięki swoim wyjątkowym cnotom Maryja jako Matka może przedstawić Bogu wszystko, co pragniemy Mu ofiarować:

Tak, Maryja, której prośby Syn nigdy nie odrzuca, lecz zawsze miłośnie przyjmuje, sprawia, że wszystko, małe czy duże, cokolwiek swemu Synowi przedstawia, znajduje u Jego Majestatu przychylne przyjęcie. Wystarczy, aby Maryja przedstawiła, a Jezus to przyjmuje i zatwierdza¹¹.

¹¹ Św. Ludwik

Maria Grignon

de Montfort, *Traktat*

o prawdziwym nabożeństwie

do Najświętszej Maryi

Panny, 149, [https://](https://betesda24.pl)

betesda24.pl.

Jej prośby nigdy nie są odrzucane i cały czas modli się za nami. Możemy odnieść do niej słowa, którymi autor Listu do Hebrajczyków opisał Chrystusa: „zawsze żyje, aby się wstawiać za nimi” (Hbr 7, 25). I to jest jej własna macierzyńska misja. Orygenes zwraca uwagę:

Stwierdzenie: „Znalazłaś łaskę”, było czymś zwyczajnym; wszak i przed Maryją inne kobiety „znajdowały łaskę” (zwłaszcza Estera). Natomiast powiedzenie: „Poczniesz”, nie było zwyczajne: ono jako obietnica zostało skierowane wyłącznie do Dziewicy¹².

¹² Orygenes, *dz. cyt.*, s. 151.

Wystarczy jej jedno słowo, aby dokonał się cud, co pokazuje jej dialog z Synem na weselu w Kanie Galilejskiej. Jej wszechmoc w macierzyńskim wstawiennictwie jest również darem od Boga – darem, którego mamy dopiero przedsmak. Święty Bernard opisał już kontrast między tym, co tu, na ziemi, wiemy o Najświętszej Maryi Pannie, a tym, co dowiemy się o jej roli w Niebie:

Niebo ogarnia obecność płodnej Dziewicy, ziemia czci Jej pamięć. W ten to sposób odbywa się tam – urzeczywistnienie wszelakiego dobra, tu – jego wspomnienie; tam – sytość, tu – nikła zaledwie ofiara pierwocin; tam – rzecz, tu zaś imię¹³.

¹³ Św. Bernard, *Kazanie na Narodzenie NMP*, 1, dz. cyt., s. 233.

Maryja jest wszechmocna u Serca Bożego poprzez swoją modlitwę

Wszystko, co dotychczas powiedzieliśmy, pozwala nam uznać Najświętszą Maryję Pannę za naszą doskonałą Orędowniczkę – Tę, która wspiera nasze modlitwy i wspomaga je swoją własną prośbą. Bóg zawsze jej wysłuchuje, ponieważ prosi o to, co Jemu się podoba. Zawsze otrzymuje to, o co prosi, ponieważ prosi Boga wszechmogącego. Uczestniczy więc w Jego wszechmocy. Jest wszechmocna poprzez swoją modlitwę – *Omnipotentia supplex*. Zatrzymajmy się na chwilę nad tym jej tytułem.

W życzeniach na Boże Narodzenie 2022 roku ksieni Opactwa Sainte-Marie des Deux Montagnes w Kanadzie przypomniała ten piękny tytuł Maryi: *Omnipotentia supplex*. Napisałem do niej, że bardzo mi się on spodobał, i zapytałem, czy zna jego pochodzenie. Matka ksieni wskazała mi dobrze udokumentowaną pracę zatytułowaną „*Omnipotentia supplex*” – *wszechmoc błagająca*. Najświętsza Maryja Panna, Królowa u boku Króla, wstawia się i uczestniczy w Jego wszechmocy, uzyskując przez zasługi swej miłości i łez wszystko, o co prosi. W dalszej części naszych rozważań będę w znacznej mierze opierać się na tym tekście, opublikowanym w pracy zbiorowej¹⁴.

Niewątpliwie jest to tytuł, który przyciąga uwagę, choć jego geneza nie jest pewna. O Wszechmocy Boga mówimy często. Wiemy, że wystarczy, aby Bóg przemówił, a rzeczy się stają. Choć niektórzy współcześni sceptycy – widząc ogrom zła na świecie – kwestionują Bożą wszechmoc, prawda jest inna. Bóg dopuszcza zło. Boży plan pozostaje dla nas tajemnicą, ale wierzymy, że jego realizacja ostatecznie doprowadzi do triumfu Bożej miłości. Bóg jest wszechmogący – Kościół to wyznaje, a my w to wierzymy: „Wierzę w Boga, Ojca wszechmogącego...”.

Jednak wszechmoc stworzenia wydaje się czymś dziwnym. Jeszcze bardziej zaskakujące jest zestawienie dwóch pozornie

¹⁴ *La supplication: Discours et représentation*, red. L. Marchal-Albert, P. Bruley, A.-S. Dufief, Rennes 2015.

sprzecznych pojęć: wszechmocy i błagania. Chrystus Pantokrator, ukazany w majestacie, zdaje się nie mieć niczego wspólnego z Marią Magdaleną, która błaga za swoim bratem Łazarzem...

Wyrażenie „wszechmoc błagająca” to tak zwany oksymoron. W kulturze chrześcijańskiej znajdziemy wiele takich wyrażen. To paradoksy ewangeliczne, weźmy na przykład wyrażenie „płodna dziewica”. Jeśli przyjrzymy się bliżej tytułowi *Omnipotentia supplex*, dostrzeżemy w nim nawet podwójny oksymoron – ponieważ zestawia ono abstrakcyjne pojęcie (wszechmoc) z przymiotnikiem (błagająca), który nie tylko personifikuje wszechmoc, ale także sugeruje całe spektrum zachowań błagalnych.

A jednak to wyrażenie do nas przemawia. Wiemy, że Maryja jest stworzeniem, a zatem można powiedzieć, że nieustannie błaga Stwórcę o swoje istnienie. A jednocześnie jest naszą Matką w porządku łaski i wciąż błaga o życie duchowe dla nas.

Wiemy jednak, że jest ona także Matką Jezusa. A jako Matka ma nad Nim władzę macierzyńską. Ewangelia mówi nam, że w Naza-recie Jezus „był im (czyli swoim ludzkim rodzicom) poddany” (Łk 2, 51). Gdy Matka Jezusa prosi Go, aby pomógł nowożeńcom w Kanie, wie, że Jej wysłucha. Ostatecznie otrzymuje wszystko, czego pragnie, ponieważ pragnie jedynie tego, czego chce Bóg. Dzięki swojemu posłuszeństwu i doskonałemu zjednoczeniu swojej woli z wolą Bożą ma pewność osiągnięcia celu. Jest wszechmocna przez wszechmoc swojego Syna.

Tak jak doskonałość jej czystości pozwala nazywać ją abstrakcyjnym określeniem Niepokalane Poczęcie (a nie tylko niepokalanie poczęta), tak też doskonałość jej macierzyńskiej władzy nad Synem zasługuje na określenie „wszechmoc” – *omnipotentia*.

Dzięki naszej synowskiej wrażliwości rozumiemy, że Maryja doskonale łączy w sobie te dwa aspekty – błagania i mocy. Cieszymy się zatem, mogąc używać tego tak pełnego kontrastu tytułu.

Geneza tego określenia pozostaje jednak tajemnicą. Nie udało się go dotąd odnaleźć u żadnego starożytnego autora. Wielu przypisuje go św. Bernardowi, choć w jego pismach nie pojawia się ono w tej formie. Inni ogólnikowo wskazują na jego patrystyczne pochodzenie, ale bez precyzyjnych odniesień – mówią oni, że posługiwali się nim niektórzy Ojcowie Kościoła. Najczęściej, jak w tekście ojca Regameya, do której się odwołujemy, jest ono po

prostu określane jako zapisane w tradycji. Prawdą jest, że w tradycji patrystycznej można znaleźć liczne teksty mówiące o partycypowanej wszechmocy Maryi. Na przykład w VIII wieku św. German z Konstantynopola pisał:

Ty (o Maryjo) byłaś domem ciała, domem, w którym On spoczął. (...) Dlatego przyciągnął Cię do siebie. (...) Oto dlatego udziela Ci wszystkiego, o co prosisz dla swoich nieszczęsnych dzieci, oddając swoją Boską moc na służbę Twoim modlitwom. (...) Dzięki Twojej macierzyńskiej władzy nad samym Bogiem uzyskujesz miłosierdzie dla najbardziej zroczonych grzeszników¹⁵.

¹⁵ Św. German
z Konstantynopola,
*Sermo II in Dormitione
Deiparae*, PG 98, col.
351–352.

W tradycji łacińskiej temat wszechmocy wstawiennictwa Maryi rozważał święty mnich Piotr Damiani w XI wieku. W jednym z hymnów ku czci Maryi napisał:

Czyż Boska moc może sprzeciwić się Twojej mocy, skoro to z Twojego ciała zaczerpnęła początek własnego ciała? Zbliżasz się do złotego ołtarza pojednania, nie tylko błagając, ale też oczekując posłuchu jako władczyni bardziej niż służebnica – *non solum rogans sed imperans, domina non ancilla* (...).

Zwróć na nas swe oczy, o Wyjątkowa Matko! W Twoje ręce powierzono wszystkie skarby Bożego miłosierdzia, tylko Ty zostałeś wybrana, by na zawsze otrzymać tak cudowną łaskę¹⁶.

¹⁶ Św. Piotr Damiani,
*Sermo 45 in Nativitate
Beatæ Mariæ Virginis*,
PL 144, col. 740.

Jutro będziemy kontynuować naszą podróż przez wieki w poszukiwaniu zrozumienia tytułu *Omnipotentia supplex*. Na razie zachowajmy je w naszych sercach i prośmy Dziewicę Maryję, aby pomagała nam wzrastać w dziecięcym zaufaniu do niej. Prośmy naszego Anioła Stróża, aby nauczył nas podziwiać piękno Królowej Aniołów.

Nauka czwarta

Jesteśmy w trakcie poszukiwania historycznych śladów tytułu Matki Bożej, który od początku naszych rozważań stanowi dla

nas punkt odniesienia. Święty German z Konstantynopola w VIII wieku oraz św. Piotr Damiani w XI wieku wyrażają podobną myśl, lecz nie posługują się tym sformułowaniem.

Święty Bernard poświęcił wspaniałe kazania miłosiernej postudze Najświętszej Maryi Panny i jej powszechnemu pośrednictwu. Przykładem może być przytoczony fragment, w którym Maryja ukazana jest jako akwedukt czerpiący łaskę wprost z Serca Bożego. W pismach św. Bernarda oba elementy rozważanego tytułu – „wszechmoc” i „błagająca” – są obszernie rozwijane, analizowane i uzasadniane, jednak nigdy nie występują łącznie w jednym sformułowaniu.

W kolejnych wiekach idea ta pozostaje obecna w literaturze pobożnej, aczkolwiek nie pojawia się samo sformułowanie. Tę ideę można odnaleźć między innymi w *Traktacie o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny* autorstwa św. Ludwika Marii Grigniona de Montforta. Oto przykład zawarty w punkcie 27:

Maryja bowiem stoi nieskończenie niżej od swego Syna, będącego Bogiem, i dlatego nie daje Mu rozkazów tak, jakby to czyniła matka ziemiska względem podwładnego sobie dziecka. Maryja, przebóstwiona przez ową łaskę i chwałę, która przebóstwia wszystkich świętych, nie prosi o nic, nie żąda niczego, nie czyni nic, co by się sprzeciwiało przedwiecznej i niezmiennej woli Bożej.

Gdy więc czytamy w pismach św. Bernarda, św. Bernardyna, św. Bonawentury i innych świętych, że zarówno w niebie, jak i na ziemi wszystko, nawet sam Bóg, podlega Najświętszej Maryi Pannie, to chcą oni przez to powiedzieć, iż władza i moc, których Pan Bóg raczył Jej udzielić, są tak wielkie, że zdaje się, jakoby Ona posiadała tę samą władzę, co Bóg. Jej zaś modlitwy i prośby są u Pana Boga tak wszechpotężne, że wprost uchodzą za rozkazy przed Majestatem Boga, który nigdy nie odrzuca próśb swej ukochanej Matki, bo pokorne są zawsze i zgodne z Jego wolą¹⁷.

¹⁷ Św. Ludwik Maria Grignion de Montfort, dz. cyt., 27.

W tym właśnie momencie św. Ludwikowi Marii przychodzi na myśl odniesienie się do wydarzenia opisanego w Starym Testamencie. Sądzę, że owocnym będzie przytoczenie całego tego

fragmentu, zanim wrócimy do rozważań *Traktatu*. Chodzi o konsekwencje uczynienia przez Aarona złotego cielca dla Izraelitów, gdy Mojżesz przebywał z Bogiem na górze Synaj. Oto opis biblijny:

Aaron kazał postawić ołtarz przed nim (złotym cielcem) i powiedział: „Jutro będzie uroczystość ku czci Pana”. Wstawszy wcześniej rano, dokonali całopalenia i złożyli ofiary biesiadne. I usiadł lud, aby jeść i pić, i wstali, żeby się bawić.

Pan rzekł wówczas do Mojżesza: „Zstąp na dół, bo sprzeniewierzył się lud twój, który wyprowadziłeś z ziemi egipskiej. Bardzo szybko odwrócili się od drogi, którą im nakazałem, i utworzyli sobie posąg cielca ulanego z metalu i oddali mu pokłon, i złożyli mu ofiary, mówiąc: «Izraelu, oto twój bóg, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej»”.

I jeszcze powiedział Pan do Mojżesza: „Widzę, że lud ten jest ludem o twardym karku. Zostaw Mnie przeto w spokoju, aby rozpałił się gniew mój na nich. Chcę ich wyniszczyć, a ciebie uczynić wielkim ludem”.

Mojżesz jednak zaczął usilnie błagać Pana, Boga swego, i mówić: „Dlaczego, Panie, płonie gniew Twój przeciw ludowi Twemu, który wyprowadziłeś z ziemi egipskiej wielką mocą i silną ręką? Czemu to mają mówić Egipcjanie: W złym zamiarze wyprowadził ich, chcąc ich wygubić w górach i wygładzić z powierzchni ziemi? Odwróć zapalczywość Twego gniewu i zaniechaj zła, jakie chcesz zesłać na Twój lud. Wspomnij na Abrahama, Izaaka i Izraela, Twoje sługi, którym przysiągłeś na samego siebie, mówiąc do nich: «Uczynię potomstwo wasze tak liczne jak gwiazdy niebieskie, i całą ziemię, o której mówiłem, dam waszym potomkom, i posiadą ją na wieki»”. Wówczas to Pan zaniechał zła, jakie zamierzał zesłać na swój lud (Wj 32, 5–14).

Święty Ludwik Maria odwołuje się do tego wydarzenia i porównuje moc modlitwy Maryi do mocy modlitwy Mojżesza:

Jeżeli Mojżesz siłą swej modlitwy zdołał tak skutecznie powstrzymać Boży gniew na Izraelitów, iż najwyższy i nieskończenie miłosierny Pan, nie mogąc się oprzeć, prosił Mojżesza, by ten nie wstrzymywał zapalczywości Jego gniewu wobec owego buntowniczego ludu, to cóż dopiero sądzić o modlitwie pokornej Maryi, godnej Matki Boga, która wobec Majestatu Bożego potężniejsza jest niż prośby i orędownictwo wszystkich aniołów i świętych w niebie i na ziemi¹⁸.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris 1924.

Ksiądz A. Tanquerey w swoim dziele poświęconym teologii asceptycznej i mistycznej¹⁹ podkreśla, że ta moc Maryi nie pochodzi od niej samej, lecz z danej jej władzy orędownictwa. Ona jedynie wypełnia swoją rolę. Zdaje się mówić do Boga: „Chciałeś, Panie, abym była odbiciem Twojego miłosierdzia i orędowniczką mojego ludu. Oto moja misja. Przedstawiam Ci Twoje własne miłosierdzie w całej jego czystości i błagam, odwołując się do niego”. Bóg, nie chcąc odmówić niczego, co słuszne, tej, którą czci i miłuje bardziej niż wszystkie stworzenia, sprawia, że można powiedzieć, iż jest ona wszechmocna przez swoje błagania – *Omnipotentia supplex*.

Pochodzenie tego tytułu jest prawdopodobnie wschodnie, ponieważ jest podobny w tonie do inwokacji Akatysty ku czci Bogurodzicy: „Oblubienico nienaruszona”, „gwiazdo Słońce nam ukazująca”. Najświętsza Panna pozwala nam wyrażnie ujrzyć chrześcijańską dychotomię: jesteśmy grzesznikami, którym przebaczone. Znamy naszą nędzę, ale znamy także Boże miłosierdzie. Papież Franciszek powiedział kiedyś, że przyłgnąwszy mocno do tych dwóch biegunów – jednego pozytywnego, drugiego negatywnego – jesteśmy jak żarówka, która świeci, możemy promieniować radością dzieci Bożych. Jeśli nie mamy świadomości, że jesteśmy grzesznikami, mamy duszę faryzeusza i nie możemy wysławiać Bożego miłosierdzia. Jeśli natomiast jesteśmy świadomi naszego grzechu, ale nie trzymamy się Bożego miłosierdzia, popadamy w rozpacz i światło gaśnie. Musimy więc być trwale podłączeni do obu biegunów, aby oświecać innych radością i pokorą.

W Maryi – mimo tego, że jest Niepokalana – doskonale splatają się chwała wszechmocy i postawa pokornego błagania. Wyraże-

nie *Omnipotentia supplex* jest więc swego rodzaju streszczeniem chrześcijaństwa, odzwierciedleniem uniżenia Pana, o którym mówi św. Paweł w Liście do Filipian: „On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi” (Flp 2, 6–7). Pamiętając o zasadniczej różnicy między Chrystusem a Maryją, do niej również można odnieść te słowa. Kontemplujmy więc Matkę Bożą, która będąc chwalebna *Theotokos*, uznaje się za „służebnicę Pańską”. Czynili to z pożytkiem wielcy pisarze kościelni, przyniesie to korzyść także naszej modlitwie.

Tytuł *Omnipotentia supplex* był więc przez wieki przekazywany ustnie i nie zachowały się zapisane ślady jego użycia. Przypomina on nieco podziemną rzekę, która nawadniając, pozwala wzrastać i rozkwitać duchowości. Został on zapisany dopiero w XIX wieku i zyskał znaczną popularność wśród grupy katolickich pisarzy z końca tego stulecia i pierwszej połowy XX wieku, którzy szczególnie czcili objawienia Matki Bożej w La Salette (1846 rok). Cenili je nawet wyżej niż o późniejsze o dwanaście lat objawienia z Lourdes. Ich zdaniem tajemnicze i bolesne przesłanie Płaczącej Dziewicy z Alp zostało niejako przesłonięte zbyt przyjaznym uśmiechem Niepokalanej z Lourdes.

Léon Bloy (1846–1917) kochał Matkę Bożą z La Salette i tak w trzech liniijkach naszkicował jej obraz: „Dziewica najpierw siedziała i płakała w głębi wąwozu, potem wstała i przemówiła do dzieci, w końcu – kilka kroków dalej, na skraju równiny, z twarzą zwróconą ku Włochom – została uniesiona ku Niebu, w swojej niewysłowionej postawie Wszechmocy błagającej”.

Pół wieku później Paul Claudel nadał wyrażeniu „Wszechmoc błagająca” znaczenie szersze i związał je z Niepokalaną z Lourdes: „Bóg wyznacza spotkanie w Lourdes, aby dać upust swojemu miłosierdziu wobec całej ludzkiej nędzy. Tę poślubioną przez Maryję nędzę można słusznie nazwać *omnipotentia supplex*”. Zwróćmy uwagę na dwie myśli Claudela. Po pierwsze, kwestia charakterystyczna dla jego duchowości: Boże miłosierdzie potrzebuje ludzkiej nędzy, aby mogło się objawić. Jest to myśl prawdziwa, ale odwołując się do niej, należy zachować precyzję, albowiem sam w sobie Bóg nie potrzebuje nikogo, aby jaśnieć pełnią doskonałości.

Co jednak szczególnie istotne, Claudel rozszerza znaczenie tego wyrażenia: nie odnosi się ono już tylko do Maryi, ale do całej ludzkości. Cała ludzka nędza przyzywa serdeczne i czułe Boże miłosierdzie. Claudel pisze w innym miejscu: „*Omnipotentia supplex!* To nie tylko Najświętsza Dziewica. Do nas samych również słusznie odnosi się to określenie!”.

Ostatecznie to Louis Massignon (zm. w 1962 roku), zainspirowany swoimi kontaktami z chrześcijańskim Wschodem, wprowadził ten tytuł w krwiobieg kultury i przyczynił się do jego upowszechnienia.

Zapamiętajmy zatem, że Maryja jest wszechmocna dzięki swojemu niezrównanemu pięknu oraz dzięki wiedzy o tym, jak trafić do Serca Jezusa. Wie ona lepiej niż siostry Łazarza, jak błagać swego Syna, aby poruszyć Jego serce. My także uczestniczymy w tej wszechmocy błagającej – przez nasze cierpienia, na miarę naszej zgody na absolutną zależność od łaski Bożej, oraz poprzez nasze duchowe piękno, które wzrasta, jeśli nasze życie staje się bardziej chrztem, który przyjęliśmy.

Zakończenie

Na zakończenie chciałbym przytoczyć fragment jednego z dzieł Dom Delatte’a. Pisze on w nim o przyjmowaniu sakramentalnej Komunii Świętej przez Dziewicę Maryję jako najdoskonalszym sposobie przebywania Pana z Jego Matką. To jest to wyjątkowe miejsce, w którym Królowa spotyka Króla i wstawia się za Kościołem:

Czasami w dziełach Bożych pojawiają się pewne wydarzenia, które są niezmiernie tajemnicze, sprawiające wrażenie sprzeczności. Ta sprzeczność zdaje się dotyczyć także części życia Najświętszej Dziewicy. Chodzi mi o to, co dotyczy obecności Boga. Na pierwszy rzut oka Matka Boża jakby podążała drogą zstępującą: patrząc po ludzku, Pan – zamiast jednoczyć się z Nią coraz bardziej – coraz bardziej się oddala, jakby umyka jej coraz bardziej od momentu Wcielenia. Zobaczcie: na początku Pan jest prawdziwie jej dobrem. Należy do Niej i tylko do Niej. Potem nadchodzą dni Bożego Narodzenia i Nazaretu. Pan nadal należy do

swojej Matki, ale jednocześnie należy także do innych. I trzeba przyznać, że im bardziej oddaje się innym, tym mniejszą rolę ma do odegrania Najświętsza Dziewica. Gdy Pan ma dwanaście lat, wskazuje swojej Matce, poprzez tę nieskończenie tajemniczą i znaczącą trzydniową nieobecność, jakie trudne i wymagające obowiązki muszą podjąć i On, i Jego Matka. Widzimy też, że po rozpoczęciu życia apostołskiego Pan w jeszcze mniejszym stopniu „należy” do swojej Matki. Wreszcie na Kalwarii jakby się jej wyzbywa. Odchodzi i pozostawia Najświętszą Dziewicę w rękach świętego Jana. Jeszcze przez jakiś czas Pan pozostaje na ziemi. Nadchodzi jednak chwila, gdy Pan wycofuje się w wieczność i pozostawia swoją Matkę samą, całkowicie samą. Tak więc Komunia Święta była dla Serca Pana jedynym sposobem przebywania ze swoją Matką.

My zaś, którzy znamy Serce Pana, którzy dobrze wiemy, że życie Matki Bożej było nieustannym wstępowaniem ku wyższej doskonałości, uczymy się przez ten ostatni dar Pana dla Jego Matki, jaka jest rzeczywista wartość Komunii Świętej. I okazuje się, że ten nieskończenie bliski i czuły sposób, którym Pan się posłużył, aby pozostać ze swoją Matką, ten ostatni dar Pana, który należy jednocześnie do czasu i do wieczności – Jego rzeczywista obecność w Najświętszej Eucharystii, ten właśnie sposób jest do naszej dyspozycji. To, co po Wniebowstąpieniu wystarczało Najświętszej Dziewicy aż do świtu wieczności, to samo zostało nam dane. My również uczestniczymy w świętej komunii Boga z Jego ludem. „Słowo stało się ciałem”, Emmanuel zamieszkał wśród nas, pełen łaski i prawdy (por. J 1, 14).

Teraz wystarczy odwołać się do słów św. Ludwika Grigniona de Montforta:

Po Komunii Świętej w głębokim skupieniu, z zamkniętymi oczami wprowadź do Serca Maryi Jezusa Chrystusa. Oddasz Go Jego Matce, która Go przyjmie z miłością, posadzi na zaszczytnym miejscu, w głębokiej pokorze Go uwielbi,

doskonale Go ukocha, czule obejmie i odda Mu w duchu i w prawdzie wiele powinności, które naszemu ciemnemu umysłowi są całkiem nieznane. Możesz także w głębokiej pokorze serca trwać w obecności Jezusa, przebywającego w Maryi, lub jak niewolnik stanąć przed bramą królewskiego pałacu, w którym Król rozmawia z Królową; a w przekonaniu, że oni rozmawiając ze sobą, ciebie nie potrzebują, wznies się w duchu do nieba i obejmij całą ziemię, prosząc wszystkie stworzenia, by za ciebie Jezusowi i Maryi składały hołd dziękczynienia, uwielbienia i miłości: Pójdźcie, upadnijmy i pokłońmy się²⁰.

²⁰ Św. Ludwik Maria
Grignion de Montfort,
dz. cyt., 270–271.

Amen. ■

Tłum. Tomasz Glanz

Komentarz do Reguły św. Benedykta Rozdział trzydziesty ósmo: O tygodniowej służbie lektora

Dom Paul Delatte OSB

Przy posiłkach braci nie powinno brakować czytania. Niechaj jednak nie czyta pierwszy lepszy, kto przypadkiem wzięł książkę do ręki. Lektor ma rozpocząć w niedzielę służbę, którą będzie sprawował przez cały tydzień¹.

„Przy posiłkach braci nie powinno brakować czytania”. Zwyczaj ten, jak twierdzi Kasjan², nie pochodzi od mnichów egipskich, lecz od kapadockich³. Święty Benedykt znalazł go również u św. Cezarego⁴. Rozumiemy intencje tego zwyczaju: chodziło o to, aby oderwać zakonników od skupiania się na jedzeniu, nawet jeśli i tak było ono zupełnie niewyszukane, aby przez zajęcie intelektu sprawami należącymi do pobożności pohamować zmysłową przyjemność z picia i jedzenia. Taki powód wskazuje św. Bazyli. Kasjan tymczasem podaje inny: „Niewątpliwie mnisi z Kapadocji przyjęli ten zwyczaj nie tyle po to, aby zapewnić pokarm duchowy dla umysłu, ale po to, aby ukrócić niepotrzebne i frywolne pogawędki, a także kłótnie, które zwykle wybuchały podczas posiłków. Nie widzieli innego sposobu, aby je zwalczyć”. Tradycja monastyczna jednomyślnie przyjęła zwyczaj lektury podczas posiłków. Często nawet brano dosłownie liczbę mnogą użytą w Regule („przy posiłkach braci”, *mensis fratrum*), czytano zatem przy pierwszym stole – tzn. podczas posiłku wspólnoty, przy drugim – tzn. podczas posiłku pełniących służbę w kuchni, przy stole opata i gości, przy stole chorych, a nawet przy stole mnichów wysłanych poza klasztor, tj. będących w podróży.

Co czytano? „W zakonie św. Benedykta – jak mówi Dom A. Calmet – czytano najczęściej Pismo Święte. I skoro każda część roku liturgicznego miała właściwe dla siebie księgi Pisma do czytania

¹ DE HEBDOMADARIO
LECTORE. *Mensis fratrum
lectio deesse non debet, nec
fortuito casu qui arripuerit
codicem legere ibi, sed
lecturus tota hebdomada
dominica ingrediatur.*

² Inst., IV, XVII.

³ Zob. św. Bazyli
Wielki, Reg. brev., CLXXX.

⁴ *Sedentes ad mensam
taceant, et animum lectioni
intendant. Cum autem
lectio cessaverit, meditatio
sancta de corde non
cesset. Si vero aliquid opus
fuerit, qua mensae praeest
sollicitudinem gerat, et quod
est necessarium nutu magis
quam voce petat. Nec solae
vobis fauces sumant cibum,
sed et aures audiant Dei
verbum (Reg. ad virg., XVI).*
Zob. Reg. ad mon., IX.

w chórze, w refektarzu czytano to, co nie było czytane w kościele, tak aby w ciągu roku przeczytać całe Pismo Święte, czy to w chórze, czy w refektarzu. Często kontynuowano lekturę homilii, której czytanie rozpoczęto podczas nocnych wigilii. Czytano także żywoty i opisy męki świętych i męczenników”. Być może w czasach św. Benedykta czytano także Regułę, co sugerują słowa: „Chcemy też, by ta Reguła często była czytana we wspólnocie, aby żaden brat nie mógł się tłumaczyć jej nieznaną” (66, 8). Zgodnie ze współczesnym zwyczajem do listy tej dodaje się wybrane dzieła historyczne, które w jakiś sposób są związane ze sprawami Kościoła albo z życiem monastycznym. Możemy odnieść znaczne korzyści z lektury przy posiłkach. Jeśli refektarz jest miejscem, w którym odnawiamy swoje siły, jest jednocześnie miejscem prostej modlitwy i przyjemnej, prawie niezauważalnej pracy intelektualnej.

Pomówmy teraz o lektorze. Ma on ważne zadanie, które powinno być wykonane z powagą. Tego zadania nie będzie więc wykonywał pierwszy lepszy brat, ktoś wybrany przypadkiem ani tym bardziej ktoś, kto sam się zgłosi, wiedziony pragnieniem bycia słuchanym, ktoś, kto weźmie sobie księgę i będzie improwizował. Czytanie podczas posiłku to służba określona w Regule, podejmowana w niedzielę i trwająca przez cały tydzień. Przy końcu rozdziału, w ostatnim zdaniu, które wydaje się dodane później i podyktowane przez doświadczenie, św. Benedykt powróci do tej zasady: to nie czyjeś pragnienie, nie przypadek, nie zbieg okoliczności, nie hierarchiczny porządek wspólnoty powinny wskazywać czytających i śpiewających, tak w refektarzu, jak i w chórze. Opat do wykonywania tych posług wyznaczy tych, których można usłyszeć, których można zrozumieć, którzy mogą być rzeczywiście użyteczni dla swoich braci, mogą ich „zbudować”. W czasach św. Benedykta nie każdy potrafił czytać. Nawet dzisiaj umiejętność dobrego publicznego czytania, do tego w wielkim refektarzu, nie jest wcale powszechna. Ludzie mają różne zdolności, ale trudno jest zostać lektorem bez przygotowania. Tylko wtedy, gdy człowiek jest przygotowany do czytania, może, czytając, okazać szacunek swoim słuchaczom i sobie samemu. Trzeba umieć rozumnie oddzielać zdania i utrzymać odpowiedni rytm, właściwie akcentując poszczególne części czytanego tekstu. Można tego dokonać

nawet w czytaniu nazywanym *recto tono* (jednym głosem). Choć tak naprawdę nie ma czytania *recto tono* – rozumienie czytanego tekstu i wynikające z niego akcentowanie co chwila znacząco modyfikują linię, po której przebiega lektura. Nie jest konieczne, aby lektor miał mocny głos, jego głos nie musi być też czysty. Ważne jest jednak, aby znał swoje możliwości, wiedział, gdzie czyta, i dostosował się do tych okoliczności. Trzymana w ryzach wola, aby być słyszany na krańcach sali, prowadzi do nieświadomego dostosowania środków do zamierzonego celu. Trzeba czytać wolno, precyzyjnie artykułować te głoski i sylaby, których w zwykłym sposobie mówienia nie wymawia się starannie, jednak bez przesadnego akcentowania głosek dźwięcznych. Trzeba pamiętać, że nie jest to czytanie dla siebie ani zwykła rozmowa. Wśród hałasu, w sytuacji, w której słuchacze z natury rzeczy są rozproszeni, myśl zawarta w tekście powinna docierać do każdego, gdziekolwiek się znajduje, tak aby nie musiał wysilać się, aby ją uchwycić.

Zaczynając ją, niech po Mszy i Komunii poprosi wszystkich o modlitwę, aby Bóg oddalił od niego ducha wyniosłości. On powie pierwszy, a wszyscy niech trzykrotnie powtórzą po nim werset: Panie, otwórz wargi moje, a usta moje będą głosić Twoją chwałę (Ps 51[50], 17). Tak po otrzymaniu błogosławieństwa rozpocznie swoją służbę jako lektor⁵.

Aby rozpocząć tę służbę, podobnie jak służbę w kuchni, konieczne jest błogosławieństwo, przez które otrzymuje się inwestyturę. Błogosławieństwo lektora dokonywało się po Mszy świętej i Komunii w niedzielę. Brat, który miał podjąć tę misję, prosił wszystkich o modlitwę, czy to wypowiadając jakąś formułę, czy to padając na twarz, czy też skłaniając się głęboko. Powtarzał trzy razy werset „Panie, otwórz wargi moje”, a cała wspólnota powtarzała go za nim. Później opat udzielał błogosławieństwa, prawdopodobnie śpiewając jakąś kolektę. Potem lektor rozpoczynał swoją służbę. Współcześnie zachowujemy całą tę liturgię⁶, a w kolekcie prosimy Boga, aby oddalił od lektora „ducha wyniosłości i niewiedzy”⁷. Nasz Święty Ojciec wyraźnie wska-

⁵ *Qui ingrediens post missas et communionem petat ab omnibus pro se orari, ut avertat ab ipso Deus spiritum elationis. Et dicatur hic versus in oratorio tertio ab omnibus, ipso tamen incipiente: Domine, labia mea aperies, et os meum annuntiabit laudem tuam. Et sic accepta benedictione ingreditur ad legendum.*

⁶ Przyjęliśmy także bardzo starożytny zwyczaj proszenia o błogosławieństwo przed czytaniem towarzyszącym każdemu posiłkowi. Zob. Udalryk, *Consuet. Clun.*, I, II, c. XXXIV.

⁷ Formuła, której używamy, bardzo przypomina tę zapisaną już przez Smaragdusa: *Averte, quaesumus, Domine, ab hoc famulo tuo spiritum elationis, ut humiliter legens, sensum intellectum capiat lectionis.*

zuje tylko na niebezpieczeństwo pychy. Powtórzmy raz jeszcze: w jego czasach tylko elita była zdolna do dobrego, pozbawionego błędów i barbaryzmów czytania po łacinie. Ta nadprzyrodzona czujność, aby unikać wywyższania samego siebie, jest jednak zawsze na czasie. Lektor znajduje się w sytuacji wywyższenia – on sam przemawia, a wszyscy milczą. Może mu się zdawać, że jego „występ” jest efektowny, może mieć pokusę rozglądania się wokół siebie, aby upewnić się o powszechnym podziwie dla swoich umiejętności.

Powinna być zupełna cisza, aby nigdzie nie było słyhać żadnego szeptu ani głosu, oprócz głosu samego lektora. Co zaś jest potrzebne przy jedzeniu i picu, niechaj bracia tak sobie wzajemnie podają, aby nikt nie potrzebował o nic prosić. Jeśliby jednak czegoś jeszcze brakło, prosić należy raczej za pomocą jakiegoś zrozumiałego znaku niż słowami. I niechaj nikt przy stole nie ośmiela się zadawać pytań dotyczących czytanego tekstu czy też czegokolwiek innego, aby w ten sposób nie stwarzać okazji [do rozmowy], chyba żeby przełożony chciał powiedzieć kilka słów ku zbudowaniu⁸.

Całkowita i głęboka cisza powinna panować przy stole. To rygorystyczne prawo od zawsze i wszędzie obowiązywało u mnichów⁹. W refektarzu więc nie może być słyszalny żaden szept czy głos, „oprócz głosu samego lektora”. Jakikolwiek wymiany myśli są zabronione, nawet przyciszonym głosem czy do ucha sąsiada. Byłoby czymś absolutnie nieestosownym wymienianie liścików albo czytanie na boku jakiejś bardziej interesującej dla siebie książki. Należy także odrzucić żartobliwe czy prześmiewcze zachowania i aluzje, które wyrażają się przez gesty, uśmiechy, ciągłą wymianę spojrzeń. Bez wątpienia nie można być w refektarzu jakby zamrożonym, tam samo zresztą jak w oratorium. Ale te

⁸ *Et summum fiat silentium, ut nullus musitatio vel vox nisi solius legentis ibi audiat. Quae vero necessaria sunt comedentibus et bibentibus sic sibi vicissim ministrent fratres, ut nullus indigeat petere aliquid. Si quid tamen opus fuerit, sonitu cuiuscumque signi potius petatur quam voce. Nec praesumat ibi aliquis*

de ipsa lectione aut aliunde quicquam requirere, ne detur occasio; nisi forte prior pro aedificatione voluerit aliquid breviter dicere.

⁹ Zob. teksty legislacyjne zestawione przez Dom E. Martène’a w jego komentarzu. *Est autem eis et in capiendi cibi summum silentium* (Rufin, *Hist. monach.*, c. III, Rosweyde, s. 458). *Tantum silentium ab omnibus exhibetur, ut, cum in unum tanta numerositas fratrum refectionis obtentu consederit, nullus ne muttire quidem audeat praeter eum, qui suae decaniae preest, qui tamen si quid mensae superinferri vel auferri necessarium esse pervideret, sonitu potius quam voce significat* (św. Jan Kasjan, *Inst.*, IV, XVII); zob. św. Pachomiusz, *Reg.*, XXXIII, św. Cezary z Arles, *Reg. ad virg.*, XVI.

drobne manifestacje przeżyć i uczuć, nawet jeśli nikogo nie ranią, rzadko są budujące.

Nawet miłość braterska nie daje powodów do złamania ciszy. Kasjan mówi, że u św. Pachomiusza: „każdy zakonnik miał kaptur spuszczone na oczy, tak że nie widział nic oprócz stołu i jedzenia przed sobą. Dzięki temu nikt nic nie wiedział o tym, co i jak je jego sąsiad, ani o wielości jego porcji”. Święty Benedykt widzi te sprawy w sposób bardziej łaskawy i pełen uprzejmości. Bracia, jak mówi, będą sobie wzajemnie podawali wszystko to, czego im potrzeba. W ten sposób nikt nie będzie musiał o nic głośno prosić i będzie zachowane zarówno prawo ciszy, jak i prawo miłości. Nikt nie powinien być tak zajęty swoim posiłkiem, żeby nie móc dostrzec, czego brakuje jego braciom. Pamiętajmy, że św. Benedykt chce, aby podczas całego posiłku przy stołach czuwali i posługiwali bracia pełniący służbę w kuchni i ich pomocnicy. Jeśli pojawi się potrzeba poproszenia o coś sąsiada albo kogoś ze służby kuchennej, ma się to dokonać raczej przez gest albo ustalony sygnał dźwiękowy niż przez słowa, *sonitu cuiuscumque signi potius petatur quam voce*. W wielu starożytnych regułach znajdujemy takie same słowa. Najwyraźniej chodziło o jakiś dyskretny znak, gdyż jakiś większy hałas tak samo szkodliwy skupieniu i słuchaniu lektora jak mowa. Współczesne zwyczaje monastyczne wyrugowały wszelkie sygnały dźwiękowe, nawet te niezbyt głośne. Tylko w kawiarniach wzywa się kelnera, dzwoniąc łyżeczką w szklankę czy pukając w stół.

Cisza refektarza może być naruszona nie tylko przez nieuwagę czy wymianę słów związaną z posiłkiem, lecz także, jak zauważa św. Benedykt, przez pytania dotyczące czytanego tekstu albo czegokolwiek innego. Obecnie nikomu nie przyszłoby na myśl zadawanie pytań przełożonemu w czasie posiłku, ale moglibyśmy odczuwać pokusę krótkiej wymiany myśli z sąsiadem. Reguła się temu sprzeciwia, „aby w ten sposób nie stwarzać okazji”, *ne detur occasio*, do głupstw, do kłótni, do pychy. Słowo „złemu”¹⁰, *maligno*, nie należy do tekstu oryginalnego. Jest to glosa dodana przez analogię do dwóch innych fragmentów Reguły (43, 8; 54, 4). Godziny, które poświęcamy ciału z powodu konieczności życiowych, tak samo jak te bezpośrednio po posiłkach, są czasem niebezpiecznym. Trzeba więc odpowiednio się zabezpieczyć przed

¹⁰ Słowo to znajdowało się w tekście komentowanym przez Autora (przyp. tłum.).

zasadzkami diabelskimi. To właśnie jest jednym z powodów, dla których uświęcamy posiłki modlitwą, lekturą, ciszą. Nasz Święty Ojciec pozwala tylko przełożonemu na powiedzenie kilku słów „ku zbudowaniu”. Ma to być jednak wypowiedź krótka i przełożony nie powinien się czuć do niej zobowiązany¹¹.

¹¹ *Nec alicujus audiat sermo, nisi divinus, qui ex pagina proferatur, et ejus qui praeest Patris (Reg. I. SS. Patrum, VIII). Ad mensam specialiter nullus loquatur, nisi qui praeest, vel qui interrogatus fuerit* (św.

Makary, Reg., XVIII).

¹² *Frater autem lector hebdomadarius accipiat mixtum, priusquam incipiat legere, propter communionem sanctam, et ne forte grave si ei ieiunium sustinere. Postea autem cum coquinae hebdomadarius et servitoribus reficiat.*

¹³ Być może bezpośrednio przed, a nie „na godzinę przed”, jak pełniący służbę w kuchni. Ci ostatni mieli być wzmocnieni przed najbardziej męczącym, bezpośrednim przygotowaniem posiłku.

¹⁴ Zob. *Explication ascétique et historique de la Règle de saint Benoît*, c. XXXVIII.

Brat pełniący tygodniową służbę lektora otrzyma przed rozpoczęciem czytania nieco wina zmieszanego z wodą, ze względu na Komunię św. i aby nie było mu zbyt ciężko post znosić. Później zaś zje posiłek razem z braćmi pełniącymi tygodniową służbę w kuchni i przy stole¹².

Ostatnie dyspozycje odnoszą się do posiłków brata pełniącego tygodniową służbę lektora. Nasz Święty Ojciec mówi najpierw, że przed rozpoczęciem czytania¹³ lektor otrzyma *mixtum* (dosł. mieszankę). Słowo to znaczyło u starożytnych albo wino zmieszane z substancjami, które wzmacniały jego smak i moc, albo (najczęściej) wino rozcieńczone wodą. Jeśli chciano podkreślić, że chodzi o czyste wino, używano słowa *merum*. Słowo *mixtum* niekiedy oznaczało po prostu wino albo jakikolwiek napój, tak jak czasownik *miscere* (od którego pochodzi *mixtum*) oznaczał „rozlać do picia”. Możliwe, że dla św. Benedykta owo *mixtum* dawane lektorowi oznaczało po prostu kubek wina zmieszanego z wodą¹⁴; pewne jest jednak, że niedługo po nim zaczęto tę „mieszankę” praktycznie utożsamiać z dodatkowym małym posiłkiem dla służby kuchennej („kubek napoju i kawałek chleba”). *Mixtum* stało się więc małym kubkiem wina, w którym zamaczano kilka kawałków chleba.

Nasz Święty Ojciec wskazuje dwa powody wprowadzenia tego zwyczaju. Oba mają swoją wartość tylko wtedy, gdy chodzi o lekturę towarzyszącą pierwszemu – i często jedynemu – posiłkowi. Pierwszy z nich – „ze względu na Komunię św.”, *propter communionem sanctam*, odnosi się do niedzieli i uroczystości, gdyż tylko w tych dniach wszyscy mnisi przystępowali do Komunii. Picie „mieszanki” traktowano w tym przypadku bez wątpienia jako ablucję. W pierwszych wiekach Kościoła (tak jak obecnie przy okazji niektórych obrzędów liturgicznych: święceń, profesji itp.) komunikującym podawano łyk wina niekonsekrowanego

(niekiedy z odrobiną chleba), aby ułatwić im połknięcie świętych postaci i zabezpieczyć się przed jakimś wypadkiem. W klasztorach św. Benedykta posiłek następował prawdopodobnie niedługo po Mszy świętej¹⁵. Możliwe też, że na Monte Cassino rzeczy miały się tak, jak opisano w „Regule Mistrza” – obiad rozpoczynał się od podania święconego wina, w którym zamaczano kilka kawałków chleba. Mistrz poleca, aby lektor również otrzymywał ten napój, i uzasadnia: „Gdy przy pierwszym stole opat ze wszystkimi otrzymają wino i on podobnie otrzyma swoją porcję wina, aby nie ryzykować wypłucia sakramentu i w ten sposób rozpocznie czytać”¹⁶. W niedziele i uroczystości, jak napisał św. Benedykt, bracia pełniący służbę w kuchni otrzymywali swój dodatkowy posiłek po Mszy świętej, a więc w te dni jedli oni wraz z lektorem. W dniach, w których nie przyjmowano Komunii, „mieszanka” miała przynajmniej ten walor, że nieco łagodziła głód i pozwalała doczekać bez zbytniego zmęczenia do posiłku, który wspólnie spożywali lektor, bracia pełniący służbę w kuchni i ich pomocnicy. Nasz Święty Ojciec nie pisze, czy lektor otrzymywał „mieszankę” również przed kolacją.

Bracia powinni czytać i śpiewać nie według kolejności, ale tylko ci, którzy mogą zbudować słuchających¹⁷.

Wyjaśnienie tego krótkiego zdania zostało podane w komentarzu do poleceń, od których zaczyna się ten rozdział. ■

Tłum. Tomasz Glanz

¹⁵ Zob. Komentarz Pawła Diakona do rozdz. 35, s. 333–334.

¹⁶ *Reg. Magistri*, XXIV, 14, cyt. za: *Reguła Mistrza. Reguła św. Benedykta*, tłum. o. T.M. Dąbek, Kraków 2006, s. 201; zob. też tamże, XXVII. Warto przeczytać komentarz Dom A. Calmeta do tego fragmentu, a także w *Ouvrages posthumes* Dom J. Mabillona (t. II, s. 272–320), *Traité où l'on réfute la nouvelle explication que quelques auteurs donnent aux mots de Messe et de Communion qui se trouvent dans la Règle de saint Benoît*, oraz *l'Addition au précédent traité*.

¹⁷ *Fratres autem non per ordinem legant aut cantent, sed qui aedificant audientes.*

Komentarz do Reguły św. Benedykta Rozdział trzydziesty dziewiąty: O mierze posiłku

Dom Paul Delatte OSB

Sądzimy, że na główny codzienny posiłek, czy to w porze Seksty, czy w porze Nony, wystarczą dla każdego stołu – biorąc pod uwagę niedomagania różnych braci – dwie potrawy gotowane, aby ten, kto jednej jeść nie może, posilił się drugą. Tak więc dwie potrawy gotowane powinny wystarczyć wszystkim braciom; jeśli są także owoce albo świeże jarzyny, można dodać i trzecią¹.

¹ DE MENSURA CIBUS.

*Sufficere credimus ad
refectionem cotidianam
tam sextae quam nonae,
omnibus mensis, cocta
duo pulmentaria propter
diversorum infirmitatibus, ut
forte qui ex illo non potuerit
edere, ex alio reficiatur.
Ergo duo pulmentaria cocta
fratribus omnibus sufficient
et, si fuerit unde poma
aut nascentia leguminum,
addatur et tertium.*

² Św. Bazyli Wielki, *Reg.*
fus., XIX, św. Jan
Kasjan, *Conlat.*, II,
XVI–XXVI.

³ Św. Jan Kasjan, *Conlat.*,
XXI, XI–XVII.

Jeśli Ojcowie Pustyni mogliby przeczytać ten rozdział Reguły, być może uznaliby, że są to przepisy dla mnichów, którzy porzucili surowe życie! Bez wątpienia niektórzy z ich mistrzów² zalecali, podobnie jak św. Benedykt, rozsądek w kwestiach wstrzemięźliwości i postu, ale i tak nawet najobfitsza miara posiłku u mnichów wschodnich była mniejsza niż to, co Nasz Święty Ojciec ustalił jako codzienną rację żywnościową dla wszystkich swoich synów. Co więcej, mowa jest nawet o trzech potrawach! Zauważmy, że św. Benedykt wprowadza ten reżim z pewną rezerwą, jako rozumny kompromis („sądzimy, że wystarczą”, *sufficere credimus*), pozostawiając opatowi możliwość dodania czegoś ponad ustaloną miarę. Taka łaskawość jest usprawiedliwiona, gdy uznamy całkowicie służebny charakter umartwienia³, a także będziemy pamiętać, że celem przyświecającym św. Benedyktowi było otwarcie dostępu do życia monastycznego tym licznym duszom, które nadmierna surowość na zawsze trzymałaby z dala od niego, dostosowanie Reguły do zwykłych warunków życia i do zachodniego temperamentu, a także do tych miejsc życia mnichów, w których surowszy klimat zmusza do kompensowania braków ciepła zewnętrznego przez większą dawkę energii pochodzącej z wewnątrz. Trzeba dodać, że pisze on prawo dla ludzi, którzy

nie tylko odprawiają długie oficja, ale też dużo czasu poświęcają pracy na wolnym powietrzu. Pożywienie, które im daje, jest zbliżone do pożywienia wieśniaków – proste i obfite.

Na każdy stół⁴ (tzn. na stoły mnichów siedzących w małych grupach wokół swoich dziekanów albo też na stół braci, stół pełniących służbę i stół opata) będą więc podawane dwie potrawy gotowane, *cocta duo pulmentaria*⁵. Święty Benedykt nie widzi potrzeby dokładniejszego określania natury tych potraw, a nawet nie uważa tego za możliwe. Zwyczaje dotyczące tej kwestii były bardzo różne, nie ma potrzeby pisania tutaj ich historii. Podstawę diety mnichów zawsze stanowiły warzywa. W minionych wiekach jajka, ryby i produkty mleczne znacznie rzadziej gościły na ich stołach. W Cluny codziennie gotowano fasolę i bób. Traktowano te warzywa, jakby były nakazane przez Regułę⁶. Oczywiście, św. Benedykt nie zmusza do przygotowywania dwóch potraw. Pozwala na nie, aby wszystkie apetyty mogły zostać zaspokojone i siły wszystkich odnowione, *propter diversorum infirmitatibus*. Dodaje, że dzięki tej dwoistości brat, który nie może jeść jednej potrawy, może przynajmniej posilić się drugą. Ale czy zgodnie z Regułą możemy skorzystać z obydwu? Komentatorzy zgadzają się tu ze sobą i z powszechnym zwyczajem, dając odpowiedź twierdzącą. „Tak więc dwie potrawy gotowane powinny wystarczyć wszystkim braciom”, powtarza św. Benedykt. Jako trzecią można podać świeże owoce i warzywa, jeśli są łatwo dostępne, tzn. są w ogrodzie klasztornym, *si fuerit unde*.

Jadłospis, który właśnie podał św. Benedykt, obowiązuje codziennie i przez cały rok. Tak ma wyglądać reżim żywieniowy w klasztorze, niezależnie od tego, czy będą dwa posiłki w ciągu dnia, jak przez znaczną część roku, czy tylko jeden, jak w Wielkim Poście i w czasie innych postów określonych w Regule. Taka jest przynajmniej najbardziej utrwalona⁷ interpretacja tego fragmentu Reguły: „na główny codzienny posiłek, czy to w porze Seksty, czy w porze Nony”, *ad refectioem cotidianam tam sextae quam nonae*. Święty Benedykt mówi tylko o posiłku w porze seksty albo nony. Gdy posilano się w porze seksty, wieczorem jedzono kolację, ale posiłek południowy był posiłkiem najważniejszym i możliwe jest, że odkładano i zachowywano z niego nie tylko jedną trzecią funta chleba, o czym św. Benedykt powie za chwilę, ale i inne potrawy

⁴ Niezależnie od tego, co na ten temat mówi Dom A. Calmet, zapis w najlepszych manuskryptach jest właśnie taki, a nie *omnibus mensibus*, co znaczyłoby „o każdej porze roku”. Trzeba jednak przyznać, że niekiedy odróżniano reżim żywieniowy letni od zimowego. Zob. Katon, *De re rustica*, c. LVI–LVII. Katon chciałby, żeby robotnicy w czwartym miesiącu dostawali heminę (ok. 270 ml) wina, a trzy heminy – w miesiącach: dziewiątym, dziesiątym i jedenastym. W tym samym miejscu mówi o *pulmentarium* z oliwek. ⁵ *Pulmentarium* oznacza jakąkolwiek potrawę, zwłaszcza potrawę z pokrojonych duszonych warzyw (*râgout*), purée, kleik. Zob. komentarz Dom A. Calmeta do tego fragmentu. ⁶ Bernard z Cluny, *Ordo Clun.*, p. I, c. VI, XLVII; Udalryk, *Consuet. Clun.*, t. II, c. XXV. ⁷ Zob. przede wszystkim komentarz Dom A. Calmeta.

najbardziej nadające się na skromną kolację. W czasie postów monastycznych jedzono w porze nony, w czasie Wielkiego Postu jedyny posiłek był wieczorem, codziennie jednak podawano tę samą ilość pożywienia. Nasz Święty Ojciec uznał, że indywidualna gorliwość może skłonić mnicha do podjęcia wielkopostnych „ograniczeń w jedzeniu i piciu” (49, 5), które jednak mają być zgodne z troską o zdrowie i z posłuszeństwem. Większość starożytnych ksiąg zwyczajów dostarcza dowodów słuszności tego, co napisaliśmy w tym komentarzu.

Jeden, hojnie odważony funt chleba jest dostateczną porcją na cały dzień bez względu na to, czy bracia jedzą tylko jeden posiłek, czy też dwa, w południe i wieczorem. Jeżeli mają jeść także wieczorem, szafarz zachowa jedną trzecią tego funta, aby ją podać do kolacji⁸.

⁸ *Panis libra una propensa sufficiat in die, sive una sit refectio sivi prandii et cenae. Quod si cenaturi sunt, de eadem libra tertia pars a cellarario servetur reddenda cenandis.*

⁹ Zob. św. Grzegorz Wielki, *Dial.*, t. I., c. XI, P.L., LXXVII, 212.

¹⁰ Zob. Dom B. van Haeften, *De nomine monachorum*, l. X, tract. III–IV; C. Lancelot, *Dissertation sur l'hemine de vin et sur la livre de pain de saint Benoist et des autres anciens religieux*, Paris 1667, drugie wydanie uzupełnione 1668; Dom J. Mabillon, *Acta SS. O.S.B.*, Saec. IV, P. I., Praef., 152–165.

¹¹ Zob. Paweł Diakon, *De gestis Langobardorum*, t. IV, c. XVIII, P.L. XCV, 548.

Każdego dnia, niezależnie od tego, czy jest jeden posiłek, czy dwa – obiad i kolacja, funt chleba wystarczy. Funt „hójnie odważony”, nawet z naddatkiem, *propensa*. Jeśli ma być kolacja, szafarz zachowa na wieczór jedną trzecią z tego funta. Możliwe, że na cieście jeszcze przed upieczeniem zostawiano znaki ułatwiające dokonanie podziału⁹. Toczyły się i toczą nieskończone dyskusje na temat, jaką dokładnie ilość chleba oznaczała owa *libra propensa*, podobny spór dotyczy heminy wina, o której będzie mowa w rozdziale następnym¹⁰. Wszystkie te badania mogą służyć zaspokojeniu ciekawości i wykazaniu erudycji, nie są jednak istotne przy komentowaniu i wyjaśnianiu świętej Reguły. Nawet zakładając, że ilość chleba i wina nie zmieniała się w zależności od pory roku i regionu, w którym położony był klasztor, widać wyraźnie, że Nasz Święty Ojciec przyjmuje miary zwyczajowe i traktuje je w sposób przybliżony, a nie rygorystycznie. Jego funt chleba to trochę więcej niż ówczesny funt, a objętość jego heminy jest być może wymierzona tak, aby zaspokoić potrzeby słabych. W dyskusjach dotyczących ilości chleba i wina rozstrzygające wydają się wyniki starań mnichów z Monte Cassino o zachowanie miar wyznaczonych przez św. Benedykta. W 581 roku, gdy zostali wypędzeni przez Longobardów¹¹, zanieśli te miary ze sobą do Rzymu. Być może dzięki Papieżowi Zachariaszowi (741–752) odnalazł

je Petronax i inni odnowiciele życia monastycznego w Cassino¹². W końcu opat Monte Cassino Teodemar wysłał Karolowi Wielkiemu miary chleba i wina takie, jak ustalił je św. Benedykt¹³. Wszystkie te starania byłyby zbyteczne, jeśli funt i hemina byłyby miarami niezmiennymi, znanymi przez wszystkich i w ciągłym użyciu. Przy okazji widać, że w przeszłości starano się nie tylko wejść w posiadanie relikwii św. Benedykta, ale też dokładnie zachowywać ustalone przez niego normy szczegółowe¹⁴. Zgodnie z najnowszymi badaniami funt rzymski to 327,45 grama¹⁵. Byłoby to zbyt mało na codzienne wyżywienie człowieka pracującego w polu. Dom A. Calmet pisze, że można przypuszczać, iż św. Benedykt jako swoją miarę nie wybrał funta rzymskiego, który był równy dwunastu uncjom rzymskim, lecz tzw. funt handlowy, który był równy szesnastu uncjom¹⁶. Wielu komentatorów uważa, że to także zbyt mało. Nasze konstytucje mądrze stanowią, że skoro nie wiemy dokładnie, jaka była waga funta św. Benedykta, chleb należy dawać w ilości rozumnie ustalonej.

Jeśliby praca była bardziej wyczerpująca, opat ma władzę coś jeszcze dodać, skoro uzna to za stosowne. Trzeba jednak przede wszystkim unikać braku umiaru, aby nigdy żaden mnich się nie przejadał. Nic bowiem nie jest tak sprzeczne z życiem chrześcijańskim jak niepowściągliwość. Pan nasz powiada przecież: Uważajcie na siebie, aby wasze serca nie były ociążałe wskutek obżarstwa i pijaństwa (Łk 21, 34). Młodszym chłopcom należy dawać nie taką samą porcję jak dorosłym, lecz mniejszą, zachowując umiarkowanie we wszystkim¹⁷.

Codzienna i zwykła miara posiłku mogła być uznana za obfitą. Jednak św. Benedykt zostawia opatowi swobodę dorzucenia czegoś, jeśli uzna to za stosowne, np. w sytuacji bardzo wyczerpującej pracy. Zamiarem Naszego Świętego Ojca nie jest więc w żadnym razie, aby wszystkich swych mnichów zmusić do heroiczych umartwień i nadzwyczajnych wyrzeczeń. Zadaniem

¹² Tamże, t. VI., c. XL, P.L. XCV, 650–651.

¹³ Paweł Diakon, *Epist. I*, P.L. XCV, 1585.

¹⁴ Na Monte Cassino przechowuje się odważnik z brązu o wadze 1550 gramów, który Dom L. Tosti uważa za *libra propensa* św. Benedykta: *Della vita di San Benedetto*, 1892, capo V, s. 194. Ale czy nie jest to waga bochenka, który był dzielony dla kilku mnichów? Zob. Dom A. Calmet, komentarz do rozdz. 39, s. 39–40.

¹⁵ Ch.V. Daremberg, E. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, hasło: *Libra*, IV.

¹⁶ We Francji najbardziej rozpowszechniony był funt paryski, który dzielił się na 16 uncji, uncja równała się 30,59 grama.

¹⁷ *Quod si labor forte factus fuerit maior, in arbitrio et potestate abbatis erit, si expedit, aliquid augere, remota prae omnibus crapula, et ut numquam subripiat monacho indigeries; quia nihil sic contrarium est omni*

christiano quomodo crapula, sicut ait Dominus noster: Videte ne graventur corda vestra crapula. Pueris vero minori aetate non eadem servetur quantitas, sed minor quam maioribus, servata in omnibus parcitate.

opata nie jest niszczenie, lecz budowanie należytej równowagi między pracą a odnową sił fizycznych, która jest wymagana do pracy. Opat ma tylko czuwać, aby nie przekraczać umiaru, aby ta dodatkowa porcja nie prowadziła do łakomstwa, aby żadnego mnicha nigdy nie zaskoczyła niestrawność – wstydlive następstwo obżarstwa. Nie ma bowiem nic bardziej poniżającego niż takie przekroczenie umiaru, nie tylko dla mnicha, ale w ogóle dla chrześcijanina, a Nasz Pan zwracał się do wszystkich swoich uczniów, gdy mówił: „Uważajcie na siebie, aby wasze serca nie były ociążałe wskutek obżarstwa i pijaństwa (Łk 21, 34)”. Święty Benedykt dodaje, że dzieci w klasztorze otrzymają taką miarę posiłku, jaka jest odpowiednia dla ich wieku. I chociaż zasługują na wyrozumiałość, jednak przy postępowaniu z nimi należy pamiętać o surowości związanej z tym rodzajem życia, jakie prowadzą.

Być może współcześnie łakomstwo ma tendencje do przejawiania się raczej w wyjątkowości i wyrafinowaniu posiłków niż w ilości pożywienia. Dziś, o dziwo, trzeba niekiedy zachęcać mnichów do jedzenia, jakby byli manichejczykami i jakby odżywianie się było czymś złym. Można spotkać dziwaków, którzy uważają jedzenie i picie za poniżające, i niszczą samych siebie przez tę obsesję. Takich należy mocno pilnować, a nawet przymuszać do jedzenia. Poza tymi patologicznymi przypadkami opat zostawia każdemu troskę o to, aby przed Bogiem ocenił, co ma zjeść, a od czego może się powstrzymać. Jemy, aby żyć. Zjadamy tyle, ile jest konieczne, abyśmy mogli pracować i uczynić zadość posłuszeństwu. Zawsze pilnujemy zarówno nakazów wiedzy o odżywianiu i higieny, jak i ascetyki chrześcijańskiej, aby nie wchodzić w przesyt¹⁸. Nie wolno dopuścić do tego, aby refektarz i to, co nas tam czeka, stało się znaczącym problemem, jakąś wielką i stałą troską naszego życia.

Idea dodatkowej porcji pożywienia mającej zrównoważyć zwiększone potrzeby została generalnie dobrze przyjęta i była realizowana w różnych formach. Średniowieczne księgi zwyczajów i karty fundacji często wspominają o zwiększonych porcjach i dodatkowych posiłkach. W Cluny na koniec posiłku, po fasoli i warzywach, podawano z reguły jakąś potrawę z jajek, ryb czy sera. Mogła ona być podawana każdemu na osobnym talerzu albo w jednym naczyniu na dwóch¹⁹. Współczesne żołądki nie dałyby rady obfitym posiłkom naszych dawnych poprzedników. To

¹⁸ Zob. św. Jan Kasjan, *Inst.*, V, VIII;
 św. Augustyn, *Confess.*,
 I, X, c. XXXI, P.L., XXXII,
 797 i nast.

¹⁹ Pisze o tym
 Udalryk: *Consuet. Clun.*,
 I, II, c. XXXV, zob. też:
 I, III, c. XVIII.

prawda, że puszczano im krew, często nawet co miesiąc, ale jakby po to, aby od razu wyrównać tę stratę, pacjent dostawał znaczny posiłek dodatkowy i poddawany był kuracji wzmacniającej.

Mięsa natomiast zwierząt czworonożnych nie powinien nikt w ogóle jadać oprócz chorych, którzy są szczególnie osłabieni²⁰.

Przypomnijmy sobie, co św. Benedykt powiedział na temat chorych: „Także na spożywanie potraw mięsnych wypada pozwalać dla wzmocnienia chorym bardzo osłabionym” (36, 9). Tu znajdujemy ten sam zakaz spożywania mięsa przez tych, którzy dobrze się mają, i ten sam wyjątek na korzyść braci poważnie chorych lub osłabionych. Ale w tym miejscu św. Benedykt precyzuje przedmiot zakazu: „mięso zwierząt czworonożnych”, *carnium vero quadrupedum*. Czy należy rozumieć te słowa w sensie ścisłym? Czy zatem mięso ptaków jest dozwolone lub tolerowane? Jakkolwiek dziwne mogłoby się to wydawać, nie można zaprzeczyć, że w czasach św. Benedykta i przez wiele wieków później ptactwo było uważane przez wielu (nie twierdzimy, że przez wszystkich²¹) za pożywienie dające się pogodzić ze wstrzeźliwością. Można się było go wyrzec w ramach umartwienia, ale uważano, że jest to mięso gorszej jakości, że choć może bardziej delikatne i lepsze w smaku niż mięso zwierząt czworonożnych, jest jednak mniej sycące i mniej zdadne do rozpalania pożądliwości. Ponadto czyż w Księdze Rodzaju nie jest napisane, że ryby i ptaki zostały stworzone tego samego dnia i „wody je wywiodły” (Rz 1, 21)? Czy trudno jest traktować jak ryby dzikie ptactwo wodne, które żywi się rybami i smakuje jak one? Jakkolwiek byłaby wartość argumentów przytaczanych niegdyś dla uzasadnienia zgodności jedzenia mięsa zwierząt dwunożnych ze wstrzeźliwością monastyczną, taki zwyczaj po prostu był. Każdy wie, że nawet dzisiejsza kazyistyka toleruje w dni postne mięso niektórych ptaków wodnych. Dziwne byłoby jednak, gdyby pojawiło się ono na stole mnichów. Ta kwestia jest dla nas praktycznie rozstrzygnięta²². ■

²⁰ *Carnium vero*

quadrupedum omnimodo ab omnibus abstineatur comestio, praeter omnimodo debiles aegrotos.

²¹ Św. Cezary z Arles wyraźnie zakazał jedzenia mięsa ptaków, pozwolił na to tylko chorym: *Reg. ad mon.*, XXIV; *Reg. ad virg.*, *Recapitulatio*, XVII.

²² Historia tego zagadnienia jest dobrze opracowana w komentarzu Dom A. Calmeta. Czytaj także: Dom M. Herrgott, *Vetus disciplina monastica*, Praef., s. XII–XXXII, Dom G. Berthelet, *Traité historique et moral de l'abstinence de la viande et des révolutions qu'elle a eues depuis le commencement du monde jusqu'à présent, etc.*, Rouen, 1731, P. III, c. I-II. Dom A.-J. Mège utrzymywał, że św. Benedykt zakazał jedzenia mięsa ptaków.

Komentarz do Reguły św. Benedykta Rozdział czterdziesty: O mierze napoju

Dom Paul Delatte OSB

Każdy otrzymuje własny dar od Boga, jeden taki, a drugi taki (1 Kor 7, 7), dlatego też tylko z pewnymi zastrzeżeniami ustalamy ilość pożywienia stosowną dla innych. Mając jednak wzgląd na słabość chorych sądzimy, że jedna hemina wina na dzień wystarczy dla każdego¹.

¹ DE MENSURA POTUS.

*Unusquisque proprium
habet donum ex Deo, alius
sic, alius vero sic; et ideo
cum aliqua scrupulositate
a nobis mensura victus
aliorum constituitur. Tamen
infirmorum contuentes
inbecillitatem, credimus
hemina vini per singulos
sufficere per diem.*

Cały ten rozdział wygląda jak pomnik tej ojcowskiej mądrości, o której wspominaliśmy tak często. Ujawnia się ona tutaj wręcz namacalnie w trosce, z jaką są potraktowane najbardziej przyziemne szczegóły naszego życia. Najpierw mamy stwierdzenie różnic istniejących między ludźmi w tym, co dotyczy ciała, duszy i otrzymanych łask: „Każdy otrzymuje własny dar od Boga, jeden taki, a drugi taki (1 Kor 7, 7)”. Właśnie z powodu tych cech indywidualnych Nasz Święty Ojciec wyznaje, że przystępuje do ustalania tego, co dotyczy życia innego człowieka z wahaniem i pewną obawą. W tych sprawach nie może być mowy o wyznaczeniu jednej miary, niezmiennej i rygorystycznie przestrzeganej, jakiegoś prokrustowego łoża, do którego mieliby się dopasować wielcy i mali. Nie byłoby też wcale korzystne brać siebie samego za model, do którego inni mają się dostosować. Jaki zatem powinien być nasz punkt odniesienia? Będziemy wrażliwi – mówić św. Benedykt – na słabość małych i słabych; tych, którzy mają mało sił fizycznych, ale też tych, którym brakuje siły moralnej. I mając na względzie wszystkie te słabości, „sądzimy, że jedna hemina wina na dzień wystarczy dla każdego” zakonnika. Hemina rzymska miała miarę około ćwierci litra (dokładnie 0,2736 l)². Pamiętajmy jednak o tym, co zostało powiedziane w komentarzu do poprzedniego rozdziału.

² Ch.V. Daremberg,
E. Saglio, *Dictionnaire
des Antiquités grecques et
romaines*, hasło: *Hemina*.

Jeśli zaś ktoś z łaski Pana może się bez wina obejść, niech wie, że otrzyma szczególną nagrodę. Gdyby warunki miejscowe, praca albo skwar letni kazały pić więcej, niech decyduje o tym przełożony, zwracając wszakże uwagę, by nie dochodziło nigdy do przesyty lub zgoła pijaństwa³.

Po wskazaniu rozumnego „złotego środka” Reguła, dbająca jednocześnie o ducha umartwienia, posłuszeństwa i wyrozumiałości, przewiduje najważniejsze sytuacje, które mogą się wydarzyć. Oto mnich, który uważa, że może żyć bez wina albo zadowolić się mniejszą miarą. Bóg sprawił, że tryska zdrowiem i skłania go w sercu, aby podjął takie wyrzeczenie. Niech więc prosi swojego opata o pozwolenie, które w takiej sytuacji jest konieczne (49,8–10), i – jeśli je uzyska – niech wyrzeknie się wina i cieszy się podwójną zasługą: hojności i posłuszeństwa.

Ale tak jak bywają przypadki, że hemina to zbyt wiele, tak też zdarzają się sytuacje, w których ta miara to zbyt mało: wymagające warunki klimatyczne w jakimś miejscu, nadzwyczajna, szczególnie męcząca praca, upał nie do wytrzymania w środku lata, *loci necessitas, labor, ardor aestatis* – w takich okolicznościach słuszne wydaje się zwiększenie miary napoju. Decyzja w tej materii należy do przełożonego. Ma on jednak cały czas mieć baczenie, aby nikt przy okazji się nie upił albo nie doszedł do stanu przesyty, bardzo bliskiego upiciu. Komentatorzy podają szczegóły dotyczące tych dodatkowych miar napoju przyznawanych mnichom podczas posiłków albo między nimi. W Cluny oprócz porcji wina zawsze podawanej do posiłku („miary sprawiedliwej”, jak mawiano) dość często dawano dodatkowo „miarę miłosierną” albo mieszankę zwaną *pigmentum* skomponowaną z wina, miodu, cynamonu i goździków.

Czytamy wprawdzie, że picie wina w ogóle mnichom nie przystoi, ale skoro w naszych czasach nie można o tym mnichów przekonać, zgódźmy się przynajmniej na to, że należy pić mało, a nie aż do przesyty, gdyż wino przywodzi do upadku nawet człowieka mądrego (Syr 19, 2)⁴.

³ *Quibus autem donat Deus tolerantiam abstinentiae, propriam se habituros mercedem sciant. Quod si aut loci necessitas vel labor aut ardor aestatis amplius poposcerit, in arbitrio prioris consistat, considerans in omnibus ne subrepat satietas aut ebrietas.*

⁴ *Licet legamus: Vinum omnino monachorum non esse, sed quia nostris temporibus id monachis persuaderi non potest, saltim vel hoc consentiamus ut non usque ad satietatem bibamus, sed parcius, quia: Vinum apostatare facit etiam sapientes.*

⁵ *Narravenunt quidam
abbati Pastori de quodam
monacho qui non bibebat
vinum, et dixit eis: Quia
vinum monachorum omnino
non est* (*Verba Seniorum*:

Vitae Patrum, V, IV, 31,
H. Rosweyde, s. 570).

⁶ Św. Atanazy, *Vita S.
Antonii*, c. VII, P.G. XXVI,
853. Zob. św. Augustyn, *De
moribus Eccles. cathol.*,
I, I, c. XXXI, P.L. XXXII,
1339, św. Hieronim, *Ep.* LII,
11, *Ep.* XXII, 35, P.L. XXII,
536–537; tamże, 420.

⁷ C. VII, H. Rosweyde,
s. 713.

⁸ *Ut non usque ad
satietatem persistamus
in edendo* (św. Bazyli
Wielki, *Reg. contr.*, IX).

⁹ *Ubi autem necessitas loci
exposcit, ut nec superscripta
mensura inveniri possit, sed
multo minus aut ex toto
nihil, benedicant Deum
qui ibi habitant et non
murmurent, hoc ante omnia
admonentes, ut absque
murmurationibus sint.*

Można by powiedzieć, że św. Benedykt jakby nieco się wstydził swego ojcowskiego miłosierdzia i z niejakim żalem wspomina heroizm Ojców Pustyni. „Czytamy – jak mówi – że picie wina w ogóle mnichom nie przystoi”. Te słowa Nasz Święty Ojciec znalazł w *Verba Seniorum*⁵. Czytał także w żywocie św. Antoniego, że ani on, ani inni gorliwi asceci w ogóle nie jedli mięsa i nie pili wina⁶. Nie był to jednak zwyczaj powszechny. Z „Opowiadań dla Lausosa (*Historii Lausiaca*)” na przykład dowiadujemy się, że mnisi z Nitrii pili wino⁷, na korzystanie z tego napoju zezwalał też swoim mnichom i mniszkom św. Cezary z Arles. Jednak w naszych czasach – kontynuuje św. Benedykt – „nie można mnichów przekonać” do surowych zasad Ojców. Jeśli więc mamy pić wino, zgódźmy się przynajmniej na to, aby nie pić aż do przesyty⁸. Pozostańmy przy tym, „gdyż wino przywodzi do upadku nawet człowieka mądrego (*Syr* 19, 2)”. Na Monte Cassino i w Vicovaro św. Benedykt pił wino (*D* 3), chociaż łatwo byłoby mu zadziwić innych swym umartwieniem. Był przecież do niego zaprawiony, wystarczyło tylko przypomnieć sobie Subiaco. Ale stawszy się ojcem rodziny, dostosował swoje postępowanie do możliwości i słusznych zwyczajów swoich mnichów.

Gdzie zaś warunki miejscowe są tego rodzaju, iż nie można znaleźć nawet wyżej określonej miary wina, lecz tylko znacznie mniej lub nawet ani kropli, niech ci, którzy tam mieszkają, błogosławią Boga i nie szemrają. To zalecamy przede wszystkim, by nigdy nie było szemrania⁹.

Należy więc ograniczyć się do heminy, która jest „złotym środkiem” między całkowitą abstynencją i pijaństwem. Trzeba jednak przewidzieć takie okoliczności, że nawet ta ograniczona miara będzie nieosiągalna. Klasztor może być ubogi, w okolicy może nie być winnic – w efekcie można będzie zapewnić braciom znacznie mniej wina, a nawet może go nie być wcale. W takiej sytuacji mnisi będą błogosławić Boga, od którego pochodzi i wino, i brak wina, będą się także starać z wytrwałością znosić tę drobną niedogodność i wprowadzać z niej dobro. Brak wina nie stanowi śmiertelnego zagrożenia, a my jesteśmy jak ci, którzy stają do zawodów: „Każdy, który idzie w zawody, od wszystkiego się po-

wstrzymuje: oni, aby otrzymać wieniec znikomy, a my – trwały (1 Kor 9, 25)”. Nigdy nie należy szemrać ani się z smucić z powodu spraw takich jak ta. Przede wszystkim – powtarza z mocą Nasz Święty Ojciec – mnisi zmuszeni do wstrzemięźliwości od wina mają także zachować wstrzemięźliwość od szemrania. ■

Tłum. Tomasz Glanz

Słowa wygłoszone w kościele Saint-Sulpice na rozpoczęcie pielgrzymki do Chartres

ks. Jean-François Thomas

Słowa wygłoszone przez ojca Jean-François Thomasa w kościele Saint-Sulpice na rozpoczęcie 43. pielgrzymki Chrétienté (7 czerwca 2025):

Drodzy pielgrzymi,
wyruszacie w pielgrzymkę pod czujnym i opiekuńczym spojrzeniem wszystkich niebiańskich zastępów i dworu świętych. Najświętsza Dziewica jest poruszona waszym zapałem i oddaniem. Jak pisał Charles Péguy, wasz znamienity poprzednik na szlakach Beauce, zwracając się do Matki Bożej:

Widzisz nas idących tą prostą drogą, / Całych w kurzu,
błocie, z deszczem w zębach (...) Idziemy przed siebie,
ręce w kieszeniach, / Bez żadnego wyposażenia, bez bałaganu,
bez słów, / Równym krokiem, bez pośpiechu, bez pomocy (...) /
Widzisz nas idących, jesteśmy piechotą. / Idziemy zawsze tylko jeden krok na raz. (*La Tapisserie de Notre-Dame*, 1913)

Dwadzieścia wieków chrześcijańskiej Francji poprzedza was – ludy i królowie, święci i grzesznicy, męczennicy i żołnierze, biedni i bogaci, potężni i mali. Na waszych barkach spoczywa dziedzictwo tak wielu modlitw, tak wielu poświęceń, tak wielkiej miłości. Jest przed czym drżeć, otrzymując w spadku taki skarb, ale ruszajcie bez strachu, z szacunkiem, pozostawiając odpowiednie miejsce ciszy i kontemplacji, unikając pustej gadaniny i powierzchnowości, ponieważ rozrywka nie ma tu miejsca. Wasze buty będą wzniecać kurz lub grzęznąć w błocie, niebo ześle na was deszcz i słońce, a wasze obolałe stopy staną się być może

pierwszym dowodem waszej miłości do Boga. Będziecie rozmyślać o panowaniu naszego Pana w niebie i na ziemi. Wasze bóle, wysiłki, umartwienia będą małymi kamieniami, które skromnie przyczynią się do budowy tego dzieła.

Wielkie fałszerstwo świata nie zaczęło się dzisiaj, nawet jeśli mamy więcej środków do popełniania zła niż nasi odlegli przodkowie. Ta procesja, która połączy Najświętszą Dziewicę z Paryża – patronkę Francji w dniu jej Wniebowzięcia – z Matką Bożą pośród pól i zboża, wpisuje się w to, co głosił już prorok Izajasz:

Jakże piękne są na górach nogi posłańca, który zwiastuje pokój, który zwiastuje szczęście, który zwiastuje zbawienie, który mówi do Syjonu: „Twój Bóg króluje!”. (*Izajasz*)

W naszych czasach, pełnych herezji, dekonstrukcji całego chrześcijańskiego przesłania i diabelskiego oporu wobec Objawienia, każdy krok zwykłego strażnika przyczynia się do panowania Boga, które jest rzeczywiste, nawet jeśli nie jest uznawane i akceptowane. Od każdego z was zależy, czy w tych radosnych i spartańskich dniach marszu nabierzecie rozpędu. Nie wolno wam potem osłabnąć w tym locie, a wiele będzie zależało od tego, jak przeżyjecie każdą chwilę, jak ofiarujecie każdą niedogodność, każdy dyskomfort.

Zgromadźcie siły duchowe i pokarm dla duszy, aby wytrwać w często wrogim świecie, który chce ubóstwiać człowieka, który dąży do zjednoczenia wszystkich narodów w wieży Babel i marzy o zbudowaniu na ziemi raju przeciwstawnego Bogu. Wasza pielgrzymka, pełna życia, jest świadectwem odmowy ukłęknięcia przed panami tej ziemi i ich dziełami śmierci. Ale nie dajcie się zwieść: Zły wykorzystuje każdą okazję, nawet najświętszą, aby spróbować posunąć swoje pionki. Bądźcie więc czujni – poprzez uważność serca, częste przyjmowanie sakramentów, zakorzenienie w modlitwie, praktykowanie pokuty. Święty Piotr nieustannie nas ostrzega:

Bądźcie trzeźwi, czuwajcie; wasz przeciwnik, diabeł, jak ryczący lew, krąży wokół was, szukając, kogo pożreć.

Opierajcie się mu, mocni w wierze (...). (*Pierwszy List św. Piotra*)

Charles Baudelaire, ten udręczony nadprzyrodzoną rzeczywistością, dobrze podsumował sytuację naszych chorych wieków, stwierdzając, że większość ludzi wierzy w Boga, ale Go nie kocha, podczas gdy kocha diabła, w którego nie wierzy.

Podczas swojej pielgrzymki służy królestwa Bożego, powróćcie do rozważania dwóch sztandarów z *Ćwiczeń duchowych* św. Ignacego Loyoli, ponieważ chodzi tu o odwieczną walkę – w historii ludzkości i w historii każdego człowieka: Władca i prawdziwy dowódca, Chrystus, nasz Pan, stoi w pokornym miejscu wraz z armią skruszonych grzeszników, którymi jesteśmy, podczas gdy Lucyfer – w swoim przerażającym wyglądzie – gromadzi wraz ze swoimi oddziałami demonów wszystkich ludzi pragnących zaszczytów, przyjemności i światowej chwały. Trzeba wybrać stronę – oczywiście stronę Boga – i trzymać się jej, kulejąc i kuśtykając.

Święty Augustyn, ocalały z grzechu i herezji, patrzy już tylko na Miasto Boże i radzi nam:

Jesteśmy podróżnikami. Czym jest podróż? Powiem to jednym słowem: posuwanie się naprzód. Niech zawsze nie podoba ci się to, kim jesteś, abyś osiągnął to, kim jeszcze nie jesteś... Idź zawsze naprzód, idź zawsze, dodawaj zawsze. Nie zatrzymuj się na drodze, nie cofaj się, nie schodź z drogi. Ten, kto nie idzie naprzód, pozostaje w miejscu. Lepiej być kulawym na drodze niż biegaczem poza drogą. (*Kazania*)

Ciemność, która spadła na ziemię – jak podkreślił Pius XII w 1939 roku – nie jest fatalnością, dopóki pozostają pokorne i wierne dusze, nawet jeśli jest ich tylko niewielka garstka. Nie zbłądźmy i pozostajmy w tym nieustannym orszaku zmierzającym do raj. Niech te trzy dni doprowadzą was do Zmartwychwstania.

Drodzy pielgrzymi, zabierzcie ze sobą bogactwa Tradycji i włożcie do swoich toreb intencje za Kościół i za Papieża Leona XIV.

Bądźcie spokojnymi kulałymi, entuzjastycznymi, całkowicie zwróconymi ku niebu.

Niech Najświętsza Dziewica otoczy was swoim płaszczem miłosierdzia, niech aniołowie i wszyscy święci towarzyszą waszym śpiewom i wspierają wasze kroki. Niech królestwo Boże ogarnie wasze serca. ■

Po katolickich śladach (10): Mary Douglas

Paweł Grad

Siódmego marca pamiętnego roku 1968 Mary Douglas, wówczas wschodząca gwiazda antropologii, która dwa lata wcześniej opublikowała swoją przełomową pracę *Purity and Danger*¹, wygłosiła w dominikańskim kolegium Blackfrairs w Oksfordzie wykład z okazji dnia św. Tomasza z Akwinu. Wykład nosił tytuł *Pogarda dla rytuału* (*Contempt for Ritual*) i był antropologiczną analizą antyrytualistycznych tendencji w Kościele i kulturze współczesnej. Douglas wskazywała, że z antropologicznego punktu widzenia tendencje te mają jednoznacznie destrukcyjny i antykulturowy charakter. Po wykładzie Douglas została zaproszona przez braci dominikanów na kolację, która odbywała się w refektarzu konwentu. Wydaje się, że badaczka uznała to zaproszenie za przykład pogardy dla rytuału, o której przed chwilą miała wykład: uprzejmie odmówiła dominikańskiemu gospodarzom, zaznaczając, że bracia w męskim zakonie nie mają prawa zaprosić kobiety do wspólnego stołu. W konsekwencji zjadła posiłek w osobnym pomieszczeniu, podczas gdy bracia posilali się w refektarzu².

¹ Z nieznanych mi powodów tytuł tej najczęściej czytanej pracy Mary Douglas został na polski przełożony jako *Czystość i zmaza* (tłum. M. Bucholc, Warszawa 2007), podczas gdy zgodnie z oryginalnym tytułem i duchem wywodów autorki należałoby raczej tłumaczyć go jako *Czystość i zagrożenie*. Nie chcąc wprowadzać w ramach tego jednego tekstu niewystępującego nigdzie indziej w polskich publikacjach tytułu tej znanej książki, ale też chcąc uniknąć stosowania przyjętego polskiego tłumaczenia, posługuję się tu tytułem oryginalnym.

² Opowieść ta pochodzi od filozofa o. Fergus Kerra OP, który prawdopodobnie zna ją z pierwszej ręki. Zob. T. Larsen, *Slain God. Anthropologists and Christian Faith*, Oxford 2014, s. 161.

Ta scena jest sama w sobie skondensowanym symbolem życia i twórczości Mary Douglas. Okoliczności historyczne (rok 1968), miejsce zdarzenia (konwent zakonny w sercu wiodącej zachodniej uczelni), osoba bohaterki (katoliczka i wybitna antropolożka), temat jej wykładu (pogarda dla rytuału) oraz swoiste odwrócenie ról (świecki antropolog poucza zakonników o rytuałach organizujących ich życie) – wszystko to zebrane w jednym wydarzeniu tworzy wielowymiarową przypowieść o zmaganiach intelektualnych Mary Douglas z wielkim tematem religii i rytuału. W zmaganiach tych czerpała ona tyleż z doświadczeń sekularyzującego się społeczeństwa i Kościoła, w którym żyła, jak i z osobistych doświadczeń gorliwej katoliczki wychowanej w silnie zhierarchizowanym i zrytualizowanym środowisku.

Myliłby się jednak ten, kto by sądził, że jest to przypowieść o reakcyjnej kontrewolucjonistce, której zasadniczym celem była perwersyjna apologia „społeczeństwa tradycyjnego” za pomocą zdobyczy antropologii kulturowej. To prawda, że sama Douglas miała świadomość prowokacyjnego charakteru jej poglądów i działań (takich np. jak te przy okazji kolacji 7 marca 1968 roku). W przedmowie z 1996 roku do swojej innej wielkiej książki, *Symboli naturalnych*, która powstała z rozwinięcia wspomnianego wykładu u dominikanów, pisała tak:

Teraz, kiedy (...) patrzę na to z perspektywy czasu, widzę, że moje intencje jako socjologa religii były wywrotowe i zgodne z duchem czasów. Chciałam uwolnić socjologię religii od konfesyjnych lojalności zakorzenionych w starych instytucjach [chodzi o to, że właściwie do połowy XX wieku socjologia religii rozwijała się przede wszystkim w instytucjach naukowych podległych Kościołowi i wspólnotom protestanckim – P.G.]. Jednocześnie moje intencje jako antropologa były wyraźnie reakcyjne. Zamiast obalać stary porządek, chciałam przywrócić dawne podejście teoretyczne, podejście Durkheimowskie, i uczynić je pomocnym w zrozumieniu nas samych. W pewnym sensie ta książka była książką kontrkulturową, ponieważ byłam mniej zainteresowana atakowaniem form społecznych, gdy traciły one swoje znaczenie, oraz dobijaniem

³ M. Douglas, *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, London–New York 196, s. xiii. Cytaty z tej pracy podaję we własnym tłumaczeniu z oryginału, ponieważ niestety polskie tłumaczenie (M. Douglas, *Symbole naturalne*, tłum. E. Dżurak, Kraków 2004) jest niepozbawione mankamentów translatorskich.

⁴ T. Rowiński, *W rytuałach jest życie*, „Christianitas” nr 53/54, 2013, s. 7–19. Ze zmianami przedrukowany w: tenże, *Bękart Dantego. Szkice o zanikaniu i odradzaniu się widzialnego chrześcijaństwa*, Kraków 2015, s. 411–430. Tekst dostępny również na stronie christianitas.org. Czytelnik znajdzie w nim, oprócz zasadniczej diagnozy niedostosowania posoborowej reformy liturgicznej do ustaleń antropologii (wbrew pozornemu przywiązaniu kościelnych reformatorów do rozpoznania nauk społecznych), ciekawy wybór fragmentów z pracy Douglas *Symbole naturalne*.

ludzi w nie uwikłanych, zanim formy te całkiem umrą, a raczej przede wszystkim zrozumieniem, w jaki sposób w ogóle one zyskały swoje znaczenie³.

Wprost pada tu wyznanie reakcyjnych intencji (przynajmniej teoretycznych)... A jednak istotną tezę teorii rozwijanej przez Douglas jest to, że protest i reakcja, które dążą do obalenia istniejącego porządku (tradycyjnego czy porewolucyjnego), nie są pierwszymi, podstawowymi odruchami tradycji. Ta ostatnia jest zainteresowana przede wszystkim racjonalnym (choć nie racjonalistycznym) uporządkowaniem ludzkiego życia za pomocą gęstej sieci symbolicznie nasyconych rytuałów. „W rytuałach jest życie”⁴ – to mające dziś siłę rewelacji odkrycie banału, który może być zaskakujący tylko dzięki powszechnemu panowaniu antyrytualistycznego przesądu. Banał ten znaczy nie tylko to, że rytuały nie stanowią zagrożenia dla „życia”, ale również to, że życie ludzkie, życie społecznych i rozumnych istot, rozkwita właśnie *dzięki* rytuałom. Rytuał jest podstawowym narzędziem cywilizacji; nadaje regularność działaniu i nasycza znaczeniem ludzkie życie, które bez rytuałów staje się zwierzęce, chaotyczne i pozbawione wyraźnego kierunku.

Zdaniem Douglas wspólnoty tradycyjne czy też „wspólnoty hierarchiczne” (żeby posłużyć się bliższym jej terminem) zainteresowane są przede wszystkim wzmocnieniem granic *wewnątrz* życia swoich członków (oddzielaniem czystości i zmaży, grzechu i świętości, reprezentowaniem organicznego zróżnicowania wspólnoty), a nie zaznaczaniem *zewnątrz* granicy oddzielającej wspólnotę od jej środowiska. Oczywiście, i ten element jest tu obecny, ponieważ system reguł i rytuałów odróżnia tych, którzy je akceptują, od tych, którzy ich nie akceptują. Niemniej wspólnoty tradycyjne i hierarchiczne są raczej inkluzywne (co nie znaczy, że nie mają one granic ani reguł „wejścia”), natomiast całkowita koncentracja na oddzieleniu, proteście i reakcji wobec zewnątrz jest zdaniem Douglas charakterystyczna raczej dla sekt i enklaw – małych grup, które zazwyczaj są wewnątrznie mało zróżnicowane i egalitarne. Problem „hierarchii”, czyli w gruncie rzeczy inkluzywnej, silnie zrytualizowanej i wewnątrznie zróżnicowanej wspólnoty, w której dobro jednostek jest chronione dzięki rozproszeniu władzy

i podporządkowaniu się rozumnemu prawu, a nie arbitralnej woli jednostek, jest najwyraźniejszym katolickim śladem jej myśli, a zarazem jednym z głównych przedmiotów jej antropologicznych badań. Tym śladem chciałbym pójść w tym tekście.

Pytanie o „katolickie „ślady” w wypadku tej myślicielki jest zresztą nieco zbyt zachowawcze. Dzieło Douglas to po prostu dzieło zrodzone z doświadczenia katolickiego i podjęte w znacznej mierze po to, żeby doświadczenie to zrozumieć⁵. Co więcej, ten wysiłek zrozumienia doświadczenia religijnego nie był zorientowany na myślenie *przeciwko* niemu, nie był podsycaniem zagrażającego pewności wiary niepokoju, rzekomo immanentnie związanego z uczciwie prowadzonymi poszukiwaniami intelektualnymi. Zapewne wedle pewnych dogmatycznych przekonań naszej epoki powinno to stanowić świadectwo zarówno niedojrzałości Douglas jako badaczki, jak i jako osoby wierzącej. Wydaje się, że często przyjmowane jest dziś założenie, zgodnie z którym pomiędzy wiarą religijną a jakąkolwiek uczciwą aktywnością umysłową, zwłaszcza dotyczącą samej religii, istnieje co najmniej napięcie. Są okresy i środowiska, w którym to założenie o napięciu zamienia się w założenie o sprzeczności i obowiązuje niemal w formie plemiennej reguły tabu. Jednym z momentów przekroczenia przez Douglas tego tabu była rozmowa z badaczką partenogenezy Helen Spurway. Miało to miejsce na University College London w czasie, gdy Douglas była tam profesorem. Spurway chciała porozmawiać ze znaną antropolog na temat rozpowszechnionych wśród przedstawicieli różnych religii przekonań religijnych dotyczących dzieworództwa. Douglas chętnie przedstawiała swojej koleżance antropologiczne teorie tych doktryn, po czym zaproponowała, że może jej wyjaśnić, dlaczego ona, Mary Douglas, wierzy w dziewicze narodziny Jezusa Chrystusa. Reakcją było niedowierzanie przemieszane z oburzeniem: „W tych czasach! Na tej uczelni! Usłyszeć coś takiego... odebrało mi mowę!”⁶.

Alan Macfarlane, profesor historii i antropologii, któremu w wywiadzie udzielonym na rok przed śmiercią Mary Douglas opowiedziała tę historię raz jeszcze, przyznał się, że również on, jak i wielu innych ludzi, zastanawia się, „w jaki sposób łączy ona wiarę katolicką z byciem antropologiem?”⁷. Reakcją Douglas było pełne rozbawienia i zaskoczenia politowanie: „wybacz mi, ale

⁵ M. Douglas, *Feeling for Hierarchy. Marianist Award Lectures*, University of Dayton 2002, s. 15.

⁶ Tamże, s. 25.

⁷ Wywiad dostępny jest na stronie: alanmacfarlane.com (dostęp: 16.04.2021).

to bardzo prostackie pytanie (*ignorant question*)” – usłyszał jej uczony kolega. Ta reakcja Douglas jest interesująca i pouczająca przynajmniej z dwóch powodów.

Po pierwsze, widać w niej pełną samodzielność i niezależność intelektualną stojącą za przekonaniem, że w gruncie rzeczy problem, o który pytał Macfarlane, a który odczuwa również dziś tyle osób wierzących, jest tak bardzo pozorny, że nawet nie warto się nim zajmować. Douglas była wyraźnie zaskoczona i rozbawiona, ponieważ szukała poprzez badania oświecenia zjawisk religijnych nie po to, aby usprawiedliwić własną wiarę zagrożoną wątpliwnością lub szyderstwem świata. Nie zareagowała na pytanie Macfarlane’a nerwowo ani ze szczególnym poruszeniem. Nie było w tej reakcji przejęcia zakompleksionego „katolickiego uczonego”, który przyjmuje cierpliwie tego typu indagacje, bo zakłada, że są one najważniejszymi pytaniami „człowieka współczesnego”. Nie było też nerwowości nadgorliwego apologety, który wprowadzie uważa takie problemy za wyraz kryzysu, w jakim znajduje się raczej kultura współczesna niż wiara, ale przecenia jego głębię. Była to prostolinijna odpowiedź kogoś, kto najchętniej nie zaprzętałby sobie głowy tego typu prostackimi pytaniami. Paradoksalnie, jak sądzę, to właśnie z takiej perspektywy można dopiero odpowiedzieć na intelektualne wyzwania współczesności stające przed Kościołem, a nie wtedy, gdy uwewnętrznisz sobie głęboko problem sprzeczności między wiarą a „klimatem intelektualnym epoki”, czyni się z usuwania tej domniemanej sprzeczności zasadniczy cel swojej działalności umysłowej. W dziedzinie intelektualnej również działa podstawowe prawo Christianitas⁸: nie ci budują naprawdę cywilizację chrześcijańską, których zasadniczym celem jest jej ocalenie, ale ci, którzy prostolinijnie szukają Boga i Jego prawdy.

Trzeba przy tym zaznaczyć, że to umiłowanie prawdy oraz talenty intelektualne sprawiły, że Mary Douglas jest jednym z najwybitniejszych przedstawicieli tej dyscypliny, a książka *Purity and Danger* znalazła się na liście „Times Literary Supplement” stu najbardziej wpływowych książek niebeletrystycznych opublikowanych po II wojnie światowej. Douglas była profesorem na University College London, Northwestern University, a także wykładowczynią na New York University, Columbii, Yale i Princeton, członkiem Akademii Brytyjskiej.

⁸ Prawo to najlepiej wyraził Papież Benedykt XVI w swoim przemówieniu do przedstawicieli świata kultury w Paryżu 12 września 2008 roku. Tekst dostępny na stronie vatican.va (dostęp 19.04.2021).

Za swoje osiągnięcia otrzymała Order Imperium Brytyjskiego. Na University College London co roku odbywa się wykład jej imienia (wykłady zawieszono na czas pandemii COVID-19). Wszystkie te zaszczyty i osiągnięcia są tylko łatwymi do wyliczenia oznakami uznania wśród profesjonalistów i szerokiej publiczności, która bynajmniej nie zawsze podzielała przecież światopogląd badaczki czy jej wiarę religijną. Warto mieć to wszystko w pamięci, myśląc o tej spokojnej pewności siebie, z jaką Douglas uznawała (z uśmiechem) pytania w rodzaju tych zadanych jej przez Macfarlane'a za „prostackie”. To po pierwsze.

Po drugie, zastanawiające jest zdziwienie Douglas („oh, really?!”), że on, Alan Macfarlane, również zadawał sobie to „prostackie pytanie”. Właściwie nie powinno ją to dziwić. Już w latach powojennych, gdy pracowała w Biurze Kolonialnym, gdzie pojawiali się wielu przedstawicielei jej przyszłej dyscypliny naukowej, irytowało ją, gdy słyszała, że „żaden antropolog nie może być uczciwym katolikiem”⁹. Na Oksfordzie, gdzie uzyskała swoje stopnie naukowe, nie spotkała się już z antykatolickimi uprzedzeniami¹⁰. Może dlatego, że swój doktorat obroniła u Edwarda Evana Evansa-Pritcharda, który umiał stworzyć warunki pracy naukowej wolne od antyreligijnych uprzedzeń. Warto jednocześnie pamiętać, o czym wiadomo skądinąd, że katolicyzm tego wybitnego antropologa i niektórych jego uczniów również był powodem złośliwych komentarzy na Oksfordzie¹¹. Douglas twierdzi, że jedyny przykład antykatolickich przesądów, jaki zapamiętała z tych czasów, dotyczy sytuacji, o której opowiedział jej sam Evans-Pritchard. Warto przytoczyć tę anegdotę (Douglas nazywa ją legendą), ponieważ mówi ona coś ważnego na temat uprzedzeń antykatolickich:

Nie spotkałam się z żadnymi antykatolickimi uprzedzeniami na Oksfordzie. Ale Evans-Pritchard opowiadał czasem pewną historię o Cambridge. Hutton ustępował ze swojej katedry antropologii na Cambridge, a Evans-Pritchard oraz Penniman (kurator Pitt-Rivers Museum) byli pośród tych, którzy mieli wybrać jego następcę. Evans-Pritchard był zdeterminowany, aby na katedrze obsadzić Meyera Fortesa, i przekonał Pennimana, aby go poparł.

⁹ M. Douglas, *Feeling for Hierarchy*, dz. cyt., s. 19.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Zob. poprzedni odcinek z tej serii poświęcony Evansowi-Pritchardowi na christianitas.org.

Zapytali więc Huttona, czy byłby zadowolony, gdyby Fortes został jego następcą. „Zdecydowanie nie, Fortes jest żydem”. Wtedy zaproponowali Audrey Richards. „Nie, ona jest kobietą. Żadnych katolików, żydów, kobiet”, odpowiedział delikatnie Hutton. „Kogo zatem byś wybrał?”, zapytali go, a on wskazał Fürera-Haimendorfa. „Ale przecież Fürer-Haimendorf jest katolikiem”, zaprotestowali. „Tak, ale jest też Austriakiem – jego katolicyzm się nie liczy, ponieważ jest po prostu elementem dziedzictwa kulturowego”¹².

¹² M. Douglas, *Feeling for Hierarchy*, dz. cyt., s. 19–20.

Tacy ludzie jak Evans-Pritchard, który był konwertytą, czy Mary Douglas, dla której katolicyzm był czymś więcej niż tylko „kulturowym” dziedzictwem, a ponadto byli rodowitymi Brytyjczykami, nie mogli liczyć na taryfę ulgową. Ich katolicyzm był uważany za papistowskie sekciarstwo w kraju, w którym żyli, oraz dziwactwo w środowisku, w którym się obracali.

Zgoła inaczej sytuacja wyglądała na bardziej otwarcie laickim wydziale antropologii na University College London, na którym Douglas przepracowała znaczną część swojej kariery uniwersyteckiej, to jest lata 1951–1977 (po czym na 11 lat wyjechała do USA, by wrócić na resztę emerytury na Wyspy Brytyjskie w roku 1988. Wtedy też została wybrana członkiem Akademii Brytyjskiej i do końca życia, do roku 2007, mieszkała i pracowała w Londynie). Na University College,

pomimo wszystkich regulacji prawnych na rzecz tolerancji, wiedziałam, że jest czymś dziwnym być praktykującym katolikiem (poza italianistyką i wydziałem historii średniowiecznej). Jak określił to pewnego razu Noel Annan: główny nurt na tej uczelni był racjonalistyczny i radykalny. W rezultacie od czasu do czasu słyszałam te dobrze znane docinki. Daryll Forde zwykł mnie, dość czule, prowokować takim pytaniem: „jak znosisz tę hipokryzję związaną z byciem katoliczką?”.

To właśnie na UCL wydarzyła się przywoływana wcześniej rozmowa z Helen Spurway. „Zaprawiona w unikaniu konfrontacji

zachowywałam spokój, ale prywatnie uznawałam takie komentarze za powierzchowne”¹³, wyzna po latach Douglas.

¹³ Tamże, s. 25.

Komentarze te musiały się wydawać powierzchowne dla kogoś, kto tak dogłębnie i od środka doświadczył tego, czym jest „bycie katoliczką” oraz co ta forma życia ma wspólnego z „hipokryzją”. Mary Tew, bo tak brzmiało jej panieńskie nazwisko, urodziła się w roku 1921 w rodzinie pracownika brytyjskiej służby kolonialnej. Ta okoliczność zadecydowała o tym, że znaczną część swojego dzieciństwa i młodości spędziła z dala od rodziców.

Zostałam oddana dziadkom, gdy skończyłyśmy z moją siostrą odpowiednio pięć i trzy lata. To, co nazywano „odsyłaniem dzieci do domu”, było zwyczajną częścią życia brytyjskiej rodziny kolonialnej. Uważano, że białe dzieci nie wytrzymają trudnych warunków życia w tropikach. Mój ojciec służył wówczas w Indian Civil Service w Birmie. Życie z dziadkami było życiem we wspólnocie hierarchicznej¹⁴.

¹⁴ Tamże, s. 10.

Aby uniknąć nieporozumienia co do tego, co w ustach Douglas znaczyło sformułowanie „wspólnota hierarchiczna”, warto przywołać jej własne wyjaśnienie, stosujące się w równym stopniu do domu dziadków, katolickiej szkoły, do której uczęszczała, Kościoła katolickiego w ogóle oraz niektórych plemion „prymitywnych”, którymi się zajmowała jako antropolog:

Jeśli miałabym opisać kulturę hierarchiczną w kilku słowach, zacząłabym od tego, czym hierarchia nie jest. Hierarchia *nie* jest wertykalną strukturą sprawowania władzy zdominowaną przez wzorzec jednokierunkowej komunikacji z góry na dół. Nie jest ona systemem wymagającym bezwarunkowego posłuszeństwa wobec arbitralnych *fiat* zsyłanych z góry. Choć takie może być popularne dzisiejsze rozumienie tego słowa, to bliżej jego właściwego znaczenia był Max Weber, gdy podkreślał znaczenie porządkujących i uniwersalizujących zasad biurokracji. Hierarchię jest łatwo skonstrastować z pragmatyczną kulturą indywidualizmu: to w tej ostat-

niej znajdziecie systemy rozkazów płynących z góry na dół, systemy tworzące jakby drabiny dla jednostek, po których te ostatnie mogą się wspinać lub pomiędzy którymi mogą przeskakiwać, gdy nadarzy się okazja. Indywidualizm wytwarza filozofię równości oraz praktykę nierówności opartą na władzy i zamożności. W systemie indywidualistycznym nic nie jest ustalone: ani pozycja, ani władza; panuje w nim wielka konkurencja. Oferuje on wielkie cierpienia osobiste (każdy może być w dowolnym momencie zepchnięty na dół, albo, zgodnie z regułami współzawodnictwa, wyrzucony poza system) i wielkie radości dla zwycięskich jednostek. Hierarchia ogranicza współzawodnictwo i ustanawia autorytet. Jej instytucje obliczone są na przeciwdziałanie koncentracji władzy w jednym miejscu. Jest systemem pozycji, w którym każdy ma swoje miejsce, a każde miejsce ma przypisaną rolę do odegrania w czasie; wzór tych pozycji jest spójny, a role wzajemnie skoordynowane. W przeciwieństwie do zaskoczeń i nieoczekiwanych rozczarowań kultury indywidualizmu, mieszkańcy hierarchii są wystawieni na smutek, frustrację i marnowanie własnych talentów, ale przynajmniej zawsze mają jakieś racjonalne wyjaśnienie tego stanu rzeczy¹⁵.

¹⁵ Tamże, s. 8–9.

Takim miejscem był właśnie dom dziadków Douglas: z wyraźnie określonymi przestrzeniami przynależnymi różnym mieszkańcom (głowie rodziny, dzieciom, służbie), z przypisanymi zasadami regulującymi wzajemne stosunki, z rozproszeniem władzy między dziadka, czyli oficjalną głowę domu reprezentującą go na zewnątrz, oraz babcię, która sprawowała władzę wewnątrz. Ten hierarchiczny porządek był zrozumiały za sprawą tego, że domownicy żyli wedle jego reguł, ale nie dlatego, że był wypowiedziany.

Pod tym względem hierarchiczny ład w przyklasztornej szkole w Roehampton, prowadzonej przez siostry ze Zgromadzenia Najświętszego Serca Jezusa, był jeszcze bardziej złożony i jaśniej wyartykułowany niż w domu dziadków:

Wszystkie pory dnia były oddzielone brzmieniem dzwonów, w które były wychowanki wyznaczone do tej odpowiedzialnej roli. Formalizm stopni szacunku objawiał się w ubiorze. Dygałyśmy wobec Wielebnej Matki, jeśli spotkałyśmy ją przypadkiem. Szacunek miał również swój kod kolorów: jeśli zostaliśmy wezwane na spotkanie z Wielebną Matką, zakładałyśmy brązowe rękawiczki, podobnie gdy wybierałyśmy się do kaplicy oraz uczestniczyłyśmy w lekcjach doktryny. W dni świąteczne zmieniałymy nasze czarne stroje na białe, w tym również, oczywiście, białe rękawiczki. Podobnie jak w domu moich dziadków, była tutaj jakby podwójna hierarchia. Wielebna Matka cieszyła się najgłębszym szacunkiem jako głowa całego systemu; najważniejsza nauczycielka, nazywana Przełożoną Generalną, była druga, ale faktycznie stanowiła ostateczną instancję w sprawach dotyczących szkoły. Siostry nigdy nie ganiły się nawzajem ani nie upokarzały. Widziałyśmy to tylko raz (...). Byłyśmy wtedy zszokowane i oburzone.

Nie było to środowisko, w którym panowałaby rywalizacja. Przewodnicząca była wybierana przez siostry (nie było mowy o głosowaniu) spośród tych dziewcząt, które najwierniej przestrzegały reguł; nie chodziło więc o to, czy kandydatka jest popularna albo czy najlepiej się uczy ani tym bardziej czy jest najlepsza w zajęciach sportowych. Panowała tam wyraźna presja moralna skierowana przeciwko osobistej próżności, przeciwko „pokazywaniu się”. Jeśli któraś z nas odnosiła sukcesy w nauce, nie powinna się być tym chwalić – żadna nie chciała zostać napiętnowana jako „bystrzak”. Grałyśmy w gry oparte na rywalizacji, jak hokej czy netball zimą, tenis i krykiet latem, ale nie robiliśmy tego bardzo poważnie. Gry przypominały raczej występy choreograficzne. Jeśli ktoś okazywał satysfakcję ze zwycięstwa, spotykało się to z taką dezaprobatą, jakby był najgorszym przegranym. Wciąż jestem głęboko zszokowana, gdy krykieści albo piłkarze pokazują się w telewizji, a zwycięzcy otwarcie cieszą się z upadku swoich przeciwników.

Również granice przestrzenne miały głęboki sens. Siostry żyły w niedostępnej dla nas sferze nazywanej „Wspólnotą”. Również na zewnątrz, choć ogrody były rozległe, uczennice miały wstęp tylko w określone miejsca. W święta, ku naszej wielkiej radości, miałyśmy ten przywilej, aby wejść na szkolną farmę i przypominające padok miejsce nazywane „Południem Francji”¹⁶.

¹⁶ Tamże, s. 13–14.

Hierarchie mogą mieć różny charakter i być ustrukturyzowane wedle różnych reguł, ale w tym kontekście szczególne znaczenie ma to, że właśnie Kościół katolicki jest instytucją hierarchiczną:

Kiedy mówię „hierarchia”, pamiętam o tym, że Kościół rzymski nazywa sam siebie hierarchią. Czasem przechodzi on przez sekciarskie fazy wycofania się na okopane pozycje, a w każdym czasie jego wybrani członkowie otrzymują przywilej doświadczeń ekstatycznych [Douglas uważała, że doświadczenia ekstatyczne są uniwersalnym modelem zachowań religijnych raczej w egalitarnych sektach niż hierarchiach – P.G.]. Lecz wedle swojej własnej oceny jest on wielką, inkluzywną, uporządkowaną hierarchią z systemem stopni od nowo ochrzczonego parafianina do papieża¹⁷.

¹⁷ Tamże, s. 7.

W dobie skandali związanych z tzw. „nadużyciami władzy”, które najczęściej polegają właśnie na uwiądzie władzy autorytetu, który to uwiąd stwarza przestrzeń dla arbitralnej przemocy i nadużyć ze strony osób „wysoko postawionych”, te słowa mają szczególne znaczenie. Warto mieć je w pamięci za każdym razem, gdy słyszymy, że złu w Kościele winna jest jego „hierarchiczna” struktura.

Zauważmy, że Douglas gęstą siatkę wewnętrznego uporządkowania organicznej struktury hierarchicznej przeciwstawia organizacji sekty, w której nacisk pada na zewnętrzne granice. Wewnętrzny porządek w hierarchii zaprowadzany jest za pomocą rytuału. Oczywiście wspólnoty hierarchiczne, zwłaszcza jeśli przechodzą turbulencje związane z narastaniem napięcia na swoich granicach, wywołanego różnicami między nimi a otaczającym je środowi-

skiem społecznym, również podkreślają swoje granice. „Inkluzywność” katolickiej hierarchii według Douglas nie oznaczała braku ścisłych reguł przynależności. Córka Douglas wspomniała, że matce zależało, aby w swojej katechezie poznała klasyfikację potępionych przez Kościół herezji. To właśnie to jedynie aspektyw podobieństwo do zamkniętej sekty sprawia, że tak łatwo jest przedstawić i skrytykować hierarchiczną wspólnotę Kościoła jako wspólnotę zamkniętą. Po tę karykaturę hierarchii Kościelnej sięga się chętnie zwłaszcza wtedy, gdy chce się zmusić Kościół do zmiany albo porzucenia charakterystycznej dla niego struktury hierarchicznej oraz związanego z nią rytualizmu.

Z drugiej strony to samo podobieństwo oznacza również realne zagrożenie dla wspólnot hierarchicznych: wymuszona okolicznościami kryzysu absolutyzacja reguł odróżniających członków wspólnoty od zewnątrz może prowadzić do przekształcenia się tezy o niezbędności rytualizacji jako *narzędzia* organizacji życia według rozumnego celu (takiego jak np. cel nadprzyrodzony) w tezę o niezbędności rytualizacji jako zasadniczego *celu* trwania wspólnoty hierarchicznej. Sięgając po uświęconą autorytetem Nowego Testamentu metaforę, po którą sięgają również antyrytualisci i protestanci różnych epok: litera naprawdę może zabijać. Dotykamy tutaj obecnego w docinkach wobec Douglas wątku „katolickiej hipokryzji”, którą można by też w języku bardziej ewangelicznym nazwać problemem „faryzeizmu”. Faryzeizm polega na faktycznym zerwaniu związku między wykonywanym rytuałem a przemianą sposobu życia i myślenia, którą ma on powodować. Naturalny związek życia i rytuału zostaje rozdzielony. Już w 1966 roku Douglas pisała:

Długa historia protestantyzmu świadczy o ciągłej potrzebie kontrolowania form rytualnych mających tendencję do kostnienia i wypierania uczuć religijnych. W kolejnych przyływach gniewu reformacja grzmiała przeciwko pustym, skostniałym rytuałom. Dopóki w chrześcijaństwie jest życie, dopóty jak echo powtarzane będą przypowieści o faryzeuszu i celniku oraz napomnienia, że zewnętrzne formy mogą stać się puste i być szyderstwem z tego, co symbolizują. To dobrze i słusznie o tyle, o ile dotyczy

naszego własnego życia religijnego, strzeżmy się jednak bezkrytycznego przenoszenia naszego lęku przed formalizmem na osąd innych religii. Ruch ewangelicki wpoił nam przekonanie, że każdy rytuał to pusta forma, że każda kodyfikacja zachowań jest obca naturalnym odruchom współczucia i że każda religia to zdrada prawdziwej religii wewnętrznej. Stąd już tylko krok do przyjęcia pewnych założeń co do religii pierwotnych¹⁸.

¹⁸ M. Douglas, *Czystość i zmaza*, dz. cyt., s. 100.

Ten fragment brzmi właściwie jak obrona protestantyzmu. I rzeczywiście, jest to poparty rozpoznaniem antropologicznym wyraz zrozumienia dla części antyfaryzejskich motywacji protestantów. Dalsze rozważania Douglas wskazują jednak, że katolicyzm i w ogóle każdą hierarchiczną religię należy właściwie traktować tak jak owe rytualistyczne i hierarchiczne „religie pierwotne”. Okazuje się wtedy, że chrześcijańska krytyka faryzeizmu może się obrócić przeciwko samemu chrześcijaństwu niczym choroba autoimmunologiczna. Antropologiczne rozpoznania Douglas prowadzą więc raczej do głębszego sensu ewangelicznej krytyki faryzeizmu: „Czyńcie więc i zachowujcie wszystko, co wam polecam, lecz uczynków ich nie naśladujcie. Mówią bowiem, ale sami nie czynią” (Mt 23, 3). Problem z faryzeuszami *nie* polega na tym, że nakazują zachowywanie przepisów rytualnych, ale że sami nie czynią tego, co nakazują: w tym również nie spełniają przepisów rytualnych „w Duchu i prawdzie” (J 4, 24). Dostrzeżenie zagrożenia przekształcenia się hierarchii w faryzejską sektę nie powinno jednak prowadzić do przyjęcia optyki antyrytualistycznej, zgodnie z którą rytuały wraz z całą, normującą życie ludzkie, gęstą siatką reguł nie są godne zachowywania.

W tym świetle można zrozumieć, dlaczego zachowanie Douglas podczas kolacji 7 marca 1968 roku *nie* było po prostu gestem reakcyjnej kontrrewolucjonistki. Miłośnicy hierarchii nie znajdują żadnej przyjemności w kontestacji i „pokazywaniu się”. Są jednak takie sytuacje, w których samo *trwanie* przy rytuale będzie nieuchronnie w ten sposób odebrane przez tych, którzy go już porzucili. Antyrytualistyczny kryzys Kościoła katolickiego jest pod tym względem tym bardziej dotkliwy, że w roli kontestatorów stawiają się ci, którzy przez swoją wierność niezmienniej tradycji

muszą działać, *nolens volens*, wbrew zamiarom osób powołanych do tego, aby właśnie tej tradycji strzec. Historia o kolacji Douglas u dominikanów A.D. 1968 jest w gruncie rzeczy raczej pouczającą i smutną historią o pomroce naszych czasów niż budującą opowieścią o heroizmie nonkonformistów.

Obraz wspólnot hierarchicznych, jaki szkicuje Douglas, poza wspomnieniami czyhających na nie sekciarskich zagrożeń, jest jednak jednoznacznie pozytywny. Można więc zapytać: skoro było tak wspaniale, to czemu się skończyło? Katolicka szkoła w Roehampton wciąż działa, choć wcale nie jest prowadzona przez siostry, a codzienne życie pod względem stopnia rytualizacji nie przypomina tego, jakie wiodła tam przed II wojną światową Mary Tew. To samo, *per analogiam* w skali makro, dotyczy Kościoła. Tendencje, które obserwowała i komentowała Douglas w latach 60. i 70., wydały swe owoce. Antyrytualistyczne plany stały się szarą rzeczywistością katolickiego życia. Poniższy fragment jest przeprowadzoną przez Douglas w *Purity and Danger* krytyką teorii historyka Starego Testamentu, atakującego kapłańską formalizację „ideałów etycznych” zawartych w nauczaniu proroków. To, co w 1966 roku było krytyką teorii historyka, dziś brzmi raczej jak krytyka praktyki społecznej, w tym kościelnej:

To nie jest historia, ale zwykły antyrytualistyczny przesąd. Błędem jest bowiem przypuszczenie, że może istnieć religia w całości wewnętrzna, bez reguł, liturgii, bez zewnętrznych znaków stanów wewnętrznych. Forma zewnętrzna jest warunkiem istnienia zarówno religii, jak i społeczeństwa w ogóle. Dziedzicząc tradycję ewangelicką, zostaliśmy wychowani w podejrzliwości wobec formalizmu i poszukujemy spontanicznych ekspresji, jak siostra pastora, której Mary Webb kazała powiedzieć: „ciastka i modlitwy własnej roboty są zawsze najlepsze”. Jako istota społeczna człowiek jest też istotą rytualną. Rytuał wypierany w jednej formie odradza się w innych tym silniej, im większa jest intensywność interakcji społecznych. Bez listów kondolencyjnych, telegramów z gratulacjami czy nawet okazjonalnych pocztówek przyjaźń oddalonego od nas przyjaciela nie byłaby społecznie rzeczywista.

Można wręcz powiedzieć, że rytuał jest dla społeczeństwa czymś jeszcze ważniejszym niż słowa dla myśli. Można bowiem wiedzieć coś i dopiero potem znaleźć słowa, by to wyrazić. Nie można jednak wejść w relacje bez działań symbolicznych¹⁹.

¹⁹ Tamże, s. 101.

W 1968 roku Douglas widziała już jasno, że antyrytualistyczne przesady zaczynają kształtować rzeczywistość Kościoła. Obszerne fragmenty wspomnianego już tu wykładu *Pogarda dla rytuału* weszły do książki *Symbole naturalne* z roku 1970, która to praca nie dotyczyła przecież wyłącznie wewnątrzkościelnych dyskusji o reformie liturgicznej, ale rozszerzała refleksję Douglas na ten temat o ogólne, antropologiczne rozważania nad rytuałem. Natomiast wspomniany wykład zaczynał się od takiej obserwacji, która potem nie znalazła się we wspomnianej książce:

Kościół przeżywa dziś wielki kryzys związany z rachunkiem sumienia. Przygląda się on swojej nauce, swojej tradycyjnej roli, swojej teologii. Zmienia także swoje rytuały. Cały ten reformatorski wysiłek zmierza do wprowadzenia kultu chrześcijańskiego całkowicie w wiek dwudziesty. Jednakże, niestety, cała ta gorliwość w dostosowywaniu się do czasów współczesnych obywa się bez odwołania do jednej z najbardziej znaczących metod krytyki, którą wydało to stulecie, a mianowicie do rozważań socjologicznych. Stąd pewna naiwność w spojrzeniu reformatorów na ich własną rolę. Wydają się oni nie zdawać sobie sprawy, jak bardzo ich poglądy naznaczone są wpływem sekularnego środowiska, w jakim żyją. Podobnie nie zastanawiają się oni nad tym, czy wierni są w stanie podążyć za ich pomysłami, które ze swojej strony też muszą natrafić na ograniczenia wynikające ze środowiska społecznego. Co więcej, owi reformatorzy wydają się nie dostrzegać żadnych trudności w obalaniu jednych form kultu, a zachowywaniu innych²⁰.

²⁰ M. Douglas, *Contempt for Ritual I*, „New Blackfrairs” nr 557, 1968, s. 475.

Problem z nową rzeczywistością rytualną Kościoła, podobnie jak z każdym porewolucyjnym łaodem, nie polega na tym, że jest to rzeczywistość „pozbawiona rytuału”. Jak widzieliśmy przed chwi-

lą, Douglas uważa, że bez rytuału rzeczywistość społeczna, w tym święta społeczność Kościoła, nie istnieje. Problem ten polega na tym, że rytuał tworzony przez ludzi należących do społeczności hierarchicznej, ale odczuwających w istocie pogardę dla rytuału, będzie wadliwy: nie będzie spełniał swojej roli, ponieważ będzie sprzeczny z zasadniczym celem, jaki stoi przed taką wspólnotą. Społeczność Kościoła jest społecznością, której celem jest uświęcenie jej członków dzięki przyłączeniu do sakramentalnego ciała Chrystusa, do hierarchicznego organizmu jego Kościoła. To przyłączenie odbywa się zgodnie z logiką wcielenia: gęsta sieć materialnych zależności, ucieleśnionych w zachowaniu, gestach i rytuale tworzy niejako kanały dla oddziaływania łaski. Łaska respektuje duchowo-cieleśną naturę człowieka i przychodzi do niego poprzez widzialne znaki, w tym przez te najważniejsze znaki będące zarazem tym, co oznaczają: sakramenty z Eucharystią na czele. Rytualizm katolicki jest naturalną i najadekwatniejszą formą organizacji życia wspólnoty religijnej, która stawia sobie takie właśnie cele.

W tym kontekście interesująco brzmi uwaga Douglas z 1996 roku:

Kiedy niewierzący znajomi przychodzą na katolicki ślub, nieodmiennie rozczarowuje ich panująca na nim powściągliwość. Nie wiem, co mieli oni nadzieję zobaczyć, lecz na mszy ślubnej nie ma tarzania się po posadzce nawy ani spontanicznych natchnień Ducha, a nawet śpiew wydaje się jakby bezduszny. Katolickie rytuały, które znam, nie zostały stworzone do rozbudzania emocji, co Durkheim uważał za funkcję rytuału. Coś jest nie tak: albo z Durkheimem, albo z religią. Ponieważ z natury jestem osobą lojalną, w tej książce chciałabym ocalić jedno i drugie. Australijskie tańce totemiczne nie mogą stanowić modelu dla każdego rodzaju rytuału. Odpowiedź jest taka, że ani Durkheim się nie mylił, ani katolicy nie zaniedbują swoich obowiązków rytualnych; idea groźnej i potężnej Świętości formuje się rzeczywiście we wspólnocie, w której ludzie skłaniają się nawzajem do życia zgodnego z pewną ideą moralną. Lecz Świętość może być wypisa-

na w sercach i umysłach czcicieli na wiele sposobów: jest wiele rodzajów religii. Niektórzy rytualiści chcą osiągnąć spontaniczność, celem innych jest koordynacja. Rytuały nie dryfują swobodnie: jeśli chcemy wyjaśnić, dlaczego niektóre rytuały są ekstatyczne, a inne nie, musimy porównać typy organizacji społecznej i ich cele²¹.

²¹ M. Douglas, *Natural Symbols*, dz. cyt., s. xvi–xvii.

Nie jestem pewien, *jaką* formę katolickiej Mszy ślubnej miała na myśli Douglas, ale z pewnością nie była to typowa katolicka Msza ślubna ani z roku 1996, ani z 2021. Może miała na myśli Msze święte czasów swojej młodości? Trudno powiedzieć, a nic mi nie wiadomo, aby Douglas miała korzystać z dobrodziejstw indultowych oaz liturgii rzymskiej (*Summorum Pontificum* ukazało się niespełna dwa miesiące po jej śmierci). Z przekazów rodzinnych wiemy, że była katoliczką prowadzącą intensywne życie sakramentalne do końca swoich dni: na ostatnią pasterkę w roku 2006 wybrała się w eskorcie zapewnionej jej przez proboszcza po tym, jak została wcześniej napadnięta w drodze z kościoła do domu. Również w relacjach zaskakująco wielu jej znajomych antropologów pojawia się motyw wspólnych wizyt w kościele z Douglas przy okazji spotkań towarzyskich. Victor Turner wspomniał, że podczas jednego z takich wyjść widział Douglas odchodzącą od spowiedzi ze łzami w oczach. Kościół św. Patryka w londyńskim Soho²², skąd odprowadzono Mary Douglas na cmentarz, jest dziś miejscem starannej celebracji liturgii nowego porządku: z poszanowaniem ducha i rubryk liturgii, *ad Deum*. Wyżej przywoływałem wspomnienie córki Mary Douglas o tym, że matce zależało, aby otrzymała ona katechezę nierozwodnioną posoborowymi zmianami w nauczaniu dogmatyki, z uwzględnieniem wykładu dotyczącego potępionych herezji. Z tych wzmianek, a także dzieła Douglas wyłania się obraz katolicki oddanej swoim sercem i naprawdę wielkim umysłem Kościołowi, która z różnych powodów nie mogła zgodzić się na kierunek wszystkich zmian, jakie Kościół ten przechodził za jej życia. Postawa ta jednak nie przełożyła się na uczestnictwo po publikacji nowego mszału w życiu sakramentalnym toczącym się według starego rytu, który niewątpliwie ukształtował Douglas (a byłoby to całkowicie zrozumiałe we wspomnianym kontekście).

²² O tym wszystkim pisze Larsen, *Slain God*, dz. cyt., s. 165.

W każdym razie jej opis rytuału Mszy za nowożeńców dobrze oddaje ducha liturgii katolickiej, tego ducha, który wynika z zachowania łączności z dawną, rytualistyczną tradycją katolicką. To, co najbardziej uderza mnie przy lekturze tego opisu, to to, że dziś na tradycyjny rytuał ślubu katolickiego reagują w sposób opisany przez Douglas nie tylko niewierzący, ale często sami katolicy (mam na to świadectwa z pierwszej ręki po moim własnym ślubie sprawowanym według dawniejszego zwyczaju). To też jest jakaś miara rozszerzania się „pogardy dla rytuału” w Kościele katolickim. Z przemyśleń Douglas nie wynika oczywiście, że katolicy ci tak naprawdę są „niewierzący”, wynika natomiast, że ich religia – bo religia, jak słyszeliśmy, z konieczności ucieleśniona jest w rytuale – jest odmienną religią niż ta wyznawana przez Kościół, który stworzył dawne rytuały ślubne. To w sumie równie niepokojący wniosek antropologiczno-teologiczny.

Zarzut Douglas z wykładu u dominikanów, że reformatorzy liturgiczni naznaczeni są „wpływem sekularnego środowiska”, zasługuje na szerszy komentarz. Otóż w ustach antropologa ma on nieco inny wydźwięk, niż mogłoby się wydawać: Douglas uważała, za Durkheimem, że rytuał stanowi w znacznym stopniu wytwór życia społecznego. Dlatego sam wpływ, sekularny lub nie, środowiska społecznego na wyznawców danej religii w sumie nie jest czymś, co powinno dziwić ani niepokoić antropologa. Douglas nie była jednak w tym względzie, podobnie jak Durkheim, funkcjonalną redukcjonistką, to znaczy nie uważała, że religia z jej dogmatyką i rytuałem jest po prostu projekcją stosunków społecznych, służącą tak naprawdę wyłącznie do ich utrwalania i koordynacji. Niemniej była zdania, że stosunki te w sposób naturalny odzwierciedlają się w rytuale religijnym (chodzi przy tym również o kształtowane przez religię stosunki społeczne, przez co zachodzi tu sprzężenie zwrotne między rytuałem a religią).

Zasadnicza obserwacja Douglas w tym względzie była taka, że gęsta siatka religijnych klasyfikacji oraz reguł rytualnych odzwierciedla gęstą siatkę zależności łączących jednostkę z grupą. Tam, gdzie zależności te słabną lub zamieniają się w zmechanizowane relacje z przedmiotami, jak w społeczeństwie późnego kapitalizmu, siatka ta ulegnie osłabieniu. Czy musi to jednak oznaczać determinizm? Czy w takim razie katolickim antyrytualistom

można cokolwiek zarzucić, skoro nie tyle mówią oni sami, ale mówi przez nich zsekularyzowane społeczeństwo współczesne?

Odpowiedzi Douglas na te pytania wyprowadzają nas poza ujęcie deterministyczne. Po pierwsze, niezależnie od zależności form religii i rytuału od typów organizacji społecznej, Douglas uważa, że antyrytualizm jest – z antropologicznego punktu widzenia – chorobą religii. W gruncie rzeczy uważa tak z bardzo podobnych powodów, dla których Durkheim sądził, że anomia społeczna, której ryzyko wzrasta wraz z rozpadem solidarności mechanicznej (a ten proces oceniał raczej pozytywnie), jest stanem najwyższego zagrożenia nie tylko dla społeczeństwa, ale również dla jednostek. Bez ustalonych reguł współżycia życie społeczne (a czy jest inne?) staje się niemożliwe, a jednostki nieszczęśliwe. Religia, która reorganizuje się zgodnie ze skryptem antyrytualizmu, wchodzi właśnie w stan anomii, rozpada się.

Ponadto katolicyzm i jego rytualizm nie jest *prostym* odbiciem stosunków podziału pracy społecznej, podobnie zresztą jak każda inna religia. Czy rzymska liturgia Mszy świętej jest rzeczywiście po prostu odzwierciedleniem porządku społecznego czasów i miejsca, w których powstała? Jak w takim razie uzasadnić to, że korzystało z niej z powodzeniem tyle pokoleń wiernych i świętych? Zależności religii od jej kontekstu społecznego nie można rozumieć zbyt mocno: nie tylko za cenę naruszenia religijnej ortodoksji, ale również za cenę wypaczenia opisu antropologicznego. Na normalizację swojego życia wedle objawiającego się w obrzędach nadprzyrodzonego *logosu* może zdecydować się każdy, niezależnie od wynikających z socjalizacji predyspozycji. Zależności, o których mówi Douglas, stanowią o tym, na ile będzie to łatwe, a na ile dany typ religii napotyka trudności wynikające z niedostosowania konstituowanych społecznie nawyków jednostki do wymogów danego rytuału religijnego.

Zarzut Douglas celuje przede wszystkim w to, że antyrytualistyczni reformatorzy liturgii katolickiej są *nieświadomi* tych społecznych ograniczeń swoich pomysłów. Gdyby bowiem uświadomili sobie ten wpływ, a chcieli przy tym pozostać wierni rytualistycznej i hierarchicznej logice Wcielenia, musieliby porzucić swoje antyrytualistyczne nastawienie. Rzeczą Douglas, jako antropolożki, ale też katoliczki, było im to uświadomić.

Powinnam wrócić do właściwego przedmiotu i podjąć temat bezpośrednio. Zamiast tego chciałabym powiedzieć, dlaczego jest to niemożliwe. A to dlatego, że wpływ religii na moje życie był i jest zbyt przemożny i wszechogarniający. Ten wykład miał być bardzo dyskursywny, ale był właśnie taki, jaki był: dotyczył miejsc, korytarzy, łazienek, jedzenia, ubrań i rękawiczek, ponieważ tak naprawdę jego tematem są tajemnice ciała i duszy, ducha i materii, umysłu i mózgu, których siostry nie byłyby nam w stanie wyjaśnić za pomocą słów, ale których jako dzieci nauczyłyśmy się za pośrednictwem przedmiotów i działań. Wzajemne zależności między religią i tym, co myślałam, oraz antropologią, którą odkryłam i uprawiałam, są zbyt mocne i głębokie, aby można było je rozwikłać. Wszystko, co mogę powiedzieć, to tyle, że w moim wypadku był to zawsze wewnętrzny dialog religii i antropologii, w którym jedna oświecała drugą. I już²³.

²³ M. Douglas, *Feeling for Hierarchy*, dz. cyt., s. 35.

Po polsku ukazały się cztery prace Mary Douglas:

Czystość i zmaza, tłum. Marta Bucholc, Warszawa 2007

To z pewnością najbardziej wpływowe dzieło badaczki, a zarazem pierwsza synteza jej teorii. Książka, jak informuje nas podtytuł oryginału, jest „analizą nieczystości i tabu”. Douglas wybiera pojęcie nieczystości jako klucz do analizy religii jako instytucji racjonalizującej ludzkie życie za pomocą systemu klasyfikacji. Autorka ukazuje w swoim wywodzie głęboką ciągłość, ale i różnice między „religiami pierwotnymi” a społeczeństwem współczesnym, tym samym komplikując prosty, ewolucjonistyczny obraz procesu prowadzącego od religii pierwotnych do społeczeństwa nowoczesnego.

Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii, tłum. Ewa Dżurak, Kraków 2004

Kontynuacja *Czystości i zmazy*, a zarazem pełne zanurzenie w antropologię społeczeństwa współczesnego. Praca ta z pewnością jest najbardziej interesującą książką Douglas z punktu

widzenia analizy pojęcia rytuału oraz źródeł współczesnego antyrytualizmu. Analizie poddawane są tu zarówno obserwacje terenowe dotyczące plemion prymitywnych, jak i obserwacje życia Kościoła katolickiego lat 60. Zawiera intrygujące rozważania dotyczące związku między charakterem rytuału religijnego a dominującym typem relacji społecznych. Polski przekład jest niestety trudny w lekturze z powodów stylistycznych.

Ukryte znaczenia. Wybrane szkice antropologiczne, tłum. Ewa Klekot, Kęty 2007

Wybór esejów z lat 50., 60. i 70. na różne tematy. Znajdziemy tam na przykład odpryski badań Douglas nad plemieniem Lele z początków jej działalności, eseje o znaczeniu mitów, o antropologii śmiechu, a także antropologiczną analizę nieczystości związanej z zanieczyszczeniem środowiska. Książka zawiera również retrospektywne autopodsumowania prac prowadzonych przez Douglas w każdej z tych dekad.

Jak myślą instytucje, tłum. Olga Siara, Warszawa 2012

Ta krótka książka jest rozwinięciem zasadniczych rozważań na temat instytucji i rytuałów zawartych w *Purity and Danger* oraz *Symbolach naturalnych* ze szczególnym, krytycznym nawiązaniem do dzieła Emila Durkheima. Praca interesująca przede wszystkim z punktu widzenia dążenia do przekroczenia Durkheimowskiego redukcyjnego funkcjonalizmu w socjologii religii. ■

Dwudziestowieczne zmiany w liturgii katolickiej a miejsce prawdy w kulturze religijnej. Dyskusja z Chantal Delsol

Tomasz Dekert

studia

1. Wprowadzenie

Wśród wielorakich wymiarów podejmowanych w Kościele katolickim w ciągu ostatnich stu pięćdziesięciu lat przedsięwzięć mających na celu odnowę cywilizacji chrześcijańskiej szczególne miejsce zajmuje ten, który wiązał się z namysłem i działaniami dotyczącymi liturgii. Poczynając co najmniej od połowy XIX wieku i wzrastającej wśród duszpasterzy świadomości kryzysu wiary i religijności dotykającego mas wiernych, w umysłach tych pierwszych pojawia się myśl, że jednym z jego źródeł jest atrofia lub wręcz zanik pobożności liturgicznej¹. Stąd zasadniczym celem wielu przedstawicieli wczesnego ruchu liturgicznego było jej ożywienie, ponieważ w nim właśnie widzieli remedium na wspomniany kryzys. W słynnym fragmencie motu proprio Papieża Piusa X *Tra le sollecitudini* (1903) na temat muzyki kościelnej, który stał się dla nich następnie zasadniczym punktem odniesienia, czytamy:

Ażeby według gorącego życzenia mego prawdziwy duch chrześcijański na nowo pod każdym względem zakwitnął i zachował się u wszystkich wiernych, głównie starać się trzeba o świętość i powagę świątyni, w której wierni na to właśnie się zbierają, by ducha tego zaczerpnąć z jego pierwszego i koniecznie potrzebnego źródła, jakim jest czynne uczestnictwo (*partecipazione attiva*) w najświętszych tajemnicach tudzież w publicznej i uroczystej modlitwie Kościoła. Na próżno oczekiwać będziemy błogosławieństwa z nieba, jeżeli nasza służba Boża, zamiast wznosić się w górę z wonnością wdzięczności, wciska

¹ Zob. A. Reid, *The Organic Development of the Liturgy: The Principles of Liturgical Reform and their relation to the twentieth-century Liturgical Movement prior to the Second Vatican Council*, San Francisco 2005, s. 62–67.

Panu bicz z powrózków, którym Boski Zbawiciel wypędził
ongi z świątyni niegodnych przekupniów².

² Pius X, *Tra le sollecitudini*
(22 listopada 1903),

wstęp (podkr. moje),
przekład polski za: [https://
introibo.pl/wp-content/
uploads/2015/08/Pius-X.pdf](https://introibo.pl/wp-content/uploads/2015/08/Pius-X.pdf)
(dostęp: 4 stycznia 2024).

³ Pius X, *Tra le sollecitudini*
(22 novembre 1903), [https://
www.vatican.va/content/
pius-x/it/motu_proprio/
documents/hf_p-x-motu-
proprio_19031122_](https://www.vatican.va/content/pius-x/it/motu_proprio/documents/hf_p-x-motu-proprio_19031122_sollecitudini.html)

[sollecitudini.html](https://www.vatican.va/content/pius-x/it/motu_proprio/documents/hf_p-x-motu-proprio_19031122_sollecitudini.html)
(dostęp: 4 stycznia 2024).
Oryginalną i autentyczną

(w sensie kanonicznym)
wersją dokumentu jest
tekst w języku włoskim,
choć w tym samym
numerze „Acta Sanctae
Sedis” (36 [1903–1904])
opublikowano również
wersję łacińską. Pomiędzy
nimi istnieją pewne nie

do końca jasne różnice. Przykładowo frazę *partecipazione attiva* łaciński tłumacz oddał po prostu jako *participatio*, co można wytłumaczyć tym, że uznał, iż Papieżowi nie chodziło o jakiś specjalny rodzaj uczestnictwa, inny niż ten, który ma miejsce, kiedy ktoś „jest na Mszy”, por. K. Besole, „*Tra le Sollecitudini*” at 120: *Its Contributions to Today's Liturgy*, „Adoremus” (November 16, 2023), <https://adoremus.org/2023/11/tra-le-sollecitudini-at-120-its-contributions-to-todays-liturgy/> (dostęp: 4 stycznia 2024). Inną różnicą, którą trudniej wyjaśnić, jest przełożenie *rifiorisca* po prostu jako *floreat*, a więc z pominięciem aspektu odnowienia czy rewitalizacji niesionego przez prefiks „*ri-*”. Wydaje się to w dość istotny sposób zmieniać sens tej części dokumentu, która mówiłaby wówczas raczej o trwaniu pewnej zastanej sytuacji, a nie o odnowie rozumianej jako ożywienie czegoś, co osłabło lub zanikło. Ponieważ jednak właściwe intencje Piusa X wyraża tekst włoski, należy uznać, że miał on tu na myśli właśnie ten ostatni sens.

⁴ Ch. Carstens, *How liturgical leaven gives rise to culture*, „Adoremus” (November 16, 2023), [https://adoremus.
org/2023/11/how-liturgical-leaven-gives-rise-to-culture/](https://adoremus.org/2023/11/how-liturgical-leaven-gives-rise-to-culture/) (dostęp: 11 stycznia 2024).

⁵ Zob. tamże.

Nawet jeśli pod pewnym względem Pius X wydaje się robić to mimochodem, formułuje tutaj tezę fundamentalną: uczestnictwo w publicznej i uroczystej modlitwie Kościoła (liturgii) jest **pierwszorzędnym i najważniejszym** źródłem „prawdziwego ducha chrześcijańskiego”. Sam Papież natomiast pragnie, aby duch ten „na nowo zakwitnął i zachował się u wszystkich wiernych” (*rifiorisca per ogni modo e si mantenga nei fedeli tutti*)³.

Jak ujmuje to Christopher Carstens⁴, logika myślenia Papieża Sarto przebiegała w sposób następujący: zaangażowane uczestnictwo wszystkich katolików w liturgii → przeniknięcie każdego z nich prawdziwym duchem chrześcijańskim → przywrócenie całego świata Bogu (*instaurare omnia in Christo* = odnowienie życia społecznego i kulturowego w zgodzie z zasadami Ewangelii i Bożego prawa). Można zgodzić się z Carstensem, że myśl ta była żywa również wśród autorów i sygnatariuszy konstytucji o liturgii Soboru Watykańskiego II *Sacrosanctum Concilium*⁵ (dalej: SC), a więc dokumentu, w oparciu o który w latach 1964–1975 Kościół katolicki poddał sam siebie radykalnej i dogłębnej zmianie rytualnej w postaci posoborowej reformy liturgicznej. Bazując, przynajmniej na poziomie hasłowym, na kategorii *partecipazione attiva* (ujętej w SC za pomocą nieco odmiennego znaczeniowo określenia *participatio actiosa*), rozległe grono hierarchów i eks-

pertów dokonało przy aprobachie najwyższej władzy kościelnej transformacji form kultu na takie, jakie miały w ich zamyśle uruchamiać i gwarantować owo uczestnictwo, a więc – jeśli sięgnąć znowu do myśli Papieża Sarto – prowadzić docelowo do odnowy chrześcijańskiego charakteru życia społecznego i kulturowego.

Z perspektywy ponad półwiecza, które minęło od tamtego czasu, nie sposób nie stwierdzić, że jeśli potraktować proces reformatorski odnośnie do liturgii i jego efekty na poziomie cywilizacyjnym jako próbę realizacji fundamentalnej myśli (swojego rodzaju „projektu”) Piusa X, to trzeba by uznać, że albo była ona całkowicie błędna w swoich podstawowych założeniach, albo też coś w jej realizacji zostało przeprowadzone głęboko wadliwie. Cokolwiek moglibyśmy powiedzieć o dzisiejszych społeczeństwach i kulturach krajów tradycyjnie katolickich, to nie to, że katolicyzm stanowi tam zasadniczy wyznacznik kolektywnych tożsamości, chyba że negatywny. Najbliższe prawdy będzie stwierdzenie, że są to dziś obszary panowania postchrześcijaństwa⁶. W tym sensie moje diagnozy są zbieżne z diagnozami francuskiej filozof Chantal Delsol, wyrażonymi w jej niedawnej książce *La fin de la Chrétienté. L'inversion normative et le nouvel âge* (2021)⁷. Jednocześnie w odmienny od niej sposób widzę przyczyny i uwarunkowania procesu (a przynajmniej jego ostatnich faz), który do tej sytuacji doprowadził. Delsol dowodzi, że leżą one – podobnie jak wszelkie procesy konstytuujące cywilizacyjny wymiar chrześcijaństwa katolickiego⁸ – w związkach pomiędzy religią i władzą, które w ciągu ostatniego stulecia walczyły przyczyniły się do deprawacji rytualnego wymiaru religii, a w konsekwencji do radykalnego osłabienia wiary w prawdę katolickiego uniwersum symbolicznego. Zgadzając się z nią co do tego, że problem rzeczywiście leży w osłabieniu tej wiary, uważam, że w swoich rozważaniach pomija absolutnie kluczową kwestię, to znaczy fakt, że rytualny wymiar katolicyzmu przeszedł w XX wieku przemiany niemające związku z ewentualnym politycznym uwikłaniem Kościoła, ale motywowane wewnętrznie, przez teoretyczne dążenie do całościowej odnowy.

W moim przekonaniu przyczyna porażki liturgiczno-cywilizacyjnej idei zapoczątkowanej przez Piusa X i wczesny ruch liturgiczny, a kontynuowanej – przynajmniej w teorii – przez

⁶ Kompleksowe ujęcie tego zjawiska, zob. P. Milcarek, *O postchrześcijaństwie. Konieczne doprecyzowania wstępne*, „Christianitas”,

nr 78 (2019), s. 13–26.

⁷ Ch. Delsol, *La fin de la Chrétienté. L'inversion normative et le nouvel âge*, Paris 2021 (korzystam z wersji elektronicznej w formacie epub, pozbawionej paginacji); wydanie polskie:

Ch. Delsol, *Koniec świata chrześcijańskiego. Inwersja normatywna i nowa era*, tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2023. Cytuję zasadniczo za tą ostatnią, choć miejscami odwołując się do oryginału ze względu na pewne – moim zdaniem – niekoniecznie uzasadnione wybory interpretacyjne tłumacza. Każda taka sytuacja jest wskazana i wyjaśniona za pomocą przypisu.

⁸ Delsol generalnie wiąże „chrześcijaństwo jako cywilizację”

z katolicyzmem, zob. *Koniec świata chrześcijańskiego*, s. 10.

⁹ Autor ten zaczął ją tworzyć pod koniec lat 70. XX wieku, natomiast jej dojrzałą wersję znajdujemy w jego wydanej pośmiertnie pracy: *Ritual and religion in the making of humanity*, Cambridge 1999. Opieram się na przekładzie polskim:

R.A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, tłum. A. Musiał i in., Kraków 2007. Wyniki moich wcześniejszych badań opartych na zastosowaniu koncepcji Rappaporta do reformy liturgicznej można znaleźć w: T. Dekert, *Reforma kultu a „ujęzykowanie sacrum”: (Anty)rytualny faktor sekularyzacji*, „Horyzonty Polityki” 9, nr 27 (2018), s. 125–142; tegoż, *Catholicism or Post-Catholicisms?: The effects of Catholic liturgical reform considered in the light of Roy A. Rappaport’s theory of ritual*, „Religion and Theology” 29, no. 3–4 (2022), s. 229–269.

¹⁰ Zapożyczam to wyrażenie od Andrzeja Wiercińskiego, zob. tegoż, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2010, s. 119–123.

Sobór Watykański II leży w kierunku, w jakim ukształtowało się podejście do liturgii wśród elit i decydentów kościelnych, przede wszystkim po II wojnie światowej i w związku z reformą po Vaticanum II. Poniższe rozważania będą próbą pokazania jego wadliwości i wynikłych z niego konsekwencji, w dyskusji z Delsol, a w oparciu o sformułowaną przez Roya A. Rappaporta teoretyczną propozycję rozumienia znaczenia rytuału religijnego jako „stabilizatora znaczeń” dla trwania i wewnętrznej siły danego systemu kulturowego⁹.

2. Rytuał a „metaforyzacja” prawd wiary – dyskusja z Chantal Delsol

Tytułowy dla książki Delsol „świat chrześcijański” to cywilizacja, której zasadniczym „podsystemem sterującym”¹⁰ jest religia katolicka i która, zdaniem autorki, znajduje się obecnie w sytuacji śmiertelnego kryzysu oraz na ostatnim etapie drogi do nieuniknionego rozpadu, na którą weszła w okresie oświecenia. Jak wspomniałem wyżej, same formułowane przez Delsol diagnozy tego stanu uważam w przeważającej mierze za trafne, jednak na innych poziomach moja ocena toku jej rozumowania i argumentacji jest bardziej krytyczna. Chciałbym je zatem potraktować jako okazję do dyskusji, otwierającej w dogodny sposób drogę dla tropu „rappaportiańskiego” w próbie wskazania jednego być może z najistotniejszych czynników wspomnianej wyżej porażki, tj. problemu „prawdy” w kulturze religijnej i jego związku z rytuałem.

Każda kultura czy cywilizacja, w początkowym i zarazem decydującym momencie swojej historii, dokonuje pierwotnych wyborów ontologicznych, na których wznosi całą resztę i na których się opiera – moralność i obyczaje, prawa i konwenanse. Dla chrześcijaństwa takim decydującym momentem był czas pierwszych soborów, które naszkicowały kontury pierwszych prawd. Opierając się na nich, cywilizacja chrześcijańska trwała szesnaście wieków: Bóg, pojęcie osoby, moralność. (...) Cała cywilizacja opiera się na prestiżu i znacznej randze pierwszych zasad, zadekretowanych w dawnych czasach, a które cywilizacja

stara się stale odnawiać, aby móc trwać przez stulecia. Jeśli ludzie przestają w nie wierzyć, może dojść do klęski i katastrofy, a w każdym razie do przewrotów o rozmiarze kataklizmów.

Przychodzi moment, w którym wiara w pierwsze zasady załamuje się. Jeśli chodzi o nas, to właśnie żyjemy w czasie przełomu, gdy dokonuje się przewrót dotyczący pierwotnych wyborów ontologicznych – dotyczących znaczenia i miejsca człowieka we wszechświecie, natury świata czy bogów.

Domyślam się, że ludzie z mojego kręgu (to znaczy katolicy tradycjonałści) będą mieli tendencję do zarzucania mi w tym miejscu pewnego relatywizmu. Mogę tylko nabrać do tego dystansu. Chcę tylko pomóc zrozumieć, że każda cywilizacja ze swoimi prawami i obyczajami została zakorzeniona w pierwotnych wierzeniach. Gdy wierzenia te się załamują, prawa i obyczaje będą jeszcze przez jakiś czas trwać bez uzasadnień, siłą przyzwyczajenia – taki stan nie utrzyma się jednak długo, bo i one ostatecznie upadną pod zarzutem braku legitymizacji. Tym, co tworzy cywilizację, nie jest prawda – gdyż wszystkie pretendują do jej posiadania – ale wiara w prawdę. I jedynie ta wiara gwarantuje trwałość w czasie pierwotnych wyborów¹¹.

¹¹ Ch. Delsol, *Koniec...*,

dz. cyt., s. 107–109.

Nie sposób, moim zdaniem, nie zgodzić się z Delsol, jeśli chodzi o generalną tezę na temat fundamentalnego dla każdej cywilizacji znaczenia pierwotnych wierzeń czy też, jak ona je określa, pierwotnych wyborów ontologicznych. Podobnie niekontrowersyjne albo po prostu słuszne jest jej spostrzeżenie, że gdy dochodzi na dużą skalę do załamania się czy zaniku tych wierzeń/wyborów, to znaczy kiedy niewiara w nie osiągnie w ramach ich podmiotów społecznych masę krytyczną, cywilizacja w swoim dotychczasowym kształcie i charakterze załamie się. Oczywiście w przypadku ludzkich kultur i ich upadków rzadko kiedy dochodzi do destrukcji totalnej (wymaga ona w zasadzie eksterminacji danej populacji), nigdy zaś nie mamy do czynienia z powrotem do jakiegoś stanu przedcywilizacyjnego czy przedkulturowego. Delsol nie konstatuje ani nie wieszczy w odniesieniu do cywilizacji chrze-

ścijańskiej któregośkolwiek z tych stanów, mówi natomiast o jej głębokiej transformacji, polegającej na dwóch inwersjach: ontologicznej i moralnej. Dotychczasowe conceptualne i aksjologiczne fundamenty *christianitas* zostają w sposób całościowy i dogłębny zaprzeczone i przewartościowane, dając podstawy nowemu tworowi cywilizacyjnemu, w którym Delsol – moim zdaniem niesłusznie, choć polemikę z tym jej poglądem muszę odłożyć na inną okazję – widzi rodzaj resuscytowanego przedchrześcijańskiego świata pogańskiego.

Przyznając autorce *La fin de la Chrétienté* rację, jeśli chodzi o znaczenie wiary i niewiary w zasadnicze prawdy dla trwałości i żywotności danej cywilizacji, uważam jednak, że głęboko się myli, umiejscawiając decydujący moment zapadnięcia pierwotnych decyzji ontologicznych cywilizacji chrześcijańskiej w epoce soborów powszechnych, a więc poczynając od IV wieku. Zdradza to jej ukierunkowanie, które zresztą w mniej lub bardziej bezpośredni sposób w książce artykułuje, na dość wąskie rozumienie „cywilizacji” i jej podstaw w kategoriach powiązania religii z siłą polityczną. Początek epoki pierwszych soborów powszechnych, a więc okresu od IV do VIII wieku, zbiega się w czasie ze stosunkowo szybkim procesem, w wyniku którego chrześcijaństwo zostaje najpierw uznane za jedną z legalnych religii Imperium Romanum, a kilkadziesiąt lat później za jego religię oficjalną. Oczywiście można w związku z tym powiedzieć, że był to okres, w którym chrześcijańskie wybory ontologiczne zyskiwały sobie ostateczne artykulacje cieszące się szerokimi, w tym również politycznymi, sankcjami, nie oznacza to jednak, że dopiero wówczas były one podejmowane. Przeciwnie, wyznania wiary, definicje dogmatyczne i anatematyzmy soborów ekumenicznych nie miałyby takiego kształtu, jaki miały, gdyby nie szereg fundamentalnych wyborów i rozstrzygnięć podejmowanych w ciągu pierwszych trzech stuleci istnienia religii chrześcijańskiej, co najmniej od czasu tzw. „soboru jerozolimskiego” (ok. 49 roku n.e.). Chrystologiczna hermeneutyka Biblii żydowskiej, wybór za podstawę egzegezy jej wersji greckiej (Septuaginta), a także powstanie pism i proces formowania się kanonu Nowego Testamentu; stworzenie w I i II wieku podstaw ortodoksji, przede wszystkim przez generalne odrzucenie judeochrześcijańskich

i dualistycznych interpretacji chrześcijaństwa¹², które określiło fundamenty późniejszej teologii, soteriologii, antropologii i eklezjologii; zawiązanie się głębokich relacji między myślą chrześcijańską a filozofią grecką (II/III wiek); kontrowersje trynitologiczne i chrystologiczne II i III wieku (modalizm, adopcjanizm) oraz eklezjologiczno-dyscyplinarne III wieku (schizma nowacjańska, sprawa Pawła z Samosaty); wyłonienie się głównych nurtów egzegezy Pisma Świętego (II–IV wiek) – to tylko najważniejsze z nich¹³. O ich znaczeniu mówią zresztą same źródła już z epoki soborów, gdzie często spotykamy wzmianki o potępieniu i odrzuceniu jakichś autorów czy koncepcji właśnie z tego pierwotnego okresu.

Delsol zatem mylnie osadza w czasie proces kształtowania się ideowo-wierzeniowych podstaw cywilizacji chrześcijańskiej. Ariańskie spory trynitologiczne, które naznaczyły pierwsze kilkadziesiąt lat nowej pod względem politycznym sytuacji chrześcijaństwa i których rozstrzygnięcia były przedmiotem pierwszych, mających później powszechnie obowiązywać definicji, same w sobie stanowiły dalszy ciąg lub kolejną odsłonę dyskusji, która rozpoczęła się i w ramach której dokonano już zasadniczych decyzji o wiele wcześniej, kiedy nikomu jeszcze nie śnił się nie tylko edykt *Cunctos populos*, ale nawet edykt mediolański.

Chociaż z całego tego wcześniejszego kluczowego okresu do naszych czasów dotarło mnóstwo świadectw dotyczących sporów wokół wczesnochrześcijańskich wyborów ontologicznych i normatywnych, to jednocześnie bardzo niewiele ówczesnych źródeł mówi nam coś na temat występowania na większą skalę jakichś kontrowersji dotyczących religijnego rytuału. Jedyne większe tego typu spór, o którym wiemy (nie licząc dość egzotycznych i chyba jednak marginalnych przykładów liturgii odłamów dualistycznych, spośród których jakaś część mogła mieć charakter rytuałów magicznych)¹⁴, dotyczył daty świętowania Wielkanocy, która była przedmiotem konfliktu między biskupem Rzymu Wiktorem († ok. 199) i kwartodecymańskimi wspólnotami z Azji Mniejszej¹⁵. Trudno może wyciągać daleko idące wnioski z braku źródeł i głosów, ale ponieważ nie ma najmniejszej wątpliwości, że ówczesni chrześcijanie sprawowali liturgię, czyniąc zadość poleceniu Pana Jezusa: „to czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22, 19; 1 Kor 11,

¹² Te ostatnie określa się najczęściej jako gnostycykie, które to określenie jest jednak niezbyt precyzyjne, dlatego za Michaeliem A. Williamsem wolę używać przymiotnika „dualistyczne”, zob. tegoż, *Rethinking Gnosticism: An argument for dismantling a dubious category*, Princeton 1999.

¹³ Na ich temat – zob. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007; tegoż, *Ortodoksja i herezje. Historia szukania prawdy w pierwszych wiekach Kościoła*, Kraków 2022.

¹⁴ Zob. np. J.M. Jonas, *Eucharist among the Marcossians: A Study of Irenaeus' Adversus haereses I,13,2*, „Questions liturgiques” 71 (1990), s. 99–111.

¹⁵ Głównym źródłem na ten temat pozostaje późniejsza o ponad stulecie *Historia kościelna* (V, 24) Euzebiusza z Cezarei (tłum. A. Caba, Kraków 2013, s. 368–369).

¹⁶ Zob. tamże, s. 369.

25), możemy zakładać, że to właśnie ona stanowiła szczególną przestrzeń celebrowania i rytualnego aktualizowania ontologicznych i moralnych fundamentów wiary nawet w sytuacji, kiedy o pewne – często fundamentalne – szczegóły, w rodzaju natury Trójcy Świętej czy Wcielenia, wciąż toczyły się spory. Wskazuje na to na przykład zachowany u Euzebiusza z Cezarei¹⁶ fragment listu św. Ireneusza z Lyonu do Papieża Wiktora w związku ze wspomnianą wyżej kontrowersją wokół czasu świętowania Wielkanocy. Biskup Lugdunum, który, jak wiadomo, sam pochodził z Azji Mniejszej, przypomina w nim Papieżowi o wizycie swojego mistrza św. Polikarpa w Rzymie, w czasie której ten ostatni sprawował liturgię razem z ówczesnym biskupem Rzymu Anicetem, i nie przeszkadzały im w tym zachodzące pomiędzy nimi różnice obrzędowe i kalendarzowe. Fakt możliwości sprawowania i uczestnictwa we wspólnym rytuale eucharystycznym (lub szerzej: w liturgii) wydaje się stanowić tu zasadniczy wyraz i faktor zgody co do ontologii i norm, konstytuując zręby cywilizacji chrześcijańskiej na długo przed epoką soborów ekumenicznych.

Co interesujące, a może nawet symptomatyczne, w wywodzie Delsol kwestia relacji pomiędzy wiarą a rytuałem pojawia się jednowymiarowo, w paragrafie pod wiele mówiącym tytułem „Od wiary do rytu” (*De la foi au rite*), w którym autorka krytycznie opisuje próby restauracji cywilizacji chrześcijańskiej w pierwszej połowie XX wieku:

Powodem upadku świata chrześcijańskiego jako osobnej kultury było osłabnięcie fundamentu, który podtrzymywał jego istnienie, czyli wiary w transcendentną prawdę, a w tym przypadku wiary w jedynego Boga, który przyszedł na świat.

Oczywiście wiara jest sprawą intymną i skomplikowaną. Często ktoś sam może nie wiedzieć, w swojej duszy i sumieniu, czy wiarę ma, czy też nie ma. Może być wierzącym przed południem, a po południu agnostykiem. Ci, którzy prowadzą badania na temat liczby wiernych, stąpają po grząskim gruncie. Niemniej od czasów rewolucji deizm i ateizm, do których ludzie przyznają się otwarcie, stanowią nieustannie rosnące liczby. W tym czasie obrzę-

dy niosły ze sobą niewiarę, co bardzo mocno odbiło się na epoce ponowoczesnej.

W wielu krajach Zachodu katolicyzm XX wieku był pod silnym wpływem maurrasizmu. Potępienie przez Rzym Akcji Francuskiej, które miało miejsce w 1926 roku, było skierowane przeciwko agnostycyzmowi pozyskiwanemu dla wiary i równocześnie przenikającemu Kościół jak koń trojański. Jak to rozumieć? Maurras prezentował postawę kogoś, kto praktykuje bez wiary: gesty, a nie wiara. W tym środowisku uważano, że wiara przynosi radość głupcom, dzieciom i kobietom (trzy równoważne kategorie). Fakt, że Maurras odniósł taki sukces w pierwszej połowie XX wieku, ukazuje ważne przejście od wiary do obrzędu, co zwiastuje kolejny etap przemian.

To religijne uproszczenie, które [podporządkowało wiarę gestom]¹⁷ przygotowało grunt, a nawet wprost się przyczyniło do stworzenia wielkiej symbolizacji (czyli manieri wyrażania się za pomocą symbolu) lat sześćdziesiątych. Wówczas radykalna rewolta w dziedzinie obyczajów, która ostatecznie pogрузy chrześcijaństwo [łączy się z redukcją prawd wiary do roli/statusu symboli]¹⁸. W tym, co dotyczy sakramentu komunii świętej, biorąc tylko ten przykład, zakwestionowano prawdę o transsubstancjacji, także w niektórych seminariach duchownych. Można mówić o protestantyzacji części katolicyzmu. Historycy religii mówią dzisiaj wprost o „metaforyzacji” lub o „całkowitym lub częściowym wyparciu odniesień do sił nadnaturalnych”.

Metafory, symbole i obrzędy, ale bez wiary: ta zmiana, której znaczenie trudno przecenić, prowadzi nas ku religii pogańskiej, do sytuacji, która miała miejsce, jeszcze zanim jasno ustanowiono pojęcie prawdy. W sposób całkowicie

¹⁷ Polski przekład używa tutaj frazy „rzuciło wiarę na pastwę obrzędów” (Ch. Delsol, *Koniec...*, dz. cyt., s. 53), co jest niepotrzebnie przesadnym oddaniem francuskiego *qui jetait la foi à la remorque du gest* (Ch. Delsol, *La fin...*, [b.n.s.]). To ostatnie mówi nie tyle o jakimś agresywnym wyparciu wiary przez rytuał, ile o przeniesieniu ciężaru z tego, co wewnętrzne, na zewnętrżność, które miało dokonywać się w ramach nurtów starających się ratować cywilizację chrześcijańską. Jednocześnie nie ma wątpliwości, że pod pojęciem gest Delsol rozumie ceremonialno-obrzędowy wymiar życia społeczno-polityczno-religijnego, na tym zatem poziomie tekst polski nie jest błędny.

¹⁸ W przekładzie P. Napiwodzkiego ta część zdania została oddana jako „zwielokrotnia się

dzięki redukcji prawd wiary mających status symboli” (Ch. Delsol, *Koniec...*, dz. cyt., s. 53), co jest moim zdaniem tłumaczeniem dalece nieadekwatnym. Tekst francuski mówi tutaj: *se double d'une réduction des vérités de foi au statut de symbol* (Ch. Delsol, *La fin...* [b.n.s.]), a więc dość jednoznacznie diagnozuje opisywany proces jako polegający na przyjęciu, że prawdy wiary nie mówią o rozumianej ontycznie rzeczywistości, ale są tylko metaforami lub symbolami czegoś innego.

¹⁹ Ch. Delsol, *Koniec...*,
dz. cyt., s. 52–54.

naturalny próżnię pozostawioną przez chrześcijaństwo
zapełniają różne przejawy pogaństwa¹⁹.

Podobnie jak w przypadku poprzednio cytowanego fragmentu, z częścią wyrażonych w nim przekonań nie sposób się nie zgodzić. Należą do nich:

1. związek „upadku świata chrześcijańskiego jako osobnej kultury” z postępującą niewiarą w prawdę Ewangelii jako dominującym stanem społecznym;
2. ujęcie personalnej wiary religijnej jako stanu z natury niestabilnego, który sam w sobie może oscylować pomiędzy wyrażającą się na różne sposoby pewnością a radykalnym zwątpieniem; jakkolwiek z perspektywy wiedzy o dynamice życia duchowego jest to dobrze znany fakt, to kiedy Delsol mówi o utracie wiary, ma raczej na myśli sytuację, kiedy radykalne zwątpienie przestaje być elementem tej dynamiki, a staje się jakąś jej podstawą; powstaje tu pytanie, na ile autorka zgodziłaby się ze stwierdzeniem, iż tak rozumiana wiara, ze względu na swoją niestabilność, nie może być podstawą żadnego porządku publicznego (cywilizacyjnego)²⁰;
3. powiązanie procesu generalnego słabnięcia wiary społecznej i momentu jego współczesnego przesilenia z jednej strony z rewoltą obyczajową (inwersja normatywna), a z drugiej z „redukcją prawd wiary do statusu symboli” (inwersja ontologiczna), przy czym istotnym dopowiedzeniem będzie tutaj stwierdzenie faktu, że do redukcji tej dochodzi nie tyle wśród ludzi wiarę chrześcijańską po prostu odrzucających, np. jako fałszywy zabobon lub narzędzie opresji, **ile raczej przede wszystkim pośród tych, którzy formalnie i nominalnie ciągle pozostają chrześcijanami i członkami Kościoła.**

Powyższy wywód autorki *La fin de la Chrétienté*, przy wszystkich słusznych spostrzeżeniach i diagnozach, charakteryzuje się jednak dwoma zasadniczymi słabościami. Jedna z nich jest *explicite* w nim zawarta, natomiast druga wydaje się stanowić niewyartykułowane – a pytanie, czy w ogóle świadome – negatywne założenie całego jej opisu upadku świata chrześcijańskiego, które powoduje, że umyka jej niesłuchanie istotny czynnik opisywanych przez nią procesów.

²⁰ Silny nacisk kładzie
na ten fakt Rappaport,
Rytuał..., dz. cyt.,
s. 176–181.

Jeśli chodzi o pierwszą słabość, to w swoim opisie przyczyn i skutków ostatecznego rozkładu cywilizacyjnego wymiaru chrześcijaństwa na Zachodzie²¹ Delsol robi moim zdaniem błąd analogiczny do tego, jaki zrobiła, pisząc o epoce soborów jako o punkcie „alfa” *christianitas*, co zresztą zdaje się wynikać po prostu ze wspomnianego wyżej rozumienia przez nią cywilizacji. Mianowicie widzi punkt „omega” świata chrześcijańskiego w specyficznej fuzji pomiędzy religią a władzą w postaci systemów i ideologii autorytarnych (restauracyjnych, faszystowsko-korporacjonistycznych, „maurrasistowskich”) funkcjonujących w Europie w pierwszej połowie XX wieku. W jej ujęciu stanowiły one epigońskie próby ratowania cywilizacji opartej na chrześcijaństwie ze świadomym pominięciem czy wręcz zanegowaniem znaczenia wiary ze względu na jej irracjonalny i efemeryczny charakter. W jej miejsce „maurraści” mieli umieścić „gest” czy też „obrzęd”, byłaby to więc – jeśli dobrze rozumiem – próba performatywnego ustanawiania cywilizacji katolickiej przez działania zewnętrzne (gestualne, rytualne), mające stworzyć całościowy normatywny ład niezależnie od wiary lub niewiary jego uczestników w metafizyczną prawdę, która przez szesnaście wieków (zgodnie z ujęciem Delsol, od początku epoki soborów) tę cywilizację ożywiała. Francuska filozof widzi w tym czynnik, który w rzeczywistości zadał cios kulturze chrześcijańskiej, ponieważ przyczynił się traktowania treści wiary, z której wydrenowany był „gest”, nie jako po prostu mówiących prawdę, lecz jako – ewentualnie – symboli lub metafor czegoś innego, co byłoby akceptowalne dla wyzuteego z wiary umysłu²².

obserwowane w środowiskach katolickich, zwłaszcza od drugiej połowy XX wieku, wielokierunkowe reinterpretacje podstawowych artykułów wiary, które zaczynają być traktowane nie jako same w sobie prawdziwe, ale jako „znaczące”, w dodatku otwarte na nasycanie ich nowymi, dotychczas niesfunkcjonującymi znaczeniami. Na przykład konsekrowany chleb eucharystyczny może nie być już rozumiany i traktowany jako Ciało Pańskie, ale staje się symbolem walczącego o wydobyć się z polityczno-ekonomicznej opresji ludu, jak w radykalnych nurtach teologii wyzwolenia – zob. *Sacra Congregatio Pro Doctrina Fidei*, „*Libertatis nuntius*”. *Instructio de quibusdam rationibus „Theologiae Liberationis”* X, 16, „*Acta Apostolicae Sedis*” 76 (1984), s. 902. Z kolei zmartwychwstanie Chrystusa przestaje być rozumiane i wyznawane jako fakt, o którym opowiadają nowotestamentalne świadectwa; te ostatnie nie mówią o realnych, empirycznych spotkaniach ze Zmartwychwstałym, ale – przykładowo – za pomocą metafory zmartwychwstania opisują doświadczenie przebaczenia przeżywane przez pierwszych uczniów Jezusa. Zob. P. Carnley,

²¹ Dodaję to uściślenie, którego, jak mi się zdaje, brakuje w myśleniu samej autorki. Jej spojrzenie jest bardzo mocno eurocentryczne i naznaczone w dodatku doświadczeniami francuskimi, a jednocześnie pozwala sobie na uogólnianie go na całość świata chrześcijańskiego. Nie chcę przez to powiedzieć, że opisywane przez nią procesy nie występują szerzej, niemniej ogłaszany autorytatywnie w jej pracy „*conclure Chrétienne*” na pewno dotyczy świata zachodniego, przede wszystkim europejskiego. Czy dotyczy również innych obszarów, pozostaje kwestią otwartą.

²² Jeśli dobrze rozumiem, co Delsol ma na tu na myśli, chodzi jej o faktycznie szeroko

The structure of resurrection belief (Oxford 1987) na temat poglądów Edwarda Schillebeeckxa: „W [jego] ujęciu (...) rdzeniem wiary nie jest uznanie prawdziwości niektórych opisów, zgodnie z którymi udziałem pierwotnych uczniów Jezusa był rodzaj zewnętrznego, wizualnego i quasi-empirycznego doświadczenia [spotkania ze Zmartwychwstałym], lecz raczej przyjęcie, że ich wiara miała charakter zasadniczo wewnętrznego i wyraźnie religijnego doświadczenia samopoznania jako tych, którym Jezus przebaczył i na podstawie tego doświadczenia uznania Go za zmartwychwstałego” (s. 202).

²³ Zob. J. Bartyzel, *Maurras pokancerowany*, <http://www.legitymizm.org/maurras-pokancerowany> (dostęp: 25 stycznia 2024).

Nie podejmuję się weryfikacji lub ewentualnej falsyfikacji tezy Delsol na temat stosunku wiary i gestu w ramach „maurrasizmu”, lecz biorę ją za dobrą monetę. Jednocześnie jednak wydaje mi się, że francuska filozof zdecydowanie przecenia wpływ, jaki tego rodzaju ideologie czy też teorie polityczne miały na katolicyzm i jego sferę wierzeniowo-poznawczą na całym obszarze historycznej *christianitas*. Zwłaszcza że poza nielicznymi krajami (takimi jak Hiszpania i Portugalia) ich realne oddziaływanie polityczne było niewielkie, a w samej ojczyźnie Charles’a Maurrasa praktycznie żadne²³. W tym sensie rodzaj klamry „religia – władza”, którą Delsol stara się spiąć początek i koniec czasu obowiązywania chrześcijańskich wyborów ontologicznych i moralnych jawi się jako nieadekwatny: ani ich początki, ani też schyłek traktowania ich jako obowiązujących nie są efektami sojuszu tronu i ołtarza.

Druga ze wspomnianych słabości jej wywodu wiąże się z rodzajem przenikającego go a(nty)rytualizmu, być może uwarunkowanego w jej myśleniu przez krytyczną postawę w stosunku do prób performatywnego ustanawiania cywilizacji chrześcijańskiej w ramach ideologii politycznych. Podejście to, które przybiera niekiedy u Delsol postać przeciwstawiania sobie wiary i obrzędu, wydaje się stać za całkowitym brakiem w jej wywodzie choćby śladu zrozumienia dla rytualnego wymiaru wiary katolickiej i wagi tego, co w XX wieku stało się z liturgią. To jest właśnie wspomniane wyżej negatywne implicytne założenie całego jej opisu upadku cywilizacji chrześcijańskiej. Obrzęd jako taki nie ma dla tej ostatniej żadnego szczególnego znaczenia, natomiast staje się potencjalną siłą destrukcyjną w sytuacji, kiedy jakaś siła polityczna zaczyna go wykorzystywać dla swoich celów, to znaczą „budowy” na jego podstawie zewnętrznie rozumianej formalnej cywilizacji, w której kwestia wiary w treści tradycyjnie w tym rytuale wyrażanych jest traktowana jako w najlepszym wypadku drugorzędna albo wręcz całkowicie nieistotna.

Nie dyskutując generalnie z tezą, że zinstrumentalizowany w ten sposób rytuał może działać tak, jak opisuje to francuska filozof, należy zwrócić jednak uwagę, że ze względu na ograniczony – moim zdaniem – wpływ faszystowsko-korporacjonistycznych teorii na całościowo rozumiany zachodni katolicyzm i jego sferę

obrzędową trudno widzieć w nim przyczyny „usymbolicznienia” czy „metaforyzacji” prawd wiary, tak jak stara się ona pokazać. Jednocześnie w okresie, w którym jej zdaniem te ostatnie procesy złożyły się z rewoltą obyczajową, dając w rezultacie „upadek świata chrześcijańskiego jako osobnej kultury”, miały miejsce radykalne przekształcenia całego rytualnego systemu religii katolickiej, którym Delsol nie poświęca żadnej uwagi, choćby w postaci zadania pytania o ich możliwy wpływ na diagnozowaną przez siebie sytuację. A przecież o ile wpływ „maurrasizmu”, któremu przypisuje ona tak dużą rolę, jest co najmniej dyskusyjny, o tyle wprowadzana od końca lat 40. w Kościele rzymskim transformacja obrzędowa, z jej apogeum w okresie pomiędzy 1964 a 1975 rokiem, dotknęła bezsprzecznie całego świata katolickiego i nie sposób nie przyjąć, że musiała w jakiś sposób wpłynąć na percepcję prawd wiary. Wpływ ten daje się opisać za pomocą koncepcji rytuału Roya Rappaporta, do czego przejdziemy w kolejnej części niniejszego tekstu.

3. Posoborowa reforma liturgiczna w świetle koncepcji Rappaporta²⁴

Dla amerykańskiego antropologa człowiek jest w pierwszym rzędzie istotą, której świat, włącznie z systemami społecznymi i kulturowymi, jest oparty na języku – narzędziu adaptacyjnym, które wypracował. Język jest bardzo szczególnym medium ze względu na dwie swoje cechy: symboliczność i gramatykę. Tę pierwszą Rappaport widzi przez pryzmat typologii znaków Ch.S. Peirce’a, w której znak symboliczny jest rozumiany jako taki, w którym więź pomiędzy znaczącym i znaczonym jest oparta na konwencji; m.in. dlatego symbol (tu: przede wszystkim słowo) może denotować i konotować wiele różnych rzeczy. Ponieważ jego znaczenia nie są ograniczone do ścisłej relacji pomiędzy znakiem i jego desygnatem, słowo może oznaczać nie tylko rzeczy, które nie są dostępne empirycznemu poznaniu tu i teraz, ale też rzeczy z zupełnie innego porządku czasoprzestrzennego lub w ogóle spoza niego, w tym również rzeczy kompletnie nieempiryczne albo nawet z całą pewnością nieistniejące. Symboliczna natura słowa jako podstawowego komponentu języka stwarza pierwsze z jego wielkich zagrożeń języka: możliwość kłamstwa. Gramatyka z ko-

²⁴ Treść poniższej części niniejszego tekstu jest oparta na moim wspomnianym wyżej artykule, pt. *Catholicism or Post-Catholicisms?...* (głównie s. 251–261). Czytelników zainteresowanych bardziej szczegółowym streszczeniem koncepcji Rappaporta niż ten, który będzie tu podany, odsyłam albo do tego artykułu, albo do fragmentu pracy Gerarda Lukkena, *Rituals in abundance: Critical reflections on the place, form and identity of Christian ritual in our culture*, Leuven–Dudley 2005, s. 78–83.

lei stanowi porządek układania symboli w sensowne wypowiedzi. Ale ponieważ świat człowieka jest ufundowany na języku, porządek gramatyczny może wiązać się z całkowicie różnymi, a nawet wzajemnie sprzecznymi obrazami rzeczywistości. Dlatego wyra-
stającym z gramatyki niebezpieczeństwem języka jest alternatywa. Wracając na krótko do rozważań Delsol, wielkie inwersje, które jej zdaniem są w dzisiejszych czasach grabarzami cywilizacji chrześcijańskiej, można postrzegać jako procesy przekształcania się porządku świata zgodnie z zasadami alternatywy.

Zdaniem Rappaporta ludzkie społeczności wypracowały narzędzia ograniczające niebezpieczeństwa języka, które mają chronić spójność ich światów przed kłamstwem (chaosem w świecie znaczeń) i alternatywą (otwartością na *revolutio* w ramach koncepcji rzeczywistości). Głównym takim narzędziem jest rytuał, to znaczy jak go definiuje autor *Rytuału i religii w rozwoju ludzkości*: „(...) wykonanie mniej lub bardziej niezmiennych sekwencji formalnych czynów i wypowiedzi, zakodowanych nie w pełni przez wykonujących”²⁵.

Rytuał działa za pośrednictwem dwóch strumieni komunikacji, które w czasie jego wykonania ulegają stopieniu ze sobą. Rappaport określa je jako komunikaty autoreferencyjne i kanoniczne. Te pierwsze pojawiają się we wszystkich rytuałach, zarówno ludzkich, jak i zwierzęcych; w rzeczywistości w dużej części mają one charakter permanentny, nie ograniczają się więc tylko do sytuacji rytualnych. Za ich pośrednictwem dostarczamy stale sobie i innym informacji na temat naszych własnych obecnych stanów fizycznych, psychicznych lub społecznych. Głównym medium, za pomocą którego te komunikaty są przekazywane, są znaki rodzaju określanego w typologii Peirce’a jako indeksy (wskaźniki). W przeciwieństwie do symboli w przypadku wskaźników związek między znaczoną a znaczącą jest mocny i wynika z pewnego istotnego i oczywistego – zazwyczaj fizycznego – związku między nimi. Dlatego ich główna „sfera transmisji” to szeroko rozumiana przestrzeń fizyczna, począwszy od kwestii obecności lub nieobecności w danym miejscu (co również jest konkretnym komunikatem), poprzez położenie w przestrzeni aż po nieświadomie przekazywane i podprogowo odbierane drobne skurcze mięśni sygnalizujące stany emocjonalne.

²⁵ Podaję tę definicję w formie nieco zmodyfikowanej w stosunku do tej, jaką przybiera ona w polskim przekładzie, gdzie jej ostatnia część brzmi: „zakodowanych bynajmniej nie przez wykonujących” (R.A. Rappaport, *Rytuał...*, dz. cyt., s. 52). W oryginale mówi ona: *not entirely encoded by the performers* (R.A. Rappaport, *Ritual...*, s. 24).

Komunikaty kanoniczne to wszystko to, co w danym rytuale jest gotową formą działania i mówienia, w którą jego uczestnicy wchodzi i którą realizują. Są one w ogromnej mierze domeną komunikacji symbolicznej (słownej), za pomocą której opisuje się i przekazuje fundamentalne dla danego systemu religijno-kulturowego prawdy na temat *sacrum*, świata i człowieka oraz relacje człowieka z tymi prawdami. Jest to paradoksalne, ponieważ z jednej strony mówią one o rzeczach, które z perspektywy samych systemów religijnych są „wieczne”, a z drugiej robią to za pośrednictwem języka, a więc medium samego w sobie otwartego na możliwości inwersji znaczeniowych i gramatycznych, niestabilność znaczeń i kłamstwo. Rytuał łagodzi te zagrożenia właśnie przez stopień ze sobą komunikatów autoreferencyjnych i kanonicznych, przez co wykonujący do jakiegoś stopnia zaczynają autoreferencyjnie komunikować kanon:

Dostosowując się do porządków, które swym wykonaniem powołują do życia i które w ich wykonaniu się ożywają, wykonawcy stają się tymczasowo nieodróżnialni od tych porządków, stają się ich częściami. (...) Odrzucenie zatem przez wykonawców porządków liturgicznych realizowanych przez uczestnictwo w nich (...) byłoby zaprzeczeniem samych siebie, wobec czego jest niemożliwe. Dlatego też wykonując porządek liturgiczny, uczestnicy akceptują, a także wskazują sobie samym i innym, że akceptują wszystko, co zakodowane w kanonie tego porządku²⁶.

²⁶ R.A. Rappaport,

Rytuał..., dz. cyt., s. 175.

Publiczna akceptacja treści ujętych w warstwie kanonicznej stanowi ten wymiar rytuału, który predestynuje go do bycia podstawą porządków społecznych i publicznych. Zostają one wówczas na poziomie komunikacyjnym potwierdzone jako prawdziwe (niejako własnym ciałem potwierdzających). Sam taki akt akceptacji nie wymaga wiary, jeśli pod tym pojęciem rozumieć stan głębokiego poznawczo-psychicznego przekonania jednostki o tej prawdziwości, nie powoduje też, że każdy, kto publicznie akceptuje np. płynący z kanonu porządek moralny, w całości się do niego stosuje. Określa natomiast ramy zbiorowej akceptacji treści

²⁷ Zob. tamże, s. 180 i in.

²⁸ Przemówienie Pawła VI w czasie audiencji generalnej 19 listopada 1969 roku, cyt. za: P. Milcarek, *Historia Mszy. Przewodnik po dziejach rytu rzymskiego*, Kraków 2009, s. 232; por. Paweł VI, *Konstytucja apostolska Missale Romanum: „Obrzędy Mszy zostały uproszczone z zachowaniem ich istoty”* (jest to w zasadzie cytata z konstytucji *Sacrosanctum Concilium* 50). Czesław Krakowiak, interpretując wypowiedź Pawła VI z audiencji generalnej, pisze, że Papież „podkreślił, że w znaczeniu teologicznym i duchowym Msza św. pozostaje taka sama”. Por. tegoż, *Dlaczego nadzwyczajna forma celebracji Mszy świętej?*,

w: *Jedna wiara, jedna Msza. Od Mszału Piusa V do Mszału Pawła VI*, red. Cz. Krakowiak i in., Lublin 2009, s. 174. Jest to szczególnie punkt widzenia, który ewokuje szerszy problem obecnego w myśli (a i praktyce) katolickiej dotyczącej liturgii dychotomicznego rozumienia relacji formy i treści. Moim zdaniem jego korzenie leżą w mniej lub bardziej świadomie przyjmowanych racjonalistycznych (w sensie kartezyjańskim) założeniach – zob. T. Dekert, *Filozofia rytuału. Problemy podejścia racjonalistycznego*, w: *Znaki tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. K. Porosło i in., Kraków 2017, s. 167–190.

²⁹ Na ten temat zob. np. J. Ratzinger, *Moje życie*, oprac. W. Wiśniowski, Częstochowa 2005, s. 132–133.

„kanonu” jako prawdziwego oraz całego szeregu płynących z tego faktu zobowiązań, stwarzając przestrzeń konwencji, w ramach której funkcjonujące w danym systemie religijno-kulturowym znaczenia nie tylko stają się zrozumiałe i akceptowalne, ale osiągały status prawdziwych i obowiązujących²⁷. Jednak aby rytuał w ten sposób działał, konieczne jest zachowanie wszystkich jego elementów, a więc wykonywania percypowalnej niezmienności sekwencji czynów i wypowiedzi, formalności oraz „zakodowania nie w pełni przez wykonujących”.

Z tej właśnie perspektywy warto przyjrzeć się głównym założeniom i charakterystycznym cechom reformy liturgii przeprowadzonej po Soborze Watykańskim II. Kluczową modyfikacją była zmiana ksiąg liturgicznych – to znaczy tekstów określających zarówno treść modlitw, jak i normy dla działań rytualnych – które pełniły funkcję nośnika kanonicznego przekazu. Choć reforma objęła cały zestaw ksiąg rytu rzymskiego, tutaj skoncentruję się wyłącznie na mszale. Powodem takiego wyboru jest jego szczególne znaczenie: z jednej strony Msza święta zajmuje centralne miejsce w katolickim systemie rytualnym, z drugiej – ograniczenia objętościowe wymagają zawężenia tematu. Niezależnie od zapewnień głoszących, że „w istocie nasza tradycyjna msza pozostała bez zmian”²⁸, zmysłowo i praktycznie odbierana zmiana była wyraźna i głęboka. Co istotne, jej wymiar nie sprowadzał się do deklaracji nowości obecnych w teologicznych i medialnych uzasadnieniach Mszału Pawła VI²⁹. Radykalność tej przemiany ujawnia się już w samym ustanowieniu nowego schematu organizującego kanoniczną informację. To właśnie na konsekwencjach tej zmiany strukturalnej skoncentruję się w dalszej części – choć mam świadomość, że nie wyczerpuje to całego zagadnienia. (Dla jasności: na obecnym etapie rozważam wyłącznie skutki wynikające z ofi-

cialnych zmian – interesuje mnie, co zmienia się w strukturze kanonicznego przekazu, przy założeniu jego wiernego stosowania).

Już samo ustanowienie nowego mszału wpisuje się w dwie podstawowe definicyjne cechy rytuału według Rappaporta: „mniej lub bardziej niezmiennych sekwencji formalnych czynów i wypowiedzi” oraz „zakodowania nie przez wykonujących”. Niezmiennność stanowi jedną z kluczowych właściwości przekazu kanonicznego. Antropolog ten podkreśla jednak, że chodzi nie tyle o absolutną niezmiennność – która w praktyce i tak nie istnieje – lecz o jej znakowy wymiar. Rzeczywiste działanie liturgii zawiera bowiem nieunikniony komponent autoreferencyjny, przez co każde wykonanie, nawet najbardziej formalnie określone, zawsze różni się od pozostałych. Ważniejsze niż sama niezmiennność jest więc jej semiotyczne oddziaływanie³⁰. I właśnie to – jak zauważa Rappaport – jest znacznie trudniejsze do utrzymania w społeczeństwach piśmiennych niż w kulturach opartych na przekazie ustnym. W sytuacji, gdy podstawa kanonicznego przekazu została przez wieki utrwalona na piśmie, a zmiany w niej były rzadkie i minimalne – jak to miało miejsce w przypadku Mszału Piusa V³¹ – wprowadzenie radykalnie zmienionej wersji tej bazy, która na dodatek sama ulega ciągłym przekształceniom już od momentu ogłoszenia, sprawia, że w świadomości uczestników rytuału zanika przekonanie o niezmienności przekazu. Mówiąc krótko, coś, co miało być teoretycznie niezienne, okazuje się zmienne – i to w sposób widoczny.

Drugim, równie istotnym aspektem tej sytuacji jest kwestia momentu, w którym następuje zakodowanie komunikatu kanonicznego. Oczywiście, nawet odprawiana zgodnie z nowym mszałem liturgia wciąż w dużej mierze spełnia kryterium „niezakodowania przez wykonujących”. Jednak fakt, że sam proces kodowania – czy to w procesie rewizji starszych struktur i tekstów,

³⁰ Zob. np. Rappaport, *Rytuał...*, dz. cyt., s. 453 (podkreślenie autora): „Rzeczywista niezmiennność lub też starożytny charakter danego składnika jest z semiotycznego punktu widzenia ważna o tyle, o ile wpływa na postrzeganie lub interpretację tego składnika jako starożytnego, niezmiennego lub wiecznego”.

³¹ Na temat zmian wprowadzanych w okresie między promulgacją Mszału Piusa V a pontyfikatem Piusa X – zob. A. Reid, *The Organic Development...*, dz. cyt., s. 39–71; por. też D. Crouan, *The History and the Future of the Roman Liturgy*, trans. M. Miller, San Francisco 2005, rozdz. 8; P. Milcarek, *Historia Mszy...*, dz. cyt., s. 83–85. Daleko idąca niezmiennność podstawy liturgii (modlitw i zasad opisanych w księgach liturgicznych) nie oznaczała w żaden sposób

identyczności wszystkich wykonań czy wariantów wykonań zakładanych przez tę podstawę – w tym wypadku mszał. Jak zauważa Bullivant, nie jest prawdą, że w okresie przedsoborowym sposób odprawiania Mszy charakteryzował się „sztywną uniformizacją”. W zależności od wielu czynników Msze były odprawiane w różny sposób, jednak „były to ewidentnie wariacje na wspólny temat – co więcej, wariacje o zdecydowanie niskim stopniu odchylenia od normatywnego wzorca”. S. Bullivant, *Mass exodus: Catholic disaffiliation in Britain and America since Vatican II*, New York 2019, EPUB version, s. 164.

czy też konstruowania nowych – jest precyzyjnie znany i możliwy do umiejscowienia w bardzo niedalekiej przeszłości, sprawia, że sam kanon zyskuje wymiar historycznej przypadkowości. Choć wiadomo, że wszystkie elementy liturgii mają swój rozwój i ludzką genealogię, w kontekście funkcjonowania rytuału w rozumieniu Rappaporta różnica między kodowaniem nieuchwytnym (lub przynajmniej nieoczywistym) a kodowaniem dającym się wyraźnie wskazać ma ogromne znaczenie. W tym drugim przypadku pojawia się nieusuwalna relatywizacja przekazu, która podważa jego kanoniczność – bo ta, z założenia, musi być pozbawiona względności.

Chociaż w oficjalnych wypowiedziach Kościoła utrzymuje się, że nowa struktura przekazu kanonicznego zachowuje walor „niezmienności” – zarówno w warstwie sensu (zgody z dotychczasową tradycją i bycia jej uzasadnionym rozwinięciem), jak i w odniesieniu do obowiązku jej wiernego realizowania – to jednak trudno zignorować oczywistą, widoczną gołym okiem zmianę **na poziomie formy**. Wcześniej niezmienność miała w dużej mierze charakter oczywisty i nie wymagała dodatkowych uzasadnień. Obecnie jej utrzymanie wymaga wzmocnienia instytucjonalnego: interwencji Magisterium, dokumentów papieskich, opinii teologów, aktów prawnych i rozporządzeń przypominających o konieczności wierności normom³². Prowadzi to do istotnej zmiany wewnętrznej równowagi w zakresie semiotyki niezmienności. W tradycyjnym układzie to sama forma rytuału była jej najbardziej bezpośrednim wyrazem. W nowej sytuacji, gdy relacja ta zostaje zaburzona lub znacząco osłabiona, „niezmienność” **przesuwa się z poziomu działania na poziom deklaracji – ze sfery liturgii do sfery metajęzyka, interpretacji i teologicznego komentarza**. Tę tendencję potęgują cechy samego nowego mszału, który dopuszcza szeroki wachlarz wyboru modlitw i form (również w odniesieniu do Modlitwy Eucharystycznej, będącej przecież sercem liturgii), a także umożliwia celebansom pewien zakres własnej twórczości.

W tym świetle można zarysować ogólne wnioski dotyczące zmian wprowadzonych przez Mszał Pawła VI, zauważając wyraźne przesunięcie akcentów w kierunku komunikacji symbolicznej, odbywającej się kosztem tej opartej na wskaźnikach.

³² Jest to bardzo istotny fakt, mający trudne do przecenienia konsekwencje na poziomie tak fundamentalnych kwestii jak rozumienie tradycji i jej autorytetu. Na ten temat zob. T. Dekert, *Tradition, the Pope, and liturgical reform: A problematization of tradition in the Catholic Church and Catholic-Orthodox rapprochement*, „Nova et Vetera”, vol. 20, no. 1 (2022), s. 101–131.

Jeśli spojrzymy na sam tekst mszału, poza gruntowną przemianą jego warstwy modlitewnej uderza znaczne ograniczenie obowiązkowych gestów i postaw liturgicznych ze strony celebransa, jak również swego rodzaju „zunifikowane” rozmieszczenie komunikatów kanonicznych w porównaniu do ich precyzyjnego ułożenia w poprzedniej formie. W klasycznej liturgii rzymskiej (jak też w innych tradycyjnych zwyczajach i rytach liturgicznych) przestrzeń prezbiterium pełni funkcję centralnego punktu nadawczego w strukturze przekazu kanonicznego. Rytuał, ściśle opisany i wypełniony znakami wskaźnikowymi – takimi jak gesty, postawy, ruchy – w swej pełni obowiązuje celebransa i asystę. Powoduje to, że kanał przekazu kanonicznego stapia się z kanałem informacji autoreferencyjnej – sam sposób sprawowania liturgii staje się jednością z jego treścią, a cały przekaz jest bardzo jednoznaczny (co nie znaczy, że nie jest wielowarstwowy) i spójny. W ten sposób kluczowe dla katolickiego światopoglądu treści – obraz Boga, człowieka, świata i historii zbawienia – zostają nie tylko wypowiedziane, ale potwierdzone jako bezwzględnie prawdziwe, a przy tym przekazane w sposób maksymalnie jednoznaczny, pozbawiony interpretacyjnych niejasności³³.

W przypadku uczestników liturgii obowiązek określonych zachowań rytualnych ma nieco inny charakter niż w odniesieniu do duchowieństwa – funkcjonuje bardziej jako utrwalona praktyka niż jako formalna norma³⁴. Wierni wyrażają się przede wszystkim poprzez gesty i postawy ciała – czyli znaki indeksalne

³³ Oczywiście nie oznacza to, że nie może z różnych powodów (choroby, złego stanu psychicznego, utraty wiary itp.) dochodzić do zaburzeń na poziomie połączenia obu przekazów. Jednakże bardzo formalny charakter i obligatoryjność tego rytuału sprawiają, że pomijając rezygnację z jego odprawienia (stanowiącą według Rappaporta bardzo istotny z możliwych *self-referent messages*), złamanie jego reguł lub bardzo daleko posuniętą niedbałość wykonania, samo wejście w niego daje efekt niewiele różniący się na poziomie strumienia informacyjnego od takiego, w którym odprawiający aktualizuje go z pełnym przekonaniem i wewnętrznym zaangażowaniem.

Notabene stopień zlania się komunikatu autoreferencyjnego i kanonicznego w rytuale odprawianym na poziomie „prezbiterium”, który w świetle rozważań Rappaporta stanowi niemożliwe do zastąpienia przez żadne inne medium potwierdzenie prawdziwości katolickiego świata znaczeń, koreluje ściśle z teologicznym rozumieniem zasady *ex opere operato* i Realnej Obecności Chrystusa w Postaciach Eucharystycznych. Sam Rappaport przywołuje zasadę *ex opere operato* jako przykład aktu mowy posiadającego siłę illokucyjną – zob. *Rytuał i religia*, 169, przyp. 6; por. Z. Pasek, *Chrześcijańskie sakramenty w ujęciu teorii aktów mowy*, „Studia Humanistyczne AGH”, t. 11, nr 1 (2012), s. 7–18 (zwl. s. 12).

³⁴ Brak rubryk normatywnie regulujących zachowania rytualne wiernych wygenerował pluralizm sposobów uczestniczenia za pośrednictwem idiomatycznych zbiorów niepisanych reguł kanonicznego zachowania, w skład których wchodziły powszechnie wykonywane i zwyczajowo obligatoryjne gesty czy pozycje ciała (jak pozycja klęcząca w czasie Modlitwy Eucharystycznej), niekiedy krótkie wypowiedzi/dialogi oraz pewien zasób dostępnych, również określanych zwyczajem, aktywności z zakresu prywatnej pobożności.

³⁵ Warto zwrócić uwagę, że „tekstualizacja” liturgii, tj. przeniesienie ciężkości rytuału na tekst, ma w tradycji rzymskiej bardzo długą historię. Za jej pierwszy etap można uznać długi, bo mający swój początek już na przełomie pierwszego i drugiego tysiąclecia, proces odchodzenia w sprawowaniu kultu od trybu śpiewanego na rzecz recytacji. W ten sposób tekstowa zawartość liturgii utraciła jeden z podstawowych czynników swojej rytualizacji. Na ten temat – zob. A. Usher, *Replenishing rituals: Rediscovering the place of rituals in Western Christian liturgy*, Milwaukee 2010, s. 191–200 (zwł. s. 197–198). Cecha ta pozostawała jednak w dużej mierze latentna, dopóki liturgia była regulowana przez ściśle przestrzegany obyczaj lub (od czasów reformy potrydenckiej) skodyfikowane prawo.

– które nakładają się na autoreferencyjny strumień komunikacji, łącząc się z nim w sposób dynamiczny. W ten sposób uczestnictwo świeckich ukierunkowane jest na odczytywanie i potwierdzanie centralnego komunikatu, który pochodzi z prezbiterium. Ten komunikat zostaje więc nie tylko zasygnalizowany, ale także niejako odzwierciedlony i wzmocniony przez reakcje wspólnoty.

Rozłożenie komunikatu kanonicznego w przestrzeni celebracji – zarówno pod względem ilości, jak i jakości – sprawia, że centrum rytuału przyjmuje charakter „obiektywnego”, „niezależnego” i „ponadczasowego” punktu odniesienia, do którego odnoszą się działania uczestników. Te działania, zakorzenione w autoreferencyjnej komunikacji, są otwarte na przekaz płynący z centrum i stanowią swoistą formę partycypacji – nie jako współtworzenie obrzędu, ale jako udział w rzeczywistości, która ich przekracza. Co ciekawe, mimo że przestrzenny układ starszej liturgii może być odczytywany jako wyraz pośredniczącej roli kapłana (na zasadzie „strzały”, gdzie celebrans jest grotem, a wierni podążają za nim), to jednak z punktu widzenia komunikacyjnej struktury rytuału dominuje w niej wyraźna oś wertykalno-koncentryczna, z centrum osadzonym w „górze” – poza wspólnotą, a zarazem dla niej.

Nowy mszał oraz jego realna implementacja w praktyce liturgicznej wyraźnie przekształcają tę wcześniej opisaną strukturę. W obrębie prezbiterium znaczna redukcja przepisanych gestów i postaw liturgicznych, połączona z ich częściową fakultatywnością, powoduje osłabienie – jeśli nie całkowite zaniknięcie – mechanizmu, który wcześniej umożliwiał rytuałowi autoreferencyjne komunikowanie przekazu kanonicznego. W konsekwencji tenże przekaz traci na sile formalnej – nie jest już w stanie zdominować strumienia informacji zawartych w wydarzeniu rytualnym. Proces ten pogłębia dodatkowo zmiana orientacji przestrzennej liturgii, czyli zwrócenie celebransa „w stronę ludu”, która choć nie została pierwotnie zapisana w dokumentach soborowych, szybko zyskała dominującą pozycję w praktyce. W tak skonstruowanym rytuale rośnie znaczenie słowa: rozbudowany dialog, głośno wypowiedziana euchologia, rozszerzone czytania biblijne oraz centralne miejsce homilii stają się głównymi nośnikami znaczenia³⁵. Co więcej, celebrans może samodzielnie wygłaszać wprowadzenia do poszczególnych części Mszy, zachęcać do

określonych postaw³⁶, a nawet korzystać z pomocy komentatora³⁷. W efekcie duża część celebracji rozgrywa się w sferze językowej – rytuał jest nie tyle celebrowany, ile objaśniany i słownie opisywany. Akcent przesuwa się z „tego, co się dzieje/robi”, na „to, co się o tym mówi”. Podstawowym znakiem staje się słowo, a uczestnictwo wiernych zaczyna być utożsamiane z jego intelektualnym przyswajaniem³⁸.

Z perspektywy uczestników liturgii – czyli „nawy” – także zaszły zmiany. Choć pojawiły się przepisy regulujące zachowania wiernych, co można uznać za pewien rodzaj oficjalnej standaryzacji³⁹, to w rzeczywistości modyfikacje w zakresie gestów i postaw były stosunkowo niewielkie. Jednak niektóre praktyki, które pojawiły się w różnych częściach świata, miały znaczący wpływ na strukturę obrzędu. Mam na myśli np. odejście od klęczenia podczas Modlitwy Eucharystycznej, przyjmowanie Komunii świętej na stojąco i do ręki oraz pozostawienie decyzji w tych kwestiach lokalnym konferencjom episkopatu⁴⁰. Te pozornie techniczne zmiany silnie wpływają na semiotyczną strukturę Mszy – zwłaszcza na sposób wyrażania hierarchii znaczeń poprzez ciało. Rezygnacja z przykłonień osłabia zdolność liturgii do wyrażania, przez zmysłowe znaki, hierarchii wydarzeń dokonujących się podczas celebracji. Dodatkowo zanika jednoznaczność w komunikatach na temat relacji celebransów i wiernych do aktu liturgicznego – i do zawartej w nim prawdy kanonicznej. Gdy zachowania uczestników nie różnicują się w zależności od momentu obrzędu, przekaz staje się „niemy”, nieczytelny, podatny na sprzeczne interpretacje. Poza sferą gestów istotną zmianą było także poszerzenie werbalnej interakcji między przebiterium a nawą⁴¹. To właśnie ta komunikacja miała stać się głównym wyznacznikiem „świadomego” i „pełnego” uczestnictwa

³⁶ Zob. np. *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* 31, <https://vademecumliturgiczne.pl/2016/04/07/ogolne-wprowadzenie-do-mszalu-rzymskiego-z-2004-roku/> (dostęp: 29 stycznia 2024) (dalej: OWMR).
³⁷ Tamże, 105 b.
³⁸ Cf. A. Usher, *Replenishing ritual...*, dz. cyt., s. 129. Dysproporcję polegającą na przewadze komunikacji werbalnej zauważa również C. Folsom, *Człowiek współczesny a liturgia. Diagnoza, skutki i leczenie choroby toczącej liturgię rzymską*, tłum. D. Jurczak i in., red. K. Porosło, Kraków 2018, s. 39–40 (autor widzi ją głównie w związku ze zdominowaniem praktyki liturgicznej przez recytację kosztem śpiewu). Zob. też R. Grimes, *Beginnings in ritual studies*, Waterloo 2013, s. 5–6.

³⁹ Nakaz wprowadzenia takich przepisów, a dokładniej uwzględnienia roli wiernych w ramach rubryk, znalazł się już w soborowej konstytucji o liturgii, zob. *Sacrosanctum Concilium* 31.

⁴⁰ Zob. OWMR 43, 160–161.

⁴¹ Trwałość rozumienia reformy liturgii w tych kategoriach pokazuje praca benedyktyna Adriena Nocenta, *Le renouveau liturgique. Une relecture*, Paris 1993, gdzie znalazły się np. postulaty redukcji obrzędów wstępnych na rzecz wydłużenia lekcji biblijnych i homilii oraz zniesienia części pozostawionych w liturgii zreformowanych elementów rytualnych, takich jak *lavabo* oraz podniesienie w czasie konsekracji. Podaję za: A. Nichols, *Patrząc na liturgię. Krytyczna ocena jej współczesnej formy*, tłum. T. Glanz, Poznań [b.r.w.], s. 108.

(*actuosa participatio*), które w praktyce okazuje się w znacznej mierze zależne od zdolności rozumienia i operowania językiem.

Podsumowując dotychczasowe rozważania: jeśli zestawić ze sobą obie formy rytuału – tę opartą na Mszałe Piusa V oraz tę wprowadzoną przez Mszał Pawła VI – w kontekście przemian (które nas tu głównie interesują), wyłaniają się dwie kluczowe obserwacje. Po pierwsze, w procesie reformy rytuał stopniowo przesuwał się w stronę dominacji komunikacji symbolicznej. Po drugie, równocześnie następowała zmiana układu „geograficznego” rytuału – dawna struktura, oparta na wertykalno-koncentrycznym modelu, z wyraźnie zaznaczonym transcendentnym centrum, uległa rozproszeniu i przybrała kształt bardziej horyzontalny oraz zdecentralizowany. Może to brzmieć paradoksalnie, zwłaszcza że jednym z uzasadnień zmiany orientacji liturgicznej (*celebrans versus populum*) była właśnie chęć uczynienia ołtarza i jego funkcji widzialnym centrum zgromadzenia. Jednak – w świetle teorii Rappaporta – to nie umiejscowienie ołtarza czy innych artefaktów liturgicznych decyduje o komunikacyjnej strukturze rytuału. Kluczowe są tu relacje pomiędzy sygnałami autoreferencyjnymi a przekazem kanonicznym. Jeśli przedstawiona wyżej analiza tych relacji w starszym rycie jest trafna, to w liturgii zreformowanej, opartej na Mszałe Pawła VI, centrum znaczeniowe staje się znacznie mniej uchwytnie, bardziej względne i zależne od subiektywnego „uświadomienia” treści przez uczestnika. Innymi słowy, mamy tu do czynienia z przesunięciem od rytuału o charakterze substancjalnym do bardziej symbolicznego – gdzie dominuje znaczenie pojęciowe, a nie cielesne i wskaźnikowe⁴².

Ogólnie rzecz ujmując, reformy liturgiczne doprowadziły do zasadniczego przesunięcia w semiotycznej strukturze celebracji: rytuał coraz słabiej pełni funkcję „sprawdzenia” i potwierdzania religijnej rzeczywistości, która jest w nim komunikowana. Tym samym zostaje osłabiona jego rola jako narzędzia „poznawczej stabilizacji przekonań religijnych”, jak określił to Paweł Grad⁴³. W rezultacie rytuał zaczyna przypominać „teren bez mapy” – przestrzeń, w której naturalna dla języka wieloznaczność i elastyczność zaczynają odgrywać dominującą rolę. Choć nie oznacza to, że jego moc została całkowicie zniesiona, to jednak znacznie łatwiejsze staje się nadanie rytuałowi nowych interpretacji – w tym takich,

⁴² Pozwala to, moim zdaniem, na zastosowanie do opisu tego zjawiska Habermasowskiej kategorii „użytkowania sacrum” i powiązania go z procesami sekularyzacyjnymi – zob. T. Dekert, *Reforma kultu...*, dz. cyt., s. 125–142.
⁴³ P. Grad, *Realizm w teorii znaczenia języka religijnego. Filozoficzny przyczynek do teorii sekularyzacji*, maszynopis nieopublikowanej rozprawy doktorskiej, Warszawa 2020, s. 360.

które podważają jego najbardziej fundamentalne założenia. Jednym z pierwszych skutków tego osłabienia był spadek oddziaływania samego rytuału – w niektórych miejscach wręcz jego zanik.

Dotąd skupiałem się na konsekwencjach, jakie niosą zmiany w obrębie rytuału celebrowanego zgodnie z oficjalnymi normami zawartymi w księgach liturgicznych. Nie sposób jednak pominąć faktu, że jednym z integralnych aspektów wdrażania liturgii zreformowanej były zjawiska sytuujące się na kontinuum między dozwoloną swobodą a pełną dowolnością. W praktyce oznacza to, że w wielu przypadkach mamy do czynienia z praktykami rozciągającymi się od stosowania przewidzianych przez mszał opcji fakultatywnych po zupełne porzucenie ustalonej formy na rzecz liturgicznej kreatywności – czy to ze strony celebransa, czy całej wspólnoty⁴⁴. Z punktu widzenia prawa kościelnego istnieje wyraźna granica między tym, co dopuszczalne, a tym, co nielegalne. Jednak w ujęciu rytualnym, zgodnie z koncepcją Rappaporta, oba te zjawiska należą do tego samego porządku – stanowią różne stopnie tej samej tendencji. Co istotne, takie praktyki nie ograniczają się do jednego regionu: mają one wymiar globalny i pojawiały się – oraz pojawiają nadal – w bardzo różnych kontekstach katolickiego świata.

W świetle Rappaportowskiego rozumienia rytuału powyższe zjawiska prowadzą do rozmaitego stopnia rozmycia przekazu kanonicznego. W skrajnych przypadkach dochodzi do tego, że znika różnica między przekazem kanonicznym a komunikatem autoreferencyjnym – liturgia staje się wyrazem tego, co wypowiadają jej wykonawcy, a nie nośnikiem nadrzędnej treści. Im bardziej celebrowanie przesuwają się w stronę spontanicznej twórczości, tym

⁴⁴ Wiele opisów takich „liturgii”, opartych głównie na doniesieniach medialnych z okresu wdrażania reformy, można znaleźć w M. Davies, *Nowa msza papieża Pawła*, tłum. T. Maszyk, Warszawa 2014, *passim*; pewne przykłady („msze” marihuanowe, „konsekrowanie” drożdżówek i coca-coli itp.) podaje A. Greeley, *Symbolizm religijny, liturgia i wspólnota*, tłum. I. St. Szalay, „Concilium”, t. 2, nr 7 (1971), s. 115; kopalnią informacji nt. rozmaitych nadużyć i ekscesów w obrębie zreformowanej liturgii są niektóre tradycjonalistyczne blogi, takie jak rodzima Kronika *Novus Ordo* (<http://breviarium.blogspot.com>) i jej innojęzyczne odpowiedniki.

Warto zwrócić uwagę, że tego rodzaju podejście do liturgii nie było wyłącznie oddolnym wytworem niewielkich zbuntowanych grup wiernych, niezadowolonych ze zbyt mało demokratycznego charakteru oficjalnych reform ani nadaktywnych duszpasterzy, pragnących znaleźć sposób na przyciągnięcie młodzieży do Kościoła. Postulaty „desakralizacji liturgii”, powiązane najczęściej z inkarnacjonistyczną teologią sekularyzacji lub radykalnie rozumianą potrzebą dostosowania (inkulturacji) obrzędów liturgicznych do świeckiej kultury współczesnej, wychodziły spod piór uznanych teologów i duszpasterzy – zob. J. Grześkowiak, *Desakralizacja liturgii?* „Collectanea Theologica”, t. 45, nr 1 (1975), s. 76–81 (tu podana bibliografia przedmiotu z okresu od lat 50. do połowy 70.). Podobne podejście pojawia się również w nowszej literaturze – zob. J. Geldhof, *Liturgy: From desacralization to sanctification in secular environments*, „Jaarboek voor liturgieonderzoek”, vol. 31 (2015), s. 117–131.

trudniej mówić o niej jako o rytuale w sensie ścisłym. W skrajnych przypadkach znika podstawowy warunek rytualności: nie ma ani „mniej lub bardziej stałych sekwencji formalnych działań i wypowiedzi”, ani „zakodowania dokonanego poza wykonawcami”. Tego typu działania wypadają z definicyjnych ram rytuału jako takiego. Brakuje w nich bowiem zarówno formalnej struktury, jak i zakorzenienia w czymś niezależnym od wykonawców. W rezultacie zanika nie tylko spójność z kanoniczną bazą, ale i sama możliwość odczytywania takiej celebracji jako wydarzenia liturgicznego w sensie właściwym. Tym samym kiedy liturgia staje się jedynie formą wyrazu jednostek lub wspólnot, nie tylko przestaje pełnić funkcję rytuału, ale również traci zdolność do komunikowania tego, co powinno pozostać niezmiennie i nadrzędne wobec uczestników. W konsekwencji może dojść do sytuacji, w której przekaz kanoniczny zostaje całkowicie wyparty przez autoreferencyjne komunikaty konkretnej wspólnoty – a więc dokładnie odwrotnie, niż zakłada istota rytuału.

4. Zakończenie – rytuał i prawda a upadek świata chrześcijańskiego

W świetle powyższych rozważań należy spojrzeć na reformę soborową – odgórnie przeprowadzoną dekonstrukcję i próbę zbudowania na nowo rytualnie określonych granic katolickiego uniwersum znaczeniowego – jako na działanie, które nie mogło pozostać bez konsekwencji na poziomie cywilizacyjnych sił twórczych katolicyzmu. Nawet jeżeli stary rytuał został od razu podmieniony przez nowy, a zróżnicowany *modus* tej podmiiany w niektórych miejscach złagodził jej skutki, dzięki czemu nie doszło do całkowitego rozpadu granic wspomnianego uniwersum, rozpad ów nastąpił na innym poziomie, przede wszystkim wraz z osłabieniem lub utratą przez katolicki system liturgiczny możliwości stabilizacji znaczenia przez podtrzymanie niezachwianego procesu tworzenia konwencji, w ramach której prawdy wiary uzyskiwałyby rytualne potwierdzenie swojej prawdziwości.

Ujmując to najdobitniej, konsekwencją reformy i korelatem stopnia jej recepcji, a niekiedy odrzucenia lub przeciwnie: daleko idącej intensyfikacji niektórych jej nowych elementów (np. inwencyjności), było wyłonienie się całego szeregu często kon-

kurencyjnych wobec siebie sposobów, w jaki dzisiejsi katolicy rozumieją prawdziwość katolickiego uniwersum znaczeniowego (zakładając, że w ogóle ją przyjmują) oraz to, w jaki sposób jest ono prawdziwe. Z problemem prawdziwości wiąże się również pytanie o znaczenie i przekładalność owego uniwersum na życiową *praxis*, etykę, ludzkie wybory, zaangażowanie społeczne itp. Jak słusznie zauważyła Delsol: „Tym, co tworzy cywilizację, nie jest prawda – gdyż wszystkie pretendują do jej posiadania – ale wiara w prawdę. I jedynie ta wiara gwarantuje trwałość w czasie pierwotnych wyborów”⁴⁵. Jednak sama w sobie i sama z siebie wiara – jak również słusznie stwierdza autorka *La fin de Chrétienté*, choć wydaje się nie wyciągać z tego wniosków – nie jest postawą stabilną, a w związku z tym, jak moglibyśmy powtórzyć za Rappaportem, nie może stanowić podstawy porządków publicznych⁴⁶, a zatem również cywilizacyjnych. Zgodnie z jego ujęciem to rytuał nadaje wierze ramy publicznie uznawanej i wyznawanej prawdziwości, niezbędne do tego, aby zbudowany na jej treściach porządek mógł żywotnie funkcjonować, nie będąc poddanym relatywizacji, a w efekcie rozpadowi. Jeśli jednak system rytualny zostanie przekształcony w sposób, który to jego działanie osłabi albo unieważni, *sola fide* ujawni w pełni swoją niestabilność.

Wracając do zasygnalizowanego na początku problemu i pytania o przyczyny nieskuteczności „projektu” Piusa X, podjętego przez wczesny ruch liturgiczny, należałoby zatem wskazać na proces, w wyniku którego ich głęboko wnikliwa intuicja na temat znaczenia liturgii dla ożywienia świata chrześcijańskiego uległa przekształceniu, w wyniku którego rytuał zaczęto traktować jako sferę dominacji komunikacji symbolicznej i doprowadzono do jego transformacji zgodnie z tą logiką. Znalazł on swoje zwieńczenie w reformie posoborowej, jednak jego korzeni należy szukać dużo głębiej, być może w ogólnych procesach przemian świadomości w epoce nowożytnej⁴⁷. Za jego pośrednictwem Kościół sam przyłożył rękę do tego, co Delsol – wiążąc to z zupełnie innymi przyczynami – określa jako „a reduction of the truths of faith to the status of symbols” (2021, 21; my emphasis). Inaczej mówiąc, do „od-realnienia” prawd wiary w świadomości swoich wiernych.

Delsol, zgodnie z przyjętymi przez siebie założeniami (można by powiedzieć: zgodnie ze swoimi fundamentalnymi wyborami),

⁴⁵ Ch. Delsol, *Koniec...*, dz. cyt., s. 109.

⁴⁶ Zob. R.A. Rappaport, *Rytuał...*, dz. cyt., s. 179.

⁴⁷ Takie byłyby np. stanowisko L.P. Hemminga, którego zdaniem wszystkie reformy XX-wieczne stanowiły wyraz wpływu kartezjańskiego racjonalizmu, zob. tegoż, *Kult jako objawienie. Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość katolickiej liturgii*, tłum. L. Bigaj, Kraków 2019.

warunek możliwości dalszego funkcjonowania chrześcijaństwa katolickiego na Zachodzie widzi w jego wycofaniu się ze sfery publicznej, nade wszystko z aspiracji do jej politycznego kształtowania. Jej zdaniem wynika to z faktu, że sami chrześcijanie (katolicy) odrzucają dzisiaj całkowicie logikę siły i możliwość jej stosowania w obszarze wiary. Wszelkie ambicje cywilizacyjne nie tylko zostały przez katolików zarzucone, ale powinny zostać zarzucone – jak pisze Delsol, „It would probably be better if we remained merely silent witnesses—and, in the end, secret agents of God”⁴⁸.

⁴⁸ *La fin*, dz. cyt., s. 116.

Nie negując w pełni jej krytycznego podejścia do problemu powiązań pomiędzy Kościołem i władzą (również jako podmiotem stosującym instytucjonalną przemoc), wydaje mi się, że w ostatecznym rozrachunku jej postulaty są chybione. Za chybione bowiem uważam rozumienie cywilizacyjnego czy kulturowego znaczenia chrześcijaństwa jako uwarunkowanego przez jego polityczną siłę i wpływ. Aczkolwiek bez wątpienia problem uwikłania Kościoła we władzę jest jednym z kluczowych czynników dezintegracji „świeckiego” wymiaru funkcjonowania katolicyzmu, to nie ma on decydującego udziału w inwersjach: moralnej, a przede wszystkim ontologicznej (ta pierwsza jest moim zdaniem w dużej mierze pochodną tej drugiej). Oczywiście zjawisko o takiej skali jak „upadek chrześcijaństwa *as distinctive cultural form*” nigdy nie ma pojedynczej przyczyny i jest efektem ogromnie złożonej sieci różnych zależności. Niemniej moim zdaniem to problem zmiany rytualnej w Kościele katolickim zajmuje miejsce jednego z głównych systemowych czynników tego upadku w formie, jaką przybiera on w ciągu ostatnich dziesięcioleci. Ewentualny cywilizacyjny revival katolicyzmu, który wcale nie musi polegać na przejmowaniu przez katolików najwyższych urzędów i wpływie Kościoła na instytucje polityczne i społeczne, zależy w dużej mierze od tego, co będzie się działo z jego wymiarem rytualnym. Ten zaś znajduje się obecnie w swojego rodzaju impasie, związanym przede wszystkim z procesem uruchomionym przez Benedykta XVI i jego motu proprio *Summorum Pontificum*, który Franciszek zdecydował się w 2021 roku (motu proprio *Traditionis custodes*) zablokować. Pytanie, co zrobi następca tego ostatniego, Leon XIV, pozostaje ciągle otwarte. ■

„Zamęt w duszach i poczucie relatywizmu”

Nieznany Prymas Tysiąclecia: kard. Wyszyński ocenia reformę liturgiczną

Paweł Milcarek

źródła

W literaturze przedmiotu – ale także we wpływowej „wieści i powieści” – istnieje utrwalony pogląd, że Prymas Wyszyński co prawda nie był może entuzjastą posoborowej reformy liturgicznej, ale nigdy nie zająknął się co do niej jakimś sprzeciwem. Trudno powiedzieć, czemu tak. Za najbardziej prawdopodobną hipotezę uznaje się, że było to praktykowanie posłuszeństwa. Nie w sensie kościelnej dyplomacji, ile w sensie głębokiego przeświadczenia, że „lepsze posłuszeństwo niż nabożeństwo”.

Są tacy, którzy twierdzą ponadto – ja też się ku tej myśli skłaniałem – że Prymas przede wszystkim unikał jakichkolwiek kontrowersji, które mogłyby uprawdopodobnić tezę, podnoszoną przez komunistów i przez niektóre odłamy „katolików postępowych”, że jest *konserwatystą* przeciwnym Soborowi i jego odnowie. To przecież prawda, że Kardynał myślał zawsze przede wszystkim o bezpieczeństwie i wolności Kościoła w Polsce, dlatego z reguły stronił od zderzeń wielkich kościelnych *partii* Zachodu. A na jakiegokolwiek napięcia na linii z samym Papieżem nie pozwoliłby sobie nigdy nie tylko z racji szacunku do urzędu Piotrowego, ale i z racji obawy przed rozluźnieniem więzi z nim w warunkach komunistycznego marzenia o przerobieniu katolickich kościołów partykularnych w uzależnione od nich kościoły narodowe.

Okazuje się jednak, że Prymas nie tylko miał jakieś swoje prywatne czy raczej osobiste zdanie na temat reformy, ale też przedstawił je przynajmniej raz – w formie równocześnie oficjalnej i krytycznej.

Świadczy o tym znajdujący się w archiwum prymasowskim dokument, który – jak się wydaje – mimo dużej wagi jakościowej

nie stał się jak dotąd przedmiotem żadnych referatów i analiz w pracach poświęconych stosunkowi Prymasa Wyszyńskiego do reformy liturgicznej. Chodzi o datowane na 20 października 1967 roku *Uwagi liturgiczne* kard. Wyszyńskiego (AAW: SPP/II.4.56). Na dokument ten natrafiłem w trakcie kwerendy w Archiwum Prymasa Polski, wśród dokumentów Komisji Liturgicznej Episkopatu Polski.

Jest to prawdopodobnie najszerze osobiste ustosunkowanie Prymasa w kwestii posoborowej reformy liturgicznej. Nie od rzeczy będzie przypomnieć, w której fazie owej reformy Prymas formułował swoje uwagi. Było to przed ogłoszeniem *novus Ordo Missae* (co miało nastąpić w roku 1969), ale już po daleko idących zmianach obrzędów mszalnych z maja 1967, wprowadzonych Instrukcją *Tres abhinc annos*. Dla zrozumienia, do czego odnosił się Prymas, należałoby więc przypomnieć przynajmniej treść tej nowej instrukcji.

Wydana w dniu 4 maja 1967 roku przez Świętą Kongregację Obrzędów *Druga instrukcja wykonawcza do Konstytucji o Świętej Liturgii Tres abhinc annos*, podpisana przez przewodniczącego Consilium i prefekta ŚKO, zatwierdzona przez Pawła VI, nazywa zmiany wprowadzone przez poprzednią instrukcję z roku 1965 „pierwocinami ogólnej odnowy liturgicznej” i informuje, że przyniosły one wielkie korzyści świadomemu i czynnemu uczestnictwu wiernych w Liturgii.

Następnie instrukcja informuje, że zarówno Consilium, jak i sama Kongregacja rozpatrywały propozycje dalszych „przystosowań”, m.in. dla osiągnięcia „pełniejszej przejrzystości i zrozumienia” obrzędów:

Chociaż nie można uwzględnić wszystkich propozycji, przynajmniej na razie, uznano jednak za możliwe wprowadzenie natychmiast w życie niektóre z nich, zalecane względami duszpasterskimi i jak się wydaje, niesprzeciwiające się przyszłemu ostatecznemu odnowieniu Liturgii, ponieważ uważa się je za pożyteczne dla stopniowego wprowadzenia odnowy liturgicznej, a mogą być wprowadzone drogą przepisów rubrycystycznych przy zachowaniu aktualnych ksiąg liturgicznych.

Równocześnie dokument wzywa do „najściślejszego przestrzegania” dyscypliny kościelnej w dziedzinie liturgii.

Następnie instrukcja zarządza zmiany obrzędowe, wśród nich następujące dotyczące Mszy świętej:

[n. 3] w dni powszednie można zamiast kolekty i innych oracji z niedzieli używać ze zbioru „w różnych potrzebach” i ze Mszy wotywnych;

[n. 4] można odmawiać tylko jedną modlitwę kolektę/sekretę/pokomunię;

[n. 7] zredukowano liczbę przyklęknień celebransa;

[n. 8] usunięte zostają prawie wszystkie ucałowania ołtarza;

[n. 9] w ofertorium zniesiono znaki krzyża kreślone nad darami; kapłan kładzie hostię na patenie, a nie bezpośrednio na korporale;

[n. 10] Kanon może być odmawiany głośno, a częściowo śpiewany – w języku narodowym;

[n. 11] zlikwidowano większość znaków krzyża kreślonych przez celebransa w Kanonie;

[n. 12] kapłan nie jest już zobowiązany do tego, by po konsekracji trzymać złączone palce, które dotykały Hostii;

[n. 13] we Mszy z ludem nie ma już oddzielnego *Domine non sum dignus* kapłana przed Komunią, lecz odmawia je tylko razem z wiernymi;

[n. 15] na dziękczynienie po Komunii można wprowadzić chwilę milczenia lub śpiew psalmów albo pieśni chwalebnych;

[n. 16] błogosławieństwo zostaje przesunięte przed *Ite missa est*, a kapłańska modlitwa *Placeat* zostaje zniesiona;

[n. 25] celebrans nie ma obowiązku noszenia manipularza;

[n. 26] w koncelebrze z braku ornatów można używać tylko alby i stuły.

Prezentując instrukcję *Tres abhinc annos* na łamach „Notitiae”, podano tam *Zmiany wprowadzone do porządku Mszy (Variationes in ordinem missae inducendae)*. Na sąsiednich stronach przedstawiono: na parzystej *Vetus Ordo missae* („Stary Porządek Mszy”), na nieparzystej *Novus Ordo missae* („Nowy Porządek Mszy”). Ten ułatwiający uchwycenie zmian zabieg redakcyjny mógł podpowiadać, że nie chodzi już o jedynie nową wersję rzymskiego *Ordo Missae*, lecz dosłownie nowy porządek Mszy, lepszy.

Jednak chodziło tu jeszcze tylko o zmiany rubrycystyczne, czyli modyfikacje obrzędowe – a nie o zmiany w tekstach. Zmiany w obrzędach nie wyglądają na duże, gdy patrzy się na nie w tekście.

Należy też wspomnieć o drugiej instrukcji reformatorskiej wydanej niedługo potem. 25 maja 1967 roku ŚKO wydała przygotowaną przez Consilium instrukcję *Eucharisticum mysterium* – „o kulcie Tajemnicy Eucharystycznej”. Jej celem było przedstawienie norm praktycznych wynikających z ostatnich dokumentów Kościoła. Wśród takich norm dotyczących bezpośrednio Mszy znalazły się m.in. następujące:

- Aby „uniknąć rozbijania społeczności i rozpraszania uwagi”, poleca się nie dopuszczać do równoczesnego odprawiania w tym samym kościele kilku Mszy [n. 17] – w zamian za to zachęca się do koncelebry, która może się odbywać w jednym kościele nawet kilka razy tego samego dnia [n. 47].
- Napomina się, że „nie należy mnożyć liczby Mszy świętych w ten sposób, aby to wyszło na szkodę, gdy chodzi o prawdziwie skuteczną akcję duszpasterską” (np. kiedy na skutek zbyt wielu Mszy w parafii przychodzą na nie niewielkie grupy) [n. 26].
- Otwarta zostaje możliwość przyjmowania Komunii albo na klęcząco, albo na stojąco – decyzję w tej sprawie podejmują Konferencje Episkopatu; w wypadku postawy stojącej „usilnie zaleca się, ażeby podchodząc procesjonalnie, [wierni] wyrazili należny szacunek przed przyjęciem Sakramentu, w odpowiednim miejscu i czasie, by nie zakłócać podchodzenia i odchodzenia wiernych” [n. 34].
- „...niech leży kapłanom na sercu takie przewodniczenie sprawowaniu Eucharystii, ażeby wierni byli przekonani, że nie uczestniczą w obrzędzie ustanowionym własną powagą, lecz w publicznym kulcie Kościoła” [n. 45].
- Zalecany jest wybór tych „spośród form odprawiania przewidzianych przez prawo, które wydają się najbardziej zaradzać potrzebom i sprzyjać pożytkowi wiernych oraz ich pełnemu uczestnictwu” [n. 46].

Instrukcja *Eucharisticum Mysterium* wzbudziła liczne kontrowersje dotyczące swojego głównego przedmiotu, którym był kult

Eucharystii poza Mszą świętą. W odniesieniu do Mszy była tylko dopełnieniem *Tres abhinc annos* – jednak właściwy jej sposób zaakcentowania prymatu celebracji wspólnotowych i pośredniej promocji regularnej koncelebry miał uderzyć w celebracje indywidualne.

Wróćmy teraz do Polski. Z protokołu 104. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski z 11–12 września 1967 roku (AAW: SPP/II.4.233) wiadomo, że w związku z szeregiem pytań rozesłanych przez rzymskie Consilium (radę ds. wdrożenia reformy liturgicznej) biskupi polscy odbyli dyskusję. Zanotowano, że dyskusję tę rozpoczął Prymas, który „przedstawił własny punkt widzenia oraz metodyczne uwagi odnośnie do dotychczasowych zmian liturgicznych”. Gdy wypowiedzieli się i inni, przewodniczący Komisji Liturgicznej EP bp Franciszek Jop poprosił wszystkich o przekazanie mu uwag na piśmie, aby mógł opracować „pełniejszą odpowiedź dla Posoborowej Komisji Liturgicznej”.

Zredagowane po łacinie *Uwagi liturgiczne* Prymasa, wyłożone w kolejności pytań Consilium, były właśnie jego odpowiedzią dla instytucji odpowiedzialnej za reformę. Píše o tym sam autor, gdy na wstępie zaznacza, że sformułował swoje uwagi „po przemyśleniu zmian liturgicznych wprowadzonych dotąd w ciągu ostatnich lat”, jako odpowiedź przeznaczoną dla Consilium w związku ze wspomnianym wyżej listem tego ostatniego do biskupów, rozesłanym w czerwcu 1967 roku. Data wskazuje na to, że autor redagował tekst dosłownie w przeddzień rzymskiego Synodu Biskupów (na który i on, i ogół biskupów z Polski nie dotarł z powodu nieotrzymania paszportów).

Uwagi zostały opracowane w dwóch częściach, dotyczących odpowiednio „rzeczy” i „metody”.

Część dotyczącą „rzeczy” rozpoczął Kardynał stwierdzeniem, że „pożytkom pastoralnym” reformy zaszkodziła metoda „eksperymentu i przeskakiwania etapów”. Ponadto z perspektywy polskiej owoce zmian nie są tak duże jak „w regionach, w których wierni nie byli przygotowani do modlitw «razem z kapłanem»”:

W Polsce wierni od lat nawykają do czynnego udziału w liturgii Mszy św., dlatego pożytki wyrastające z reformy nie są widoczne tak wyraźnie.

Prymas niepokoił się pozbawieniem przepowiadania we Mszy charakteru katechetycznego w związku z „ograniczeniem” go do homilii.

Sygnalizował, że „po wprowadzeniu zmian liturgicznych (...) nie zauważa się większej liczby uczestniczących” we Mszy, natomiast „jest [ono] bardziej świadome i czynne”.

Autor co prawda doceniał „pomnożenie użycia języka ludowego w liturgii Mszy św.”, ale zauważał trudności w regionach i grupach wielojęzycznych, gdzie „przyjęcie jednego języka (...) wprowadza niepokój do rodziny parafialnej”. Równocześnie zaznaczał, że „z wielu powodów język łaciński powinien być utrzymany w Kanonie Mszy św. – od *Te igitur* do *Pater noster* włącznie”.

Prymas podkreślał specyfikę polską kwestii śpiewów ludu na Mszy: zauważał, że uzyskane w poprzednich latach w Polsce efekty aktywnego udziału wiernych poprzez ludowy śpiew responsoriów i aklamacji zderzają się wskutek „aktualnych zmian” z „ograniczeniem śpiewu”, które „zubaża akcję liturgiczną”.

Do tego dochodzi wyrażona w trzech punktach spokojna, lecz mocno krytyczna opinia Prymasa na temat „przyjęcia zmian w świętej liturgii”:

- 1) wprowadzenie języka żywego do świętych czynności wspólnota wiernych przyjęła chętnie – kapłani uczynili to ze zrozumieniem wobec potrzeb pastoralnych – natomiast wykształceni akademicy z zastrzeżeniem,
- 2) przygotowanie świątyń do wprowadzenia nowych czynności liturgicznych postępuje powoli, biorąc pod uwagę, że wiele kościołów jest zbudowanych w stylu gotyckim i niełatwo adaptują się do nich bez szkody dla sztuki sakralnej. Celebracja Mszy św. twarzą do ludu na początku została przyjęta z gorliwością, a głównie przez młodych kapłanów, a już dzisiaj rodzą się w tej sprawie pewne zastrzeżenia pastoralne,
- 3) uproszczenie obrzędów Mszy św. wydaje się nadmierne. Z tego względu liturgia w sposób oczywisty stała się uboższa – zwłaszcza gdy się ją porówna z liturgią Kościołów wschodnich.

Nie trzeba czytać tego tekstu między wierszami, żeby odebrać komunikat już mocno odbiegający od wielu jednoznacznie pozytywnych ocen z samego początku reformy. Ocena jest zniuansowana, ale kończy się mocnym akcentem: zamiast wzbogacenia życia liturgicznego mamy „liturgię w sposób oczywisty uboższą”.

Ostrość oceny wcale nie maleje wraz z przejściem do części dotyczącej metody reformy. Autor stawia tezę, że z powodu przyjętej metody reforma wprowadziła „zamęt w duszach i poczucie relatywizmu”. Powody takiego podsumowania wyszczególnia w punktach:

1) ciągłe zmiany we Mszałe Rzymskim nie pozwalają na wydanie Mszału ołtarzowego. (...),

2) kler niekiedy jest skłonny do oczekiwania na nowe instrukcje „zmian” – wszystko płynie. Stąd rodzi się pewna okazja do lekceważenia zarządzeń Soboru, jeśli pracę oceni się jako niszczycielską i pozbawioną zmysłu psychologii pastoralnej,

3) przeważa opinia, że reforma liturgiczna powinna być odłożona na kilka lat. Wtedy byłoby konieczne przemyślenie dogłębnie wszystkich zmian. (...)

Biorąc pod uwagę aktualny sposób postępowania Consilium, jest trudno ustrzec kler przed wyrażaniem opinii krytycznych, a życie liturgiczne przed zamętem i zamieszaniem.

Wracając jeszcze do sprawy języka ludowego, Prymas stwierdza, że „szczególny gniew budzi sytuacja w ośrodkach emigracyjnych” – z racji narzucania wspólnotom polskim miejscowego „języka państwowego” (podano przykład z USA). Na podstawie takich sytuacji autor konkluduje, że „często zdarza się, że reforma liturgiczna, która miała przez język żywy przyprowadzić wiernych do liturgii, faktycznie oddziela ich od języka ojczystego”.

Na samym końcu tych uwag pojawia się osobny punkt 9. – o już wybitnie negatywnym tonie oceny:

Kwestia reformy Breviarza Rzymskiego tworzy najpoważniejsze zastrzeżenia. Umniejszenie tego „dzieła pobożności chrześcijańskiej” jest prawie skandaliczne. Sprzyja bowiem wygaszeniu zmysłu modlitwy, który ma ogromne znaczenie dla życia Kościoła (przykład Apostołów).

Na tym kończą się uwagi Prymasa. Zgodnie z tym, co napisałem wyżej na wstępie, treść tego dokumentu zmienia dogłębnie punkty wyjścia do refleksji na temat stosunku Prymasa Wyszyńskiego do posoborowej reformy liturgicznej. Nie sposób już utrzymywać tego, co dotąd pisało się na ten temat – przez ostrożną dyskrekcję Prymasa lub przez niedociekliwą nieuwagę badaczy.

Jest odtąd jasne, że stosunek Prymasa do reformy liturgicznej był zniuansowany i że zmieniał się wraz z jej etapami. Wiadomo nie od dziś, że kard. Wyszyński, ukształtowany przez duszpasterskie ambicje ruchu liturgicznego i przekonany do teologii *participatio actiosa*, witał z entuzjazmem soborowe zasady *odnowy liturgii* (może jedynie z zastrzeżeniem wyrażonym przezeń w auli Vaticanum II, w odniesieniu do delatynizacji w odmawianiu breviarza). Wiadomo też, że – w konsekwencji – nie ma u Prymasa żadnych zastrzeżeń wobec „małej reformy” z lat 1964–1965. Można bez trudu założyć, że na tych etapach zaangażowanie Wyszyńskiego jest po prostu żarliwe, osobiste i roztropne (jeśli chodzi o to ostatnie: widać w latach 1964–1966 ostrożność we wprowadzaniu zbyt wielu małych zmian, natomiast jest oczekiwanie na całościową „normę” odnowy). O tym wszystkim wiedzano już i pisano. Rzeczą do tej pory niedostrzeżoną jest zmiana, która dokonuje się u Prymasa w stosunku do reformy mniej więcej około kolejnych instrukcji Consilium w roku 1967. Biorąc pod uwagę, że reforma szła dalej szlakiem zapowiedzianym owymi instrukcjami, raczej nie należy zakładać, że po roku 1967 posoborowa reforma liturgii znajdowała znowu u Prymasa ten entuzjazm, który odczuwał i manifestował wcześniej. Inna rzecz, że – nadal ostrożnie, niejako z opóźnieniem – realizował Prymas wszystkie wprost wymagane zmiany. Ale bez entuzjazmu i może też bez osobistego przekonania.

ANEKS 1

AAW: SPP/II.4.56; z oryginału łacińskiego przełożył Paweł Milcarek

Uwagi liturgiczne

Warszawa, 20 października 1967

N. 3126/67/P.

W odpowiedzi na załączone zapytania w liście Consilium do spraw Wdrożenia Konstytucji o Świętej Liturgii z dnia 15 czerwca 1967, Prot. n. 1124/67, uprzejmie przekazuję moje następujące Uwagi.

Po przemyśleniu zmian liturgicznych wprowadzonych dotąd w ciągu ostatnich lat przedstawiam moje spostrzeżenia w dwojakim aspekcie.

I. CO DO RZECZY

II. CO DO METODY

Co do I-ego według załączonych zapytań –

1. Reforma liturgiczna niewątpliwie przyniosła z sobą wielkie pożytki pastoralne, lecz wywołała także trudności – wypływające z przyjęcia metody eksperymentu i przeskakiwania etapów.

a) Pożytki widoczne są głównie w regionach, w których wierni nie byli przygotowani do modlitw „razem z kapłanem”. W Polsce wierni od lat nawykają do czynnego udziału w liturgii Mszy św., dlatego pożytki wyrastające z reformy nie są widoczne tak wyraźnie.

Oddzielenie liturgii słowa we Mszy św. jest niemałej wagi, ale ograniczenie w niej tylko do homilii byłoby szkodliwe dla systematycznego pouczenia – głównie w kaznodziejstwie katechetycznym, które u nas od dwudziestu lat jest zarządzane przez Konferencję Episkopatu Polski.

To samo można powiedzieć o śpiewie kościelnym, który u nas ma się bardzo dobrze, w sposób szczególny w nauce katechetycznej, która została zaadaptowana do akcji liturgicznej.

b) Co do innych trudności – por. niżej.

2. Odnosnie do udziału wiernych w celebracji Mszy św., który w Polsce był zawsze duży, teraz – po wprowadzeniu zmian litur-

gicznych – nie zauważa się większej liczby uczestniczących. Natomiast uczestnictwo to jest bardziej świadome i czynne.

3. Pożytek zmian w sprawowaniu Oficjum Wielkiego Tygodnia zauważa się wyraźnie. Udział wiernych w tych Nabożeństwach ogromnie wzrósł. Tam, gdzie w Polsce czynności liturgiczne odbywają się w godzinach popołudniowych, kościoły wypełniają się wiernymi. Uczestnicy tłumnie przystępują do Komunii św. Wszyscy śledzą te Nabożeństwa z uwagą. Krok w krok za celebrazem używają tekstu ksiąg liturgicznych w języku polskim.

Uważam za niepotrzebne wprowadzenie reformy Wielkiego Tygodnia na próbę.

4. Co do używania języka ojczystego w świętej liturgii wydaje się, że bardziej pilna i pożyteczna byłaby reforma Rytuału, zwłaszcza w szafarstwie Sakramentów i sakramentaliów oraz w różnych procesjach i w uroczystościach pogrzebowych.

Atoli pomnożenie użycia języka ludowego w liturgii Mszy św. jest wielkiej wagi w duszpasterstwie, w szczególności sposób tam, gdzie wierni mówią w jednym języku. Tam natomiast, gdzie są w użyciu różne języki, przyjęcie jednego języka w Oficjum Bożym wprowadza niepokój do rodziny parafialnej. Rodzą się wtedy podziały narodowe i są formułowane różne postulaty, których kapłani nie potrafią zadowolić, a w wielu przypadkach parafia przestała być jedną rodziną.

Również z wielu powodów język łaciński powinien być utrzymany w Kanonie Mszy św. – od *Te igitur* do *Pater noster* włącznie.

5. Śpiewy i responsoria wyrażone w języku ojczystym są bardzo pożyteczne. Tam zaś, gdzie religijny śpiew ludowy jest ogromnie rozwinięty – jak w Polsce, w której wierni przez śpiew uczestniczą w liturgii aktywnie – to ograniczenie śpiewu zubaża akcję liturgiczną. Wierni bowiem pragną w trakcie liturgii otwierać swoją duszę wobec Boga także w śpiewach ludowych. Episkopat Polski już przed laty zarządził, żeby Lud śpiewał responsoria i odpowiadał kapłanowi na inwokacje oraz żeby z tekstem liturgii Mszy św. były związane także inne śpiewy. Natomiast aktualne zmiany, stawiające sprawę inaczej, czynią liturgię uboższą.

6. Przyjęcie zmian w świętej liturgii:

1) wprowadzenie języka żywego do świętych czynności wspólnota wiernych przyjęła chętnie – kapłani uczynili to ze zrozu-

mieniem wobec potrzeb pastoralnych – natomiast wykształcenie akademicy z zastrzeżeniem,

2) przygotowanie świątyń do wprowadzenia nowych czynności liturgicznych postępuje powoli, biorąc pod uwagę, że wiele kościołów jest zbudowanych w stylu gotyckim i niełatwo adaptują się do nich bez szkody dla sztuki sakralnej. Celebracja Mszy św. twarzą do ludu na początku została przyjęta z gorliwością, a głównie przez młodych kapłanów, a już dzisiaj rodzą się w tej sprawie pewne zastrzeżenia pastoralne,

3) uproszczenie obrzędów Mszy św. wydaje się nadmierne. Z tego względu liturgia w sposób oczywisty stała się uboższa – zwłaszcza gdy się ją porówna z liturgią Kościołów wschodnich.

Na II-gie: CO DO METODY

7. Trzeba także nadal podnosić zastrzeżenie co do metody wprowadzania zmian liturgicznych. Wprowadzenie reformy stopniowo w kolejnych instrukcjach wytworzyło zamęt w duszach i poczucie relatywizmu. I tak:

1) ciągłe zmiany we Mszałe Rzymskim nie pozwalają na wydanie Mszału ołtarzowego. Zaczęliśmy wydawanie Mszału liturgicznego w Paryżu i to kosztowne wydanie wciąż niepewne jest zawieszone w oczekiwaniu nowych zmian. Jakież szkody ekonomiczne stąd powstają,

2) kler niekiedy jest skłonny do oczekiwania na nowe instrukcje „zmian” – wszystko płynie. Stąd rodzi się pewna okazja do lekceważenia zarządzeń Soboru, jeśli pracę oceni się jako niszczyielską i pozbawioną zmysłu psychologii pastoralnej,

3) przeważa opinia, że reforma liturgiczna powinna być odłożona na kilka lat. Wtedy byłoby konieczne przemyślenie dogłębnie wszystkich zmian. Nowe księgi liturgiczne powinny być udostępnione wszystkim wszędzie i od razu z niezbędnym czasem na *vacatio legis* dla dobrego nauczania się zmian.

Biorąc pod uwagę aktualny sposób postępowania Consilium, jest trudno ustrzec kler przed wyrażaniem opinii krytycznych, a życie liturgiczne przed zamętem i zamieszaniem.

8. W sposób szczególny gniew budzi sytuacja w ośrodkach emigracyjnych, gdzie razem żyją obywatele różnych języków, np. w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej. Tam powstawały od czasu do czasu trudności z powodu rywalizacji języków. Dla-

tę wiele parafii, żyjących dotąd pokojowo, stało się miejscami niepokojów i sporów. Episkopat sprzyjający językom państwowym były bowiem zbyt twarde dla innych języków oraz wprowadzały siłą język państwowy do liturgii parafii o innych językach (np. w parafiach polskich w Stanach Zjednoczonych, które tam zachowują lud polski przed niebezpieczeństwem tzw. „Kościoła Narodowego”. Dzisiaj to niebezpieczeństwo znowu odżyło).

W końcu często zdarza się, że reforma liturgiczna, która miała przez język żywy przyprowadzić wiernych do liturgii, faktycznie oddziela ich od języka ojczystego.

9. Kwestia reformy Breviarza Rzymskiego tworzy najpoważniejsze zastrzeżenia. Umniejszenie tego „dzieła pobożności chrześcijańskiej” jest prawie skandaliczne. Sprzyja bowiem wygaszeniu zmysłu modlitwy, który ma ogromne znaczenie dla życia Kościoła (przykład Apostołów).

ANEKS 2

AAW: SPP/II.4.56

Oryginał łaciński, przełożył Paweł Milcarek

[Bp Franciszek Jop]

Synteza odpowiedzi udzielonych przez Biskupów Polskich
na list Przewodniczącego Consilium
do Biskupów Kościoła powszechnego, z dnia 15 czerwca 1967
Rzym, 7 grudnia 1967

Ad I. Odnowa Świętej Liturgii rozpoczęta przez Sobór Powszechny Watykański II, jeśli jest dobrze i wystarczająco przygotowana przez należne pouczenie ludu, jest pożyteczna i korzystna, jak to stwierdzają wszyscy Biskupi. Jednak nie brak wiernych, odczuwających pewne wewnętrzne przeszkody, którzy krytycznie oceniają zmiany, które są wprowadzane w Świętej Liturgii. Zarówno kapłani, jak i wierni pragną, żeby odnowa mogła być wprowadzona nie stopniowo, lecz jakimś generalnym aktem. Sposób przeprowadzania odnowy przez różne części rodzi bowiem niebezpieczne poczucie relatywizmu i indyferentyzmu (3 Biskupów). Odnowa powinna być przeprowadzana szybciej, a nie może odrzucać tego, co zostało wprowadzone wraz z upływem wieków, chociaż nie

w najpierwszych wiekach Kościoła. Natomiast gdy wprowadza się większe renowacje, powinno się dawać dłuższe *vacatio legis*. Sama odnowa liturgiczna przynosi akcji duszpasterskiej wiele dobrego.

Ad II. Liczba wiernych, którzy uczestniczą w Ofierze Mszy, wyraźnie wzrasta w ocenie 9 Biskupów, podczas gdy 6 Biskupów raczej sądzi, że liczba ta pozostała niezmienną; natomiast inni Biskupi twierdzą, że w dni powszednie, zwłaszcza na Mszach celebrowanych w godzinach wieczornych, wierni gromadzą się w o wiele większej liczbie (3 Biskupów), szczególnie natomiast gdy chodzi o dzieci i młodzież (3 Biskupów). Inni Biskupi uważają, że liczba wiernych uczestniczących we Mszy w niedziele nie wzrosła lub nie wzrosła wiele.

Gdy wprowadza się śpiew liturgiczny, a śpiew ludowy doznaje uszczerbku, zmniejsza się też liczba wiernych na Ofierze Eucharystycznej (1 Biskup). W ocenie jakiegoś innego Biskupa bardzo wzrosła liczba wiernych w Ofierze Eucharystycznej (1 Biskup). W ocenie jakiegoś innego Biskupa bardzo wzrosła liczba wiernych, którzy przychodzą na Mszę, odkąd została wprowadzona w jego mieście, dodajmy, że przemysłowym, homilia, którą głosi się codziennie, także w dni powszednie.

Niemalą, a negatywny wpływ na zmniejszenie liczby wiernych w kościołach mają widowiska telewizyjne, wycieczki niedzielne, zawody sportowe itd.

Ad III. W świętych czynnościach Wielkiego Tygodnia wierni uczestniczą chętnie. Ich liczba zwiększyła się (10 Biskupów), zwłaszcza w godzinach wieczornych i gdy święte obrzędy są celebrowane w języku ludowym (4 Biskupi). Liturgia Wielkiej Soboty powinna zostać skrócona jako zbyt długa (7 Biskupów).

Ad IV. Użycie języka ludowego sprawia bardziej aktywny udział wiernych, tworzy ich świadomą obecność w świętych czynnościach, albowiem teksty święte stają się zrozumiałe dla ludu i dlatego czynią to uczestnictwo owocnym (14 Biskupów). Język łaciński jest w wielkim poważaniu, bowiem przez wiele wieków w czasach rozbiorów Polski, pod panowaniem cesarza Rosji bardzo się przyczynił do zachowania u nas wiary katolickiej i własnej narodowości (1 Biskup).

Ad V. Jak to stwierdzają prawie wszyscy Biskupi, śpiew, aklamacje i odpowiedzi mają pozytywny wpływ na uczestnictwo ludu w świętych czynnościach liturgicznych.

Ad VI. Według opinii 10 Biskupów innowacje odnoszące się do używania języka żywego w Liturgii, tyżące się układu wyposażenia liturgicznego, uproszczenia obrzędów lub szat podobają się ludowi, innych 8 Biskupów twierdzi, że to wszystko mniej podoba się wiernym, a inni sądzą, że jest to rzecz obojętna.

Oczywiście nie zawsze i nie wszystkim podoba się celebracja twarzą do ludu. Wiele trudności tworzy miejsce tabernakulum dla przechowywania Najświętszej Eucharystii. ■

Kim jesteś, Barabaszu?

Paweł Beyga

szkice

Barabaszu to postać biblijna, która mogła zaważyć na dalszym procesie Jezusa z Nazaretu. To od jego ułaskawienia lub nie przez Piłata zależał przyszły los Mistrza z Nazaretu. Wydaje się jednak, że Barabaszu pozostaje postacią wciąż nieodkrytą, omijaną lub – być może to za duże słowo – banalizowaną. Widzi się w nim niejednokrotnie jedynie zabójcę. Jednocześnie jednak ten tajemniczy mężczyzna wciąż fascynuje, chociażby poprzez jego los, który rodzi więcej pytań, niż udziela klarownych odpowiedzi. Więcej nie wiemy o tym bohaterze Męki Pańskiej, niż wiemy. Nie brakuje także podejścia, które zakłada, że o Barabaszu nie można już nic innego powiedzieć ponad to, co już zostało stwierdzone. W efekcie na gruncie kaznodziejstwa i szeroko pojmowanej działalności ewangelizacyjnej scena z Jezusem i Barabaszem w rolach głównych sprowadzana jest przede wszystkim do prostego przeciwstawienia sobie dobra i zła, światłości i ciemności, drogi zbawienia i drogi potępienia.

Czy jednak samym ewangelistom chodziło jedynie o takie postawienie sprawy? Czy casus Barabasza nie pokazuje nam czegoś więcej? Wydaje się, że ewangeliczna scena swoistego plebiscytu w poranek Wielkiego Piątku to nie tylko proste porównanie dobra i zła, Jezusa i Barabasza. Czy przypadkiem Barabaszu nie jest także barankiem, ale ten baranek w przeciwieństwie do prawdziwego Baranka paschalnego nie chce umierać za swój lud.

Biblijny portret Barabasza

Barabaszu podzielił po części los Judasza Iskarioty. W powszechnej świadomości Barabaszu to postać z gruntu zła, stanowiąca swoiste ucieleśnienie wszystkiego, co najgorsze w ludzkiej historii. Po części jest to efekt zestawienia tej postaci z Osobą Je-

zusa Chrystusa – niewinnego Podśądnego skazanego na śmierć krzyżową.

Ewangeliczne informacje na temat Barabasa wydają się jednak niezwykle skromne. Najstarsze świadectwo ewangelii kanonicznych o Barabaszu pochodzi od ewangelisty Marka: „A był tam jeden, zwany Barabaszem, uwięziony z buntownikami, którzy w rozruchu popełnili zabójstwo” (15, 7). Autor najstarszej ewangelii nie mówi czytelnikowi wprost, że Barabasz był mordercą, ale jedynie informuje, że przebywał w więzieniu wraz z zabójcami. Oczywiście w drodze dedukcji można dojść do wniosku, że Barabasz rzeczywiście sam mógł być mordercą. Ewangelista Mateusz odnotowuje jedynie, że Barabasz był „więźniem znacznym” (27, 16). Czytelnik może tylko się domyślać, że ten zwrot oznacza rzeczywiście więźnia oskarżonego o bardzo poważne przewinienia. Więcej światła na tę postać rzuca ewangelista Łukasz. Według niego „był on wtrącony do więzienia za jakiś rozruch powstały w mieście i za zabójstwo” (Łk 23, 19). Jednoznacznej oceny osoby Barabasa dokonał już autor powstałej najpóźniej ewangelii. Jan odnotował, że był on po prostu zbrodniarzem (J 18, 40). Warto pamiętać, że słowo „zbrodniarz” ma w tym kontekście inne znaczenie niż w naszym współczesnym języku. W ówczesnej sytuacji społeczno-politycznej Palestyny zbrodniarz mógł być po prostu kimś na kształt powstańca narodowowyzwoleńczego lub bojownika ruchu oporu¹. Można zaryzykować tezę, że to, co w naszych oczach jest obelgą i wyrokiem skazującym, w oczach tłumu może być powodem do świątecznej amnestii.

O Barabaszu wspomniał również Piotr Apostoł w swojej drugiej mowie: „Bóg naszych ojców, Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, wślawił Sługę swego, Jezusa, wy jednak wydaliście Go i zaparliście się Go przed Piłatem, gdy postanowił Go uwolnić. Zaparliście się Świętego i Sprawiedliwego, a wyprosiliście ulaskawienie dla zabójcy” (Dz 3, 13–15). Barabasz w Piotrowym kazaniu jest przeciwieństwem Jezusa, Jego antytezą, lustrzanym odbiciem. Barabasz życie odbiera innym – Jezus przywraca życie.

Barabasz Jezus

Co stało się z Barabaszem po jego uwolnieniu? Nie wiadomo. Pobożne tradycje pozabiblijne chciały widzieć w popaschalnym

¹ Zob. J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VI/1: *Jezus z Nazaretu*, tłum. M. Górecka, W. Szymona, Lublin 2015, s. 155.

Barabaszu nawróconego na chrześcijaństwo grzesznika. Jednak bardziej interesujące od niepewnej historii uwolnionego podsądnego jest to, co chcieli przekazać ewangeliści, kreśląc tylko lekko widocznymi liniami portret Barabasza. Nasz bohater jest bez wątpienia postacią mesjańską. Imię Bar-Abbas oznacza dosłownie „Syn Ojca”. Jest to tytuł mesjański i przywołuje na pamięć inne określenia odnoszone zazwyczaj do Chrystusa: Syn Boży, Syn Człowieczy lub po prostu Syn. Na inne imię wskazuje Joseph Ratzinger, gdy pisze, że: „od Orygenesu dowiadujemy się innego jeszcze interesującego szczegółu: w wielu rękopisach Ewangelii, aż do trzeciego wieku, człowiek, o którego tu chodzi, nazywał się Jesus-Barabbas – Jezus Syn ojca. Jawi się on więc jako pewnego rodzaju sobowtór Jezusa, który te same roszczenia wysuwa w inny sposób. Zatem wyboru trzeba dokonać pomiędzy Mesjaszem, który prowadzi walkę, obiecuje wolność i własne królestwo, a owym tajemniczym Jezusem, który głosi zatrącenie samego siebie jako drogę do życia. Czy to dziwne, że masy dały pierwszeństwo Barabaszowi?”².

² Tamże, s. 156.

W tym miejscu warto zaznaczyć jeszcze jedną rzecz. Imię Jezusa-Barabasza to nie tylko zapis prawdopodobnego imienia żydowskiego rewolucjonisty. To także teologiczny sygnał, że za imieniem kryje się coś więcej niż tylko czysto pragmatyczna informacja. Imię w duchu biblijnym to przede wszystkim rzeczywistość określająca życiowy program. Bóg sam bywał pytany o imię. Mojżesz, zanim rozpoczął swoją misję, chciał poznać imię Boga, innymi słowy, chciał poznać Jego tożsamość:

„Oto pójde do Izraelitów i powiem im: Bóg ojców naszych posłał mię do was. Lecz gdy oni mnie zapytają, jakie jest Jego imię, to cóż im mam powiedzieć?” Odpowiedział Bóg Mojżeszowi: „JESTEM, KTÓRY JESTEM”. I dodał: „Tak powiesz synom Izraela: JESTEM posłał mnie do was”. Mówił dalej Bóg do Mojżesza: „Tak powiesz Izraelitom: JESTEM, Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba posłał mnie do was. To jest imię moje na wieki i to jest moje zawołanie na najdalsze pokolenia” (Wj 3, 13–15).

Bóg odsłania swoje imię, a jednocześnie sprawia, że nadal jest niepoznawalny, transcendentny. Bóg blisko człowieka, a równocześnie całkowicie inny od naszych wyobrażeń, także tych stworzonych przez ludzką myśl i ludzkie filozofie. Właśnie o to chodziło na kartce Pascala, którą filozof kazał zaszyć w podszewce surduta: „Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, a nie bóg filozofów”. Bóg, który ma imię i sam woła po imieniu.

Dwóch Jezusów, których losy w swoich rękach miał tłum i Piłat, to główni bohaterowie swoistego plebiscytu na temat mesjańskiej misji. Jezus z Nazaretu zaproponował inne wyzwolenie niż Jego imiennik zwany Barabaszem. Podobne imiona wskazują na jeszcze jeden aspekt. Można łatwo pomylić Królestwo Boże z królestwem z tego świata i bić się o niewłaściwego Jezusa (por. J 18, 36). Jeśli w najstarszych rękopisach ewangelii spotykamy dodatkowe imię Barabasha, czyli Jezus, to jest to wyraźne zestawienie obu tych postaci.

W liryczny sposób ta krytyka mesjańskiej wizji Jezusa doszła do głosu w rozmyślaniach Pana Cogito o odkupieniu. Pisał Zbigniew Herbert:

Nie powinien przysyłać syna

zbyt wielu widziało
przebite dłonie syna
jego zwykłą skórę

zapisane to było
aby nas pojednać
najgorszym pojednaniem

zbyt wiele nozdrzy
chłonęło z lubością
zapach jego strachu

nie wolno schodzić
nisko
bratać się krwią

nie powinien przysyłać syna
 lepiej było królować
 w barokowym pałacu z marmurowych chmur

na tronie przerażenia
 z berłem śmierci³

³ Z. Herbert, *Wiersze
 wybrane*, Kraków 2005,
 s. 220.

Mesjasz Jezus Barabasz to wyzwoliciel, którego wszyscy się boją i który nie pokazuje swojego cierpienia. Jezus z Nazaretu to przeciwieństwo takiego mesjasza. To Mesjasz, którego widziano i który zbratał się z krwią.

Wyraźnego rozróżnienia pomiędzy Jezusem a Barabaszem dokonał także Michaił Bułhakow w powieści *Mistrz i Małgorzata*. Tego pisarza nie interesowała głęboka teologia biblijna, ale chciał wykorzystać historię znaną z ewangelii kanonicznych do ukazania przewrotności ludzkiego losu. Czytając *Mistrza i Małgorzatę*, czytelnik szybko orientuje się, że w tej historii wszystko przedstawione jest w krzywym zwierciadle. Jezus nazywa się Jezua Ha-Nocri, a Barabasz ma na imię Bar-Rabbana. Bułhakow tak pisał o Barabaszu i Jezusie: „W samej rzeczy ciężar przestępstw Bar-Rabbana i Ha-Nocriego jest nieporównywalny. Jeśli ten ostatni, będąc wyraźnie niespełna rozumu, zawinił, wygłaszając niemądre przemówienia i mącąc w głowach mieszkańców Jeruszałajim i niektórych innych miejscowości – to pierwszy jest obciążony znacznie poważniej. Nie dość, że pozwolił sobie na otwarte wzywianie do buntu, ale i zabił strażnika podczas próby zatrzymania. Bar-Rabban jest znacznie bardziej niebezpieczny niż Ha-Nocri”⁴. Dla Michaiła Bułhakowa Barabasz to zbrodniarz, którego przeciwieństwem jest niespełna rozumu Jezus, którego nauki przekręccono i zniekształcono.

⁴ M. Bułhakow, *Mistrz i Małgorzata*, tłum.
 A. Drawicz, Wrocław 1999,
 s. 50.

Pójść za Barabaszem

W uchwyceniu specyfiki plebiscytu pomiędzy Jezusem a Barabaszem może pomóc metoda historyczno-krytyczna. W biografii ewangelickiego duchownego Dietricha Bonhoeffera Anna Morawska tak opisywała przełom XIX i XX wieku w badaniach biblijnych w Niemczech: „oprócz wielu znanych na ogół przyczyn społecznych i ogólnokulturowych, grały tu rolę czynniki natury

teologicznej. Najważniejszym z nich było pojawienie się (już wewnątrz Kościołów, a nie na zewnątrz, w postaci polemiki z nimi) historycznej krytyki biblijnej i potem krytyki form. Począwszy od osiemnastowiecznych deistów, krytyka ta wykazywała coraz dobitniej, że teksty święte nie są bynajmniej dokumentem tak jednoznacznym, jak sądzono przedtem. (...) Stanowią szeroko uwarunkowany historycznie i kulturowo i w dodatku stosunkowo późny zapis wiary i kultu Izraela, a potem wyznawców Jezusa. Intencją autorów Nowego Testamentu nie była też «prawdziwość» relacji w tym sensie, w jakim «prawdziwy» winien być opis zdarzeń w naszym dzisiejszym rozumieniu prawnym lub naukowym. (...) Teksty nasze są więc zapisem podległym wszelkim socjologicznym prawidłowościom powstawania ksiąg religijnych w ogóle, takim jak formułowanie głoszonych treści pod wpływem potrzeb grupy i pod wpływem elementów kultury otaczającej»⁵. Aby dotrzeć do prawdziwego przekazu ewangelistów, należy wziąć pod uwagę cały kontekst kulturowy i historyczny procesu Jezusa z Nazaretu. Chrystus głosił wyzwolenie duchowe, wolność od zła i grzechu w sytuacji, gdy spora część ówczesnego żydowskiego świata oczekiwała mesjasza, który poprowadziłby na barykady, a nie umywał innym nogi. Temu właśnie przesłaniu jest podporządkowana cała historia związana z ułaskawieniem Barabasa, która mieści się w kilku wersach w Piśmie Świętym.

Barabasz pozostał jednak postacią w jakiś sposób inspirującą. Nie inspiruje on jednak sam z siebie. Zainteresowanie nim bierze się ze spotkania w być może chłodny wielkopiątkowy poranek, które trwało zaledwie kilka chwil. Także współcześnie można odnaleźć teksty, które świadczą, że są osoby, które poszłyby za Barabaszem, zostawiając za plecami Piłata, Jezusa i krzyczący tłum. Poszliby nie z braku szacunku dla Jezusa, ale właśnie dlatego, że Barabasz dostał wielką szansę zmiany życia po spotkaniu z Jezusem.

Zainteresował się dalszymi losami Barabasa polski poeta Zbigniew Herbert w wierszu *Domysły na temat Barabasa*. Pisał Herbert:

A Barabasz być może wrócił do swej bandy
W górach zabija szybko rabuje rzetelnie

⁵ A. Morawska,
Chrześcijanin w Trzeciej
Rzeszy, Warszawa 1970,
s. 19–20.

Albo założył warsztat garncarski
 I ręce skalane zbrodnią
 czyści w glinie stworzenia
 Jest nosiwodą poganiaczem mułów lichwiarzem
 właścicielem statków – na jednym z nich żeglował Paweł
 do Koryntian
 lub – czego nie można wykluczyć –
 stał się cenionym szpiclem na żołdzie Rzymian
 Patrzcie i podziwiajcie zawrotną grę losu
 o możliwości potencje o uśmiechy fortuny⁶

⁶ Z. Herbert, 89 wierszy.

Wybór i układ Autora,

Kraków 2008, s. 81.

Twórca *Pana Cogito* nie rozstrzygnął, co stało się z drugim podświadym Piłata. Herbert nakreślił różne alternatywne losy Barabasa po uwolnieniu przez tłum. W tym wierszu podmiot liryczny – osoba będąca świadkiem uwolnienia Barabasa i skazania Jezusa z Nazaretu – odwołuje się do głębokiego obrazu biblijnego. Barabasz miał ręce skalane zbrodnią czyścić w glinie stworzenia. Wprawiony czytelnik szybko odczyta aluzję Herberta, który przenosi czytelnika do Księgi Rodzaju. Bóg stworzył, ulepił człowieka z prochu ziemi (Rdz 2, 7) i w tym obrazie Bóg podobny jest do garncarza lepiącego z gliny. Barabasz, pracując z gliną, przypomina sobie, że musi oczyścić w sobie obraz Boga, który został zamazany przez grzech. Na zauważenie zasługuje fakt, że Jezus w przywołanym wierszu Zbigniewa Herberta nie jest wymieniony nawet z imienia. Osoba mówiąca w wierszu nazywa Go Nazareńczykiem. Jezus stał się jakby tłem dla historii Barabasa.

Teologia Barabasa

Barabasz jest postacią z punktu widzenia teologii bardzo interesującą. Wielkopiątkowa scena nie jest jedynie wyborem między Dobrem a złem, Niewinnym a winnym. Przede wszystkim Barabasz to polityczny, horyzontalnie ujmowany mesjasz. Innymi słowy, mesjasz po obniżonej cenie. Barabasz to w pewien sposób obraz teologa, który do swoich rozważań nie potrzebuje Boga, ponieważ nie interesuje go wyzwolenie duchowe, zainteresowany jest wąsko i politycznie rozumianą wolnością. Chrystus natomiast powiada, że można być wolnym, chociaż zewnętrznie będzie się zniewolonym, np. politycznie, lub przebywać pod butem różnego

rodzaju ideologii. Barabasz był tym rodzajem teologa, o którym pisał Herbert w wierszu *Co myśli Pan Cogito o piekle*:

Najniższy krąg piekła. Wbrew powszechnej opinii nie zamieszkują go ani despoci, ani matkobójcy, ani także ci, którzy chodzą za ciałem innych. Jest to azyl artystów pełen luster, instrumentów i obrazów. Na pierwszy rzut oka najbardziej komfortowy dział infernalny, bez smoły, ognia i tortur fizycznych⁷.

⁷ Z. Herbert, *Wiersze wybrane*, Warszawa 1982, s. 252.

Tak jak Belzebub kocha sztukę, tak Barabasz Syn przekonywał ojca do – być może na pierwszy rzut oka – piękniejszej, atrakcyjniejszej misji Mesjasza. Miał być on tym, który przyniesie szybkie, natychmiastowe i widoczne gołym okiem wyzwolenie. Ewangeliczna opowieść o uwolnionym skazańcu i ukrzyżowanym Nazareńczyku jest o wyborze Mesjasza, który dokonuje się od wieków każdego dnia w sercach, które stają się dziedzicem w domu namiestnika Poncjusza Piłata. ■

Wokół szkodników

D. Borodaj, *Szkodniki. O ludziach, drzewach i maszynach w Puszczy Białowieskiej*, Warszawa 2024, s. 280.

Żonie i Dzieciom, którzy doświadczali konsekwencji mojego zaangażowania w spór o Puszczę;

Czytelnikom Szkodników, znajomym i nieznajomym uczestnikom sporu;

Wszystkim, dla których ważna jest Puszcza Białowieska

Szkodniki”¹ to poruszająca literatura faktu wysokiej próby – reporterski konkret bez niepotrzebnych ozdobników, publicystycznych wtrętów i niepopartych źródłami rozważań. W trakcie lektury da się odczuć, że autorka wykonała zarówno solidną pracę w terenie, jak i pogłębiony research: kwerendę lokalnej prasy, regionalistycznych publikacji, opracowań naukowych, przemówień polityków i aktów prawnych. W rezultacie powstała złożona i wielowątkowa opowieść o sporze o „najcenniejszy polski las” – jak zgodnie przyznawały obie strony konfliktu – o wiele bardziej złożona i zniuansowana niż wy-cinek tego obrazu wyłaniający się z prasowych nagłówków (z recenzji Patryka Zakrzewskiego, culture.pl).

Historia zmagania o model zarządzania Puszcą Białowieską i o kształt jej ochrony to temat na fascynującą opowieść reportersko-historyczną. Dobrze udokumentowana historia ochrony puszczy w czasach I RP, zabory i powstania narodowe, nie-

mieckie uprzemysłowienie lasu w czasie I wojny światowej i utworzenie niewielkiego rezerwatu ścisłego, utrata i uratowanie przed zagładą żubra, odzyskanie niepodległości, utworzenie Polskich Lasów Państwowych i początki parku narodowego, aktywność sowieckiej agentury i „wyzwolenie” 1939, hitlerowskie zamknięte gospodarstwo łowieckie, pojałtański podział Puszczy i półwiecze PRL, upadek komunizmu, rozwiązanie ZSRS w 1991 roku (w puszczańskim pałacyku w wiosce Wiskule), transformacja gospodarcza i powołanie „samofinansującego” się Państwowego Gospodarstwa Leśnego „Lasy Państwowe”, kampania o ograniczenie cięć i o powiększenie Białowieskiego Parku Narodowego, „kryzys graniczny”. Historia pogranicza Wielkiego Księstwa Litewskiego i Korony w soczewce. Patologie III RP w pigułce. Niektóre z tych wątków pojawiają się jako tło zasadniczego tematu reportażowej opowieści Doroty Borodaj – „o ludziach, drzewach i maszynach w Puszczy Białowieskiej”.

Krótki, pomimo pięknego portretu szkodnika na okładce, raczej niejednoznaczny tytuł, ładna forma i przyjazny format wydania zachęcają do sięgnięcia po tę książkę. Nie jest ona reportażem w rozumieniu M. Wańkowicza, który, dzięki dogłębnemu zbadaniu tematu, mógłby służyć za kompendium wiedzy o krajo-brazie, gospodarce, kulturze i zwyczajach. *Szkodniki* to przede wszystkim zapis odczuć i subiektywnych ocen rozmówców, w różny sposób i w różnym stopniu zaangażowanych (czy uwikłanych)

w najnowszej, kilkunastoletniej odsłonie „sporu o puszcę”. Choć autorka dyskretnie unika przedstawiania własnych sądów, czytelnik nie ma raczej problemu z jednoznaczną identyfikacją (poza kornikiem drukarzem) szkodników i szkodnictwa. Zamiast próby odnalezienia się w psychologiczno-politycznym uniwersum *Szkodników* wolałem potraktować książkę D. Borodaj jako inspirację i okazję do nieco szerszego przedstawienia „problemu Puszczy Białowieskiej”, licząc na to, że jej czytelnicy zechcą zapoznać się również z moim dopowiedzeniem. Choć nie będzie w nim brakowało bezpośrednich odniesień do *Szkodników* czy nawet polemiki z zawartymi w niej treściami, nie jest to recenzja. To raczej próba wypełniania nowej, nierównomiernej kanwy reporterskiej za pomocą nici i kawałków starego płótna – jedynego dostępnego mi materiału. Mam nadzieję, że zabieg ten nie jest skazany na porażkę, że płótno się nie rozedrze, a czytelnik otrzyma porcję faktów pozwalających na zniuansowanie jego oceny. Gdyby się udało, byłoby to w dużym stopniu zasługą twórczyni wymagającej kanwy – Doroty Borodaj.

Przyrodniczy zapis działań człowieka

„Pamięć ekologiczna” oznacza zależność aktualnie obserwowanych zjawisk i procesów przyrodniczych od współcześnie już nieobecnych czynników historycznych występujących w bliższej lub dalszej przeszłości. Puszcza Białowieska wyróżnia się wyjątkowo bogatą pamięcią. Jej obec-

ny obraz nie jest (jak sądzą niektórzy) rezultatem niezaburzonego procesu sukcesji ekologicznej, zainicjowanej dwanaście tysięcy lat temu. Jest on bardzo nieregularną i asynchroniczną kompozycją, tworzoną przez dziesiątki pokoleń zamieszkujących tereny Puszczy ludzi i wykorzystywaną przez nich przyrodę. Gdy człowiek gospodaruje, natura – posługując się potencjałem tkwiącym w poszczególnych gatunkach (np. sposób rozsiewania się, poziom odporności na czynniki stresu, zdolności konkurencyjne itd.) – w optymalny dla siebie sposób wykorzystuje tworzoną przez nas antropogeniczną „scenę”.

W taki sposób powstawały i funkcjonowały na przykład pachnące żywicą, różnowiekowe, porośnięte obficie wrzosem sosnowe „bory lado” w lasach systematycznie wypalanych przez bartników czy wyróżniające się bogactwem roślinności zielnej dąbrowy świetliste, wymagające wypasu zwierząt i nieregularnej, „chłopskiej”, przecinki. Analogicznie natura nie znika, gdy część lasu zostaje wykarczowana, bo potrzeba polany myśliwskiej czy składnicy drewna. Natura „deleguje” tam liczne gatunki światłożądne i ciepłolubne – od dzikich roślin kwiatowych po chrząszcze i motyle, a także gady, wymagające silniejszego, niż pod okapem drzew zwartego lasu, nasłonecznienia. Obficie przytaczane przez O. Hedemanna¹ źródła z epoki jagiellońskiej oraz królów elekcyjnych jed-

¹ O. Hedemann, *Dzieje Puszczy Białowieskiej*

w Polsce przedrozbiorowej (w okresie do 1798 roku), Warszawa 1939.

noznacznie wskazują, że stałym elementem krajobrazu puszczańskiego ostatnich kilkuset lat były też zręby – bo skąd miałyby pochodzić sprzedawane przez królewskie puszczańskie gospodarstwo wańczos, klepka, belki czy maszty? Jeszcze inaczej musiały wyglądać puszczańskie uroczyska, w których koncentrowała się produkcja węgla drzewnego czy potażu, wymagająca dużych ilości młodych drzew liściastych (I. Krasicki: „Gdyby nie było potażu, nie byłoby ekwipażu...”). Bogate gatunkowo zbiorowiska roślin porębowych, piękny, melancholijny śpiew lerki czy tajemnicze terkotanie lelka to tylko przykłady florystycznego i dźwiękowego krajobrazu „dziurawionej” od stuleci przez człowieka puszczy. Warto jeszcze dodać, że w przypadku wielu z gatunków uznawanych za typowe dla „starolasów” – na przykład rozwijających się w martwym drewnie chrząszczy – otwarte śródlęgowe tereny stanowią bardzo ważne zaplecze pokarmowe. Tam ich dorosłe postaci (*imago*) żywią się pyłkiem obficie kwitnących roślin. Utrzymywanie przez wieki na względnie niewielkim obszarze królewskiej puszczy² licznej populacji żubra było możliwe dzięki zamianie części nadrzecznych łęgów w obfitujące w trawę łąki.

Przyjęty w czasach jagiellońskich system zarządzania puszczą, oprócz wykorzystywanych przez człowieka „uroczysk”, obej-

mował wyłączone z użytkowania „ostępy” traktowane jako bezpieczne mateczniki grubej, królewskiej zwierzyny. Niestety, nie dysponujemy informacjami, dzięki którym moglibyśmy precyzyjnie określić zajmowaną przez nie powierzchnię i ich lokalizację. Być może jednym z nich było Nieznano-wo, położone w zachodniej części puszczy, wymienione przez badającego Puszczę Białowieską ok. 1820 roku Juliusa v. Brinckena jako obszar „wyjątkowo dziki i nieprzyjemny”³. Wydzielenie ostępu, podobnie jak dziś utworzenie rezerwatu przyrody, jest efektem arbitralnej decyzji człowieka. Uroczysko i ostęp, analogicznie jak las gospodarczy i rezerwat, stanowią elementy określonego systemu korzystania z lasu. Podobnie jak na polanie, w borze systematycznie wypalonym przez bartnika czy wypasanej dąbrowie, tak i w rezerwacie, przyroda – tak jak najlepiej potrafi – wykorzystuje „udostępnioną” jej przestrzeń. W tym przypadku (rezerwatu) posługuje się przede wszystkim gatunkami dobrze znoszącymi duże zacienienie, jak na przykład grabem, wiązem czy świerkiem. Czy jest to przyroda „bardziej naturalna” od tej, która odpowiada polanie? Nie znam odpowiedzi na to pytanie. W każdym razie nie mogę oprzeć się wrażeniu, że motywacja będąca kilkaset lat temu podstawą wydzielania ostępów – jako niedostępnych „mateczników” królewskiej zwierzyny

² Na przykład wielki ekosystem Yellowstone (Greater Yellowstone Ecosystem), gdzie pasą się stada spokrewnionego z żubrem bizona amerykańskiego, zajmuje około czterdziestopięciokrotnie większą powierzchnię niż teren zajmowany przez historyczną Puszczę Białowieską (odpowiednio: 89000 i 2000 km²).

³ J. Brincken, *Mémoire descriptif sur la Forêt Impériale de Białowieża en Lithuanie*, Glücksberg, Varsovie 1826.

– nadal brzmi bardziej przekonująco niż ochrona „bioróżnorodności” czy „zachowanie ciągłości naturalnych procesów”. Wyjątkowa w skali Europy ekologiczna renoma Puszczy Białowieskiej potwierdza skuteczność (z punktu widzenia tego, co dziś nazywamy ochroną przyrody) historycznego systemu zarządzania puszcza, służącego jasnym celom i odwołującego się do powszechnie zrozumiałych pojęć i kategorii. Czy system oparty na coraz trudniejszych w interpretacji wskaźnikach i mało zrozumiałych celach okaże się w tym względzie skuteczniejszy? Czas pokaże. Póki co europejskie doświadczenia nie napawają optymizmem⁴.

Gładkie teorie i zgrzytająca rzeczywistość

Z książki D. Borodaj, pomimo powtarzającego się zastrzeżenia, że nie powinno się mówić o pierwotności (no bo czy w ogóle w dzisiejszym świecie jest jakaś pierwotność?), wyłania się bardzo specyficzny i określony obraz przyrody „cennej”, bardziej niż inne zasługującej na ochronę. To przyroda reprezentowana przez „las ukształtowany bez udziału człowieka, na-

dal zmieniający się bez jego udziału lub tylko z minimalnym wpływem”⁵. Przed czym i w jaki sposób należy taką przyrodę chronić? Odpowiedź implikuje sama, przedstawiona wyżej, definicja: przed wpływem człowieka. Problem w tym, że Puszcza Białowieska nie jest unikatowym w skali Europy „oknem” na wolną od ludzkiego wpływu przeszłość (jeszcze dwadzieścia pięć lat temu sam ten pogląd powieślałem...). Jest czymś znacznie ciekawszym – żywym zapisem historii interakcji rozumnego człowieka i otaczającej go przyrody.

Wobec niekwestionowanych historycznych i biologicznych faktów, wskazujących na nieprzerwaną od ponad 500 lat⁶ i niezwykle złożoną współzależność ludzkiej ekonomii i białowieskiej przyrody, tkwienie w paradygmacie dualizmu „dobra natura *versus* zły człowiek” skazuje na wybór prostej, pozornie spójnej ideologii, zastępującej wysiłek poznawania niejednoznacznej, niezależnej od teorii, rzeczywistości.

Choć *Szkodniki* nie są książką naukową, wypowiedzi naukowców stanowią jej istotny aspekt. Podoba mi się barwny,

⁴ Na przykład unijny raport za 2024 rok „Sustainable development in the European Union – Overview of progress towards the SDGs in an EU context, 2024 edition” wykazuje fiasko współczesnych form ochrony przyrody (w tym sieci Natura 2000); pomimo rosnących nakładów na ochronę przyrody, znacznego obniżenia poziomu emisji gazów cieplarnianych nie zahamowano negatywnych trendów w zakresie bioróżnorodności lądowych obszarów chronionych, stanu populacji ptaków krajobrazu rolniczego czy populacji motyli (strona 37 raportu).

⁵ Z motta książki – cytata profesora Tomasza Wesołowskiego.

⁶ Z wcześniejszego okresu, poza relacją z polowania króla Jagiełły w Białowieży w 1409 roku zawartej w Kronice J. Długosza, brak wiarygodnych danych historycznych.

plastyczny sposób, w jaki specjalistka opowiada o metodologii badań palinologicznych – od przygotowania próbek przez zestawienie list zidentyfikowanych gatunków czy rodzajów roślin po interpretację diagramów pyłkowych. Niestety, „wprowadzenie do palinologii” promuje też mylną (ale pasującą do opowieści) tezę, że skład pyłku w danej warstwie torfu przekłada się na określony kształt roślinności, a nawet drzewostanu („Cztery tysiące lat temu rozprzestrzeniły się graby, wymieszały się z dębami i stworzyły znany dziś krajobraz grądowy”). Choć zawartość określonego pyłku stanowi niepodważalny dowód na obecność danych gatunków „gdzieś w okolicy”, nie może to być podstawą rekonstrukcji krajobrazu i jego elementów. Ponieważ pyłek drzew może być przenoszony z różnych kierunków i ze znacznych odległości, diagram pyłkowy nie jest „zakodowanym” obrazem określonej formy roślinności (np. lasu) tworzącej rzeczywisty krajobraz. Podobnie mało przekonująco brzmią spekulacje o genezie ekspansji świerka. „Jeszcze cztery tysiące lat temu było go na tych terenach jak na lekarstwo. Zadomowione od dawna dęby i graby nie dawały mu szans w wyścigu po słońce. Może by tak zostało, gdyby nie człowiek. Wypalał fragmenty

lasu pod wypas lub uprawę zbóż, a gdy przenosił się w inne miejsce, na prześwietloną część wchodził świerk”. A także: „Kiedy pod koniec XVIII wieku car ograniczył eksploatację puszczy, ten gatunek [świerk] był już zadomowiony. Zwierzęta roślinożerne gardziły jego kłującymi pędami i wybierały soczyste gałęzie młodych dębów i lip”. Po pierwsze, cieniożnośny (znacznie bardziej niż dąb) świerk, osiągający przeciętnie dwukrotnie większą wysokość niż grab, doskonale sobie radzi jako domieszka w drzewostanach liściastych (na co zwracał uwagę cytowany wcześniej J. v. Brincken). Po drugie, owszem, świerk był „zadomowiony” w puszczy pod koniec XVIII wieku, jednak, jak zauważył Brincken, jeszcze w latach 20. XIX wieku występował jedynie w najbardziej wilgotnych częściach puszczy oraz jako domieszka lasów liściastych, stanowiących wówczas zaledwie ok. 20 procent całego lasu. Po trzecie, jego faktyczną ekspansję w drugiej połowie XIX wieku, znacznie lepiej niż presja roślinożerców na gatunki liściaste (jak pokazują współczesne badania, grab doskonale znosi intensywną presję roślinożerców)⁷, tłumaczy efekt radykalnego zakazu wypalania dna lasu wprowadzonego przez carską administrację w latach 30. XIX wieku⁸.

⁷ P.J. Kuiper et al., *Bottom-up versus top-down control of tree regeneration in the Białowieża Primeval Forest*, „Journal of Ecology” 98, 2010, s. 888–899, <https://doi.org/10.1111/j.1365-2745.2010.01656.x>.

⁸ Na taki proces wskazuje m.in. wykonana przeze mnie rekonstrukcja dendrochronologiczna drzewostanów Białowieskiego Parku Narodowego: A. Bobiec, *Białowieża Primeval Forest as a remnant of culturally modified ancient forest*, „European Journal of Forest Research” 131(5), 2012, s. 1269–1285, <https://doi.org/10.1007/s10342-012-0597-6>.

Wojna ideologii

Podobnie jak „wymyślony przez człowieka” szkodnik (cytat jednego z rozmówców autorki) arbitralnym, określonym przez człowieka, kryterium jest „naturalność”. Ani traktowane jako „wskaźnikowe” chrząszcze zgniotek cynobrowy czy pachnica dębowa nie są żadną obiektywną emanacją „naturalności”⁹, ani śródleśna składnica drewna nie jest pozbawioną „naturalności” przyrodniczą pustynią. A jednak, pomimo dystansowania się od pojęcia „pierwotna puszcza”, czytelnik *Szkodników* dostrzega „grubą kreskę” rozgraniczającą to, co wartościowe i „naturalne”, od tego, co „antropogeniczne” czy „zdegradowane”. Podział ten najlepiej wyraża się w stosunku do znaczenia pięknie przedstawionego na okładce książki kornika drukarza i do powodowanych przezeń przekształceń lasu. Po jednej stronie – naturalny, niezbędny element puszczańskiego ekosystemu, wręcz „dobrodziej” lasu, po drugiej stronie „kreski” – niebezpieczny szkodnik zagrażający trwałości lasu, powodujący utratę walorów przyrodniczych i gospo-

darczych. „Kryterium kornika” stało się główną osią konfliktu pomiędzy leśnikami, Lasami Państwowymi i ich zwolennikami a ekologicznymi aktywistami (i aktywistkami)¹⁰, znaczną częścią biologów, pozarządowymi organizacjami i instytucjami unijnymi. Oś klarowna i, jak nie innego, uznawana przez obie strony sporu. Bardzo pomocna w pozycjonowaniu siebie oraz przeciwnika.

Dla jednych tytułowymi „szkodnikami” są ludzie, którzy za właściwego szkodnika uważają kornika i postulują konieczną z nim walkę. Ofiarą bowiem tej walki pada „naturalność” lasu. Dla drugich „szkodnikami” są ci, którzy, nie godząc się z takim stawianiem rzeczy, utrudniają lub uniemożliwiają prowadzenie zalecanych przez gospodarkę leśną działań, zwiększając ryzyko zamierania drzewostanów i marnowania drewna. Jeśli przymknijemy oczy na namacalną rzeczywistość, a skoncentrujemy się na „czystych” ideach i wywoływanych przez nie emocjach, to faktycznie, skoro „szkodnika wymyślił człowiek”, usuwanie zasiedlonych przez kornika drzew może być przejawem śle-

⁹ Od czasu, gdy owady te uznano za wskaźniki „puszczańskości” lasu, wskazującymi na „pierwotność” Puszczy Białowieskiej, rozszerzona inwentaryzacja entomologiczna wykazała częstą obecność tych owadów w lasach wtórnych (posadzonych przez człowieka – zgniotek) czy w pojedynczych starych drzewach, np. przydrożnych wierzbach (pachnica dębowa).

¹⁰ W moim przekonaniu jednym z poważnych mankamentów książki jest zastosowanie przez autorkę modnej, lecz lekceważącej zasadę języka polskiego o tworzeniu liczby mnogiej, manieri zastępowania jednej wspólnej formy rzeczownika liczby mnogiej dwiema odrębnymi dla każdej z płci. Co gorsza, nie jest to podejście konsekwentne i nie rozumiem klucza, według którego w jednych sytuacjach wymienia się obie formy, a w innych już nie. Na przykład dlaczego autorka wymienia jedynie leśników, Żydów, Niemców czy bolszewików, pomijając leśniczki, Żydówki, Niemki czy bolszewiczki?

pego na argumenty nauki i na potwierdzające je unijne prawo jakiegoś korporacyjnego i politycznego fanatyzmu. I analogicznie, skoro „pierwotna puszcza” jest konstruktem ideologicznym, poświęcanie dla jej ochrony lasu, który był wcześniej przedmiotem gospodarki, może się jawić jako czyste szaleństwo.

Szkodniki nie pozostawiają złudzenia, że ich pozytywnymi bohaterami są ekolodzy aktywiści, uczestnicy tzw. Obozu dla Puszczy, który w latach 2015–2017 stanowił swoiste połączenie „wolnego uniwersytetu”, agory, sztabu dowodzenia, wywiadu terenowego, centrum prasowego i pospolitego ruszenia aktywistów wolontariuszy, broniących własnym ciałem lasu przed leśnikami, drwalami i ich maszynami. Obfite relacje z życia i walki Obozu zawierają szczegółowe (często naturalistyczne) opisy doświadczeń poszczególnych uczestników. Prawdopodobnie nie byłoby Obozu dla Puszczy, gdyby nie zaangażowanie dużych i wpływowych organizacji pozarządowych, w tym przede wszystkim Greenpeace. Jego przedstawicielka nie kryje emocji, odsłaniając kulisy, prowadzonej równoległe z działaniami terenowym lobbystycznej, operacji w salach i na korytarzach gmachów instytucji unijnych w Brukseli. Ich ukoronowaniem było podjęte, w bezprecedensowo szybkim tempie, postępowanie przeciwko Polsce przez Trybunał Sprawiedliwości Unii Europejskiej.

Istotne miejsce w opisie kampanii Obozu dla Puszczy i jego licznych sprzymierzeńców przeciwko polityce ówczesnego ministra środowiska, śp. Jana Szyszki, oraz

podlegających mu Lasów Państwowych zajmuje wątek kompromitującego sojuszu władzy politycznej, Lasów Państwowych i Kościoła. Na szkodliwość upartyjnienia Kościoła na przykładzie „sprawy białowieskiej” zwracałem uwagę w swoim tekście z 2017 roku na tych łamach [*O duchowych (i nie tylko) korzyściach walki z kornikiem*]. Obawiam się, że straty powodowane przez instrumentalizację i ideologizację Kościoła są znacznie poważniejsze od ewentualnych konsekwencji nieopanowanej gradacji kornika drukarza czy też radykalnych cięć sanitarnych. Gdy jednych oburza skandal upartyjnienia, innych jeszcze bardziej boli śmieszność, na jaką naraża się Kościół, gdy z jego dwutysiącletniej tradycji wyprowadza się uzasadnienie dla cięć sanitarnych. Domyślam się, że podobne wątpliwości niepokoiły co najmniej jednego z bohaterów reportażu, przyznającego się do wiary katolika, a zarazem aktywnego uczestnika Obozu dla Puszczy. Dla innych jednak próba, jakiej poddano ich przywiązanie do Kościoła, mogła okazać się zbyt trudna. Tak jak dla ukazanego w *Szkodnikach* wolontariusza – wcześniej wieloletniego ministranta i lektora – który, jak przyznał, widząc po drugiej stronie „barykady” duchownych, odwrócił się od Kościoła, stając się klimatycznym aktywistą...

O ile – na gruncie wiedzy empirycznej o funkcjonowaniu ekosystemów leśnych – nie do obrony jest retoryka śp. prof. Jana Szyszki i rzeszy jego akolitów o śmiertelnym zagrożeniu (czy wręcz śmierci) Puszczy Białowieskiej powodowanym grada-

cją kornika drukarza, o tyle jego starania o uznanie puszczy za kulturowe (oprócz przyrodniczego) dziedzictwo ludzkości miały mocne uzasadnienie w powszechnie znanych faktach. Puszczy by nie było (zostałaby wycięta jak sąsiadująca z nią niegdyś Puszcza Bielska) lub istniałaby jedynie jako „zwykły”, gospodarczy las (jak np. Puszcza Kozienicka), gdyby nie została objęta specjalnym statusem puszczy królewskiej („państwowej”) w XV wieku. Status ten wymagał odpowiedniego systemu ochrony. Zorganizowano „straż leśną”, której skuteczność zapewniał specjalny system motywacyjny, w tym dziedziczne stanowiska i koncesje na korzystanie z lasu. Puszcza byłaby dziś zupełnie innym lasem, gdyby nie wielorakie użytkowanie w ciągu ostatnich stuleci – istotnie czy wręcz decydująco wpływające na obecny skład drzewostanów. Na przykład bez wywoływanych przez człowieka zaburzeń (tworzenia polan, lokalnego przerzedzania drzewostanów, wypasu itp.) mielibyśmy w Puszczy zdecydowanie mniej dębów; gdyby nie systematyczne wypalanie dna lasu – sosna byłaby wręcz rzadkością itd. Wreszcie już od końca XVIII wieku Puszcza Białowieska była ostatnią ostoją żubra w Europie¹¹. To, że gatunek ten przetrwał do XXI wieku, jest wynikiem świadomej gospodarki łowieckiej, prowadzonej w puszczy od czasów jagiellońskich;

najpóźniej od początku XVIII wieku obejmowała ona systematyczne zimowe dokarmianie żubrów sianem pozyskiwanym na puszczańskich łąkach. Niestety, niedorzeczne argumentowanie, jakoby gospodarka leśna prowadzona przez PGL Lasy Państwowe była kontynuacją historycznej gospodarki i stanowiła warunek dalszego istnienia Puszczy, mogła jedynie pomóc w odrzuceniu słusznego postulatu uznania Puszczy Białowieskiej za unikatowe dziedzictwo kulturowe (i historyczne) ludzkości¹².

„Szkodniki” były już tu wcześniej

Cytowany wyżej baron von Brincken, który był człowiekiem ukształtowanym w kulcie troski o zdrowie drzew i drzewostanów, zastanawiał się, dlaczego w Puszczy Białowieskiej nie obserwuje się spowodowanego przez kornika zamierania świerków – zjawiska, z którym leśnictwo niemieckie zmagало się już na początku XIX wieku. W swoim białowieskim „mемуarze” zanotował: kornik nie ma warunków, by skutecznie zagrozić świerkowi, bo ten występuje jedynie w najbardziej wilgotnych i chłodnych, nie lubianych przez owady miejscach lub w dużym rozproszeniu, jako domieszka w drzewostanach drzew liściastych.

¹¹ Oprócz linii nizinnej żubra *Bison bonasus* do lat 20. XIX wieku na Kaukazie występował żubr linii kaukaskiej.

¹² Przykładem absurdalnej argumentacji jest drugie motto książki – fragment wypowiedzi profesora Janusza Sowy.

Dla królewskiej administracji źródłem szkód był nadmiar licencji na korzystanie z tzw. „wchodów” – fragmentów puszczy, do których dziedziczne prawo zachowywały poszczególne rodziny – szlacheckie lub straży leśnej¹³. Szkodnikami bywali sąsiadujący z królewską puszczą prywatni właściciele, organizujący od czasu do czasu rejzy na państwowe bogate gospodarstwo, powodując nieraz wielkie straty – tak w tkance przyrodniczej, jak i w infrastrukturze, a nawet w ludziach. Obrona puszczańskich dóbr przed takimi sąsiadami należała do głównych zadań zorganizowanej w XVI wieku królewskiej służby leśnej¹⁴.

Bezwzględny szkodnikiem były szwedzkie wojska, pustoszące Rzeczpospolitą w czasie „potopu”, gdy zniszczenia – wycinki, podpalenia, kłusownictwo, grabież i niszczenie dóbr – nie ominęły białowieskiego gospodarstwa. By je postawić na nogi, Jan III Sobieski zamienił Puszczę Białowieską w swoistą „wolną strefę ekonomiczną”, znosząc większość ograniczeń w zakresie gospodarczego wykorzystania lasu, co wielu zachęciło do tworzenia wewnątrz puszczy nowych „wchodów”, gdzie karczowano las, uprawiano ziemię, a nawet stawiano zabudowania. Zjawisko to okazało się jednak dość efemeryczne, bo z nastaniem rządów saskich Wettynów idący za przykładem zakochanego w przyrodzie puszczy Władysława Jagieł-

ły August II Mocny szybko unieważnił koncesje, uznając rozrastający się biznes leśny za wielce szkodliwy dla swojego łowiska. Parę niespodziewanych w łęgu sosen, stopniowo zacierający się zarys (lepiej widoczny po pierwszym opadzie śniegu) zagonów nad rzeczką Orłówką w środku parku narodowego – to wszystko, co pozostało po porzuconym gospodarstwie jednego ze „szkodników” promowanych przez króla Jana.

O. Hedemann przytacza dokumenty zawierające skargi na panoszących się na znacznych obszarach lasu bartników. Na porządku dziennym były sytuacje, kiedy tworzący swoistą branżową „republikę” bartnicy przekraczali przydzielone im limity drzew (głównie sosen), które mogli przekształcić w tzw. drzewa bartne. W sposób oczywisty kolidowało to z pozyskaniem jednego z „markowych” produktów puszczańskiej ekonomii – sosnowego „drewna masztowego”. Nie dali bartnikom rady polscy królowie, poradził sobie z nimi „nowoczesny” zaborca. Skoro służbę leśną, modernizowaną na modłę Zachodu, Rosji opanowali niemieccy leśnicy (tacy jak J. von Brincken), z nastaniem zaborów zapożyczono niemiecki katalog szkód i szkodników, wprowadzając odpowiednie procedury przeciwdziałania im i ich zwalczania. Jednym z dogmatów niemieckiej gospodarki leśnej było uznanie ognia za czynnik bezwzględnie

¹³ Przed samymi zaborami problem wchodów próbował uregulować podskarbi W.X.L. A. Tyzenhauz, wyrównując granice lasu i nadając zamienne działki poza Puszczą.

¹⁴ Wiele miejsca temu problemowi poświęca w swojej monografii O. Hedemann (1939).

szkodliwy i groźny dla lasu. Uznanie go przez rosyjską administrację Puszczy Białowieskiej doprowadziło do skutecznego wygaszenia kilkusetletniej (co najmniej) historii gospodarki bartników, kształtującej las przez regularne wypalanie runa i podszytu¹⁵.

Puszczański reset

Całkiem szokową zmianę zafundowała Puszczy trzyletnia niemiecka okupacja w czasie I wojny światowej, zastępując dotychczasowy system wykorzystania lasu nowym, opracowanym w Saksonii modelem gospodarki leśnej, umożliwiającym intensyfikację produkcji drewna, pod warunkiem znacznego ograniczenia wieku i ujednolicenia drzewostanów. Do transportu wielkich ilości pozyskiwanego surowca nie wystarczały przystosowane do spławu wąskie leśne rzeczki. Zbudowano więc sieć leśnej kolei wąskotorowej. Najbardziej racjonalnym sposobem na zagospodarowanie „wypracowanej” przez niemieckie leśnictwo olbrzymiej podaży drewna było stworzenie lokalnego ośrodka przemysłu drzewnego na samym skraju puszczy. Tak powstały wielkie nowoczesne tartaki, fabryka chemicznego przerobu drewna i towarzyszące im warsztaty naprawcze. Był to prawdziwy „kamień węgielny” nowoczesnego systemu użytkowania i hodowli puszczańskich drzewostanów. W ciągu trzech lat niemieckie-

go, okupacyjnego zarządu wycięto prawie trzy miliony metrów sześciennych drewna. Kolejne dwa miliony pozyskał i przerobił w poniemieckich zakładach brytyjski kontrahent polskiego rządu w latach 20. XX wieku, a drugie tyle w następnych latach międzywojnia – Polskie Lasy Państwowe.

Wokół nowego wielkiego ośrodka przemysłowego, zatrudniającego tysiące robotników, musiało powstać miasto – pierwsze i jedyne typowo przemysłowe miasto Podlasia – Hajnówka. Dynamikę i rozmach jego międzywojennego rozwoju – z zachowaniem proporcji – można porównywać z rozwojem miast Centralnego Okręgu Przemysłowego czy Gdyni. O ile tam sensem ich powstania był przemysł ciężki (ze stoczniowym), uzasadnieniem istnienia i rozwoju Hajnówki był przemysł drzewny, przetwarzający surowiec z Puszczy Białowieskiej. Obraz Hajnówki z czasów jej świetności sprzed II wojny światowej i w okresie PRL, portret jej mieszkańców i ich stosunku do Puszczy odmalowany przez Dorotę Borodaj, stanowi jeden z ciekawszych fragmentów książki.

Intensyfikacja i uprzemysłowienie gospodarki leśnej były ważną częścią XX-wiecznego „resetu” systemu wykorzystania Puszczy. Drugim jego elementem było wyodrębnienie fragmentu lasu dedykowanego naukowej ochronie „dzikiej przyrody”. Był nim powstały z inicjatywy niemieckiego botanika, profesora Hugona

¹⁵ Potwierdzają to m.in. badania Niklassona i współautorów *A 350-year tree-ring fire record from Białowieża Primeval Forest, Poland: implications for Central European lowland fire history*, „Journal of Ecology” 98, 2010, s. 1319–1329, <https://besjournals.onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/j.1365-2745.2010.01710.x>.

Conwentza, między 1916 a 1918 rokiem, niewielki (ok. 3 tys. hektarów) „park natury”. Fakt ten zostaje doceniony w *Szkodnikach* jako swoisty akt założycielski nowoczesnego (współczesnego) systemu ochrony przyrody w Puszczy Białowieskiej. Już w niepodległej Rzeczypospolitej profesor Władysław Szafer – botanik, nestor naukowej ochrony przyrody w Polsce – wskazuje obszar „parku” Conwentza jako „najlepiej zachowany fragment pierwotnej Puszczy”. Z jego inicjatywy, nieco powiększony, stanie się on w 1921 roku Leśnictwem Rezerwat, podlegającym Dyrekcji Lasów Państwowych w Białowieży, przemianowanym w 1932 roku na Park Narodowy w Białowieży, a w 1947 na Białowiecki Park Narodowy. Od tego czasu, obejmując powierzchnię niecałych 5 tys. hektarów (w przybliżeniu 3 procent całej powierzchni Puszczy Białowieskiej), przetrwa jako ściśle chroniony BPN do 1996 roku¹⁶. Pomimo że chodzi tu o historię zaledwie 5 procent powierzchni Puszczy, mających stanowić enklawę „dzikiej natury” (powierzchnia funkcjonujących przez stulecia „ostępów” była prawdopodobnie znacznie większa), ustanowienie „parku natury” otworzyło zupełnie nowy rozdział historii praktycznej ochrony przyrody. Rozdział pisany przez biologów i ekologów aktywistów – występujących w roli

rzeczników „czystej”, wolnej od wpływu człowieka przyrody. Ponieważ dla wielu przyrodników las – jako taki – z definicji stanowi najcenniejszą postać lądowego ekosystemu, początkowo, ramię w ramię z leśnikami, zwalczali oni wypas w lasach połączony z przygodną chłopską wycinką, wypalaniem czy wygrabianiem ściółki¹⁷. Po rozprawieniu się z chłopem „szkodnikiem” (w efekcie tej ochrony zanikły utrzymywane przez niego dąbrowy świetliste) drogi przyrodników ekologów i leśników musiały się rozejść, ponieważ każda forma gospodarki leśnej stanowi ingerencję w wolną od człowieka naturę – zasadniczy cel ochrony przyrody.

Chciałbym w tym miejscu podkreślić, że trwale wyłączone z gospodarki leśnej obszary (różnej wielkości) mają ogromne znaczenie poznawcze i edukacyjne. Potrzeba istnienia takich obszarów wynika też (a może przede wszystkim) z właściwie rozumianego interesu gatunku ludzkiego. Choć polecenie „czynienia sobie ziemi poddaną” nie przestało być aktualne, jego realizacja powinna zawsze uwzględniać zarówno aktualny stan środowiska przyrodniczego, jak i, przede wszystkim, istotę ludzkich potrzeb. Niestety, w przestrzeni publicznej powoływanie się na Boży nakaz zbyt często brzmi jak (de facto bluźniercza) insynuacja, jakoby Bóg dawał

¹⁶ W tym roku za sprawą nacisku środowisk naukowych i wielu przyrodniczych polskich stowarzyszeń skupionych wokół utworzonego w 1995 roku Towarzystwa Ochrony Puszczy Białowieskiej obszar parku został powiększony do ponad 10 tys. hektarów.

¹⁷ Symbolicznym śladem tego sojuszu są niemal identyczne zakazy obowiązujące zarówno na mocy Ustawy o lasach, jak i Ustawy o ochronie przyrody.

człowiekowi licencję na nieograniczoną eksploatację czy niszczenie dóbr przyrody dla zaspokojenia wszelkich możliwych fantazji czy ambicji. Rozumne korzystanie z przyrody potrzebuje istnienia „obszarów odniesienia”, swoistych „laboratoriów natury”, pozwalających nam na lepsze i pełniejsze zrozumienie funkcjonowania biosfery.

Tak jak niemądrą i krótkowzroczną jest neokonserwatywna interpretacja polecenia „czyńcie sobie ziemię poddaną”, utożsamiająca ją z bezwzględny prawem do nieograniczonej eksploatacji przyrody w imię doraźnego interesu gospodarczego, a nawet zwykłego hedonizmu¹⁸, irracjonalnym jest ekocentryzm, przypisujący przyrodzie suwerenność w zakresie stanowienia o tym, co lepsze, a co gorsze. Jest to czysto ideologiczne stanowisko, służące tym, którzy uzurpują sobie prawo do reprezentowania „natury suwerena”. Logicznie – wewnętrznie sprzeczne. Obiektywnie bowiem to człowiek, opierając się na arbitralnie przyjętych kryteriach, ocenia wartość ekosystemu. Jeżeli najcenniejszymi ekosystemami są te niezaburzone przez człowieka, to powinniśmy ich szukać nie w Białowieży czy w Amazonii, a w innym systemie słonecznym, w którym nas nigdy nie było. Z ekocentrycznego punktu widzenia istnienie takich dziewiczych ekosystemów napełniałoby olbrzymią radością, a troska o nie musiałaby się

wyrazić absolutnym sprzeciwem wobec jakichkolwiek prób ich eksploracji.

Szkodniki zmieniają barwy

Choć regulamin Obozu dla Puszczy podkreślał apolityczny charakter tej inicjatywy, przedstawiony w *Szkodnikach* podział na zwolenników i przeciwników wycinki niemal idealnie pokrywa się z podziałem: prawica kontra lewica i liberałowie. Nie zawsze jednak tak było.

Połowa lat 90. to początek serii wielkich gradacji kornika drukarza w północno-wschodniej Polsce i towarzyszącego mu sporu: chronić drewno i drzewostan czy naturalny proces? Oprócz publikowanego na miejscu biuletynu Towarzystwa Ochrony Puszczy Białowieskiej (TOPB) „Puszcza” temat podejmowały nie tylko wszystkie leśne periodyki, ale również ogólnopolska prasa i tygodniki opinii. Podobnie jak dwadzieścia lat później zawiązała się liczna koalicja na rzecz ochrony Puszczy Białowieskiej, reprezentowana i koordynowana przez niewielkie, dysponujące śmiesznym, pochodzącym ze składek kilkudziesięciu członków budżetem, społeczne stowarzyszenie. Choć nie było spektakularnych przepychanek ze Strażą Leśną, działacze TOPB – głównie mieszkańcy Białowieży i okolic, przez lata doświadczaali atmosfery zastraszenia i gróźb, podsycanej przez publikacje regionalnej prasy, rozpowszechnianą kanałami Lasów Państwowych dezinformację i plotki

¹⁸ Choć niemająca nic wspólnego z katolicką tradycją i katolicką nauką Kościoła, jednak mocno obecna w prawicowej publicystyce.

czy wypowiedzi prominentnych (wówczas przede wszystkim lewicowych) polityków. Konsekwencje swojego społecznego zaangażowania ponosili nie tylko przyrodnicy, ale też całe ich rodziny z uczęszczającymi do miejscowych szkół dziećmi. Nie było internetu z mediami społecznościowymi, które dwadzieścia lat później transmitowały na cały świat brawurowe akcje Obozu, odwagę przypinających się do maszyn leśnych obozowiczów, udostępniały live graficzny zapis przykrości doznawanych ze spotkania z przedstawicielem „mordoru” – strażnikiem leśnym. Wtedy było „zwykłe życie” ze „zwykłą” niepewnością, wśród sąsiadów, którym wmawiano, że „ci za parkiem” zagrażają ich bytowi.

Słusznie *Szkodniki* przypominają zasługę premiera Cimoszewicza dla powiększenia parku w 1996 roku. W 2016 roku polityk ten maszerował na czele tzw. Marszu Entów – wzywając, wraz z ekoaktywistami, do zaprzestania „wyrębu Puszczy”. Jednak w czasie, gdy ważyły się losy rządowego programu „Kontrakt dla Puszczy Białowieskiej”¹⁹, były wówczas premier Cimoszewicz, hołubiony przez Lasy Państwowe honorowy członek Bractwa Leśnego, otwarcie występował przeciwko objęciu całej Puszczy Białowieskiej statusem Parku Narodowego, rzekomo zagrażające-

mu prawom białoruskiej i prawosławnej mniejszości. Czy taka retoryka była mniej szkodliwa i niebezpieczna niż cytowane w *Szkodnikach* wypowiedzi ministra J. Szyszki z lat 2015–2019?²⁰ W tym samym czasie, kiedy myśliwy Cimoszewicz bronił przed parkiem ludność prawosławną, pojawił się w Białowieży tajemniczy geograf z Oksfordu²¹, Stuart Franklin, autor artykułu, w którym wykazywał podobieństwo starań o powiększenie BPN do zbrodniczego programu realizowanego w Puszczy przez Trzecią Rzeszę w latach 1941–1944. Jediną organizacją zabezpieczającą prawa białoruskiej mniejszości były, według Franklina, Lasy Państwowe. Co ciekawe, od ogłoszenia w 1998 roku przez prawniczego ministra „Kontraktu” zamilkli na dwa lata ogólnopolscy żurnaliści, powszechnie identyfikowani jako „rzecznicy” ochrony Puszczy Białowieskiej, aż do wycofania się rządu z obiecanego powiększenia parku.

Choć w latach 90. Unii Europejskiej jeszcze w Polsce nie widziano, realizowane już były liczne projekty finansowane z rządowych funduszy państw członkowskich UE, takich jak DANCEE – duński fundusz pomocy dla krajów Europy Środkowej i Wschodniej. Warto przypomnieć jego zasługi dla utrwalenia białowieskiego

¹⁹ Program „Kontrakt dla Puszczy Białowieskiej” został ogłoszony przez ówczesnego ministra Jana Szyszkę w pierwszej połowie 1998 roku. Jego integralnym elementem było poszerzenie Białowieskiego Parku Narodowego na obszar całej polskiej części Puszczy Białowieskiej „najpóźniej do końca 2001 roku”.

²⁰ Warto przypomnieć, że wygłaszanie takich sugestii miało miejsce zaledwie dwa lata po ustaniu tragicznej wojny na Bałkanach.

²¹ Autor słynnego zdjęcia człowieka zagrządzającego drogę czołgowi na placu Tiananmen w 1989 roku.

konfliktu na kolejne dekady. Gdy minister Szyszko publicznie inaugurował „Kontrakt dla Puszczy” z budżetem 30 mln zł, w Białowieży pojawiła się duńska delegacja, prezentująca projekt z sześciokrotnie mniejszym od „kontraktowego” budżetem, z misją „zapewnienia trwale zrównoważonej gospodarki leśnej w Puszczy Białowieskiej”. Towarzystwo Ochrony Puszczy Białowieskiej apelowało o modyfikację celów projektu DANCEE i dostosowanie jego agendy do polskiego, rządowego „Kontraktu”. Niestety, był to przysłowiowy głos wołającego na puszczy, a finansowany przez Danię projekt stał się wkrótce platformą skutecznego sabotowania rządowego programu. Odtąd działały w Białowieży już dwa ciała: „proparkowa”, „rządowa” komisja „Kontraktu” i „antyparkowy” komitet projektu DANCEE (realizowanego przez firmę konsultingową COWI). W obu zasiadali przedstawiciele ministerstwa. Jak niedaleka przyszłość miała pokazać (rzucanie jajkami w ministra A. Tokarczuka w 2000 roku i jego wycofanie decyzji o poszerzeniu parku zostało opisane w książce D. Borodaj), wygrała „opcja duńska”. Bez tego zwycięstwa nie byłoby kolejnych lat kampanii, nie byłoby Obozu dla Puszczy i dedykowanych mu *Szkodników*.

Granica i pogubiona nauka...

Będąc w 2009 roku w Pradze, z ciekawością wysłuchałem wykładu Vaclava Havla o znaczeniu i potrzebie granic. Różnych granic. Które porządkują i chronią. Granica przecinająca Puszcę Białowieską

jest wynikiem rozpaczliwej korekty tzw. linii Curzona, która, narzucona Europie Wschodniej przez układ jałtański, miała całą puszcę pozostawić po stronie sowieckiej (wspomina o tym zresztą w swojej książce D. Borodaj). W 1980 roku ZSRS poprowadził wzdłuż zachodniej swojej lądowej granicy tzw. „systemę” – szeroki zaorany pas z wysokim płotem ze słupów betonowych, rur stalowych i drutu kolczastego. Pojawienie się takiego płotu w Puszczy Białowieskiej musiało zakłócić funkcjonowanie naturalnych szlaków migracyjnych dużych zwierząt – szczególnie zwierząt kopytnych z żubrem na czele. W 2021 roku Białoruś rozszczelniła płot, organizując systematyczny przerzut dużych grup migrantów z Bliskiego Wschodu, Afryki i Azji, by destabilizować sytuację w sąsiadujących z nią od zachodu krajach.

Wojna nie jest tym, czego może sobie i innym życzyć zdrowy, normalny człowiek. Skoro jednak dochodzi do agresji ze strony sąsiada, pierwszą, naturalną reakcją napadniętego jest jak najskuteczniejsze powstrzymanie jego działań. Dla rozumiejących tę zasadę nie podlega wątpliwości, że taki był właśnie cel błyskawicznej reakcji władz Polski i podległych jej służb. W tym przede wszystkim Służby Granicznej, która natychmiast musiała utworzyć „żywy mur” do czasu wzniesienia niezbędnej, kontrolowanej przez Polskę, zapory. Czy kogokolwiek mogła radować budowa dodatkowego, betonowo-metalowego, wysokiego płotu przecinającego Puszcę Białowieską? Pytanie

chyba raczej retoryczne. Bo nie chodziło o zaspokojenie jakiejś „fantazji”. Chodziło o życie ludzi – zarówno tworzących od miesięcy żywy mur funkcjonariuszy Straży Granicznej i wojska, jak i o życie pokonujących ten „mur” migrantów, zdezorientowanych w trudnym puszczańskim terenie, narażonych na śmiertelne wyczerpanie i wychłodzenie. Kierując się zdrowym rozsądkiem, można było się spodziewać, że sprawnej, jak najszybszej budowy zapory będą oczekiwać zarówno ci, którzy stali „murem za polskim mundurem”, jak i ci, dla których najważniejszy był los biednych „szukających swojego miejsca” ludzi migrantów. Jak się okazało, intuicja ta zawiodła. W styczniu 2022 roku, gdy gotowe do inwazji rosyjskie wojska stały wzdłuż granicy ukraińskiej, ponad 1800 przedstawicieli nauki – z kraju i całego świata – wystąpiło z apelem do Komisji Europejskiej o powstrzymanie Polski przed budową zapory ze względu na zagrożenie, jakie mogła stanowić dla wielu wartości przyrodniczych, będących przedmiotem ochrony europejskiej sieci ekologicznej Natura 2000 oraz rezerwatu biosfery UNESCO. W dokumencie tym nie znajdziemy najmniejszego śladu troski o bezpieczeństwo ludzi – z którejkolwiek strony zapory.

Myślę, że rozdział o „konflikcie granicznym”, wpisujący się w emocjonalną i moralistyczną konwencję filmu *Zielona granica*, nie powinien się znaleźć w *Szkodnikach*. Dlaczego? Przez narzucającą się analogię walki z kornikiem drukarzem sugeruje on, że rozwijanie przez funkcjonariuszy koncertyny i wznoszenie zapo-

ry wynikały z potrzeby (tych samych sił, które opowiadały się za zwalczaniem kornika drukarza) walki ze „szkodnikami” – tym razem wyczerpanymi, wylęknionymi, biednymi ludźmi z Południa. Czy wszyscy czytelnicy mogą obronić się przed takim niesprawiedliwym i dehumanizującym skojarzeniem?

Podsumowanie

Napisany przeze mnie tekst stanowi próbę naświetlenia genezy „białowieckiego sporu” z uwzględnieniem szerszego – przyrodniczego i historycznego, kontekstu. Jak sądzę, pomimo nieustannie zmieniającego się oblicza puszczy, istota tej zmienności – ciągłe dostosowywanie się ekosystemów do zmian zachodzących w szerszym środowisku przyrodniczym oraz tych, które wynikają z decyzji człowieka – pozostaje niezmienną od tysięcy lat, tj. odkąd pojawił się w niej człowiek. Ten jednak w ciągu ostatnich kilku dekad radykalnie zmienił podstawy swojej obecności i aktywności w przyrodzie. Czy na lepsze? Niegdyś przyroda była darem, z którego należało tak korzystać, by go nie utracić. Nie zawsze się to udawało. Na przykład nie dostrzegając korzyści z istnienia dużych drapieżników, tępiiliśmy je niemiłosiernie za czynione nam „szkody”. Jednak jeśli tylko zapewniłismo odpowiednio trwałe i szerokie ramy funkcjonowania przyrody (jak w chronionej przez stulecia królewskiej puszczy), natura wykazywała się olbrzymią plastycznością, współtworząc z człowiekiem niezwykle bogaty, biologiczno-kulturowy układ. W ostatnich

czasach, gardząc tradycyjnym, samoograniczającym się – poprzez odniesienie do Bożego porządku – antropocentryzmem, przyjęliśmy pozornie bardziej ambitne, idealistyczne zasady. Sami wymyśliliśmy idealne lasy, o które toczymy ze sobą ideologiczne wojny – marnując realny przyrodniczy potencjał, tracąc kulturowe bogactwo pochodzące z wielopokoleniowej sztafety tradycyjnej mądrości i wiedzy o Puszczy, kompromitując naukę i deformując sens przekazu Objawienia. Odpowiada za to najgroźniejszy szkodnik: ideologie służące obronie zaśnających rzeczywistość idei. ■

Andrzej Bobiec

Hagiografia zawsze na czasie

Joanna Operacz,
Włodzimierz Operacz,
*Boży wojownik, Opowieść
o św. Andrzeju Boboli*,
s. 239, Kraków 2022, s. 239.

Czy wypada współcześnie uprawiać hagiografię? Wbrew postępującej, wydawałoby się, nieubłaganej, sekularyzacji ten oryginalny typ literatury cały czas cieszy się niemalym zainteresowaniem.

Wręcz na tyle dużym, że podaź odpowiadająca na ten popyt nazbyt często idzie na kompromis z jakością. Nie jest to jednak przypadek książki *Boży wojownik* autorstwa Joanny i Włodzimierza Operaczów. Jej podtytuł, *Opowieść o św. An-*

drzeju Boboli, jednoznacznie wskazuje na głównego bohatera. Skoro jednak mamy do czynienia z dziełem hagiograficznym, przedstawia ono nie tylko życie doczesne świętego jezuitę, ale także jego „życie po śmierci”, w pamięci i w kulcie oddawanym mu przez następne pokolenia.

Zaznaczmy tu od razu, że choć autorzy nie ukrywają swojej wiary i osobistego kultu, jakim darzą św. Andrzeja, książka wolna jest od dewocyjnego sztafażu i z pewnością będzie interesującą lekturą także dla czytelników niepodzielających tych zapatrywań. *Boży wojownik* to dobrze opowiedziana, ciekawa historia, niepozbawiona dramatycznych zwrotów akcji, frapujących zbiegów okoliczności, wreszcie mająca oczywiste odniesienie do wydarzeń jak najbardziej współczesnych.

Ze współczesnej perspektywy najbardziej może uderzające w ziemskim życiu Andrzeja Boboli jest to, że w swoim zakonie – do którego wstąpił 70 lat po jego założeniu i który był wtedy awangardą potrydenckiej reformy katolickiej w wymiarze globalnym – nie był w żaden sposób postrzegany jako postać wybitna. Co prawda, po kilkuletniej korespondencji pomiędzy prowincjałem z Wilna a generałem z Rzymu ostatecznie został dopuszczony do profesji wieczystej, jednak jego działalność kapłańska to zwyczajne duszpasterstwo wśród prostych ludzi w Wilnie, w Bobrujsku, Nieświeżu i przede wszystkim na Pińszczyźnie. Tam, w Janowie Polskim, spotkała go w 1657 roku męczeńska śmierć z rąk Kozaków, pozostających pod moskiewskimi rozkazami.

Warto zwrócić uwagę na tę datę. To chwila, kiedy Rzeczpospolita ostatecznie przechodzi do głębokiej defensywy w swoich relacjach z moskiewskim carem. Choć nadejdą jeszcze chwile wielkich militarnych triumfów w starciach z Imperium Osmańskim, Polska szybko traci mocarstwowy status, by w pół wieku później stać się już tylko przedmiotem wielkiej polityki.

To jest jeden z powodów, które przyczyniają się do mnożenia przeszkód i trudności na drodze Andrzeja Boboli do chwały ołtarzy. Oczywiście nie jedyny: nie bez wpływu pozostała kasata jezuitów, a potem konsekwentnie wrogie stanowisko carskiej Moskwy, która korzystała z wszelkich wpływów, aby zapobiec beatyfikacji.

Przejęcie władzy na Kremlu przez bolszewików niewiele w tej kwestii zmieniło, natomiast dodało dramatyzmu niezwykłym losom trumny z ciałem męczennika. Dopowiedzmy tu od razu, że tuż po kanonizacji, w czerwcu 1938 roku, relikwie dotarły do Warszawy i w nie mniej niezwykły sposób przetrwały wojenną hekatombę naszej stolicy.

Zwrócić należy uwagę na jeszcze dwie sprawy wspomniane w książce. Jednocześnie zdezakwuwane zostaje szeroko rozpowszechnione przekonanie, jakoby św. Andrzej Bobola był autorem tekstu Ślubów Lwowskich Jana Kazimierza. Warto odnotować, że Operaczkowie musieli się tu zmierzyć z mitem dość dobrze utrwalo-nym, wykreowanym przez literaturę; konkretnie przez Jana Dobraczyńskiego, który w ten sposób przedstawił to w swojej

powieści o życiu Boboli pt. *Mocarz*. Ten mit rozpowszechnił się pomimo faktu, że wydana po raz pierwszy w 1947 roku powieść okazała się do tego stopnia nie do zaakceptowania w warunkach przymusowej przyjaźni polsko-radzieckiej, że kolejne miało miejsce dopiero w 1993 roku.

Chciałbym też wspomnieć o jednym ze zbiegów okoliczności, które na początku określiłem mianem frapujących. W rozwijającym się od lat 80. minionego stulecia sanktuarium św. Andrzeja w Strachocinie, miejscu jego urodzenia, pracują siostry ze zgromadzenia Franciszkanek Rycerstwa Niepokalanej. To zakon powstały w Japonii, w Nagasaki, jako owoc misji podjętej tam przez św. Maksymiliana Kolbego. Warto przy okazji pomyśleć o prześladowaniach chrześcijan w Japonii w pierwszych dekadach XVII wieku – ich ofiarami padali również jezuici. Przypomnijmy choćby opartą na prawdziwych wydarzeniach powieść Shusaku Endo *Milczenie*. Można być pewnym, że w wysocie scentralizowanym zakonie jezuickim wieści o tych prześladowanych były rozpowszechniane i z pewnością docierały także do Andrzeja Boboli na wschodnich kresach Rzeczypospolitej.

Poza wszystkim, co napisałem powyżej, po *Bożego wojownika* warto sięgnąć z jeszcze jednego ważnego powodu. Zbrojne zastępy Moskwy znowu szerzą śmierć i zniszczenie, tak jak to miało miejsce w czasie, kiedy zamęczony został św. Andrzej Bobola. ■

Piotr Chrzanowski

Romantyczna gęba

Jan Maciejewski, *Nic to! Dlaczego historia Polski musi się powtarzać*,

Wydawnictwo Literackie, Kraków 2025.

Czy idee obleczone w słowa przez romantyków aż tak bardzo zaważyły na naszych losach? Nie chce mi się wierzyć w tę historię.

Odkąd się pojawiły, są obecne niczym jeden z głównych motywów naszej dziejowej ścieżki dźwiękowej. Na pewno były natchnieniem i pociechą. Ale czy planem? Czy dążeniem?

Los losem. Opowieści o nim rozpinają się jednak pomiędzy wyobrażeniem zamkniętym w micie a sumiennym sprawozdaniem. Mesjanizm to była często iskra, jeszcze częściej – retrospekcja. Jakiegoś rodzaju kantowskiej formy naoczności, która z chaosu przeszłości potrafiła wydobywać sensowne fenomeny. Piłsudski zakochany w Słowackim nie prowadził przecież swojej polityki w oparciu o Kordiana czy Beniowskiego. Romantycy rozpalali serca, lecz gdy przychodziło do działania, istotne były mniej lub bardziej racjonalne kalkulacje. Dlatego że racjonalne. Nawet powstanie listopadowe, tak często kojarzone z młodzieńczym, nierozważnym porywem, rozpoczęło się pod naporem szybko zmieniającej się sytuacji międzynarodowej i realnej groźby kompletnego rozbitcia sprzysiężenia Wysockiego. Polska oddająca się na ofiarę poprzez krew swoich obrońców na pewno stała przed oczami chwytających za broń na początku

walki, a jeszcze bardziej wtedy, gdy walka kończyła się klęską. Na początku – dodając odwagi i potęgując męstwo, bo idea ofiary obiecywała wygraną niezależnie od wyniku, po klęsce – tłumacząc sens porażki. To ułatwiało zdobywanie się na nadludzkie wysiłki i przetrwanie w ciężkiej niewoli.

Natchnienia i wyjaśnienia to nie wszystko. Między jednym a drugim są jeszcze rozważania nad wyborem drogi i pragnienia. Nie wierzę więc Janowi Maciejewskiemu.

Nic to! zapiera dech. Naprawdę trudno nie ulec opowieści, którą autor składa z najbardziej niewralgicznych obrazów naszych ostatnich 300 lat. Sam także jej ulega. Chociaż w zamyśle to książka dekonstruująca „romantyczne kłamstwo”, dawno nie czytałam tak romantycznego tekstu. I myślę sobie, że jeśli romantyzm był zwiedzeniem, to przypisywanie mu zbyt wielkiej mocy jest zwiedzeniem zwielokrotnionym. Czy to girardowski mechanizm kozła ofiarnego popchnął konfederatów barskich do podjęcia próby ratowania ojczyzny? Z jakim marzeniem szli do walki powstańcy? Co napędzało niespotykaną wprost mobilizację młodego, dopiero co odrodzonego państwa, by przeciwstawić się bolszewickim hordom? Problem polega na tym, że tego nie umiemy sobie opowiedzieć. Fakty przelatujące przez wielkie oka sieci naszej pamięci.

Piękna to książka, zgrabnie przyprawiająca piękną gębą. Nie pamiętam już, czy Gombrowicz wpadł na to, że zabieg taki może być nad wyraz przyjemny dla

togo, kto jest mu poddawany. Może jest też tak, że nie sposób myśleć o romantycznych ideach i pozostać nietkniętym. Teoria Girarda przyłożona przez autora do naszych dziejów rzeczywiście pozwala wiele zrozumieć, ale jednocześnie jest jak urzędowa pieczęć zatwierdzająca architektoniczny projekt, jak pozytywna ocena na wypracowaniu, jak podbicie tezy. Myliliście się co do tego, że byliście wolni, wybierając ofiarę, ale reszta się zgadza. Ach, mieliście nas za szaleńców, a teraz mamy na to papiery!

„Słodką bowiem iest: za oyczyzną umierać”. „Chciałbym synowi mojemu dać jedno: śmierć ojca na polu bitwy”. Czy takie zdania wypowiadało się nad mapami, planami, ustawami? Nie. Wyrwały się z piersi, gdy już nic innego nie zostawało lub gdy trzeba było dać wyraz własnej determinacji. Kiedy Reytan deklarował gotowość oddania życia, próbując odwieść posłów zdrajców od przypieczętowania rozbioru Rzeczypospolitej, nie kierował się emocjonalnym porywem. Jarosław Marek Rymkiewicz, który w książce pojawia się jako ostatni prawdziwy piewca pogańskiego romantyzmu, żądającego krwi, w „Reytanie” bardzo przytomnie zauważa, że wszystkie działania poła ziemi nowogrodzkiej wynikały z dobrze obmyślonego planu, by sejm zerwać lub uczynić go nielegalnym przez zablokowanie wyboru marszałka. Więcej, Reytan nie kierował się w tym postępowaniu swoją fantazją, lecz wiernie realizował instrukcje sejmiku. To, rzecz jasna, tylko jeden przykład, ale dobrze pokazujący, że pod

warstwą efektownych gestów, które łatwo zapadają w pamięć, kryją się czyny ludzi, którzy ani nie byli tak łatwowierni, ani tak histeryczni, ani tak mało świadomi własnych poruszeń.

Rzeczpospolita chwiała się i upadała, a potem tonęła w polskiej krwi przez zdradę i przywary, z których pierwszą jest chyba szukanie próżnej chwały. Bo jeśli już Polacy ulegali złym podszeptom, to wcale nie było to narodowe bałwochwalstwo i ofiarowywanie się na całopalenie, ale nieustanne upewnianie się, że patrzą na nas obce oczy lub historia. Pisze zresztą o tym autor, przywołując szarżę spod Somosierry, i uważam, że to jest najmocniejsza partia tekstu, dotycząca samej istoty naszej słabości. „Czy widzisz, drogi cesarzu, jak ginimy? Panie historii, boże wojny, przyjrzyj się dobrze”. Tak, patrz na nas, Napoleonie. Patrzcie na nas, Niemcy, patrzcie, Francuzi i Amerykanie. Jak już jesteśmy gotowi i godni, by to czy tamto. Z tego powodu nie byliśmy w stanie nie tyle zdobywać się na rzeczy straszne, co słuszne. Myślę na przykład, że z tego powodu AK nie potrafiła poradzić sobie z radzieckimi szpiegami i zdrajcami przed powstaniem i później, gdy śmiertelny wróg stał się sojusznikiem naszych sojuszników. Że z tego powodu Mikołajczyk nie przeciwstawiał się planom aliantów. Że z tego powodu wciąż nie otrzymaliśmy żadnego godziwego zadośćuczynienia. Miara, według której dokonujemy ocen, zawsze jest gdzieś na zewnątrz. I to niestety wiadać w planach, ustawach, negocjacjach. A rewersem jest lekceważenie dla tych, od

których nie oczekujemy potwierdzenia. Czechy są tutaj dobrym przykładem (poczynając od zajęcia Zaolzia w 1938 roku, co Lech Kaczyński słusznie nazwał grzechem, a kończąc na sporze o Turów), ale to sprawa na inny wątek. I zgadzam się z autorem, że ci, którzy nie życzą nam najlepiej, bardzo dobrze orientują się w tych naszych słabościach.

Potrzebny jest nam inny mit. Może sprzed 500 lub 600 lat. Z czasów, gdy udało nam się trzymać Wierchowieńskiego z dala od Stawrogina. Gdy potrafiliśmy poskramiać biesy.

Tymczasem czytajcie Maciejewskiego. Nie wiem, czy ktoś inny dzisiaj zdołałby to wszystko tak wspaniale opowiedzieć. ■

Alicja Straszeka

o autorach

Bp Robert Barron (1959), w latach 2015–2022 biskup pomocniczy Los Angeles, biskup Winona-Rochester od 2022, pisarz i osobowość medialna.

Paweł Beyga (1990), doktor nauk teologicznych (teologia dogmatyczna). W 2018 roku obronił pracę doktorską na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu na temat tradycji anglikańskiej w Mszałe dla ordynariatów personalnych byłych anglikanów. Interesuje się związkiem liturgii z treścią wiary. Publikował m.in. w „Teologii w Polsce”, „Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym” oraz „Studia Europaea Gnesnensia”.

Andrzej Bobiec (1962), wdzięczny mąż, ojciec i dziadek; w pracy badacz krajobrazów.

Piotr Chrzanowski (1966), mąż, ojciec; z wykształcenia inżynier, mechanik i marynarz. Mieszka pod Bydgoszczą.

Dom Hervé Courau OSB (1943), opat benedyktyńskiego opactwa Najświętszej Marii Panny w Triors (Francja).

Tomasz Dekert (1979), mąż, ojciec, z wykształcenia religioznawca,

z zawodu wykładowca, członek redakcji „Christianitas”, 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!*

Paweł Grad (1991), członek redakcji „Christianitas”, doktor filozofii. Autor książki *O pojęciu tradycji. Studium krytyczne kultury pamięci* (Warszawa 2017). Żonaty, mieszka w Warszawie.

Grzegorz Jazdon (1984), mąż i ojciec, z wykształcenia teolog i administratywista, z zawodu pracownik muzeum. Członek Klubu Jagiellońskiego. Publikował na łamach „Przewodnika Katolickiego”, „Pressji” i na stronie klubjagiellonski.pl.

Łukasz Kobeszko (1975), filozof, publicysta, stały współpracownik „Christianitas” i portalu „Aleteia”.

Peter Kwasniewski (1971), wykładowca i chórmistrz w Wyoming Catholic College, członek zarządu i wykładowca The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine oraz nauczyciel w Albertus Magnus Center for Scholastic Studies. Na jego publikacje składają się cztery książki i ponad

500 artykułów obejmujących szeroki zakres tematyczny, a zwłaszcza myśl tomistyczną, sakramentologię i teologię liturgii, zagadnienia z historii i estetyki muzyki oraz społecznego nauczania Kościoła.

Paweł Milcarek (1966), doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii (1994), magister historii (1991), w latach 1992–2008 pracował w Katedrze Historii Filozofii Średniowiecznej ATK/UKSW w Warszawie; założyciel i były redaktor naczelny kwartalnika „Christianitas”.

Dom Jean Pateau OSB (1969), mnich benedyktyński, opat Opactwa Najświętszej Maryi Panny w Fontgombault.

Tomasz Rowiński (1981), historyk idei, redaktor naczelny kwartalnika „Christianitas”, współpracuje z portalem Aletheia.org, Instytutem Ordo Iuris i kwartalnikiem „Homo Dei”. Autor książek, ostatnio wydał *Turbopapiestwo* oraz *Anachroniczną nowoczesność*. Mieszka w Książenicach koło Grodziska Mazowieckiego.

Karolina Staszak (1985), zastępca redaktora naczelnego magazynu

„Verbum”. Krytyk sztuki. Dawniej redaktor naczelna miesięcznika o sztuce „Arteon”. Publikowała m.in. w czasopismach „Artluk. Sztuka na Spad”, „Frona Lux” oraz w miesięczniku „W Drodze”. Współautorka programu kuratorskiego „Zobaczyć – uwierzyć – przekazać” przygotowanego dla poznańskiej Galerii VA.

Alicja Straszeka (1985), polonistka i filozof, na co dzień programistka.

ks. Jean-François Thomas (1957), francuski filozof, jezuita, pisarz i publicysta.

Katarzyna Wozinska (1987), żona, matka piętki dzieci, starsze prowadzi w edukacji domowej. Psycholog, psychoterapeutka, trenerka umiejętności interpersonalnych. Na co dzień pracuje w założonym przez siebie „Centrum Słowo – Psychologia z duszą” w Poznaniu. Publikowała w usuniętym z przestrzeni publicznej przez obecną władzę piśmie „Wychowujmy”. Jej teksty można przeczytać m.in. w periodyku „Polonia Christiana” oraz na blogu okiemwozinskiej.pl. Prowadzi też kanał w serwisie YouTube „Psycholog z innej bańki”.