

Miasta święte, miasta wieczne. Rozmowa z bp. Michałem Janochą

Podział na sacrum i profanum był i jest obecny we wszystkich religiach świata. Rzecz w tym, że chrześcijaństwo radykalnie ten podział znosi, czego symbolem jest rozerwana zasłona Świątyni jerozolimskiej. Architektura Świątyni odzwierciedlała pewne podziały, hierarchie. Do sancta sanctorum nie miał wstępu nikt poza arcykapłanem. Panowała tam kompletna ciemność. Za sprawą Chrystusa ciemność ta zostaje odsłonięta, rozświetlona – mówi bp Michał Janocha dla „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Przestrzeń (de)sekularyzacji”.

Mikołaj Rajkowski: Czy miasto jako takie jest kategorią wyróżnioną przez teologię? Inaczej mówiąc, czy istnieje teologia miasta?

Bp Michał Janocha: Jak najbardziej. Biblia, zwłaszcza Nowy Testament, na różnych poziomach odwołuje się do idei greckiej *polis*, czyli społeczności oddzielonej od świata barbarzyńców. Jeśli skupimy się na Apokalipsie, bo to ona jest najbardziej interesująca, gdy mówimy o teologii miasta, to dostrzeżemy w niej ambiwalentną symbolikę Nowej Jerozolimy i Wielkiego Babilonu, a więc z jednej strony miasta, które jest ucieleśnieniem wizji Nieba, z drugiej zaś – Wielkiej Nierządniczy, „pijanej krwią świętych i świadków”. W napięciu pomiędzy tymi dwiema skrajnymi rzeczywistościami realizuje się Państwo Boże.

Czy wizja miasta jako wzorca eschatologicznego jest innowacją chrześcijaństwa? Wyobrażenie Raju w judaizmie czy islamie odwołuje się raczej do obrazów naturalnych lub toposu ogrodu...

Oczywiście, trzeba podkreślić, że to jest tylko jedna z wielu metafor, ale rzeczywiście okazała się nośna i wpływowa w historii chrześcijaństwa i kultury chrześcijańskiej. Podziała na pewno na wyobraźnię i intelekt św. Augustyna, gdy pisał *De Civitate Dei*...

Czy pojęcie „świętego miasta” ma jakąś sankcję teologiczną? Czy możemy mówić o świętości miasta analogicznie do świętości człowieka?

Zasadniczo święte miasto jest jedno i jest nim Jerozolima. Na wczesnochrześcijańskich i średniowiecznych mapach widnieje w centrum znanych lądów. Cała historia Kościoła i ludzkości realizuje się w napięciu między Jeruzalem niebieskim a Jerozolimą ziemską, którą podeptały buty żołnierzy. W tym napięciu rodzi się idea przeniesienia miasta – szczególnie począwszy od momentu, gdy Jerozolimę zdobyli muzułmanie. Wtedy zaczynają powstawać w całym chrześcijaństwie, zarówno wschodnim, jak i zachodnim, Nowe Jerozolimy, repliki Grobu Świętego... Przywołajmy choćby nasze Kalwarie: Zebrzydowską, Paclawską, Wileńską, Wejherowską i inne. W Kościele wschodnim przykładem może być Nowa Jerozolima patriarchy Nikona, imponujące założenie klasztorne, w którym sam zamieszkał. W historii kultury podobnym przypadkiem są translacje Wiecznego Miasta: Nowym

Rzymem był najpierw Konstantynopol, potem Kijów, Moskwa, wreszcie Petersburg, którego nazwa upamiętnia przecież świętego Piotra, a zamiast skrzyżowanych kluczy ma w herbie skrzyżowane kotwice.

Czy przeniesione miasto zachowuje coś z tej pierwotnej świętości? Jak to jest możliwe?

Podobnie jak w przypadku Biblii: posługujemy się, mówiąc ściśle, kopiami Biblii – dawniej przepisywanymi przez skrybów, potem drukowanymi, dziś także elektronicznymi. Nikt z nas jednak nie powie: „czytam kopię Biblii”, tylko: „czytam Biblię”. Jej świętość nie jest przecież zawarta w materiale, tylko w Słowie. Pismo Święte, które stoi u mnie w domu na półce, jest jednym i tym samym Pismem Świętym. Tak samo Rzym jest miastem świętym, jest nim także Konstantynopol, Kraków, Kijów. Grób Pański w Przeworsku czy Miechowie – by ograniczyć się do Polski – jest prawdziwie Grobem Pańskim. Z punktu widzenia teologii mamy do czynienia z przekroczeniem przywiązania do jednego czasu i miejsca. Innymi słowy, Jerozolima istnieje, czy raczej: aktualizuje się gdzieś indziej. Podobnie jest przecież z Eucharystią, która jest sprawowana wszędzie, w każdym czasie, będąc pamiętką, ale jednocześnie realną obecnością. Pielgrzymując do Miechowa, pielgrzymuję prawdziwie do Jerozolimy, tak jak przyjmując Komunię Świętą w małym wiejskim kościółku w Dębnie, uczestniczę w misterium męki i śmierci Pana.

Podobnie jak Eucharystia świętość miasta jest również darem niezasłużonym. Rzym zawdzięcza swój status w chrześcijaństwie czynnikom historycznym i politycznym raczej niż osobistej pobożności mieszkańców...

W przypadku Jerozolimy możemy powiedzieć wręcz, że była darem nie tylko dla mieszkańców, ale darem w ogóle: nie możemy wskazać jednego człowieka, który aktem swojej woli to miasto ufundował. W perspektywie chrześcijańskiej widzimy w tym dzieło Opatrzności. Natomiast za przeniesieniem świętego miasta zawsze stoi jakaś konkretna decyzja: Konstantyna, św. Włodzimierza, Mikołaja Zebrzydowskiego...

Jak to jest – mieszkać w świętym mieście? Co to oznacza dla jego mieszkańców? Czy stanowi dla nich szczególne zobowiązanie?

Z perspektywy teologicznej, na pewno możemy mówić o zobowiązaniu do wdzięczności w obliczu daru darmo danego. Ale pytanie, jeśli dobrze je odczytuję, suponuje też aspekt psychologiczny tego zobowiązania, czy wręcz społeczny. W końcu *noblesse oblige*! Rzeczywiście tak jest, i zapewne właśnie dlatego tak uderza nas jedno ze zjawisk, które rzuca się w oczy w świętych miastach i w ogóle we wszystkich miejscach świętych: ogromny kontrast pomiędzy świętością a banalną rzeczywistością. W miejscu świętym objawia się ona inaczej, wyraźniej. Handel zwierzętami i wymiana pieniędzy były w czasach Jezusa nieodłącznym elementem krajobrazu miasta, ale w Świątyni jerozolimskiej stanowiły skandal – do którego wszyscy się zresztą najwyraźniej przyzwyczaili, bo gdyby tak nie było, Pan Jezus nie musiałby reagować tak gwałtownie. Paradoksalnie zatem miejsca święte objawiają zarówno Boga, Jego bliskość i obecność, jak również ciemną stronę natury ludzkiej i społeczeństwa. Do tego dochodzi oczywiście komercjalizacja świętych miejsc, wokół których zawsze narasta wielki biznes. Nie zmienia to faktu, że gdy – czy to w

Jerozolimie, czy w Međugorje, czy w Częstochowie – odejdziemy od kramów i odpędzimy przekupniów, odnajdziemy tę świętość. Nienaruszoną przez komercję, zgiełk i tandetę.

Nie każde miasto jest jednak miastem świętym. Warszawa, dla przykładu, chyba nie rości sobie żadnych pretensji do tego tytułu...

A czy wie pan, że niewiele brakowało, a moglibyśmy Warszawę nazywać Nowym Rzymem? Kraków, gdy był jeszcze stolicą, bywał tak określany, ale nie było to czytelne w planie urbanistycznym i w architekturze. Po przeniesieniu stolicy Władysław IV zamierzał natomiast stworzyć w Warszawie swoiste Forum Romanum, z zamkiem i kolumną królewską, łukiem triumfalnym... Plan oczywiście niezrealizowany, ale zachowały się projekty Konstantego Tencalli. Została jedynie kolumna Zygmunta.

Wspaniale! To spodobałoby się Wyspiańskiemu. Skoro jednak ani Nowym Rzymem, ani miastem świętym Warszawa nie jest, do opisu przestrzeni miejskiej stosujemy odruchowo opozycję sacrum-profanum. Zastanawiam się jednak, czy jest to słuszne z punktu widzenia teologii rozgraniczenie, zwłaszcza jeśli przyjmujemy, że sacrum kończy się zaraz za drzwiami kościoła...

Podział na sacrum i profanum był i jest obecny we wszystkich religiach świata. Rzecz w tym, że chrześcijaństwo radykalnie ten podział znosi, czego symbolem jest rozerwana zasłona Świątyni jerozolimskiej. Architektura Świątyni odzwierciedlała pewne podziały, hierarchie: do przedsionka mogli wejść poganie, ale dalej już nie; do kolejnej części

wpuszczano kobiety, do kolejnej mężczyzn, aż wreszcie dochodzimy do sancta sanctorum, gdzie nikt już nie może wejść poza arcykapłanem. Panuje tam kompletna ciemność. Za sprawą Chrystusa ciemność ta zostaje odsłonięta, rozświetlona. Jak pisze Ewangelia, zasłona Świątyni w momencie śmierci Jezusa rozdarła się z góry na dół, usunięta została granica między świętym świętych a ludźmi. Mówiąc inaczej: między sacrum a profanum. I to nie jest profanacja sacrum, a sakralizacja profanum. Poprzez śmierć Chrystusa sacrum rozlewa się na wszystkich i wszystko. Jest to tak radykalne, że my nie potrafimy sobie z tym poradzić, ponieważ nasze intuicje wciąż są bliższe tym starotestamentalnym, przez co sami z tego radykalizmu chrześcijaństwa rezygnujemy, restytuując sacrum i oddzielając je od profanum. Widzimy to na przykład u ojca Pawła Fłorińskiego, który pokazuje Cerkiew jako szereg koncentrycznych kręgów, które przekraczamy w miarę naszego zbliżania się do Chrystusa, aż po granicę ikonostasu, która oddziela świat doczesny od świata, do którego zmierzamy: ścianę, w której są wybite okna, czyli ikony.

Koncepcja Fłorińskiego jest bardzo ciekawa i bogata, zawiera w sobie jakąś głęboką intuicję. Ale jeśli zasłona w świątyni została zerwana, to znaczy, że granica świętości nie jest już materialna, zewnętrzna, w jakiś sposób narzucona – musi to być granica duchowa, granica dobra i zła. Jezus mówi o tym wyraźnie w rozmowie z Samarytanką w czwartym rozdziale Ewangelii Janowej: „Nadchodzi godzina, kiedy ani na tej górze, ani w Jerozolimie nie będziecie czcili Ojca. [...] Prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie”. To jest zakwestionowanie świętości Świątyni jerozolimskiej. Wszystko jest sakralne, bo wszystko jest w ręku Boga, a świat jest odkupiony. Jedynie grzech, czyli akt dobrowolnego nieposłuszeństwa, wprowadza człowieka w profanum. My jednak, idąc w pewnym sensie na kompromis ze Starym Testamentem, tworzymy sfery sakralne. Wydaje

mi się, że ze względu na naszą upadłą naturę jest to potrzebne, może nawet konieczne, czego dowodzić może eksperyment protestancki, który początkowo bardzo radykalnie zastosował się do tego właśnie Chrystusowego polecenia. Zbory protestanckie, zwłaszcza kalwinistyczne, z założenia nie różniły się niczym od budynków świeckich. Wbrew szlachetnym intencjom nie doprowadziło to jednak do sakralizacji profanum, lecz raczej do desakralizacji, by nie rzec: profanacji sacrum. Ten podział jest więc pewną koncesją, krokiem wstecz wobec radykalizmu Ewangelii. Natomiast wszyscy chrześcijanie, bez względu na wyznanie, są zgodni, że rzeczywistość sacrum objawi się w pełni po drugiej stronie, gdzie Bóg będzie wszystkim we wszystkich.

Jednocześnie powrót do koncepcji wydzielonego sacrum oznacza też możliwość jego profanacji.

W istocie, profanacja może mieć miejsce tylko wtedy, kiedy istnieje sacrum, a zatem, kiedy obecny jest podział na sacrum i profanum. W radykalnej interpretacji Ewangelii profanacja musi mieć charakter duchowy, a zatem jedyną, najgłębszą profanacją jest grzech – jako profanacja obrazu Boga w człowieku.

Jaka powinna być zatem odpowiedź chrześcijanina na celową profanację? Czy może założyć, że skończony człowiek nie może w żaden sposób obrazić nieskończonego Boga?

Niektórzy rzeczywiście tak argumentują. Ja jednak nie znajduję na to prostej odpowiedzi, to jest pytanie o sferę praxis. W przypadku Najświętszego Sakramentu i miejsc świętych, w Kościele od wieków stosuje się modlitwy ekspiacyjne, które obejmują również sprawców tej profanacji. Jest to bardzo głęboka teologia, której Kościół od wieków jest wierny. Teologia – będąc czymś najbardziej życiowym i ludzkim – da się i powinna się przełożyć na język doświadczenia człowieka. Jeżeli teologii nie da się przełożyć na doświadczenie, jest to najpewniej teologia chybiona. Przykładowo, kiedy ojciec i matka kochają swoje dziecko, a ono zostaje upokorzone i doświadcza bólu, pragną mu to wynagrodzić. Podobnie jest w innych relacjach kochających się ludzi, które są odzwierciedleniem relacji Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem. Jeżeli doświadczamy wrażenia i przecucia, że Bóg został świadomie znieważony, pragniemy Mu to wynagrodzić. Ktoś może powiedzieć, że jest to projekcja naszych ludzkich doświadczeń, ale powiedziałbym, że jest odwrotnie: to te doświadczenia zakorzenione są głęboko w naturze ludzkiej stworzonej przez Boga. Oczywiście, bez miłości to nie ma sensu.

Przyjmijmy argument, że Boga nie można obrazić. Wtedy zostaje nam już tylko płaszczyzna antropologiczna. Dochodzi do skrzywdzenia społeczności ludzi wierzących. Jak wobec tego powinien zachować się chrześcijanin? Szczególnie dziś, w społeczeństwie w dużym stopniu zdechrystianizowanym? Czy należy milczeć, gdy następuje publiczne znieważenie? Myślę, że nie ma tu jednej odpowiedzi i każdy przypadek należy rozpatrywać osobno.

Jaka powinna być rola symboliki sakralnej w przestrzeni miejskiej? Często pojawia się wobec niej zarzut, że jest to rodzaj kolonizacji przestrzeni miejskiej...

To jednak nie jest poważny argument, skoro można go bez problemu zastosować wobec tych, którzy taki zarzut formułują. Czy symbolika a-sakralna czy anty-sakralna w przestrzeni miejskiej nie jest przejawem kolonizacji świeckiej? Teraz serio. Myślę, że symbolika przestrzeni głęboko wyrasta z warstw i wieków kultury. Ona ciągle się kształtuje. Tak jak średniowieczne *polis*, a taką była stara Warszawa, otoczona murami, mająca swoje centrum duchowe – farę, potem kolegiatę, a dziś jest nim Katedra Świętojańska – centrum władzy miejskiej: ratusz i swoje centrum władzy, czyli zamek (w tym wypadku książęcy, bo przed Zygmuntem III było to miasto książęce). Każda z tych trzech władz miała w architekturze i w urbanistyce widoczne wieże, które wskazywały pewne priorytety ideowe *polis* średniowiecznej. Było to bardzo klarowne przez całe średniowiecze, aż do czasu rozwoju urbanistyki, która wykraczała poza stare miasta. W katolickiej części Europy po Soborze Trydenckim znów bardzo istotną rolę odgrywały wieże kościołów i klasztorów. Jeszcze w XIX wieku budowano kościoły w duchu tego zamysłu i po dziś dzień dominują często w panoramie miast i wiosek. Pokazywały one pewną hierarchię wartości. Dziś ta hierarchia jest taka, że nad miastami królują bezduszne biurowce, które za kilkadziesiąt lat trzeba będzie rozbierać, i które w większości nie stanowią żadnego osiągnięcia artystycznego, tylko co najwyżej inżynierskiego. W ten sposób obrazują one same sobą i swoją formą – a nieraz także brzydotą – świat dzisiejszych wartości.

Czy symboliki sakralnej może być w jakiś sposób za dużo? Czy przestrzeń może być przesycona symboliką w sposób, który powoduje na przykład utratę wrażliwości na sacrum?

Nie ma takich wartości, w których nie można by przesadzić, tak samo jak w pobożności, zwłaszcza jeśli chodzi o jej zewnętrzne manifestowanie. Dziś jednak mamy tak naprawdę do czynienia z procesem odwrotnym, czyli eliminacją sacrum z przestrzeni publicznej, z przestrzeni miejskiej. Jak wiemy, nie jest to zjawisko nowe. Gdy budowano MDM [Marszałkowską Dzielnicę Mieszkaniową – red.], celowo zwężono ulicę Marszałkowską – co do dzisiaj odczuwamy – żeby zasłonić wieżę kościoła Zbawiciela. Myślę więc, że problem jest raczej odwrotny, ale czy jest na to jednak jakieś rozwiązanie? Przestrzeń w dużym stopniu wyraża to, co jest w człowieku. Jeśli w społeczeństwie są ludzie, którzy głęboko żyją wiarą, znajduje to swój wyraz na zewnątrz. Z drugiej strony, we wczesnym – przedkonstantyńskim – chrześcijaństwie nie było zewnętrznych znaków wiary chrześcijańskiej, a rzymskie *poleis* były wówczas – jak okaże się w 313 roku – już bardzo nasycone duchem chrześcijańskim. A zatem *polis* może być głęboko chrześcijańskie, choć z różnych powodów ukryte, jak jeszcze do niedawna w Wietnamie, Chinach czy w Związku Radzieckim, ale możemy podać też odwrotne przykłady: wspaniałe stare miasta na Zachodzie z przepięknymi kościołami, w których już nikt się nie modli.

W takim razie niekoniecznie w tym rzecz, żeby stawiać kościoły wyższe od biurowców?

Myślę, że czasy na to już minęły. Dziś wracamy raczej do modelu bazyliki wczesnochrześcijańskiej, która z zewnątrz była absolutnie prosta i zwyczajna. Teologowie i budowniczcy ówczesnych świątyń myśleli wówczas w duchu sentencji z Pieśni nad Pieśniami – „Chwała córki królewskiej jest wewnątrz”.

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego
