

SYMPOZJUM

WYŻSZE SEMINARIUM MISYJNE
ZGROMADZENIA KSIĘŻY NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSOWEGO

Symposium – Półrocznik teologiczny
Wersja pierwotna

Symposium
Rok XVIII 2014, nr 1(26)

Wydawca

Wyższe Seminarium Misyjne
Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego
32-422 Stadniki 81

Redakcja

ks. Robert Ptak SCJ (red. nacz.)
ks. Tadeusz Kałużny SCJ (z-ca red. nacz.)
ks. Krzysztof Napora SCJ (sekretarz)

Redaktor tematyczny

ks. dr hab. Tadeusz Kałużny SCJ, prof. UPJPII Kraków

Redaktor językowy

mgr Monika Ślizowska

Rada naukowa

ks. bp dr hab. Józef Wróbel SCJ, prof. KUL Lublin
ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek, PWT Wrocław
ks. dr Krzysztof Grzelak SCJ, St. Joseph's Theological Institute, Cedara – RPA
ks. dr hab. Antoni Żurek, UPJPII Kraków

Kontakt

„Symposium”
32-422 Stadniki 81

tel.: 12 271-15-24
faks: 12 271-00-59

e-mail: symposium@scj.pl
www.symposium.scj.pl

ISSN 1429-558X

NAKŁAD: 230 egz.

Spis treści

Od redakcji	5
-------------------	---

SERCAŃSKIE WYCHOWANIE I EDUKACJA

KS. STANISŁAW HAŁAS SCJ <i>Uwierzyliśmy miłości</i> (1 J 4,16). Biblijny obraz formacji sercańskiej w świetle nauczania bł. Jana Pawła II	9
KS. JÓZEF WROCEŃSKI SCJ Czy seminaria są jeszcze potrzebne	19
KS. HEINER WILMER SCJ Erziehung und Bildung – Idee, Bedeutung und Praxis bei Leo Dehon	35
KS. EUGENIUSZ ZIEMANN SCJ Jakiego kapłana sercanina potrzebuje Kościół dzisiaj	49
KS. JOHN VAN DEN HENGEL SCJ Léon Dehon, his social and political vision of education	65

ARTYKUŁY

KS. WŁADYSŁAW MAJKOWSKI SCJ Rodzina jako pierwsza szkoła powołania	77
KS. JAN GÓRSKI Misyjny wymiar formacji do kapłaństwa	89

KS. LUCJAN SZCZEPANIAK SCJ Troska o chorych w formacji pastoralnej	99
KS. STANISŁAW MIESZCZAK SCJ Sercański aspekt formacji liturgicznej	117
KS. MAREK STOKŁOSA SCJ Formacja w świetle Kodeksu prawa kanonicznego (1983)	133
KS. KRZYSZTOF PALUCH SCJ Uleczyć ludzkie serce. Sakramenty w służbie duchowego odrodzenia człowieka	149

SPRAWOZDANIE

Sprawozdanie z sympozjum naukowego <i>Człowiek nowego serca.</i> <i>Specyfika sercańskiego wychowania i edukacji</i> (ks. R. Ptak SCJ)	165
---	-----

Sympozjum
Rok XVIII 2014, nr 1(26)

Od redakcji

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach obchodzi w tym roku złoty jubileusz. Jego działalność wychowawczo-naukowa wpisuje się w pejzaż polskich seminariów duchownych, które realizują powierzoną im przez Kościół misję przygotowania kandydatów do święceń kapłańskich. Jako seminarium zakonne i misyjne ma swoją charakterystykę, która opiera się m.in. na charyzmacie założyciela księży sercanów, o. Leona Jana Dehona (1843-1925). Dla niego kwestia wychowania i edukacji młodych ludzi była jedną z najważniejszych. W tym jubileuszowym klimacie pragniemy zaprezentować temat przewodni niniejszego numeru „Symposium”, ukazujący specyfikę sercańskiego wychowania i edukacji. Pomoże nam to odkryć, jakiego kapłana sercanina potrzebuje dzisiejszy Kościół i w jaki sposób seminarium ma odpowiedzieć na te oczekiwania, realizując swoje zadania.

Wszystkim współpracownikom dziękuję za pomoc w przygotowaniu niniejszego numeru, a czytelnikom za życzliwe przyjęcie!

ks. Robert Ptak SCJ
redaktor naczelny

TEMAT NUMERU

SERCAŃSKIE
WYCHOWANIE I EDUKACJA

ks. Stanisław Hałas SCJ
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

„UWIERZYLIŚMY MIŁOŚCI” (1 J 4,16). BIBLIJNY OBRAZ FORMACJI SERCAŃSKIEJ W ŚWIETLE NAUCZANIA BŁ. JANA PAWŁA II

„Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam [bo] Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” – te słowa znajdujemy w Pierwszym Liście św. Jana (4,16). Tekst ten jest nam, sercanom szczególnie drogi, głównie za sprawą książki ks. Władysława Majki SCJ zatytułowanej *I uwierzyliśmy miłości (1 J 4,16)*. Jej autor był pierwszym mistrzem nowicjatu w naszej Polskiej Prowincji i uchodzi za klasyka duchowości sercańskiej. Jego książka ukazała się ponad 50 lat temu, w 1959 roku, kiedy to drukowanie książek kościelnych było szczególnie utrudnione z powodu komunistycznej cenzury i należało do rzadkości. Jednak już wtedy, kiedy jeszcze nie kładziono nacisku na biblijne podstawy nauczania teologicznego, ks. Majka uznał za słuszne wybranie na tytuł swoich rozważań tekstu biblijnego, i to właśnie tego tekstu z Pierwszego Listu św. Jana. Uczynił tak dlatego, że właśnie ten fragment ukazuje fundamentalną rolę wiary w miłość Bożą do człowieka w rozwoju osobistej duchowości Serca Jezusowego. To przekonanie – jak to pięknie i posmakiem prawdziwej mistyki ujął ks. Majka – winno stać się dla nas tym, „czym jest w jasny wiosenny dzień dla świata widzialnego światło słoneczne, które wszystko sobą wypełnia, wszędzie się wdziera i wszystko

opromienia”. Z kolei „to wyobrażenie o miłości Boskiego Serca Jezusowego doprowadzi nas, i to niemal jako psychologiczna konieczność, do wzajemnej miłości Chrystusa”¹. Uzasadnieniu tego przekonania poświęcił w szczególności drugi paragraf pierwszego rozdziału swojej książki i zatytułował go: *Znaczenie wiary w miłość dla naszego życia wewnętrznego*².

Janowy tekst o wierze w miłość Bożą jest rzeczywiście bardzo wymowny i w pewien sposób streszcza nauczanie zarówno Ewangelii Jana jak i jego listów. Mówi bowiem o miłości określonej greckim pojęciem ἀγάπη lub ἀγαπᾶν. Apostołowie poznali miłość i uwierzyli miłości ἀγάπη, bo przecież sam Bóg jest ἀγάπη i kto trwa w ἀγάπη, trwa w zjednoczeniu z samym Bogiem. Dziś, w świetle pogłębionej wiedzy egzegetycznej, możemy lepiej dowartościować znaczenie Janowego sformułowania.

Przede wszystkim czasownik ἀγαπᾶν i rzeczownik ἀγάπη są bardzo charakterystyczne zarówno dla Ewangelii, jak i dla listów Janowych. Właśnie w nich występują najczęściej, bo aż 112 razy (44 razy w Ewangelii, aż 52 razy w jego Pierwszym Liście i 10 razy w dwóch pozostałych), i wyróżniają się największą liczbą tych słów spośród wszystkich ksiąg biblijnych³. Ale jeszcze ważniejsza jest funkcja tego greckiego pojęcia, którym Autor określa wszystkie relacje religijne między Bogiem, jego Synem i chrześcijanami, nazywanymi *dziećmi Boga* (τέκνα τοῦ θεοῦ) i określanymi często jako *umiłowani*, ἀγαπητοί. Zresztą sam Bóg jest też najczęściej określanym jako Ojciec, co wskazuje na miłość typową dla domu rodzinnego⁴. Widać to najlepiej w Janowej Ewangelii, w której ἀγαπᾶν określa zarówno miłość Ojca do Syna (J 3,35; 10,17; 15,9; 17,23 n. 26), jak do chrześcijan (J 14,21.23; 17,23), a nawet wszystkich ludzi (J 3,16⁵).

¹ W. MAJKA, *I uwierzyliśmy miłości* (1 J 4,16), Warszawa 1959, s. 12 n.

² Tamże, s. 14.

³ Nie licząc zbioru wszystkich 150 psalmów łącznie. W całej Biblii występuje ono we wszystkich księgach w sumie 625 razy.

⁴ Por. J. DRGAS, „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J14,9). *Bóg Ojciec w Ewangelii Janowej*, w: *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem* (Iz 64,7). Biblia o Bogu Ojca, F. MICKIEWICZ, J. WARZECHA (red.), Warszawa 1999, s. 115 n.

⁵ Jan używa tu określenia κόσμος (= świat), które wskazuje wszystkich ludzi, nie tylko chrześcijan.

Określa także miłość Syna zarówno do Ojca (J 14,31; 15,10) jak i do swoich uczniów (J 13,1.34; 14,21; 15,9.12). W szczególności określa więź łączącą Jezusa z umiłowanym uczniem (J 13,23; 19,26; 21,7.20), a także wymóg postawiony Piotrowi jako pasterzowi Kościoła, aby miłował swego Mistrza (J 21,15 n.). Określa wreszcie miłość wzajemną chrześcijan między sobą (J 13,34 n.; 15,12.17), a także ich więź z Synem (J 14,15.21.23 n. 28). Tak więc pojęcie ἀγάπη określa w Ewangelii Janowej właściwie wszystkie możliwe typy relacji religijnych dotyczących zarówno Boga jako Ojca, Jezusa jako Syna oraz chrześcijan jako *dzieci*.

Z kolei Pierwszy List św. Jana jest w pełni skoncentrowany na braterskiej miłości chrześcijan (1 J 2,10.15; 3,11.14.18.23; 4,7.11.12.19.21; 5,1), która wynika z miłości Ojca do nich (1 J 3,1; 4,9-11.16.19; 4,9.10.11.16.19). Jest jej inspiracją i źródłem. Jest z nią tak ściśle powiązana, że bez miłości braterskiej niemożliwa jest miłość chrześcijan do Ojca (1 J 4,7 n., 11 n., 20 n.; 5,1 n.).

Nasz tekst z Pierwszego Listu św. Jana stwierdza, że środowisko apostołskie, które wysłała list, *poznało i uwierzyło* (ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν – 4,16). Okazuje się, że takie połączenie poznania i wiary jest również bardzo typowe i charakterystyczne dla pism Janowych. Oprócz analizowanego przez nas tekstu występuje ono także kilkakrotnie w Janowej Ewangelii. Najpierw chodzi o urzędnika królewskiego, który zrozumiał (ἔγνων – J 4,53), że jego syn został uzdrowiony dokładnie w tym czasie, kiedy rozmawiał z Jezusem, i dlatego uwierzył. Apostołowie uwierzyli i poznali (πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν – J 6,69), że Jezus jest wysłannikiem Bożym. W końcowej modlitwie Jezus dziękuje za zrozumienie uczniów (ἔγνωσαν – J 17,8), że przyszedł od Ojca i wynikającą stąd wiarę (ἐπίστευσαν). Związek pomiędzy wiarą a wiedzą znajdujemy także w J 10,38. Rozciąga się również na związek wiary ze znakami σημεία, innym charakterystycznym pojęciem Janowym, którym określa on cuda Jezusa (J 2,11.23; 4,48; 6,30; 7,31; 12,37). Określa je w ten właśnie sposób, ponieważ mają prowadzić ludzi do wiary.

Podobny wydźwięk ma także nasze stwierdzenie o poznaniu i wierze w miłość z Pierwszego Listu św. Jana. Chodzi o poznanie miłości, którą Bóg obdarza ludzi przez pośrednictwo swojego Syna, a miłość ta objawiła się właśnie w Synu posłanym na świat, aby go zbawić (1 J 4,9 n. 14). Był

to najważniejszy i podstawowy przejaw Jego miłości do ludzi. Dlatego właśnie redaktorzy listu mogą o sobie powiedzieć w liczbie mnogiej: *myśmy poznali* miłość objawioną w Synu Bożym, podobnie jak to jest również powiedziane na samym początku listu: „piszemy wam o tym, co słyszeliśmy i widzieliśmy na własne oczy, co oglądaliśmy i dotykaliśmy własnymi rękami” (1 J 1,1)⁶. Trudno o bardziej konkretyzujące stwierdzenie poznania *Słowa Życia*, które jest najpełniejszym objawieniem ojcowskiej miłości Boga. W analizowanym przez nas tekście to właśnie poznanie prowadzi do wiary w miłość (ἀγάπη), którą Bóg nas obdarzył. Głównym zaś celem formacji sercańskiej jest możliwie najbardziej dogłębne poznanie miłości Boga po to, aby życiem i posługą świadczą o niej przed ludźmi.

Kiedy dziś mówimy o formacji kandydatów do kapłaństwa, a w szczególności formacji seminaryjnej, nie sposób nie odnieść się do adhortacji bł. Jana Pawła II *Pastores dabo vobis* z 1992 roku⁷. Zawiera ona bowiem podstawowe wytyczne papieża i biskupów całego Kościoła dotyczące duszpasterstwa powołań i formacji przyszłych kapłanów. Równocześnie jest bardzo mocno osadzona w Biblii, choć nie sięga do Pierwszego Listu św. Jana. Sięga natomiast, i to dość często, do Janowej Ewangelii, zwłaszcza do opowiadania o powołaniu pierwszych uczniów w jego wersji. Chodzi zwłaszcza o wiersze 35-42 pierwszego rozdziału, które opowiadają, jak to Jan i Andrzej, wcześniejsi uczniowie Jana Chrzciciela, poszli za Jezusem, gdy usłyszeli wyjaśnienie swego dotychczasowego mistrza, że jest *Barankiem Bożym*. Kiedy Jezus ich zauważył, zapytał: „Czego szukacie?”. Oni z kolei zadali pytanie o miejsce przebywania Jezusa (po grecku: ποῦ μένεις?), na co On zaprosił ich do siebie: „chodźcie i zobaczcie” (w. 38 n.). Poszli więc i pozostali u Niego. Nie zadowolili się jednak własnym spotkaniem z Mistrzem, lecz Andrzej przyprowadził do Jezusa swojego brata Piotra, który także stał się apostołem, i to najwyższej rangi (w. 41 n.)⁸.

⁶ Tłumaczenie według Biblii Paulińskiej.

⁷ Jest ona pokłosiem synodu biskupów z 1990 roku poświęconego powołaniom i formacji kapłańskiej.

⁸ W Janowym opowiadaniu o powołaniu pierwszych uczniów widać wiele różnic w stosunku do wersji synoptycznych. Zarówno jeśli chodzi o miejsce i okoliczności powołania (u Marka i Mateusza nad brzegiem jeziora Genezaret przy połowie i suszeniu

Jan Paweł II odwołuje się do Janowego tekstu w adhortacji *Pastores dabo vobis* kilkakrotnie w dwóch kolejnych rozdziałach. Najpierw w czwartym rozdziale, któremu nadaje wymowny tytuł: *Chodźcie, a zobaczcie. Powołanie kapłańskie w duszpasterstwie Kościoła. Szukać Jezusa, pójść za Nim, pozostać z Nim*. Już w samym sformułowaniu tego tytułu brzmiały słowa Janowej perykopy: „chodźcie, a zobaczcie” (J 1,39), *szukać Jezusa i pozostać z Nim* (w. 38).

W słowach „chodźcie, a zobaczcie” dostrzega Jan Paweł II istotną treść powołania. Mają one, według niego, szczególną wartość dla zrozumienia, czym jest powołanie kapłańskie. Dlatego – mówi papież – „Kościół (...) winien wpatrywać się [nieustannie] w opisaną tu scenę, która w jakimś sensie powtarza się nieustannie w historii”. Jego zdaniem wyraża ona najlepiej „niepowtarzalny i osobisty sens powołania do naśladowania Chrystusa w kapłańskiej posłudze, a także ścisły związek między Bożą łaską a ludzką odpowiedzialnością” (por. PDV 34). Widać też w niej szczególnie dynamizm właściwy powołaniu, a polegający na przemierzaniu jego trzech kolejnych etapów: szukanie Jezusa, pójście za Nim, pozostanie z Nim. Jest on widoczny w rozeznaniu powołania, formacji seminaryjnej i miłości pasterskiej.

Ten ewangeliczny tekst jest dla niego tak ważny, że określa go jako *ewangelię powołania*. W nim Kościół „odnajduje wzór, siłę i zachętę do duszpasterstwa powołań, czyli do swojej misji mającej na celu troskę o rodzące się powołania, rozeznawanie ich i towarzyszenie im, zwłaszcza gdy chodzi o powołania do kapłaństwa” (PDV 34)⁹. Chodzi również o postawę apostoła Andrzeja, który przyprowadził do Jezusa swojego brata Piotra (J 1,40-42). „Na tym polega, w pewnym sensie – konkluduje papież – istota całego duszpasterstwa powołań Kościoła, przez które otacza on opieką narodziny i rozwój powołań kapłańskich” (PDV 38). Rzeczywiście, Janowa perykopa ma tę zaletę, że ujmuje problem powołania

sieci, u Łukasza na jeziorze po nadzwyczaj udanym połowie), jak i w kolejności powołania pierwszych apostołów (u synoptyków najpierw Piotr i Andrzej, a następnie Jakub i Jan). W wersji Janowej powołanie ma miejsce nad brzegiem Jordanu, a pierwszymi uczniami są Jan i Andrzej, którzy byli wcześniej uczniami Jana Chrzciciela. Piotr zostaje powołany jako apostoł trzeci w kolejności.

⁹ Por. S. HAREZGA, *Ewangelia powołania J 1, 35-42 według adhortacji „Pastores dabo vobis”*, AK 86 (1994), s. 81.

całościowo: od pierwszych oznak przez całą formację seminaryjną do kapłaństwa, aż po formację ciągłą¹⁰.

Do tej samej perykopy Janowej wraca również w następnym, rozdziale piątym dotyczącym formacji kandydatów do kapłaństwa, w punkcie 46. Rozwija w nim motyw szukania Chrystusa przez pierwszych apostołów i Jezusowe pytanie: „czego szukacie?” (w. 38). „W pewnym sensie życie duchowe w okresie przygotowania do kapłaństwa – naucza papież – zdominowane jest przez to poszukiwanie – poszukiwanie i «odnajdywanie» Mistrza, by iść za Nim, by trwać w jedności z Nim”. Musi ono trwać nadal w życiu i posłudze kapłańskiej, aby można było „ukazywać [Jezusa] innym, a co więcej – budzić w innych pragnienie poszukiwania Mistrza” (PDV 46).

Egzegeci zauważyli, że Janowa Ewangelia kładzie szczególny nacisk na bliską łączność między Jezusem a Jego uczniami. Ta łączność została w naszej perykopie uwydatniona czasownikami ζητεῖν (= szukać) i μένειν (= mieszkać, trwać). Te słowa napotykamy w Ewangelii Janowej znacznie częściej niż u innych autorów biblijnych. Właśnie za ich pomocą lubi Jan określać różne relacje Jezusa najpierw z Bogiem (J 5,30; 7,18; 8,35.50, 14,10), a następnie ze swoimi uczniami (np. J 6,24.56; 2,15; 8,31; 12,46; 13,33; 14,25; 15,4 nn.; 20,15)¹¹. Wyrażają one tajemnicę, a zarazem głębię zjednoczenia z Jezusem. Wyrażają także dążenie człowieka do spotkania z Bogiem i wysiłek modlitwy. Wydaje się, że bł. Jan Paweł II dlatego właśnie upodobał sobie Janową wersję powołania apostołów i wielokrotnie do niej powraca. Wyraża ona bowiem jego własne doświadczenie duchowe i przeżywanie powołania.

O *szukaniu* Boga mówi Jan Paweł II także w skierowanej do zakonników i sióstr zakonnych adhortacji *Vita consecrata* z 1996 roku. Stwierdza w niej, że celem formacji jest cały człowiek powołany, aby *szukać* Boga i miłować Go „z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił” (Pwt 6,5), a bliźniego swego jak siebie samego (por. Kpł 19,18; Mt 22,37-39 – n. 71). *Szukanie* Boga interpretuje więc jako miłość ukierunkowaną na Boga i człowieka.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Por. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana* (NKB NT IV, 1), Częstochowa 2009, s. 322 nn.

Skupienie tak wielkiej uwagi na motywie *szukania* Mistrza świadczy więc o typowo kontemplacyjnym ujęciu i przeżywaniu daru powołania. Papież dostrzega to szukanie Jezusa przede wszystkim w modlitwie, liturgii i czytaniu słowa Bożego. Zauważa, że „modlitwa chrześcijańska, żywiąc się Słowem Bożym, stwarza idealne warunki, aby każdy mógł odkryć prawdę swego istnienia oraz istotę jedyne i niepowtarzalnego planu życia, zawierzonego mu przez Ojca” (PDV 38). Takie podejście do powołania kapłańskiego potwierdza także wybór innego tekstu ewangelicznego na temat formacji kapłańskiej, a mianowicie Mk 3,14 n.: „ustanowił Dwunastu, aby Mu towarzyszyli” (PDV 14,42.60).

To ujęcie formacji apostoelskiej jest z kolei charakterystyczne dla Ewangelii według św. Marka. Według niej Jezus ustanowił Dwunastu, aby po prostu *byli z Nim* (ἵνα ὦσιν μετ’ αὐτοῦ – 3,14), a celem tego *bycia* jest formacja apostoelska. Takiego określenia metody formowania apostołów nie ma u innych ewangelistów: jest charakterystyczna tylko dla Marka. W tym *byciu z Jezusem* na pewno nie chodzi tylko o fizyczne przebywanie w pobliżu Jezusa. Chodzi o coś więcej, a mianowicie o nieustanne trwanie w Jego bliskości, w bliskim kontakcie i zażyłości z Nim. Zwrócono uwagę, że formuła *być z Nim* nawiązuje do biblijnej formuły przymierza między Bogiem a Izraelem, które znajduje swoje wypełnienie w misji Jezusa. Gromadzi On uczniów blisko siebie, okazując im wierną przyjaźń i miłość, aby złączony więzami tej miłości mógł powstać Lud Boży Nowego Przymierza. Tę bliskość okazuje im Jezus, także gromadząc ich wielokrotnie osobno w celu formacji bardziej osobistej (κατ’ ἰδίαν – Mk 4,34; 6,31 n.; 9,2.28; 13,3)¹².

Powołując się na Markowy tekst, papież wyakcentował motyw towarzyszenia Jezusowi i zjednoczenia z Nim jako istotę seminaryjnej formacji do kapłaństwa. Rozumie go jako prośbę Jezusa skierowaną do uczniów, „by spędzili z Nim pewien «czas» poświęcony formacji i pogłębieniu więzów jedności i przyjaźni”. Czasem i miejscem przeznaczonym na formację do kapłaństwa jest seminarium duchowne. Jest

¹² Por. S. HAREZGA, *Jezus i Jego uczniowie. Model chrześcijańskiej formacji w Ewangelii według św. Marka*, Lublin 2006, s. 89. Na ważne teologiczne znaczenie zwrotu ἵνα ὦσιν μετ’ αὐτοῦ zwrócił uwagę K. STOCK w swojej książce *Boten aus dem Mit – Ihm – Sein. Das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus*, Rome 1975.

ono – mówi Jan Paweł – „podobnie jak «dom» formacji kapłanów zakonnych, nie jest tylko miejscem czy materialną przestrzenią, lecz przede wszystkim pewną przestrzenią duchową, drogą życia, środowiskiem sprzyjającym takiemu procesowi formacyjnemu, dzięki któremu człowiek powołany przez Boga do kapłaństwa może się stać, mocą sakramentu święceń, żywym obrazem Jezusa Chrystusa Głowy i Pasterza Kościoła” (PDV 42).

Formacja seminaryjna rozumiana jako pogłębiona przyjaźń z Jezusem ma na celu naukę miłości Jezusowej. Przygotowując się do kapłaństwa – mówi Jan Paweł – „musimy nauczyć się dawania osobistej odpowiedzi na podstawowe pytanie Chrystusa: Czy miłujesz mnie?” (J 21,15). Odpowiedzią przyszłego kapłana może być tylko całkowity dar własnego życia (PDV 42). Dlatego podstawową zaletą i cechą przyszłego kapłana, o której bł. papież wielokrotnie w swojej adhortacji wspomina, winna być *miłość pasterska*. Pojęcie to zaczerpnął z soborowego dekretu *Presbyterorum ordinis*, 14 i od św. Augustyna, który mówił o niej jako *amoris officium: sit amoris officium paserce dominicum gregem*¹³. Wymienia to określenie również w innych swoich pismach, jak np. *Ecclesia de Eucharistia* czy *Pastores gregis*. Jednak w adhortacji *Pastores dabo vobis* mówi o niej najczęściej¹⁴. Uważa, że „wewnętrzną zasadą, cnotą ożywiającą i kierującą życiem duchowym kapłana, który wzoruje się na Chrystusie Głowie i Pasterzu, jest właśnie miłość pasterska” (PDV 28). A cały punkt 23. naszej adhortacji jest poświęcony definicji tej miłości i jej fundamentalnej roli w życiu i posłudze kapłana. Jest ona przede wszystkim – co podkreśla Jan Paweł II – „całkowitym darem z siebie dla Kościoła, na obraz daru Chrystusa i we współdziałaniu w nim”. I dodaje, powołując się na słowa wcześniejszej homilii w Seulu w 1989 roku, że „miłość pasterska określa nasz sposób myślenia i działania, nasz sposób odnoszenia się do ludzi i jest dla nas miłością szczególnie wymagającą. [Jest bowiem] uczestnictwem w miłości pasterskiej samego Jezusa Chrystusa” (PDV 23).

¹³ In *Johannis Evangelium Tractatus* 123, 5, w: CCL 36, 678. Odniesienie znajduje się w PDV 23 n.

¹⁴ W adhortacji *Pastores dabo vobis* określenie to pada aż 27 razy. Obliczenia można dokonać na podstawie zintegrowanej bazy tekstów papieskich tzw. ZiBaTePa, dostępnej w Internecie pod adresem: <http://nauczaniejp2.pl>.

Adresatem miłości pasterskiej kapłana jest Kościół jako Ciało i Oblubienica Chrystusa. Dlatego może się stać siłą, która „dynamicznie łączy w jedną całość wieloraką i różnorodną działalność kapłana. Dzięki niej może się urzeczywistnić podstawowy i zawsze obowiązujący wymóg jedności życia wewnętrznego i licznych czynności i zadań związanych z posługą” (PDV 23). Wzorem zaś tak wspałałomyślną miłości pasterskiej jest sam Chrystus, który „umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie” (Ef 5,25). W tym tekście biblijnym widzi papież podstawę nauki o miłości kapłana do ludzi: „Kościół i ludzie stają się głównym obiektem zainteresowania kapłana; z taką właśnie duchowością będzie zdolny do miłowania Kościoła powszechnego i tej jego części, która jest mu powierzona, z całym oddaniem oblubieńca dla oblubienicy” (PDV 23). „Kapłan jest więc człowiekiem miłości – mówi papież – powołanym do wychowywania innych zgodnie z pozostawionym przez Chrystusa wzorem i nowym przykazaniem miłości braterskiej” (PDV 49). Dlatego „celem całej formacji kandydatów do kapłaństwa jest przygotowanie ich w szczególny sposób do udziału w miłości Chrystusa Dobrego Pasterza” (PDV 57).

Może dziwić, że bł. Jan Paweł II aż tak mocno i zdecydowanie akcentuje rolę miłości w życiu i duchowości każdego kapłana, nie tylko sercanina, nie tylko zakonnika. Widzi w niej istotę postawy i posłannictwa każdego kapłana do Ludu Bożego. Tę najszlachetniejszą formę miłości łączy w naszej kulturze z sercem i dlatego nie omieszkał w swej adhortacji nawiązać do jedyne w Biblii tekstu, który łączy posługę pasterską z sercem, a mianowicie Jr 3,15: „dam wam pasterzy według mego serca”. Te słowa stanowią motto, którym papież otwiera swą adhortację, widząc w nich nadzieję na nowe powołanie kapłańskie dla Kościoła, a także nimi ją kończy. Stanowią zatem swoistą klamrę spinającą cały dokument papieski i ukierunkowuje podstawowy sens kapłaństwa właśnie na serce. W punkcie 49. swojej adhortacji mówi wprost o duchowości Serca: „formować przyszłych kapłanów w duchowości Serca Bożego znaczy prowadzić życie nacechowane miłością i uczuciem Chrystusa Kapłana i Dobrego Pasterza: Jego miłością do Ojca w Duchu Świętym, Jego miłością do ludzi aż po ofiarę ze swego życia” (PDV 49).

Serce to jest wymownym symbolem miłości pasterskiej kapłana, na której tak bardzo zależy Janowi Pawłowi II. Choć w samym tekście Jere-

miasza chodzi nie tyle o miłość obiecanych przez Boga pasterzy, ile raczej o to, aby byli szczerze oddani Bogu i pełnili Jego wolę. Serce w Biblii jest bowiem symbolem tego, co skryte wewnątrz człowieka, jego najskrytszych intencji. Taką symbolikę serca widać w najbliższym kontekście naszego tekstu, np. w 3,10 mówi się o nawróceniu *całym sercem*, a więc szczerze, nie przewrotnie¹⁵. Dla bł. Jana Pawła serce jest natomiast, zgodnie z uwarunkowaniami naszej współczesnej kultury, symbolem szlachetnej miłości Boga i ludzi. Stąd wzmianka o nim w adhortacji, której celem jest przekonanie o podstawowej roli szlachetnej miłości pasterskiej w powołaniu, formacji i posłudze kapłanów.

We have believed love (1 John 4,16).

The biblical model of the SCJ formation according to the teaching of blessed John Paul II

Summary

The paper sets together the traditional biblical text about the SCJ formation: *We have believed love* (1 John 4,16) with the biblical inspirations of the apostolic exhortation *Pastores dabo vobis*. Pope John Paul II likes particularly the John's narrative about vocation of the first disciples (John 1,35-42), and the Markus text: *He appointed twelve, that they might be with Him* (Mk 3,14). In these biblical texts he sees the contemplative aspect of the priest formation for the pastoral love.

Ks. prof. dr hab. Stanisław Hałas, sercanin, wykładowca egzegezy biblijnej na Papieskim Uniwersytecie Jana Pawła II w Krakowie oraz w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach; jego badania naukowe skupiają się na tematyce miłości i miłosierdzia w Piśmie Świętym. Opublikował m.in. pracę *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur. Określenia hebrajskie i ich greckie odpowiedniki*, Kraków 2011.

e-mail: stanha@poczta.onet.pl

¹⁵ Por. S. HAŁAS, *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur*, Kraków 2011, s. 273 nn.

ks. Józef Wroceński SCJ

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

CZY SEMINARIA DUCHOWNE SĄ JESZCZE POTRZEBNE

Wstęp

Pytanie zawarte w tytule niniejszego opracowania jest pytaniem retorycznym, nie z racji ciągle zmniejszającej się liczby powołań do kapłaństwa, ale z racji nowej rzeczywistości zaistniałej w Polsce, a mianowicie: niektóre seminaria duchowne stały się integralną częścią wydziałów teologicznych utworzonych na uniwersytetach państwowych. Zamiarem badawczym niniejszego opracowania nie jest ocena zaistniałej sytuacji, ale wskazanie argumentów uzasadniających dobrodziejstwo posiadania przez diecezję lub instytut zakonny własnego seminarium duchownego, niezależnie od kosztów jego utrzymania, zwłaszcza w kontekście realiów sercańskiego seminarium misyjnego. W dyskusji w różnych gremiach pojawia się często pytanie: co dalej z seminarium? Niełatwo na nie odpowiedzieć. Jeśli górę wezmą argumenty finansowe, odpowiedź wydaje się przesądzona. Jeśli jednak odwołamy się do argumentów merytorycznych, zwłaszcza zawartych w historii instytucji seminariów duchownych, w tym także seminarium sercańskiego, odpowiedź jest łatwa. Historia ukazuje bowiem, jak wielką rolę odegrały i odgrywają seminaria duchowne w przygotowaniu kandydatów do kapłaństwa, zwłaszcza w ich formacji teologicznej oraz w zachowaniu specyfiki i tradycji danego Kościoła partykularnego, czy też instytutu zakonnego. Mówiąc

o formacji teologicznej, należy mieć na uwadze określony typ formacji, przede wszystkim intelektualnej, która powinna mieć też wpływ na formację duchową. Celem tej formacji jest zdobycie przez kandydatów do kapłaństwa bogatej i solidnej wiedzy w zakresie nauk świętych. Jest ona procesem długotrwałym i zależnym od wielu czynników, m.in. od czasu studiów seminaryjnych, od wykładanych przedmiotów, jak też od metody wykładu. Stąd też śmiało można mówić nie tylko o historycznej misji seminarium duchownego, ale także o jego misji wobec współczesnych wyzwania. Zanim jednak przejdziemy do tej ostatniej kwestii, należy się odwołać przynajmniej w wielkim skrócie do historii seminarium duchownego, wskazać podstawowe dokumenty określające pozycję prawną omawianej instytucji w porządku prawnym Kościoła oraz naświetlić specyfikę formacji do kapłaństwa.

Formacja kapłańska w okresie przedtrydenckim

Pierwszych kontynuatorów głoszenia Dobrej Nowiny o królestwie Bożym powołał sam Jezus Chrystus i nazwał ich apostołami¹. Wybrał ich spośród grona uczniów, którzy z Nim przebywali, oraz postawił im wysokie wymagania, aby wyrzekli się swoich rodzin, swojej własności i stali się światłością dla świata (por. Łk 6,12-16; 14,33; Mk 4,21). Przygotowując apostołów do spełniania tej misji poświęcił im wiele czasu, wyjaśniając trudniejsze tajemnice tegoż Królestwa (por. Mt 13,11; Mk 4,11; Łk 8,10). Po swoim zaś zmartwychwstaniu precyzyjniej określił ich zadania: nauczanie wszystkich ludzi, uświęcanie i włączanie do Kościoła, sprawowanie nad nimi duchowego kierownictwa (por. Mt 28,16-20).

Apostołowie mieli świadomość, że zgodnie z wolą Chrystusa ta misja zbawcza ma trwać do końca wieków, stąd też zatroszczyli się o to, aby ustanawiać swoich następców. Dobierali więc sobie pomocników (*episcopi, presbyteroi*), którzy współpracowali z nimi, a po ich śmierci kontynuowali misję powierzoną przez Chrystusa². Apostołowie przekazywali

¹ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 19.

² Por. E. SZTAFFROWSKI, *Kolegialne działanie biskupów na tle Vaticanum II*, Warszawa 1975, s. 17.

im władzę sprawowania tej misji przez włożenie rąk (por. 1 Tym 4,14). Nie czynili tego jednak w sposób przypadkowy i nie udzielali święceń każdemu, kto się zgłaszał i wyrażał gotowość ich przyjęcia (por. Dz 8,18-24).

W okresie poapostolskim, czyli po latach bezpośredniej działalności Ducha Świętego zwracano jeszcze większą uwagę na sprawę kształcenia i przygotowania kandydatów do kapłaństwa. Zgodnie z tradycją apostołową, spoczywa obowiązek badania, kształcenia i nakładania rąk oraz zlecania misji głoszenia nauki Chrystusa. Początkowo biskupi wypełniali te zadania osobiście, później przy pomocy innych osób. W ten sposób domy biskupie stały się ośrodkami kształcenia kandydatów do kapłaństwa. W tym miejscu warto też wspomnieć, że już w IV wieku powstała w Rzymie instytucja zwana *Patryarchium Lateranensis Ecclesiae*, która kształciła i wychowywała przyszłych kapłanów dla tego miasta i dla innych prowincji. Mieściła się ona w pałacu papieskim na Lateranie³.

W okresie średniowiecza powstały pewne określone zwyczaje i sposoby przygotowywania kandydatów do kapłaństwa. W tym okresie największą rolę odgrywały szkoły katedralne, które zastąpiły wspomniane domy biskupie. Szkoły katedralne nabrały szczególnego znaczenia pod koniec VIII wieku w Cesarstwie Zachodnim; w tym okresie większość diecezji takie posiadała. Podobnie było z opactwami, które erylowały własne szkoły. W placówkach obowiązywały dwa poziomy nauczania: podstawowy i zaawansowany. Kształcenie kandydatów do kapłaństwa odbywało się na poziomie wyższym⁴. Stosowano też praktykę powierzania przez biskupów kandydatów do kapłaństwa doświadczonym proboszczom. Gdy zachodziła potrzeba, biskupi korzystali z pomocy szkół klasztornych, by kształcić księży diecezjalnych⁵. Jedno z pierwszych zarządzeń dotyczących bezpośrednio formacji duchownych – wydał je Synod Rzymski

³ Por. K. BIHLMAYER, H. TUCHLE, *Historia Kościoła*, t. I, tł. J. Klenowski, Warszawa 1971, s. 116; M. BANASZAK, *Historia Kościoła katolickiego*, t. I, Warszawa 2005, s. 180; ANALECTA IURIS PONTIFICII, *Dissertationes sur divers sujets de Droit Canonique, liturgie et theologie*. II Serie. „L'education ecclesiastique et les seminaires”, t. II, Romae 1857, s. 647.

⁴ Por. W. MAJKOWSKI, *50-lecie Wyższego Seminarium Misyjnego w Stadnikach*, „Rocznik Seminaryjny” 13 (2013/2014), s. 19.

⁵ Por. B. KUMOR, *Historia Kościoła*, cz. 2, Lublin 1973, s. 73-74.

w 826 roku, a następnie potwierdził synod z 853 roku – nakładało na biskupów obowiązek przygotowania kandydatów do prezbiteratu, diakonatu i subdiakonatu⁶. Na podstawie innych zarządzeń synodalnych można przypuszczać, że kandydaci oprócz studium Pisma Świętego i przedmiotów teologicznych w ramach teologii praktycznej przyswajali także przepisy kościelne, zwane kanonami, zwłaszcza po okresie, w którym Gracjan wyodrębnił z teologii naukę prawa kanonicznego. Jego dekret stał się pierwszym podręcznikiem tegoż prawa. Dotychczasowy sposób przygotowania kandydatów do kapłaństwa nie gwarantował jednak pełnej i właściwej formacji. Poszukiwano więc nowych rozwiązań tej kwestii. Sprawą zajął się Sobór Trydencki w ramach ogólnej reformy życia Kościoła.

Początki seminariów duchownych

Sobór Trydencki (1545-1563) został zwołany w celu naprawy wielu dziedzin życia Kościoła. Już we wnioskach na sobór postulowano dłożenie starań, aby kapłani byli zdolni do zadań, które mają wypełniać. Nie należało więc wyświęcać na kapłanów ludzi zbyt młodych, mających złe skłonności, nieprzygotowanych i niedoświadczonych. Sądzone, że naprawę Kościoła należy rozpocząć od odnowy życia kleru, głównie przez odpowiednie kształcenie i wychowanie kandydatów do kapłaństwa. Ta sprawa przewijała się przez cały czas trwania soboru, ale dopiero w 1563 roku poddano pod publiczną dyskusję projekt dekretu o seminariach, opracowany przez specjalną komisję⁷. Sam zaś dekret o seminariach duchownych *Cum adolescentium aetas*, nakładający na biskupów obowiązek ustanowienia w każdej diecezji seminarium duchownego, został uchwalony 15 lipca 1563 roku podczas dwudziestej trzeciej sesji soboru⁸.

Dekret nie stanowił teoretycznej instrukcji, w jaki sposób przeprowadzić reformę nauczania, lecz był wypracowanym pod względem prak-

⁶ Por. W. MAJKOWSKI, *50-lecie Wyższego Seminarium Misyjnego...*, dz. cyt., s. 19.

⁷ Por. C. HEFELE, H. LECLERQ, *Histoire des Conciles*, cz. II, t. IX, Paris 1930, s. 892.

⁸ Por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV, *Sobór Trydencki*, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 704-712.

tycznym planem, jak tę reformę zrealizować w konkretnych warunkach. Z tekstu dekretu przebijało przekonanie ojców soborowych, że ustanowienie seminariów duchownych będzie środkiem zapewniającym dopływ kadr wykształconego i przygotowanego duchowieństwa diecezjalnego. Seminarium miało stanowić nie tylko zakład naukowy, jakim był uniwersytet, ale również zakład wychowawczy dla przyszłych kapłanów. Sobór Trydencki naszkicował jedynie ramowy program nauczania. Seminarium miało być podzielone na specjalne grupy, czyli kursy. Podziału tego miał dokonać biskup w zależności od liczby kandydatów, ich wieku i postępu w nauce. Pierwszym stadium nauczania miało być przyswojenie wiadomości z takich przedmiotów jak gramatyka, śpiew, kalendarz kościelny i inne, których jednak sobór nie określił. Drugie stadium kształcenia, na które położono szczególny nacisk, obejmowało studium Pisma Świętego, ksiąg kościelnych, homilii świętych, a także naukę udzielania sakramentów, zwłaszcza sakramentu pokuty, oraz naukę obrzędów i ceremonii liturgicznych⁹. Szczegóły dotyczące organizacji seminarium i planu nauczania sobór pozostawił w gestii biskupów. Obowiązek nauczania w seminariach biskup powinien powierzyć osobom o odpowiednich kwalifikacjach, aby zapewnić właściwy poziom naukowy.

Seminaria trydenckie różniły się od szkół przedtrydenckich tym, że przyjmowały wyłącznie młodzieńców, którzy wykazywali oznaki prawdziwego powołania kapłańskiego i pragnęli w przyszłości przyjąć święcenia.

Powołanie do życia seminariów duchownych przez Sobór Trydencki stało się momentem zwrotnym w dziejach wychowania i kształcenia kandydatów do kapłaństwa. Sobór nie tyle odkrył nowe treści w nauczaniu, ale szczególna jego zasługa polegała na tym, że nakazał, aby każda diecezja posiadała swoje seminarium przygotowujące przyszłych kapłanów dla jej potrzeb. Ten nakaz okazał się bardzo trafny i twórczy oraz decydujący o dalszych losach Kościoła. W konsekwencji tego zarządzenia trydenckiego, począwszy od 1564 roku powstawały seminaria diecezjalne przede wszystkim w krajach Europy.

⁹ Por. tamże, s. 707.

Rozwój seminariów trydenckich

Wielu biskupów z gorliwością wprowadzało w życie dekret soborowy i zakładało seminaria w swoich diecezjach. Przykładem w tym względzie był biskup Mediolanu, św. Karol Boromeusz. Jego *Institutiones Seminarii* stały się pierwszymi dokładniejszymi przepisami dotyczącymi formacji intelektualnej alumnów i organizacji seminariów¹⁰. W wieku XVI i XVII znaczną część seminariów diecezjalnych przyjęli jezuita, prowadząc w nich nauczanie alumnów. W związku z tym wywarli oni wielki wpływ na formację intelektualną przyszłych kapłanów. Zwracali oni szczególną uwagę na studium teologii, ale również wymagali znajomości uchwał soborowych, a tym samym obowiązujących przepisów kościelnych¹¹.

W XVII wieku powstały też we Francji trzy zgromadzenia zakonne, które zajmowały się prowadzeniem seminariów diecezjalnych, a mianowicie księży misjonarzy, założeni przez św. Wincentego a Paulo; sulpicjanie, założeni przez ks. Jana Olierę, i eudyści powołani do życia przez św. Jana Eudesa¹². Spośród nich szczególnie księży misjonarzy cieszyli się poparciem Stolicy Apostolskiej. Święty Wincenty podjął eksperyment, dzieląc kandydatów do kapłaństwa na dwie grupy w zależności od wieku i tworząc w ten sposób seminaria wyższe oraz dając podwaliny pod przyszłe seminaria niższe¹³.

W wiekach następnych (XVIII i XIX) powstawały w Europie nowe instytuty, zajmujące się formacją kapłańską, zakładane z inicjatywy osób duchownych lub świeckich, i postępowaly dalej reforma oraz doskonalenie seminariów diecezjalnych. W myśl dekretu trydenckiego i reguł zakonnych, głównie jezuitckiej, seminaria stały się zakładami zamkniętymi, co pozytywnie wpływało na systematyczny rozwój poziomu naukowego

¹⁰ Por. T. DŁUGOSZ, *Seminaria duchowne we wschodniej Polsce do r. 1800*, „Collectanea Theologica” 16 (1935), s. 36.

¹¹ Por. L. PIECHNIK, *Akademia i uczelnie jezuitckie*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. II, cz. II, Lublin 1975, s. 53.

¹² Por. M. BANASZAK, *Historia Kościoła katolickiego*, t. III, Warszawa 1989, s. 168-170.

¹³ Por. J. DUKAŁA, *Szkoła Księża Misjonarzy*, w: *Dzieje teologii katolickiej...*, dz. cyt., s. 106-107.

i duchowego duchowieństwa. Na przełomie XVIII i XIX wieku na skutek kasaty zakonów w różnych państwach seminaria przechodziły często pod zarząd kapłanów diecezjalnych¹⁴. Miało to też swój pozytywny skutek, duchowieństwo diecezjalne, obejmując seminaria, nie zrywało bowiem z pozytywną tradycją wypracowaną przez zakonników. Ponadto skończyły się też częste tarcia pomiędzy zakonnikami a zarządem diecezji o sprawy gospodarcze oraz nastąpiło zbliżenie seminariów do uniwersytetów, przy utrzymaniu tradycyjnej linii wychowania zamkniętego.

W Polsce, poza niewielkimi wyjątkami dekret Soboru Trydenckiego o seminariach został przyjęty bez zastrzeżeń, zwłaszcza przez synody, ale zakładanie nowego typu zakładów wychowawczo-naukowych nie było łatwe dla biskupów polskich. Trudność sprawiał przede wszystkim fakt, że dawny system formacji trwał jeszcze w XVII, a nawet w XVIII wieku, kandydaci do święceń przygotowywali się przygodnie przy szkołach parafialnych, kolegiatach czy katedrach. Zdobywali oni wiadomości praktyczne i składali z nich egzamin przed ordynariuszem lub najczęściej przed archidiaconem¹⁵. Co nie znaczy, że w Polsce w omawianym okresie nie powstawały seminaria duchowne. We wszystkich ważniejszych diecezjach zakładano je i były one w większości prowadzone przez księży misjonarzy i jezuitów, złączone w dziedzinie nauczania z ich kolegiami, ale także przez księży komunistów¹⁶ i diecezjalnych. W połowie XVIII wieku w Polsce istniały trzydzieści cztery seminaria, założone głównie w wiekach poprzednich¹⁷. Na ziemiach polskich przejmowanie seminariów przez kler diecezjalny z rąk znoszonych przez rządy zaborcze zakonów odbywało się w okresie niewoli narodowej.

¹⁴ Por. M. BANASZAK, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., t. III, s. 303, 363.

¹⁵ Por. W. WÓJCIK, *Rozwój seminariów trydenckich w Polsce w świetle sprawozdań biskupich „ad limina” do XX wieku*, „Prawo Kanoniczne” 21 (1978) nr 3-4, s. 148.

¹⁶ Chodzi o *Institutum clericorum saecularium in commune viventium* („Instytut księży we wspólnocie żyjących”) założony przez Bartholomeusa Holzhausera w XVII wieku. W Polsce nazywano ich bartoszkami lub księżmi komunistami.

¹⁷ Por. M. BANASZAK, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., t. III, s. 298.

Zarządzenia Stolicy Apostolskiej dotyczące seminariów

Normy i zasady wychowania i kształcenia kleru zawierały wiele luk i niedopowiedzeń, co wpływało negatywnie na funkcjonowanie seminariów i poziom wykształcenia duchowieństwa. Stąd też w okresie po trydenckim papież wiele razy wypowiadali się w sprawie erylowania i prowadzenia seminariów. Również dykasterie Kurii Rzymskiej, zwłaszcza Kongregacja Soboru, podawały rozstrzygnięcia w odpowiedziach na przedkładane pytania i wysuwane trudności¹⁸ w postaci zarządzeń, instrukcji, zachęt. Dotyczyły one kwestii erylowania, uposażenia, przyjmowania kandydatów, wychowania, nauczania, ćwiczeń pobożnych¹⁹ itp.

Przełomowe znaczenie w omawianej kwestii miało *motu proprio* papieża Benedykta XIII *Credite nobis* z 1725 roku, na mocy którego została ustanowiona Kongregacja Seminariów²⁰. Z kolei papież Leon XII w Konstytucji apostolskiej *Providi pastoris* z 1828 roku nalegał, aby w tych miastach, gdzie są biskupi, a nie ma seminarium, szybko zostało ono założone²¹. Na realizację dekretu trydenckiego kładł nacisk także papież Benedykt XIV w encyklice *Ubi primum* z 1740 roku²². Tenże papież w swoim dziele *De Synodo dioeclesana* udzielał rad, jak należy pokonywać trudności, które napotykać biskupi przy zakładaniu seminariów w swoich diecezjach²³.

Od połowy XVIII wieku we Francji zaczął się przyjmować podział na seminaria wyższe i niższe. Stąd też w początkach XIX wieku we Francji i Niemczech biskupi zaczęli zakładać tego rodzaju szkoły²⁴. W tym też wieku papież zajęli się reformą studiów kościelnych w seminariach diecezjalnych. Tej sprawie wiele uwagi i czasu poświęcili: Pius VII (1800-1823), Leon XII (1823-1829) i Pius IX (1846-1878). Ten ostatni

¹⁸ Informacje o stanie seminariów Kongregacja Soboru otrzymywała najczęściej przy okazji sprawozdań biskupów składanych w czasie wizyty *ad limina*.

¹⁹ Por. *Seminaria Ecclesiae Catholicae*, Typis Polyglottis Vaticanis 1963, s. 618-621.

²⁰ Por. *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. I, Roma 1926, s. 618-621.

²¹ Por. *Enchiridion Clericorum. Documenta Ecclesiae Sacrorum alumnis instituendis*, Typis Polyglottis Vaticanis 1938, s. 140.

²² Por. *Codicis Iuris Canonici...*, dz. cyt., s. 670 i nn.

²³ Por. W. M. PŁOCHL, *Geschichte des Kirchenrechts*, t. V, Wien 1968, s. 335.

²⁴ Por. *Seminaria Ecclesiae...*, dz. cyt., s. 146.

w swojej encyklice *Cum Romani Pontifices* z 1853 roku położył szczególny nacisk na formację humanistyczną studentów teologii²⁵. Z kolei papież Leon XIII w encyklice *Etsi nos pro auctoritate* z 1882 roku podkreślał z naciskiem, że prawdziwa obrona wiary katolickiej domaga się nie przeciętnego studium teologii, lecz specjalnego jej ujęcia w różnorodnych aspektach²⁶. W encyklice *Aeterni Patris* zaś z 1879 roku zajął się odnowieniem filozofii tomistycznej w seminariach i innych zakładach katolickich²⁷. A w encyklice *Providentissimus Deus* z 1893 roku wytyczył drogi rozwoju nauk biblijnych²⁸.

Z początkiem XX wieku seminaria duchowne zaczęły osiągać wysoki poziom naukowy w swoich diecezjach. Była to głównie zasługa papieża Piusa X (1903-1914) i jego reform, a następnie promulgowanego w 1917 roku Kodeksu prawa kanonicznego²⁹, który dał seminariom solidne podwaliny prawne³⁰.

Seminaria w świetle Kodeksu z 1917 roku

Prawodawca pierwszego Kodeksu zajął się zagadnieniem seminariów duchownych w czwartej części (*De magisterio ecclesiastico*) trzeciej księgi (*De rebus*), w kanonach 1352-1371. Kanony te regulowały całość spraw związanych z seminarium, w tym również zagadnienie formacji do kapłaństwa. Już w pierwszym kanonie dotyczącym seminariów znalazło się wyraźne stwierdzenie, że Kościół ma niezależne i wyłączne prawo kształcenia tych, którzy pragną się poświęcić jego służbie³¹. W ten

²⁵ Por. *Pii IX Pontificis Maximi Acta*, t. I, Romae 1857, s. 473-493.

²⁶ Por. *Leonis XIII Pontificis Maximi Acta*, t. III, Romae 1884, s. 13-27.

²⁷ Por. tamże, t. I, Romae 1881, s. 255-283.

²⁸ Por. tamże, t. XIII, Romae 1894, s. 326-364.

²⁹ Promulgacji Kodeksu dokonał papież Benedykt XV bullą *Providentissima Mater Ecclesia* w dniu 27 maja 1917 roku (AAS 9(1917), cz. II, s. 5-8).

³⁰ Por. E. ZIEMANN, *Seminarium duchowne*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XVII, Lublin 2012, kol. 1397.

³¹ Por. KPK/1917, kan. 1352. Stwierdzenie było odpowiedzią na sytuację, jaka istniała w XIX wieku, kiedy to czynniki państwowe na własną rękę podejmowały próby reformowania formacji intelektualnej kandydatów do kapłaństwa. Tak było w Hiszpanii za Karola III, Austrii za Józefa II i we Francji za Napoleona I.

sposób położono kres sporom, czy kształcenie alumnów winno się odbywać w seminariach, czy też należało dążyć do tego, aby studiowali oni na uniwersyteckich wydziałach teologicznych, a seminaria były wyłącznie zakładami wychowawczymi³². Tak więc prawodawca pierwszego Kodeksu uważał studia w seminariach za zwyczajną drogę, w czasie której kandydaci do kapłaństwa nabywają potrzebne kwalifikacje.

Formacja intelektualna alumnów wyższych seminariów obejmowała formację filozoficzną i teologiczną. Kurs teologiczny miał trwać przynajmniej cztery pełne lata i obejmować przede wszystkim teologię dogmatyczną i moralną, a także Pismo Święte, historię Kościoła, prawo kanoniczne, liturgię, wymowę świętą i śpiew kościelny³³, a wykładowcy mieli być biegli w swojej dziedzinie i musieli odpowiednio znać dyscypliny pokrewne.

Seminaria duchowne w świetle postanowień II Soboru Watykańskiego i prawodawstwa posoborowego

Troska o wychowanie i kształcenie kandydatów do kapłaństwa zajęła wśród tematów soborowych szczególne miejsce. Ostatecznie została ona wyrażona przez ojców soborowych w dekrecie *Optatam totius*, który był owocem żmudnych prac i ożywionej dyskusji³⁴. Dekret, zgodnie z oficjalnym tytułem, mówi o formacji kapłańskiej, która obejmuje szereg spraw w nim omówionych. Dekret jest bardzo zwięzły i harmonijnie powiązany ze zdrowymi zasadami tradycji³⁵, a jednocześnie

³² Por. T. SZWAGRZYK, *Studia i wychowanie duchowieństwa diecezjalnego w świetle prawa kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne” 3 (1960) nr 1-2, s. 421.

³³ Por. KPK/1917, kan. 1365 § 2.

³⁴ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*. Dekret został uchwalony 28 października 1965 roku.

³⁵ Dekret odwołuje się w tym względzie do postanowień papieża, zwłaszcza: Pius X, Ekshortacja *Haerent animo* z 1908 roku (*Pii X Acta*, t. IV, s. 237-264); Pius XII, Encyklika *Ad catholici sacerdotii* z 1935 roku (AAS 28(1936), s. 37-52); Pius XII, Adhortacja apostolska *Menti Nostrae* z 1950 roku (AAS 42 (1950), s. 657-702); Jan XXIII, Encyklika *Sacerdotii Nostri primordia* z 1959 roku (AAS 51(1959), s. 545-579); Paweł VI, List apostolski *Summi Dei verbum* z 1963 roku (AAS 55(1963), s. 979-995).

w dużym stopniu otwarty na wymogi czasów nowych. Stąd też jego łączność z innymi dokumentami soborowymi. Jego podstawy doktrynalne wypływają z przestudiowania i sprecyzowania na soborze tajemnicy Kościoła i tajemnicy zbawienia. Zwłaszcza nauka o tajemnicy Kościoła stanowi tło konkretnych postulatów formacji kapłańskiej, a zarazem uzasadnienie zrozumienia, kim jest kapłan, jakie są jego zadania. Całe misterium Kościoła, jak i rola przypadająca w nim kapłanowi, nierozdzielnie wiąże się z tajemnicą zbawienia³⁶.

Dekret wyraźnie stwierdza, że do formacji kapłanów konieczne są wyższe seminaria duchowne³⁷. Tam, gdzie pojedyncze diecezje nie są w stanie urządzić własnego seminarium, należy zakładać seminaria wspólne dla większej liczby diecezji. Seminarium powinno stanowić obiekt szczególnej troski każdego biskupa i wyższego przełożonego zakonowego. Celem seminarium jest wychowanie kapłana duszpasterza, zdolnego do pracy we współczesnym świecie³⁸. Ważną rolę w seminarium spełniają wychowawcy w osobach przełożonych i wykładowców. Powinno się ich starannie dobierać, mając na uwadze ich gruntowne przygotowanie w zakresie wykształcenia, doświadczenia duszpasterskiego oraz wyrobienia duchowego i pedagogicznego³⁹. W odniesieniu do alumnów omawiany dekret nakazuje upewnić się co do ich powołania i przydatności do kapłaństwa. Należy badać prawość intencji, wolność wyboru, zdolność duchową, moralną i intelektualną, zdrowie fizyczne i psychiczne, zdolność do znoszenia trudów życia kapłańskiego i do wykonywania obowiązków duszpasterskich⁴⁰. Seminarium duchowne jest postrzegane nie tylko jako określony czas i miejsce, ale przede wszystkim jako wspólnota wychowawcza, aby tym, których Bóg powołuje do apostołskiej

³⁶ Por. A. SUSKI, *Wprowadzenie do dekretu o formacji kapłańskiej*, w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekrety...*, dz. cyt., s. 279-280.

³⁷ Por. Dekret *Optatam totius* o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, 4.

³⁸ Konstytucja *Lumen gentium* w nr 28, mówiąc o roli kapłana w Kościele, stanowi, że prezbiterzy na mocy sakramentu kapłaństwa, na podobieństwo Chrystusa, Najwyższego i Wiekuistego Kapłana, są wyswięceni, aby głosić Ewangelię, być pasterzami wiernych i sprawować kult Boży jako prawdziwi kapłani Nowego Testamentu.

³⁹ Por. Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, 5.

⁴⁰ Por. tamże, 6.

służby, umożliwić przeżycie doświadczenia takiej formacji, jaką Chrystus dał apostołom. Różnorodne przejawy życia seminarium służą formacji ludzkiej, duchowej, intelektualnej i duszpasterskiej przyszłych kapłanów.

Postanowienia soborowe miały charakter ogólny i wymagały norm wprowadzających je w życie, czyli norm wykonawczych. Najpierw więc w 1969 roku ukazały się wytyczne, zawarte w dokumencie zatytułowanym *Podstawowe zasady formacji kapłańskiej*⁴¹. Niezależnie od promulgacji tych zasad Kongregacja Wychowania Katolickiego wydała w następnych latach odrębne instrukcje dotyczące teologicznej formacji seminarystów, a mianowicie: Pismo w sprawie nauczania prawa kanonicznego z 1975 roku⁴², Pismo na temat formacji teologicznej przyszłych kapłanów z 1976 roku⁴³ i Instrukcja na temat formacji liturgicznej w seminarium z 1979 roku⁴⁴. Warto też w tym miejscu przytoczyć encyklikę Pawła VI o celibacie kapłańskim *Sacerdotalis coelibatus* z 1967 roku⁴⁵.

W Polsce po promulgacji *Podstawowych zasad formacji kapłańskiej* przez Kongregację Wychowania Katolickiego zgodnie z wymogami zawartymi w dokumencie przystąpiono do opracowania zasad formacji odpowiadających warunkom polskim. Konferencja Episkopatu Polski przedstawiła Kongregacji *Ratio Institutionis Sacerdotalis pro Polonia*, które w 1971 roku zostało przez nią zatwierdzone na sześć lat. Następnie pismem z 10 listopada 1977 roku Kongregacja ta zatwierdziła je na dalsze sześć lat wraz z uzupełnieniami i dodatkami przyjętymi przez Konferencję Episkopatu Polski. Obowiązujące zasady formacji kapłańskiej w Polsce *Ratio Institutionis Sacerdotalis pro Polonia* i *Ratio Studiorum*, opra-

⁴¹ Por. *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, AAS 62(1970), s. 321-384; tekst polski w: *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne* (PPK), zebr. E. Szafranski, t. III, z. 1, nn. 4738-4973. *Ratio* zostało dostosowane do postanowień nowego Kodeksu prawa kanonicznego i ponownie zatwierdzone w 1985 roku.

⁴² Tekst łaciński pisma został zamieszczony w „Periodica” 64 (1975) f. 3, s. I-VIII; tekst polski w: PPK, t. VIII, z. 2, nn. 15090-15121.

⁴³ Por. *La formation théologique des futurs prêtres*, Typis Polyglottis Vaticanis 1976; tekst polski PPK, t. XII, z. 2, nn. 23735-23963.

⁴⁴ Por. *Instructio de institutione liturgica in seminariis*, Romae 1979; tekst polski w: PPK, t. XII, z. 2, nn. 23964-24165.

⁴⁵ AAS 59(1967), s. 657-697.

cowane przez Konferencję Episkopatu Polski, Kongregacja Wychowania Katolickiego zatwierdziła 26 sierpnia 1999 roku⁴⁶.

Seminaria duchowne w Kodeksie Jana Pawła II i prawie pokodeksowym

Dekret soborowy *Optatam totius* i dokumenty posoborowe stanowiły inspirację dla Kodeksu prawa kanonicznego i dokumentów pokodeksowych. Postanowienia dotyczące seminariów duchownych, zwłaszcza ich struktury i celu, zostały zamieszczone w księdze II (*Lud Boży*), tytuł III (*Święci szafarze, czyli duchowni*) w rozdziale I (*Kształcenie duchowieństwa*), kanonach 232-264. Prawodawca obowiązującego kodeksu również nakłada na każdego biskupa obowiązek posiadania własnego seminarium wyższego. Ścisły węzeł, jaki powinien powstać między kandydatem do kapłaństwa a wspólnotą diecezjalną i jej biskupem, stanowi rację tego obowiązku, chociaż obowiązek ten nie jest bezwzględny. W wyjątkowej sytuacji, gdy nie ma warunków do posiadania własnego seminarium, np. z powodu małej liczby kandydatów lub trudności w skompletowaniu wykładowców, biskup powinien powierzyć przygotowanie swoich kandydatów do kapłaństwa seminarium innej diecezji lub seminarium międzydiecezjalnemu⁴⁷. Biskup diecezjalny jest odpowiedzialny za seminarium w zakresie ustanowienia seminarium, konserwacji, utrzymania alumnow, wynagrodzenia wykładowców i innych spraw⁴⁸.

Prawodawca wylicza też różne podmioty władzy, mające udział w kierowaniu życiem seminarystycznym we wszystkich aspektach: od duchowego do materialnego włącznie⁴⁹. Formacją kandydatów rządzi zespół norm hierarchicznie uporządkowanych, do których należą, prócz ustawodawstwa powszechnego, ustawy partykularne, ustanowione przez konferencję

⁴⁶ Por. E. ZIEMANN, *Seminarium duchowne...*, dz. cyt., kol. 1398.

⁴⁷ Por. KPK/1983, kan. 237 § 1. Więcej na ten temat por. J. KRUKOWSKI, *Święci szafarze, czyli duchowni*, w: J. KRUKOWSKI (red. nauk.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/1, Poznań 2005, s. 63-64.

⁴⁸ Por. KPK/1983, kan. 263.

⁴⁹ Por. tamże, kan. 239-240.

biskupów i biskupów diecezjalnych dostosowane do miejscowych potrzeb. Formacja seminaryjna powinna być integralna, tzn. mieć wymiary formacji ludzkiej, duchowej, intelektualnej i pastoralnej, a jej celem jest osiągnięcie przez alumnów formacji ludzkiej, ducha Ewangelii i ścisłej łączności z Chrystusem⁵⁰.

Zagadnieniom tożsamości i formacji kapłańskiej poświęcone były sesje Synodu Biskupów: o kapłaństwie urzędowym w 1971 roku i o formacji kapłanów we współczesnym świecie w 1990 roku. Wśród dokumentów pokodeksowych należy wymienić przede wszystkim konstytucję apostolską Jana Pawła II o uniwersytetach i wydziałach kościelnych *Sapientia Christiana* z 1979 roku⁵¹ oraz posynodalną adhortację apostolską Jana Pawła II o formacji kapłanów *Pastores dabo vobis* z 1992 roku⁵².

Misja sercańskiego seminarium misyjnego

Misja sercańskiego seminarium zawiera w sobie liczne elementy. Już sama nazwa wskazuje i ukierunkowuje cel tegoż seminarium. Idea przewodnia i cel formacji przyszłych kapłanów w tym seminarium sprowadzają się do ukształtowania ich z jednej strony na prawdziwych sercanów, z drugiej zaś na prawdziwych duszpasterzy, a nawet misjonarzy, upodobnionych do Jezusa Chrystusa, Nauczyciela, Kapłana i Pasterza, zdolnych do pracy we współczesnym świecie. Przytoczone dokumenty kościelne stawiają kandydatom do kapłaństwa, także w seminarium sercańskim, wymagania maksymalistyczne, co wyraża się w tym, aby z braku odpowiedniej liczby alumnów nie obniżyć poziomu niezbędnych kwalifikacji. Ten maksymalizm powinien być widoczny w programie wychowawczym seminarium oraz w dziedzinie koniecznego wykształcenia filozoficzno-teologicznego. Ważnym elementem w tej misji jest położenie nacisku na wymiar personalistyczny wychowania seminaryjnego, połączony harmonijnie z formacją wspólnotową. Wychowanie personalistyczne winno uwzględniać indywidualne cechy osobowości każdego alumna.

⁵⁰ Por. tamże, kan. 244.

⁵¹ AAS 71(1979), s. 469-499.

⁵² AAS 84(1992), s. 657-804.

Wychowanie wspólnotowe zaś winno mieć na względzie nie tylko wymiar zakonny, ale także potrzeby misyjne, dialog ekumeniczny, kontakty ze świeckimi i współpracownikami w duszpasterstwie oraz problemy współczesnego świata.

Zakończenie

Podjęte rozważania i analizy wskazują na niezwykle troskę prawodawcy kościelnego o tak ważną dziedzinę formacji chrześcijańskiej, jaką jest formacja kandydatów do kapłaństwa, od której w znacznym stopniu zależy całe duszpasterstwo Kościoła i jego działalność ewangelizacyjna. Tak było niewątpliwie wtedy, gdy Sobór Trydencki zdecydował się na wprowadzenie nowej instytucji dla formacji duchowieństwa, jaką stały się seminaria duchowne. Tak też jest i obecnie, gdy II Sobór Watykański i prawodawstwo posoborowe podejmują wielki wysiłek, ażeby całą formację, jaka nadal powinna się dokonywać w seminariach duchownych, dostosować do współczesnych, skomplikowanych warunków. Te rozważania upoważniają do sformułowania wniosku, że Kościół nie chce się zadowolić formacją czysto praktyczną, a więc zwykłym przygotowaniem do wykonywania funkcji kapłańskiej, ani też przeciętnym wykształceniem kapłana. Domaga się natomiast solidnej i pogłębionej formacji intelektualnej i duchowej.

Are the seminaries still needed

Summary

The author in his paper seeks to answer the question contained in the title. In discussing the history of the seminary institution he analyzed the provisions of the most important Church documents, particularly of the Councils: Trent, Vatican II and the Code of Canon Law of 1983. He shows that the seminary is a specific institution, because on the one hand is a scientific facility on the model of the university, on the other hand a formative facility aimed at certain per-

sonality traits and attitudes in candidates for the priesthood, which make them qualified to preach the Gospel. Despite the changing circumstances of time and social conditions seminaries continue to fulfill their role. Hence, the Church requires the establishment, as far as possible, such institution, in every diocese and in institute of consecrated life. They provide, necessary theological formation and behavior appropriate to characteristics and traditions of a particular Church or institute of consecrated life.

Ks. dr hab. Józef Wroceński, sercanin, profesor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, w latach 1999-2005 prodziekan, a w latach 2005-2012 dziekan Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW; kierownik Katedry Ustroju Kościoła; Członek Consociatio Internationalis Iuris Canonici Promovendo (Rzym), Towarzystwa Naukowego KUL Jana Pawła II oraz Stowarzyszenia Kanonistów Polskich; redaktor naczelny kwartalnika „Prawo Kanoniczne”, zastępca redaktora naczelnego czasopisma „Kościół i Prawo”.

e-mail: j.wrocenski@uksw.edu.pl

ks. Heiner Wilmer SCJ
Bonn, Niemcy

ERZIEHUNG UND BILDUNG – IDEE, BEDEUTUNG UND PRAXIS BEI LEO DEHON

Der christlichen Erziehung und Bildung maß Pater Leo Dehon höchste Priorität bei. Mittels christlich geprägter Multiplikatoren strebte er das „Heil der menschlichen Gesellschaft“ (Dehon) an. Die christliche Persönlichkeitsprägung war für ihn die Voraussetzung, um in fundamentaler Weise den Ursachen der Gottlosigkeit, der Sittenlosigkeit sowie der Ausbeutung und Verelendung der Menschen zu begegnen, damit sich das „Reich Gottes in den Seelen und in der Gesellschaft“ verwirkliche.

Der folgende Beitrag will einen kleinen Einblick in das Erziehungs- und Bildungsanliegen von Pater Dehon geben, in dessen Idee, Bedeutung und Praxis.

1. Idee

These: Dehon denkt strukturell und politisch. Angesichts der Probleme und Grenzen der Pfarreiarbeit sieht er in der Gründung einer Schule ein politisches Instrument, um junge Menschen christlich zu erziehen und um die Ursachen der Misere nachhaltig zu bekämpfen.

Die Gründung der Schule Saint-Jean gehört zu jenen Werken, die gesellschaftspolitisch ein „heißes Eisen“ gewesen sind. Trotz vielseitiger Anfeindungen zeigt Dehon einen unerschrockenen Mut. Hier investiert er leidenschaftlich seine Energie. Hier verfolgt er mit geschickter Hartnäckigkeit sein Anliegen.

Ursprünglich ist Abbé Dehon für die Pfarreiarbeit vorgesehen, doch dort bleibt er nicht lange. Der Auslöser für sein inneres Umschwenken ist die Erfahrung als Kaplan in Saint-Quentin. Diese Erfahrungen entsetzen ihn. Er ist nicht nur frustriert, mit sechs weiteren Kaplänen und dem Pfarrer 30.000 Seelen zu betreuen. Rein rechnerisch sind dies pro Geistlichen immer noch 3500 bis 4000 Katholiken. Aber sich um diese Anzahl Menschen wirklich pastoral kümmern zu können, sie seelsorglich zu begleiten, ihnen fundamentale Lebenshilfen aus dem Glauben zu geben, hält Dehon nach kurzer Zeit für unmöglich. Schon bald wendet er sich innerlich von der Pfarreiarbeit ab, nicht weil er die Seelsorge nicht mag, ganz im Gegenteil. Aber er macht die Erfahrung, dass er und seine Mitgeistlichen die Menschen mit dem vorhandenen pastoralen Konzept in der Pfarrseelsorge kaum noch erreichen.¹ In der Jugendseelsorge erfährt er die Unzulänglichkeit des Katechismusunterrichts.² Ohnehin investieren der Pfarrer und die Kapläne in Saint-Quentin die meiste Zeit in Beerdigungen, Beichten, Messfeiern und in das Spenden der Sakramente. Die Geistlichen bewegen sich mehr oder weniger immer nur in den selben Familien und Kreisen. Doch der größere Teil in der Gemeinde bekommt einen Priester als ernsthaften Gesprächspartner zeitlebens nie zu Gesicht. Das bedrückt Dehon.

Noch bedrückender ist es für ihn, die Verelendung der Gesellschaft zu erleben, vor allem das Elend der Jugend. Viele junge Menschen sind verwaist, werden von ungerechten gesellschaftlichen Strukturen ausgebeutet, aber noch mehr junge Menschen werden zunehmend gottlos.

¹ Dehon steht der Pfarrseelsorge seiner Zeit kritisch gegenüber. Sie erreiche nicht mehr die Jugend: „Nos confrères ont amplement prouvé que les conditions ordinaires du ministère paroissial sont insuffisantes pour assurer la persévérance des jeunes gens.“ In: L. DEHON, *Oeuvres sociales IV*, s. 185.

² „...les mêmes raisons qui prouvent la nécessité de ces catéchismes, démontrent aussi leur insuffisance.“ In: L. DEHON, *Oeuvres sociales IV*, s. 187.

Und die Gottlosigkeit geht einher mit einem Verfall der Sitten. Dehon erfährt seine eigene Ohnmacht, die Ohnmacht der Pfarrei, die diesen größeren werdenden Teil der jungen Generation nicht mehr erreicht.

So reift in ihm der Entschluss, aus der Sakristei herauszugehen, politisch zu werden, die Strukturen der Gesellschaft zu verändern. Als Mann der Tat will er gegen die Gottlosigkeit der Jugend, gegen den Verfall der Sitten, gegen die Ausbeutung und gegen die ungerechten gesellschaftlichen Verhältnisse kämpfen; aber von nun an systematisch und strukturell – und nicht als Einzelkämpfer. Mit der Bekämpfung der Symptome dieser Misere gibt er sich nicht zufrieden. Er will sich den Ursachen zuwenden, den Fundamenten der französischen Gesellschaft. Und wer diese Fundamente neu legen will – das weiß Dehon genauso wie die Linksrepublikaner und die Antiklerikalen – muss über die höhere Ausbildung Einfluss auf die junge Generation nehmen.

Vor diesem Hintergrund eröffnet er 1877 ein Gymnasium und beginnt zeitgleich, noch im selben Sommer, sein Noviziat, in der Absicht, eine Gemeinschaft von Männern um sich zu scharen, die durch die Gelübde des Gehorsams, der Ehelosigkeit und der Armut in verbindlichen Strukturen leben, und dies generationsübergreifend, um sein Kernanliegen, das Heil der Gesellschaft, umzusetzen. Zeitgleich beginnt Dehon ein doppeltes Unternehmen: Er gründet eine Ordensgemeinschaft im Schatten einer Schule.

2. Bedeutung

These: Aus eigener Erfahrung kennt Dehon das staatliche Verbot kirchlicher Erziehung und Bildung. Hat die Kirche die Freiheit jedoch wiedererlangt, soll sie alles tun, um diese Freiheit zu nutzen.

Zehn Jahre nach der Gründung des katholischen Kollegs Saint-Jean veröffentlicht Abbé Dehon 1887 im Verlag Retaux-Bray die Grundsatzrede über die christliche Erziehung anlässlich der Gründung von Saint-Jean im Sommer 1877 zusammen mit sechs weiteren Reden im Rahmen der Preisverleihungen am jeweiligen Schuljahresende sowie eine Rede

über die Herz-Jesu-Verehrung. Der Titel des Buches lautet: „L'éducation et l'enseignement selon l'idéal chrétien. Discours de distributions de prix 1877-1886“. Ordensintern fand diese Schrift Aufnahme in den „Oeuvres Sociales“, IV Volume, wo sie knapp 130 Seiten umfasst. Es ist Dehons erstes Buch.³ Was hat ihn veranlasst, ausgerechnet diese Reden als Buch zu veröffentlichen?

Offensichtlich scheint Dehon gesteigerten Wert darauf zu legen, seine Gedanken zur Erziehung und zur Lehre einer breiteren Öffentlichkeit zuzuführen. Was ihn aber zur Veröffentlichung bewegt, gibt er selbst im Vorwort seiner Schrift an:

„Seit einigen Jahren haben unsere Feinde die Intensität ihrer Attacke verdoppelt; es scheint, dass jedes Jahr eine besondere Anschuldigung für die lange Anklagerede (réquisitoire) bringen muss, mit der man den Unterricht von Ordensschulen (l'enseignement religieux) belasten will.“⁴

Der Hintergrund ist, dass die Lage für die katholische Lehre in den Schulen und in den Universitäten 1877, zur Zeit der Gründung von Saint-Jean, zwar bereits sehr gespannt und antiklerikal gewesen ist, dass sie sich aber seitdem wesentlich verschärft hat. Inzwischen kommt es zu einem offenen Kampf zwischen Staat und Kirche, in welchem der Staat mit den Dekreten von 1880 den Sieg davonträgt.⁵ Diese Dekrete untersagen nahezu 300 Kongregationen den Unterricht und die Lehre.

³ Dehon publizierte später ungefähr zwanzig Bücher zu gesellschaftlichen und spirituellen Fragen sowie zahlreiche Artikel und Beiträge, die in den verschiedenen Zeitschriften erschienen. Sein erstes Buch über die christliche Erziehung kann zu den grundlegenden Werken seines Lebens gerechnet werden. Es offenbart bereits das fundamentale Interesse an einer Tätigkeit, die sein gesamtes Leben wie einen roten Faden durchzieht: die Erziehung und Heranbildung einer Gesellschaft, die auf der Grundlage eines lebendigen Glaubens die Botschaft Jesu lebt.

⁴ L. DEHON, *Oeuvres sociales IV*, s. 273. Das von Dehon verwendete Wort für Anklagerede (réquisitoire) entstammt der Rechtssprache. Unter réquisitoire versteht man die zentrale Rede der Anklage, das Plädoyer des Staatsanwaltes.

⁵ Y. LEDURE, *Petite vie de Léon Dehon*, s. 98.

In diesem Kampf zwischen Staat und Kirche geht es im Letzten nur um eine einzige Frage, die aber in jeder Hinsicht zentral und entscheidend ist: Wer gestaltet über den Einfluss auf die jetzige Generation die Zukunft der Gesellschaft? Dessen ist sich auch Dehon genauestens bewusst, wenn er im Vorwort seines Buches „L'éducation et l'enseignement selon l'idéal chrétien“ schreibt:

„Die Fragen von Unterricht und Lehre gehören mehr denn je zur Tagesordnung. Man versteht, dass die Zukunft jenen gehört, die in ihren Händen die Ausbildung der neuen Generationen haben, und das ist es auch, was diesbezüglich die Verbissenheit des heftigen Kampfes zwischen den Katholiken und den Repräsentanten der Ungläubigkeit erklärt.“⁶

Dehon strebt eine Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse an; er will der Gottlosigkeit, der Sittenlosigkeit und der Ausbeutung der Menschen, welche die Gesellschaft zunehmend prägt, begegnen. Sein besonderes Augenmerk richtet er dabei auf die junge Generation; eine Veränderung bewirkt nämlich nur, wer dort arbeitet, wo die Gesellschaft von morgen gestaltet wird. Und Dehon weiß auch, dass er, wenn es keine kirchliche Jugend mehr gibt, keine Jugend, die innerlich die Werte des Evangeliums bejaht und die Glaubensüberzeugung vor dem Forum der Vernunft verantwortet, langfristig sein Anliegen nicht umsetzen kann. Daher liegt ihm die höhere Schulausbildung am Herzen, der Unterricht sowohl auf dem Gymnasium als auch auf der Universität.

„Gewiss, die von den Freunden der Kirche seit einem halben Jahrhundert unternommenen Anstrengungen sind nicht ohne Ergebnis geblieben. Seitdem einige eifrige Katholiken initiativ geworden sind und nach hartem Kampf die Freiheit der höheren Ausbildung (enseignement secondaire) - wenigstens teilweise - gewonnen haben, hat sich in den Ideen und im Geist der führenden Klasse und des Mittelstandes eine heilsame Wandlung (transformation salutare) vollzogen.“⁷

⁶ L. DEHON, *Oeuvres sociales IV*, s. 270-271.

⁷ L. DEHON, *Oeuvres sociales IV*, s. 271.

Für Dehon ist die Freiheit, welche der Staat dem katholischen Unterricht und der katholischen Lehre einräumt, teuer. Diese Freiheit der katholischen Lehre (*l'enseignement libre / liberté de l'enseignement*) liegt ihm am Herzen. Dafür kämpft er. Deshalb redigiert er seine Reden, um sie zu veröffentlichen. Aus Dehons Perspektive könnte man formulieren: Wem die Freiheit des Unterrichts und der Lehre nicht teuer ist und wer diese Freiheit nicht nutzt und sein Können und seine Energie nicht in Unterricht und Lehre investiert, der will nicht mit seinem ganzen Willen an der Gestaltung der Gesellschaft und der Verbesserung ihrer Verhältnisse arbeiten. Positiv formuliert: Wenn ein Land, wenn eine Nation der katholischen Kirche die Freiheit von Erziehung, Unterricht und Lehre ermöglicht – was keineswegs selbstverständlich ist –, dann sollte die Kirche alles tun, um diese Freiheit zu nutzen.

Entscheidend ist für Dehon die Frage, ob eine katholische Jugend existiert oder nicht. Nur eine christlich erzogene Jugend wird in der Lage sein, die Gesellschaft von morgen aus dem Glauben heraus zu gestalten. Aus diesem Grund gilt Dehons Sympathie auch den katholischen Universitäten, weil sie in relativ kurzer Zeit große Erfolge hinsichtlich einer christlichen Prägung der Gesellschaft vorweisen können:

„Diese Freiheit (der Lehre und des Unterrichts) – so unvollkommen und begrenzt sie auch sein mag – hat eine immense Wirkung hervorgebracht, und es wäre schwierig, ihre wunderbaren Ergebnisse hinreichend zu würdigen. Gott sei Dank gibt es heute eine katholische Jugend, während sie 1830 und selbst 1848 kaum existierte. – Die Gründung der katholischen Universitäten wird diese Bewegung noch beschleunigen, so dass man den Tag erahnen kann, an dem der bessere Teil der Schüler und Studenten unserer großen staatlichen Schulen die Ränge der Indifferenz und der Religionslosigkeit verlässt, um zum Glauben zurückzukehren.“⁸

Hier liegen die tieferen Gründe für die Veröffentlichung von „*L'éducation et l'enseignement selon l'idéal chrétien*“. Wenn man unter Politik die aktive Gestaltung der Gesellschaft versteht, dann ist die Ver-

⁸ L. DEHON, *Oeuvres sociales IV*, s. 271.

öffentlichung dieses Buches in herausragender Weise politisch. Bereits bei der Gründung des St.-Josephs-Werkes 1873 hatte er als Absicht formuliert, das „Heil der menschlichen Gesellschaft“ zu wollen.⁹

3. Praxis

These: Das Prinzip der dehonianischen Erziehung ist die Liebe zum jungen Menschen; das Prinzip ihrer Lehre die Anregung (Inspiration).

Das Ziel der Arbeit in Erziehung und Bildung nach Dehon liegt nicht darin, Einzelqualitäten zu fördern oder zu einem bestimmten Menschentyp heranzubilden. Vielmehr sieht er den Menschen als eine Einheit von Leib – Geist – Seele. Darin zeigt sich die Stärke der christlichen Erziehung. Deutlich macht er dies, wenn er mit einem apologetischen Unterton schreibt:

„Nur das christliche Ideal umfasst gleichzeitig alle Elemente der menschlichen Vollendung. – Die christliche Bildung und Erziehung vernachlässigt nicht das, was für die körperliche Entwicklung wichtig ist. Sie sorgt sich um die Hygiene und die Leibesübungen. Sie hält die Geisteswissenschaften und die Naturwissenschaften für notwendig, um die wesentlichsten Fähigkeiten des Geistes zu entwickeln. Sie bildet das Urteilsvermögen durch die Philosophie und die Geschichte, den Geschmack durch die Kenntnis von Modellen aus der Literatur und der Kunst, den Willen und das Herz durch die Religion, die Sitten und den Charakter durch das feine Benehmen, das in der besten Gesellschaft üblich ist. – Einen Christen zu erziehen bedeutet nicht nur, ihm geisteswissenschaftliche Grundkenntnisse zu vermitteln, die ihm helfen werden, sich eine Stellung in der Gesellschaft zu verschaffen. (...) Das bedeutet auch und vor allem, in ihm einen edlen und erhabenen Charakter, gute Sitten und mannhafte Tugenden heranzubilden. –

Es bedeutet auch, in seiner Seele den Glauben wachsen zu lassen, der dem Verstand die unsichtbare Welt öffnet, die Hoffnung, die das Herz

⁹ J. HAAS, *P. Leo Dehon*, s. 65-66.

stärkt durch die Aussicht auf eine verdiente Glückseligkeit, und die Liebe, die Gott wahrnehmbar macht in den dunklen Schattenseiten des Lebens.“¹⁰

Kurzum: Das Ziel christlicher Erziehung und Bildung ist es, den jungen Menschen im Prozess seiner Menschwerdung zu begleiten, damit er jener Größe entgegenwachsen kann, die ihre letzte Vollendung in Gott findet.

Dehon vertritt ein ganzheitliches Bildungs- und Erziehungsideal. Bewusst wendet er sich gegen eine Trennung von Wissensvermittlung und Persönlichkeitsbildung. Beide Bereiche bedingen sich gegenseitig. Dabei hat die Persönlichkeitsformung noch Vorrang vor der Wissensweitergabe. Das ist Dehons Programm. Das erklärt auch die Struktur des Titels der Schrift: „L'éducation et l'enseignement selon l'idéal chrétien“.

Wie sah die Praxis aus? Wie wollte Dehon konkret den Menschen formen? Was war ihm dabei wichtig? – Auf seinen Weltreisen besuchte Pater Dehon in Washington eine Schule für junge Mädchen. Begeistert spricht er in seinen Aufzeichnungen über die Ausstattung der Schule: Man sah ein Schulmuseum, einen großen Park; jeder Schüler verfügte über eine Studierecke, ein Schlafzimmer und ein Badezimmer. Dehon ist beeindruckt: „Welch ein Unterschied zu unseren Internatskasernen!“¹¹ Die Erziehung verlange geeignete Rahmenbedingungen, betont er öfter. Die Schüler sollten nicht luxuriös leben, komfortabel aber dürfe es durchaus sein.

Zu allererst hat die Erziehung auf die Gesundheit der jungen Menschen zu achten, ganz nach dem klassischen Grundsatz: orandum est, ut sit mens sana in corpore sano. „Die christliche Erziehung vernachlässigt nicht, was für die körperliche Entwicklung wichtig ist. Sie sorgt sich um die Hygiene und um Leibesübungen.“¹²

¹⁰ L. DEHON, *Oeuvres sociales IV*, s. 277-278.

¹¹ L. DEHON, *Voyage autour du monde* 11, 365; hier zitiert nach H. Dorresteijn, *Vie*, s. 305.

¹² L. DEHON, *Oeuvres sociales IV*, s. 277.

Vor aller Wissensvermittlung legt der Schulleiter des Gymnasiums Saint-Jean Wert auf die Bildung der Persönlichkeit, er spricht von einer Schulung des Herzens und des Charakters. Viele Einrichtungen, beklagt er, bemühten sich nur um den Intellekt. Bei der Verteilung des Stundenplans diskutiere man ausführlich die Studentafel der alten und neuen Sprachen, der Naturwissenschaften, des Unterrichts in Kunst und in Geschichte.

„Aber beschäftigt man sich genug damit, Mittel und Wege zu suchen, um bei den Kindern Qualitäten zu entwickeln, wie Standhaftigkeit, Mäßigung, Würde, Respekt, Mut, Initiative? Unterdessen wird ihr individuelles Leben mehr von dem abhängen, was sie durch ihr Herz und ihren Charakter sind, als durch das in ihrem Geist angehäuften Wissen. Manch hervorragender Schüler, den Kopf ‚ganz schön voll‘ – wie Montaigne sagt –, verlässt nach dem Abschluss das Kolleg, um alle Arten von Dummheiten zu begehen, die man ihm vielleicht durch eine intensivere sittliche Erziehung hätte ersparen können.“¹³

„In Freiheit erziehen.“ Mit diesen schlichten Worten kennzeichnet Henri Dorresteijn den Erziehungsansatz Dehons. Dehon zeigt sich beeindruckt vom Kolleg der Lazaristen in Los Angeles, wo er eine Atmosphäre der Freiheit vorfindet. „Die Schüler verlassen ohne weiteres das Haus, sie können zum Theater gehen. Samstags und sonntags haben sie Urlaub. In Amerika legt man Wert darauf, dass die Kinder frühzeitig lernen, mit der Freiheit umzugehen.“¹⁴

Der Kern der Erziehung ist die Religion. Gott ist das Prinzip und das Ziel aller Dinge. Nur eine Erziehung, die in den Glauben einführt und sich auf Eltern und Erzieher beruft, die für ihre Kinder beten, die mit ihnen Gottesdienst feiern und ihnen in allem ein Vorbild sind, trägt reiche Frucht. Von daher gehören für Dehon Schule und Kirche zusammen. Deutlich wird dies, wenn er in seiner ersten Rede zur Preisverlei-

¹³ . DEHON, *Discours sur l'éducation du caractère* (1891). In : L. DEHON, *Oeuvres sociales IV*, s. 432-433.

¹⁴ L. DEHON, *Voyage autour du monde* (1910). In : L. DEHON, *Notes Quotidiennes IV*, 1910-1911, Rom 1997, s. 112.

hung in Saint-Jean M. Thiers zitiert: „Eine Schule ist nur gut, wenn sie im Schatten der Sakristei bleibt.“¹⁵

Im Rahmen der notwendigen religiösen Orientierung der Erziehung zitiert Dehon den Dichter Alphonse de Lamartine. Dieser erinnert sich an seine Zeit an der christlichen Schule:

„Die ganze Kunst unserer Lehrer bestand darin, uns selbst für den Erfolg unserer Schule zu interessieren und uns durch unseren eigenen Willen und unsere Begeisterung zu leiten. Ein göttlicher Geist schien Lehrer und Schüler gleichermaßen zu inspirieren. All unsere Seelen hatten ihre Flügel wieder erhalten und flogen mit einem natürlichen Elan dem Schönen und Guten entgegen. Selbst die aufsässigen Schüler unter uns wurden in die Höhe gehoben und durch die allgemeine Bewegung mitgezogen. In dieser Schule habe ich gesehen, wie man Menschen heranbildet, nämlich nicht indem man sie zwingt, sondern indem man sie anregt (*inspiré*).“¹⁶

Für Dehon ist Lamartine der Gewährsmann. Die persönliche Erfahrung des Dichters ist für den Oberen und Schulleiter in Saint-Quentin ein verlässlicher Orientierungspunkt. Diese von Dehon zitierten Passagen sind insofern von Bedeutung, weil sie indirekt über sein ideales Erziehungsbild Aufschluss geben.

Im Zentrum der christlichen Erziehungsmethode steht die Anregung (*inspiration*). Sie ist im Letzten gestiftet durch den Geist Gottes, der Lehrer und Schüler gleichermaßen beseelt. Diese vom göttlichen Geist getragene Begeisterung steckt die gesamte Schulgemeinschaft an, hält sie als Gruppe zusammen, vermittelt ihr ein Gefühl der Zusammengehörigkeit und eine Identität. Sie verschafft der Seele in ihrem freien Streben nach Schönerem und Gutem Flügel.

Der Geist Gottes ist der eigentliche Erzieher, er formt und gestaltet. Er erneuert das Angesicht der Erde, er bildet im Letzten auch Menschen heran. Dehon vertritt eine Erziehung, die aufbauend und erhebend ist, die der Seele Flügel verleiht und die dennoch realitätsnah und geerdet ist.

¹⁵ L. DEHON, *Oeuvres sociales IV*, s. 291.

¹⁶ Zitiert nach P. MONFAT, *Éducation*, 104. In : L. DEHON, *Oeuvres sociales IV*, s. 290.

Dieses Anliegen ist von einer ganz anderen Qualität als die noch so umfassende Wissensvermittlung.

Unmittelbar vor den Sommerferien, anlässlich der Preisverleihung, hielt der Schulleiter von Saint-Jean jeweils eine längere, programmatische Rede. In der Rede zur Preisverleihung am 31.7.1886 hält Pater Dehon vor den Schülern, Lehrern und anwesenden Gästen eine besonders leidenschaftliche Rede. Sie ist deshalb so leidenschaftlich, weil Pater Dehon an das Unterrichtsfach Erdkunde anknüpft, sein Lieblingsfach. In seiner Phantasie malt er den Schülern gegenüber aus, wie er ihnen Geographie beibringen, wie er sie an die Hand nehmen würde, um ihnen die Welt zu zeigen. Und er erläutert ihnen, welche Eindrücke diese Erlebnisse in ihrer Seele hinterlassen würden:

„Das Schöne! Welchen Grund mag es geben, von ihm eine Kinderseele fern zu halten? Ist nicht das eine für das andere geschaffen? Wer kostet das Schöne besser aus als der junge Mensch? Seine Seele dürstet nach dem Schönen. Es ist dieses junge Alter, das sich begeistert und das liebt.

Wenn ich Erdkundelehrer wäre, sagte ich den jungen Leuten: Schaut Euch diesen Globus an, der wie ein Garten der Menschheit ist, er wurde angelegt durch einen großen Künstler und seine Schüler. Der Künstler, das ist Gott; seine Schüler sind die Menschen, die Künstler dieser Erde. (...) Ich würde ihnen sagen: Nutzt eure Ferien, profitiert von euren Reisen, macht Notizen, beobachtet, vergleicht. Natürlich muss man alles mit Maß machen und darf seine Mittel nicht überschreiten. Manch einer wird nur in seiner Phantasie auf die Reise gehen, mit Hilfe einiger guter Bücher. Manch anderer, der nicht auf das Geld achten muss, wird weit reisen. (...) Übrigens, eine gut gemachte Reise, ob groß oder klein, wiegt wohl manche andere Unterhaltung und Belohnung auf. Das ist ein Studium und eins der besten. Das Gefallen an diesem Studium wiegt durchaus einen Abend im Jugendzirkel, ein Billardspiel, eine Romanlektüre auf. Die Berührung mit dem Schönen veredelt die Seele, das Schauspiel des Großartigen erhebt sie.“¹⁷

¹⁷ L. DEHON, *Oeuvres sociales IV*, s. 365-366.

Diesen Erdkundelehrer vor Augen sollen abschließend jene Erziehungsmaximen zusammengestellt werden, die bei Pater Dehon die wichtigsten zu sein scheinen. Aufgrund der tiefen Prägung Dehons durch seine Arbeit mit jungen Menschen werfen diese Erziehungsmaximen nicht nur ein Licht auf seine Pädagogik, sondern darüber hinaus auch auf seinen Leitungsstil der jungen Kongregation.

Erziehungsmaximen Dehons

1. Der junge Mensch ist ein von Gott geliebtes Wesen. Seine Persönlichkeit ist heilig.
2. Die Liebe zum jungen Menschen ist die Grundlage der Erziehung.
3. Eine wahrhaftige Erziehung lässt sich vom Geist Gottes leiten.
4. Die Erziehung ist ganzheitlich. Sie führt in den Glauben ein und zu Verantwortung.
5. Worte sind bedeutungslos, solange die Anschauung fehlt.
6. Die Erzieher sind in allem ein Vorbild. Der Einfluss der Gruppe der Gleichaltrigen ist ein wichtiger Faktor in der Sozialisation.
7. Anregung, Inspiration und Begeisterung sind die Hauptfaktoren in der Erziehung. Sie führen zu forschendem Lernen und zu eigenständigem Entdecken.
8. Die Erziehung geschieht in Freiheit.

Education and formation – idea, meaning and praxis in Leo Dehon

Summary

Father Leo Dehon gave highest priority to Christian education and formation. He wanted to achieve the wholeness of human society by Christian multiplying agents. For him, the Christian formation of character was a neces-

sary pre-condition for fighting against godlessness and immorality as well as exploitation and impoverishment so that the kingdom of God might take root in people's souls and societies.

The article gives an insight into the idea, meaning and praxis of Father Dehon's understanding of education and formation. The article presents three theses: First, Dehon thinks in structural and political terms. In view of the problems and the limitation of parish work he recognizes the foundation of a school as a political means to educate young people in a Christian manner and to fight the causes of existing misery effectively in the long term. Second, in his own experience Dehon was fully aware of the effect of a government ban on religious education. Should the church regain her freedom, she should do every think to utilize this freedom. Third, the basis of Dehonian education is love for each young person; the basis of the praxis of teaching is inspiration.

Ks. dr Heiner Wilmer, sercanin; studiował teologię, filozofię i historię we Freibergu, Paryżu i Rzymie; po uzyskaniu doktoratu z teologii fundamentalnej i studiach pedagogicznych pracował jako duszpasterz i nauczyciel w północnych Niemczech i Nowym Jorku (Bronx); w latach 1998-2007 był dyrektorem sercańskiego gimnazjum w Handrup (Niemcy); od 2007 jest przełożonym Pro-wincji Niemieckiej Zgromadzenia Księży Sercanów.

e-mail: heiner.wilmer@scj.de

ks. Eugeniusz Ziemann SCJ
Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów, Stadniki

JAKIEGO KAPŁANA SERCANINA POTRZEBUJE KOŚCIÓŁ DZISIAJ

Wstęp

Dzięki sakramentowi święceń misja powierzona Dwunastu przez Jezusa Chrystusa jest kontynuowana w Kościele przez prezbiterów i biskupów, wspomaganych przez diakonów, na podstawie sukcesji apostoelskiej i świętej władzy. Pogłębione zrozumienie istoty, natury oraz tożsamości kapłaństwa służebnego, opierające się na Bożym objawieniu, Tradycji oraz duchowym doświadczeniu licznych świętych i błogosławionych kapłanów, nabiera ewangelicznego wymiaru w odniesieniu do jego godności, powołania i misji. Zjednoczeni w sposób nierozwalny przez sakramentalny charakter święceń z kapłaństwem Jezusa Chrystusa, kapłani uczestniczą w Jego jedynym i wiecznym kapłaństwie. W wyniku tej ontologicznej relacji z Chrystusem pełnią oni władzę służebną w Jego imieniu (*in persona Christi Capitis*) oraz w imieniu Kościoła (*in nomine Ecclesiae*) przez posługę sakramentalną, głoszone słowo Boże oraz misję pasterską. Pogłębiona teologia i duchowość kapłaństwa wskazują na pilną potrzebę dojrzałej formacji zarówno powołanych do kapłaństwa, jak i kapłanów w konfrontacji z licznymi wyzwaniami świata oraz potrzebami Kościoła. Pytanie: Jakiego kapłana sercanina potrzebuje

Kościół dzisiaj?, jest zasadne w kontekście zmniejszającej się liczby powołań kapłańskich, a także kryzysu tożsamości kapłańskiej stygmatyzującej obraz współczesnego Kościoła.

Kryzys tożsamości kapłaństwa służebnego

Kościół jako instytucja, wspólnota Nowego Ludu Bożego, Mistyczne Ciało Chrystusa, doświadczał w swojej historii, i wciąż doświadcza, bolesnych skutków licznych kryzysów społecznych i religijnych. Po Soborze Trydenckim (1545-1563)¹, który zapoczątkował reformy w Kościele, a przede wszystkim wprowadził systematyczną formację intelektualno-duchową duchowieństwa, zjawisko nasilających się kryzysów nastąpiło pod koniec XVIII wieku w wyniku Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Założenia ideologiczne tego wydarzenia skutkowały rozwojem ideologii opartych m.in. na humanizmie ateistycznym, antyklerykalnym – wspieranym przez racjonalistyczną myśl filozoficzną w ujęciu kartezjańskim, na rewolucji ekonomiczno-przemysłowej oraz modernizmie². Na przełomie XIX i XX wieku konsekwencją tego były ekonomiczno-polityczne systemy totalitarne, które ograniczały człowieka w jego naturalnym prawie do wolności, wypowiedania poglądów, szacunku dla ludzkiej godności i sumienia. Warto podkreślić, że doniosłą rolę w walce z tym zjawiskiem odegrały kleryckie instytucje życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego, które na bazie swoich charyzmatów, a także charyzmatu ich założycieli podejmowały działalność w wielu sektorach życia religijno-społecznego, wychowawczego i formacyjnego, kształtując nową rzeczywistość tożsamości kapłaństwa służebnego. Taką misję podjęło też Zgromadzenie Księżąt Najświętszego Serca Jezusowego, założone w 1878 roku we Francji przez czcigodnego sługę Bożego Leona Jana Dehona³. Wobec zjawisk zagrażających kapłańskiej tożsamości problematyka ta stanowiła przedmiot nauczania papieża przełomu XIX i XX wieku

oraz licznych wybitnych teologów z kręgu kultury języka niemieckiego i francuskiego. W dobie odnowy Kościoła po II Soborze Watykańskim (1962-1965) poważnym zjawiskiem kryzysowym w skali światowej była rewolucja kulturowa, obyczajowa i moralna z 1968 roku. Stając w konfrontacji z nauczaniem II Soboru Watykańskiego, zawartym zwłaszcza w Konstytucji o liturgii *Sacrosanctum concilium* (1963), Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* (1964), Konstytucji duszpasterskiej w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965), a także Dekrecie o formacji kapłanów *Optatam totius* (1965), Dekrecie o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis* (1965), Dekrecie o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfecte caritatis* (1965) oraz Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* (1965), przyczyniła się ona do głębokiego kryzysu kapłaństwa służebnego. Czcigodny sługa Boży papież Paweł VI zwołał w latach 1967-1977 cztery nadzwyczajne synody biskupów poświęcone m.in. reformie prawa kanonicznego, wychowania seminaryjnego księży, małżeństwom mieszanym, reformie liturgii, kapłaństwu, sprawiedliwości i ewangelizacji we współczesnym świecie oraz katechizacji dzieci i młodzieży. Przejawem istniejącego wówczas kryzysu kapłaństwa służebnego była ogłoszona w 1967 roku encyklika *Sacerdotalis coelibatus*⁴. Podjęte przez bł. Jana Pawła II nauczanie II Soboru Watykańskiego, związane z kapłaństwem służebnym w kontekście misji Kościoła we współczesnym świecie, a także w perspektywie trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa, owocowało licznymi dokumentami, przemówieniami oraz *Listami do kapłanów na Wielki Czwartek 1979-2005*⁵. Obejmowały one zagadnienia związane z formacją kapłańską adekwatną do zagrożeń oraz kryzysów współczesności⁶, objawiających się desakralizacją życia, zobojętnieniem oraz indyferentyzmem religijnym, relatywizmem moralnym, pędem za dobrami materialnymi, uzależnieniem od środków masowego przekazu, fascynacją wirtualną rzeczywistością, demoralizacją i odrzuceniem autorytetów.

¹ Por. E. ZIEMANN, *Być kapłanem Serca Jezusowego*, Kraków 2006, s. 18-36.

² Por. J. WALKUSZ, *Modernizm*, w: E. ZIEMANN (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008, k. 1492-1495.

³ Por. E. ZIEMANN, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 37-82.

⁴ Por. Z. ZIELIŃSKI, *Paweł VI*, w: E. GIGILEWICZ (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 15, Lublin 2011, k. 123-126.

⁵ Patrz: JAN PAWEŁ II, *Listy na Wielki Czwartek 1979-2005*, Kraków 2005.

⁶ Por. M. CHMIELEWSKI, *Duchowość według Jana Pawła II. Studium na podstawie encyklik i adhortacji*, Lublin 2013, s. 15-34.

Negatywny wpływ na obraz kapłaństwa służebnego w Kościele katolickim mają m.in. przemyślane, długotrwałe i skoordynowane ataki medialne, co przyczynia się do spadku liczby powołań oraz jakości kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego. Zagrożenia te znajdują swoje odzwierciedlenie we współczesnej rodzinie, często rozbitej i niepełnej, dotkniętej licznymi patologiami⁷. W procesie tym swój udział mają również świeckie i eklezjalne środowiska edukacyjne i wychowawcze prezentujące poglądy sprzeczne z zasadami etyki i moralności. Kapłani są z ludzi wzięci i dla ludzi ustanowieni (por. Hbr 5,1), dlatego też są obciążeni skutkami kryzysów współczesności. Zachodzi zatem potrzeba głębokiej refleksji nad stylem ich życia w kontekście wysokich wymagań, które stawiają kapłaństwu służebnemu wierni w dobie kryzysu wartości chrześcijańskich. W misję kapłaństwa służebnego w Kościele wpisują się księża sercanie z chryzmatem swojego zgromadzenia, zakorzenionym w duchowości ich założyciela Leona Jana Dehona⁸.

Kapłaństwo służebne sercanów wobec współczesnych wyzwań

Istota, natura i tożsamość kapłaństwa służebnego zakorzenionego w kapłaństwie Jezusa Chrystusa pozostają niezmiennie. Dotykając bowiem najgłębszych pokładów jego istoty, stanowią o jego „być” (*essere*), które znajduje swój wyraz w „działać” (*agere*). Wzajemne ich przenikanie tworzy nierozzerwalną rzeczywistość tożsamości kapłaństwa służebnego, które istnieje w Jezusie Chrystusie – w zbawczej służbie z Nim oraz Kościołem⁹. Kapłan jest człowiekiem kultu, pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem, głosicielem słowa, pasterzem wspólnoty, znakiem Chrystusa – *alter Christus*, i Jego przyjacielem. W jedność z biskupem

⁷ Por. JAN PAWEŁ II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na lotnisku w Masłowie, Kielce 3.06.1991*, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 615-616.

⁸ Por. J. GOGOLA, *Zasady wierności charyzmatowi założyciela*, Kraków 2000, s. 14-290.

⁹ M. KACZMAREK, *Ku doskonałości kapłana. Studium myśli Jana Pawła II*, Częstochowa 1997, s. 29-30.

tworzy czynnik konstytutywny Kościoła lokalnego i powszechnego. Misja kapłana oraz jego tożsamość ma ścisły związek z istnieniem i funkcjonowaniem kapłaństwa powszechnego wszystkich ochrzczonych, a to stanowi fundament każdego kapłaństwa służebnego. Kapłan w swojej misji nie realizuje bowiem własnego mandatu, lecz zlecony mu przez samego Boga, co nie zwalnia go z osobistego zaangażowania apostołskiego w komunii z biskupem, innymi kapłanami oraz wiernymi świeckimi. Obdarowany godnością Chrystusowego kapłaństwa, jest zobowiązany wypełniać swoje posłannictwo odpowiedzialnie poprzez styl życia oraz podejmowane zadania, aby uobecniać w Kościele wciąż obecnego Jezusa Chrystusa. Kapłaństwo służebne w świetle nowej ewangelizacji ma być duszpasterskie. Wymaga zatem od kapłanów nowej gorliwości, metod działania, sposobu przepowiadania oraz świadectwa życia ewangelicznego. Współczesny Kościół i świat potrzebuje kapłanów do głębi przeżywających misterium Chrystusa oraz otwartych na nowe charyzmaty i posługi. Istotnym rysem ich misji są doskonałość posługiwania oraz osobista świętość, oparta na modlitwie, sakramentach i ascezie¹⁰.

1. Kapłan sercanin człowiekiem liturgii i mistagogii

Posynodalna adhortacja papieża Jana Pawła II, rozpoczynająca się od słów: „Dam wam pasterzy według mego serca” (Jr 3,15)¹¹, wskazuje wyraźnie na sercański charakter formacji kapłańskiej, która ma odpowiedzieć na oczekiwania współczesności związane z kapłaństwem służebnym. Liturgia, stanowiąc kontynuację zbawczej misji Chrystusa w Kościele i przez Kościół, zajmuje w życiu kapłana centralne miejsce. Mistagogia zaś wtajemnicza w misteria wiary chrześcijańskiej celebrowanej w liturgii. Ojciec Dehon, ukształtowany przez teologiczno-duchową szkołę duchowości kard. P. Bérulle’a¹², postrzegając liturgię i mistagogię

¹⁰ Por. W. SŁOMKA, *Kapłaństwo*, w: M. CHMIELEWSKI (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin 2002, s. 394-398.

¹¹ Por. JAN PAWEŁ II, *Adhortacja Pastores dabo vobis o formacji kapłanów we współczesnym świecie* (1992), 1.

¹² Por. Z. UCHNAST, *Bérulle Pierre*, w: F. GRYGLEWICZ, R. ŁUKASZYK, Z. SUŁOWSKI (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1976, k. 325-326.

jako miejsce kontemplacji misteriów i stanów Jezusa Chrystusa w kontekście uroczystości i świąt roku liturgicznego¹³. Duchowość kapłańska Dehona, bazująca na pobożności Serca Jezusowego, miała charakter paschalny, ściśle związany z sakramentem Eucharystii, pokuty i pojednania, w którym msza święta zajmowała centralne miejsce.

1.1. Eucharystia

W encyklice *Redemptor hominis* papież Jan Paweł II napisał: „Kościół żyje Eucharystią, żyje pełnią tego Sakramentu, którego zdumiewająca treść i znaczenie tylokrotnie znajdowało wyraz w nauczaniu Kościoła”¹⁴. Eucharystia, jako ofiara, sakrament i pokarm, jest nierozdzielnie złączona z kapłaństwem służebnym, stanowiąc rację jego bytu, gdyż zaistniało ono wraz z nią w momencie jej ustanowienia¹⁵. Dzięki słowom kapłana dokonuje się przeistoczenie chleba i wina w Ciało i Krew Jezusa Chrystusa, aby istnieć jako ofiara w sakramencie Eucharystii. W duchowości kapłańskiej Dehona była ona szczytem życia religijnego ze względu na jej rys wynagradzający. Msza święta, jako uobecnienie ofiary krzyżowej Chrystusa, łączy tę Jego ofiarę z ofiarą kapłana, który w sprawowanej liturgii mszalnej jest ofiarnikiem i ofiarą składaną z samego siebie Bogu *in persona Christi*. Wyjątkowość kapłaństwa służebnego w ofierze eucharystycznej polega na kształtowaniu serca w miłości, która łączy obłację z immolacją w postawie żertwy na wzór Jezusa Kapłana Nowego Przymierza¹⁶. Chrystus jako Eucharystia jednoczy się z kapłanem, staje się źródłem wynagrodzenia oraz szczytem jego życia¹⁷. Msza święta winna zatem stanowić w życiu duchowym kapłana sercanina główny akt dnia, gdyż jest ona manifestacją najwyższej miłości, dziękczynienia i modlitwy. Ojciec Dehon zalecał swoim kapłanom należyte przygotowanie się do jej

sprawowania, dokładne przestrzeganie przepisów liturgicznych, a po jej zakończeniu odprawienie dziękczynienia. Zachęcał też, aby w czasie dnia sprawować ją w sposób duchowy, na wzór komunii duchowej, w łączności z kapłanami, którzy realnie w danym momencie sprawują Najświętszą Ofiarę na ołtarzach całego świata¹⁸.

Poza mszą świętą istotnym rysem kultu Eucharystii w duchowości kapłaństwa służebnego jest adoracja Najświętszego Sakramentu. Ojciec Dehon zalecał kapłanom sercańskim, aby ten wyjątkowy akt kultu praktykowali pół godziny dziennie jako wyraz miłości i wynagradzania Bogu za grzechy ludzi przez Serce Jezusa. Podkreślał, że w życiu Kościoła stanowi ona szczególne posłannictwo, które wymaga gorliwości, wierności i czystości serca. Formą adoracji Jezusa Chrystusa Eucharystycznego są też częste nawiedzenia Go w czasie dnia, a zwłaszcza odmawiana przed tabernakulum liturgia godzin¹⁹. Adoracja eucharystyczna, będąca przedłużeniem sakramentalnej Ofiary Chrystusa, ma kilka wymiarów: międzyosobowy – dialogiczne spotkanie Chrystusa i człowieka, wspólnotowy – znak sakramentalnej obecności Chrystusa w Kościele oraz komunii osób Go adorujących, a także transcendentny – obecność Zmartwychwstałego, który właśnie swoją obecnością afirmuje i przemienia cały wszechświat²⁰. Umiłowanie przez kapłana Eucharystii jako daru Jezusowego Serca dla każdego człowieka stanowi centrum jego życia oraz fundamentalny rys jego obecności w Kościele.

1.2. Pokuta i pojednanie

Sakrament pokuty i pojednania, nazywany też sakramentem nawrócenia, jest ściśle związany z Eucharystią, gdyż prowadzi on do Eucharystii, a ta pogłębia zrozumienie sakramentu pokuty: „Eucharystia

¹³ Por. L. DEHON, *Oeuvres Spirituelles*, t. 2, Andria 1982-1985, s. 256.

¹⁴ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptor hominis* o odkupieniu i godności rodzaju ludzkiego (1979), 20.

¹⁵ Por. TENŻE, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* o Eucharystii w życiu Kościoła (2003), 31; L. DEHON, *Oeuvres...*, dz. cyt., t. 2, s. 613-614; t. 3, s. 606; t. 4, s. 241-243; t. 5, s. 311.

¹⁶ Por. E. ZIEMANN, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 210-215.

¹⁷ Por. L. DEHON, *Notes sur Histoire de ma Vie*, t. 6, Roma 1975-1983, s. 93-94.

¹⁸ Por. TENŻE, *Oeuvres...*, dz. cyt., t. 7, s. 92-93; TENŻE, *Lettere Circolari*, Bologna 1954, s. 129-131; G. MANZONI, *Una congregazione adoratrice*, DH 58(1983), s. 42-58.

¹⁹ Por. L. DEHON, *Oeuvres...*, dz. cyt., t. 4, s. 363-364; t. 7, s. 94-95.

²⁰ Por. U. CHIARELLO, *Ladorazione eucharistica*, „Dehoniana” 57 (1982), s. 344-345; G. MANZONI, *Per la gloria e la gioia di Dio*, „Dehoniana” 48 (1980), s. 143; A. RYDER, *Ladorazione eucharistica*, „Dehoniana” 4 (1972), s. 18-35; *Konstytucje i Dyrektorium Generalne Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego* (1991), 31, 83, 79b.

i pokuta stają się w ten sposób jakby dwoistym, a zarazem głęboko spójnym wymiarem autentycznego życia w duchu Ewangelii, życia prawdziwie chrześcijańskiego²¹ – napisał Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis*. Współczesny świat, zatracając poczucie grzechu, odchodzi też od praktyki sakramentu pokuty. Kapłan, jako służa pojednania człowieka z Bogiem, działa w tym sakramencie *in persona Christi*. Paschalny charakter tego sakramentu wiąże się z darem Ducha Świętego oraz z władzą udzieloną przez Jezusa Chrystusa Zmartwychwstałego apostołom: „Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuszczacie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane” (J 20,22-23). Dzięki temu sakramentowi Bóg w Trójcy Świętej odpuszcza człowiekowi grzechy, przywraca ład w jego duszy, prowadzi do pojednania i zjednoczenia z Nim, dokonuje przemiany ludzkiego serca oraz daje głębokie doświadczenie Bożego miłosierdzia²². Każdy sakrament, zwłaszcza pokuty, jest źródłem łaski i nowym przyjmowaniem Ducha Świętego, który wewnątrz uzdrawia człowieka i prowadzi go ku doskonałości. Współczesnego kryzysu rozumienia istoty tego sakramentu doświadcza nie tylko spowiadający się, ale też spowiednik. Złożoność tego zagadnienia stawia przed nim zadanie ciągłej odnowy czy to sposobu spowiadania, czy też korzystania z tego sakramentu, wbrew pojawiającej się pokusie zaniedbywania go lub formalizowania²³. Pełniąc posługę szafarza tego sakramentu, kapłan upodabnia się do Chrystusa Dobrego Pasterza szukającego zagubionej owieczki (por. Łk 15,1-7), dobrego Samarytanina (por. Łk 10,30-37) i miłosiernego Ojca (por. Łk 15,11-32). Ta trudna i delikatna posługa wymaga od kapłana wierności, gorliwości, roztropności, dyskrecji, umiejętności rozeznania, stanowczości, umiarkowanej łagodności i dobroci. Ponadto konieczne jest solidne i integralne przygotowanie z zakresu teologii, pedagogiki, psychologii, metodologii dialogu, komunikatywnej znajomości Pisma Świętego. W Liście apostołskim *Nuovo*

²¹ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptor hominis* (1979), 20.

²² Por. J. MISIUREK, *Pokuty i pojednania sakrament*, w: E. GIGILEWICZ (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 15, Lublin 2011, k. 1056-1058; JAN PAWEŁ II, *Duchowość kapłana. Katechezy o formacji*, Kraków 2010, s. 67-69.

²³ Por. K. WONS, *Świadek miłosierdzia*, „Pastores” 7 (2000), nr 2, s. 35-36.

millenio ineunte (por. nr 10-11) bł. Jan Paweł II zachęca kapłanów do nowego odkrycia sakramentu pokuty. Bóg objawia w nim swoje miłosierne Serce oraz jedna ze sobą człowieka²⁴. W tej historiozbowczej perspektywie kapłan bardziej potrzebuje Bożego miłosierdzia, niż potrzebują go świeccy, aby stać się czytelnym obrazem Jezusa Chrystusa, który wskazuje innym drogę do nawrócenia i pokuty. Częste przystępowanie kapłana do tego sakramentu stanowi podstawowe narzędzie jego osobistego uświęcenia, a także kształtuje w wiernych pozytywny obraz kapłaństwa służebnego²⁵. *Konstytucje* sercanów, stawiając na czołowym miejscu posługę pojednania ludzi i świata w Chrystusie (por. 2 Kor 5,18), podkreślają potrzebę zapobiegania grzechowi i brakowi miłości w duchu postawy wynagrodzenia²⁶.

2. Kapłan sercanin wzorem doskonałości i świętości chrześcijańskiej

II Sobór Watykański w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* poświęcił zagadnieniu świętości piąty rozdział, podkreślając jej powszechność w odniesieniu do wszystkich ochrzczonych. W szczególności jednak sposób są do niej powołani kapłani służebni²⁷ ze względu na swoją godność, wynikającą z unii hipostatycznej łączącej kapłana z Chrystusem Wiecznym Kapłanem oraz ontologiczną świętość przekazaną w sakramencie święceń. Istniejący między nimi związek staje się imperatywem dla kapłana, aby osiągnął w swoim życiu najwyższy stopień świętości moralnej, bazującej na niewyczerpanym źródle tej świętości obecnej w kapłaństwie Jezusa Chrystusa²⁸. Według Dehona, kształtowanie w sobie doskonałości i świętości opiera się na życiu duchowym prowadzącym do zjednoczenia z Bogiem przez ciągłe nawrócenie oraz miłość.

²⁴ Por. JAN PAWEŁ II, List apostołski *Nuovo millenio ineunte* na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 (2001), 37.

²⁵ Por. M. CHMIELEWSKI, *Duchowość...*, dz. cyt., s. 218-223.

²⁶ Por. *Konstytucje...*, dz. cyt., 7.

²⁷ Por. W. SŁOMKA, *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996, s. 121-132.

²⁸ Por. E. ZIEMANN, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 129-131.

Uczestnicząc przez chrzest w naturze Bożej, kapłan żyje nowym życiem pod kierunkiem Ducha Świętego, który przez swoje dary uzdalnia go do pełnienia służebnej roli w Kościele i dla Kościoła. Konsekrowany w sakramencie święceń do takiej misji jest zobowiązany do wysokiego stopnia świętości osobistej w celu realizacji zwłaszcza charyzmatu pasterskiego²⁹. Wpływ na rozwój doskonałości i świętości kapłana służebnego kształtuje życie duchowe związane z praktykami religijnymi i pobożnością na każdym etapie jego formacji. Do najważniejszych Dehon zalicza m.in.: skupienie, modlitwę, medytację oraz lekturę duchową³⁰. Modlitwa w życiu kapłana stanowi istotny element jego pobożności, ożywia ducha wiary i miłości oraz warunkuje owocność podejmowanych zaangażowań apostołskich. Jej wzorem jest wstawieniowa i dziękczynna modlitwa Jezusa Chrystusa kierowana do Ojca za siebie oraz innych w postawie skupienia, pokory, żarliwości, głębokiej czci i poddania się Jego woli³¹. Modlitwa kapłana domaga się też systematyczności i stałości przy zachowaniu wierności w wypełnianiu obowiązków wynikających z zadań apostołskich. Zdaniem o. Dehona szczególne miejsce w życiu duchowym kapłana zajmuje liturgia godzin. Publiczny i eklezjalny charakter tej modlitwy wiąże się z jej wspólnotowym celebrowaniem w zjednoczeniu z Sercem Jezusa oraz w duchowej jedności z Kościołem pielgrzymującym, cierpiącym i chwalebny³².

²⁹ Por. L. DEHON, *Oeuvres...*, dz. cyt., t. 1, s. 562-564; t. 2, s. 89; t. 4, s. 111-112, 147-148, 182-183, 214, 562-564; TENŻE, *Notes sur l'Histoire de ma vie*, t. 3, Roma 1975-1983, s. 17, 192; Katechizm Kościoła katolickiego (1998), 1830-1832.

³⁰ Por. L. Dehon, *Oeuvres...*, dz. cyt., t. 2, s. 238-239, 448; t. 3, s. 168-170, 457-458; t. 4, s. 182-184, 552-554; t. 5, s. 99; t. 7, s. 128; TENŻE, *Lettere...*, dz. cyt., s. 29, 71-85; TENŻE, *Notes...*, dz. cyt., t. 4, s. 198-199; S. FALLEUR, *Cahiers*, „Studia Dehoniana” 10 (1979), s. 51-52; U. CHIARELLO, *Carisma del fondatore e spiritualità dehoniana*, „Studia Dehoniana” 28 (1991), s. 123-128.

³¹ Por. L. DEHON, *Notes...*, dz. cyt., t. 3, s. 182; TENŻE, *Oeuvres...*, dz. cyt., t. 2, s. 233-234, 258, 504-507, 523, 588-589; t. 3, s. 274-278, 445; t. 4, s. 69, 209, 577-578; JAN PAWEŁ II, *Duchowość kapłana...*, dz. cyt., s. 55-57; W. ZYZAK, *Jan Paweł II o kapłańskiej duchowości*, „Duchowość w Polsce” 15 (2013), s. 85.

³² Por. E. ZIEMANN, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 193-197; BENEDYKT XVI, *Mysli o kapłaństwie. In persona Christi*, Kraków 2009, s. 143-144.

W rozwoju doskonałości i świętości kapłańskiej ważną rolę odgrywa asceza chrześcijańska, a także praktykowanie cnót właściwych życiu kapłańskiemu³³. Asceza kapłana sercanina, mając źródło w misterium krzyża, odzwierciedla postawę obłacji i immolacji Jezusa Chrystusa Ojcu i, antycypowana w Eucharystii, stanowi rys charakteryzujący jego kapłaństwo służebne³⁴. Oprócz wymiaru głęboko duchowego asceza pełni funkcję dyscyplinarną w odniesieniu do czujności zmysłów, namiętności i decyzji woli³⁵. Ostatecznie asceza kapłańska winna rozwijać świętość osobistą, ducha ofiary, radosnej obecności w Kościele oraz zjednoczenie z kapłańskim Sercem Jezusa. W życiu ascetycznym winien też następować rozwój cnót kapłańskich. Ojciec Dehon podkreśla, że ich uosobieniem jest Serce Jezusa³⁶. Według niego, praktykę cnót teologalnych i moralnych wspierają m.in.: wyrzeczenie (porządkuje wewnątrz w sferze wolitywnej, intelektualnej i uczuciowej, chroni przed zniewoleniem i przywiązaniami, czyni dyspozycyjnym względem Boga i bliźnich³⁷), czujność i skromność (bronią przed zagrożeniami świata, pokusami, uczą prostoty³⁸), dobroć (pozyskuje drugiego człowieka, jest ikoną Chrystusa Dobrego Pasterza³⁹), bezinteresowność (jest działaniem na rzecz drugiego człowieka bez szukania własnych korzyści⁴⁰), sprawiedliwość (stanowi fundament cnoty religijności oraz relacji z drugim człowiekiem), miłość (jest bazą innych cnót, braterską relacją szukającą dobra bliźniego⁴¹, warunkiem owocnego apostołatu), uległość woli Bożej (stanowi istotny element duchowości

³³ Por. J. GOGOLA, *Teologia komunii z Bogiem. Synteza teologii duchowości*, Kraków 2012⁴, s. 193-221.

³⁴ Por. E. ZIEMANN, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 213-215.

³⁵ Por. L. DEHON, *Notes...*, dz. cyt., t. 3, s. 143, 191-192; t. 4, s. 192, 197; A. FAVALE, *Il ministero presbiterale*, Roma 1989, s. 322-323.

³⁶ „Serce Jezusa jest słońcem, które nas oświeca niewypowiedzianym pięknem wszystkich cnót, zawartych w nim jako sanktuarium” (por. L. DEHON, *Oeuvres...*, dz. cyt., t. 1, s. 504).

³⁷ Por. E. ZIEMANN, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 168-169.

³⁸ Por. tamże, s. 169-171.

³⁹ Por. tamże, s. 171-173.

⁴⁰ Por. tamże, s. 173-174.

⁴¹ Por. tamże, s. 174-178.

kapłańskiej, zdanie się na Boga w synowskim zaufaniu⁴²), pokój serca (jest źródłem doskonałości⁴³), pracowitość (wzorowana na św. Józefie Oblubieńcu Maryi, stanowi codzienną troskę o własne utrzymanie, pozwala być stwórczym i zachowawczym w akcie Boga⁴⁴), pokora (jest otwarciem na Boga w poznaniu prawdy o sobie⁴⁵), roztropność (jako jedna z cnót kardynalnych odpowiada za wychowanie i samowychowanie oraz za formę kontaktów z wiernymi⁴⁶). Tak więc cnoty są w duchowości kapłańskiej inspiracją do duchowego rozwoju oraz pasterskiego stylu życia.

3. Kapłan sercanin świadkiem ewangelicznych wartości

Fundament świadectwa ewangelicznych wartości stanowi nauczanie Chrystusa zawarte w Kazaniu na górze (por. Mt 5,3-20). Ich radykalnym wyrazem są rady ewangeliczne podejmowane zwłaszcza przez osoby zakonne i kapłanów w celu naśladowania Jezusa Chrystusa: czystego, ubogiego i posłusznego. Ewangeliczna rada czystości w kapłańskim celibacie, będąca warunkiem rozwoju miłości, urzeczywistnia sens oblubieńczy prezbitera w oddaniu się Chrystusowi i Kościołowi. Według Dehona, jest ona cnotą boską, gdyż pozwala pełniej wnikać w misterium Boga i czerpać z Jego miłości. Wzorem jej praktykowania są: Maryja Dziewica, św. Józef oraz św. Jan Apostoł. Czystość, jako szczególny dar Boga dla człowieka, zobowiązuje kapłana do manifestowania tej rady jako sprzeciwu wobec wad jej przeciwnych związanych z ludzką płciowością, a propagowanych współcześnie przez środki masowego przekazu. Dzięki tej radzie kapłan sercanin jest bardziej dyspozycyjny w służbie królestwa Bożego oraz pełnionych zadań w misji Kościoła⁴⁷. Czystość przyjęta i realizowana przez kapłana staje się też w Kościele świadectwem wiary w rzeczywistość nieba, gdzie zbawieni są w pełni zjednoczeni z Bogiem przez miłość.

⁴² Por. tamże, s. 178-180.

⁴³ Por. tamże, s. 181-182.

⁴⁴ Por. tamże, s. 182-183.

⁴⁵ Por. tamże, s. 183-185.

⁴⁶ Por. tamże, s. 185-187.

⁴⁷ Por. tamże, s. 197-200; W. ZYŻAK, *Jan Paweł II...*, art. cyt., s. 88.

Ewangeliczna rada ubóstwa świadczy o prymacie świadectwa Chrystusa o Bogu, który jest Najwyższym Dobrem. Stawia też zaporę bogactwu zniewalającemu człowieka i otwiera na wolność wyzwalamą od rzeczy materialnych. Punktem odniesienia dla Dehona w praktykowaniu tej rady jest Święta Rodzina oraz styl jej codziennego życia, a także Chrystus obecny pod postaciami eucharystycznymi. W przypadku kapłana ubóstwo winno być realizowane w wymiarze zewnętrznym i wewnętrznym. Przyjęte przez kapłana, staje się źródłem łaski szczególnie w jego działalności apostolskiej. Papież Jan Paweł II podkreślał, że ma się ono przejawiać w prostym sposobie życia, aby nie tworzyć napięć między posiadającymi a ubogimi. Kapłan ubogi kładzie w swoim życiu nacisk na „być”, nie na „mieć”, aby stać się bliskim każdemu człowiekowi⁴⁸.

Posłuszeństwo w życiu duchowym kapłana, mając wymiar eklezjalny, wiąże się z bezwarunkowym przyjmowaniem woli Bożej. Jeśli się weźmie pod uwagę jego apostolski charakter, realizuje się w strukturze hierarchicznej Kościoła w jedności z papieżem i kolegium biskupów oraz innymi przełożonymi. Jego skuteczność ma pełny wymiar ewangelizacyjny, jeżeli kapłan jest ciągle otwarty na działanie Ducha Świętego. Posłuszeństwo ewangeliczne nie krępuje ducha inicjatywy duszpasterskiej prezbitera, kiedy przyjmuje formę dialogu z przełożonymi. Przeżywanie kapłaństwa sercańskiego charakteryzuje się wymiarem charyzmatycznym w kontekście Chrystusowego *Ecce venio* (por. Hbr 10,7), streszczającego całą duchowość zgromadzenia i misję w Kościele.

4. Kapłan sercanin człowiekiem wspólnoty

Tożsamość kapłaństwa służebnego, oparta na relacji wertykalnej z Chrystusem Najwyższym Kapłanem, kształtuje jego horyzontalne odniesienia do Kościoła i świata. Służebna rola komunii kapłańskiej, wzorowana na współnocie Osób Trójcy Świętej, odnosi się zwłaszcza do diecezjalnej wspólnoty prezbiterium z biskupem na czele w łączności z ojcem świętym. Cenny wkład swojego charyzmatu w praktykowanie komunii kapłańskiej wnoszą kapłani diecezjalni. Tworząc jedno prezbiterium

⁴⁸ Por. E. ZIEMANN, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 200-202.

z duchowieństwem zakonnym, pogłębiają eklezjalny wymiar komunii ożywiany duchem wzajemnej współpracy. Przykładem praktycznej realizacji tego zadania był o. Dehon, który w okresie pracy duszpasterskiej w Saint-Quentin jako kapłan diecezjalny współpracował z licznymi kapłanami zakonnymi, a po erygowaniu zgromadzenia utrzymywał braterskie więzi z kapłanami diecezjalnymi w założonym oratorium⁴⁹. Według Jana Pawła II, wspólnotowe świadectwo życia kapłańskiego stanowi punkt odniesienia dla wiernych świeckich w kształtowaniu komunii małżeńskiej, rodzinnej, parafialnej i diecezjalnej⁵⁰. Ważnym elementem w kształtowaniu wspólnoty eklezjalnej – na bazie duchowości komunii – jest przyjęte i głoszone przez kapłana słowo Boże. Zadanie to związane z misją nauczycielską otrzymaną w sakramencie święceń zobowiązuje go do głoszenia homilii w czasie każdej sprawowanej liturgii, zwłaszcza eucharystycznej, prowadzenia katechezy kerygmatycznej oraz korzystania z dostępnych środków i form głoszenia słowa Bożego uznanych i zalecanych przez Kościół. Cennym wkładem w to dzieło jest niewątpliwie posynodalna Adhortacja apostolska *Verbum Domini* o słowie Bożym i misji Kościoła (2010) papieża Benedykta XVI. Szczególną rolę w tej misji mają pełnić kapłani sercańscy powołani do umiłowania Kościoła jako komunii w apostolskim posłannictwie zbawczym⁵¹. Fundamentalny element tego rysu duchowości kapłańskiej prezentują *Konstytucje zgromadzenia*: „Z Serca Chrystusa, otwartego na Krzyżu, rodzi się człowiek o nowym sercu, ożywiony przez Ducha Świętego, zjednoczony z braćmi we wspólnocie miłości, którą jest Kościół”⁵². Świadectwo ich życia wspólnotowego w kapłaństwie służebnym i zakonnym, oparte na wspólnocie uczniów i pierwszych chrześcijan, stanowi inspirację dla misji budowy jedności w Kościele oraz relacji międzyludzkich.

⁴⁹ Por. tamże, s. 55-62, 254-261.

⁵⁰ Por. W. ZYZAK, *Jan Paweł II...*, art. cyt., s. 90-91.

⁵¹ Por. E. ZIEMANN, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 327-329.

⁵² Por. *Konstytucje...*, dz. cyt., nr 3.

Zakończenie

Kapłaństwo służebne, niezmiennie w swej istocie, dostosowuje się do każdej epoki i środowiska, aby pod kierunkiem Ducha Świętego rozpoznawać najgłębsze potrzeby człowieka. Chcąc sprostać temu zadaniu, Kościół trzeciego tysiąclecia potrzebuje księży wiernych tożsamości kapłańskiej, otwartych na rozpoznanie woli Bożej i zgodnie z nią praktykujących nowe formy działalności apostolskiej. Kapłan sercanin, podejmując to wyzwanie współczesności, inspirowany charyzmatem Założyciela i instytutu oraz nauczaniem papieskim, ma kształtować nowy styl kapłaństwa służebnego na bazie głębokiego życia duchowego, a zwłaszcza mądrości i miłości wypływających z Najświętszego Serca Jezusa, Wiecznego Kapłana.

What model of Dehonian priest does the Church need today

Summary

The issue of the priesthood and its mission in the Catholic Church became the subject of care of the Second Vatican Council and of the Popes in the context of numerous crises and of the expectation voiced by the laity. The priest of the Sacred Heart, living the priestly charisma of his Congregation, can contribute to the fruitful revival of this Congregation only when he became the man of liturgy and mystagogy in the sacraments that he celebrates (Eucharist, penance and reconciliation), only when he became the model of Christian perfection, the witness of evangelical values and the model of life in the community of brothers.

Ks. dr Eugeniusz Ziemann, sercanin, wykładowca teologii duchowości SCJ w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach; członek Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości.

e-mail: eugenio@kr.onet.pl

ks. John van den Hengel SCJ
Rzym, Włochy

LÉON DEHON, HIS SOCIAL AND POLITICAL VISION OF EDUCATION

Léon Dehon was, you might say, duped into becoming an educator. Blackmail is perhaps more accurate. In order for Léon Dehon to be able to start a congregation of priests, Bishop Thibaudier of Soissons gave him permission to start a congregation on condition that he start a school. As Léon Dehon says, “sous le couvert du collège”, the Congregation was founded. (NHV XII, 164) It was the origin of Collège Saint Jean, but also the beginning of the congregation. And it is in his capacity as the Director of the Collège Saint Jean that we now have a series of reflections of Léon Dehon on education. Each year, as long as he was the director of Collège Saint Jean, Léon Dehon gave the annual commencement speech. He would rush back from whatever meeting of the Cercle des Ouvriers or his other activities, to give the speech. If we wish to know what Léon Dehon thinks of education, that’s where we have to turn. But there is more. From 1886 until at least 1913 and again from 1919 to 1922, he also met annually with the alumni of Collège Saint Jean. Although the conferences were written by hand, not all of these reflections have survived the ravages of war and the politics of the laïcist government of France. Of some we have only scraps. But it is enough to connect us with his interest and concern with education.

So what does it reveal? Was he interested in education in the form of schools? It may be surprising to learn from João Carlos Almeida's doctoral dissertation on Dehon as educator that Léon Dehon was interested in education but not in schools. Léon Dehon's interest in education lies elsewhere.

This may not be very obvious from his commencement speeches at Collège Saint Jean.¹ There he mostly touches on curriculum: the instruments and methods of Christian education (1877), love of the fatherland (1878), the teaching of history (1882), and character education (1891). There is even a sort of ludic moment in his 1877 speech where Léon Dehon makes a comparison between the world of birds and the styles of education in schools for the young.² In 2012 Fr. João Carlos Almeida created a booklet of this comic interlude, with pictures of birds included.³ But curriculum never seemed to be at the core of Léon Dehon's interest. What he was interested in was the role of education in the social and political sphere. His vision of education is social: how to educate to the whole person in the historical moment of France in the last quarter of the 19th century.

Looking back to his work in 1921, he writes in "L'Aigle de Saint-Jean": "L'Aigle took on a small part in the social movement: it protested against the sacrilegious feasts of the centenary of Voltaire, it encouraged demonstrations in honour of Jeanne d'Arc, it refused socialism." And he adds: "These were delicious pages. ... [L'Aigle] encouraged us to work for the reign of the Sacred Heart in our dear France."⁴ The thread is typically that of Léon Dehon. For us it carries a code word, a key phrase: "the reign of the Sacred Heart."

¹ These speeches became part of the bulletin "L'Aigle de Saint-Jean" which began to be published on February 24, 1878. When during the war of 1914-1918 the meetings of the alumni were discontinued, Monsieur Leduc, one of the alumni and some others published interim accounts, called: "Trait d'union: Bulletin de guerre des anciens élèves de l'Institution Saint-Jean de Saint-Quentin." The motto of the group became "Monter sans forligner!" A. PERROUX, *Présentation du discours du 8 septembre 1907*, *Dehoniana II* (2002/1) p. 17-26.

² See J. C. ALMEIDA, "Um discurso inédito "Sobre a Educação" in *Léon Dehon e a Educação* (Studia Dehoniano 50, 2008), p. 201-228.

³ The unpublished text of the conference was found in the Archives of the Casa Generalizia in Rome.

⁴ "L'Aigle de Saint-Jean" Year 1, 1-2 p. 1-3. See A. PERROUX, « Présentation » p. 22.

Underlying Léon Dehon's reflections with educators, workers, or business people, is a vision. The vision is not seem at first to be spiritual. He does not talk about private virtues, the spiritual life or about personal relations. Léon Dehon's vision seems primarily social and political. But the code word "the reign of the Sacred Heart" tells us that his social and political discourses are part of his spiritual vision, part of his devotion to the Sacred Heart. So what we get are socio-spiritual messages to his beloved alumni.

Whereas, for instance, Hector Rigaud, the teacher of rhetoric at Collège Saint-Jean spoke at the beginning of the 1907 meeting about "the career of the Christian spirit," of a life of faith, charity and justice⁵, Léon Dehon began the body of his speech with the following remarks:

Why has *action catholique* had so few results? It is because we have remained all too long deeply attached to the respectable but peripheral traditions, to institutions that have fallen into desuetude and that we have not sufficiently sought to become aware of our social obligations.⁶

This language is deliberate. Léon Dehon was an ardent educator but for him education was to citizenship, to what he called social progress. He urged French Catholics to reject its attachments to the past and to enter with joy and enthusiasm into the new reality. As he said in the same speech, "Do not sulk against the century; don't put yourself outside of the modern movement."⁷ Despite the new ideology of *laïcisme* and the harsh repercussions of this ideology for religious communities, schools and other social institutions, Léon Dehon kept alive an enthusiasm for the possibilities that his time created. He was convinced that it was still possible to reverse the tide of history. "It is to Catholics," he said, "to recover the esteem, the trust, the affection of the dear people of France." But this was only possible, he said, if they do not "remain strangers to the social movement."⁸

⁵ André Perroux on Léon Dehon's "Discours aux anciens élèves de Saint-Jean" in *Dehoniana II* (2002/1) p. 27, footnote 1.

⁶ Discours aux anciens élèves, p. 29.

⁷ "Discours aux anciens élèves", p. 32

⁸ "Discours aux anciens élèves", p. 32.

Again and again, Léon Dehon came back to these themes. In the 1894 reunion on Christian truth, he charged his listeners not to be content with a religion lived in the private sphere. It is your mission, he said, to transform society. That's what the Church and society expect of youth: their task is to change society. The next year – in 1895: the twelfth encounter⁹ – Léon Dehon spoke of “jours meilleurs,” a hope for better days. This is surprising because Bishop Duval, his bishop, had forced him to leave Collège Saint-Jean and make it over to the diocese. One would never know from these speeches what was going on in the life of Léon Dehon at this time.¹⁰ He remains an optimist. He continues to believe that things can turn around in France: “I believe,” he said, “in the powerful direction of Leo XIII. He spoke in the midst of storms which darkened the horizon and his voice is like the wind from the north which chases away the clouds and makes the sun appear. The night of social errors is erased and the sun of justice and charity begin to shine again for this European society which unawares was moving in the direction of anarchy.”¹¹

From this, it is obvious what sort of educator Léon Dehon wanted to be. He wanted his words and his work to have an effect on France and its economic, social and intellectual path. “In the political order,” he said, “true freedom will kill a mendacious liberalism. In the economic order, justice and charity will kill unmerited misery and insolent monopolies; the spirit of association will put an end to individualism and the weakness of isolation; organized Christian democracy will kill the despotism of the lodges [of Freemasons].”¹² It is an utopian program, that, for us, is typically Dehon.

⁹ This speech can be found in *Dehoniana XXIX* (2000), p. 11-14.

¹⁰ In his Notes Quotidiennes of 1889 - 1890 he writes, however, «Périodes d'épreuves terribles... Des décisions venues de Cambrai nous condamnent vraiment à mort. » (NQT IV/1889, 95 r) He refers here to the demand of Bishop Thibaudier to join up with another older Congregation. A year later, he is told to leave the school: “Je commence mes préparatifs de départ. C'est un déchirement de cœur. Je l'offre à Notre Seigneur en esprit de pénitence et en sacrifice pour son œuvre... Il fallait d'ailleurs penser à laisser Saint-Jean. J'avais trop de choses, l'œuvre de Sacré Cœur m'absorbait. » (NQT V/1890, 17 r-v).

¹¹ L. DEHON, “Nous croyons à des jours meilleurs.” *Dehoniana XXIX* (2000) p. 13.

¹² L. DEHON, “Nous croyons...” p. 13.

Léon Dehon's social theory

So what are we to make of all of this? It is not to these discourses on education that we should turn to find an answer. For that we must turn to the texts in which Dehon speaks more directly about his social theory. These are found in the periodical *La règne du Sacré-Coeur dans les âmes et les sociétés* which Dehon founded in 1889.¹³ In these contributions, Dehon's social theory and vision is more clearly articulated. He shows himself to stand within a long Christian theological tradition which consciously thinks of theology within an explicit social theory.

We should not expect, however, to find in these writings a fully contextualized political or social theology in the line of St. Augustine's *De civitate Dei*.¹⁴ Léon Dehon's underlying theological vision was never so explicit nor as daring. Yet, unlike so many theologians of the 20th and 21st century where the social, political or historical context is barely detectable, Léon Dehon's social narrative is explicit even though the underlying theological vision of the world remains hidden. He is not – as has been often repeated – an innovative theologian. We should not expect to find a style of political theology such as in our time we have found in Liberation Theology or of the political theology of Johann Baptist Metz or John Milbank.¹⁵ He remains a passionate pastoral theologian whose devotion to the Sacred Heart was imbued with a political and social outlook. However, he did not see them as part of the great movements of history. He was too close to the initial events of modernity to see the great change of mentality that the previous two centuries had wrought.

¹³ S. TERTÜNTE, *Léon Dehon und die Christliche Demokratie: Ein katholischer Versuch gesellschaftlicher Erneuerung in Frankreich am Ende des 19. Jahrhunderts*. Freiburger theologische Studien (Freiburg : Herder, 2007); S. TERTÜNTE, « Glanzzeit und Ende einer Karriere in der christliche Demokratie: Léon Dehon im « Fonds Tiberghien » (Lille) », *Dehoniana* 2002, p. 91-106.

¹⁴ *The City of God against the Pagans*. Translation by R. W. Dyson. New York : Cambridge University Press, 1998. 2006); Paula Fredericksen, *Sim, The Early History of an Idea*, Princeton U: NYRB Dec 20/12:70-76.

¹⁵ J. MILBANK, *Theology and Social Theory : Beyond Secular Vision* (Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing 1996 / 2006).

Léon Dehon still thought that it was possible to turn back and to recover what to him was lost.¹⁶ In our view, although he attached himself to the movement of the Abbés democrats and quickly underwrote the orientation of Leo XIII *Rerum Novarum*, he remained too trapped in the immediacy of political events to give a theological interpretation of his time.

His view remained pastoral. In the Congregation we have connected this pastoral spirit with the oft-repeated slogan: “Leave the sacristies... to the people!” This attraction to the fringe – to the people beyond the sacristies, actually the unsophisticated, “simple” *peuple* – was intimately linked with his devotion to the Sacred Heart. He had taken to heart Margaret Mary’s a social complaint of the Sacred Heart devotion: the social indifference to the love and oblation of Christ. From the beginning, this devotion had a social and political intent. Did not Margaret Mary sent a letter to the king of France to have the Sacred Heart engraved on all the military standards?¹⁷ As Menozzi reminds us in his insightful book, *Sacro Cuore*, Léon Dehon was the first to make this social, political connection between the devotion to the Sacred Heart and social theory explicit.¹⁸ The devotion comes forth out of a complaint: why has the love of God, this total self-giving, total self-humiliation for the other of God, met with the indifference of modern culture? Why is this love of the Heart of Jesus not the grounding vision of all social and political life? Dehon’s work of reparation became an attempt at civilizational transformation.

¹⁶ It manifested itself, for instance, in his social and economic analysis of the influence of Freemasonry and the Jews in France. On the part of his theology, it is clear that Léon Dehon was not influenced at all by the regressive turn in the theology of the 1870s to neo-Scholasticism or neo-Thomism.

¹⁷ The intent of the letter of Margaret Mary to the king of France was to dedicate the nation to the Sacred Heart as an expression of the return to a Christian state. When Dehon realized that this was not possible any more, he saw the transfer of the power from the king to the people. It meant that nation was broken up for him into corporations and groups and it was to them that the citizens ought now to give their devotion. OSC V1/ 1895, p. 510. This becomes a central focus of the devotion to the Sacred Heart. See S. TERTÜNTE, *Léon Dehon und die Christliche Demokratie*, p. 118-121.

¹⁸ D. MENOZZI, *Sacro Cuore: Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società* (Roma: Viella, 2001).

His “education” was at heart a practical theology of liberation for workers and their families from the destructive processes of the industrial revolution and political liberalism, for him forever linked to the social reign of the Sacred Heart.¹⁹

If such is the case, allow me to draw some conclusions from this.

1. We cannot repeat Léon Dehon’s social theory today. Léon Dehon’s social and political theory is too French, too integralist, too restorationist. We acknowledge that Léon Dehon social, political theory was not innovative; it is too near-sighted. He reflects the social theory of his time, shifting his perspectives when urged to do so by reality itself or at the urging of Pope Leo XIII. As such, his vision is often reactionary – a throw-back to a time prior to the French Revolution, an ultramontane position with regard to the role of the pope in European politics, aristocratic in his relation to workers. For our taste, Dehon is too much a French patriot with an idealized view of France as the first daughter of the Church. There is a lot to be critiqued about Dehon’s social and political vision.²⁰
2. However, despite its deficiencies, Léon Dehon’s social theory as an outflow of the devotion to the Sacred Heart is and remains part of our legacy. His sense of a need for reparation in the social context is too strong for us to neglect it. He clearly meant to apply this vision not just to lay people, but also to his religious. Many first members got their introduction to this social spirituality with Léon Harmel in Val-des-Bois. That despite strong

¹⁹ OSC V2/1898, p. 109.

²⁰ Dehon’s intent was to have Christ reign in societies, families, laws and morality, often with a view of having an integral political, religious cohesion in societies. The underlying perspective was an idealized understanding of the social and religious cohesion of the Middle Ages or the time prior to the French Revolution. See S. TERTÜNTE, *Léon Dehon und die Christliche Demokratie* especially p. 98-121.

opposition by the group around p. Blancal in the 1890s²¹. We have not always remained true to this. This spiritual vision of the every-day life where we are asked to stand in the messy ambiguity of the social, economic and political life is also what we wish to take into our next General Chapter. We must take seriously the call of Léon Dehon to go beyond the sacristies. This spiritual vision must not be lost sight of at the practical level in our formation, but also in our theoretical formation in philosophy and in our theological education here in Stadniki.

Theological education, along the lines of Léon Dehon, must be a type of political or social theology. Our theology is not complete without a thorough understanding of the social doctrine of the Church, which today must be placed within the new global situation of post-modernity. For Dehonians the spiritual and the political/social must be thought together.

But it also applies to other parts of theology. Pope Francesco has asked that our praxis of theology but also our thinking starts at the periphery, at the fringe. As Dehonians we immediately felt a great affinity to this call. There is a way of thinking in theology that starts from the bottom, that opts primordially for the poor, that takes seriously the every-day reality of people, that operates with mercy and compassion. We know this also of Jesus. His ministry right from the start was with little folk who felt the oppression of scribes and Pharisees and the Roman occupation, the sick, the excluded. Dehon's uniqueness is how he saw, right from the start, the neglect of the Church in its failure to reach out beyond the established parish. The complaint I heard in Poland in my four years as councilor is about the loss, the drifting away of

²¹ This happened particularly in the chapters of 1893 and 1896. In a letter Fr. Blancal wrote to Fr. Dehon in 1897 – thus after the challenge to Dehon's continued leadership in the Congregation at the 1896 Chapter – he accused Dehon of being interested in all the great questions of the time. Of this he says, "This has nothing to do with the aim of the Congregation which is a special cult of love and consolation towards the Heart of Jesus as a means of a quick and powerful sanctification." But Dehon continued on the path that he had chosen.

people, from the Eucharist. What better challenge to give yourself than to follow the example of Dehon when he began in Saint-Quentin and when he connected with the workers in France in search of the lost.

3. Dehonian spirituality, we know, is deeply Eucharistic. One of our central acts is adoration. Too often we forget that the Eucharist – and, as a consequence, adoration – is a deeply political act. The Eucharist is a covenant feast of God with humanity – a celebration anticipating or foreshadowing the eschaton of God with a redeemed humanity. We enact symbolically the final fulfillment. This fulfillment is not my personal resurrection alone; it is the final gathering of all God's people. As a baptized and redeemed people we pull this final reality into today's lived, finite, unfulfilled reality and allow its force to weave its way through history. There is in fact no greater political act in our often chaotic, unjust, violent society. As Dehonians we spend at least one hour each day interacting with this power of God. It cannot be that we leave this *dunamis* in our chapels and churches and do not make it radiate among people.

Education in a Dehonian way? Léon Dehon gave us an enormous challenge. In its recent history Poland has suffered from a utopian socialist or communist theory of society and is perhaps innately suspicious of a political theology. But it can't do without. Polish catholic life would wither into insignificance. The same is true for us Dehonians. Without Dehon's social vision the Congregation becomes indistinguishable from those whose pastoral, parochial work Léon Dehon said he detested for himself because it never went beyond the sacristy.

In our next chapter, we are asked to re-enter into the charism of Dehon not only as an interior life but also as one that binds us inextricably with the peripheries, with the poor. It asks us to reflect how our communities can become the places where we bring together the personal and the social. Hence my wish for you today: May we become ever more educators in the way of Dehon.

Summary

When speaking about Léon Dehon as an educator, the first thoughts go to him as the initiator of Collège Saint Jean in Saint Quentin in 1877. Although his first idea as a founder was not to found schools, he had a deep attachment to its students and the alumni. It is in his annual commencement addresses and in his annual presentations for the alumni association from 1883 on that we derive his understanding of education. If we are to typify Léon Dehon as an educator it would be mainly as a social-political educator. Léon Dehon was passionate to turn France around toward more Christian ideals in the social and economic sphere in the laïcist political scene in the latter part of the 19th century. The presentation gives an insight into Léon Dehon's social concerns of this period also as an indispensable part of his charism for the Congregation he started at the same time as the Collège Saint Jean.

Ks. prof. John van den Hengel, sercanin, wikariusz generalny Zgromadzenia Księży Sercanów; emerytowany profesor teologii Uniwersytetu św. Pawła w Ottawie (Kanada), gdzie wykładał na Wydziale Teologicznym (1965-2005); przez 25 lat współredagował serię katechetyczną *Born in the Spirit* Konferencji Biskupów Kanadyjskich; jest autorem *The Home of Meaning: The Subject in the Philosophy of Paul Ricoeur* (Lanham 1982) i wielu artykułów naukowych.
e-mail: j.hengel@rogers.com

ARTYKUŁY

ks. Władysław Majkowski SCJ
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

RODZINA JAKO PIERWSZA SZKOŁA POWOŁANIA

Wśród wielu funkcji, jakie pełni rodzina, jest funkcja socjalizacyjno-wychowawcza. Potrzeba tej funkcji wyrasta z faktu, że – w przeciwieństwie do określonych cech biologicznych – dziecko, rodząc się, nie przynosi ze sobą żadnych wzorów kulturowych, w które wyposażałaby je sama natura. Te kulturowe wzorce zdobywa w procesie socjalizacji – wychowania poprzez oddziaływanie na nie agend socjalizujących. Rodzina jest jedną z nich; pierwszą i najważniejszą.

W procesie socjalizacji dziecko zdobywa umiejętności, które będą mu potrzebne w życiu, uczy się dyscypliny i internalizuje normy moralne panujące w grupach, w których czynnie uczestniczy oraz przyjmuje system wartości w nich obowiązujący. Można rzec, że cała kulturowa sfera człowieka jest „darem” społeczeństwa przekazywanym mu przez konkretne agendy socjalizujące.

Cechą nowoczesnego społeczeństwa jest daleko posunięty podział pracy w ramach wielorakich specjalizacji, jakie mają miejsce w procesie produkcji, zarządzania czy innych form społecznej aktywności. Fenomen ten jest następstwem gwałtownej akumulacji wiedzy, niemożliwej do opanowania przez jednostkę. Nie ma takiej dziedziny życia, której tajniki byłaby w stanie przyswoić sobie w całości jedna osoba.

Pełnienie niektórych ról społecznych ma nadto charakter szczególnej powinności i służby. W takich przypadkach w pełnieniu roli na pierwszy plan wysuwa się realizacja dobra wspólnego – dobra innych. W tym wypadku ma miejsce relacja właściwa dla deontologii rygorystycznych, której cechą są zobowiązania i powinności na rzecz dobra wspólnego. Sama zaś tego rodzaju rola „zawodowa” nazwana jest powołaniem.

Klasycznym przykładem powołania jest powołanie kapłańskie i zakonne. Praca „zawodowa” kapłana i zakonnika jest *par excellence* deontologią rygorystyczną, mającą na uwadze przede wszystkim cudze dobro. Jan Paweł II w adhortacji *Pastores dabo vobis* nazywa to powołanie *officium amoris* (PDV, 23). Wyrazem i znakiem tego jest celibat księży i bezżenność osób zakonnych. Sam Chrystus, który był Synem Bożym, powiedział o sobie, że nie przyszedł po to, by Mu służyć, ale by służyć. Jeśli w czymś kapłan i zakonnik ma naśladować Mistrza, to właśnie w służeniu innym. Z tego zresztą będzie rozliczony na sądzie ostatecznym.

Przygotowanie jednostki do ról związanych z powołaniem musi z natury rzeczy mieć dwojaki charakter: chodzi z jednej strony o nabywanie umiejętności podobnie jak we wszystkich innych zawodach, a z drugiej – moralnych kwalifikacji, które uzdolnią ją do pełnienia takich ról. Rola rodziny w tym względzie jest wyjątkowa i niezastąpiona. Można wręcz powiedzieć, że jest ona pierwotnym seminarium, w którym budzi się i kształtuje powołanie kapłańskie i zakonne.

Wychowawcza funkcja rodziny

W *Kartce praw rodziny*, podpisanej przez większość państw, czytamy: „Rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, mają pierwotne, niezbywalne prawo i pierwszeństwo do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców” (KPR, art. 5). To prawo rodziny do wychowania dzieci było zasadniczo przez wieki respektowane nawet przed jego formalnym zapisem. Niewielu odważyłoby się je kwestionować. Otwarcie zakwestionowały je dwa totalitarne systemy: komunizm i faszyzm. Częścią ideologii pierwszego była anihilacja

rodziny, ponieważ zgodnie z tą ideologią jest ona ostoją reakcjonizmu, który jest największą przeszkodą na drodze do społeczeństwa komunistycznego. Drugi traktował rodzinę utylitarystycznie jako środowisko rodzenia dzieci, których wychowaniem zajmie się państwo. Klasycznym przykładem tej sytuacji był niemiecki faszyzm lat 30. ubiegłego wieku. Odnosząc się do tej ideologii, papież Pius XI napisał w swojej encyklice *Mit brennender Sorge*: „Rodzicom (...) przysługuje najpierwotniejsze prawo wychowania dzieci, danych im przez Boga, w duchu prawdziwej wiary i według jej zasad i przepisów. Prawa i inne rozporządzenia, które nie uznają tego przyrodzonego prawa rodziców w sprawach szkolnych, lub przez groźbę i przymus odbierają im wszelką wartość praktyczną, są sprzeczne z prawem przyrodzonym i w najgłębszych swych podstawach niemoralne” (MBS, 43).

W społeczeństwach preindustrialnych wychowanie w rodzinie nie tylko miało holistyczny charakter, ale i rodzina miała na nie monopol. Jedyne agendą, która w tym procesie miała współudział, był Kościół, uzupełniający socjalizację przez rodzinę. Wówczas – zauważa F. Adamski – „to zespolenie instytucji kościelnych i cywilnych było niemal całkowite i realizowało się głównie przez sieć powiązań i wpływów, nacisków, ingerencji instytucji religijnych w sferę życia ekonomicznego, politycznego i społeczno-wychowawczego”¹. Preindustrialna rodzina zaś była dogodnym „forum”, na którym pozostałe instytucje „spotykały się”, tworząc misternie skonstruowany system wychowawczy. Religijne praktyki w rodzinie wyciskały swe piętno na domowej pracy, a nawet wyznaczały rytm dnia. Wszystkie struktury miały podwójny wymiar: religijny i cywilny. Przestrzeń życia „cywilnego” była nasycona wartościami religijnymi i regulowana normami chrześcijańskich wzorców zachowań. Ich internalizacja przez jednostki nie napotykała większych trudności ze względu na fakt, że przenikały one wszystkie elementy kultury społeczeństwa preindustrialnego.

Waga rodziny jako agendy socjalizującej jest wielka również obecnie. Wynika to z dwóch jej cech. Przede wszystkim jest chronologicznie pierwsza, co oznacza, że nie napotyka żadnych wcześniej nabytych sposobów zachowań, systemów wartości, obyczajów czy zwyczajów; na

¹ F. ADAMSKI, *Rodzina między sacrum a profanum*, Poznań 1987, s. 58.

czystej tablicy osobowości dziecka łatwo jest „zapisywać” wszelkie treści, ponieważ nie natrafiają na żadne inne o charakterze konkurencyjnym. Drugim powodem, dla którego rodzinna socjalizacja ma wielką wagę, jest jej holistyczny charakter. „Na poziomie pierwotnej socjalizacji, dokonującej się w rodzinie i przez rodzinę, dziecko zdobywa najbardziej podstawowe umiejętności i przyswaja sobie najbardziej potrzebne wzory zachowań. Uczy się języka danego społeczeństwa, ról, przyswaja sobie właściwe danemu społeczeństwu aspiracje, sposoby osiągnięcia cenionych wartości i potrzebnej do tego dyscypliny”².

Nadto cechą socjalizacji dziecka w rodzinie jest to, że często jest wypadkową oddziaływania wielości podmiotów socjalizujących: matki, ojca, rodzeństwa, a nierzadko dziadków. Nie oznacza to, że siła oddziaływania każdego z nich jest taka sama. Pierwszeństwo w tym względzie ma niewątpliwie matka z racji opiekuńczej roli, jaką pełni w stosunku do dziecka. W miarę jak dziecko wzrasta, socjalizująca rola rodziny zaczyna się rozkładać także na innych jej członków.

Rodzina pierwszym seminarium

Jest niepodważalnym faktem, że religijna formacja dziecka to dzieło wczesnej socjalizacji, a więc środowiska rodzinnego. Ważnym wymiarem socjalizacyjno-wychowawczej funkcji w rodzinie jest jej aspekt edukacyjno-formacyjny. Rodzina przekazuje bowiem dziecku religijne treści, ale również je formuje przekazując mu określony system wartości.

1. Rodzina przekazicielką wiedzy religijnej

Częścią przekazywanej dziecku wiedzy w rodzinie jest wiedza religijna. W ramach tego procesu dziecko zdobywa podstawową wiedzę o dobrym Bogu Stworzycielu człowieka i świata. Bóg troszczy się o człowieka i świat. Ten ostatni w swoim bogactwie – słońce, księżyc, kwiaty, ptaszki, ryby – został dany człowiekowi, ponieważ Bóg go kocha. Tym sposo-

² W. MAJKOWSKI, *Rodzina polska w kontekście nowych uwarunkowań*, Kraków 2010, s. 49.

bem „małe dziecko stopniowo pojmuje, że wszystko, co nas otacza, cały świat ma coś wspólnego z wielkim i dobrym Bogiem”³. W miarę jak dziecko wzrasta, dowiaduje się też, że stworzony przez Boga człowiek okazał się nieposłuszny Mu i popełnił grzech. Ten grzech został zmażany przez Jezusa Chrystusa, który narodził się w Betlejem, a Jego matką była Maryja. Dziecku przekazywana jest wiedza o niebie, gdzie na wszystkich dobrych ludzi czeka kochający Bóg. Sama wizja Boga, jaką ma dziecko jest bardzo często odzwierciedleniem wizji ojca dziecka w rodzinie. Tak rozumiana „posługa ewangelizacyjna rodziców chrześcijańskich – podkreśla Jan Paweł II w *Familiaris consortio* – jest swoista i nie do zastąpienia: nabiera ona cech typowych dla życia rodzinnego, na które winny się składać miłość, prostota, konkretne i codzienne świadectwo” (FC, 53).

Ten zakres wiedzy jest jednoznacznie związany z rodziną i będzie powiększany na katechezie w szkole, zwłaszcza w ramach przygotowania dziecka do spowiedzi i Pierwszej Komunii Świętej.

2. Przekaz wiary w rodzinie

Jeśli prawdą jest, że nawet w prozaiczności codziennego życia słowa jedynie uczą, a przykłady pociągają, to w odniesieniu do przekazywania wiary jest to absolutnie sprawdzająca się zasada. Przekaz religijny ubrany w najpiękniejsze słowa i dostosowany do poziomu intelektualnego dziecka nie staje się przekazem wiary. Zawarte w przekazie treści mogą zostać przez dziecko wyuczone, ale pozostaną dla niego puste, o ile nie zostaną poparte przykładem życia rodziców i całej rodziny. I tak zachęcanie dziecka do modlitwy czy uczestnictwa w niedzielnej mszy świętej odniesie niewielki skutek, jeśli sami rodzice nie praktykują tego, do czego zachęcają dzieci. Badania potwierdzają, że stopień systematyczności praktyk religijnych dzieci jest odzwierciedleniem regularności praktyk religijnych rodziców. „Tylko dając dziecku właściwy przykład, postępując zgodnie z wymaganiami i uznawanymi normami – rodzice mogą być

³ H. WISTUBA, *Wychowanie religijne małego dziecka w rodzinie*, w: F. ADAMSKI (red.), *Wychowanie w rodzinie*, Kraków 1991, s. 124.

dla dziecka moralnym autorytetem, tj. sprawić, że reprezentowane przez nich nakazy i zakazy przyjmie ono za własne moralne powinności⁴.

Podobną korelację zaobserwowano, badając poglądy religijne matek i ich córek. I tak: podczas gdy córki matek głęboko wierzących były głęboko wierzące w 80%, a niewierzące tylko w 7%, to córki matek niezdecydowanych były wierzące tylko w 29%, a w 51% niewierzące⁵. „Stąd, jak podkreślają Ojcowie Soboru Watykańskiego II, dzieci, a nawet wszyscy pozostający w kręgu rodzinnym, znajdują łatwiej drogę szlachetności, zbawienia i świętości, jeżeli torować ją będzie przykład rodziców i modlitwa rodzinna. Małżonkowie zaś, ozdobieni godnością ojcostwa i macierzyństwa, wypełniają sumiennie obowiązki wychowania zwłaszcza religijnego, które należy przede wszystkim do nich” (KDK, 48).

3. Wychowanie do modlitwy

Chociaż przekazywanie wiedzy religijnej dzieciom w rodzinie jest ogromnie ważnym zadaniem rodziców, to nie jest ono celem samym w sobie. Wiedza religijna jest warunkiem koniecznym do wierzenia, ale niewystarczającym do tego, by być człowiekiem religijnym. Trudno byłoby bowiem wchodzić w religijny kontakt z Bogiem, o którym nic się nie wie. W kontakt z Bogiem wchodzi się przez modlitwę. Jest ona formą dialogu z Bogiem, którego dziecko się uczy, biorąc udział w rodzinnej modlitwie. Modlitwa rodzinna, jak mówi Jan Paweł II, ma swoje specyficzne cechy. „Jest modlitwą wspólną męża i żony, rodziców i dzieci. Komunia w modlitwie jest jednocześnie owocem i wymogiem owej komunii, otrzymanej w sakramentach chrztu i małżeństwa (...). Taka modlitwa rodzinna czerpie swą pierwotną treść z samego życia rodzinnego, które we wszystkich i rozmaitych okolicznościach jest pojmowane jako powołanie Boże i aktualizowane jako synowska odpowiedź na jego wezwanie” (FC, 59).

Szczególną formą modlitwy dla każdego katolika jest niedzielna msza święta. Stąd wprowadzanie w życie modlitewne dziecka w żaden sposób

⁴ C. CZAPOW, *Rodzina a wychowanie*, Warszawa 1967, s. 101.

⁵ L. DYCZEWSKI, *Rodzina polska i kierunki jej przemian*, Warszawa 1981, s. 244.

nie może pominąć tej formy modlitwy. Poprzez uczestnictwo we mszy świętej z rodzicami dziecko nabiera świadomości członkostwa we wspólnocie parafialnej i powszechnej Kościoła. Poprzez to uczestnictwo dokonuje się także jego przygotowanie do pełnego uczestnictwa w Eucharystii, gdy przystąpi do Pierwszej Komunii Świętej.

4. Wychowanie do miłości i solidarności

Rodzina ze swej natury jest wspólnotą życia i miłości i szkołą miłości. „W rodzinie człowiek uczy się zapominania o sobie, wyzwalania z ciągłego uwikłania we własne ‘ja’, otwierania na potrzeby innych, przyjmowania postawy świadczącej, poświęcania się tym, których się kocha”⁶. Zakłada się, że małżonkowie zawarli związek małżeński z miłości, a dziecko jest owocem tej miłości. Małżonkowie kochają się nawzajem i kochają owoc swojej miłości – dziecko. Doświadczając miłości rodziców, dziecko jest wychowywane do miłości i rozwija w sobie wrażliwość na potrzeby innych, zwłaszcza ubogich i potrzebujących jakiegokolwiek wsparcia. Tym sposobem tworzona jest pozytywna atmosfera domu rodzinnego rozumiana jako „układ wzajemnych stosunków, charakter więzi emocjonalnej, wzajemne traktowanie siebie przez członków rodziny, a w pierwszym rzędzie ustosunkowanie się rodziców do siebie nawzajem i do dzieci”⁷.

Rodzinna miłość ma swoje odzwierciedlenie w rodzinnej solidarności w ramach grupowej współpracy i wzajemnej pomocy. We wspólnocie rodzinnej powiedzenie „jeden za wszystkich, wszyscy za jednego” nie jest jedynie pustym frazesem, a codziennym doświadczeniem. Najważniejszym polem, na którym manifestuje się ta solidarność, jest realizacja celów całej rodziny i celów poszczególnych jej członków. Rodzinne cele stają się celami poszczególnych członków rodziny, cele jednostkowe – celami całej rodziny. Stąd życie rodzinne stwarza prawie niekończący się ciąg okazji do świadczenia miłości najbliższym i do doświadczania jej od

⁶ J. KŁYS, *Małżeństwo drogą do świętości*, w: F. ADAMSKI (red.), *Miłość, małżeństwo, rodzina*, Kraków 1978, s. 165.

⁷ M. TYSZKOWA, *Badanie nad uspołecznieniem i osobowością dzieci jedynych i mających rodzeństwo*, w: TAŻ (red.), *Rodzina a rozwój jednostki*, Poznań 1990, s. 25.

nich. Do rodziny można odnieść stwierdzenie, że jest w pierwszym rzędzie jakby matką i żywicielką tego wychowania; w niej dzieci, otoczone miłością, łatwiej przyuczają się do właściwego porządku rzeczy, gdy jakby materialnie przenikają do ich dusz z biegiem lat młodzieńczych wypróbowane formy kultury ludzkiej” (KDK, 61).

5. Moralna formacja w rodzinie

Jest faktem, że elementem konstytutywnym każdej grupy jest podzielany przez jej członków system wartości i norm. W odniesieniu do rodziny jednak element ten ma wyjątkową wagę. Rodzina jest wspólnotą ekonomiczną, psychologiczną, ale też – i pewnie nade wszystko – wspólnotą moralną. Zanim jednak taką się staje, rodzice wychowują dzieci, to znaczy starają się przekazać potomstwu normy postępowania i system wartości, który jest ich systemem wartości. W tym sensie rodzice, można powiedzieć, po raz drugi rodzą dzieci. „Wychowawca – jak mówi papież Jan Paweł II w *Liście do rodzin* – jest osobą, która «rodzi» w znaczeniu duchowym” (LdR, 16).

System moralny jest zespołem wzorców postępowania, służącym do oceny moralnej czynów. Składa się na niego „całość wyobrażeń o tym, co jest dobre, a więc norm, ideałów osobowych i modeli zachowań (...), regulujących postępowanie jednostek, relacje między jednostkami, między jednostkami a społeczeństwem i między grupami społecznymi”⁸. Podstawowe normy moralne chrześcijańskiej moralności zawiera Dekalog. Jest on zbiorem norm religijnych regulujących odniesienia człowieka do Boga, ale i stosunki pomiędzy ludźmi wykraczające poza ludzkie ziemskie życie. Ich podstawową cechą jest ich zinternalizowanie i poczucie obowiązku postępowania zgodnego z nimi w ramach wewnętrznego przymusu⁹. W tym przypadku postępowanie niezgodne z normą obarczone będzie wyrzutami sumienia niezależnie od oceny tego postępowania przez innych.

⁸ J. MARIAŃSKI, *Wprowadzenie do socjologii moralności*, Lublin 1989, s. 146.

⁹ Nauka traktująca o obowiązkach moralnych nazywa się deontologią. Jej przedmiotem są etyki zawodowe, zwykle jako role o charakterze służby, poświęcenia i ofiarności.

Ważnym elementem moralnej formacji jednostki w rodzinie są przekazywane wartości, które zwykle tworzą system: są ze sobą skorelowane, uzupełniają się i są ustrukturyzowane. Istnieje współzależność pomiędzy normą a wartością. Wartość staje się kryterium selekcji określonych sposobów postępowania; normy moralne regulują sposoby osiągania wartości. „Wartość odnosi się do rozumienia pewnego dobra dla jednostki lub społeczeństwa. Które uważa się za godne realizacji. Norma odnosi się do sposobu i granic, w obrębie których możliwa jest konkretna realizacja wartości (...). Norma określa wartość, podczas gdy wartość narzuca normie pewne granice”¹⁰.

Obserwując rodzinę pod kątem internalizacji przez dziecko norm, przekazywania i dzielenia systemu wartości rodziców (rodziny), można łatwo skonstatować, że środowisko rodzinne pełni funkcję prawozoru postępowania, której sednem jest dostrzeganie różnicy pomiędzy dobrem a złem. Dziecko na zasadzie bezgranicznego zaufania przejmuje od rodziców kodeks postępowania. Według dziecka, dobre jest to, co jest zgodne z zaleceniami rodziców, i odwrotnie: złe jest to, co jest z nimi niezgodne. Moralność dziecka ma charakter wybitnie heteronomiczny. Tym sposobem rodzina staje się najważniejszą instytucją wychowawczą. Dzieci obserwują i naśladują rodziców, a także, w drodze zamierzonych przez rodziców oddziaływań, nabywają najważniejsze dla nich sprawności moralne: odróżnienia dobra od zła, piękna od brzydoty, prawdy od kłamstwa, sprawiedliwości od niesprawiedliwości... Odnosząc się do tego aspektu funkcjonowania rodziny, papież Jan Paweł II stwierdza w adhortacji *Familiaris consortio*: „Istotnie, rodzina, która jest otwarta na wartości transcendentne, która służy braciom w radości, która wykonuje swoje zadania z wielkoduszną wiernością i która jest świadoma swego codziennego uczestnictwa w tajemnicy chwalebnej Krzyża Chrystusowego, staje się pierwszym i najlepszym seminarium powołania do życia poświęconego Królestwu Bożemu” (FC, 53).

¹⁰ C. J. VAN DER POEL, *W poszukiwaniu wartości ludzkich*, Warszawa 1976, s. 67.

6. Rodzina szkołą postaw altruistycznych

Charakter rodziny jako grupy podstawowej i wspólnoty życia i miłości pretenduje ją do tego, by była szkołą postaw altruistycznych. Bliskość fizyczna członków rodziny i bogactwo interakcji stwarzają na co dzień wiele okazji, by ćwiczyć się w postawach altruistycznych.

Pierwszą płaszczyzną dla takich postaw jest wzajemna pomoc. Gospodarstwo rodzinne, nawet najmniejsze, wymaga od członków rodziny daleko idącej współpracy i pomagania sobie nawzajem. Dziecko, na miarę swoich możliwości, może, a nawet powinno mieć w tym udział. W tej kwestii szczególną rolę ma do odegrania ojciec, który daje przykład dzieciom, pomagając w pracach domowych żonie. Współpraca w prowadzeniu gospodarstwa domowego nie tylko usprawnia jego funkcjonowanie, ale i jednoczy rodzinę, czyniąc z niej wspólnotę solidarnych osób.

Drugą płaszczyzną służącą kreowaniu i konsolidowaniu postaw altruistycznych jest dzielenie się w rodzinie dobrami materialnymi. W każdym społeczeństwie niewiele jest takich rodzin, które byłyby w stanie zaspokoić wszystkie potrzeby i pragnienia dzieci. Pomijając kwestię, czy byłaby to optymalna sytuacja wychowawcza, trzeba pamiętać, że pewne braki materialne w rodzinie są normalnością; oczywiście w rodzinach wielodzietnych częściej niż w rodzinach z jednym dzieckiem. Zważywszy ten fakt, rodzina, zwłaszcza wielodzietna, stwarza wielorakie możliwości i potrzebę dzielenia się przez dziecko z innymi jej członkami, a szczególnie z rodzeństwem. Okazją ku temu jest dzielenie się podarkami, jakie któryś z członków rodziny otrzymuje. Inną, wydaje się dość częstą, okazją do ćwiczenia się w takiej postawie jest rezygnacja z dóbr, które nie są konieczne, albo zadowolenie się rzeczą gorszej jakości tak, by inni członkowie rodziny z tego powodu nie byli czegoś pozbawieni.

Zakończenie

Powołanie kapłańskie i zakonne nie pojawia się zwykle jak *deus ex machina*. Odwrotnie, prawie zawsze ma swoją stosunkowo długą historię na wzór pszenicznego ziarna: jest rzucone w glebę, kiełkuje, wzrasta i dopiero przynosi owoc. Skoro Kościół ma przetrwać aż do skończenia

wieków, to muszą być spełnione warunki, by tak się mogło stać. Jednym z nich jest posługa kapłańska. Kościół nie może istnieć bez kapłaństwa. Oznacza to, że Chrystus powołuje do pracy w swojej winnicy wystarczającą liczbę pracowników. Sedno kapłańskiego powołania, jak mówi Jan Paweł II w adhortacji *Pastores dabo vobis*, zasadza się na dialogu „między Bogiem a człowiekiem, między miłością Boga, który wzywa, a wolnością człowieka, który z miłości Mu odpowiada” (PDV, 36). Zatem jeśli dziś brakuje pracowników na niwie Pańskiej, to można domniemywać, że nie wszyscy odpowiedzieli pozytywnie na wezwanie „Pójdź za Mną”, albo nie wszystkim zostały stworzone warunki do rozkwitu ich powołania, zwłaszcza w rodzinie. Dla rozwoju powołania etap życia rodziny pochodzenia ma najwyższą wagę. W niej młody człowiek zdobywa podstawowe wiadomości o Bogu, otwiera się na Boga, przez modlitwę nawiązuje z Nim więzy przyjaźni, uczy się służyć innym. W tym wszystkim pomagają mu kochający się rodzice i rodzeństwo.

Rodzice w sposób zamierzony albo niezamierzony wpływają na podejmowanie przez dzieci decyzji dotyczących ich przyszłego życia, przygotowując grunt do właściwego wyboru. Dotyczy to praktycznie wszystkich aspektów ich życia: podjęcia studiów, pracy, zawodu... a także życia małżeńskiego, drogi kapłaństwa czy życia zakonnego. Rodzice nie powinni jednak nigdy swego dziecka zmuszać do obrania określonej drogi życia, a w szczególności drogi życia kapłańskiego czy zakonnego. Nie wolno im także zabraniać takiego wyboru ani przeszkadzać w jego dokonaniu¹¹.

Family as the First School of Priestly Vocation

Summary

Among many functions that the family is performing socialization is one of the most important. The need for this function arises from the fact that, in contrast to certain biological characteristics, a child being born does not bring

¹¹ S. OLEJNIK, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże*, Warszawa 1979, s. 693.

with him any cultural patterns. A child wins them in the process of socialization through the impact of socializing agencies. The family is one of them; it is the first and most important.

In the process of socialization children acquire skills that they will need in their lives, learn and internalize moral norms prevailing in the groups, in which they are actively involved and adopt a system of values applicable to them. You could say that the whole of human cultural sphere is a "gift" of the society forwarded to them by specific socializing agencies.

Certain social roles comprise a specific nature of duty and service. In such cases the implementation of the common good – the good of others is fundamental to them. A classic example is the establishment of priestly and religious vocation. Professional work of a priest and monk is *par excellence* a strict deontology, having in mind above all benefits of others. Preparation of the individuals for such roles must inherently be twofold: on the one skill acquisition as in all other professions, but also moral qualifications that will enable a person to perform such roles. The role of the family in this regard is unique and irreplaceable. One can even say that it is the primary seminary waking up and shaping the vocation to priesthood and religious life.

Ks. prof. dr hab. Władysław Majkowski, sercanin, wykładowca socjologii ogólnej, historii myśli społecznej, socjologii rodziny oraz problemów współczesnej rodziny polskiej na UKSW w Warszawie; wykładowca socjologii i katolickiej nauki społecznej w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach; autor kilkudziesięciu artykułów w języku polskim, włoskim i angielskim; najważniejsze publikacje: *Peoples' Poland. Patterns of Social Inequality and Conflict* (1985); *Czynniki dezintegracji współczesnej rodziny polskiej* (1997); *Rodzina Polska w kontekście nowych uwarunkowań* (2010).

e-mail: majk@wa.onet.pl

ks. Jan Górski
Uniwersytet Śląski, Katowice

MISYJNY WYMIAR FORMACJI DO KAPŁAŃSTWA

Zmieniający się paradygmat misji powoduje różne nowe wyzwania, dotyczące nie tyle samego rozumienia misji, ile raczej zmian w rozmieszczeniu poszczególnych akcentów co do jej realizacji. Paradygmat ten jest podyktowany częściowo nowymi wyzwaniami, przed jakimi stoi Kościół, rozpoznając znaki czasu¹. Misja, co powtórzył Jan Paweł II, jest jedna, chociaż realizowana w różnych kontekstach². Duszpasterz powinien poznać zmieniające się rozumienie misji. Nie wolno przy tym zapomnieć o istotnym wymiarze eklezjalnym. Misje są bowiem zadaniem Kościoła, a posługa kapłańska jest szczególnym wymiarem misji. Formacja do tej posługi jest istotna na różnych płaszczyznach. Posługa misyjna nie stanowi dodatku do pracy duszpasterskiej, ale stanowi jej główne zadanie. Literatura zagadnienia jest już spora (P. Giglioni, O. Tange, K. Muller, J. Lopez Gay, S. Karotempel). Także w naszym kraju z chwilą powstania misjologii jej wkład w studia i formację seminaryjną jest coraz bardziej zauważany (F. Zapłata, W. Kowalak, A. Kmieciak, F. Jabłoński,

¹ Por. D. J. BOSCH, *Oblicza misji chrześcijańskiej*, Katowice 2010; J. GÓRSKI, *Nowy paradygmat misji*, Warszawa 2006.

² Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptoris missio*, 33 (dalej: RMs).

A. Andrzejak, J. Górski). Trzeba tu podkreślić prace już wcześniej inspirowane przez Sekretariat Papieskiej Unii Misyjnej w Rzymie, zwłaszcza wydane *Vademecum*, będące owocem pracy międzynarodowego zespołu³.

Rola misjologii

We właściwym poznaniu zadania misyjnego i jego realizacji pomaga misjologia. Jako samodzielna dyscyplina teologiczna pojawiła się ona w systemie studiów teologicznych dopiero w XX wieku⁴. Początkowo w teologii protestanckiej, a następnie w katolickiej, co nadało jej od razu wymiar ekumeniczny. Misjologia i teologia ekumeniczna nie mogą sobie nawzajem pomijać. „Więzy, jakie istnieją między działalnością ekumeniczną i działalnością misyjną, sprawiają, że trzeba brać pod uwagę dwa czynniki zbiegające się z sobą”⁵. Teologia misji po II Soborze Watykańskim, opierając się na eklezjologii, ukazuje zaangażowanie w to zadanie w kategoriach daru⁶. Misyjne posłanie jest niezależne od stanu posiadania, czy warunków zewnętrznych. Nie jest rezultatem nadmiaru środków czy zasobów ludzkich. Wynika z odczytania woli Boga, który jest głównym autorem misji: „Kościół pielgrzymujący jest misyjny ze swej natury, ponieważ swój początek bierze wedle planu Ojca z posłania Syna i Ducha Świętego”⁷. Ukazanie misji jako dzieła Bożego jest zadaniem także dla całej teologii.

Chociaż w pierwszym okresie misjologia podejmowała refleksję na podstawie doświadczeń misjonarskich, często analizując niepowodzenia, to od II Soboru Watykańskiego dostrzegamy poszerzenie w kierunku teologii misji. Możemy zauważyć przemianę z misjografii w kierunku teologii misji.

³ Tekst polski: *Zjednoczeni w głoszeniu Chrystusa wszystkim ludziom*, Warszawa 1995.

⁴ Por. K. MÜLLER, *Misjologia: wprowadzenie*, w: S. KAROTEMREL (red.), *Kościół misyjny*, Warszawa 1997, s. 38-39; A. MIOTK, *Aż na krańce świata*, Warszawa 2005, s. 142-144.

⁵ RMs, 50.

⁶ Por. A. KMIECIK, *Posyłam was*, Warszawa 1995, s. 156-157.

⁷ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes*, 2 (dalej: DM).

Zasadniczym zagadnieniem dla formacji misyjnej jest rola misjologii w całokształcie studiów teologicznych. Konieczność wprowadzenia misjologii jest oczywista. Została ona ukazana w Dekrecie o misyjnej działalności *Ad gentes divinitus*. Przy czym chodzi nie tylko o istnienie samodzielnej dyscypliny teologicznej, ale także o jej inspirującą rolę w stosunku do całej teologii. Sobór wyraźnie mówi o potrzebie takiej dziedziny, zwłaszcza w kontekście formacji do kapłaństwa: „Alumni zatem mają poznać historię, cel i metodę działalności misyjnej Kościoła”⁸. Niestety, postulat misyjnego ożywienia teologii jest ciągle w sferze marzeń. W wielu seminariach w Polsce misjologia nie jest jeszcze wykładana⁹. Na biskupach spoczywa zadanie zapewnienia odpowiedniej formacji. Sobór wyraźnie wysuwa postulat: „Profesorowie seminariów i uniwersytetów przedstawiają młodzieży prawdziwe położenie świata i Kościoła tak, by się jej uwidoczniła konieczność intensywniejszej ewangelizacji niechrześcijan i aby ożywał jej zapał. W czasie wykładów z zakresu nauk dogmatycznych, biblijnych, moralnych i historycznych niech uwypuklą zawarte w nich aspekty misyjne, aby w ten sposób kształtować w przyszłych kapłanach misyjną świadomość”¹⁰. W tym kontekście potrzeba dokładniejszego studium prac teologów z innych kontynentów. Przy czym nie może to być jedynie analiza błędów przez nich rzekomo popełnianych – podobnie jak w Europie sporo jest prac wartościowych teologów z innych kontynentów. Od pewnego czasu można zauważyć większe otwarcie teologii europejskiej na ten dorobek.

Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* (1990) wyraźnie ukazał znaczenie misjologii. Mówiąc o przemianach w rozumieniu „misji” w kontekście nowych zadań Kościoła, pisze: „Te usiłowania wskazują na rzeczywistą zmianę, która ma aspekty pozytywne. Tak zwane ponowne sprowadzenie czy powrót misji do jednej misji Kościoła, włączenie misji w eklezjologię i umiejscowienie ich obu w trynitarnym planie zbawienia nadały nowy oddech samej działalności misyjnej nie pojmowanej już

⁸ DM, 16.

⁹ Por. F. JABŁOŃSKI, *Recepcja idei misyjnej w Polsce po Soborze Watykańskim II*, Kraków 2003, s. 107-110.

¹⁰ DM, 39.

jako zadanie na marginesie Kościoła, ale umieszczonej w samym sercu jego życia jako podstawowy obowiązek całego Ludu Bożego¹¹. Taki sposób prowadzenia uzasadnienia misjologii daje szansę na rozumienie jej w sensie zasady, a nie jedynie funkcyjności.

Trudno jest zrozumieć ciągle brak misjologii w programie studiów teologicznych, jako istotnego elementu formacji. Problem ten został poruszony także przez misjologów w innych krajach. Giancarlo Collet mówi wprost o marginalizacji, czy nawet pożegnaniu misjologii¹². Przy czym problem ten bardziej dotyczy ośrodków uniwersyteckich. SeminaRIA zarówno katolickie, jak i różnych wyznań chrześcijańskich bardziej uwzględniają misjologię. Program studiów uniwersyteckich jest w trudniejszej sytuacji, zwłaszcza w Europie. Także w wyniku sprostania wymaganiom warunków formalnych zredukowana jest dotychczasowa rola misjologii w strukturach wydziałów teologicznych. Marginalizacja tego ważnego kierunku osłabia uzasadnienie głoszenia Ewangelii z radością i przekazania tego centralnego zadania Kościoła wolontariatowi. Misjonarz jednak zasadniczo różni się od wolontariusza.

Misje a nowa ewangelizacja

Już Jan Paweł II ukazał złożony obraz form realizacji „jednej jedynej misji Kościoła”¹³. W związku z tym wskazał trzy formy realizacji misji: *ad gentes*, duszpasterskiej i nowej ewangelizacji. Podczas pontyfikatu Benedykta XVI (2005-2013) można było zaobserwować powrót do idei nowej ewangelizacji. Z tym że często praktyka wyprzedzała niezbyt dobrze rozwiniętą teologię tej ewangelizacji¹⁴. Żywiołowe zaangażowanie nie zawsze sprzyja właściwym kierunkom. Już Paweł VI w adhortacji *Evange-*

lii nuntiandi (1975) zwracał uwagę na pewne zasady głoszenia Ewangelii: „Nie znosi ono niedbalstwa ani mieszania zasad Ewangelii z zasadami innych religii, ani jakiegoś dostosowywania, ponieważ od niego zależy cała sprawa zbawienia ludzi”¹⁵.

Adhortacja apostolska papieża Franciszka *Evangelii gaudium* (2013) nawiązuje do myśli *Redemptoris missio*, z tym że misję *ad gentes* i duszpasterstwo widzi w programie nowej ewangelizacji. Papież zastrzega jednak, że każda definicja ewangelizacji jest niepełna¹⁶. W studiowaniu rozwoju pojęcia zawsze aktualne pozostanie trynitarnie uzasadnienie: „Sama tajemnica Trójcy Świętej przypomina nam, że zostaliśmy stworzeni na obraz Bożej komunii, dlatego nie możemy się zrealizować i zbawić o własnych siłach”¹⁷. Ukazanie dzieła misyjnego w tajemnicy Trójcy Świętej jest gwarantem w poszukiwaniach i badaniach teologicznych. Ustrzeże też projekt nowej ewangelizacji od sprowadzenia do happeningu.

Duszpasterstwo misyjne

Zarówno studia teologiczne, formacja intelektualna, jak i duchowa winny być przygotowaniem do nowej posługi duszpasterskiej. Jej biblijnym symbolem może być ta jedna „owca zagubiona” (Mt 18,12-14). Bliższą ilustracją może pobyt ojca świętego na Lampedusie (2013). Już wcześniej pojawiały się prośby o nowe wskazania dla teologii pastoralnej oraz w konsekwencji dla duszpasterstwa¹⁸. Zwłaszcza co do form zachowawczych.

Od początku pontyfikatu papieża Franciszka (2013) coraz mocniej rysuje się nowy obraz Kościoła nacechowany misyjnością czy może, jeszcze dokładniej, nowymi formami misyjności. Każda dziedzina duszpasterstwa winna być misyjna, w innym wypadku przestanie spełniać swoje zadania. Do tego trzeba alumnów przygotować, stąd potrzeba duszpa-

¹¹ RMs, 32.

¹² G. COLLET, *...bis an die Grenzen der Erde. Grundfragen heutiger Missionswissenschaft*, Freiburg im Br. 2002, s. 6-24; problem ten ostatnio dał się zauważyć także w USA, por. „International Bulletin of Missionary Research”, Vol. 38, n.1, 2014.

¹³ RMs, 33.

¹⁴ Por. Oddzielenie strukturalne Rady ds. Nowej Ewangelizacji od Kongregacji Ewangelizacji Narodów.

¹⁵ PAWEŁ VI, Adhortacja *Evangelii nuntiandi*, 5 (dalej: EN).

¹⁶ FRANCISZEK, Adhortacja *Evangelii gaudium*, 176 (dalej: EG).

¹⁷ EG, 178.

¹⁸ Por. J. GÓRSKI, *Duszpasterstwo misyjne*, Katowice 2009. Praca powstała w wyniku wykładów wygłoszonych na Katolickim Uniwersytecie w Cochabamba (Boliwia) w 2008 roku: Pastoral Misionera, Cochabamba 2010.

terstwa misyjnego, nie tylko jako kolejnego przedmiotu, ale nowej wizji pielgrzymującego Ludu Bożego¹⁹. Stąd wnioski z uważnej lektury adhortacji *Evangelii gaudium* ukazują nie tylko potrzebę zmiany języka, ale i nową wizję związaną z „peryferiami”. Przy czym nie należy sprowadzać tego określenia jedynie do sytuacji związanej z wykluczeniem ekonomicznym. Papież daje do zrozumienia, że może to być sytuacja duchowa ludzi cieszących się dobrobytem.

Już encyklika *Redemptoris missio* mówi o potrzebie „troski o powołania misyjne”²⁰. Formacja nie może poprzestać jedynie na trosce o dotychczasowe formy. Tutaj coraz większą rolę odgrywają prace teologów pozaeuropejskich, ukazujące często nowe możliwości i nowe rodzaje posługi. Godne zauważenia jest to, że w misjach coraz bardziej uczestniczą ruchy religijne. Te działania są naznaczone współpracą wspólnoty. Model misjonarza jako samotnego pioniera jest dzisiaj trudny do przyjęcia.

Nowe wyzwania stawiają grupy ludzi przybywające z innych kontynentów i krajów. To przedstawiciele innych kultur, religii, mówiący innymi językami. Już Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* zwracał uwagę na nowe zjawiska. Zadania misyjne uległy zmianie. Adhortacja *Evangelii gaudium* wskazuje, że to, co często stanowiło do tej pory istotę – „teren misyjny”, wyjazd na misje, ulega zmianie na rzecz osoby poszukującej Boga. Antropologia misyjna jest coraz bardziej doceniana. Obecnie na misje trzeba patrzeć z perspektywy Filipa: „Wstań i idź około południa na drogę, która prowadzi z Jerozolimy do Gazy” (Dz 8,26), a tam nastąpiła katecheza i chrzest Etiopa, później przedstawiciel Europy, Macedończyk, prosi: przyjdź i pomóż nam (Dz 16,9). Pod wpływem odkryć geograficznych zatracono tego ducha otwartości na imigrantów na naszym kontynencie. Dominująca rola Europy stała się powodem zatracenia zdrowego spojrzenia na innych. Misje to nie egzotyka czy wydarzenie heroiczno-przygodowe.

¹⁹ KK 1.

²⁰ RMs, 79.

Kierunki poszukiwań

Na podstawie dokumentów Kościoła oraz refleksji misjologicznej, zawartej w licznych opracowaniach można ukazać kierunki formacji. Jest to z pewnością formacja intelektualna. W dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej czytamy: „Lata po II Soborze Watykańskim były dla teologii katolickiej niezwykle owocne. Pojawiły się nowe głosy teologów, zwłaszcza głosy świeckich i kobiet; teologie pochodzące z nowych kontekstów kulturowych, w szczególności z Ameryki Łacińskiej, Afryki i Azji”²¹. Dobre poznanie teologii, także pozaeuropejskiej, jest nadzieją na pogłębione życie duchowe. Liczne zagadnienia z obszaru historii misji, dialogu, inkulturacji, a także styku misjologii z innymi naukami mogą pomóc w formacji i animacji. Zainteresowanie problematyką powinno prowadzić do rozwoju i pogłębienia zespołu w ramach badań podstawowych. W tym celu poznanie dokumentów Kościoła dotyczących misji jest zadaniem podstawowym. Bardziej jeszcze powinno się uwypuklić misjologię w powiązaniu z eklezjologią²².

Innym zagadnieniem jest prawidłowa formacja misyjna. Właściwy kierunek formacji proponuje Papieska Unia Misyjna. Pełniąc zadanie animacji pozostałych dzieł, skupia się na zaangażowaniu kapłanów i osób konsekrowanych: „Bezpośrednim i szczególnym celem Unii Misyjnej jest uwrażliwianie i formacja misyjna kapłanów, zakonników i zakonnice, którzy ze swej strony winni troszczyć się o nią we wspólnotach chrześcijańskich; ponadto Unia zmierza do szerzenia innych Dzieł Papieskich, których jest duszą”²³. Przykład, duchowość i dokonania założyciela i patrona Unii, bł. Pawła Manny (1872-1952), mogą być bardziej upowszechnione²⁴. Jak już wspomniano, praktyka misyjna kojarzona jest często z działalnością charytatywną prowadzoną przez wolontariuszy. Zresztą sama forma wolontariatu znalazła akceptację społeczną, także w Kościele. Misje jednak zasadniczo różnią się od wolontariatu. Są świętą czynnością Kościoła

²¹ MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLÓGICZNA, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, Kraków 2012, s. 7, n. 1.

²² Tamże, n. 20.

²³ RMs, 84; por. J. GÓRSKI, *Mały słownik misjologiczny*, Katowice 2004, s. 83-85.

²⁴ Por. B. MONDIN, *Dizionario Storico e Teologico delle missioni*, Roma 2001, s. 301.

ła, wpływającą od samego Boga, a powołanie misjonarskie jest konsekwencją: „Chociaż obowiązek rozszerzania wiary ciąży w odpowiedniej części na każdym uczniu Chrystusowym, to jednak Chrystus Pan powołuje zawsze z liczby uczniów tych, których sam chce, aby byli z Nim i aby mógł ich wysłać na głoszenie nauki narodom”²⁵. Zwrócenie większej uwagi na ten aspekt pomoże lepiej dostrzec powołanie misjonarskie, nie jako decyzji wynikającej z odwagi czy chęci przeżycia przygody. Są to cechy sprzyjające podjęciu decyzji. Jest to odpowiedź na Boże wezwanie: „Biada mi (...), gdybym nie głosił Ewangelii” (1 Kor 9,16).

Kolejnym ważnym obecnie aspektem jest ukształtowanie wrażliwości, która pozwoli na dostrzeżenie sytuacji *ad gentes* tu, w krajach o dominacji chrześcijańskiej. Już Jan Paweł II zwracał uwagę na nowe sytuacje misyjne²⁶. Są to migracje, które przybierają różny wymiar, począwszy od ratowania życia, przez szukanie lepszych warunków po turystykę. Tak złożone powody również kierują grupą migrujących ludzi. W celu lepszego zrozumienia ducha misyjnego warto zaangażować alumnów w spotkania międzykulturowe, z mniejszościami etnicznymi, np. z Romami, w misję dworcową, zajęcia świetlicowe z dziećmi imigrantami. Ważnym elementem jest zaangażowanie w tydzień ekumeniczny, w dni modlitwy z judaizmem i islamem. W tym wypadku bardzo ważne będzie poznanie duchowości i modlitwy innych religii. Doświadczenia wielu teologów (J. Dupuis, H. Waldenfels, T. Halik) mogą być wskazówką w poszukiwaniach. Poszczególne ośrodki teologiczne, zwłaszcza zakonne, mogą wzbogacić formy duchowości.

W formacji misyjnej nie można pominąć zaangażowania w pracę naukową. Prace dyplomowe powstające w ramach seminariów naukowych powinny bardziej uwzględniać zagadnienia misyjne – z jednej strony dokumentując zaangażowanie misyjne, a z drugiej podejmując coraz odważniej zagadnienia teologiczne oraz historyczne. Coraz odważniej powinno się prowadzić badania z zakresu antropologii misyjnej, z uwzględnieniem prac autorów rodzimych. Jest to również okazja do zapoznania się z pracami innych teologów chrześcijańskich.

²⁵ DM, 23.

²⁶ RMs, 37.

Przygotowanie do pracy duszpasterskiej przyszłych kapłanów nie może, jak to nieraz bywa, traktować wymiaru misyjnego jako dodatku. Formacja misyjna uczy otwarcia na „innych”²⁷, dostrzegając ludzi innych kultur i religii, tradycji, koloru skóry, nie wykluczając kobiet, dzieci, starców, osób w różnej kondycji zdrowotnej. Kościół jest otwarty dla wszystkich! Duszpasterstwo nie może wykluczać nikogo. Chrzęścianie od samego początku, mimo przekonania o słuszności swej drogi, byli życzliwie nastawieni do innych ludzi. Daje temu wyraz św. Paweł: „A tego, który jest słaby w wierze, przygarniajcie życzliwie, bez spierania się o poglądy” (Rz 14,1). Dzisiaj, zwłaszcza w środowisku miejskim, trzeba na nowo uczyć się żyć wśród innych, często w mniejszości. Chodzi nie tyle o status społeczny, ile o sposób wyznawania wiary²⁸. W tym kontekście warto poznać ruchy pentakostalne, które dzięki zastosowaniu nowych form ewangelizacyjnych łatwiej wchodzą w środowisko różnych nurtów chrześcijańskich i innych religii. Niejednokrotnie dają świadectwo o wierze chrześcijańskiej, nie wykluczając pozytywnego otwarcia ekumenicznego.

Aby rozpocząć i prowadzić ewangelizację misyjną, trzeba przywrócenia w chrześcijaństwie gościnności. To wprowadzało chrześcijan, misjonarzy na nowe tereny i w nowe środowiska. Teraz chrześcijanie coraz częściej goszczą u siebie innych. Formacja w kierunku przywrócenia gościnności w życiu chrześcijan jest dzisiaj koniecznością. Nie może jej zastąpić nawet najbardziej sprawna instytucja. Pamiętamy świadectwo Listu do Hebrajczyków: „Nie zapominajcie też o gościnności, gdyż przez nią niektórzy, nie wiedząc, aniołom dali gościnę” (Hbr 13,2). Gościnność będzie obejmować coraz bardziej tych „obok” nas i tych z daleka²⁹. Będzie szkołą misyjną i domem misyjnym.

Budowanie wspólnoty eklezjalnej nie jest łatwe. Jan Paweł II przypominał: „Wiara umacnia się, gdy jest przekazywana”³⁰. Wprowadzenie misjologii do programu studiów teologicznych oraz misyjne otwarcie innych dziedzin teologii zaowocuje nowym stylem duszpasterstwa, bardziej oczekiwanym dzisiaj w różnych środowiskach.

²⁷ Por. J. GÓRSKI, *Duszpasterstwo...*, dz. cyt., s. 69.

²⁸ Por. tamże.

²⁹ Por. J. GÓRSKI, *Duszpasterstwo...*, dz. cyt., s. 70.

³⁰ RMs, 1.

Missionary aspects of the missionary formation for priesthood

Summary

Since II Vatican Council in the formation of the seminarians are many new aspects. One, the most important, is missionary formation of the future priests. Article is based on the ideas of the encyclical *Redemptoris missio* and the new vision of the Pope Francis as well. Missiology as academic discipline must be more open for the new ideas from the other continents and Christian denominations. The Church is missionary of the nature and pastoral service and organisation must concentrate more of this dimension, also in ecumenical perspective.

Ks. prof. dr hab. Jan Górski, kapłan archidiecezji katowickiej, kierownik Zakładu Misjologii i Teologii Ekumenicznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, konsultor Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów w Rzymie, prezes Stowarzyszenia Misjologów Polskich.

e-mail: jangor@katowice.opoka.org.pl

Symposium
Rok XVIII 2014, nr 1(26), s. 99-115

ks. Lucjan Szczepaniak SCJ

Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów, Stadniki

TROSKA O CHORYCH W FORMACJI PASTORALNEJ

Wysłuchani w naukę Jezusa

„A oto powstał jakiś uczonec w Prawie i wystawiając Go na próbę, zapytał: «Nauczycielu, co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?» Jezus mu odpowiedział: «Co jest napisane w Prawie? Jak czytasz?» On rzekł: *Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całą swoją mocą i całym swoim umysłem; a swego bliźniego jak siebie samego.* Jezus rzekł do niego: «Dobrze odpowiedziałeś: *To czyń, a będziesz żył.*» Lecz on, chcąc się usprawiedliwić, zapytał Jezusa: «A kto jest moim bliźnim?» (Łk 10,25-29).

Historia uczonego w Prawie uświadamia, że pomimo upływu czasu wciąż wystawiamy na próbę Jezusa, zadając Mu pytanie: „Nauczycielu, co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?”. Pełnej na nie odpowiedzi powinna zapewne udzielić wieloletnia formacja do życia zakonnego oraz kapłańskiego i winno się to dokonać we wszystkich wymiarach ludzkiej egzystencji: intelektualnym, emocjonalnym, duchowym, religijnym, a także praktycznych umiejętności. Tylko bezwarunkowa i bezwysłowna miłość Boga i człowieka daje szansę osiągnięcia życia wiecznego, o czym zapewnia sam Jezus: „To czyń, a będziesz żył”. Można pomyśleć, że tak proste zadanie przerosło uczonego, gdyż „chcąc się usprawiedliwić, zapytał Jezusa: «A kto jest moim bliźnim?»”. Inspiracją jego działania nie jest

więc pragnienie niesienia pomocy wszystkim potrzebującym, ale wyraźnej jej ograniczenie do jak najmniejszego kręgu osób pełniących określone role społeczne usankcjonowane zwyczajami kulturowymi i religijnymi. W ten sposób stosunek do bliźniego zapewne rozumieli wykształceni Żydzi¹.

Zatem pytanie o miejsce troski o chorego w formacji pastoralnej w pewnym sensie nawiązuje właśnie do pytania uczonego w Prawie: „A kto jest moim bliźnim?”. Rozbudowując je, można dodawać kolejne wątpliwości: Jak go rozpoznać? Komu mam pomagać? Czy warto ryzykować? Ile czasu mu poświęcić? Jak się przygotować? Kto ma decydować o tym, że zaangażuję się w sprawy cierpiącego? Odpowiedzi szukamy w Przypowieści o dobrym Samarytaninie: „Jezus (...) rzekł: «Pewien człowiek schodził z Jeruzalem do Jerycha i wpadł w ręce zbójców. Ci nie tylko go obdarli, lecz jeszcze rany mu zadali i zostawiwszy na pół umarłego, odeszli. Przypadkiem przechodził tą drogą pewien kapłan; zobaczył go i minął. Tak samo lewita, gdy przyszedł na to miejsce i zobaczył go, minął. Pewien zaś Samarytanin, wędrując, przyszedł również na to miejsce. Gdy go zobaczył, wzruszył się głęboko: podszedł do niego i opatrzył mu rany, zalewając je oliwą i winem; potem wsadził go na swoje bydle, zawiózł do gospody i pielęgnował go. Następnego zaś dnia wyjął dwa denary, dał gospodarzowi i rzekł: ‘Miej o nim staranie, a jeśli co więcej wydasz, ja oddam tobie, gdy będę wracał’. Kto z tych trzech okazał się według ciebie bliźnim tego, który wpadł w ręce zbójców?» On odpowiedział: «Ten, który mu okazał miłosierdzie». Jezus mu rzekł: «Idź, i ty czyn podobnie!»” (Łk 10,30-37).

Przypowieść Jezusa skłania do smutnego wniosku, że kapłanowi i lewicie zabrakło miłosierdzia, a więc jednego z konstytutywnych wyznaczników człowieczeństwa. Są tymi, którzy patrzą obojętnie na cierpienie i przechodzą obok umierającego, nie udzielając mu pomocy. W przypowieści nie możemy się doszukać najmniejszej próby usprawiedliwienia ich obojętności na los człowieka znajdującego się w niebezpieczeństwie utraty życia i zdrowia. Trudno sobie wyobrazić jakiegokolwiek okoliczności,

które byłyby ważniejsze od udzielenia pomocy bliskiemu śmierci. Dlatego Jezus uświadamia, że człowiek zobowiązany jest udzielić pomocy każdemu cierpiącemu. Stąd też termin „bliźni” przestaje określać nieliczną grupę osób, w jakiś sposób bliskich sobie, lecz nabywa charakteru uniwersalnego. Jezusowi obca jest bowiem postawa wykluczenia społecznego, dyskryminacji i bezdusznej realizacji przepisów ustanowionych przez człowieka². Jan Paweł II (1920-2005) uczył, że: „Przypowieść o miłosiernym Samarytaninie należy do ewangelii cierpienia, wskazuje bowiem, jaki winien być stosunek każdego z nas do cierpiących bliźnich. Nie wolno nam ich «mijać», przechodzić mimo z obojętnością, ale winniśmy przy nich «zatrzymać się». Miłosiernym Samarytaninem jest każdy człowiek, który zatrzymuje się przy cierpieniu drugiego człowieka, jakiegokolwiek by ono było. Owo zatrzymanie się nie oznacza ciekawości, ale gotowość”³.

Niestety kapłan i lewita nie realizują w swoim życiu nauki przekazywanej innym. Być może błędnie sądzą, że powołani są do ważniejszych spraw związanych z kultem religijnym i dbałością o słowo Boże. Rozgrzeszając się z zaniechania pomocy, liczą zapewne, że inni okażą pomoc rannemu. I nie myślą się, Bóg poruszył bowiem serce przechodzącego Samarytanina, który odrzucając chłodną kalkulację zysku i strat, prostolinijnie realizuje przykazanie miłości. Jego postawę najlepiej charakteryzują słowa św. Pawła: „Każdy niech przeto postąpi tak, jak mu nakazuje jego własne serce, nie żałując i nie czując się przymuszonym, albowiem *radosnego dawcę miłuje Bóg*” (2 Kor 9,7).

Przypowieść o dobrym Samarytaninie (Łk 10,30-37), jak również opis sądu ostatecznego (Mt 25,31-46) są skałą, na której powinien być zbudowany duchowy dom każdego chrześcijanina, na co wskazuje Chrystus: „Każdego więc, kto tych słów moich słucha i wypełnia je, można porównać z człowiekiem roztroptym, który dom swój zbudował na skale. Spadł deszcz, wezbrały rzeki, zerwały się wichry i uderzyły w ten dom. On jednak nie runął, bo na skale był utwierdzony. (...) Uczyl ich

² S. GRABSKA, *Bliźni*, w: A. ZUBERBIER (red.), *Słownik teologiczny*, Katowice 1998, s. 65-66.

³ Por. JAN PAWEŁ II, List apostolski *Salvifici doloris* o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia (1984), 28.

¹ [b.a.], *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu. Miłosierny Samarytanin (Łk 10,30-37)*, w: *Nauczanie Kościoła Katolickiego* – program komputerowy, Kraków 2003.

bowiem jak ten, który ma władzę, a nie tak jak ich uczeni w Piśmie” (Mt 7,24-25.29).

Zamykając bowiem serce przed drugim człowiekiem, w istocie okazuje się wzgardę dla jego Stwórcy i nie można liczyć na zbawienie. Jezus nie pozostawia w tym względzie najmniejszych złudzeń: „Wówczas zapytają i ci: «Panie, kiedy widzieliśmy Cię głodnym albo spragnionym, albo przybysem, albo nagim, kiedy chorym albo w więzieniu, a nie usłużyliśmy Tobie?» Wtedy odpowie im: «Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, czego nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, tegoście i Mnie nie uczynili». I pójdą ci na wieczną karę, sprawiedliwi zaś do życia wiecznego” (Mt 25,44-46).

Stąd też opieka nad chorym i niesienie mu ulgi w cierpieniu jest przejawem człowieczeństwa i realizacją przykazania miłości Boga i bliźniego⁴. Zatem troska o życie i zdrowie, będące cennymi darami Boga, umożliwia wypełnienie powołania chrześcijańskiego i stanowi jego istotny wymiar⁵. Fundamentem tej posługi jest sam Bóg troszczący się o dobro człowieka, a zwłaszcza o ubogiego i uciśnionego (por. Łk 4,18). Cierpienie spowodowane chorobą jest przecież jednym z przejawów owego ucisku. Chory czuje się bowiem zagubiony, często wyobcowany, a niekiedy opuszczony przez bliskich i pozbawiony środków do godnego życia. Dlatego tak bardzo potrzebuje pomocy⁶.

Chrystus nie odrzuca nikogo z powodów religijnych, społecznych czy kulturowych. Natomiast kocha i przygarnia cierpiących, chorych, kalekich⁷. Solidarność Jezusa z chorym ukazana jest jako spełnienie proroctwa o cierpiącym Słudze Jahwe, wyzwalającym Lud Boży (por. Iz 53,3-4). W praktyce oznacza to, że działalność uzdrawiająca Chrystusa wykracza daleko poza granice nakreślone obowiązkiem niesienia pomocy cierpiącym⁸.

⁴ Por. J. WRÓBEL, *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*, Kraków 1999, s. 232.

⁵ J. NAGÓRNY, *Społeczny charakter troski o życie i zdrowie*, RT 46 (1999) z. 3, s. 5.

⁶ Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Evangelium vitae* o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego (1995), nr 47.

⁷ Por. S. MOJEK, *Czynna miłość bliźniego w służbie nowej ewangelizacji*, RT 45 (1998) z. 3, s. 55.

⁸ J. WRÓBEL, *Człowiek i medycyna...*, dz. cyt., s. 243.

Opieka nad chorymi i ubogimi w centrum formacji chrześcijańskiej⁹

Kościół wierny nauce Chrystusa, od początku swego istnienia, akcentuje troskę o cierpiącego. Stąd też św. Paweł Apostoł uwrażliwiał chrześcijan na potrzeby ubogich i chorych (Ef 4,28). Natomiast członkowie pierwszych gmin chrześcijańskich okazywanie pomocy cierpiącym traktują jako warunek zbawienia. Oddający się tego rodzaju posłudze nazywani są diakonami. Przychodzą oni z pomocą potrzebującym i opiekują się biednymi, więźniami i chorymi. Czynią to również kobiety zwane diakonisami, o czym wspomina Pierwszy List do Tymoteusza (3,11) oraz List do Rzymian (16,1-2). Niewiasty, oprócz odwiedzania chorych i posługiwania im, uczyły prawd wiary i asystowały przy obrzędach chrztu świętego. Pismo Święte nie wspomina jednak nic więcej o ich apostołskiej działalności i sposobach przyjmowania ich do tego rodzaju posługi¹⁰. W przyszłości funkcje te będą wypełniać dziewice konsekrowane i siostry zakonne.

Również ojcowie Kościoła wzywają kapłanów, diakonów i wiernych do okazywania troski ubogim i chorym. Wśród nich wyróżnia się św. Cyprian, biskup Kartaginy, który uczy wrażliwości na cierpienie chorego ze względu na zapewnienie Jezusa¹¹: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25,40). Słowa Chrystusa są dla niego imperatywem moralnym osadzonym w nowym przykazaniu miłości. „(...) Abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiowałem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie. Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” (J 13,34-35). Święty Cyprian, zwracając się do chrześcijan, mówi: „W dziełach miłosierdzia musimy myśleć o Chrystusie, który jasno powiedział,

⁹ Obszerniej opracowanie w: L. SZCZEPANIAK, *Moralne problemy związane ze szpitalną opieką służby medycznej*, Kraków 2003.

¹⁰ K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, Kraków 1994, s. 264-265.

¹¹ S. CYPRIANI, *Epistola XXXVI, Ad clerum de cura pauperum et peregrinorum*, w: J. P. MIGNE (red.), *Patrologiae cursus completus. Series prima*, t. IV, Paris 1844, kol. 326-327.

że są to czyny wobec Niego samego¹². W podobnym duchu uczy również św. Grzegorz z Nazjanzu w *Mowach o miłości ubogich*: „Czy myślisz, że miłość bliźniego nie jest dla ciebie obowiązkiem, a tylko czymś dowolnym? Czy myślisz, że nie jest ona prawem, a tylko zachętą?”¹³. Natomiast św. Jan Chryzostom, mówiąc o solidarności z cierpiącym, odwołuje się do sumienia chrześcijan: „To, co powiem, jest straszne, ale trzeba, abym wam to powiedział. Postawcie Boga w tym samym rządzie, co swoich niewolników. Uwolnijcie Chrystusa od głodu, nędzy, więzienia, nagości”¹⁴.

Nieustanne przypominanie wierzącym zobowiązań wobec Chrystusa cierpiącego w człowieku miało na celu pobudzenie ich do realizacji przykazania miłości wobec potrzebującego pomocy, a zwłaszcza głodnego i chorego. Chrześcijanie pierwszych wieków świadomi są tego, że zło, które wtargnęło na świat wraz z grzechem pierworodnym, skutkuje cierpieniem, chorobami i śmiercią. Dostrzegają zatem pilną potrzebę nieustannej formacji chrześcijańskiej, której celem jest pobudzenie sumień i skłonienie do ofiarnej służby pośród chorych i umierających. Nawet najbiedniejszy członek wspólnoty chrześcijan „nie może poprzestać na zdawaniu się biernie na udzielanie mu pomocy, lecz musi sam również według swoich możliwości dać siebie i swój czas do posługiwania (...). Egzaminator kandydatów do chrztu zadaje im m.in. pytanie: «Czy szanują wdowy, czy odwiedzają chorych, czy pełnią czyny miłosierdzia?»”. Chrześcijanie, przeciwdziałając nędzy chorych i niepełnosprawnych, jednocześnie stwarzają im warunki do umocnienia sił, włączenia się w życie społeczne i zapracowania na swoje utrzymanie. *Didache* przypomina: „Niech twoja jałmużna przesiąknie potem rąk twoich, aż będziesz wiedział, komu dajesz”¹⁵.

Świadectwo życia pierwszych chrześcijan wywiera duży wpływ na postawy lekarzy. Oto we wstępie do Przysięgi Hipokratesa składanej przez medyków zostaje zmienione pogańskie wezwanie *Apollo soter* na chrze-

ścijańskie *Christus medicus salvator*. W ten sposób zobowiązania wynikające z kodeksu moralnego lekarza stopniowo mogą być asymilowane i wzbogacone przez tradycję patrystyczną i scholastyczną, wyjaśnia Gottfried Roth (1923-2006), profesor medycyny pastoralnej Uniwersytetu Wiedeńskiego¹⁶.

W średniowieczu działalność dobroczynna wschodniego chrześcijaństwa stopniowo przyjmuje formę szpitalnictwa. Pierwszy Sobór Powszechny w Nicei (325) zobowiązuje władze miast do zakładania i prowadzenia przytułków. W związku z tym też powstają ośrodki charytatywne (szpital, hospicjum, kościół i klasztor) m.in. w Cezarei Kapadockiej, Edesie (375 rok), Antiochii (ok. 398 rok) i w Efezie (451 rok)¹⁷. Zatem od samego początku chrześcijanie łączą posługę wobec cierpiących i chorych z troską o ich potrzeby religijne.

W następnych wiekach troska ta jest umacniana przez bractwa i zakony, co znajduje odzwierciedlenie w ich regułach. Nie ograniczają się one tylko do zachęcania wiernych do realizacji przykazania miłości bliźniego, ale przede wszystkim same podejmują się opieki nad chorymi. Stąd też św. Benedykt z Nursji (480-560) zobowiązuje współbraci do zakładania przy klasztorach „hospicjum” i „xenodochium” oraz troski o chorych: „O chorych należy troszczyć się przede wszystkim i ponad wszystko i służyć im rzeczywiście tak, jak Chrystusowi (...). Ale i chorzy niech pamiętają, że bracia służą im dla chwały Bożej i niech przez nadmierne wymagania nie sprawiają przykrości tym, którzy się nimi opiekują. Takich wymagających chorych należy jednak znosić cierpliwie, ponieważ przy nich zyskuje się obfitszą nagrodę. Niech więc będzie główną troską opata, aby nie doznawali żadnego zaniedbania”¹⁸.

W tworzeniu opieki medycznej i religijnej mają również udział świeccy chrześcijanie, którzy w XI wieku, w pobliżu klasztoru Cluny, tworzą

¹² T. KACZMAREK, *Tematyka cierpienia w nauczaniu Ojców Kościoła*, AK 93 (2001) z. 2-3 (555-556), s. 236.

¹³ Tamże, s. 240.

¹⁴ Tamże, s. 241.

¹⁵ T. KACZMAREK, *Tematyka cierpienia...*, art. cyt., s. 236.

¹⁶ G. ROTH, *Hippocrates in the Documents of the Church and in Works of Theology* http://www.vatican.edu/roman_curia/pontifical_councils/hlthwork/documents/rc_pc_hlthwork_doc_05101997_roth_en.html.

¹⁷ [b.a.], *Miejsce schronienia dla podróżnych, biednych i chorych*, w: M.B. MICHALIN (red.), *Kronika medycyny*, Warszawa 1994, s. 62.

¹⁸ *Reguła Świętego Benedykta*, w: BENEDYKTYNI TYNIECCY (red.), *Święty Benedykt z Nursji. Reguła. Żywot. Komentarz*, Warszawa 1979, s. 45-46.

wspólnoty troszczące się o chorych i ubogich. Działalność świeckich staje się jeszcze bardziej dynamiczna dzięki dziełu życia św. Franciszka z Asyżu (1181-1226) i jego duchowych spadkobierców¹⁹. Z czasem opieka nad chorymi jest coraz bardziej zorganizowana i przybywa nowych szpitali. Wzorem dla chrześcijan tamtych czasów niewątpliwie jest rzymski szpital św. Ducha założony przez papieża Innocentego III (1161-1216)²⁰. Na uwagę zasługuje Petrus Hispanus (ok. 1210-1277), późniejszy papież Jan XXI, pochodzący z rodziny lekarskiej. Jest on wykładowcą medycyny na Uniwersytecie w Sienie i osobistym lekarzem papieża Grzegorza X. Przebywając przy papieżu, opracował *Thesaurus pauperum*, w którym podawał proste sposoby leczenia²¹. Stąd też można go uważać za jednego z prekursorów medycyny pastoralnej.

Niestety, współdziałanie duchownych i świeckich opiekunów staje się jednak coraz trudniejsze. Konflikty pojawiają w niektórych miastach Europy i dotyczą przede wszystkim zakresu sprawowanej władzy, kompetencji i organizacji szpitali. Stąd też mieszczanie coraz częściej fundują szpitale niezależne od władzy kościelnej²².

Kryzys zaufania do świeckiej opieki narasta jednak w XVII wieku. Związany jest on z nieetycznymi postawami lekarzy bogatych rodzin i ich brakiem kompetencji. W Szkocji sytuacji tej próbuje zaradzić John Gregory (1724-1773), publikując w 1772 roku pierwszy podręcznik etyki lekarskiej w języku angielskim (*Lectures on the duties and qualifications of a physician*)²³.

Poprawa sytuacji zdrowotnej jest trudnym zadaniem ze względu na ubóstwo społeczeństwa. Choć powstają szpitale dla robotników fundowane przez przedsiębiorców, nie zmienia to faktu, że bezrobotni i biedacy pozbawieni byli elementarnej opieki medycznej. Trudne dzieło

odnowy etyki lekarskiej kontynuuje Thomas Percival (1740-1804) poprzez publikację w 1830 roku podręcznika zatytułowanego *Medical ethics*²⁴.

Obniżenie jakości usług medycznych i lekceważenie potrzeb ubogich chorych sprawia, że wielu z nich poszukuje pomocy medycznej w szpitalach prowadzonych przez Kościół. Tej sytuacji próbują więc zaradzić zgromadzenia zakonne, m.in.: Zakon Braci Miłosierdzia (1540), współcześnie noszący nazwę Zakon Szpitalny św. Jana Bożego (bonifratrzy); Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia (*Filles de la Charité*), założone w Paryżu (1633); zakon kamilianów (Zakon Kleryków Regularnych Posługujących Chorym) założony w Rzymie (1582)²⁵. Należy jednak zaznaczyć, że pewną formę opieki medycznej, a właściwie znachorstwa, sprawują również duszpasterze parafialni²⁶. Stąd już wówczas istniała pilna potrzeba uwzględnienia zagadnień wiedzy medycznej w formacji pastoralnej kleryków i kapłanów.

Potrzeba nabycia wiedzy medycznej i umiejętności praktycznych w formacji pastoralnej

W XIX wieku umacniają się tendencje przejmowania opieki nad chorym przez państwowe instytucje, a zakonnicy i zakonnice zastępowani są przez świeckich opiekunów medycznych. Proces ten jest wpisany w kampanię antykatolicką i antyklerykalną. Modne wówczas było ukazywanie niskiego poziomu intelektualnego księży²⁷, a zatem i ich braku elementarnej wiedzy medycznej.

Istnieje zatem potrzeba zapoznania kapłanów z osiągnięciami ówczesnej medycyny i udzielenia im odpowiedzi na pytanie o etyczną ocenę niektórych zabiegów i sposobów leczenia. Misję tę wypełniają twórcy podręczników medycyny pastoralnej. Znanymi i cenionymi autorami

¹⁹ [b.a.], *Świeccy przejmują opiekę nad chorymi*, w: *Kronika medycyny*, dz. cyt., s. 86.

²⁰ J. KŁOCZOWSKI, *Zakony na ziemiach polskich w wiekach średnich*, w: TENŻE, *Kościół w Polsce. Średniowiecze*, t. I, Kraków 1968, s. 445.

²¹ [b.a.], *Lekarz wstępuje na stolicę Piotrową*, w: *Kronika medycyny*, dz. cyt., s. 102.

²² [b.a.], *Obywatele zakładają własny szpital*, tamże, s. 103.

²³ POR. D. PORTER, R. PORTER, *Patient's Progress: Doctors and doctoring in eighteenth-century England*, Stanford 1989.

²⁴ H. C. SOX, *Medical professionalism in the New Millennium: A Physician Charter*, „Annals of Internal Medicine” 136 (2002) nr 3, s. 243-246.

²⁵ L. SZCZEPANIAK, *Moralne problemy...*, dz. cyt., s. 221-262.

²⁶ S. LUFT, *Medycyna pastoralna*, Warszawa 2002, s. 10.

²⁷ POR. J. RUFFIE, J. CH. SOURNIA, *Historia epidemii. Od dżumy do AIDS*, tłum. B. A. Matusiak, Warszawa 1996, s. 132-133.

tych dzieł w XIX wieku są Mathias Macher (1793-1876)²⁸ oraz Carl Capellmann. Początkowo książki te w przystępny sposób zapoznają księży przede wszystkim z podstawami fizjologii, patologii oraz higieny ogólnej. Carl Capellmann odchodzi jednak stopniowo od tego schematu i opracowuje obszerny podręcznik, w którym duszpasterz znajduje odpowiedzi na nurtujące go problemy moralne, pastoralne i medyczne. Stąd też treść książki ułożona jest według następujących zagadnień: V i VI przykazanie Dekalogu, przykazania kościelne, sakramenty, posługa wobec umierającego i udzielanie pierwszej pomocy w nagłych wypadkach²⁹. Na początku XX wieku pojawia się jednak tendencja do rezygnowania z tak obszernych podręczników na korzyść bardziej syntetycznych opracowań. Przejawem tego jest publikacja Alexandra E. Stanforda, składająca się z trzech części poświęconych: higienie, medycynie pastoralnej i sposobom udzielania pierwszej pomocy³⁰. Natomiast Andrew Klarmann opracowuje wąski tematycznie traktat poświęcony problemom moralnym związanym z położnictwem i ginekologią zabiegową. Porusza zatem m.in. takie zagadnienia jak: aborcja, ciąża pozamaciczna, rozwiązanie ciąży za pomocą cięcia cesarskiego i dzieciobójstwo³¹. W drugiej połowie XX wieku ukazują się nowe opracowania medycyny pastoralnej dokonane m.in. przez Alberta Niedermeyera³², Francesca Masellisa³³ oraz Adolfa Allwohna³⁴.

W Polsce pierwszy podręcznik medycyny pastoralnej ukazał się w 1900 roku. Jego autorem jest św. bp Józef Sebastian Pelczar (1842-1924), używający w pierwszym wydaniu pseudonimu „Stary dusz-

pasterz”³⁵. Podręcznik ten nawiązuje do podobnych publikacji z przełomu XIX i XX wieku. Kolejne wydane były w 1905 roku przez Juliana Czarneckiego³⁶ oraz w 1927 roku przez Pawła Gantkowskiego³⁷. Następny podręcznik był przygotowywany do druku w 1960 roku przez Jana Mokrzyckiego, ale niestety nie został opublikowany³⁸. Dopiero w 2002 roku Stanisław Luft wydał podręcznik medycyny pastoralnej wykorzystywany do dzisiaj.

Pius XII, doceniając etyczne znaczenie prac Hipokratesa (460-370 przed n. Chr.), uczył, że wskazania ojca medycyny są bez wątpienia najszlachetniejszym przejawem wrażliwości zawodowego sumienia, które wzywa do szacunku dla życia i opieki nad chorym. W kształtowaniu sumienia lekarza znaczącą rolę odgrywają takie czynniki, jak samoposwięcenie (altruizm), godność i powściągliwość. Hipokrates doskonale połączył normy moralne z rozwijającą się medycyną i w ten sposób przyczynił się do rozwoju cywilizacji bardziej niż ówczesne imperia³⁹. Istnieje bowiem ścisła relacja pomiędzy wskazaniami moralnymi zawartymi w twórczości Hipokratesa a przesłaniem moralnym Ewangelii. Podobieństwa te można odnaleźć również we wskazaniach etycznych zawartych w *Didache*. Dotyczy ona przede wszystkim szacunku dla życia i niesienia pomocy cierpiącemu z powodu choroby. Hipokrates uczył bowiem jednakowego sposobu traktowania zdrowych i chorych⁴⁰.

Stąd też medycyny pastoralnej nie można ograniczać wyłącznie do przekazania teoretycznych informacji z zakresu profilaktyki i ochrony

²⁸ M. MACHER, *Pastoral-Heilkunde. Eine kurzgefaßte Pastoral-Anthropologie – Diätetik und Medizin mit besonderer Rücksicht auf die, in den k.k. österreichischen Staaten geltenden Sanität-Gesetze und Verordnungen*, Leipzig–Wien–Prag 1838.

²⁹ C. CAPELLMANN, *Pastoral medicine*, New York 1879, s. VII-VIII.

³⁰ A. E. SANFORD, *Pastoral medicine. A handbook for the catholic clergy*, New York 1905.

³¹ A. KLARMANN, *The Crux of Pastoral Medicine. The perils of embryonic man: Abortion, Craniotomy and the cesarean section; myoma, and porro section*, New York–Cincinnati 1905.

³² A. NIEDERMEYER, *Compendium der pastoralmedizin*, Wien 1953.

³³ F. MASELLISA, *Argomenti di medicina pastorale*, Edizioni Salcom 1981.

³⁴ A. ALLWOHN, *Evangelische pastoralmedizin. Grundlegung der heilenden Seelsorge*, Stuttgart 1970.

³⁵ J. S. PELCZAR, *Medycyna pasterska czyli wiadomości potrzebne kapłanom z zakresu higieny, fizjologii i patologii z dodatkiem niektórych kwestyj teologicznych z różnych dzieł i własnego doświadczenia dla użytku alumnów i młodych kapłanów zebrał „Stary duszpasterz”*, Nakładem i drukiem Drukarni Katolickiej Józefa Chęcińskiego, Lwów 1900.

³⁶ J. CZARNECKI, *Medycyna pastoralna. Podręcznik dla kleru katolickiego*, Gniezno 1905.

³⁷ P. GANTKOWSKI, *Medycyna pastoralna oraz podstawy higieny codziennego życia w stosunku do duszpasterstwa i parafii*, Poznań–Warszawa–Wilno–Lublin 1927.

³⁸ J. MOKRZYCKI, *Medycyna pastoralna (maszynopis)*, Gdańsk 1960.

³⁹ G. ROTH, *Hippocrates in the Documents of the Church...*, art. cyt.; por. Pius XII, *Le devoir du médecin chrétien. Allocution aux membres italiens de l'Union médico-biologique Saint-Luc*, 12.11.1944, w: A. F. UTZ, J. F. GRONER, A. SAVIGNAT (red.), *Relations humaines et société contemporaine. Synthèse chrétienne des directives*, t. I, Fribourg–Paris 1963, s. 1056-1069.

⁴⁰ G. ROTH, *Hippocrates in the Documents of the Church...*, art. cyt.

zdrowia. W tym wymiarze stałaby się tylko swego rodzaju propedeutyką odwiedzin chorych. Natomiast nadrzędnym jej celem jest wskazanie szczególnej roli chorego w Kościele i rodzinie, dzięki utożsamieniu się Chrystusa z każdym cierpiącym (por. Mt 25,31-46), oraz możliwość osobistego uświęcenia cierpiącego i jego opiekunów. Wymaga to również nauki poszanowania godności i niezbywalnych praw chorego, a dopiero później zapoznania się ze szczegółami klinicznymi. Medycyna pastoralna ubogaca bowiem doświadczenie choroby i etos lekarski wartościami ewangelicznymi⁴¹. Stąd też każdy, kto czuje się skrzywdzony, słaby, chory i wzgardzony przez ludzi, zostaje odnaleziony przez Boga. Natomiast ten, kto szczerze Go szuka, nie może wzgardzić człowiekiem, ale powinien stać się dla niego bratem⁴².

Medycyna pastoralna, przygotowując przyszłych duszpasterzy chorych i służby zdrowia, przeciwdziała postępującej laicyzacji środowiska medycznego i materialistycznemu podejściu do życia ludzkiego. Wskazuje również na środki zapobiegające kryzysowi moralnemu polegającemu na nadużyciu wolności ludzkiej i zagubieniu prawdziwej hierarchii wartości.

Z przykrością należy bowiem stwierdzić udział opiekunów medycznych w tworzeniu zjawiska nazwanego przez bł. Jana Pawła II „kulturą śmierci”⁴³. Dotyczy to zwłaszcza haniebnych praktyk: aborcji, eutanazji, nieuprawnionych manipulacji na płodzie ludzkim i ingerencji w dziedzictwo genetyczne człowieka. Uleganie „kulturze śmierci” jest dowodem na postrzeganie chorego przez pryzmat korzyści i strat dla społeczeństwa. Toteż prowadzi ona do naruszenia jego autonomii oraz do niedozwolonych praktyk eugenicznych⁴⁴.

Przyczyną i zarazem skutkiem „kultury śmierci” jest zakwestionowanie istnienia Boga i rezygnacja z posługi religijnej wobec chorego. Konse-

kwencją tej postawy jest przesadna wiara w skuteczność medycyny. Przejawia się ona m.in. w uporczywej terapii pozbawiającej człowieka prawa do godnej śmierci⁴⁵ oraz w eutanazji będącej w istocie ucieczką osoby przed swoim człowieczeństwem, nieodłącznie związanym z bólem przemijania⁴⁶. Obowiązkiem więc jest przypomnienie, że zdrowie w pierwszej kolejności jest darem Boga, a dopiero następnie zależy od odpowiedzialności osobistej i współpracy całego społeczeństwa. Wymaga to również pozytywnej odpowiedzi na wezwanie Boga do służby życiu, której stałą troską jest chory, jego godność i potrzeby religijne.

Obowiązek troski religijnej i medycznej o chorych i umierających

Duszpasterz powinien nie tylko znać i rozumieć współczesną problematykę medyczną, ale i umieć przeciwdziałać tendencjom poniżającym godność człowieka i zagrażającym jego życiu. Staje on również wobec trudnego wyzwania przekazania podstaw etyki katolickiej pracownikom służby zdrowia i formowania ich sumień. Należy zatem stworzyć mu możliwość dobrego przygotowania i doskonalenia zawodowego. Niestety medycyna pastoralna często jest jedynie przedmiotem fakultatywnym w programie studiów przygotowujących do kapłaństwa. Ograniczona liczba wykładów powoduje, że można zasygnalizować tylko niektóre problemy, bez pogłębienia ich znajomości i odbycia stosownej praktyki w szpitalu oraz innych instytucjach opieki medycznej. W cieniu tej formacji pozostaje również fachowe przygotowanie do troski o współbraci we wspólnocie zakonnej i kapłańskiej.

Jak zostało to wcześniej wykazane, troska o cierpiących, a zwłaszcza chorych i umierających, jest w sercu Kościoła od samego początku jego istnienia. Trudno zatem zrozumieć, dlaczego w wielu wypadkach jest

⁴¹ L. SZCZEPANIAK, *Hipokratesowy etos lekarza wobec współczesnych wyzwań. Przedmowa*, „Bioetyczne Zeszyty Pediatry” 3 (2006) nr 3, s. 9-15 (dalej BZPed.).

⁴² BENEDYKT XVI, Encyklika *Deus Caritas est* o miłości chrześcijańskiej, OsRomPol 27 (2006) nr 3(281), s. 4-21.

⁴³ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Evangelium vitae* (1995), 4.

⁴⁴ JAN PAWEŁ II, *Aby budować cywilizację życia, prawdy i miłości. Przemówienie do uczestników sesji upamiętniającej pięciolecie encykliki „Evangelium vitae”*, OsRomPol 21(2000) nr 4(222), s. 40-42.

⁴⁵ POR. PAPIESKA AKADEMIA NAUK, *Deklaracja o sztucznym przedłużaniu życia i dokładnym ustaleniu momentu śmierci*, w: K. SZCZYGIEL (red.), *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998, s. 453-454.

⁴⁶ POR. L. SZCZEPANIAK, *Podjęcie decyzji o zaprzestaniu zabiegów podtrzymujących życie*, BZPed. 3 (2006) nr 3, s. 106-128.

marginalizowana w przygotowaniu do życia zakonnego i kapłaństwa. Niestety, wydaje to gorzkie owoce w kapłaństwie, kiedy posługa młodym i zdrowym staje się celem nadrzędnym działań duszpasterskich.

Nie wystarczy tylko wzruszać i zagrzewać serca wiernych do posługi chorym. Wymaga ona bowiem osobistego zaangażowania, aby nie usłyszeć od Chrystusa tragicznego w skutkach oskarżenia: „Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, czego nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, tegoście i Mnie nie uczynili». I pójdą ci na wieczną karę, sprawiedliwi zaś do życia wiecznego” (Mt 25,45-46). Stąd też wydaje się, że chociaż problem troski o chorego w chrześcijańskiej formacji pastoralnej jest mocno zaakcentowany, to jeszcze zbyt często nie znajduje on właściwego odzwierciedlenia w praktyce. Należy bowiem najpierw zająć się o cierpiących fizycznie, psychicznie i duchowo, a później dopiero o zdrowych i silnych. Przypominał o tym bł. Jan Paweł II, mówiąc: „Rozpowszechniona dziś powierzchowna kultura, która przypisuje wartość tylko temu, co ma pozór piękna i co sprawia przyjemność, chciałaby wam wmówić, że trzeba odrzucić Krzyż”⁴⁷.

Spokojni w sumieniu niech będą ci, którzy rozpoznali oblicze Chrystusa w cierpiącym człowieku i niosą mu skuteczną pomoc, zarówno medyczną, jak i religijną oraz wsparcie. Nikt nie może zwolnić z tego obowiązku chrześcijanina, a co dopiero kapłana i zakonnika. Zatem przygotowanie do posługi chorym i umierającym wymaga praktycznego wychowania w duchu wrażliwości na cierpienie i miłości chrześcijańskiej. Ten, kto wymaga takiej postawy, sam musi się zmęczyć tego rodzaju służbą. Nie przekonują bowiem słowa, chociażby najpiękniejsze, jeśli nie są poparte osobistym przykładem. Nie wystarczy również zorganizowanie dobroczyńców, pozbieranie pieniędzy, a następnie przeliczenie podziękowań. Krzyża trzeba dotknąć, objąć go i wnieść na Golgotę. Jezus nie wynajął tragarzy do dźwigania swojego Krzyża ani nie opłacił niewolnika, który za Niego na nim umarł. On sam cierpiał i umarł za każdego z nas, a kto chce być Jego uczniem, powinien Go naśladować, co potwierdzają Jego słowa: „Jeśli ktoś chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie,

niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje. Bo kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je” (Mt 16,24-25). Z całą mocą wiary uczył o tym bł. Jan Paweł II: „Jezus nas nie zwodzi. Prawda Jego słów, które wydają się twarde, ale napełniają serce pokojem, wyjawia nam sekret prawdziwego życia. Chrystus, przyjmując ludzką kondycję i przeznaczenie, zwyciężył grzech i śmierć, a przez swoje zmartwychwstanie przekształcił Krzyż z drzewa śmierci w drzewo życia. On jest Bogiem z nami, który przyszedł, aby dzielić całe nasze życie. Nie pozostawia nas samych na Krzyżu. Jezus jest Miłością wierną, która nie opuszcza nikogo i potrafi przemienić noc w świt nadziei. Jeżeli Krzyż zostaje przyjęty, przynosi zbawienie i pokój, jak to ukazują liczne piękne świadectwa młodych chrześcijan. Bez Boga Krzyż nas przygniat; z Bogiem daje nam odkupienie i zbawienie”⁴⁸.

W perspektywie Chrystusowej nauki Krzyża należy postrzegać wychowanie kolejnych pokoleń chrześcijan, a wśród nich osób konsekrowanych, do troski o chorych i umierających. W formacji pastoralnej chodzi bowiem przede wszystkim o uświadomienie osobistej odpowiedzialności za cierpiącego bliźniego, posiadającej moc Przykazania Miłości: „Abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem” (J 13,34). Stosunek do cierpiących, chorych i bliskich śmierci jest niezwykle czułym testem relacji do Boga i wzajemnych odniesień również w rodzinie i wspólnotach. Brak wrażliwości na potrzeby cierpiących jest objawem poważnego kryzysu tożsamości chrześcijańskiej, zakonnej i kapłańskiej. Prawdziwa próba miłości dokonuje się bowiem w gotowości do nieustannego daru z samego siebie na wzór Jezusa. Kolejne kryzysy moralne zawsze wiązały się z dewaluacją miłości Boga i bliźniego. Natomiast odrodzenie przychodziło wraz z ludźmi, którzy dźwigając z miłości swój krzyż, zdolni byli jeszcze nadstawić swoje ramiona, by wziąć krzyż cudzy. Doskonale rozumiał to św. Paweł, gdy pisał: „Jeden drugiego brzemiona noście i tak wypełniajcie prawo Chrystusowe” (Ga 6,2).

Konkluzją tego artykułu, a zarazem ukazaniem niezwyklej odpowiedzialności za formację pastoralną, niech będą słowa Benedykta XVI skierowane do uczestników międzynarodowej konferencji Papieskiej

⁴⁷ JAN PAWEŁ II, *Weź swój Krzyż. Spotkanie z młodzieżą na placu św. Jana na Lateranie*, 2.04.1998, *OsRomPol* 19(1998) nr 5-6, nr 4.

⁴⁸ Tamże.

Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia i Chorych: „Szpitale winny być traktowane jako uprzywilejowane miejsca ewangelizacji, ponieważ tam, gdzie Kościół jest «miejszem obecności Boga», staje się zarazem «narzędziem prawdziwej humanizacji człowieka i świata» (por. Kongregacja Nauki Wiary, Nota doktrynalna na temat pewnych aspektów ewangelizacji, 9). Tylko przy jasnym uświadomieniu sobie, że w centrum działalności medycznej i opiekuńczej jest dobro człowieka w sytuacji jego największej słabości i bezbronności, człowieka poszukującego sensu w obliczu niezgłębionej tajemnicy cierpienia, można postrzegać szpital jako miejsce, «w którym relacja terapeutyczna nie jest zawodem, ale misją; gdzie miłosierdzie Dobrego Samarytanina jest najważniejszym przedmiotem wykładowym, a twarz cierpiącego człowieka obliczem samego Chrystusa»⁴⁹.

Patient Care In Pastoral Formation

Summary

From the very beginning of Her existence, the Church has been encouraging Christians to care for the poor and the sick. Such an attitude is the fulfillment of the double commandment of loving the Lord and loving one's neighbor. It is on fulfilling this commandment that salvation of man depends. Christ does not exclude anyone for religious, social or cultural reasons. The believers undertook numerous charity initiatives and provided institutional care in hospitals and hospices. The attitude profoundly affected the conscience forming of the then active physicians and generations of physicians to come. In time, lay institutions gradually took over patient care. Thus, a need emerges for priests to acquire knowledge of advances in medical sciences and of their ethical as-

⁴⁹ BENEDYKT XVI, *Chrześcijańska nauka o cierpieniu. Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia i Chorych*, 17.11. 2012. http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/chorzy_17112012.html.

essment. The task is executed by lecturers and authors of textbooks of pastoral medicine. The teaching of the Church supports the thesis that hospitals are the sites where Loving God is present and a school of humanness.

Ks. dr hab. Lucjan Szczepaniak, sercanin, z wykształcenia lekarz i teolog; od 1995 kapelan w Uniwersyteckim Szpitalu Dziecięcym w Krakowie. Autor publikacji naukowych i popularnonaukowych z zakresu etyki katolickiej i deontologii lekarskiej. Poeta, którego wiersze są wyjątkowym zapisem przeżyć związanych z codzienną służbą w szpitalu oraz powołaniem zakonnym i kapłańskim.
e-mail: lucekscj@kr.onet.pl

ks. Stanisław Mieszczak SCJ
Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów, Stadniki

SERCAŃSKI ASPEKT FORMACJI LITURGICZNEJ

Seminarium, w którym kształcą się nowe pokolenia księży Najświętszego Serca Jezusowego, już w swej nazwie zawiera pewną specyfikę. I nie tyle chodzi o „misyjność”, również bardzo charakterystyczną, ile o ową „sercańskość”. I chociaż formacja w nim jest oparta na ogólnych zasadach Kościoła, prowadzą ją jednak księża sercanie, pozostawiając swój charakterystyczny ślad na strukturze duchowej młodych kapłanów, opuszczających progi tej uczelni. Jednym ze składników formacji w seminarium jest wprowadzenie w liturgię katolicką. Chcemy zatem postawić sobie pytanie, czy istnieją jakieś specyficzne aspekty tej właśnie formacji. Zatem zwrócimy najpierw uwagę na wytyczne Kościoła w tym względzie, by potem zidentyfikować niektóre elementy tej specyfiki.

Formacja liturgiczna kapłana

II Sobór Watykański w konstytucji o liturgii świętej daje kilka wskazań na temat formacji liturgicznej kapłana. Zaczyna jednak od przypomnienia, że sama liturgia „jest pierwszym i niezastąpionym źródłem, z którego wierni czerpią ducha prawdziwie chrześcijańskiego” (SC 14). Jeśli wierni, to także i alumni, i kapłani.

To właśnie dobrze celebrowana i dobrze rozumiana liturgia staje się przede wszystkim sposobem spotkania z żywym Chrystusem, który „jest zawsze obecny w swoim Kościele, szczególnie w czynnościach liturgicznych” (SC 7). Jest obecny dla urzeczywistnienia dzieła odkupienia człowieka. Przebywanie z Chrystusem było sposobem formacji apostołów¹. W podobny sposób rozumiano formację także w następnych wiekach, chociaż ukształtowano inne metody w praktyce. Składało się na nie przekazanie pewnej wiedzy oraz kształtowanie postaw związanych z posługą liturgiczną. Jako jedną z najważniejszych spośród nich traktowano postawę wrażliwości na świętą rzeczywistość, szczególnie obecną w liturgii, oraz umiejętność sprawowania świętych obrzędów.

Wiara w obecność Chrystusa w obrzędach liturgicznych

Cała formacja alumna opiera się na rozwijaniu jego wiary. Interesujący nas zakres formacji liturgicznej będzie rozwijał wiarę w to, że obrzędy liturgiczne nie są zwykłymi czynnościami człowieka czy nawet wspólnoty Kościoła. Kościół widzi w nich ustanowione znaki, poprzez które Chrystus wypełnia swoją kapłańską misję w zgromadzeniu liturgicznym (SC 7). Wykonanie ich, zgodnie z wolą i z duchem Kościoła, pozwala zgromadzonym na celebracji oraz oczywiście samemu celebrującemu autentycznie spotkać się ze Zbawicielem. Czynności święte mają bardzo określoną strukturę materialną. To oczywiście łatwo przykuwa uwagę człowieka, bo odpowiada jego możliwościom poznawczym, zmysłom wzroku, słuchu, dotyku, powonienia, i za ich pomocą można te czynności dostrzec i ocenić. Mają one jednak o wiele szersze znaczenie. Są znakami, a cechą znaku jest wskazywanie na coś realnie obecnego, ale niewidocznego. Szczególnie znak liturgiczny, sam materialny i dokładnie określony zasadami Kościoła, posiada duchową treść, charakterystyczną właśnie dla niego. Człowiekowi patrzącemu na znaki w celebracji, a nawet wykonującemu te znaki, łatwiej jest pozostać na poziomie ich ma-

¹ Przy wyborze Macieja do grona Dwunastu, po zdradzie i śmierci Judasza, zwracano uwagę, „aby jeden z tych, którzy towarzyszyli nam przez cały czas, kiedy Pan Jezus przebywał z nami, począwszy od chrztu Janowego aż do dnia, w którym został wzięty od nas do nieba, stał się razem z nami świadkiem Jego zmartwychwstania” (Dz 1,21-22).

terialnego przesłania. Dopiero odpowiedni wysiłek intelektualny, działanie łaski Bożej oraz świadectwo innych wprowadzają wierzącego w świat nadprzyrodzony, niewidzialny, ale przecież rzeczywisty. Znaki używane w liturgii Kościoła są „wykonywaniem kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa”, przywołują więc obecność Arcykapłana Jezusa Chrystusa. By znaki miały właściwą formę, muszą być wykonane przez osoby kompetentne i zgodnie z duchem oraz wolą Kościoła. Wtedy ta obecność staje się realna – wraz ze wszystkimi konsekwencjami.

Zadanie, jakie stoi przed wychowawcami w seminariach, ale nie tylko, to podzielenie się z alumnami głębokim przekonaniem, że uczestniczenie w liturgii i posługa w niej to nie tylko wykonanie jakiejś czynności Kościoła na chwałę Boga, ale autentyczne współdziałanie ze Zbawicielem. Jego Misterium zbawcze jest bowiem w nich obecne (SC 7; 16; OT 16).

Idźmy dalej w tym rozumowaniu. Skoro wierzymy, że On sam, nasz Zbawiciel, jest obecny w obrzędach liturgicznych, to przebywanie z Nim stanowi fundament formacji, a w tym także formacji liturgicznej. Świadomie użyłem wcześniej słowa „przekonanie”, bo zarówno wychowawca, jak i alumn powinni posiadać wewnętrzną i stałą umiejętność rozpoznawania tej obecności i cenić sobie święte obrzędy. Przekonanie to stała umiejętność, a zdobywa się ją przez zdobywanie wiedzy, należytą praktykę liturgiczną, świadectwo innych (wychowawców) oraz przez systematyczne i pokorne wzrastanie w tej wierze. Ona pozwoli dostrzegać obecność Zbawiciela i cieszyć się nią, w ten sposób alumn będzie się do Niego upodabniał. Nic nie zastąpi też osobistego i indywidualnego wysiłku każdego z alumnów na tym polu. Łaska potrzebuje fundamentu. Wychowawcy mają temu wysiłkowi towarzyszyć, z ich sposobem przeżywania wiary i religijnego myślenia (OT 5).

Zdobycie wiedzy na temat obrzędów

Również ważnym zadaniem formacji liturgicznej w seminarium jest zdobycie koniecznej wiedzy na temat obrzędów liturgicznych. Obrzędy te mają swoje znaczenie teologiczne, swoją historię we wspólnocie Kościoła i konkretne zadanie do spełnienia w zgromadzeniu liturgicznym. Chcąc ukazać teologiczne znaczenie obrzędu, trzeba to uczynić

w kontekście całej nauki Kościoła. Niejednokrotnie wierzący zadowolają się powierzchowną znajomością rytów. To nie wystarcza, a wręcz prowadzi do deformacji, a nierzadko do zabobonów. Z tego względu wykładowcy „teologii dogmatycznej, Pisma Świętego, teologii życia wewnętrznego i pastoralnej, powinni, stosownie do wewnętrznych wymagań własnego przedmiotu, tak uwydatnić misterium Chrystusa i dzieje zbawienia, aby jasno uwidocznili się związki tych przedmiotów z liturgią” (SC 16). Właśnie w liturgii celebrowanej we wspólnocie teologia znajduje swój najwłaściwszy *locus*. Nie na darmo Kościół kieruje się zawsze zasadą *lex orandi – lex credendi*, czyli rytuał celebracji uzależniony jest od wyznawanej wiary. W formacji chodzi o poznanie owej duchowej treści obrzędów, o której była już tu mowa, by można było za ich pomocą dostrzec objawiającego się nam Boga i odpowiedzieć Mu w sposób właściwy na Jego objawienie.

Obrzędy są nośnikiem niezmiennego wiary, która w każdej epoce szukała własnego sposobu wyrazu. Ważnym więc elementem w poznaniu obrzędu będzie także zgłębienie jego historycznego rozwoju. Niewątpliwie świadomość odniesienia do epoki, w której dany obrzęd czy dana formuła liturgiczna powstały, musi ubogacać naszą modlitwę. Gdy wiemy na przykład, że odmawiamy hymn ułożony został przez św. Ambrożego i odmawiało go już tyle pokoleń chrześcijańskich, odkrywamy ponadczasowy wymiar naszej wspólnoty, która nie ogranicza się jedynie do modlących się obok nas. Ale historia obrzędów to także dostrzeganie zmian, jakie zachodziły w nich pod wpływem kolejnych epok kulturowych. Widzimy to w wystroju kościoła, w sposobie przedstawiania obrazów świętych, w szatach liturgicznych i w słownictwie charakterystycznym dla danej epoki. Dla przykładu weźmy wyrażenie: *Cor Iesu dulcissime*. Mówi ono o uczuciowym związku, jaki powinien zachodzić między nami a Jezusem Chrystusem. Chociaż wyrażenie to możemy dobrze rozumieć, dzisiaj trudno nam jednak za jego pomocą wyrażać naszą relację do Jezusa. Będziemy szukać innych określeń, bardziej adekwatnych do naszego sposobu myślenia. Z drugiej strony, widząc, jakie zmiany dokonały się w świętych obrzędach, nie będziemy dzisiaj postrzegać obecnej ich formy jako nietykalnej świętości, ale raczej jako narzędzie wspomagające nas w odkrywaniu tego co naprawdę święte.

Wreszcie formacja liturgiczna ma zaznajomić alumna z rolą, jaką obrzędy pełnią we wspólnocie. Mając zatem świadomość obecności Chrystusa w obrzędach, ich duchowej treści, łatwo zauważyć, że uczestniczy w nich konkretny człowiek. Obrzędy spełniają więc pewne zadanie duszpasterskie i są jednym z narzędzi ewangelizacji. Pojawia się zatem potrzeba odpowiedniego dostosowania ich do potrzeb konkretnej wspólnoty. To nie jest prosta umiejętność. W dzisiejszych księgach liturgicznych znajdziemy propozycje różnych sposobów sprawowania tego samego obrzędu. Trzeba więc cierpliwości, pokory i Bożego ducha, aby zapoznać się z propozycjami, które podaje nam Kościół. Z drugiej strony jeszcze potrzebna jest otwartość na człowieka, który w obrzędach uczestniczy.

Nabycie umiejętności celebrowania i przewodniczenia liturgii

Zostało już podkreślone, że podstawą obrzędu zawsze jest jego wymiar materialny. Wykonanie go przynosi nam owoce duchowe, co jest jego głównym celem. Materialne wypełnienie obrzędu, zgodnie z wymogami Kościoła, jest także znakiem trwania we wspólnocie Kościoła, co zapewnia tę zbawczą owocność. Formacja liturgiczna powinna zatem, z jednej strony, prowadzić do uwrażliwienia na wolę Kościoła, zarówno pod względem przepisów prawnych, jak i ducha tych przepisów. Celebrujący liturgię musi umieć działać z Kościołem i w Kościele. Prawo kierowania liturgią należy wyłącznie do kompetentnej władzy kościelnej, a jest to Stolica Apostolska i biskup dla swojej diecezji, w ramach udzielonej mu przez prawo władzy. Nikt zatem, czy to kapłan, czy to jakaś komisja, ani zgromadzenie liturgiczne, nie może nic w liturgii zmieniać ani dodawać na własną rękę (SC 22; RS 59). Pierwszym przejawem owej jedności z Kościołem będzie oczywiście podporządkowanie się przepisom prawa kościelnego. W przypadku posługiwania w liturgii chodzi jednak o coś znaczenie więcej. Tylko ci, którzy sami będą przeniknięci duchem i mocą liturgii, mogą prowadzić innych na spotkanie ze Zbawcą (SC 14). Zatem zarówno odpowiedzialni za celebracje, jak i uczestnicy liturgii powinni mieć świadomość uczestniczenia w najważniejszym momencie życia Kościoła.

Z drugiej strony, konsekwentnie do woli Kościoła, pojawia się konieczność przekazania tego Bożego skarbu człowiekowi uczestniczącemu w liturgii. Rytuał nie jest jakimś działaniem mechanicznym czy magią. Nie przynosi on skutków sam z siebie, jak to już zostało przypomniane, ale jest zakorzeniony w Misterium Paschalnym naszego Pana, a Chrystus szuka osobistej relacji z człowiekiem. Tę właśnie relację musi umieć stwarzać celebrans, posługując się przepisany rytuałem oraz dostępnymi środkami we własnej posłudze. Innymi słowy, chcąc zbliżyć człowieka do tego Misterium, trzeba posiadać umiejętność wypełnienia tego obrzędu w konkretnym środowisku, wobec konkretnego człowieka. Łaska musi docierać do człowieka, a zatem potrzebny jest pewien rodzaj dialogu. Po soborze mówi się zatem coraz częściej o *ars celebrandi*, o sztuce celebracji. Zakłada ona właściwe rozumienie obrzędu, kształtowanie go zgodnie z przepisami i w duchu Kościoła, czyli z zapewnieniem pełnego, czynnego i owocnego uczestnictwa wszystkich wiernych w celebracji (SCar 38). Chociaż dokumenty nie mówią tego wprost, nie można także pominąć elementu pokochania obrzędów Kościoła, co będzie widoczne w sposobie ich celebrowania. W jakiejś mierze to przywiązanie staje się wyrazem miłości do Chrystusa i do człowieka stojącego przed Chrystusem. A przecież w tym kontekście realizuje zawsze misterium odkupienia.

Wreszcie umiejętność celebracji i sztuka przewodniczenia wymaga także znajomości i respektowania powszechnie przyjętych zasad estetyki. Celebracja jest zawsze wydarzeniem społecznym, a więc musi tworzyć relacje międzyludzkie. Bez nich utrudnione zostają także relacje z Bogiem. Wrażliwość człowieka na kulturę pomaga mu wznosić swoją duszę do Boga². Alumn w seminarium zdobywa tę umiejętność przede wszystkim przez kontakt z Kościołem, objawiającym się w celebracji, oraz w kontakcie z innymi celebrującymi. Dostrzegamy w tym kolejny argument, podkreślający wagę odpowiedniego doboru wychowawców.

² „Niezdolność do liturgii oznaczałaby niezdolność do kultury, jako do kształtowania sensu, systemu, nauki. Niezdolność do liturgii byłaby niezdolnością do wspólnoty, komunii, zaufania, oddania się, miłości. Niezdolność taka byłaby niezdolnością rozumienia siebie, niezdolnością do zadziwienia, zdumienia, bojaźni”. B. NADOLSKI TChr, *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków 2004, s. 134.

Wspomniane tu ogólne zasady formacji liturgicznej, przytoczone jedynie w skrócie, powinny mieć także swoje cechy w praktycznej realizacji, właściwej dla wspólnoty Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego. Ponieważ celebrację Kościoła w danym momencie prowadzi sercanin, może powinno to być dostrzegalne w sposobie jej przeprowadzenia. Oto niektóre z tych cech.

Spoczywanie na piersi Pana

U podstaw życia chrześcijańskiego leży wiara z całym swym bogactwem, które wyznajemy w formułach liturgicznych. To ona buduje właściwą relację z Bogiem. Rodzi się oczywiście ze słuchania słowa Bożego (Rz 10,17), ale rozwija przez wyznawanie jej (Rz 10,10), czyli inaczej przez życie nią w praktyce. W efekcie prowadzi ona do pogłębienia osobistego związku z Bogiem. Nasz o. Założyciel podejmuje tę myśl i ukazuje ten związek, przywołując ewangeliczną scenę, w której św. Jan Apostoł spoczywa na piersi Pana w czasie ostatniej wieczerzy (J 13,23). Interpretuje ją jako moment szczególnej formacji św. Jana. Pan Jezus daje mu swoje Serce, aby rozpałiło jego serce (DD 76). Jednym słowem, chodzi o szczególną bliskość ze Zbawicielem, która staje się fundamentem przemiany wewnętrznej człowieka. Ta scena spoczywania na piersi Pana powraca często w życiu mistyków, takich jak św. Gertruda, św. Mechtylda, św. Małgorzata Maria, i stanowi bardzo ważny moment ich rozwoju duchowego. Stąd gdy o. Dehon mówi o formowaniu postawy sercańskiej, odwołuje się do doświadczenia św. Jana Apostoła i jego daje nam za przykład (DD 73).

Pewnie ideał mistyczny pozostanie dla nas wzorem, do którego pragniemy dążyć, ale zasadnicze przesłanie tej sceny realizuje się w naszym życiu w sposób o wiele prostszy. Właśnie w liturgii. W czasie ostatniej wieczerzy Zbawiciel pozostawił siebie samego w ustanowionych przez siebie obrzędach, które są szczególną „pamiętką” do wypełniania i uobecniania Jego samego. Rozumiała to pierwsza wspólnota chrześcijan, gdyż powtarzając „pamiętkę Pana”, przeżywała autentyczne spotkanie z Nim samym. Dowodem jest nazwanie dnia celebracji tej „pamiętki” Dniem

Pana, dniem Jego obecności. Celebracja świętej liturgii z wiarą staje się zatem i dla nas uprzywilejowanym momentem formacji naszej postawy sercańskiej. Skoro jesteśmy powołani „w Kościele do poszukiwania i prowadzenia, jako czegoś jedynie koniecznego, życia zjednoczenia z obłacją Chrystusa” (NRŻ 26), możemy się tego nauczyć właśnie przy Sercu Zbawiciela, bijącym w liturgii sprawowanej w Kościele. Nie odbiega to oczywiście od ogólnych wymogów formacji seminaryjnej, co niejednokrotnie podkreślają odpowiednie dokumenty³. Liturgia nie jest bowiem do patrzenia i asystowania, ale w liturgii należy uczestniczyć i żyć w pełni jej rytmem. Sercański aspekt będzie polegał zatem na realizowaniu w pełni ideału wskazanego przez Kościół i zbliżenie się do obecności tam Jezusa.

Elementami takiej formacji będzie rozbudzanie wrażliwości na żywą obecność naszego Pana we wspólnocie, która gromadzi się wokół ołtarza, czyli w zgromadzeniu liturgicznym. Tu formuje się Mistyczne Ciało Zbawiciela, w którym przychodzi nam wypełniać konkretne posługi, niczym w organizmie. Traktowanie zgromadzenia liturgicznego przedmiotowo (jako anonimowego tłumu) będzie zaprzeczeniem zasad liturgii i stanie się łatwą drogą do wypaczenia naszej posługi.

Szczególnym znakiem obecności Jezusa Chrystusa w liturgii jest Jego słowo. Gdy ono rozbrzmiewa, wiara każe nam przyjąć je jako dar łaski i znak Jego zbawczej obecności pośród nas. On z pewnością jest wtedy wśród nas. Naszym zadaniem staje się zatem usłyszeć Go, zauważyć Jego obecność, a słowo to potrafi nas przemienić, stworzyć na nowo. Wyrobiecie takiej postawy nie jest proste, bo przyzwyczajenia z codziennego życia narzucają nam traktowanie tego słowa jak każdego innego. Stąd wysiłek formacyjny musi iść w kierunku wyrobienia prawdziwej wrażliwości na słowo Boże w liturgii. Osobista lektura, niezmiernie ważna i konieczna, nie zastąpi jednak słuchania Pana, mówiącego do nas poprzez święte obrzędy.

³ CONGR. PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale*, n. 77. A. MISTRORIGO, *Dizionario liturgico-pastorale. Dai documenti del Concilio Vaticano II e dagli altri documenti ufficiali fino al 1977*, AMP, Padova 1977, s. 709.

Najważniejszym jednak sposobem obecności Zbawiciela w obrzędach jest Jego obecność sakramentalna. Wymaga ona szacunku oraz pobożnego przyjęcia. Postawa szacunku, ciągle wypływająca z wiary, objawi się w nabożeństwie wobec Najświętszego Sakramentu oraz nabożnym sprawowaniu innych obrzędów sakramentalnych. Jednak Pan Jezus jest obecny sakramentalnie nie po to by Go podziwiać i patrzeć na Niego, lecz by człowiek mógł Go przyjąć. Ważnym więc aspektem formacji kapłańskiej, a tym bardziej sercańskiej, będzie rozbudzanie pragnienia zjednoczenia z Nim w sakramentach świętych. Czym sami będziemy żyć, to będziemy umieć przekazać wiernym, zleconym naszej pieczy.

Wspomniany obraz św. Jana spoczywającego na piersi Pana realizuje się także w naszej adoracji. Gdy o. Założyciel mówi nam o niej, przywołuje bardzo charakterystyczne słowa Pana Jezusa: „Przyjdźcie do Mnie wszyscy” (Mt 11,28), i „Gorąco pragnąłem spożyć tę Paschę z wami” (Łk 22,15). Podkreśla w ten sposób wielkie pragnienie naszego Pana, by człowiek zbliżał się do Niego, bo również w ten sposób wyraża się Tajemnica Jego miłości (DD 237). Nasza Reguła Życia podkreśli to jeszcze bardziej: „w adoracji rozważamy bogactwa tej tajemnicy naszej wiary, by Ciało i Krew Chrystusa, pokarm życia wiecznego, przemieniły głębiej nasze życie” oraz „w adoracji eucharystycznej pragniemy pogłębić nasze zjednoczenie z ofiarą Chrystusa dla pojednania ludzi z Bogiem” (NRŻ 83). Można więc podsumować, że na adoracji uczymy się być prawdziwymi liturgami, czyli pozwalamy Chrystusowi przeniknąć nasze życie, aby w celebracji potem widoczny był On sam.

Wynagrodzenie

Inną ważną cechą naszej duchowości jest wynagrodzenie. Napisało o nim już bardzo wiele, a realizuje się ono w szczególny sposób także w liturgii. Chodzi charakterystyczną postawę wobec Boga i Zbawiciela naszego, wymagającą ukształtowania zarówno naszego duchowego wnętrza, jak i zewnętrznych postaw.

Za pomocą słowa „wynagrodzenie” tłumaczymy łacińskie: *satisfactio*, *expiatio* oraz *reparatio*. Chodzi tutaj o dzieło Chrystusa (łaskę), dzięki

któremu człowiek jest w stanie podnieść się po upadku grzechowym. Wynagrodzenie zawiera dwa podstawowe składniki, czyli naprawienie szkody wyrządzonej przez grzech oraz uzdolnienie człowieka do przewycięzania skutków grzechu we własnym życiu. Można zatem powiedzieć, że bardziej chodzi tutaj o „naprawianie” niż o „zapłatę”.

Zbawcze działanie Boga nie ograniczyło się jedynie do aktu przebaczenia człowiekowi. W swej miłości i sprawiedliwości Bóg pragnął uzdolnić go do odpowiedzi na miłość i do naprawiania skutków grzechu i zła. Jest to możliwe dzięki zbawczemu dziełu Jezusa Chrystusa i tylko dzięki Jego łasce, która pomaga nam współdziałać wraz z Nim⁴. Akt wynagrodzenia jest więc bardzo ważny w kulcie Najświętszego Serca Jezusowego, co stanowi istotną część naszego powołania. Rozpoznanie i uznanie grzechu oraz podjęcie odpowiedzialności za niego jest jednak tylko częścią tej prawdy. Prawdziwe wynagrodzenie musi być aktem miłości. Chrystus bowiem przez miłość dokonał dzieła wynagrodzenia, bo jak mówi św. Jan: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16)⁵. Odkupienie człowieka było konsekwencją Jego miłości do Ojca i do człowieka. Nasze wynagrodzenie powinno mieć podobną charakterystykę. Rodzi się z miłości i jest odpowiedzią na miłość⁶. W encyklice *Haurietis aquas* zostało to sformułowane w tych słowach: „kult ten nabierał właściwych sobie wymiarów, różniąc się od wszystkich innych form pobożności chrześcijańskiej podkreśleniem elementu miłości i wynagrodzenia”⁷.

Oficjalnie podstawy doktrynalne wynagrodzenia zostały sformułowane przez papieża Piusa XI w encyklice *Miserentissimus Redemptor*⁸.

⁴ A. TESSAROLO, *Il culto del Sacro Cuore, a commento dell'enciclica „Haurietis aquas”*, Torino 1957, s. 210.

⁵ Por. także Rz 5,6; Ef 2,4.

⁶ J. BAINVEL, *Kult Serca Bożego*, Kraków 1934, s. 180; A. TESSAROLO, *Il culto...*, dz. cyt., s. 216; B. MOKRZYCKI SJ, *Kult Najświętszego Serca Jezusowego a liturgiczna odnowa Kościoła*, w: TENŻE (red.), *Zawierzyliśmy miłości*, t. I, Kraków 1972, s. 103.

⁷ HA IV,2.

⁸ W zasadzie cała encyklika jest temu poświęcona. Sugeruje to już sam tytuł: *O powszechnym obowiązku wynagrodzenia Najświętszemu Sercu Jezusa*. Papież mówi w niej o obowiązku ekspiacji jako centrum kultu Bożego Serca i łączy ją ściśle z wynagrodzeniem dokonany przez Jezusa Chrystusa.

Możemy tam zidentyfikować następujące składniki⁹:

a) postanowienie unikania grzechów. Grzech jest bowiem zaprzeczeniem miłości¹⁰. I nie można się ograniczyć jedynie do modlitwy wynagradzającej, ale konieczne jest podjęcie faktycznych wysiłków, aby usunąć zło z życia osobistego, a także z otaczającego nas świata¹¹;

b) akt całkowitego powierzenia się woli Bożej jako skutek prawdziwej metanoi¹². Podczas gdy grzech powoduje koncentrację człowieka na samym sobie, łaska nawrócenia otwiera nas na Boga i drugiego człowieka;

c) podejmowanie nieustannej i dobrowolnej modlitwy również za świat dotknięty grzechem. W ten sposób wierzący upodabnia się do Chrystusa wznoszącego błagania za grzeszników¹³;

d) podejmowanie dobrowolnych umartwień i cierpliwe przyjmowanie codziennych doświadczeń. Akt ten jednoczy wierzącego ściśle z Chrystusem, w Jego cierpieniach podjętych dobrowolnie dla odkupienia człowieka¹⁴. To samo dotyczy ducha pokuty, który powinien przepajać całe życie wierzącego. Tak wyraża się wola stałej walki ze złem¹⁵.

Właściwie rozumiane wynagrodzenie angażuje więc także każdego sercanina w tym dziele. Nasza Reguła Życia przypomina nam, że „Od swoich zakonników O. Dehon oczekuje, ażeby byli prorokami miłości i sługami pojednania ludzi i świata w Chrystusie” (NRŻ 7). Dzieło pojednania zaś to dzieło Jezusa Chrystusa i jeśli chcemy w nim uczestniczyć, musimy nauczyć się współdziałać z Chrystusem. Będzie to współdziałanie poprzez szafarstwo sakramentów świętych, które są fundamentem pojednania. Głębokie zrozumienie tego dzieła pomoże nam pobudzić w sobie wszystkie siły, aby ta posługa była wypełniana ochotczo i z miłością do Chrystusa oraz do człowieka oczekującego na pomoc. Ów sposób wypełnienia tej posługi możemy nazwać sercańskim. Jej kontekst został nakreślony szerzej, bo Nasza Reguła Życia mówi o naszym zaangażowa-

⁹ Por. B. MOKRZYCKI SJ, *Kult Najświętszego Serca...*, dz. cyt., s. 102-103.

¹⁰ MiRe 8.

¹¹ IDC 1.

¹² MiRe 8.

¹³ MiRe 8-9.

¹⁴ MiRe 7.8.

¹⁵ MiRe 8.

niu wraz z Nim, „by zapobiegać grzechowi oraz brakowi miłości w Kościele i świecie” (7), a do tego wymaga się zaangażowania całego życia, modlitwy, pracy, cierpienia i radości, bo tylko tak formuje się prawdziwy kult miłości i wynagrodzenia (NRŻ 7). Potrzeba więc przyjęcia daru Ducha Świętego, Ducha Jezusa Chrystusa, aby móc wraz z Nim realizować tę najważniejszą rzecz, czyli dzieło zbawcze w świecie, dzieło pojednania (por. NRŻ 23).

Ponieważ w wynagrodzeniu tak ważne jest zjednoczenie wierzącego z Chrystusem, więc wszystko, co je ułatwia, należy doceniać i wykorzystywać. Tak wyraża się prawdziwa miłość. Jej przejawem będzie miłość do wszystkiego, co jest święte już tutaj na ziemi. Wracając zatem do formacji liturgicznej, dostrzegamy tutaj szczególną przestrzeń, o którą trzeba należycie zadbać. Nasza miłość do Chrystusa wyrazi się w szczególnej trosce o odpowiednie wypełnianie obrzędów oraz w trosce o czystość i piękno szat liturgicznych, o piękno wyposażenia kaplicy czy kościoła. Jest to jeden z elementów naszej tradycji zakonnej, pielęgnowanej w naszych wspólnotach. Problemem jednak z pewnością staje się dzisiaj coraz większy brak ogólnej wrażliwości estetycznej, niszczonej systematycznie w okresie socrealizmu oraz obecnie przez różne subkultury i zwykły praktycyzm. Być może w tym kontekście rozwijanie prawdziwej kultury, szczególnie kultury sakralnej, staje się także jednym ze składników dzieła wynagrodzenia.

Wreszcie wynagrodzenie dla nas w praktyce to także przynoszenie rzeczywistości tego świata, z jego słabościami i nieszczęściami, na liturgię. Przykład o. Założyciela, śledzącego wydarzenia społeczne i oceniającego je w świetle wyniesionym z liturgii, z adoracji, musi i dla nas być pociągający. Człowiek autentycznie zjednoczony z Chrystusem musi być solidarny z braćmi, w ich radościach, smutkach i dążeniach (NRŻ 29). Sposób naszej celebracji liturgicznej zatem nie tylko musi być piękny, zgodny z duchem Kościoła, ale i musi być w niej obecny człowiek potrzebujący pomocy i pojednania; człowiek, obok którego żyjemy. Właściwa formacja do liturgii, w duchu sercańskim, będzie więc polegała na wyrobieniu w zakonnikach stałej umiejętności uważnego dostrzegania problemów społecznych, grzechów strukturalnych i osobistych. W celebracji, w zjednoczeniu z Chrystusem łatwiej można znaleźć skuteczne

antidotum na nie. Liturgia nie może być oderwana od życia codziennego, a szczególnie ta, celebrowana przez sercanów. Każde nasze zanurzenie się w świętych obrzędach powinno przynieść łaskę uświęcenia i pojednania w konkretnym świecie. To pierwszy sposób budowania królestwa Serca Jezusowego w duszach i w społeczeństwie.

Miłość do Kościoła i do ojca świętego

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną cechę naszej duchowości, przejawiającej się także w celebracjach liturgicznych. Jest to miłość do Kościoła i do ojca świętego. Kościół uczy nas tego jednoznacznie. „Niech alumni tak będą przepojeni tajemnicą Kościoła, przez ten święty Sobór szczególnie oświetloną, aby przejęci pokorną i synowską miłością do Namiestnika Chrystusowego, a także po święceniach kapłańskich, przywiązani do własnego biskupa jako wierni współpracownicy oraz współtowarzysze braci w pracy, dawali świadectwo owej jedności, która ludzi do Chrystusa przyciąga. Niechaj nauczą się szerokim sercem uczestniczyć w życiu całego Kościoła” (OT 9). Zresztą miłość do Kościoła zawsze była traktowana jako wyraz współdziałania z Duchem Świętym, Duchem Jezusa Chrystusa¹⁶. Nasze powołanie realizuje się w pełni jedynie w Kościele i posłudze Kościołowi (NRŻ 6; 7; 26). Jedynie w nim Chrystus realizuje swoje dzieło pojednania, w którym mamy uczestniczyć (NRŻ 82). Ojciec Założyciel zachęca nas także do tej miłości, bo widzi, że jest to umiłowana Oblubienica Chrystusa (DD 239).

Miłość do Kościoła wyrazi się we wzrastaniu w jedności z nim. Pierwszą dziedziną będzie posłuszeństwo Urzędowi Nauczycielskiemu. Został nam bowiem dany, abyśmy mogli pewnie kroczyć drogami zbawienia¹⁷. W tym mieści się także posłuszeństwo zasadom obowiązującym w liturgii. Lekceważenie tych zasad prowadzi do wypaczenia obrazu Chrystusa żyjącego w swoim Kościele i objawiającego się poprzez liturgię. Przy braku posłuszeństwa ryzykujemy, że obrzędy wykonywane

¹⁶ św. AUGUSTYN, *In Ioannem tract.* 32,8: PL 35, 1646.

¹⁷ „Aby wśród zamętu świata nasza wiara pozostała nienaruszona”. Z kolekty na święto katedry św. Piotra (22 II).

przez nas nie będą już liturgią Kościoła, a naszym prywatnym teatrykiem. Idąc po tej linii, dostrzegamy konieczność posłuszeństwa ojcu świętemu i Stolicy Apostolskiej, o czym mówi nam także nasza reguła (NRŻ 54). Dzięki tej świętej cnocie posłuszeństwa całe nasze życie zostaje umieszczone w ramach Bożego planu zbawczego.

Relację do biskupa i do papieża o. Dehon przeżywał w wyjątkowy sposób. Przez wiele lat współpraca z nim układała się dobrze. Przyszły jednak trudne dni. W obliczu tyłu niesprawiedliwości i lekceważenia przez własnego biskupa, spisków¹⁸ nie podjął on logiki walki, zniesławiania i odwetu, narzuconej przez otoczenie. Dla niego biskup zawsze pozostawał głową Kościoła partykularnego i chociaż słyszał od niego różne inwektywy¹⁹, jego odpowiedź zawsze była jedna: „śmierć Chrystusa jest moim życiem. Jego krew napawa mnie miłością i Jego Męka jest źródłem wszystkich łask i wszelkiej siły”²⁰. Jest to postawa heroiczna, ale też jedyna, jeśli pragnie się realizować dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa.

Kościół zaś to wspólnota, która żyje Duchem Chrystusa. Troszcząc się więc o Kościół, musimy umieć troszczyć się o jego wzrost wszędzie tam, gdzie jesteśmy za niego odpowiedzialni. Będą to różne dziedziny, ale w perspektywie liturgii pojawia się konieczność wprowadzania wiernych w przeżycie prawdziwego spotkania z Chrystusem. Dokumenty Kościoła będą mówiły o pełnym, czynnym i świadomym uczestnictwie w liturgii (SC 14; 29), bo wtedy misterium zbawienia stanie się bliższe człowiekowi. Zatem i formacja liturgiczna, szczególnie nasza, sercańska, musi tę troskę rozbudzić. Pełne, czynne i świadome uczestnictwo w liturgii to przecież spotkanie osób.

¹⁸ Na ten temat warto przeczytać rozdział krótkiej biografii o. Dehona: Y. LEDURE, *Petite vie de Léon Dehon*, Paris 1993, s. 161-178.

¹⁹ W lipcu 1893 roku bp Duval, który zresztą przebywał poza diecezją, na skutek pomówień i fałszywych oskarżeń nakazał o. Dehonowi opuścić Saint-Quentin. Założyciel, mając świadomość odpowiedzialności za dzieło, nie posłuchał biskupa, próbując się usprawiedliwić, i kontynuował swoją pracę. Wtedy biskup, ciągle słuchając ludzi niezycyliwych o. Dehonowi, napisał: „Oby Bóg zechciał, aby ten człowiek niegodny zniknął natychmiast i by nie mówiło się o nim więcej ani w naszym społeczeństwie, ani w diecezji”. Cytuję za Y. LEDURE, *Petite... dz. cyt.*, s. 169.

²⁰ Za Y. LEDURE, tamże, s. 168.

Zakończenie

Podsumowując, można powiedzieć, że formacja „sercańska” do liturgii opiera się zasadniczo na ogólnych zasadach Kościoła katolickiego. Jej specyfiką jest natomiast odpowiednie uformowanie ducha człowieka, który ma liturgii w kościele przewodniczyć. Ta „sercańskość” wyrazi się przede wszystkim w postawie upodobnienia się do Chrystusa przez ciągłe przebywanie z Nim, w podjęciu dzieła wynagrodzenia oraz w postawie miłości do Kościoła i do ojca świętego. Przypomniane tutaj cechy formacji – chociaż spośród tych najważniejszych – są tylko przykładem i refleksją należałoby prowadzić dalej. Niech za zakończenie posłuży kolekta, którą Kościół odmawia w sobotę po Środzie Popielcowej: „Boże, wiekuisty Ojczy, zwróć ku sobie nasze serca, abyśmy szukając tego, co jedynie jest konieczne, i pełniąc uczynki miłości, oddawali Tobie należną chwałę”.

Some aspects of liturgical formation in SCJ seminary

Summary

Usually the formation in the seminary is determined by the documents of the Church. But each environment is introducing into formation certain own characteristic aspects. The general principles of formation will underline the necessity of formation the statures of faith in the presence of the Savior in liturgical ceremonies, to have proper knowledge concerning the ceremonies and acquiring skills to celebrate them properly. In this structure enters proper character of the SCJ seminary. It will be the formation of the sensitive person for the presence of Jesus Christ, what was underlined by our Founder in the picture of St. John resting on the heart of Our Lord during the Last Supper. The other aspect will be the ability to undertake the acts of reparation, in compliance with the rules of the Church. The other characteristic ability will be the love of the Church and Holy Father. All these statures are nothing else but only deepening characteristics of Christian and catholic features.

ks. dr Stanisław Mieszczak, sercanin, asystent w Wydziale Historii i Dziedzictwa Kulturowego UPJPII w Krakowie; wykładowca liturgiki w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach, WSD Towarzystwa Salezjańskiego oraz Archidiecezjalnej Szkole Muzycznej; członek Komisji Liturgicznej Archidiecezji Krakowskiej, asystent kościelny Międzynarodowej Federacji Pueri Cantores.

e-mail: stanmie@kki.net.pl

Symposium
Rok XVIII 2014, nr 1(26), s. 133-147

ks. Marek Stokłosa SCJ
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

FORMACJA W ŚWIETLE KODEKSU PRAWA KANONICZNEGO (1983)

Formacja zakonna w instytutach winna się odbywać zgodnie z wytycznymi Kościoła. W jego dyrektywach zawiera się wielka troska o prawdziwy, ludzki, duchowy, doktrynalny i pastoralny rozwój każdego zakonnika według charyzmatu i misji jego instytutu. Zasadnicze ramy prawne tej formacji zakonnej odnajdujemy w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku. Podjęty w niniejszym opracowaniu temat ma ukazać w sposób ogólny podstawy prawne zasadniczych etapów formacji zakonnej, obejmującej także kandydatów do kapłaństwa.

Postulat

Postulat jest pierwszym etapem formacji zakonnej, który ma na celu przygotowanie kandydata do podjęcia życia w nowicjacie. Zwraca na to uwagę sam prawodawca, który w kan. 597 zaznacza, że do nowicjatu „nikt nie może być dopuszczony bez odpowiedniego przygotowania”. Nowy Kodeks nie określa szczegółowych norm dotyczących postulatu, tak jak czynił to Kodeks z 1917 roku¹. Pozostawia ich stanowienie prawu własnemu instytutów zakonnych w zależności od charyzmatu danego in-

¹ Por. kan. 539-541 KPK z 1917 roku.

stytutu. Niemniej pewne wskazania podaje m.in. Instrukcja *Potissimum Institutionis* Kongregacji Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego z 2 lutego 1990 roku² w nr 41-44 (dalej: PI).

W okresie postulatu kandydat do życia zakonnego powinien osiągnąć taki stan dojrzałości ludzkiej i duchowej, który pozwoli mu na właściwe realizowanie wymagań stawianych w nowicjacie. Przełożeni zaś w tym czasie powinni się upewnić, czy kandydat posiada odpowiednie przymioty oraz wystarczającą dojrzałość ludzką i chrześcijańską, które przyzwolą na rozpoczęcie nowicjatu. W ocenie dojrzałości należy uwzględnić m.in. stałość ducha, zdolność podejmowania rozważnych decyzji, właściwy sposób oceniania zdarzeń i ludzi, troskę o rozwój własnych zdolności, szczerłość ducha, przestrzeganie sprawiedliwości, dotrzymywanie słowa, grzeczność w postępowaniu, skromność i zdolność panowania nad sobą³. Warto też w okresie poprzedzającym nowicjat zwrócić uwagę na zdolność kandydatów do życia we wspólnocie pod kątem posłuszeństwa przełożonym⁴. W postulatcie powinno się umożliwić kandydatom, jeśli zaistnieje taka konieczność, uzupełnienie katechizmowej wiedzy w dziedzinie sakramentów, doktryny i moralności. Sam kandydat zaś ma czas na weryfikację swojego powołania. Ma możliwość przystosowania się duchowo i psychicznie do nowego stylu życia, a w przyszłości do podjęcia obowiązków życia konsekrowanego w konkretnym wybranym przez siebie instytucie. Ponadto należy zweryfikować, czy kandydat jest katolikiem, gdyż do instytutu, jak zaznacza prawodawca KPK/83 w kan. 597, mogą być przyjęci katolicy. Oznacza to, że nie można przyjąć niechrzczonego lub ochrzczonego pozostającego poza wspólnotą i jednością z Kościołem katolickim.

Tak jak to zostało już zaznaczone, wszystkie kwestie związane z organizacją postulatu prawodawca KPK/83 pozostawia do uregulowania w prawie własnym instytutów. Powinno ono określić czas trwania, miejsce odbywania oraz kierunki formacyjne tego bezpośredniego etapu przygotowującego kandydatów do rozpoczęcia nowicjatu. Postulat nie może być realizowany w domu nowicjatu. Taką możliwość wyklucza cytowa-

² AAS 82(1990), s. 470-532.

³ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, 11.

⁴ Por. PI 43.

na już Instrukcja *Potissimum Institutionis*⁵. Poza tym wykluczeniem instytut ma pełną swobodę wyboru miejsca i formy realizacji celów stawianych przed postulattem. Opiekę nad kandydatami powinni sprawować odpowiednio przygotowani formatorzy, wyznaczeni zgodnie z prawem własnym instytutu. Mają oni obowiązek – jak zaznacza cytowany wcześniej dokument – pozostać w stałym kontakcie z mistrzem nowicjatu. W czasie trwania postulatu powinni się upewnić, czy kandydaci do nowicjatu kierują się właściwą intencją, posiadają przymioty wymagane prawem powszechnym i własnym instytutu oraz czy spełniają wszystkie warunki do ważnego rozpoczęcia nowicjatu⁶. Ponadto kandydatom, którzy w przyszłości pragną otrzymać sakrament święceń, aby uniknąć prawnych konsekwencji, należy wyjaśnić nieprawidłowości i przeszkody, o których mowa w kan. 1041 i 1042 KPK/83. Prawo własne powinno także określić kompetentnego przełożonego, który ma prawo podjąć decyzję odesłania kandydata po stwierdzeniu jego nieprzydatności do dalszych etapów formacji. Również sam postulant zachowuje pełną swobodę odejścia z postulatu.

Nowicjat

Kandydat, po odbyciu okresu postulatu, może być dopuszczony do nowicjatu przez przełożonego wyższego, zgodnie z prawem własnym instytutu⁷. Tenże przełożony przed dopuszczeniem do nowicjatu ma moralny obowiązek upewnić się nie tylko co do odpowiedniego wieku kandydata, ale i co do właściwego zdrowia, odpowiedniego charakteru oraz wystarczających przymiotów dojrzałości, które są konieczne do podjęcia właściwego życia w wybranym instytucie⁸.

⁵ Por. PI 44.

⁶ Por. kan. 643.

⁷ Por. kan. 641. Kompetentny przełożony wyższy może delegować kompetencję dopuszczenia do nowicjatu innym przełożonym, którzy nie należą do kategorii przełożonych wyższych. Por. D. ANDRÉS, *Le forme di vita consacrata. Commentario teologico-giuridico al Codice di diritto canonico*, Roma 2005, s. 300.

⁸ Por. kan. 642.

Do nowicjatu może być przyjęty kandydat, który ukończył siedemnasty rok życia⁹. W celu weryfikacji wieku kandydat powinien przedstawić przełożonemu aktualne świadectwo chrztu, na którym powinny być podane data i miejsce urodzenia. W razie wątpliwości można zażądać dokumentu z Urzędu Stanu Cywilnego¹⁰.

Kandydat, przystępując do nowicjatu, powinien dostarczyć zaświadczenie medyczne o aktualnym stanie zdrowia. Gdyby się okazało, że kandydat w momencie przyjęcia do nowicjatu cierpi na jakieś niedomagania zdrowotne, które mogą utrudnić właściwe wypełnianie obowiązków związanych z profesją zakonną, przełożony w podjęciu właściwej decyzji może skorzystać z opinii biegłych, przy zachowaniu postanowień kan. 220¹¹.

Przełożony wyższy przed podjęciem decyzji o dopuszczeniu kandydata do nowicjatu powinien otrzymać opinię, w której odpowiedzialni za formację w postulacie nie tylko nakreślą sylwetkę przeszłego nowicjusza, ale i ustosunkują się do jego charakteru oraz posiadanych przez niego przymiotów dojrzałości czy ich braku¹². Opinia ta winna być przedłożona mistrzowi nowicjatu po dopuszczeniu kandydata do nowicjatu.

Prawodawca KPK/83 nie tylko wymaga od kandydatów do nowicjatów wystarczających przymiotów dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej, ale także wskazuje w kan. 643 na konkretne przeszkody, które uniemożliwiają ważne przyjęcie do nowicjatu. Do nowicjatu – jako to zostało już wspomniane – nie może być przyjęty ten, kto nie ukończył siedemnastego roku życia. Nie może być przyjęty także ten kandydat, który jest

⁹ Por. kan. 643 §1, 1. Prawo własne może podwyższyć minimalny wiek przyjęcia do nowicjatu, a także ustanowić jego górną granicę. Por. D. ANDRÉS, *Le forme...*, dz. cyt., s. 303.

¹⁰ Inne dokumenty, takie jak dowód osobisty czy paszport, nie mogą być uznane jako wiarygodne dokumenty w celu stwierdzenia wieku kandydata z racji ich łatwej falsyfikacji. Por. D. ANDRÉS, *Le forme...*, dz. cyt., s. 303.

¹¹ Odwołanie się przez przełożonego do opinii biegłych nie powinno mieć zastosowania do wszystkich kandydatów, gdyż należy wyjść z założenia, że większość to ludzie generalnie zdrowi. Stąd też wyraźna dyspozycja prawodawcy w kan. 642, mówiąca o możliwości skorzystania z opinii biegłych „w razie potrzeby”. Por. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, Bologna 1992, s. 276.

¹² Por. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata...*, dz. cyt., s. 277.

aktualnie związany węzłem małżeńskim¹³ lub węzłem profesji zakonnej, czy to czasowej, czy wieczystej, z jakimś instytutem życia konsekrowanego bądź należy do jakiegoś stowarzyszenia życia apostołskiego¹⁴. Nie może być ważnie przyjęty ten, kto wstępując do instytutu, został pozbawiony należytej wolności na skutek przymusu lub ciężkiej bojaźni lub też został przyjęty przez przełożonego, który w momencie dopuszczenia kandydata do nowicjatu działał pod wpływem przymusu lub ciężkiej bojaźni. Z ostatniej przeszkody ustanowionej prawem powszechnym wynika, że nie może być ważnie przyjęty ten, kto zataił fakt uprzedniej, już nieistniejącej przynależności do jakiegoś instytutu życia konsekrowanego lub stowarzyszenia życia apostołskiego¹⁵. Ponadto prawodawca umożliwia każdemu z instytutów ustanowienie w prawie własnym innych przeszkód unieważniających przyjęcie do nowicjatu oraz określenie innych warunków przyjmowania kandydatów.

Prawodawca KPK/83, oprócz wskazania przeszkód unieważniających przyjęcie do nowicjatu, nie zezwala w kan. 644 przełożonemu na przyjmowanie do nowicjatu duchownych diecezjalnych bez uprzedniego porozumienia się z ich własnym ordynariuszem oraz osób obciążonych długiem, którego nie są w stanie spłacić. Porozumienie się z ordy-

¹³ Nie stanowią przeszkody różne formy zaręczyn. Węzeł małżeński musi być ważnie zawarty kanonicznie, nawet jeśli pozostanie tylko *rato*. Stąd nie stanowi przeszkody zawarcie związku w formie cywilnej. Niemniej w tym ostatnim przypadku należy podchodzić do dopuszczenia do nowicjatu z wielką roztropnością. Por. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata...*, dz. cyt., s. 278.

Przeszkoda węzła małżeńskiego ustaje na skutek śmierci współmałżonka, orzeczenia nieważności zawartego małżeństwa bądź w przypadku uzyskania papieskiej dyspensy od małżeństwa ważnie zawartego, a niedopełnionego. Por. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata...*, dz. cyt., s. 278; A. CALABRESE, *Istituti di vita consacrata e società di vita apostolica*, Città del Vaticano 1997, s. 176.

¹⁴ W tym przypadku chodzi o aktualną przynależność, czy to na mocy ślubów czasowych, czy wieczystych. Przeszkoda ta ustaje po rozwiązaniu węzła profesji. Nie stanowi przeszkody w przyjęciu do nowicjatu fakt aktualnej bądź uprzedniej przynależności do stanu dziewicy (kan. 603) lub stanu pustelniczego (kan. 604). Por. D. ANDRÉS, *Le forme...*, dz. cyt., s. 313.

¹⁵ Zatajenie ewentualnego pobytu w nowicjacie innego instytutu czy też w seminarium diecezjalnym nie konstytuuje w tym przypadku przeszkody przyjęcia do nowicjatu.

nariuszem nie ma na celu uzyskania od niego zgody na przejście diakona lub prezbitera do instytutu życia konsekrowanego, ale jego celem jest przede wszystkim uzyskanie informacji o kandydacie oraz określenie właściwego terminu przyjęcia do nowicjatu, z uwzględnieniem zaangażowania apostołskości osoby duchownej w Kościele lokalnym¹⁶. Natomiast zakaz przyjmowania osoby obciążonej długami ma na celu uniknięcie wszelkich trudności w formacji tejsze osoby oraz poniesienia ewentualnych szkód przez sam instytut.

Przed dopuszczeniem do nowicjatu kandydat oprócz własnej prośby o przyjęcie do nowicjatu powinien przedłożyć przełożonemu wyższemu świadectwo chrztu, bierzmowania oraz zaświadczenie o stanie wolnym¹⁷. W przypadku przyjęcia kandydatów należących do stanu duchownego oraz tych, którzy w przeszłości byli już przyjęci do jakiegoś instytutu życia konsekrowanego czy do stowarzyszenia życia apostołskiego bądź do seminarium duchownego, konieczne jest zaświadczenie odpowiednio ordynariusza miejsca, wyższego przełożonego instytutu lub stowarzyszenia bądź rektora seminarium¹⁸. Ponadto prawo własne poszczególnych instytutów może żądać przedstawienia innych dokumentów¹⁹, a także sam przełożony może się domagać innych informacji dotyczących kandydata do nowicjatu²⁰.

Formacja nowicjuszy odbywa się w domu instytutu, który został prawnie do tego przeznaczony²¹. Erekcji, przeniesienia lub zniesienia domu nowicjatu dokonuje pisemnym dekretem najwyższy przełożony za zgodą rady²². Prawodawca przewiduje co do miejsca odbywania nowi-

¹⁶ Por. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata ...*, dz. cyt., s. 281. Podczas trwania nowicjatu, jak i w okresie profesji czasowej, duchowny kontynuuje swoją inkardynację do Kościoła partykularnego, która ustaje z chwilą złożenia w instytucie wieczystej profesji. O fakcie jej złożenia należy powiadomić ordynariusza inkardynacji. Por. D. ANDRÉS, *Le forme...*, dz. cyt., s. 319.

¹⁷ Por. 645 §1.

¹⁸ Por. 645 §2.

¹⁹ Por. 645 §3.

²⁰ Por. 645 §4.

²¹ Por. kan. 647 §2.

²² Por. kan. 647 §1.

cjatu dwa wyjątki. Przełożony najwyższy może zezwolić za zgodą swojej rady, aby w uzasadnionych przypadkach kandydat mógł odbyć ważne nowicjat w innym domu instytutu pod kierunkiem doświadczonego zakonnika, który spełnia funkcję mistrza nowicjatu²³. Drugi wyjątek umożliwia całej grupie nowicjuszy przebywanie przez pewne okresy, za zgodą wyższego przełożonego, w innym domu instytutu przez niego wyznaczonym²⁴. Motywy tej decyzji mogą być różne, a mianowicie: uczestnictwo w jakimś specjalistycznym kursie czy rekolekcjach, wypoczynek, czy też uwarunkowania klimatyczne²⁵. Trzeba zaznaczyć, że prawodawca nie dopuszcza możliwości przebywania grupy nowicjuszy pod przewodnictwem mistrza nowicjatu w domu innego instytutu z jakiegokolwiek powodu. Ewentualne takie przebywanie należałoby uznać za nieobecność w domu nowicjatu²⁶.

Aby nowicjat odbywany w domu nowicjatu był ważny, musi trwać dwanaście miesięcy²⁷. Prawo własne może przedłużyć ten okres, jednak czas nowicjatu nie może przekroczyć dwóch lat²⁸. Ponadto konstytucje instytutu mogą przewidzieć możliwość odbywania przez nowicjuszy praktyki apostołskiej poza wspólnotą nowicjatu, jednakże okres ten nie może być zaliczony jako czas odbywania nowicjatu²⁹. Nieobecność nowicjusza poza domem nowicjatu przekraczająca piętnaście dni powinna być uzupełniona. Natomiast przekraczająca ponad trzy miesiące z jakiegokolwiek powodu, czy to ciągła, czy przerywana, czyni jego nowicjat nieważnym³⁰. Nieobecność poniżej piętnastu dni nie musi być uzupełniana,

²³ Por. kan. 647 §2. Wyjątek ten może być zastosowany m.in. do kandydata, który jest osobą duchowną czy też jest znacząco starszy od średniego wieku pozostałych nowicjuszy. Por. D. ANDRÉS, *Le forme...*, dz. cyt., s. 341; A. CALABRESE, *Istituti di vita...*, dz. cyt., s. 185.

²⁴ Por. kan. 647 §3.

²⁵ Por. Por. D. ANDRÉS, *Le forme...*, dz. cyt., s. 341; J. BEYER, *Risposte a quesiti e dubbi sul nuovo diritto degli istituti di vita consacrata*, „Vita Consacrata” 21 (1985), s. 755.

²⁶ Por. CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Istruzione Attenta alle condizioni sulla collaborazione inter-istituti per la formazione* (08.12.1998), „Enchiridion Vaticanum” 17 (1998), s. 1353-1354.

²⁷ Por. kan. 648 §1.

²⁸ Por. kan. 648 §3.

²⁹ Por. kan. 648 §2.

³⁰ Por. kan. 648 §1.

gdyż prawodawca przewiduje możliwość antycypowania pierwszej profesji zakonnej do piętnastu dni, co oznacza, że czas nowicjatu może zostać tym samym skrócony³¹.

Prawodawca w kan. 650 §2 zastrzega mistrzowi nowicjatu kierowanie formacją nowicjuszy. Ma ona przebiegać pod zwierzchnictwem przełożonego wyższego, zgodnie z programem określonym prawem własnym. Oznacza to, że mistrz nowicjatu powinien być w stałym kontakcie z przełożonym wyższym i przedkładać mu relacje z funkcjonowania nowicjatu. Mistrzem nowicjatu może zostać jedynie członek instytutu o ślubach wieczystych, mianowany zgodnie z prawem własnym³². W czasie pełnienia funkcji nie powinien być on obciążany innymi obowiązkami³³. Mistrza nowicjatu mogą wspomagać inni pomocnicy wyznaczeni zgodnie z prawem własnym instytutu³⁴.

Nowicjusz w odpowiednim terminie pod koniec nowicjatu powinien skierować prośbę do kompetentnego przełożonego o dopuszczenie do pierwszej profesji zakonnej. Przełożony zaś, po wysłuchaniu głosu swojej rady, może go dopuścić do złożenia tejże profesji³⁵ albo też przedłużyć do sześciu miesięcy okres nowicjatu w razie wystąpienia wątpliwości co do zdatności nowicjusza do życia zakonnego³⁶. Natomiast powinien wydalić nowicjusza, jeśli uzna go za niezdatnego do życia zakonnego. Nowicjusz zaś może w każdej chwili sam dobrowolnie opuścić nowicjat.

Profesja czasowa

Przez profesję zakonną nowicjusz zobowiązuje się publicznym ślubem do zachowania trzech rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Ponadto zostaje konsekrowany Bogu przez posługę

³¹ A. GUTIÉRREZ, *Consultationes practicae. De duratione Novitiatus*, „Commentarium pro Religiosis et Missionariis” 67 (1986), s. 151-154.

³² Por. kan. 651 §1.

³³ Por. kan. 651 §3.

³⁴ Por. kan. 651 §2.

³⁵ Por. kan. 656, 3°.

³⁶ Por. kan. 653 §2.

Kościoła i włączony do instytutu życia konsekrowanego, przez co nabywa praw i zaciąga obowiązki określone w prawie³⁷.

Do ważności profesji czasowej prawodawca wymaga, aby składający ją ukończył przynajmniej osiemnasty rok życia; nowicjat został ważnie odbyty; dopuszczenia dokonał w sposób wolny kompetentny przełożony po wysłuchaniu głosu swojej rady, zgodnie z prawem; była ona wyraźna i złożona bez przymusu, ciężkiej bojaźni lub podstępny; została przyjęta przez właściwego przełożonego osobiście lub przez kogoś prawnie wyznaczonego³⁸. Kompetentny przełożony przed przystąpieniem do dopuszczenia powinien otrzymać od mistrza nowicjatu pisemną relację na temat poszczególnych nowicjuszy, sporządzoną zgodnie z wytycznymi prawa własnego. Ponadto powinien otrzymać od przyszłego zakonnika informację dotyczącą powierzenia administracji dobrami dziedzicznymi wybranym przez siebie osobom, wraz z dyspozycjami ich używania i korzystania z dochodów³⁹.

Złożenie profesji odbywa się zgodnie z prawem własnym instytutu i zachowaniem odpowiedniego obrzędu. Polega ono na wypowiedzeniu przepisanej formuły, w której wymienia się: imię składającego profesję, urząd (czasem również imię i nazwisko) przełożonego przyjmującego profesję, trzy śluby zakonne, dokładnie określa się czas, na jaki jest składana, oraz dodaje się inne szczegóły określone prawem własnym instytutu.

Profesja czasowa, która ma przygotować zakonnika do złożenia profesji wieczystej, nie powinna być składana na okres przewidziany w prawie własnym. Czas jej trwania nie może być krótszy niż trzy lata i nie dłuższy niż sześć lat⁴⁰. Prawodawca przewiduje ponowienie profesji zakonnej po upływie czasu, na jaki została ona złożona. Jej ponowienie może nastąpić na wyraźną prośbę zainteresowanego oraz na skutek uznania jego zdatności do kontynuowania formacji zakonnej przez kompetent-

³⁷ Por. kan. 654.

³⁸ Por. kan. 656.

³⁹ Por. kan. 668 §1.

⁴⁰ Por. kan. 655.

nego przełożonego⁴¹. W uzasadnionych wątpliwościach co do zdolności profesora tenże przełożony może podjąć decyzję o przedłużeniu okresu profesji czasowej, biorąc jednak pod uwagę to, że całkowity okres związania zakonnika ślubami czasowymi nie może przekroczyć dziewięćdziesięciu lat⁴².

Formacja początkowa

Po złożeniu profesji czasowej rozpoczyna się okres formacji początkowej, która powinna mieć miejsce w domach lub wspólnotach do tego przeznaczonych. Program i czas trwania tej formacji powinny być określone przez prawo własne w zależności od charyzmatu i misji danego instytutu⁴³.

W tej formacji należy uwzględnić tych zakonników, którzy przygotowują do sakramentu święceń⁴⁴. Cel i środki tej formacji wyznaczają m.in. Dekret II Soboru Watykańskiego o formacji kapłańskiej *Optatam totius* i adhortacja apostolska Jana Pawła II *Pastores dabo vobis* z 25 marca 1992 roku. Sprawy związane z przygotowaniem do sakramentu święceń są regulowane przepisami kan. 242-256 KPK/83. Ponadto formacja intelektualna powinna przebiegać według wytycznych *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* z 1985 roku. Program studiów, obejmujący 12 semestrów (studium filozofii obejmuje cztery pierwsze semestry; pozostałe są poświęcone na studium teologii), winien być dostosowany w Polsce do *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* z 1999 roku oraz do wymogów wynikających z naukowej współpracy z odpowiednim Wydziałem Teologicznym w ramach afiliacji naukowej. Formacja kandydatów do kapłaństwa jest wielostronna i bardzo intensywna, ma charakter zarówno indywidualny, jak i wspólnotowy. Obejmuje wymiar ludzki, duchowy, intelektualny oraz duszpasterski. Dokonuje się ona pod kierownictwem formatorów i rektora seminarium, którzy są wyznaczeni zgodnie z prawem własnym instytutu. Jej uwieńczeniem jest uzyskanie przez

⁴¹ Por. kan. 657 §1.

⁴² Por. kan. 657 §3.

⁴³ Por. kan. 659 §1-2.

⁴⁴ Por. kan. 659 §3.

kandydatów odpowiednich tytułów, zarówno kościelnych, jak i świeckich⁴⁵, oraz przyjęcie święceń diakonatu i prezbiteratu.

Profesja wieczysta

Uwieńczeniem formacji początkowej jest złożenie profesji wieczystej, która skutkuje definitywną inkorporacją zakonnika do instytutu. Do ważności profesji wieczystej prawodawca KPK/83 wymaga – oprócz warunków wymaganych do ważności profesji czasowej, o których mowa w kan. 656 nn. 3, 4, 5 – spełnienia kolejnych dwóch warunków: ukończenie przynajmniej dwudziestego pierwszego roku życia oraz przynajmniej trzech lat profesji czasowej⁴⁶. Prawo własne instytutu może dołączyć inne warunki. Trzeba zaznaczyć, że prawodawca określił minimum uprzedniej profesji czasowej, tj. trzy lata, z zachowaniem kan. 657, §3, który umożliwia ze słusznej przyczyny antycypację profesji wieczystej w granicach trzech miesięcy. Tak jak to już zostało wcześniej zaznaczone, okres profesji czasowej może zostać wydłużony najwyżej do dziewięciu lat. Dopuszczenie do profesji wieczystej następuje, zgodnie z prawem własnym instytutu, na wyraźną prośbę zakonnika o ślubach czasowych. Ponadto zgodnie z kan. 668 §1, zakonnik jest zobowiązany przed profesją wieczystą sporządzić testament, który powinien być ważny także wobec prawa cywilnego. O fakcie złożenia profesji wieczystej kompetentni przełożeni powinni poinformować parafię chrztu profesora, aby odnotować tu akt w księdze chrztów⁴⁷.

Święcenia diakonatu i prezbiteratu

Uwieńczeniem formacji zakonników przygotowujących się do przyjęcia sakramentu święceń jest sam fakt przyjęcia przez nich najpierw święceń diakonatu, a następnie prezbiteratu. Zanim jednak to nastąpi,

⁴⁵ Por. kan. 660 §1.

⁴⁶ Por. kan. 658 §1-2.

⁴⁷ Por. kan. 535 §2.

zarówno kandydat, jak i przełożony wyższy dopuszczający do święceń muszą spełnić ściśle określone warunki, które są podane w kan. 1008-1054. W trakcie formacji kandydat jest zobowiązany przyjąć i przez odpowiedni czas praktykować posługi lektora i akolity⁴⁸. W odpowiednim czasie powinien się zwrócić do własnego przełożonego wyższego z pisemną prośbą o dopuszczenie najpierw do przyjęcia święceń diakonatu, a następnie po upływie stosownego czasu do prezbiteratu. W piśmie tym powinien wyraźnie oświadczyć, że święcenia przyjmuje z własnej woli i dobrowolnie oraz że decyduje się poświęcić na zawsze posługiwaniu kościelnemu przez podjęcie obowiązków i zadań wynikających z przyjętych święceń, a w szczególności zobowiązuje się do zachowania celibatu⁴⁹. Przełożeni powinni dopuszczać do święceń tych, którzy posiadają wymagane przymioty, a więc tych, którzy cieszą się „nieskażoną wiarą, kierują się prawidłową intencją, posiadają wymaganą wiedzę, cieszą się dobrą opinią, mają nienaganne obyczaje, wypróbowane cnoty, jak również inne przymioty fizyczne i psychiczne, odpowiadające przyjmowanemu święceniu”⁵⁰. Ponadto kandydat nie może być związany nieprawidłowością lub przeszkodą do przyjęcia święceń, o których mowa w kan. 1041 i 1042⁵¹. Ważną rolę przy wykrywaniu wszelkich przeszkód i nieprawidłowości spełniają wszelkiego rodzaju rozmowy z przełożonymi w czasie formacji seminaryjnej, czy też różnego rodzaju konsultacje bezpośrednio przed dopuszczeniem do święceń. Na ich podstawie przełożeni powinni osiągnąć pewność moralną co do zdatości kandydata do święceń. Konsultowani powinni być przede wszystkim członkowie wspólnoty seminaryjnej, wychowawcy, prowadzący zajęcia dydak-

⁴⁸ Por. kan. 1035 §1. Prawodawca w kan. 1035 §2 nakazuje zachowanie sześciomiesięcznego odstępu między akolitem a diakonatem.

⁴⁹ Por. kan. 1036 i kan. 277 §1.

⁵⁰ Por. kan. 1029.

⁵¹ W formacji kandydatów powinno się przywiązać dużą wagę do wyjaśniania tychże nieprawidłowości i przeszkód. Przypominają o tym dwa listy okólne Kongregacji Wychowania Katolickiego [List okólny z 27 lipca 1992 roku (Prot. N. 1560/90/18), skierowany do papieskich przedstawicieli oraz List okólny z 2 lutego 1999 (Prot. N. 1560/90/33), adresowany do ordynariuszy]. Celem tych wyjaśnień jest przede wszystkim wykrycie w odpowiednim czasie ewentualnych nieprawidłowości lub przeszkód i powzięcie stosownych działań.

tyczne, a także w myśl kan. 1043 wierni parafii pochodzenia kandydata, którzy mają obowiązek powiadomić proboszcza o ewentualnych przeszkodach do święceń⁵².

Przed dopuszczeniem do święceń należy złożyć następujące dokumenty⁵³: pisemną prośbę kandydata o dopuszczenie do święceń wraz ze stosownymi oświadczeniami, o których mowa w kan. 1036; zaświadczenie o studiach należycie odbytych⁵⁴; przed przystąpieniem do diakonatu świadectwo chrztu i bierzmowania oraz przyjęcia posług; zaświadczenie o przyjęciu diakonatu w przypadku przystępowania do prezbiteratu. Ponadto rektor seminarium lub przełożony domu formacji jest zobowiązany wydać zaświadczenie na temat posiadanych przez kandydata wymaganych przymiotów do święceń⁵⁵. W dokumentacji przed przyjęciem święceń nie może zabraknąć zaświadczenia o stanie zdrowia fizycznego i psychicznego⁵⁶.

Kandydat, po dopuszczeniu przez przełożonego wyższego zgodnie z prawem własnym instytutu, przyjmuje święcenia od biskupa, któremu udzielono dymisoriów zgodnie z prawem⁵⁷. Kandydat przeznaczony do prezbiteratu w momencie przyjęcia święceń diakonatu powinien mieć ukończony dwudziesty trzeci rok życia, natomiast diakon w momencie przyjęcia prezbiteratu – dwudziesty piąty rok. Ponadto między święceniami diakonatu a prezbiteratu należy zachować sześciomiesięczny odstępowanie⁵⁸. O fakcie udzielenia święceń diakonatu i prezbiteratu kompetentny przełożony wyższy jest zobowiązany poinformować parafię chrztu, aby dokonać adnotacji o ich przyjęciu⁵⁹.

⁵² Por. kan. 1051, 2.

⁵³ Por. kan. 1050.

⁵⁴ Por. kan. 1032.

⁵⁵ Por. kan. 1051, 1.

⁵⁶ Por. tamże.

⁵⁷ Por. kan. 1019 §1. Dymisoria mogą wystawić jedynie wyżsi przełożeni kłeryckich instytutów zakonnych na prawie papieskim albo kłeryckich stowarzyszeń życia apostołskiego na prawie papieskim. Natomiast w przypadku pozostałych instytutów lub stowarzyszeń dymisoria są udzielane zgodnie z prawem obowiązującym duchownych diecezjalnych. Por. kan. 1019 §2.

⁵⁸ Por. kan. 1031 §1.

⁵⁹ Por. kan. 1054.

Formacja ciągła

Formacja zakonna nie kończy się nigdy. Przemiany w świecie i Kościele, w nauce i teologii wymagają od każdego zakonnika i każdej wspólnoty nieustannego kształcenia się i duchowego wzrastania przez całe życie. Odpowiedzialni za ten etap niekończącej się formacji są zarówno sam zakonnik, jak i przełożeni, którzy zgodnie z kan. 661 powinni umożliwić jej realizację według wskazań prawa własnego.

Zakończenie

Podstawowymi etapami formacji zakonnej są: postulat, nowicjat, okres po złożeniu ślubów czasowych i po złożeniu ślubów wieczystych aż do śmierci. Wszystkie etapy są jednakowo ważne. Specyficzna jest także formacja osób zakonnych przygotowujących się do przyjęcia święceń diakonatu i prezbiteratu. Pierwszym etapem formacji początkowej jest postulat. Przebiega on według prawa własnego instytutu. Natomiast nowicjat jest okresem intensywniejszej formacji. Jego zasady są ściśle regulowane przez KPK/83. Jeżeli po upływie okresu nowicjatu kompetentny przełożony uzna nowicjusza za zdatnego i on sam pragnie kontynuować życie w instytucie, zostaje wówczas dopuszczony do profesji czasowej. Natomiast śluby wieczyste mogą być złożone nie wcześniej niż po trzech latach od ślubów czasowych. Zazwyczaj po nowicjacie i złożeniu profesji czasowej kandydaci kontynuują formację do przyjęcia święceń m.in. przez odbycie studiów filozoficzno-teologicznych, pozostali profesji zaś odbywają swą formację początkową zgodnie z wytycznymi prawa własnego instytutów. Formacja ta w różnych instytutach ma zarówno cechy wspólne, jak i różnice, wynikające z charyzmatów konkretnych zgromadzeń i zakonów. Różnice wynikają również z rodzajów instytutów (żeńskie, męskie, kleryczne, laickie).

W momencie złożenia profesji wieczystej formacja zakonnika się nie kończy. Po ślubach wieczystych rozpoczyna się tzw. formacja ciągła, która trwa aż do śmierci. Formacja ciągła to droga całego życia, zarówno osobistego, jak i wspólnotowego. W czasie tej drogi przymioty osobiste zakonnika, świadectwo ewangeliczne i umacnianie się w powołaniu podlegają nieustannemu rozwojowi według charyzmatu i misji jego instytutu.

Formation in the light of Codex Iuris Canonici (1983)

Summary

The main stages of a religious formation are: a postulate, a novitiate, a period of time after the temporal vows and after the perpetual vows until death. All stages are equally important. The formation of members of Religious Orders preparing to receive Holy Orders also is specific. The first stage of initial formation is a postulate. It takes its course under the proper law of a Institute. The novitiate is a period of a more intense formation. Its rules are strictly regulated by common law. If after a period of novitiate a competent superior recognizes a novice as suitable for, and he himself wishes to continue his life at the institute, he is admitted to temporal profession. Perpetual vows may be made no earlier than after three years of temporal vows. Usually, after the novitiate and temporal profession the candidates continue their formation in preparation to the Holy Orders including the completion of philosophical and theological studies, while others professed held their initial formation in accordance with the guidelines of the proper law of their own Institute. This period of formation in different institutes have common features as well as differences, arising from the charisms of specific congregations and religious orders. Differences also arise from the types of institutes (female, male, clerical, secular).

At the time of perpetual profession, the formation of a religious does not end... After perpetual vows begins ongoing formation that lasts... until death. The Ongoing Formation is the way of the whole life, of both personal and communal. During this time personal qualities, evangelical witness and strengthening in the vocation shall be the subject of a continued development, according to the charism and mission of ones own Institute.

Ks. dr Marek Stokłosa, sercanin; adiunkt w Katedrze Prawa o Sakramentach na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie; wykładowca prawa kanonicznego w Wyższym Seminarium Misyjnym Księża Sercanów w Stadnikach; sekretarz redakcji kwartalnika „Prawo Kanoniczne”; członek Stowarzyszenia Kanonistów Polskich i Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo.

e-mail: mstoklosa@scj.pl

ks. Krzysztof Paluch SCJ
Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów, Stadniki

ULECZYĆ LUDZKIE SERCE. SAKRAMENTY W SŁUŻBIE DUCHOWEGO ODRODZENIA CZŁOWIEKA

Głoszenie słowa Bożego i posługa uzdrawiana, którą rozpoczął Chrystus, nadal są kontynuowane w Kościele. Dzieje się to dzięki łasce Ducha Świętego, którym Kościół został obdarzony. Wszystko, co jest czynione w imię Chrystusa, jest dokonywane przez Niego. Zapewnił On o tym swoich uczniów: „Nie wyście Mnie wybrali, ale Ja was wybrałem i przeznaczyłem was na to, abyście szli i owoc przynosili, i by owoc wasz trwał – aby Ojciec dał wam [wszystko], o cokolwiek Go poprosicie w imię moje” (J 15,16).

Dużą część działalności apostolskiej zajmuje posługa uzdrawiania, uleczenia ludzkiego serca, ludzkiej duszy. Kościół wierzy w uzdrawiającą moc Boga i prosi Go o interwencje. Prośby te są zanoszone przede wszystkim na modlitwie liturgicznej. W niniejszym artykule zajmujemy się problemem uleczenia ludzkiego serca poprzez posługę sakramentalną. Pod uwagę weźmiemy trzy sakramenty: pokuty i pojednania, namaszczenia chorych i Eucharystię.

Modlitwy liturgii sakramentów ujawniają wiarę Kościoła w moc Boga. Prosimy w nich o przebaczenie grzechów, uzdrowienie w chorobie, siłę w naszej słabości, pociechę w smutku, napełnienie darem Ducha Świętego czy o inne dary, o które prosimy Chrystusa eucharystycznego.

Kościół wierzy, że Bóg coś uczyni, jeśli jest to zgodne z Jego wolą. Prawdę tę wyrażono w starożytności słynną maksymą teologiczną brzmiącą: „*lex orandi – lex credendi – prawo modlitwy – prawem wiary*”¹.

Sakrament pojednania

Sakrament pokuty i pojednania przynosi człowiekowi nie tylko pojednanie z Bogiem poprzez przebaczenie grzechów, ale i uzdrowienie duchowe z ran zadanych przez grzech, przywracając wewnętrzny pokój. Każdy grzech rani wewnętrznie człowieka. Rani jego poczucie własnej wartości, jego obraz siebie czy też relacje z innymi ludźmi. W spowiedzi świętej człowiek zostaje uzdrowiony z tych dolegliwości. Doznając uzdrawiającej miłości Bożej, potrafi wzbudzić w sobie miłość, potrafi kochać i przebaczać sobie oraz innym. O ten dar uzdrowienia modli się kapłan, udzielając rozgrzeszenia, kiedy wypowiada słowa absencji: „Bóg Ojciec miłosierdzia (...) niech ci udzieli przebaczenia i pokoju przez posługę kościoła”².

To uzdrowienie jest istotne dla człowieka, ponieważ ludzie, którzy nie korzystają z sakramentu pokuty, udają się ze swymi problemami do gabinetów psychologicznych i tam szukają na nie lekarstwa. Widać to szczególnie w społeczeństwach, w których odchodzi się od praktyki spowiedzi. Coraz więcej osób, także katolików, zgłasza się do psychologów, by w ich gabinetach przed drugą osobą wypowiedzieć to, co boli, co zawstydzia i co wywołuje poczucie winy. Tam też szukają uzdrowienia ze swego wewnętrznego zranienia. Psycholog, pomagając w problemach związanych z ludzką psychiką, nie jest w stanie uzdrowić zranionego przez grzech ludzkiego serca. Dopiero odkrycie uzdrawiającej mocy sakramentu pokuty i pojednania oraz przystąpienie z wiarą do niego sprawia, że rany te zostają uzdrowione. Penitent doznaje oczyszczającej i uświęcającej miłości Boga. Zyskuje świadomość swojej godności jako dziec-

¹ Maksyma ta jest uproszczoną wersją sentencji *Legem credendi lex statuat supplicandi* (łac.; „O prawie wiary niech stanowi prawo modlitwy błagalnej”), którą pierwszy zapisał św. Prosper z Akwitanii (ok. 390 – ok. 465) w swoim dziele *Indiculus* (łac.; „Krótki wyraz”).

² *Obrzędy pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2013, nr 46.

ka Bożego. Wie, że jest kochany przez Stwórcę, który z miłości do niego umarł na krzyżu, by odkupić jego grzechy. Wie, że zawsze może przyjść do Niego i otwierając przed Nim serce, poprosić o przebaczenie grzechów i o łaski na dalsze życie.

Człowiek, przyjmując Objawienie, otrzymuje od Boga nową tożsamość – tożsamość odkupionego dziecka Bożego. Dzięki temu, dzięki Chrystusowi może poznać samego siebie oraz odkryć sens swego istnienia. II Sobór Watykański ujął to w następujących słowach: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie. Nic więc dziwnego, że w Nim wyżej wspomniane prawdy znajdują swe źródło i dosięgają szczytu. Ten, który jest «obrazem Boga niewidzialnego» (Kol 1,15), jest człowiekiem doskonałym, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone od czasu pierwszego grzechu. Skoro w nim przybrana natura nie uległa zniszczeniu, tym samym została ona wyniesiona również w nas do wysokiej godności. Albowiem On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jako z każdym człowiekiem”³.

Sobór wskazuje na to, że Chrystus poprzez swoje dzieło odkupienia zjednoczył nas z sobą samym. Wydobył z upadłej samoświadomości, a obdarzył nową świadomością – świadomością Bożego wybrania. Człowiek odkrył w sobie godność dziecka Bożego. To odkrycie pozwala zrozumieć w pełni tajemnicę ludzkiego życia i przeznaczenia. Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* napisał: „człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca (...), musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie «przyswoić», zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć”⁴.

³ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965), 22.

⁴ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptor hominis* (1979), 10.

Papież przepięknie ukazuje tu teologię sakramentu pokuty oraz uzdrowienia wewnętrznego, którego doznajemy. Posługuje się metaforą wejścia w Chrystusa z tym wszystkim, co jest chore w człowieku. To właśnie dzieje się w sakramencie pokuty. Przychodząc jako grzesznik, zanurzając się w Bożym miłosierdziu, asymilując „rzeczywistość Wcieleń i Odkupienia”, człowiek otrzymuje dar przebaczenia. Ten dar sprawia, że człowiek jest natchniony „nowym zapałem życiowym i prawdziwym pokojem serca”⁵. Pokojem z Bogiem i z sobą samym. Pokojem, którym może się dzielić z innymi.

Doznając Bożego przebaczenia, człowiek uświadamia sobie, że mimo swojej grzeszności jest kochany przez Boga. Tu dokonuje się proces uzdrawiania jego obrazu własnej osoby. Dzieje się tak poprzez świadomość tego, że w tym sakramencie jednoczymy się z Chrystusem, a wszystkie Jego zasługi stają się nasze. Święty Paweł pisze, że jeśli „ktoś [pozostaje] w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło, a oto wszystko stało się nowe. Wszystko zaś to pochodzi od Boga” (2 Kor 5,17-18). Tak więc w sakramencie pokuty człowiek doznaje zjednoczenia z Chrystusem oraz zyskuje zdolność akceptacji samego siebie – takiego, jaki jest. Takiego stworzył bowiem Bóg i takiego kocha, stąd też i człowiek winien pokochać samego siebie.

Stwierdzenie, że człowiek może pokochać, zaakceptować samego siebie, jest istotne. Pierwszym skutkiem grzechu jest bowiem odrzucenie siebie. Widać to już na przykładzie pierwszego człowieka. Adam, gdy popełnił grzech, ukrywał się przed Bogiem, nie chciał pokazać, że jest nagi. Nie akceptował siebie w stanie grzechu. Utracił poczucie „wzniosłej godności człowieka”⁶. Z tego odrzucenia samego siebie uzdrawia sakrament pojednania. Aby się to jednak dokonało, trzeba odkryć w sobie tę niechęć do samego siebie, a to nie zawsze jest łatwe. Człowiek często nie chce, albo nie potrafi, stanąć w prawdzie wobec samego siebie. Aby to uczynić, trzeba uzmysłwić sobie to, kim się jest. Nie tylko to, jakie ma się grzechy, ale także to, jakie człowiek ma zalety, co dobrego mimo ułomności udało mu się dokonać. Akceptacja tego wszystkiego wobec

⁵ TENŻE, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et poenitentia* (1984), 32.

⁶ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja o Kościele..., dz. cyt., 91.

siebie i Boga w sakramencie pokuty sprawia, że człowiek zostaje uzdrowiony z rany odrzucenia. Samoakceptacja nie opiera się jedynie na pracy, jaką człowiek włożył w poznanie siebie, ale przede wszystkim na słowie Bożym, które Bóg wyrzekł do każdego z ludzi. Na słowie miłości i akceptacji każdego, mimo jego ułomności. Święty Piotr napisał: „Jesteście bowiem ponownie do życia powołani nie z ginącego nasienia, ale z niezniszczalnego, dzięki słowu Boga, które jest żywe i trwa” (1 P 1,23).

Można powiedzieć, że odrzucenie siebie jest odrzuceniem samego Boga. Sakrament pojednania uzdrawia ranę spowodowaną przez grzech, której efektem jest brak samoakceptacji. Dobrze przygotowana i przeżyta spowiedź sprawia, że człowiek odczuwa wewnętrzną harmonię. Ten pokój wypływa ze świadomości pojednania się z Bogiem i z samym sobą. Aby go doświadczyć, trzeba przed Bogiem odsłonić całe swoje serce i pozwolić, aby uleczył jego zranienia.

Uzdrowienie, którego człowiek doznaje w spowiedzi, winno być wzmocnione przez modlitwę i chęć życia zgodnego z Bożymi przykazaniami. Do modlitwy uwielbienia, dziękczynienia i prośby trzeba także dołączyć modlitwę samoakceptacji, powierzenia się Bogu takim, jakim się jest. Im bardziej człowiek jest wdzięczny Bogu za to, kim jest, tym chętniej odrzuca to wszystko, co sprzeciwia się jego godności dziecka Bożego. Jeśli w człowieku dokona się „ów dogłębny proces, wówczas owocuje on nie tylko uwielbieniem Boga, ale także głębokim zdumieniem nad sobą samym. Jakąż wartość musi mieć w oczach Stwórcy człowiek, skoro zasłużył na takiego i tak potężnego Odkupiciela (...), skoro Bóg «Syna swego Jednorodzonego dał», ażeby on, człowiek «nie zginął, ale miał życie wieczne» (por. J 3,16)”⁷.

Ważną rolę w uzdrawianiu ludzkiego serca z grzechu odgrywa także spowiednik. We wprowadzeniu do *Obrzędów pokuty* czytamy: „aby spowiednik mógł spełnić swój obowiązek poprawnie i wiernie, powinien poznać choroby dusz i stosować odpowiednio lekarstwa oraz mądrze wykonywać zadanie sędziego. Powinien zdobyć konieczną do tego wiedzę i roztropność przez wytrwałe studium pod przewodnictwem nauczycielskiego urzędu Kościoła, a przede wszystkim przez modlitwę. Rozeznanie du-

⁷ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptor...*, dz. cyt., 10.

chów jest bowiem wewnętrznym poznaniem działania Bożego w sercach ludzkich, darem Ducha Świętego i owocem miłości”⁸. Spowiednik, mając być lekarzem ludzkiego serca, musi się do tej posługi solidnie przygotować poprzez „wytrwałe studium”, a nade wszystko przez modlitwę, aby posiadał dar rozeznawania duchowych chorób, którego udziela sam Duch Święty. Pomaga on spowiednikowi rozeznaczyć naturę choroby, aby penitent mógł zostać „uzdrowiony z choroby na którą cierpiał, odpowiednim lekarstwem”⁹.

W odnowionych obrzędach sakramentu pokuty wiele miejsca poświęca się czytaniu i słuchaniu słowa Bożego. Jak zaznacza wspomniany dokument: „słowo Boże oświeca wiernego, aby poznał swoje grzechy, wzywa go do nawrócenia i do ufności w miłosierdzie Boże”¹⁰. Słowo Boże jest więc światłem, które pomaga zajrzeć w głębię ludzkiego serca i zobaczyć rany spowodowane przez grzech. Święty Paweł w Liście do Hebrajczyków napisze: „Żywe bowiem jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca. Nie ma stworzenia, które by było przed Nim niewidzialne, przeciwnie, wszystko odkryte i odsłonięte jest przed oczyma Tego, któremu musimy zdać rachunek” (Hbr 4, 12-13).

W *Obrzędach pokuty* przytacza się wiele tekstów mówiących o wielkości Boga, wdzięczności wobec Niego czy też wielbiących Go. Modlitwa tymi fragmentami Biblii pomaga penitentowi otworzyć się na łaskę sakramentu. Rany zadane przez grzech szybko się ujawniają, ponieważ przeszkadzają, a czasem nawet uniemożliwiają modlitwę uwielbienia. Człowiek nie może całym sercem chwalić Boga, kiedy znajdują się w nim zadry grzechu.

Grzesznik, poznaawszy swoje wnętrze, winien dopuścić Ducha Świętego aż do najgłębszych zranień swego serca, pozwolić, aby to Bóg swoją łaską uleczył to, co zniszczył grzech. Ze strony spowiednika zaś wymagana jest łagodna i zdecydowana posługa sakramentalna. Penitent, bez

⁸ *Obrzędy pokuty... dz. cyt.*, 10.

⁹ Tamże, 6.

¹⁰ Tamże, 17.

względu na wewnętrzny stan swojego serca, powinien być zawsze przez niego akceptowany. Ta akceptacja jest przejawem nie tylko ludzkiej życzliwości, ale przede wszystkim ukazaniem miłości Ojca, Dobrego Pasterza, który nie chce śmierci grzesznika, lecz tego, aby się nawrócił i żył (por. Ez 33,11). Spowiednik, „przyjmując pokutującego grzesznika i doprowadzając go do światła prawdy, spełnia zadanie ojca, ukazuje ludziom Serce Ojca Niebieskiego i przedstawia Chrystusa Pasterza”¹¹.

Sakrament namaszczenia chorych

Podobnie jak sakrament pokuty i pojednania, tak i sakrament namaszczenia chorych przychodzi człowiekowi z pomocą. Poprzez ten sakrament jest udzielana łaska „Ducha Świętego, która pomaga całemu człowiekowi do zbawienia, a mianowicie umacnia ufność w Bogu, uzbraja przeciw pokusom szatana i trwodze śmierci. Dzięki tej pomocy chory może nie tylko znosić dolegliwości choroby, ale także je przewyciężyć i odzyskiwać zdrowie, jeżeli jest to pożyteczne dla zbawienia jego duszy. Jeśli jest to potrzebne, namaszczenie odpuszcza grzechy i staje się dopełnieniem chrześcijańskiej pokuty”¹².

W przytoczonych słowach akcent pada na działanie łaski Ducha Świętego, która pomaga „człowiekowi do zbawienia”. Uzdrawienie, które dokonuje się w tym sakramencie, należy rozumieć nie tyle jako wyzbycie się dolegliwości fizycznych, ile przede wszystkim jako naprawienie relacji z Bogiem. Należy je postrzegać wewnętrznie: jako uzdrowienie serca, naprawienie relacji z Bogiem i innymi ludźmi. W sakramencie namaszczenia dokonuje się czasem także poprawa zdrowia fizycznego, a nawet całkowite wyzdrowienie z chorób fizycznych. Stąd też trzeba tu odróżnić uzdrowienie od uleczenia. To drugie dotyczy poprawy zdrowia fizycznego. W czasie tego sakramentu trzeba z równą miarą, z jaką modlimy się o uzdrowienie serca, modlić się o uzdrowienie ciała¹³. Czyni to kapłan w momencie namaszczenia dłoni i czoła chorego, kiedy mówi: „Przez to

¹¹ Tamże, 10.

¹² *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, Katowice 1993, 6.

¹³ Por. B. TESTA, *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998, s. 279-282.

święte namaszczenie niech Pan w swoim nieskończonym miłosierdziu wspomóż cię łaską Ducha Świętego. Pan, który odpuszcza ci grzechy, niech cię wybawi i łaskawie podźwignie¹⁴.

Po dokonaniu namaszczenia kapłan ma do wyboru kilka modlitw o uzdrowienie umysłu i ciała¹⁵. Skoro więc Kościół naucza, że jednym ze skutków tego sakramentu jest przywrócenie zdrowia fizycznego, toteż trzeba się o to także żarliwie modlić.

We wprowadzeniu do obrzędu namaszczenia chorych czytamy, że „sakrament ten udziela choremu łaski Ducha Świętego, która pomaga całemu człowiekowi do zbawienia, a mianowicie umacnia ufność w Bogu, uzbraja przeciw pokusom szatana i trwodze śmierci”¹⁶. Wskazuje to, że chory otrzyma od Boga dar Ducha Świętego. Liturgia tego sakramentu jasno prowadzi chorą osobę do otwarcia się na przyjęcie tego daru. Obejmuje ona wyznanie grzechów, słuchanie słowa Bożego, odnowienie wiary w uzdrawiającą miłość Bożą a także zachętę do przyjęcia daru Ducha Świętego. Tak przeprowadzony obrzęd sprawia, że uczestniczący w nim z otwartością przyjmuje dary Boże. Niekoniecznie może to być uzdrowienie ciała, ale na pewno jest to uzdrowienie jego ducha, uzdrowienie jego serca.

Trzeba pamiętać, że ten sakrament nie usuwa cierpienia i śmierci, bo nie taki jest istotny cel jego działania. Jest nim bowiem przysposobienie osoby do przyjęcia ofiarowanej przez Boga obfitości życia. Bóg decyduje o tym, czy oprócz uzdrowienia serca dokona się także uzdrowienie ciała. Po ludzku każdy chciałby, aby dokonało się za każdym razem uzdrowienie fizyczne. Jednakże Bóg doskonale wie, co jest dobre dla naszego wzrostu duchowego i doprowadzenia nas do Jego królestwa. Stąd też często nie usuwa cierpienia, ponieważ wie, że w tym stanie człowiek może zahartować swego ducha, stać się bliższym Bogu i drugiemu człowiekowi. Stać się człowiekiem wielkiego serca.

Sam Chrystus, kiedy przebywał w sposób widzialny wśród ludzi, nie uzdrowił wszystkich, choć przychodziło do Niego mnóstwo chorych

¹⁴ *Sakramenty chorych...*, dz. cyt., 99.

¹⁵ Por. tamże, 100.

¹⁶ Tamże, 6.

i prosiło Go o uzdrowienie. Przy sadzawce Betesda, przy której siedziało mnóstwo chorych, uzdrowił tylko jednego (por. J 5,1-18). Bogu bardziej zależy na uzdrowieniu ludzkiego ducha, niż na uzdrowieniu ciała.

Trzeba tu także pamiętać o jeszcze jednej rzeczy – z którą czasem można się spotkać – by nie traktować tego sakramentu jako swoistego zabiegu magicznego. Słowa i gesty wykonywane w czasie sprawowania tego sakramentu to nie czynności magiczne, ale pomoc w otwarciu serca na uzdrawiające działanie Ducha Świętego. Podobnie ma się rzecz z olejem świętym. Nie jest on magicznym artefaktem, który po zastosowaniu pewnych rytuałów i wypowiedzeniu określonych słów zadziała tak, jak tego chce człowiek. Olej przyjęty z wiarą otwiera człowieka na działanie Boga, ale jak zadziała Bóg – czy uzdrowi ciało czy tylko duszę – to już Jego decyzja.

Eucharystia

Eucharystia jest centrum życia i kultu chrześcijańskiego. Jak pisze papież, „Kościół żyje dzięki Eucharystii”¹⁷. Sprawując Najświętszą Ofiarę, znajdujemy się w obecności Boga. Kapłan, rozpoczynając mszę świętą, przygotowuje wiernych do spotkania z Bogiem. Czyni to poprzez wezwanie do wyznania grzechów i modlitwę o ich przebaczenie, ale także o uzdrowienie. W trzeciej formie aktu pokuty znajdujemy wiele wezwań mówiących o uzdrowieniu. Przykładowo: „Panie, który zostałeś posłany, aby uzdrowić skruszonych w sercu, zmiłuj się nad nami”¹⁸.

Liturgia Eucharystii uprzytamnia uczestniczącym w niej ich grzeszność, ale również ukazuje uzdrawiającą moc Boga. W miarę sprawowania świętych czynności staje się to coraz bardziej wyraźne, by przed Komunią Świętą wypowiedzieć z ufnością w akcie wiary: „Panie, nie jestem godzien, abys przyszedł do mnie, ale powiedz tylko słowo, a będzie uzdrowiona dusza moja”¹⁹.

¹⁷ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* (2003), 1.

¹⁸ *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2009, s. 6*.

¹⁹ Tamże s. 375*.

Warto zauważyć, że modlitwy mszalne, mówiąc o grzeszności człowieka, pokazują jednocześnie, że Bóg go akceptuje, choć jest grzesznikiem. Co więcej, mówią one raczej o wierności Boga niż o ludzkim wiarołomstwie. To pozytywnie nastraja i wlewa wdzięczną ufność w serce. Wierny, oddając cześć Bogu, dziękuje Mu za Jego wielkie miłosierdzie, którego najwspanialszym znakiem jest zjednoczenie się z Nim w Komunii Świętej. Kapłan przed przyjęciem Najświętszego Sakramentu modli się o uzdrowienie ciała i ducha, wypowiadając słowa: „Niech przyjęcie Ciała i Krwi Twojej, Panie Jezu, nie ściągnie na mnie wyroku potępienia, lecz dzięki Twemu miłosierdziu nich mnie chroni oraz skutecznie leczy moją duszę i ciało”²⁰. Podobna modlitwa jest w czasie puryfikacji naczyń liturgicznych²¹.

W obrzędach Komunii Świętej, zaraz po modlitwie *Ojcze nasz* kościół prosi Boga o dar pokoju, pokoju między ludźmi i pokoju w sercu. Ten dar pokoju zapowiedział Chrystus w czasie mowy pożegnalnej w Wieczerniku, kiedy powiedział: „Pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam. Nie tak jak daje świat, Ja wam daję. Niech się nie trwoży serce wasze ani się lęka” (J 14,27). To bardzo ważny dar szczególnie w czasach współczesnych, kiedy wielu ludzi jest znerwicowanych, cierpi na różnego rodzaju nerwice i lęki, czy też poddaje się wielorakim obawom. Kojąco brzmią tu słowa św. Pawła, który zachęcał: *Wszystkie troski wasze przerzucie na Niego, gdyż Jemu zależy na was*” (1 P 5,7).

O uzdrowienie Kościół modli się w czasie mszy świętej w ciągu całego roku liturgicznego, a widać to bardzo wyraźnie w tekstach modlitw po Komunii Świętej. Składa się ona z dwóch części: w pierwszej dziękujemy Bogu za dar Eucharystii, a w drugiej prosimy o to, by wpłynęła ona na konkretny obszar naszego życia. Wielekroć jest w niej zawarta prośba o uzdrowienie. Przykładowo: „Wszchemogący Boże, spraw, niech przyjęty przez nas Sakrament uzdrowi nasze dusze i ciała, abyśmy mogli radować się owocami łaski, która zbawia całego człowieka”²². Prośba zawarta w tej modlitwie jest bardzo śmiała. Kościół prosi o dar uzdrawiającej

²⁰ Tamże.

²¹ Por. Tamże, s. 376*.

²² Tamże, s. 69.

mocy Boga. Aby ten dar otrzymać, trzeba mieć głęboką wiarę w Jego wszechmoc. Należy się otworzyć na Boga, który napełnia serca uzdrawiającą miłością. Trzeba się wyzbyć wszelkich trosk, strachu i wątpliwości. Pozwolić na to, aby Duch Święty odnawiał i przemieniał.

W naszych rozważaniach o uzdrowieniu serca w czasie mszy świętej trzeba zauważyć jedną ważną rzecz: Kościół nie sprawuje Eucharystii po to, by je uzyskać. Sprawuje ją po to, aby oddać chwałę Bogu. W centrum każdej mszy świętej jest Bóg, a nie uzdrowienie człowieka. Jednakże należna cześć Bogu i potrzeba uzdrowienia człowieka w cudowny sposób łączą się w Eucharystii. Święty Ireneusz ujął to w słowach: „Chwałą Boga jest człowiek żyjący; życie człowieka jest kontemplowaniem Boga”²³. To oznacza, że kiedy czcimy Boga, sami doznajemy przemiany. Bóg przychodzi nam z pomocą i zaradza temu, co jest niezgodne z pełnią życia w Duchu Świętym. To „zarządzenie” przejawia się w przebaczeniu i uzdrowieniu ran, które zadał grzech, a także w wyzwoleniu z niewoli grzechu. Uzdrawia także z tego wszystkiego, co sprzeciwia się Jego chwale: z egoizmu, pychy, rozgoryczenia, smutku, zawziętości itd. Bóg, przemieniając nas, darząc swoją łaską, zdrowiem, wolnością, sam odbiera cześć.

Aby ta przemiana w nas się dokonała, trzeba pamiętać o ewangelicznym poleceniu Chrystusa: „Jeśli, przyniesiesz dar swój przed ołtarz i tam sobie przypomnisz, że brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw tam dar swój przed ołtarzem, a najpierw idź i pojednaj się z bratem swoim. Potem przyjdź i dar swój ofiaruj” (Mt 5,23-24). Pojednanie z bliźnim jest więc konieczne do tego, aby uczestniczyć całą osobą w oddawaniu chwały Bogu. Jeśli człowiek nie chce czy też nie stara się pojednać z drugim, to nie dostąpi uzdrawiającej łaski Boga. Eucharystia wymaga bezwarunkowego przebaczenia wszystkim tym, którzy przeciw nam zawinili²⁴. Przebaczenie warunkowe nie jest zgodne ze słowami Chrystusa, który na pytanie Piotra o to, ile razy ma przebaczyć, odpowiedział, że „aż siedemdziesiąt siedem razy” (Mt 18,22), czyli zawsze. Warto tu zauważyć, że w jednym z mszalnych aktów pokutnych są słowa: „Panie, który zostałeś posłany,

²³ ŚW. IRENEUSZ Z LYONU, *Przeciw herezjom*, księga 4, 20:7.

²⁴ Por. A. DŁUGOSZ, *Nawracajmy się i wierzymy w Ewangelię*, Częstochowa 1999, s. 169-170.

aby uzdrowić skruszonych w sercu. Zmiłuj się nad nami²⁵. Można stąd wnioskować, że Bóg uzdrawia tych, którzy potrafią okazać skruchę. Na związek przebaczenia z owocnym sprawowaniem liturgii wskazał także II Sobór Watykański w słowach: „zanim ludzie mogą zbliżyć się do liturgii, muszą być wezwani do wiary i nawrócenia²⁶”.

Eucharystia uzdrawia również od trwania w urazie. W modlitwie wstawienniczej kościół modli się następującymi słowami: „Pokornie błagamy, aby Duch Święty zjednoczył nas wszystkich przyjmujących Ciało i Krew Chrystusa²⁷ (II modlitwa eucharystyczna), czy też: „Spraw, abyśmy posileni Ciałem i Krwią Twojego Syna i napełnieni Duchem Świętym stali się jednym ciałem i jedną duszą w Chrystusie²⁸ (III modlitwa eucharystyczna). Należy więc odrzucić to wszystko, co sprzeciwia się jedności, a więc zazdrość, brak miłości, zawziętość, fałszywe oskarżenia czy pochopne osądzania. Ta jedność, o którą modli się Kościół w modlitwie eucharystycznej, jest w sposób symboliczny wyrażana poprzez przekazanie znaku pokoju tuż przed przyjęciem Komunii Świętej. Przekazując ten znak, poprzez podanie dłoni czy też skinienie głowy w stronę najbliższych ludzi, którzy uczestniczą w celebracji, wyraża się przebaczenie wszystkim – nawet tym nieobecny na liturgii – aby móc z sercem wolnym od urazów przyjąć Chrystusa pod postacią Chleba. Tak usposobione serce może z radością powiedzieć: „Panie, nie jestem godzien, abyś przyszedł do mnie, ale powiedz tylko słowo, a będzie uzdrowiona dusza moja”. Dlatego też II Sobór Watykański głosi, że Eucharystia to „sakrament miłosierdzia, znak jedności, węzeł miłości²⁹”.

²⁵ *Mszał...*, dz. cyt., s. 6*.

²⁶ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* (1963), 9.

²⁷ *Mszał...*, dz. cyt., s. 318*.

²⁸ Tamże, s. 324*.

²⁹ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja o liturgii..., dz. cyt., 47.

Cure human heart. Sacraments in service of spiritual revival

Summary

Christ have passed into Church the authority of celebration of the sacraments. God, Himself, works through them. Three of the seven sacraments, in a special way, heal the human heart, thanks to the grace given by the Holy Spirit. These are the sacraments of Penance, Anointing of the Sick and the Eucharist. The Sacrament of Penance heals the wounds caused by sin. Man also receives a grace to fight the evil and his own weaknesses. In the sacrament of anointing of the sick gets strengthened to endure bravely the sickness and sometimes the grace of complete restoration of his health. Through the Eucharist man gets united with God, and sees clearly the purpose and meaning of his life.

Ks. dr Krzysztof Paluch SCJ, sercanin, wykładowca teologii moralnej w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach.

e-mail: kpaluch@scj.pl

RECENZJE
I SPRAWOZDANIA

Sprawozdanie z międzynarodowego sympozjum naukowego
Człowiek nowego serca. Specyfika sercańskiego wychowania i edukacji
Stadniki, 5 kwietnia 2014 roku

W sobotę, 5 kwietnia 2014 roku, w auli Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach z okazji 50-lecia jego istnienia odbyło się międzynarodowe sympozjum naukowe *Człowiek nowego serca. Specyfika sercańskiego wychowania i edukacji*.

Uczestników konferencji przywitał rektor seminarium, ks. dr Robert Ptak SCJ. Wśród nich znaleźli się m.in. prelegenci, rodzice kleryków sercańskich, przedstawiciele lokalnych władz administracyjnych, zarządu Prowincji Polskiej Zgromadzenia Księży Sercanów i wspólnot sercańskich z kraju i zagranicy.

W tematykę sympozjum zebranych wprowadził prowincjał, ks. dr Artur Sanecki SCJ, podkreślając rolę stadnickiego domu formacji i studiów w ciągu minionego pół wieku. Podkreślił jego międzynarodowość, biorąc pod uwagę studentów pochodzących z Białorusi, Chorwacji, Mołdawii, Ukrainy i Słowacji. Zaakcentował też jego misyjność z racji obecności księży sercanów w wielu krajach misyjnych.

W imieniu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie przemówił prodziekan, ks. prof. dr hab. Roman Bogacz. Nawiązał on do hasła sympozjum i życzył, by podejmowany przez seminarium wysiłek naukowy nadal sprzyjał kształtowaniu kapłanów o nowym sercu, otwartych na zróżnicowane potrzeby Kościoła w Polsce i na misjach.

Pierwszy z prelegentów, ks. prof. dr hab. Stanisław Hałas SCJ, kierownik Katedry Egzegezy Nowego Testamentu UPJPII w Krakowie i wykładowca WSM w Stadnikach, zaprezentował temat: „*Uwierzyliśmy miłości*” (1 J 4,16). *Biblijny obraz formacji sercańskiej w świetle nauczania bł. Jana Pawła II*. Wychodząc od tekstu św. Jana, wskazał na konstytutywne elementy powołania: zaproszenie ze strony Jezusa, odpowiedź uczniów, przebywanie z Jezusem jako nauczycielem i mistrzem, przy-

gotowanie do misji. Formacja seminaryjna ma prowadzić kleryków do pogłębienia przyjaźni z Jezusem, zwłaszcza w osobistej modlitwie i studium. Cytując adhortację apostołską Jana Pawła II *Pastores dabo vobis* (1992), prelegent przypomniał, że seminarium to szczególna „przestrzeń duchowa”. Przywołał także obraz Dobrego Pasterza jako wzór dla przyszłych kapłanów i duszpasterzy, zwłaszcza w kontekście specyfiki sercańskiego charyzmatu.

Następnie ks. prof. dr hab. Józef Wroceński SCJ, kierownik Katedry Ustroju Kościoła Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i wykładowca WSM w Stadnikach, przedstawił zagadnienie: *Czy seminaria duchowne są jeszcze potrzebne*. W syntetyczny sposób przytoczył historię kształtowania się instytucji seminarium duchownego, opierając się zwłaszcza na uchwałach Soboru Trydenckiego (1564), ustawodawstwie kościelnym (Kodeks prawa kanonicznego, 1983) oraz dokumentach Stolicy Apostolskiej. Specyfika przygotowania kandydatów do posługi kapłańskiej wymaga odpowiednich osób, środków i struktur zarówno w seminariach diecezjalnych, jak i zakonnych. Trzeba pamiętać nie tylko o historycznej misji seminarium duchownego, ale i o jego roli w obliczu współczesnych wyzwań. Misja sercańskiego seminarium opiera się na programie wychowawczym i *ratio studiorum*, z uwzględnieniem wymiaru personalistycznego i wspólnotowego formacji do kapłaństwa.

Pierwszy z zagranicznych prelegentów, ks. dr Heiner Wilmer SCJ (Bonn, Niemcy), przełożony Prowincji Niemieckiej Zgromadzenia Księży Sercanów, przedstawił temat: *Erziehung und Bildung – Idee, Bedeutung und Praxis bei Leo Dehon (Wychowanie i formacja – idee, znaczenie i praktyka u o. Leona Dehona)*. Tekst w języku polskim przeczytał ks. dr Gabriel Pisarek SCJ, ojciec duchowny WSM. Dla założyciela Zgromadzenia Księży Sercanów, o. L. J. Dehona (1843-1925), chrześcijańskie wychowanie i formacja miały priorytetowe znaczenie. Od tego zależy bowiem kształt społeczeństwa i przyszłość całych narodów. Przybliżając kontekst historyczny, religijny i społeczny przełomu XIX i XX wieku, prelegent wskazał na główne idee, jakie przyświecały o. Dehonowi w jego zaangażowaniu w pracę z młodzieżą: kształtowanie prawych charakterów, wpływ zasad chrześcijańskich na relacje społeczne i polityczne oraz praktyczne podejście do wychowania. Celem chrześcijańskiego

wychowania i formacji jest towarzyszenie młodym, by mogli wzrastać ku wielkości, która w Bogu odnajduje swoje dopełnienie. Zatem, w ujęciu o. Dehona, rdzeniem wychowania jest religia, Bóg jest zasadą i celem wszystkich rzeczy, wychowawcy są wzorem inspiracji i entuzjazmu – a to wszystko ma dojrzewać w klimacie wolności i odpowiedzialności wychowanka za jego przyszłość.

W dalszej części sesji przedpołudniowej miał miejsce wykład ks. dra Eugeniusza Ziemanna SCJ, wykładowcy teologii duchowości sercańskiej w WSM, zatytułowany: *Jakiego kapłan sercanina potrzebuje Kościół dzisiaj*. We wstępie prelegent zaznaczył, że postawione w tytule pytanie jest dziś bardzo zasadne ze względu na zmniejszającą się liczbę powołań i kryzys tożsamości kapłańskiej. Zjawiska te nie po raz pierwszy dotyczą wspólnoty Kościoła i zawsze mają swoje społeczne i kulturowe odniesienia. W opinii prelegenta, kapłan sercanin powinien być dla współczesnego człowieka przede wszystkim wzorem zjednoczenia z Jezusem. Jako *alter Christus* ma być człowiekiem kultu, pośrednikiem między Bogiem a ludźmi, głosicielem słowa i pasterzem wspólnoty. Cechą charakterystyczną ma być jego miłość do Eucharystii i posługa jednania ludzi z Bogiem w sakramencie pokuty i pojednania. Kapłan sercanin to człowiek modlitwy i ascezy, praktykujący rady ewangeliczne i życie wspólnotowe w duchu charyzmatu otrzymanego przez o. Dehona, założyciela sercanów.

Kolejnym prelegentem zagranicznym był ks. prof. John van den Hengel SCJ, emerytowany wykładowca Uniwersytetu św. Pawła w Ottawie (Kanada), wikariusz generalny Zgromadzenia Księży Sercanów (Rzym). Przygotował on temat: *Léon Dehon, his social and political vision of education (Leon Dehon – jego społeczna i polityczna wizja wychowania)*. Tekst w języku polskim przeczytał ks. mgr lic. Bartłomiej Król SCJ, wicerektor WSM. Autor w swoim wystąpieniu zaprezentował sylwetkę założyciela sercanów, o. Dehona, jako wychowawcy i nauczyciela, ale nie w powszechnie rozumianym sensie, lecz w specyficznym odcieniu społecznym i politycznym. Dla o. Dehona bowiem wychowywać i kształcić młode pokolenia to przygotowywać je do życia w społeczeństwie, aktywności obywatelskiej i do postawy patriotycznej. Jako niewystarczające widzi on tradycyjne metody duszpasterstwa parafialnego. Stąd znane jest jego hasło, by „wyjść z zakrystii” do ludzi – naprzeciw

ich problemom. Odnosi się to zwłaszcza do osób z marginesu społecznego, robotników i zaniedbanej młodzieży. W kontekście społecznym o. Dehon realizuje otrzymany charyzmat miłości i wynagrodzenia Jezusowemu Sercu, uwrażliwiając sercanów na ich własne wychowanie i edukację pod kątem społecznym i politycznym. W wymiarze duchowym naszą misją jest adoracja eucharystyczna, poprzez którą mamy budować wewnętrzny pokój i jedność, rozlewające się na innych wokół nas. Społeczna wizja o. Dehona daje nam i dziś szansę pójścia na peryferie, do ubogich i odepchniętych przez innych, by podobnie jak Jezus szukać „zagubionej owcy”. Wychowywać po sercańsku, to także kształtować ludzi do postaw obywatelskich.

Po zakończeniu prezentacji nastąpiły dyskusja i odpowiedzi na pytania uczestników konferencji. Duże zainteresowanie wzbudziła kwestia beatyfikacji o. Dehona. Pytano także o miejsce świeckich w sercańskim programie edukacyjnym, a także o inicjatywy dotyczące kształtowania elit społecznych i politycznych w duchu chrześcijańskim, z uwzględnieniem współczesnego, polskiego kontekstu.

Popołudniową część sympozjum przygotował i poprowadził ks. mgr lic. Sławomir Kamiński SCJ, wykładowca historii Kościoła w WSM. Jego prelekcja, połączona z przekazem multimedialnym, prezentowała temat: *Historia sercem pisana – ludzie i wydarzenia minionych lat WSM w Stadnikach (1964-2014)*. Przekazane treści odnosiły się do ostatnich pięciu dekad istnienia sercańskiego seminarium, ze szczególnym uwzględnieniem trudnych początków. Prelegent zwrócił uwagę na kontekst polityczny ówczesnego ustroju społecznego, narzuconego Polsce po II wojnie światowej, i związane z tym wrogie nastawienie władz do Kościoła. Przejawiało się to np. w chęci podporządkowania sobie przez władze życia religijnego wiernych, wpływania na kształt wychowania i edukacji również w seminariach, inwigilację i kontrolę jednostek kościelnych oraz osób duchownych. W takich również warunkach tworzyło się i rozwijało sercańskie seminarium w Stadnikach. Niezmiernie cenne dla zrozumienia jego historii były świadectwa i wspomnienia świadków tamtych czasów, którzy podzielili się z uczestnikami sympozjum swoimi doświadczeniami. Wypowiadali się m.in. ówczcześni przełożeni, wychowawcy, wykładowcy

i klerycy, a także mieszkańcy Stadnik – wśród nich pani Stanisława Mistarz (90 lat), która wspominała m.in. radość parafian z pierwszych święceń kapłańskich w tutejszym kościele.

Podsumowania sesji popołudniowej dokonał wikariusz prowincjalny, ks. dr Dariusz Salamon SCJ. Dziękując organizatorom, prelegentom oraz przybyłym gościom zakończył sympozjum z okazji jubileuszu Wyższego Seminarium Misyjnego w Stadnikach, poświęcone specyficie sercańskiego wychowania i edukacji.

ks. Robert Ptak SCJ

ZASADY PUBLIKOWANIA W CZASOPIŚMIE „SYMPOZJUM”

Zasady ogólne

1. Redakcja przyjmuje materiały w formie artykułu, recenzji lub sprawozdania, które nie były wcześniej publikowane ani przekazane w tym samym czasie do redakcji innych czasopism. Terminy nadsyłania materiałów: wydanie wiosenne (do 31 III), wydanie jesienne (do 31 IX).

2. Autor, przekazując materiał do publikacji, zapewnia o jego oryginalności i posiadaniu do niego wszelkich praw.

3. Objętość artykułu nie powinna przekraczać 35 tys. znaków (Word 2007 zakładka: recenzja – statystyka wyrazów: znaki ze spacjami i przypisami).

4. Do artykułu należy dołączyć streszczenie w przetłumaczonym tytule w języku angielskim (ok. 1200 znaków) oraz krótką notę o autorze (ok. 400 znaków – tytuł naukowy, imię i nazwisko, ośrodek naukowy, dziedzinny zainteresowań, e-mail); jeśli artykuł jest w języku obcym, streszczenie powinno być w języku polskim.

5. Recenzje książek (10-12 tys. znaków): polskojęzyczne – wydane w ostatnich trzech latach przed publikacją bieżącego numeru „Symposium”; inne – wydane w ostatnich pięciu latach.

6. Sprawozdania z konferencji, sympozjów naukowych i zjazdów: 10-12 tys. znaków.

7. Nadsyłane artykuły podlegają recenzji specjalistów z danej dziedziny i po uzyskaniu aprobaty są dopuszczane do publikacji.

8. W przypadku przyjęcia tekstu do druku Redakcja zastrzega sobie prawo do wnoszenia poprawek w ramach pracy edytorskiej. Materiałów niezamówionych Redakcja nie zwraca.

Przygotowanie tekstów do publikacji

1. Tekst główny: format Word 97-2007, czcionka Times New Roman 12, interlinia 1,5, do lewej, bez dzielenia wyrazów, bez tabulatorów, bez pogrubień, można zachować kursywę.

2. Przypisy: czcionka Times New Roman 10, do lewej, interlinia 1, autor (inicjał imienia i nazwisko) kapitalikami, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania oraz strony standardowym.

Przykłady opisów bibliograficznych

Dokumenty:

SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, 2.
BENEDYKT XVI, Encyklika *Deus caritas est* o miłości chrześcijańskiej (2006), 1.
KONGREGACJA NAUKI WIARY, Deklaracja *Dominus Iesus* o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła (2000), 13-15.

Książki:

L. BALTER, *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001, s.

Artykuły z dzieł zbiorowych i czasopism:

Z.J. KIJAS, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: E. ADAMIAK, A. CZAJA, J. MAJEWSKI (red.), *Dogmatyka*, t. 4, Warszawa 2007, s. ...
W. HRYNIEWICZ, *Dziś i jutro ekumenicznej nadziei*, „Biuletyn Ekumeniczny” 13 (1984) nr 4, s. ...

Hasło z encyklopedii, słownika:

J. KUDASIEWICZ, *Paruzja*, w: A. ZUBERBIER (red.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, s.

Dzieło cytowane wcześniej / autor cytowany wcześniej:

L. BALTER, *Eschatologia...*, dz. cyt., s.

Cytowanie stron internetowych:

K. OŁDAKOWSKI, *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przegląd powszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzkość/> (odczyt z dn. 15.01.2011 r.).

Używamy skrótów: TENŻE (kapitaliki); tamże (antykwą); dz. cyt. (kursywa).

Materiały do publikacji w czasopiśmie „Sympozjum” oraz korespondencję należy kierować na adres:

„Sympozjum” 32-422 Stadniki 81
oraz drogą elektroniczną:
sympozjum@scj.pl

SKŁAD I ŁAMANIE: Wydawnictwo Księży Sercanów
ul. Saska 2, 30-715 Kraków
tel./fax: 12 290 52 98
e-mail: dehon@wydawnictwo.net.pl
sprzedaz@wydawnictwo.net.pl
www.wydawnictwo.net.pl

Druk: Drukarnia ALNUS Sp. z o.o., Kraków 2014