

# SYMPOZJUM

WYŻSZE SEMINARIUM MISYJNE  
ZGROMADZENIA KSIĘŻY NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSOWEGO

**Symposium** – Półrocznik teologiczny  
Wersja pierwotna

Symposium  
Rok XIX 2015, nr 1(28)

#### **Wydawca**

Wyższe Seminarium Misyjne  
Zgromadzenia Księża 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](mailto:symposium@scj.pl)  
[www.symposium.scj.pl](http://www.symposium.scj.pl)

ISSN 1429-558X

NAKLAD: 200 egz.

## Spis treści

Od redakcji ..... 5

### CYWILIZACJA MIŁOŚCI SERCA JEZUSA

KS. JAN WALKUSZ Kult Najświętszego Serca Jezusa jako reakcja na rewolucję francuską .....	9
KS. BOGDAN FERDEK Zagadnienie kwestii społecznej w kulcie Najświętszego Serca Jezusa .....	29
KS. JUAN JOSÉ ARNÁIZ ECKER SCJ Essere coscienti per trasformare. Questione sociale e culto del Sacro Cuore nell'insegnamento di P. Léon Dehon .....	45
KS. GABRIEL PISAREK SCJ Wkład o. L. Dehona w rozwój kultu Najświętszego Serca Jezusa .....	57
ANNA GAŚSIOR Intronizacja Najświętszego Serca Jezusa na tle problematyki społecznej w Polsce w okresie dwudziestolecia międzywojennego .....	71
KS. EUGENIUSZ ZIEMANN SCJ Cywilizacja miłości i prawdy w nauczaniu papieża Pawła VI i Jana Pawła II .....	91
KS. JANUSZ KRÓLIKOWSKI Kult Najświętszego Serca Jezusa szkołą polityki chrześcijańskiej .....	107

## ARTYKUŁY

- KS. KRZYSZTOF NAPORA SCJ  
„Legò il suo figlio...” Akedah – Lettura rabbinica di Gen 22 ..... 125

## RECENZJE I SPRAWOZDANIA

- KS. EUGENIUSZ ZIEMANN SCJ  
.....  
Sprawozdanie z międzynarodowego sympozjum naukowego  
*Cywilizacja miłości Serca Jezusa. Kult Najśw. Serca Jezusa  
i społeczne idee o. Leona J. Dehona*, Stadniki, 25 kwietnia 2015 roku  
(ks. Robert Ptak SCJ) ..... 156

Symposium  
Rok XIX 2015, nr 1(28)

## Od redakcji

Niniejsze wydanie naszego półrocznika teologicznego wiąże się z przypadającą w tym roku 250. rocznicą ustanowienia liturgicznego święta Najśw. Serca Jezusowego, a także 90. rocznicą śmierci założyciela Księży Sercanów, o. Leona Jana Dehona (1843-1925). Dzisiejsze wyzwania, które stoją przed nami w obliczu trwających w naszym społeczeństwie i Kościele przemian, domagają się od nas konkretnych działań opartych na społecznej nauce Kościoła, na Ewangelii życia i miłości oraz potrzebach nowej ewangelizacji. Dla nas, sercanów, ciągle aktualne są idee społeczne o. Dehona, które czerpał z Najśw. Serca Jezusowego. Patrzył na ludzi, społeczeństwo i świat przez otwarte na krzyżu Serce Jezusa, będące źródłem życia i świętości.

Włączmy się w budowanie nowej cywilizacji, jak zachęcał nas do tego św. Jan Paweł II, przypominając, że „z Bożego Serca, tego źródła życia i świętości, czerpiemy nieprzerwanie siłę do budowania w nas samych i w świecie cywilizacji prawdy i miłości”.

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

ks. Robert Ptak SCJ  
*redaktor naczelny*

TEMAT NUMERU

CYWILIZACJA MIŁOŚCI  
SERCA JEZUSA

ks. Jan Walkusz  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin

## KULT NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSA JAKO REAKCJA NA REWOLUCJĘ FRANCUSKĄ

Zarówno w powszechnej świadomości wiernych, jak i literaturze teologicznej (ascetycznej) już od wczesnego chrześcijaństwa wyznawano ideę królewskość (panowania) Jezusa Chrystusa, wyrażającą się bądź w ofierze krzyżowej Syna Bożego, bądź w zaakcentowaniu miłości Najświętszego Serca. Lecz dopiero pionierska działalność św. Jana Eudesa, mistyczne doświadczenia Małgorzaty Marii Alacoque z końca XVII wieku stały się punktem zwrotnym w procesie kształtowania się systematycznego nabożeństwa do Serca Jezusowego, a wraz z nim zgłębiania prawdy o nieskończonej miłości i powszechnym panowaniu Chrystusa. Ten pierwszy – duszpasterz, pisarz religijny, założyciel zgromadzeń – przeszedł do historii nade wszystko jako inicjator kultu Serca Jezusa. W Sercu Bożym bowiem widział jakże czytelny symbol miłości Boga do ludzi i dlatego multiplikował przedsięwzięcia służące krzewieniu tego typu pobożności. W tym celu ułożył m.in. teksty liturgiczne o Najświętszym Sercu Pana Jezusa oraz wprowadził w założonym przez siebie zgromadzeniu eudystów święto Serca Jezusowego, obchodzone od 1668 roku<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Zob. P. MILCENT, *Saint Jean Eudes*, Paris 1964; CH. B. DU CHESMAY, *Les missions de Saint Jean Eudes*, Paris 1967; C. GUILLOCHEAU, *Saint Jean Eudes, sainte Marguerite-Marie, Teihard et le Coeur de Jésus*, w: *Le mystère du Coeur du Christ*, Paris 1981, s. 121-126.

O wiele większe reperkusje, które dość szybko wzbudziły zainteresowanie nie tylko świata katolickiego, zyskały działania św. Małgorzaty Marii Alacoque związane z jej doświadczeniem mistycznym i wizjami odnoszącymi się do tajemnic Serca Jezusa. Cokolwiek by powiedzieć o tych wizjach wizytki z Paray-le-Monial, należy podkreślić ich społeczne i eklezjalne przesłanie, dotyczące z jednej strony istoty, natury i praktyki kultu Boskiego Serca, z drugiej zaś publicznego i społecznego uznania powszechnego panowania Jezusa Chrystusa i powierzenia się Jemu w akcie specjalnego oddania. Chodziło przede wszystkim o ówczesnego monarchę francuskiego Ludwika XIV, który miał oficjalnie zaprowadzić Królestwo Serca Jezusowego w społeczno-politycznych strukturach Francji, a następnie całego świata<sup>2</sup>. Niestety, żądanie Chrystusa nie zostało zrealizowane przez Ludwika XIV – choć trudno przesądzać, czy dlatego, że król zlekceważył treść orędzia, czy też dlatego, że nie dotarło ono do niego – lecz idea miłości Boga obecna w tajemnicy Serca Jezusa Chrystusa i Jego społecznego królowania, jakże istotna w dobie sporów jansenistycznych i kwietyzmu, stopniowo rozprzestrzeniała się w Kościele<sup>3</sup>. Najpierw, w duchu objawień z Paray-le-Monial, ów model pobożności łączony z poświęceniem się Sercu Bożemu wprowadzono w klasztorach wizytek, jezuitów i pijarów, a wraz z popularyzacją treści objawień i zawartej w nich obietnic także we wspólnotach cywilnych i poza granicami Francji. Ponadto środowiska te, m.in. wspólnoty wizytek, Maria II Stuart, biskupi oraz senaty miast francuskich, zabiegały u Stolicy Apostolskiej o ustanowienie uroczystości Najświętszego Serca Pana Jezusa. A choć towarzyszyła temu ożywiona dyskusja teologiczna, także na temat królowania Chrystusa nad światem, wskutek słabych argumentów i niewystarczającego umotywowania, papieże przełomu XVII i XVIII wieku nie przychyliłi się do owych sugestii. Uczynił to dopiero Klemens XIII w 1765 roku, i to na wyraźną prośbę króla Augusta III

<sup>2</sup> J. LADAME, *Paray-le-Monial et le culte du Sacré-Coeur*, Lyon 1965; TENŻE, *Sainte Marguerite-Marie Alacoque. Confidente et apôtre du Coeur de Jésus*, Montsûrs 1978; P. DE MEESTR, *Redécouvrir le Sacré-Coeur*, Paris 1996.

<sup>3</sup> L. CEYSSENS, *Paray-le-Monial et le jansénisme*, „Revue d'Histoire Ecclésiastique” 62(1967), s. 49-69; J. R. ARMOGATHE, *Le quiétisme*, Paris 1973.

oraz episkopatu polskiego, zatwierdzając dla Polski formularz mszalny i oficjum brewiarzowe o Sercu Jezusowym, zezwalając jednocześnie na obchodzenie święta w Rzeczypospolitej<sup>4</sup>; podobne zatwierdzenie dla Austrii i Hiszpanii wydał w 1798 roku papież Pius VI<sup>5</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że to osobliwe ożywienie kultu Najświętszego Serca Jezusowego nastąpiło właśnie we Francji, a wyrażało się przede wszystkim w oddaniu się Jemu w chwilach szczególnych doświadczeń. Zanim na dobre rozszalały się złowrogie, antykościelne, antychrześcijańskie i antyludzkie siły Wielkiej Rewolucji Francuskiej, generujące dla przeciwwagi w środowiskach zwolenników monarchii i katolicyzmu akty zawierzenia Boskiemu Sercu, już w pierwszej połowie XVIII wieku znane były nad Sekwaną takie działania. Między innymi głośnym echem odbiła się postawa biskupa Marsylii Franciszka de Belsunce'a oraz wiernych tego miasta z 1720 roku. W obliczu bowiem śmiertelnej zarazy, zbierającej nieprawdopodobnie żniwo, hierarcha ów, za radą siostry wizytki Magdaleny de Rémusat, oddał miasto oraz całą diecezję Najświętszemu Sercu, pieczętując to wyjątkowym gestem pokutnym i publicznym odczytaniem aktu poświęcenia. Dość dodać – co później potwierdził magistrat miasta specjalnym dokumentem oraz poświadczają inne źródła – że zaraza, która pochłonęła ponad 40 tys. osób, zaczęła od tego wydarzenia zdecydowanie słabnąć, aż w ogóle wygasła<sup>6</sup>.

Podobnie – już na sposób bardziej prywatny – czynili obrońcy Francji monarchicznej i katolickiej podczas rewolucji, pokładając całą nadzieję w Bożym Sercu, a uwięziony król Ludwik XVI w 1792 roku temuż Sercu zawierzył siebie i swoją rodzinę, ślubując, że jeśli zostanie uwolniony, uda się do katedry Notre Dame i tam w obecności biskupa doko-

<sup>4</sup> J. LUKOWSKI, *The Papacy, Poland, Russia and Religions Reform 1764-1768*, „The Journal of Ecclesiastical History” 39(1988), s. 66-94; E. HANTER, *Historia kultu Najświętszego Serca Pana Jezusa*, Łomża 1998, s. 37-38; H. KLIMAJ, *Rozalia Celakówna a Dzieło Osobistego Poświęcenia się Najświętszemu Sercu Jezusa*, w: J. Mikrut (red.), *Polska nie zginie, jeśli...*, Warszawa 2002, s. 50-51.

<sup>5</sup> P. ROUILLARD, *Leksykon święt chrześcijańskich na Zachodzie*, Poznań 2002, s. 108.

<sup>6</sup> Zob. A. HAMON, *Histoire de la dévotion au Sacré Coeur*, t. 3, Paris 1924, s. 439-440; J. V. BAINVEL, *Kult Serca Bożego. Teoria i rozwój*, Kraków 1934, s. 528.

na uroczystego aktu poświęcenia Najświętszemu Sercu, a jednocześnie stanie się konsekwentnym propagatorem tego typu kultu<sup>7</sup>. Również powstańcy wandejscy dość powszechnie praktykowali nabożeństwo do Serca Jezusowego, odwołując się na co dzień do emblematów sercańskich. Jako obrońcy chrześcijaństwa i duchowieństwa oraz przeciwnicy porządku rewolucyjnego posługiwali się symbolem Najświętszego Serca wraz z napisem *Dieu le Roi* (Bóg Królem) bądź *Vive la Religion, vive le Roi* (Niech żyje religia, niech żyje król)<sup>8</sup>.

Po dezorganizacji struktur życia na wielu płaszczyznach spowodowanej Wielką Rewolucją Francuską oraz wojnami napoleońskimi idea miłującego Serca Bożego i powszechnego panowania Chrystusa zabyła nowym blaskiem od połowy XIX wieku i zataczała coraz szersze kręgi. Była to swego rodzaju reakcja zmierzająca do uzdrowienia ładu moralnego, religijnego i społeczno-politycznego, a decydujący głos w tej materii należał teraz już do papieża Piusa IX, który w 1856 roku rozszerzył święto Najświętszego Serca Jezusa na cały Kościół, a jego następcą – o czym więcej nieco dalej – nadał mu rangę święta pierwszej klasy<sup>9</sup>. Tego typu przedsięwzięcia Stolicy Apostolskiej siłą rzeczy stymulowały działania i formy pobożności jednoznacznie eksponujące postawę ekspiacji, wynagrodzenia i oddania się Boskiemu Sercu. Przodowała w tym co prawda Francja, lecz sekundowały jej z nie mniejszą intensywnością także inne kraje europejskie, północnoamerykańskie, a nawet Ameryki Południowej. W każdym jednak przypadku łączono to z ideą odrodzenia chrześcijaństwa i moralnego podniesienia narodu, czemu towarzyszyło mocne przekonanie o konieczności pokuty i zadośćuczynienia, zwłaszcza za publiczne niewierności i spektakularne apostazje. A zjawisko

<sup>7</sup> O. LETRIECE, *Le Sacré-Coeur, ses apôtres et ses sanctuaries*, Nancy 1888, s. 387; J. V. BAINVEL, *Kult Serca Bożego...*, dz. cyt., s. 529.

<sup>8</sup> D. SUTHERLAND, *The Chouans the Social Originis of Popular Counter-Revolution in Upper Brittany: 1770 – 1796*, Oxford 1982; J.-C. MARTIN (red.), *Religion et Révolution*, Paris 1994; R. SECHER, *Ludobójstwo francusko-francuskie. Wanda – departament zemsty*, Warszawa 2003, s. 96-208; W. H. CARROLL, *Gilotyna i krzyż*, Kąty Wrocławskie 2006, s. 114-143.

<sup>9</sup> G. MANZONI, *Spiritualità e devozione al Cuore di Gesù*, „Dehoniana” 74(1988), s. 184-187.

stało się do tego stopnia powszechne, że wiek XIX, głównie drugą jego połowę, często nazywa się „wiekiem Najświętszego Serca”<sup>10</sup>. W czerwcu 1873 roku – tytułem zezgemplifikowania owej konstatacji – spośród tysięcy pielgrzymów, przybywających do Paray-le-Monial z racji dwusetnej rocznicy objawień, 50 deputowanych, reprezentujących Zgromadzenie Narodowe, oddało cześć Najświętszemu Sercu Pana Jezusa, a hrabia Belcastel oficjalnie odczytał akt poświęcenia Francji Boskiemu Sercu. Konsekwencją zaś tej widocznej odnowy, uznania panowania Chrystusa i potrzeby dokonania ekspiacji była decyzja parlamentu francuskiego z 1873 roku o budowie w Paryżu narodowego wotum w postaci bazyliki Sacré Coeur. Co innego, że na wypełnienie ślubowania trzeba było czekać ponad czterdzieści lat, albowiem po wybudowaniu w 1876 roku na wzgórzu Montmartre prowizorycznego kościółka bazylika stanęła dopiero w 1914 roku, a widniejący na apsydzie napis *Christo ejusque Sacratissimo Cordi Gallia Poenitens et Devota* (Chrystusowi i Jego Najświętszemu Sercu Galia pokutująca i oddana)<sup>11</sup> można by postrzegać w kategoriach bardzo wymownego znaku, gdyby nie to, że wzmagający się we Francji laicyzm zaczął niebawem uznawać zarówno uchwałę parlamentu z 1873 roku jak i samą bazylikę „za nieustanną obelgę”<sup>12</sup>.

Inicjatywa parlamentu francuskiego wpisywała się w cały krąg działań zmierzających do uznania praw Chrystusa nie tylko nad poszczególnymi osobami (duszami), lecz także grupami, społecznościami i organizacjami cywilnymi. Tak też należy widzieć m.in. przedsięwzięcia biskupa Gastona de Segura i Emilii Tamisier, którzy ucieleśniali ową ideę poprzez kongresy eucharystyczne<sup>13</sup>, gest prezydenta Ekwadoru, Gracii Moreno,

<sup>10</sup> N. NILLES, *De rationibus festorum Sacratissimi Cordis Jesu et Purissimi Cordis Mariae*, Innsbruck 1885, A. HAMON, *Histoire de la dévotion...*, dz. cyt.; J. V. BAINVEL, *Kult Serca Bożego...*, dz. cyt., s. 532-538; C. DRAŹEK, *Rozwój kultu Serca Jezusa w Polsce*, w: C. DRAŹEK, L. GRZEBIEŃ (red.), *Bóg bliski. Historia i teologia kultu Najświętszego Serca Jezusa*, Kraków 1983, s. 42-50.

<sup>11</sup> R. JONAS, *France and the Cult of the Sacred Hart. An epic tale for modern times*, Berkeley-London 2000; por. G. KUCHARCZYK, *Kielnię i cyrklem. Laicyzacja Francji w latach 1870-1914*, Warszawa 2006, s. 49-53.

<sup>12</sup> G. KUCHARCZYK, *Kielnię i cyrklem...*, dz. cyt., s. 52.

<sup>13</sup> P. VRAN, *Les triomphes eucharistiques dans les congrès eucharistiques internationaux*, Paris 1920; *Le congrès eucharistique international*, Paris 1930.

który w 1874 roku ogłosił swój kraj Republiką Najświętszego Serca Jezusowego, oraz mniej lub bardziej oficjalne hołdy złożone Bożemu Sercu przez miarodajne czynniki administracyjne Kalifornii, Kanady, Belgii, Hiszpanii, Holandii, a nawet kraje skandynawskie<sup>14</sup>. W tym samym duchu niezmiernie aktywny okazał się ks. Henri Ramière SJ, dyrektor Apostolstwa Modlitwy, który w 1875 roku wręczył ówczesnemu papieżowi Piusowi IX zbiorową petycję-prośbę, podpisaną przez ponad 500 biskupów, o uroczyste poświęcenie świata Najświętszemu Sercu Pana Jezusa. A choć następca św. Piotra nie wydał wówczas formalnego rozporządzenia w tej sprawie, ewidentnie przyczynił się do ujednoczenia i spopularyzowania tej formy czci<sup>15</sup>. Była w tym niewątpliwie wielka zasługa ks. H. Ramière'a, łączącego integralnie kult Serca Jezusowego z ideą powszechnego panowania Chrystusa, co najlepiej potwierdza przygotowana przez niego w latach 60. XIX wieku książka – aczkolwiek nigdy niepublikowana – pt. *Le Règne de Jésus-Christ dans l'histoire (Królowanie Jezusa Chrystusa w historii)*<sup>16</sup>.

Bezspornie momentem przełomowym w rozumieniu i kształtowaniu się kultu Najświętszego Serca Jezusa oraz idei Chrystusa Króla i Jego powszechnego Królestwa był pontyfikat papieża Leona XIII, a zwłaszcza przygotowania do Roku Jubileuszowego 1900. Ogłoszona z tej okazji 25 maja 1899 roku encyklika *Annum Sacrum* zainaugurowała obfite i systematyczne nauczanie papieskie na ów temat, podjęte następnie przez Piusa XI i Piusa XII. A mimo iż Leon XIII we wspomnianej encyklice *Annum Sacrum* dobitnie wyjaśnia m.in., że Jezus Chrystus jest najwyższym Królem nie tylko chrześcijan, ale i całego rodzaju ludz-

kiego<sup>17</sup>, Pius XI ukoronował dotychczasowe dążenia, ustanawiając w Kościele powszechnym Święto Chrystusa Króla, podbudowane zarówno encykliką *Quas primas* z 11 grudnia 1925 roku<sup>18</sup>, jak i *Miserentissimus Redemptor* z 8 maja 1928 roku<sup>19</sup>, to Pius XII najobszerniejszym dokumentem w tej materii – encyklice *Haurietis aquas* z 15 maja 1956 roku<sup>20</sup> komplementarnie zaprezentował i uzasadnił istotę kultu Najświętszego Serca Jezusowego, a zarazem usankcjonował tradycję łączenia tegoż kultu z powszechnym królowaniem Chrystusa. Jakże wymowne w tym kontekście są słowa: „Jest również naszym najgorętszym życzeniem, aby kult Najświętszego Serca Jezusowego był sztandarem i źródłem jedności, zbawienia oraz pokoju dla tych wszystkich, którzy chlubiąc się chrześcijańskim imieniem walczą, mozolnie o utrwalenie Królestwa Chrystusowego na świecie”<sup>21</sup>, a w innym miejscu: „(...) Nie wahamy się twierdzić, że kult Najświętszego Serca Jezusowego stanowi najskuteczniejszą szkołę tej miłości, na której powinno się wspierać Królestwo Boże w duszach poszczególnych ludzi, w rodzinach i w narodzie”<sup>22</sup>.

Takie stawianie zagadnienia w znaczeniu komplementarnego przenikania się i uzupełniania kultu Najświętszego Serca Pana Jezusa z ideą Chrystusa Króla i powszechnego Jego Królestwa nie było żadną nowością, lecz potwierdzeniem długiej już tradycji chrześcijańskiej, wyraźnie formułowanej w społecznym nauczaniu Kościoła, poczynawszy od papieża Leona XIII. To właśnie ten namiestnik Chrystusa we wspomnianej encyklice *Annum Sacrum*, dostrzegając i akceptując społeczną potrzebę poświęcenia ludzkości Bożemu Sercu, widział w tym akcie jednocześnie

<sup>14</sup> H. LUTOSTAŃSKA, *Święto Chrystusa Króla. Szkic historyczno-liturgiczny*, Kraków 1926, s. 7-8; E. HUNTER, *Historia kultu...*, dz. cyt., s. 41-42.

<sup>15</sup> E. BERGH, *La vie religieuse au service du Sacré-Coeur*, w: A. BEA (red.), *Cor Jesu*, t. 2, Roma 1959, s. 457-498; H. LUTOSTAŃSKA, *Święto Chrystusa Króla*, dz. cyt., s. 10; E. HUNTER, *Historia kultu*, dz. cyt., s. 42.

<sup>16</sup> J. DE GUIBERT, *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Roma 1953, s. 427-429, 497-498; P. VALLIN, *Ramière Henri*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 13, Paris 1988, s. 63-70; H. DE GENSAC, *Ramière Hanri Marie Félix*, w: G. MATHON I IN. (red.), *Catholicisme*, t. 12, Paris 1990, s. 473-474; P. ROUILLARD, *Leksykon święt chrześcijańskich...*, dz. cyt., s. 123.

<sup>17</sup> Encyklika papieża Leona XIII o poświęceniu się ludu Najświętszemu Sercu Jezusowemu *Annum Sacrum* [tłum. B. Dyduła SJ], w: *Polska nie zginie, jeśli...*, dz. cyt., s. 163-173 (dalej: AS i nr).

<sup>18</sup> Encyklika *Quas primas*, „Acta Apostolicae Sedis” 17(1925), s. 593-610 (dalej: AAS); tłumaczenie polskie: Encyklika papieża Piusa XI *Quas primas* o królewskiej godności Chrystusa, Warszawa 2001 [wydawca nie zamieścił numerów].

<sup>19</sup> Encyklika *Miserentissimus Redemptor*, AAS 20(1928), s. 165-178; tłum. B. Dyduła SJ, w: *Polska nie zginie, jeśli...*, dz. cyt., s. 197-215 (dalej: MR).

<sup>20</sup> Encyklika *Haurietis aquas*, AAS 48(1956), s. 309-353; tłum. B. Dyduła SJ, w: *Polska nie zginie, jeśli...*, dz. cyt., s. 216-269 (dalej: HA).

<sup>21</sup> HA V/2, s. 266.

<sup>22</sup> Tamże, s. 267.



wyraz hołdu złożony Jezusowi Chrystusowi jako najwyższemu Władcy i Panu. A władza Jego – jak zauważył – rozciąga się nie tylko na narody katolickie, lecz obejmuje wszystkich, cały rodzaj ludzki i rzeczywistość stworzoną. Jest zatem absolutna, od nikogo niezależna i z niczym nieporównywalna<sup>23</sup>. „Ale to nie wszystko – dodaje Leon XIII – Chrystus jest władcą nie tylko na mocy praw wynikających z natury rzeczy jako Jednorodzony Syna Boga. On również te prawa do władania nabył przez to, że wyrwał nas «spod władzy ciemności» i «wydał siebie samego na okup za wszystkich»<sup>24</sup>. Stąd też „królowanie i panowanie nad ludźmi wykonuje Chrystus Pan poprzez prawdę, sprawiedliwość, szczególnie zaś miłość”<sup>25</sup>.

Następcy Leona XIII z jednej strony pozostają w płaszczyźnie jego nauki i stawiania odnośnych akcentów merytoryczno-teologicznych, z drugiej zaś uzupełniają wypowiedziane myśli, konkretyzując współzależności między tajemnicą Najświętszego Serca a królewskim panowaniem Jezusa Chrystusa. Najczytelniej dokonał tego Pius XI, który w encyklice *Miserentissimus Redemptor* jeden z podrozdziałów zatytułował jednoznacznie: *Święto Chrystusa Króla łączy się ściśle z kultem Bożego Serca*<sup>26</sup>, a całą wykładnię odnoszącą się do tego święta, oficjalne jego ustanowienie i procedurę obchodu zawarł w encyklice *Quas primas* z 11 grudnia 1925 roku. Według papieża Rattiego, powszechne lekceważenie Bożego prawa, grzech i odrzucenie zbawczej miłości wymaga wynagrodzenia i ekspiacji, czyli odpowiedniego „zadośćuczynienia za naruszone prawa Chrystusa”<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> AS nr 2, s. 165-166.

<sup>24</sup> Tamże, s. 166-167; por. Kol 1,13; 1 Tm 2,6.

<sup>25</sup> AS nr 2, s. 167. Takie relacje potwierdza też *Akt poświęcenia rodzaju ludzkiego Najświętszemu Sercu* zatwierdzony w 1899 roku przez papieża Leona XIII. Ponad wszystko zawarta jest w nim idea królowania Chrystusa: „(...) Królem bądź nam, o Panie, nie tylko wiernym, którzy nigdy nie odstąpili od Ciebie, ale i synom marnotrawnym, którzy Cię opuścili. (...) Króluj tym, których albo błędne mniemania uwiodły, albo niezgoda oddziela...”. Zob. tamże, s. 172-173.

<sup>26</sup> Zob. MR p. 3, s. 201; por. E. ZIEMANN, *Miserentissimus Redemptor*, w: E. ZIEMANN I IN. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008, kol. 1212-1213.

<sup>27</sup> MR p. 8, s. 213-214; por. J. HOJNOWSKI, *Mały słownik kultu Serca Jezusowego*, Kraków 2006, s. 64-65.

Wspomniano już, że idea i kult Chrystusa Króla bardzo ściśle łączą się – i tak to rozumiano na przestrzeni dziejów Kościoła – z kultem Najświętszego Serca. Wydaje się to oczywiste, jeśli uświadomić sobie, że żywe w tradycji kościelnej pielęgnowanie i wycucie królewskości Chrystusa (*lex orandi – lex credendi* / modlitwa Kościoła jest prawidłem wiary), usankcjonowane ustanowieniem święta Chrystusa Króla, jest na dobrą sprawę dopełnieniem kultu człowieczeństwa Jezusa Chrystusa, istniejącego do 1925 roku w formie nabożeństwa Najświętszego Serca Jezusowego. Dlatego też Pius XI w encyklice *Quas primas* polecił, aby obchodom święta Chrystusa Króla zawsze towarzyszyło poświęcenie całego rodzaju ludzkiego Najświętszemu Sercu Pana Jezusa<sup>28</sup>. Co więcej, jego bezpośredni następca, który w encyklice *Haurietis aquas* z 15 maja 1956 roku wyłożył bogatą teologię i historię kultu Najświętszego Serca Jezusowego<sup>29</sup>, wpisuje jednocześnie w jego orbitę także treści związane z królowaniem Chrystusa i Jego Królestwem. Ponieważ o niektórych już wspomniano, godnym tutaj podkreślenia wydaje się zakończenie dokumentu *Haurietis aquas*, w którym owe zbieżności są nad wyraz czytelne: „Niech Bóg szczęśliwie sprawi, aby z uroczystości ku czci Serca Jezusowego wierni zebrali jak najwięcej korzyści, aby Królestwo tego Serca, królestwo «prawdy i życia, królestwo świętości i łaski, królestwo sprawiedliwości i pokoju» rozszerzyło się na cały świat”<sup>30</sup>. Podobnie zresztą uczynił Pius XII w swojej inauguracyjnej encyklice *Summi Pontificatus* z 20 października 1939 roku<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Zob. B. PYLAK, *Kult i teologia Najświętszego Serca Jezusa w świetle encykliki „Haurietis aquas” z 5 V 1956 roku*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 4(1957) z. 2, s. 177-192; F. HAUSMANN, „Haurietis aquas”. Marginalien zum dogmatischen Verständnis der Herz-Jesu-Verehrung in der Herz-Jesu-Enzyklika Papst Pius XII, w: J. AUER, F. MUSSNER, G. SCHWAIGER (red.), *Gottesherrschaft – Weltherrschaft*, Regensburg 1980, s. 279-294; J. RATZINGER, *Mysterium paschalne jako najgłębsza treść i podstawa kultu Serca Jezusowego*, w: *Polska nie zginie, jeśli...*, dz. cyt., s. 270-291.

<sup>30</sup> HA V/4, s. 269.

<sup>31</sup> Encyklika *Summi Pontificatus*, AAS 31(1939), s. 413-480, nr 15, 16, 70; wersja polska, zob.: J. MIKRUT, *Jezus jest Królem*, Toruń 1998, s. 13-23. Szerzej na temat papieskiego nauczania w odniesieniu do kultu Najświętszego Serca Pana Jezusa, zob.: S. NAWROCKI, *Główne elementy kultu Bożego Serca*, „Ateneum Kapłańskie” 53(1961), t. 62, nr 3, s. 214-223; C. DRĄŻEK, *Z dziejów kultu Najświętszego Serca Jezusowego*, w: B. MOKRZYCKI (red.), *Zawierzylimy miłości*, t. 1, Kraków 1972, s. 60-70; tamże, s. 143-238 dokumenty papieskie i inne źródła kościelne; TENŻE, *Rozwój kultu...*, dz. cyt., s. 48-50, 88-90, 128-144, 283-348.

Jednym z pierwszych, który – na fali renesansu kultu Najświętszego Serca Pana Jezusa i krystalizującej się w tej materii nauki Leona XIII – podjął działania promowania tej formy pobożności, był Teodor Wibaux, francuski kleryk z Towarzystwa Jezusowego. Będąc pod wpływem objawień Małgorzaty Marii Alacoque, inicjował poświęcenie rodzaju ludzkiego Jezusowi Chrystusowi przed obrazem Serca Pana Jezusa usytuowanym na honorowym miejscu wyposażenia domowego. Następnie zaś, za pomocą informacji i artykułów na łamach „Messenger du Coeur de Jésus” („Posłaniec Serca Jezusowego”), popularyzował ową praktykę w społeczeństwie francuskim, i nie tylko<sup>32</sup>. Dość więc dodać – tytułem zobrazowania powszechności tej akcji – że z okazji dwusetnej rocznicy śmierci apostołki kultu Najświętszego Serca, czyli w 1890 roku w Paray-le-Monial uroczystość złożono 35 ksiąg z nazwiskami rodzin, które poświęciły się Boskiemu Sercu i uznały Jego panowanie we własnym życiu<sup>33</sup>. A jako że tego typu inicjatywy zbiegły się z Rokiem Jubileuszowym 1900 i wspomnianą encykliką papieża Leona XIII *Annum Sacrum*, coraz powszechniej wznosiły się głosy domagające się ustanowienia powszechnego święta wyrażającego cześć dla – jak to określono – „dobroczynnego” panowania Chrystusa nad społeczeństwami. Przodowały w tym Italia, a nade wszystko patriarcha wenecki kardynał Giuseppe Sarto (późniejszy papież Pius X), który już wcześniej urządził w Wenecji kongres w celu zaakcentowania powszechnych praw Jezusa Chrystusa, oraz Ameryka Południowa<sup>34</sup>. Wtórowały im, dodając często nieocenionych argumentów teologiczno-historycznych, odbywające się od 1881 roku międzynarodowe kongresy eucharystyczne. Bodaj najwyrazistym tego potwierdzeniem może się wydawać problematyka referatów i prelekcji jubileuszowego, 25. kongresu z Lourdes w 1914 roku, gdzie m.in. analizowano następujące zagadnienia: a) Królowanie społeczne Jezusa Chrystusa w Eucharystii, b) Prawa społeczne Jezusa Chrystusa w Eucharystii, c) Hołdy spo-

<sup>32</sup> *Intronizacja, czyli panowanie społeczne Najświętszego Serca Jezusa w rodzinach chrześcijańskich i narodzie*, Warszawa 1939, s. 17-18; J. ANDROSZ, *Poświęć się Sercu Jezusowemu*, Kraków 1948, s. 3-5.

<sup>33</sup> E. HANTER, *Historia kultu...*, dz. cyt., s. 46.

<sup>34</sup> H. LUTOSTAŃSKA, *Święto Chrystusa Króla...*, dz. cyt., s. 12-13.

łeczne należne Jezusowi Chrystusowi w Eucharystii, d) Związek między królowaniem Jezusa a królowaniem Maryi. Korespondowały one z ogólnym klimatem, w którym dojrzewała i została zresztą jednoznacznie wyartykułowana potrzeba ogłoszenia w Kościele jednego dnia, w którym „wierni będą wielbili i wysławiali w całym świecie królewską osobę Jezusa Chrystusa, żyjącego w Eucharystii i władającego społeczeństwem przez swoją miłość nieskończoną, czyli przez swe Najświętsze Serce”<sup>35</sup>.

Z pewnością takie stanowisko uczestników kongresu, nade wszystkim biskupów portugalskich i generalnego dyrektora Apostolstwa Modlitwy o. Josepha Calota, było przypieczętowaniem kilkunastoletniej, intensywnej i bezkompromisowej działalności wielu grup oraz osób upowszechniających wiedzę i pobożność związaną z ideą powszechnego panowania Chrystusa i kultem Bożego Serca. Olbrzymia w tym zasługa takich ludzi, jak np. charyzmatyczny o. Eduard Crawley-Boevey (1875-1960), zwany ojcem Mateo. Jako sercanin oddał się bez reszty szerzeniu dzieła Intronizacji Serca Jezusa w Ameryce Łacińskiej, Europie, Azji i Ameryce Północnej, a czynił to modlitwą, słowem mówionym (wszelkie formy kaznodziejstwa) i pisanym. Już same tytuły jego prac, tłumaczonych na wiele języków, w tym także na język polski (np. *Intronizacja Najświętszego Serca Pana Jezusa*, Poznań 1948; *Jezus, Król Miłości*, Poznań 1948; *Oblicze miłości – dzieła i pisma*, Kraków 1966), oraz periodyki, w których publikował swoje teksty („Rex Amoris”, „Règne Social”), bez cienia wątpliwości obrazują kierunek zaangażowania peruwiańskiego zakonnika, a także oddają klimat dążeń i oczekiwań społeczności katolickiej<sup>36</sup>. Taką pragmatykę zdaje się nadto potwierdzać pisarskie działanie wielu innych prominentnych ludzi Kościoła, którzy przeszli do historii jako niepospolici

<sup>35</sup> Tamże, s. 16; por. N. CIESZYŃSKI, *Z naszej podróży do Lourdes. Wrażenia i studia z Paryża, południowej Francji i Szwajcarii*, Poznań 1916; Z. KAPUŚCIAK, *Z historii międzynarodowych kongresów eucharystycznych*, w: E. J. PAŁYGA (red.), *Kongresy eucharystyczne w Polsce i za granicą*, Warszawa 1987, s. 46-53; *Message de la Commission Catholique pour l'Unité des Chrétiens aux autres Eglises à l'occasion du Kongres Eucharistique International Lourdes 1981*, „La Documentation Catholique” 63(1981), s. 89-92.

<sup>36</sup> M. BOCQUET, *L'amour présent au monde. Le père Mateo*, Roma 1963; B. MIŁKOWSKI, [Rys biograficzny], w: E. CRAWLEY-BOEVEY, *Oblicza miłości – dzieła i pisma*, Kraków 1966, s. IX-LXI.

„apostołowie” czci Najświętszego Serca. Należał do nich bez wątpienia także lotaryński duchowny Ch. Bérnard, opowiadający się w swej książce o społecznym królowaniu Chrystusa za wczesnochrześcijańskim pochodzeniem (od cesarza Konstantyna) owej idei, ściśle zresztą związanej z kultem Najświętszego Serca<sup>37</sup>. W podobnym duchu, nastawionym jednocześnie na popularyzowanie tych tajemnic wśród wiernych, wypowiadali się: C. Marcault, F. Anizan, A. Nègre, G. de Noaillet już to za pomocą poczytnych felietonów i tekstów popularnoteologicznych<sup>38</sup>, już to za pomocą specjalistycznych prac na temat królowania Chrystusa i różnych aspektów Jego Królestwa, przy czym różnorodność tematyki i wachlarz kontekstowy zagadnień był niezwykle bogaty, a jednocześnie wyjątkowo komplementarny. Między innymi praca A. Nègrè'a i G. de Noailleta jawi się jako usystematyzowany i przystępny wykład o społecznym królowaniu Chrystusa<sup>39</sup>, nacechowanym miłością Bożego Serca, z kolei dzieło mediolańskiego teologa Giacoma Sinibaldiego – choć zawiera zbieżne analizy i tezy – ilustruje je w świetle myśli św. Tomasza<sup>40</sup>.

Jakkolwiek wzmagać się akcja piśmienniczo-popularyzatorska stanowiła znaczące ogniwo w procesie kształtowania się idei i w prostej linii torowała drogę do ustanowienia osobnego święta, podkreślającego powszechne i społeczne panowanie Pana Jezusa, nie można też nie dostrzegać w kręgu owych przedsięwzięć dopełniającej roli tematycznie zróżnicowanych konferencji, kongresów i zjazdów, na których rozlegał się donośny głos o święto Chrystusa Króla, powiązane ściśle z kultem Najświętszego Serca Pana Jezusa. Widziano bowiem w tym akcie oficjalne uznanie zwierzchnictwa Syna Bożego nad ludzkością i nad światem jako nieodzowne przeciwdziałanie potęgującej się fali laicyzmu. Stąd tak olbrzymie zaangażowanie stowarzyszeń i organizacji religijnych, prowa-

dzących z jednej strony jakże konieczne uświadomienie społeczne w tej materii, z drugiej natomiast akcję modlitewną, nade wszystko o charakterze eucharystyczno-adoracyjnym. A każde tego typu przedsięwzięcie, zwłaszcza o profilu międzynarodowym, zwyczajowo kończyło się prośbą do Stolicy Apostolskiej o ustanowienie wyczekiwanego święta. Wymownie przekonują o tym petycje kierowane do Piusa XI czy to z okazji modlitewnych spotkań w Paray-le-Monial, czy też narodowych bądź regionalnych kongresów eucharystycznych<sup>41</sup>. A gdy już – jak wspomniano wyżej – papież Ratti pod koniec Roku Jubileuszowego 1925 uroczystie wprowadził w całym Kościele święto Chrystusa Króla i po raz pierwszy obchodził je w Rzymie 31 grudnia tegoż roku, przybrała na sile (zarówno co do intensywności i zasięgu, jak i formy) popularyzacja wszystkich tych wartości, które wiązały się z ideą i wymową doktrynalną nowo wprowadzonego święta oraz treścią encykliki *Quas primas*.

Wyjątkowe miejsce w propagowaniu kultu Najświętszego Serca Bożego i głoszeniu powszechnego panowania Chrystusa przypadło Polsce. Zanim pojawiły się pierwsze oznaki tegoż kultu i dążenia do oficjalnego zaaprobowania święta ku czci Serca Jezusowego, w Krakowie, Warszawie, Wilnie i Lublinie już je obchodzono, a dalsze działania prowadzone z determinacją przez niektórych XVIII-wiecznych biskupów polskich i monarchów doprowadziły – jak już wcześniej wspomniano – do zatwierdzenia dla Polski Mszy i oficjum brewiarzowego o Najświętszym Sercu. A choć tego typu gest papieża Klemensa XIII należy postrzegać w kategoriach niemałego wyróżnienia i akceptacji żywej w Polsce tradycji pobożności sercańskiej, reprezentowanej m.in. przez jezuitów Piotra Skargę i Kacpra Drużbickiego<sup>42</sup> oraz klasztor wizytek

<sup>37</sup> CH. BÉRNARD, *Règne social du Christ*, Nancy 1866.

<sup>38</sup> Ukazywały się one najczęściej na łamach specjalistycznych czasopism, takich jak: „Regnabit”, „Revue Social du Sacré Coeur de Jesus”, „La Croix”, „La Foi” i „Almanach du Sacré Coeur”.

<sup>39</sup> *Le Règne social du Sacré Coeur*, Tours 1921.

<sup>40</sup> *Il Regno del SS. Coure Gièsu*, Milano 1924.

<sup>41</sup> H. LUTOSTAŃSKA, *Święto Chrystusa Króla...*, dz. cyt., s. 31-32. Por. J. KŁOS, *Na drugiej półkuli*, t. 1-2, Poznań 1929; R. AUBERT, *Kongresy Eucharystyczne od Leona XIII do Pawła VI*, „Concilium” 1(1965), s. 113-126; Z. KAPUŚCIK, *Z historii...*, dz. cyt., s. 51.

<sup>42</sup> M. BEDNARZ, *Jezuici a religijność polska (1564-1964)*, „Nasza Przeszłość” 20(1964), s. 149-224; S. SZYMAŃSKI, J. MISIUREK, *Prekursor kultu Serca Jezusowego*, „Ateneum Kapłańskie” 66(1963), s. 137-146; TENŻE, *Nauka polskich teologów katolickich XVII i XVIII wieku o kulcie Serca Jezusowego*, „Studia Theologica Varsaviensia” 12(1974) z. 1, s. 61-78; TENŻE, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 1 (w. X-XVII), Lublin 1994, s. 177-200; 217-244.

w Warszawie<sup>43</sup>, późniejsze czasy niewoli narodowej nieco przytłumiły owe formy czci Zbawiciela. Dopiero na progu czasu wolności i niepodległości, widzianego zresztą przez pryzmat cudownej ingerencji Boga w nasze dzieje, wyraźnie zaczyna się intensyfikować kult Serca Pana Jezusa, nieodłącznie związany tutaj z uznaniem społecznego panowania Chrystusa. Między innymi gdy – na skutek zachęty papieża Benedykta XV z 1916 i 1917 roku do poświęcenia się Bożemu Sercu i praktykowania aktów intronizacji – w 1919 roku arcybiskup Aleksander Kakowski zalecał taką intronizację na różnych szczeblach społecznych, nie omieszkał jej odpowiednio uzasadnić: „Widząc morze nienawiści, w którym toną narody, każe [Benedykt XV – przyp. J.W.] głosić krucjatę miłości, usilnie poleca wnosić Chrystusa, Króla miłości do rodzin chrześcijańskich, aby je odnowić w Chrystusie, a przez nie odrodzić narody i przyspieszyć powszechne, społeczne panowanie Chrystusa. Polecając więc – dodaje abp A. Kakowski – to dzieło, pragniemy najgoręcej, aby każda rodzina oddała się Jemu z całą wiarą i miłością i by przez nie cały nasz naród uznał Go za swego najlepszego Ojca i Króla”<sup>44</sup>.

W ślad za abpem A. Kakowskim poszli też inni polscy hierarchowie, a wśród nich abp Edward Ropp, metropolita mohylowski<sup>45</sup>, kard. Edmund Dalbor, metropolita gnieźnieński i poznański<sup>46</sup> i inni. Owa intensyfikacja narodowego hołdu składanego Bożemu Sercu i dość powszechne w Polsce powierzenie losów rodzin i społeczności dobrotliwemu panowaniu Chrystusa zbiegło się z ogłoszeniem encykliki *Quas primas*. Nic zatem dziwnego, że po 1925 roku nasiliła się też akcja popularyzowania jej treści

<sup>43</sup> Tutaj w takim duchu działali m.in. Teresa Kotowicz (1661-1714) oraz jej spowiednik o. Paulin Wiązkiewicz (1667-1729), którzy założyli w Warszawie pierwsze Bractwo Najświętszego Serca, stawiające sobie za cel: wynagrodzenie Bożemu Sercu przez nieustanną adorację oraz miłość bliźniego. Zob. P. WIĄZKIEWICZ, *Matka Franciszka Kotowiczówna, wizytka warszawska*, Opole 1949; J. MISIUREK, *Historia i teologia...*, t. 2 (w. XVIII-XIX), Lublin 1998, s. 20-71, 93-115.

<sup>44</sup> *Zalecenia Intronizacji przez J. E. Ks. Arcybiskupa Dr. A. Kakowskiego z 8 maja 1919 r., w: Intronizacja, czyli panowanie społeczne...*, dz. cyt., s. 9.

<sup>45</sup> Tamże, s. 10-13; por. A. KOZYRSKA, *Arcybiskup Edward Ropp. Życie i działalność (1851-1939)*, Lublin 2004, s. 138-174.

<sup>46</sup> Zob. C. PEŃT, *Kardynał Edmund Dalbor (1869-1926). Pierwszy prymas Polski odrodzonej*, Poznań 2004, s. 382 i cytowane (przyp. 10 i 11) tam listy pasterskie E. Dalbora.

i propagowania nowego święta, a celowały w tym – mając na uwadze działania o charakterze naukowym i popularnonaukowym – środowiska krakowskie i lubelskie. Między innymi w Krakowie taką inicjatywę podjął Feliks Hortyński SJ, a wtórował mu jego współbrat Jan Rostworowski<sup>47</sup>. W Lublinie zaś na tym polu niezwykle aktywni okazali się ks. Jan Urban SJ i ks. Józef Kruszyński, występujący najczęściej w roli prelegentów podczas dorocznych Tygodni Społecznych, organizowanych przez Stowarzyszenie Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie” na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim<sup>48</sup>. Choć były to przedsięwzięcia istotne w procesie promowania encykliki i idei Chrystusa Króla, wydatnie uzupełniało je pasterskie nauczanie biskupów, niekiedy antycypujące zasygnalizowane wydarzenia. Tak bowiem należy postrzegać chociażby kazanie abpa Józefa Bilczewskiego, który podczas koronacji obrazu Matki Boskiej w Kochawinie w 1912 roku, powiedział m.in.: „Jezus Król – Maryja Królowa (...). Trzeba żeby królowali! Muszą królować! Goto wi jesteśmy i życie nasze dać za naszego Króla (...). Przysięgamy... rozszerzać granice ich królestwa, aby w końcu ani cząstki serca polskiego, ani działki ziemi ojczystej nie było, gdzie by wszechwładnie nie panowali, nie rządili”<sup>49</sup>. W podobnym duchu przemawiali także międzywojenni kardynałowie prymasi polscy – E. Dalbor<sup>50</sup> i A. Hlond<sup>51</sup>, a erygowana

<sup>47</sup> H. LUTOSTAŃSKA, *Święto Chrystusa Króla...*, dz. cyt., s. 36-37; por. F. HORTYŃSKI, „Wiadomości Katolickie” 4(1927) z. 5, s. 413-416; S. WAWRYN, *Duszpasterz i pisarz. O Jan Rostworowski*, w: *50 lat Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej Towarzystwa Jezusowego (1926-1976)*, Rzym 1976, s. 187-194.

<sup>48</sup> W ramach V Tygodnia Społecznego w 1926 roku ks. J. Urban wygłosił odczyt *Chrystus Pan – Królem*, a ks. J. Kruszyński – *Chrystus a odrodzenie ludzkości*. Podczas VIII Tygodnia Społecznego w 1929 roku ks. J. Kruszyński wystąpił z odczytem *Chrystus Król Powszechny*. Zob. VI Tydzień Społeczny 1927, Lublin 1928; VIII Tydzień Społeczny, Lublin 1930, s. 3-20; K. TUROWSKI, „Odrodzenie”. *Historia Stowarzyszenia Katolickiej Młodzieży Akademickiej*, Warszawa 1987, s. 249-251.

<sup>49</sup> J. BILCZEWSKI, *Jezus Król – Maryja Królowa*, t. 2, cz. 1, Lwów 1912, s. 237-251; por. S. KONIK, *Od Starej Wsi do Jazłowca. Sanktuaria maryjne w dziejach Polski. Implikacje historyczno-religijne w świetle maryjnych kazań „koronacyjnych” XIX i pierwszej połowy XX wieku*, Kielce 2010, s. 86-87.

<sup>50</sup> E. DALBOR, *List pasterski*, Poznań 1921 [z dnia 4 stycznia]; C. PEŃT, *Kardynał Edmund Dalbor...*, dz. cyt., s. 448-449.

<sup>51</sup> A. HLOND, *Dziela. Nauczanie 1897-1948*, t. 1, J. KONIECZNY (red.), Toruń 2003, s. 86-87, 208-209, 354-355, 358-359, 424, 445-446, 502-504, 597, 867-871.

w 1930 roku przez tego ostatniego Akcja Katolicka, obchodząc swe doroczne święto patronalne w uroczystość Chrystusa Króla Wszechświata, gremialnie poświęcała wszelkie przedsięwzięcia i wszystkich członków Najświętszemu Sercu Pana Jezusa<sup>52</sup>. Ponadto – co warto podkreślić, by zilustrować praktykę łączenia idei Chrystusa Króla z formami pobożności ku czci Najświętszego Serca – w formacji członków Akcji Katolickiej uciekano się nader często do modlitw i nabożeństw do Serca Pana Jezusa ze szczególnym wyakcentowaniem intronizacji, czyli poświęcenia rodziny, społeczności Sercu Bożemu i oddania się panowaniu Króla Wszechświata<sup>53</sup>.

Nie jest też chyba dziełem przypadku, że w 1937 i 1939 roku, a więc w latach międzynarodowych kongresów Chrystusa Króla, skromna pielęgniarka ze Szpitala św. Łazarza w Krakowie, Rozalia Celakówna, została obdarzona objawieniami Serca Jezusowego, dotyczącymi m.in. sytuacji Polski, a także wezwaniem do szerzenia intronizacji Najświętszego Serca Pana Jezusa i utrwalania panowania Chrystusa Króla w różnych środowiskach. Wskazana została pewna gradacja aktu intronizacji – od tej wewnętrznej w duszy, później w rodzinie aż do intronizacji na szczeblu państwowym<sup>54</sup>. Gorącym orędownikiem tej idei, po przestudiowaniu notatek R. Celakówny oraz opinii jej spowiednika o. Kazimierza Dobrzyckiego, stał się ówczesny generał paulinów, o. Pius Przeździecki. To właśnie on 20 kwietnia 1939 roku wystosował do kard. A. Hłonda

<sup>52</sup> Statut konstytucyjny Akcji Katolickiej w Polsce oraz regulaminy, Poznań–Warszawa–Wilno–Lublin 1930, art. 1; E. GUERRY, *Kodeks Akcji Katolickiej*, Poznań–Warszawa–Wilno–Lublin 1929, głównie art. 40, 42, 50, 178-181; G. WIDZIEWICZ, *Metody formacji członków Akcji Katolickiej w Polsce*, „Studia Pelplińskie” 19(1988), s. 53-57; J. WALKUSZ, *Akacja Katolicka Pomorza Nadwiślańskiego na tle ruchu ogólnopolskiego*, w: J. WALKUSZ (red.), *Kościół i społeczności. Rewolucje – demokracje – totalitaryzmy. Studia z dziejów XIX i XX wieku*, Lublin 1993, s. 141-158; M. LESZCZYŃSKI, *Akcja Katolicka w archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego*, Lublin-Pelplin 1996, s. 193-194.

<sup>53</sup> Zob. M. LESZCZYŃSKI, *Akcja Katolicka...*, dz. cyt., s. 188-189; por. *Chrystus w parafii*, Poznań 1934 [seria: „Szkola czynu. Wykłady z dziedziny Akcji Katolickiej”, S. BROSS (red.), Nr 21]; *Chrystus – Król w rodzinie*, Poznań 1935 [Nr 34].

<sup>54</sup> S. KACZMAREK, A. MATUSIAK (red.), *Wielkie wezwanie Serca Jezusa do narodu polskiego. Rozalia Celakówna i jej misja*, Kraków 1995; E. HANTER, *Historia kultu...*, dz. cyt., s. 59-69.

specjalny memoriał z prośbą o dokonanie Intronizacji Najświętszego Serca Jezusowego w narodzie i państwie polskim<sup>55</sup>. A gdy prośba pozostała bez echa, o. P. Przeździecki, który już wcześniej dawał dowody zaangażowania jasnogórskiego sanktuarium w dzieło intronizacji, w czerwcu 1941 roku dokonał uroczystej Intronizacji Najświętszego Serca Pana Jezusa w zakonie paulinów<sup>56</sup>. Po wojnie natomiast powrócono do tej idei i do posłannictwa R. Celakówny (zm. w 1944 roku), albowiem już w 1946 roku powstało w Krakowie Dzieło Osobistego Poświęcenia się Najświętszemu Sercu Jezusa, erygowane kanonicznie przez kard. Adama Stefana Sapiechę, a w uroczystość Chrystusa Króla w 1951 roku ówczesny prymas Polski Stefan Wyszyński wraz z całym episkopatem dokonał poświęcenia się Bożemu Sercu. Ułożony na tę okoliczność przez Prymasa Tysiąclecia *Akt poświęcenia* łączył w sobie – podobnie jak ten przygotowany w 1921 roku przez ks. J. Rostworowskiego z okazji konsekracji kościoła Serca Bożego w Krakowie – cześć do Najświętszego Serca z powszechnym królowaniem Chrystusa. Zdaje się to w pełni potwierdzać tezę, że wszystkie akty poświęcenia się Najświętszemu Sercu Pana Jezusa, poczynając od papieża Leona XIII aż do tego prymasowskiego z 1951 roku, wyrażały jednocześnie ideę uznania w Chrystusie Najwyższego Władcy i Króla w znaczeniu społecznym<sup>57</sup>.

Bardzo popularne przed II wojną światową akty ofiarowania w dobie reżimu komunistycznego zostały maksymalnie sprowadzone do sfery prywatnej, jako że ówczesna administracja partyjno-państwowa widziała w tym „niebezpiecznego konkurenta”. Dlatego też wyraźne ożywienie w promowaniu tego typu praktyk nastąpiło dopiero po 1989 roku. Upraszczając nieco zagadnienie, wypada zauważyć, że aktualnie – podobnie jak to miało miejsce w przeszłości – wszelkie przejawy akcentowania pano-

<sup>55</sup> Zob. *List o. Piusa Przeździeckiego do J. Em. Kardynała Prymasa Augusta Hłonda*, w: *Polska nie zginie, jeśli...*, dz. cyt., s. 82-89.

<sup>56</sup> Na pamiątkę tego wydarzenia umieszczono naprzeciw wejścia do klasztoru na Jasnej Górze figurę Najświętszego Serca Pana Jezusa. Zob. Z. JABŁOŃSKI, *Generał Paulinów o. Pius Przeździecki – propagator Intronizacji Najświętszego Serca Pana Jezusa – świadek życia i przesłania służebnicy Bożej Rozalii Celakówny*, w: *Polska nie zginie, jeśli...*, dz. cyt., s. 74-81.

<sup>57</sup> Zob. E. HANTER, *Historia kultu...*, dz. cyt., s. 66-104.

wania Jezusa Chrystusa łączą się z kultem Najświętszego Serca Bożego<sup>58</sup>. Ten zaś – mówiąc dość ogólnie – przejawia się aktualnie m.in. w pobożnej praktyce indywidualnego bądź wspólnotowego poświęcenia się Najświętszemu Sercu w celu uznania Jego królowania w życiu. Na drugim miejscu, o charakterze bardziej społecznym – by nie powiedzieć: spektakularnym w formie – plasuje się Intronizacja Serca Jezusa, aby w ten sposób proklamować decyzję królowania Chrystusa w życiu indywidualnych osób, rodzin, wspólnot i całego narodu. Warto w tym miejscu od razu dodać, że tak rozumianej intronizacji dokonało już – według przewidzianego rytuału – kilkadziesiąt miast i wiosek w Polsce, kilkaset parafii, a także kilka diecezji, m.in. elbląska, łomżyńska i warmińska. Trzecią zaś formą owej pobożności, z pewnością najbardziej kontrowersyjną, bo trącającą o płaszczyznę polityczną, jest Intronizacja Chrystusa Króla w Rzeczypospolitej Polskiej. Ale jest to – jak w 1948 roku pisał kard. August Hlond, nie spodziewając się, że aż do dziś jego słowa zachowają niezwykłą aktualność – „wezwanie na wielkie gody, lecz wprzód do wielkiej pokuty (...), bo gdy dziś nowe pogaństwo zdradliwie wsiąka do dusz, stanąć trzeba z całą siłą przekonania przy Boskim Zwycięzcy śmierci, piekła i szatana, by czerpać zdrowie i moc ze źródeł Zbawicielowych (...). Bo jeśli pragniemy, aby nad Polską w potęgde swych cudów zajaśniało Serce Zbawiciela, Serce pełne łaskowości, dobroci i miłosierdzia, to trzeba, byśmy godnymi się stali tego najświętszego z Bogiem naszym przymierza. Trzeba serce swoje oczyścić, wyrwijając z niego silnym i mężnym szarpnięciem korzenie grzechu i oddać dusze pod panowanie Boskiego Króla”<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> K. DOBRZYCKI, *Intronizacja Chrystusa Króla w duszy drogą do intronizacji w odczytnie*, Kraków 2003; „Samorządna Polska. Biuletyn” [wydanie specjalne poświęcone Intronizacji Jezusa Chrystusa Króla], czerwiec 2004, szczególnie: T. KIERSZTYN, *Intronizacja Jezusa Króla*, s. 13-16; S. LINIAREK, *Od kultu Serca Bożego do Intronizacji Chrystusa Króla*, s. 20-25; *Společne aspekty Intronizacji Chrystusa Króla*, oprac. Grupa Studyjna do Spraw Społecznych Aspektów Intronizacji Chrystusa Króla pod przewod. abpa M. Gołębiewskiego (materiały w zbiorach autora), ss. 11; „Wiadomości KAI” 2007, nr 1.

<sup>59</sup> A. HLOND, *Dziela...*, dz. cyt., s. 867-871.

## The cult of the Sacred Heart of Jesus as a reaction to the French Revolution

### Summary

The activity of St. John Eudes and the mystical experiences of Margaret Mary Alacoque in the late seventeenth century contributed to the development of the devotion to the Sacred Heart of Jesus. And although quite soon the Apostolic Capital met with requests to establish a special celebration of the Sacred Heart of Jesus, it was not until 1765 when Clement XIII approved, only for Poland, a mass form and the Office of the breviary of the Heart of Jesus, while allowing circumvention of the holiday in the Republic. However, the outstanding revival of the cult of the Sacred Heart took place in France in the era of the French Revolution as a spontaneous reaction to the atrocities, godless rights and the anti-church and anti-Christian activities as a whole. That is why Pius IX in 1856 extended the feast to the whole Church, and his successor made it a first class holiday. Since then, the spreading cult of the Sacred Heart of Jesus, as a response to all forms of secularism and secularization programs, is associated with expiation, remuneration and devotion to God's Heart.

**Ks. prof. dr hab. Jan Walkusz**, pracownik dydaktyczno-naukowy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, kierownik Katedry Historii Kościoła XIX i XX wieku, dyrektor Instytutu Historii Kościoła; sekretarz redakcji „Roczników Teologicznych”, tutor Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych, kurator czasopisma „Brama Trzeciego Tysiąclecia”, konsultant *Encyklopedii Katolickiej* i redaktor działu Geografia i statystyka kościelna, sekretarz Sekcji Historyków Kościoła Polskiego Towarzystwa Teologicznego, założyciel i redaktor ogólnopolskiego rocznika naukowego „Kościoł w Polsce. Dzieje i kultura”, a także współpracownik krajowych i zagranicznych wydawnictw leksyko-graficznych. Od 2002 roku przygotowuje doroczne zjazdy historyków Kościoła w Polsce. Autor ok. 500 publikacji, w tym 31 książek.

e-mail: jawal@kul.lublin.pl

ks. Bogdan Ferdek  
Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław

## ZAGADNIENIE KWESTII SPOŁECZNEJ W KULCIE NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSA

W encyklice *Haurietis aquas* papież Pius XII wylicza zarzuty przeciwko kultowi Najświętszego Serca Pana Jezusa. Według jednego z nich kult Serca Jezusowego jest raczej ciężarem i nie przynosi pożytku tym, którzy poświęcają wszystkie swoje siły, środki i czas dla upowszechniania chrześcijańskiej nauki społecznej<sup>1</sup>. Kult Serca Jezusowego ze względu na powiązanie z sentymentalizmem, który rodzi utopię<sup>2</sup>, zdaje się stojący w opozycji do chrześcijańskiej nauki społecznej. Według Benedykta XVI nauka społeczna Kościoła jest *caritas in veritate in re socialis*, czyli „głoszeniem prawdy miłości Chrystusa w społeczeństwie” (*Caritas in veritate*, 5). A zatem „miłość jest królewską drogą nauki społecznej Kościoła” (*Caritas in veritate*, 2). Ona ma być ostatecznie kluczem do rozwiązania kwestii społecznej<sup>3</sup>.

Kwestia ta jest sprawą wymagającą rozstrzygnięcia lub załatwienia. Od pierwszej połowy XIX wieku, kiedy termin *kwestia społeczna* zaczął być używany, przyjmował on bardzo różne znaczenia. Każda epoka ma swoją

<sup>1</sup> PIUS XII, *Haurietis aquas*, w: L. POLESZAK (oprac.), *Serce Jezusa w dokumentach Kościoła. Dokumenty Magisterium Kościoła o Najświętszym Sercu Pana Jezusa od Klemensa XIII do Benedykta XVI*, Kraków 2006, s. 139.

<sup>2</sup> J. NEBEL, *Das Herz des Erlösers als Quelle liturgischer Gestalt*, „Forum Katholische Theologie” 31. Jahrgang 2015, Heft 1, 27.

<sup>3</sup> Zob. U. NOTHELLE-WILDFEUER, *Caritas in veritate. Globalisierung, Wirtschaft und Entwicklung*, w: J.-H. TÜCK (red.), *Der Theologenpapst*, Freiburg–Basel–Wien 2013, s. 83-96.

specyficzną *kwestię społeczną*. Papież Leon XIII, ogłaszając fundamentalną dla katolickiej nauki społecznej encyklikę *Rerum novarum* (1891), utożsamiał ówczesną kwestię społeczną z *kwestią robotniczą* – z „wołającym o pomstę do nieba” położeniem robotników. W latach międzywojennych Pius XI dostrzegł, że *kwestia robotnicza* ustąpiła miejsca *kwestii politycznej i gospodarczej* (*Quadragesimo anno*, 1931). Niebezpieczeństwo zagrażające życiu społeczeństw widział w nadmiernej ingerencji państwa. Natomiast w dziedzinie gospodarczej przyczynę zła widział w uznaniu wolnej konkurencji za jedyną kierowniczą zasadę życia gospodarczego. Nowością spojrzenia papieża Jana XXIII było dostrzeżenie *kwestii społecznej* w nierównomiernym rozwoju gospodarczym i kulturalno-społecznym poszczególnych narodów i w skali ogólnoświatowej (*Mater et Magistra*, 1961; *Pacem in terris*, 1963). Paweł VI podkreślał, że *kwestia społeczna* przybrała kształt cywilizacji konsumpcyjnej, która akcentuje ilość bogactwa, a nie jakość życia. Zagrożeniem jest więc postęp materialny, za którym nie idzie postęp duchowy (*Populorum progressio*, 1967; *Octogesima adveniens*, 1971). Jan Paweł II *kwestię społeczną* dostrzega w zagrożeniach, jakie dla samego istnienia i rozwoju człowieka niesie *cywilizacja śmierci*. Zagrożenie dobra osoby ludzkiej widzi w kryzysie wolności, prawdy i solidarności. Znajduje on wyraz w różnych sferach życia: od rozumienia pracy ludzkiej (*Laborem exercens*, 1981) przez wizję rozwoju i postępu (*Sollicitudo rei socialis*, 1987) aż po kulturę i przyszłość cywilizacji (*Centesimus annus*, 1991). Benedykt XVI stwierdza, że dziś *kwestia społeczna* stała się *radykałnie kwestią antropologiczną*, wyrażającą absolutny priorytet człowieka przed techniką, rynkiem czy ekonomią (*Caritas in Veritate*, 2009)<sup>4</sup>. *Kwestia społeczna* jest więc zjawiskiem wywołującym dysfunkcję społeczną, czyli zakłócenie relacji w życiu społecznym. Wobec zmieniających się *kwestii społecznych*, czyli spraw wymagających rozstrzygnięcia lub załatwienia w życiu społecznym, nauka społeczna Kościoła będzie niezmiennie wskazywała na miłość jako ostateczny klucz do rozwiązania *kwestii społecznej*. Miłość jest i będzie królewską drogą nauki społecznej Kościoła.

<sup>4</sup> Zob. PAPIESKA RADA *IUSTITIA ET PAX*, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, s. 58-69.

Miłość jest również istotą kultu Serca Jezusowego. Według Piusa XII Serce Boskiego Odkupiciela „bardziej niż pozostałe części Ciała Chrystusowego jest naturalnym wyrazem i symbolem niezmiernie miłości Jezusa ku rodzajowi ludzkiemu. «Najświętsze Serce Jezusa stanowi symbol i rzeczywisty obraz Jego nieskończonej miłości, która nas pobudza do odwzajemnienia się miłością»<sup>5</sup>. Dzięki temu kult Serca Jezusowego zharmonizowany jest z istotą chrześcijaństwa, które jest religią miłości<sup>6</sup>. Dlatego pobożność, która jest ochoczym oddaniem się na służbę Bogu, oznacza służbę miłości<sup>7</sup>. Skoro zatem miłość jest królewską drogą nauki społecznej Kościoła, a pobożność kształtowana przez kult Serca Jezusowego jest służbą miłości, można niejako przerzucić pomost pomiędzy kultem Serca Jezusowego i społeczną nauką Kościoła. Dzięki temu można postawić problem: jak zagadnienie *kwestii społecznej* jest obecne w kulcie Najświętszego Serca Jezusa?, czyli co ma wspólnego kult Serca Jezusowego z Wall Street – nowojorską ulicą skupiającą główne instytucje finansowe USA, a nawet współczesnego świata?

W rozstrzygnięciu postawionego problemu nie będzie chodziło o podanie konkretnych rozwiązań współczesnej *kwestii społecznej*, którą według Benedykta XVI jest *kwestia antropologiczna*, wyrażająca absolutny priorytet człowieka przed techniką, rynkiem czy ekonomią. Będzie chodziło o ukazanie inspiracji miłości w rozwiązaniu tej *kwestii* – o miłość jako treść makrorelacji, czyli stosunków społecznych, ekonomicznych i politycznych (*Caritas in veritate*, 2). Droga wiodąca do rozwiązania postawionego problemu będzie miała cztery etapy. Etap pierwszy ukaże misterium Trójcy Świętej jako źródło relacji. Ponieważ człowiek został stworzony na obraz Trójcy Świętej, żyje on w relacjach: do Boga, do innych ludzi i do innych współtworzeń. Kolejne trzy etapy ukażą te relacje w kontekście makrorelacji, czyli stosunków społecznych, ekonomicznych i politycznych, w powiązaniu z kultem Serca Jezusowego, który może inspirować i przepajać te relacje tym, co istotne w Ewangelii

<sup>5</sup> Pius XII, *Haurietis aquas*, dz. cyt., s. 142.

<sup>6</sup> Tamże, s. 158.

<sup>7</sup> Tamże, s. 162.



– miłością. Rozwiązanie postawionego problemu będzie zależało od powodzenia próby przerzucenia pomostu pomiędzy encykliką Piusa XII *Haurietis aquas* a encykliką Benedykta XVI *Caritas in veritate*.

### Trójca Święta źródłem relacji

Dogmat o Trójcy Świętej wydaje się niezrozumiały. Ten zdawałoby się niezrozumiały dogmat rzuca jednak światło na życie społeczne. Według Jürgena Moltmanna w obliczu współczesnej kwestii społecznej „To, czego nam teraz potrzeba, to odkrycie Trójjedynego Boga (...). Trójjedyny Bóg nie jest samotnym, niekochanym władcą w niebie, który poddaje wszystko sobie, ale Bogiem wspólnotowym, bogatym w relacje (...)”<sup>8</sup>. A zatem: „trzy Osoby Boskie stanowią czystą relacyjność” (*Caritas in veritate*, 54).

Relacyjność Trójcy Świętej można opisać za pomocą miłości. Miłość tworzy relacje przez to, że „jest «ekstazą», ale ekstazą nie w sensie chwili upojenia, lecz ekstazą jako droga, trwałe wychodzenie z «ja» zamkniętego w samym sobie, w kierunku wyzwolenia «ja», w darze z siebie i właśnie tak w kierunku ponownego znalezienia siebie” (*Deus caritas est*, 6). Taka doskonała miłość, która tworzy relacje poprzez wychodzenie z siebie, aby być darem dla drugiego, jest w Trójcy Świętej. Relacyjność trzech Osób Boskich można opisać jako: Miłujący, Miłowany i Miłość. Oznacza to, że Duch Święty jest we właściwym sensie wzajemną miłością Ojca i Syna na mocy swojej relacji osobowej jako Miłości. „Kiedy mówimy: «Ojciec i Syn miłują się przez Ducha Świętego», Ojciec i Syn są nazwani miłującymi przez Miłość (z powodu Miłości), która od nich pochodzi, tak samo jak drzewo jest nazwane kwitnącym z powodu kwiatów, które wytwarza”<sup>9</sup>. Ojciec i Syn kochają tę Miłością, którą jest Duch Święty, nie tylko siebie, ale również wszystkie byty stworzone, ponieważ akty immanentne Boga są uzasadnieniem Jego działania w świecie<sup>10</sup>. Ta Miłość, którą Ojciec i Syn kochają nie tylko siebie, lecz również wszystkie stwo-

<sup>8</sup> J. MOLTSMANN, *Bóg w stworzeniu*, Kraków 1995, s. 528.

<sup>9</sup> G. EMERY, *Teologia trynitarna świętego Tomasza z Akwinu*, Kraków 2014, s. 381.

<sup>10</sup> Tamże, s. 386.

rzenia, najpełniej wyraziła się w krzyżu. Według Benedykta XVI: „w tajemnicy krzyża są obecne trzy boskie Osoby: Ojciec, który daje swojego jednorodzonego Syna dla zbawienia świata, Syn, który wypełnia do końca zamysł Ojca, Duch Święty – rozlany przez Jezusa w momencie śmierci – który przybywa, aby uczynić nas uczestnikami boskiego życia, aby przekształcić nasze istnienie, by było ożywiane boską miłością”<sup>11</sup>. Znakem tej miłości wyrażonej w tajemnicy krzyża jest Serce Jezusa. Jest ono ilustracją miłości jako ekstazy, czyli trwałego wychodzenia z *ja*, zamkniętego w samym sobie, w kierunku *ty*. „Szkola stoicka widzi w sercu słońce mikrokosmosu, życiową siłę, moc podtrzymującą ludzki organizm i człowieka w ogóle (...). Zadaniem serca jest zachowanie samego siebie, scalenie tego, co najbardziej istotne dla organizmu. Przebite Serce Jezusa obaliło rzeczywistość i tę definicję (por. Oz 11,8). To Serce nie jest ocaleniem samego siebie, lecz oddaniem się”<sup>12</sup>. Serce Jezusa jest więc znakiem tej miłości, którą Ojciec i Syn kochają nie tylko siebie, lecz również wszystkie stworzenia. Słowa św. Augustyna: „Jeśli widzisz miłość, widzisz Trójcę” (*De Trinitate*, VIII, 8, 12), można by sparafrazować następująco: jeśli widzisz miłość Serca Jezusowego, widzisz Trójcę: Miłującego, Miłowanego i Miłość.

Ta relacyjność Trójcy Świętej stanowi *boski wzorzec* dla życia społecznego. „Relacje między ludźmi w dziejach powinny jedynie wyciągnąć korzyści z odniesienia do tego boskiego wzorca” (*Caritas in veritate*, 54). Po upadku Adama człowiek żyje w świecie zakłóconych relacji. Absurd tego upadku polega na tym, że obraz Boga zerwał relację ze swoim Pierwowzorem i w konsekwencji zerwał relację nie tylko z ludźmi, ale i z innymi współstworzeniami. Kwestia społeczna – dawna i dzisiejsza – jest wynikiem zniszczonych przez upadek Adama relacji. Dlatego w rozwiązaniu tej kwestii nie można abstrahować od grzechu pierworodnego. „Nieuwzględnianie tego, że człowiek ma naturę zranioną, skłonną do zła, jest powodem wielkich błędów w dziedzinie wychowania, polityki, działalności społecznej i obyczajów” (*Caritas in veritate*, 34).

<sup>11</sup> BENEDYKT XVI, *Mikro- i makrokosmos są obrazem Trójcy Świętej*, „L'Osservatore Romano”, nr 9 (316) 2009, s. 50.

<sup>12</sup> J. RATZINGER, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, Kielce 2005, s. 70.

Lekarstwem na zniszczone przez grzech relacje jest miłość. O ile grzech tworzy antyrelacje, zamykając człowieka w sobie i tym samym wobec Boga, innych ludzi i współtworzeń, o tyle miłość przywraca relacje. Jest ona bowiem trwałym wychodzeniem z *ja* zamkniętego w samym sobie, w kierunku wyzwolenia *ja*, w darze z siebie dla innych. Jest to miłość na wzór trynitarnych relacji: Miłującego, Miłowanego i Miłości. Do takiej miłości inspiruje kult Serca Jezusowego. „Kult ten, w istotnej swej treści, nie jest niczym innym, jak kultem boskiej i ludzkiej miłości Słowa Wcielonego, a także kultem tej miłości, którą żywią ku grzesznym ludziom Ojciec Niebieski i Duch Święty”<sup>13</sup>. Kult Serca Jezusowego ma zatem odniesienie do trzech Osób Boskich, które stanowią czystą relacyjność. Dzięki temu ma on wpływ na relacje do Boga, innych ludzi i współtworzeń. Słusznie zauważył Moltmann, że „sposób, w jaki myślimy o Bogu, jest również sposobem, w jaki myślimy o sobie samych i o naturze”<sup>14</sup>. Kult Serca Jezusowego jest swoistym myśleniem o boskiej i ludzkiej miłości Syna oraz Ojca i Ducha Świętego. Myślenie o takim Bogu wpływa na myślenie o innych ludziach i współtworzeniach. Takie myślenie inspiruje do tworzącej relacje miłości. I odwrotnie, myślenie, które kryje się za wyrażeniem *śmierć Boga*, prowadzi do *śmierci człowieka* i do *śmierci innych współtworzeń*. Kult Serca Jezusowego, który uczy myślenia w kategorii miłości tworzącej relacje, nie może być bez znaczenia dla makrospołecznych relacji.

## Relacja do Boga podstawą relacyjności człowieka

Ponieważ w Bogu są relacje, to Bóg stwarza relacje. Wszystko, co Bóg stworzył, jest w relacji przede wszystkim do Niego<sup>15</sup>. Tę relację do Boga niszczy ateizm. Już Pius XII pisał o ludziach, którzy zieją nienawiścią do Boga<sup>16</sup>, a nawet chępią się ze swojej wrogości wobec Niego<sup>17</sup>. Współcześnie

<sup>13</sup> PIUS XII, *Haurietis aquas*, dz. cyt., s. 156.

<sup>14</sup> J. MOLTSMANN, *Bóg...*, dz. cyt., s. 5.

<sup>15</sup> O. RICKMANN, *Die menschliche Gottesbeziehung als Abbild der innertrinitarischen Hervorgänge und Beziehungen*, „Forum Katholische Theologie” 31. Jahrgang 2015, Heft 1, 6.

<sup>16</sup> PIUS XII, *Haurietis aquas*, dz. cyt., s. 164.

<sup>17</sup> Tamże, s. 165.

nie można mówić o *krucjacie ateistów*<sup>18</sup>. W tej krucjacie przedstawia się chrześcijaństwo jako patologię urojonego Boga oraz przekleństwo wszelkiej przemocy. Z tego względu celem *krucjaty ateistów* jest wykluczenie religii ze sfery publicznej. Temu celowi służy szerzenie zaprogramowanej obojętności lub ateizmu praktycznego (*Caritas in veritate*, 54). Ateizm nie jest jednak takim dobrodziejstwem dla człowieka, za jakie się uważa. Nie jest on sam wolny np. od przemocy, którą zarzuca chrześcijaństwu. Ateizm i wyrosłe z niego nowe ideologie „doprowadziły do tego typu okrucieństwa i pogardy dla człowieka, który był nie do pomyslenia wcześniej, gdyż zawsze istniał jeszcze respekt dla oblicza Bożego w człowieku. Bez tego respektu człowiek sam ustanawia się absolutem i wszystko mu wolno – i w ten sposób staje się tym, który niszczy”<sup>19</sup>. O przemocy inspirowanej ateizmem świadczy Wanda – pierwszy w dziejach Europy rejon, gdzie dopuszczono się ludobójstwa (1793-1796). Decydentami i wykonawcami tego ludobójstwa byli rewolucjoniści francuscy głoszący hasła o wolności, równości i braterstwie. Wielu wandejskich powstańców miało na piersiach obraz Najświętszego Serca Jezusa z napisem *Dieu et Roi* (Bóg i król), co wkrótce stało się nieoficjalnym symbolem powstania. Na swoich sztandarach Wandejczycy wymalowali czerwone serce z wyrastającym zeń krzyżem, zwane odtąd *sercem wandejskim*. Dzisiaj ten symbol znajduje się na znakach ścieżki rowerowej biegnącej przez Wandę. Nawet jeżeli ateizm nie promuje ludobójstwa, jak w Wandei (i nie tylko), to jednak „Kiedy państwo promuje, naucza lub wprost narzuca pewne formy ateizmu praktycznego, pozbawia swoich obywateli siły moralnej i duchowej, niezbędnej do zaangażowania się w integralny rozwój ludzkości i przeszkadza im postępować naprzód z nowym dynamizmem w swoim zaangażowaniu w bardziej wielkoduszną odpowiedź na miłość Bożą” (*Caritas in veritate*, 56). Również Pius XII zauważył, że wraz ze wzrostem liczby tych, którzy się chępią ze swej „wrogości wobec Boga”, słabnie miłość wielu – miłość będąca fundamentem sprawiedliwości i źródłem pokoju<sup>20</sup>. W przeciwieństwie do ateizmu, który osłabia miłość, kult

<sup>18</sup> BENEDYKT XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem, *Światłość świata*, Kraków 2011, s. 64.

<sup>19</sup> Tamże, s. 65.

<sup>20</sup> PIUS XII, *Haurietis aquas*, dz. cyt., s. 165.

Najświętszego Serca Jezusowego jest „szkołą miłości”<sup>21</sup>. Dzięki tej „szkole miłości” chrześcijaństwo może wnieść swój wkład w rozwiązywanie współczesnych kwestii społecznych, pod warunkiem jednak, „że Bóg znajdzie miejsce również w sferze publicznej, ze szczególnym odniesieniem do wymiaru kulturowego, społecznego, ekonomicznego, a zwłaszcza politycznego” (*Caritas in veritate*, 56). Dlatego też Benedykt XVI apeluje: „Musimy odważyć się na nowo na eksperyment z Bogiem – pozwolić Mu wejść z Jego działaniem w nasze społeczeństwo”<sup>22</sup>. Kult Serca Jezusowego jest przejawem *eksperymentu z Bogiem*. Odnawia on relację z Bogiem jako odpowiedź miłości na Jego miłość. Ze względu jednak na to, że sprawdzianem miłości Boga jest miłość człowieka – „kto nie miłuje bliźniego, którego widzi, jakże może miłować Boga, którego, nie widzi” (1 J 4,20) – kult Serca Jezusowego wchodzi w społeczeństwo i ma szansę wpływać pozytywnie na społeczne makrorelacje. Relacja do Boga jest bowiem podstawą relacji człowieka do innych ludzi i współtworzeń.

## Ekologia człowieka ideałem międzyludzkich relacji

Skoro człowiek jest stworzony na obraz Boga, to jego relacja do Boga rzutuje na relację z ludźmi – obrazami Boga. Ideał międzyludzkich relacji można określić mianem *ekologii człowieka* (*Caritas in veritate*, 51). W szczególności ekologia człowieka oznacza prymat: szacunku dla życia nad ekonomią, etyki nad rynkiem, ducha nad techniką.

Ekologia człowieka powinna go chronić przed zniszczeniem samego siebie (*Caritas in veritate*, 51). Dlatego jej podstawą jest szacunek dla prawa do życia (*Caritas in veritate*, 51). Według apostoła Pawła Bóg „to, co nie istnieje, powołuje do istnienia” (Rz 4,17). Człowiek po swoim upadku postępuje odwrotnie – to, co istnieje, chce powołać do tego, co nie istnieje. Konsekwencją upadku człowieka jest bowiem zwrot ku nicości, który przejawia się w historii śmierci. Ta historia zaczyna się od Kaina, który jako pierwszy niszczy życie, uśmiercając swojego brata Abła.

<sup>21</sup> Tamże, s. 166.

<sup>22</sup> BENEDYKT XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem, *Światłość świata*, dz. cyt., s. 74.

W ten sposób uzurpuje sobie prawo Stwórcy do ożywiania i uśmiercania: „Ja zabijam i Ja sam ożywiam” (Pwt 32,39). Uzurpując sobie prawo Stwórcy, człowiek tworzy kulturę śmierci. Ta kultura śmierci nie służy ekonomii. Według Benedykta XVI „narody niegdyś kwitnące doświadczają obecnie fazy niepewności, a w niektórych przypadkach upadku właśnie z powodu zmniejszenia liczby urodzin. (...) Zmniejszenie się liczby urodzin (...) powoduje również kryzys systemów opieki społecznej, zwiększa jej koszty, pomniejsza nagromadzone oszczędności i w rezultacie środki finansowe potrzebne do inwestycji, redukuje liczbę kwalifikowanych pracowników, zacieśnia «zasoby mózgów»” (*Caritas in veritate*, 51). Przeciwnieństwem niesłużącej ekonomii kultury śmierci jest kultura życia. Ona służy ekonomii, bo daje motywację i energię potrzebne do zaangażowania się w służbę prawdziwego dobra człowieka. Otwarcie na życie jest więc motorem rozwoju ekonomicznego (*Caritas in veritate*, 28).

Ekologia człowieka oznacza również prymat etyki nad rynkiem. „Rynek jest instytucją ekonomiczną, która pozwala na spotkanie osób jako podmiotów ekonomicznych, które posługują się kontraktem jako regułą ich relacji i które dokonują wymiany dóbr i usług wymiennych między sobą, by zaspokoić swoje potrzeby i pragnienia” (*Caritas in veritate*, 35). W tej definicji rynku widoczne są dwa elementy: relacje pomiędzy osobami będącymi podmiotami ekonomicznymi oraz wymiana dóbr i usług. Relacje pomiędzy osobami domagają się etyki, która mówi nie tylko o sprawiedliwości, ale i również o solidarności. Dzięki sprawiedliwości i solidarności rynek może wypełnić swoją funkcję, jaką jest wymiana dóbr i usług. Rynek ma więc etyczne podstawy i dlatego postępowanie wbrew sprawiedliwości i solidarności kreuje na nim patologię. Rynek bez etyki staje się parodią samego siebie. Ukazał to Thomas Stearns Eliot (1888-1965), poeta, dramaturg i eseista, laureat Nagrody Nobla w dziedzinie literatury za 1948 rok. Według Eliota „Niszcząc wśród ludzi tradycyjne zwyczaje, rozkładając naturalną świadomość zbiorową na świadomość jednostkową, sankcjonując opinie najgłupszych, zastępując edukację instruktazem, popierając spryt raczej niż mądrość, karierowiczów, a nie ludzi wykwalifikowanych (...) liberalizm może przygotować drogę do czegoś, co jest jego własnym zaprzeczeniem: mianowicie dla sztucznej, zmechanizowanej czy zbrutalizowanej kontroli, która

będzie rozpaczliwym remedium na powstały chaos<sup>23</sup>. Wypowiedź Eliota dobitnie wskazuje na niezbędność etyki w gospodarce rynkowej. Z wypowiedzią Eliota współbrzmi wypowiedź Benedykta XVI: „Rozwój jest niemożliwy bez ludzi prawych (...). Potrzebne jest zarówno przygotowanie zawodowe, jak i spójność moralna” (*Caritas in veritate*, 35).

Wreszcie na ekologię człowieka składa się prymat ducha nad techniką. Z jednej strony „Technika pozwala panować nad materią, zmniejszyć ryzyko, zaoszczędzić trudu, polepszyć warunki życia” (*Caritas in veritate*, 69). Z drugiej jednak strony technika niesie niebezpieczeństwo w postaci mentalności technicznej, która utożsamia prawdę z rzeczą możliwą do zrobienia. Kiedy jedynym kryterium prawdy staje się skuteczność i użyteczność, to rozwój zostaje automatycznie zanegowany. Prawdziwy bowiem rozwój nie polega w pierwszej kolejności na robieniu czegoś. Kluczem do rozwoju jest przede wszystkim inteligencja zdolna do postawienia nie tylko pytania *jak*, ale również pytania *dłaczego* (*Caritas in veritate*, 70). To pytanie *dłaczego* ustawia technikę w perspektywie ducha. Istotą tego ducha Joseph Ratzinger wyjaśnia następująco: „Duch jest tym bytem, który jest w stanie myśleć nie tylko o sobie i o byciu, lecz także o czymś całkowicie odmiennym, o tym, co transcendentne, o Bogu<sup>24</sup>. Jeżeli duch nie potrafi myśleć o Bogu, człowiek jest niespokojny i chory. Ilustruje to społeczeństwo dobrobytu, które jest rozwinięte materialnie, ale przytłaczające dla ducha, i dlatego szerzą się w nim nowe formy zniewolenia przez narkotyki i rozpacz. Są one wynikiem duchowej pustki. Ta duchowa pustka nie sprzyja rozwojowi człowieka i narodów. Człowiek rozwija się bowiem, gdy wzrasta duchowo” (*Caritas in veritate*, 76).

W ekologii człowieka, która opiera się na trzech filarach: prymacie szacunku dla życia nad ekonomią, prymacie etyki nad rynkiem oraz prymacie ducha nad techniką, chodzi o międzyludzkie relacje. Te relacje powinny określać szacunek do życia, etyka sprawiedliwości i solidarności oraz duchowy wzrost. Brak takich relacji rodzi patologie ekonomii, rynku i techniki. Aby międzyludzkie relacje były określone przez szacunek

<sup>23</sup> T. S. ELIOT, *Idea społeczeństwa chrześcijańskiego*, w: TENZE, *Chrześcijaństwo, kultura, polityka*, Warszawa 2007, s. 33.

<sup>24</sup> J. RATZINGER, *Znaczenie osoby w teologii*, „Fronda” (2006) nr 40, s. 83.

do życia, etykę sprawiedliwości i solidarności oraz duchowy rozwój, potrzebna jest miłość. To z miłości wyrastają szacunek dla życia, sprawiedliwość i solidarność oraz duchowy rozwój. Miłość będąca ekstazą, czyli wychodzeniem z *ja* zamkniętego w samym sobie, rodzi szacunek dla życia, sprawiedliwość i solidarność oraz duchowy rozwój, które określają międzyludzkie relacje niezbędne do prawidłowego funkcjonowania ekonomii, rynku i techniki. Do miłości zaś prowadzi kult Serca Jezusowego. Według Piusa XII „kult Najświętszego Serca Jezusowego jest, ze swej istoty, kultem miłości, którą Bóg nas ukochał przez Jezusa, a dla nas samych stanowi on równocześnie okazję do praktykowania miłości względem Boga i bliźnich. Innymi słowy: kult Serca Jezusowego jest kultem miłości, jaką Bóg żywi względem nas, miłości, którą należy uwielbiać i naśladować<sup>25</sup>. Kult Serca Jezusowego ukazuje więc ideał miłości i daje impuls do jej praktykowania. Taki ideał i taki impuls jest kapitałem niemniejszym od kapitału pieniędzy i równie – jeżeli nie bardziej – potrzebnym niż kapitał pieniędzy dla ekonomii, rynku i techniki. Dzięki kapitałowi miłości na płaszczyźnie ekonomii, rynku i techniki najważniejszym kapitałem pozostanie człowiek.

## Ekologia środowiska przymierzem pomiędzy człowiekiem a współtworzeniami

Człowiek żyje nie tylko w relacji do Boga i w relacji do innych ludzi, ale także w relacji do współtworzeń. Biblia opisuje pierwotną harmonię relacji pomiędzy Stwórcą, ludzkością i wszystkimi innymi stworzeniami. Tę harmonię relacji zniszczył grzech pierworodny. Jego konsekwencją była również błędna wizja panowania człowieka nad współtworzeniami. Człowiek miał być odpowiedzialnym gospodarzem współtworzeń, a nie ich wyzyskiwaczem. „Kiedy człowiek, zamiast odgrywać swoją rolę współpracownika Boga, zajmuje Jego miejsce, doprowadza do tego, że przyroda się buntuje, jest bowiem przez niego «bardziej tyranizowana niż

<sup>25</sup> PIUS XII, *Haurietis aquas*, dz. cyt., s. 161.

rzządzona»<sup>26</sup>. To tyranizowanie współtworzeń przez człowieka nazywa się *skrajnym antropocentryzmem*. Stawia on człowieka ponad współtworzeniami, traktując go jako ich władcę i pana. Za ten skrajny antropocentryzm próbuje się winić chrześcijaństwo i w konsekwencji przypisuje się mu odpowiedzialność za współczesny kryzys ekologiczny. Aby zatem zapobiec katastrofie ekologicznej, należy walczyć nie tyle z jej skutkami, ile przede wszystkim z przyczynami, które znajdują się na pierwszych stronach Biblii. Kryzys ekologiczny zakończy się dopiero w dniu, w którym ludzkość wyrzeknie się wypływającego z Biblii przekonania, że jedyną racją istnienia przyrody jest służyć człowiekowi. Ratunkiem dla przyrody byłoby więc usunięcie chrześcijaństwa jako antyekologicznej religii<sup>27</sup>. Tadeusz Ślipko wykazuje jednak, że to materializm i liberalizm są odpowiedzialne za mentalność dominacji i maksymalnej eksploatacji przyrody. One stworzyły mit *homo oeconomicus*, który wyniósł człowieka na piedestał *antropolatryzmu*<sup>28</sup>.

Przeciwieństwem skrajnego antropocentryzmu jest biocentryzm i ekocentryzm. Biocentryzm zrównuje człowieka z innymi istotami żywymi, a ekocentryzm zrównuje naturę ożywioną z nieożywioną. Biocentryzm i ekocentryzm dochodzą do głosu w pismach Zdzisławy Piątek z Instytutu Filozofii UJ. Twierdzi ona, że: „przyroda istniała i może istnieć niezależnie od nas i bez świata ludzkich wartości, a zupełnie nie mogłaby istnieć bez roślin, grzybów i bakterii. Z (...) systemowego punktu widzenia, nie ma sensu twierdzenie, że w porządku Natury zwierzęta stoją wyżej od roślin [...] podobnie jak nie miałoby sensu twierdzenie, że korzenie są ważniejsze od liści. Z punktu widzenia ekologii «drabina jestestw» musi zostać odrzucona»<sup>29</sup>. Widoczny w tym twierdzeniu biocentryzm znosi różnicę ontologiczną i aksjologiczną pomiędzy człowiekiem a innymi istotami żywymi. „Tym samym zostaje faktycznie wyeliminowa-

<sup>26</sup> BENEDYKT XVI, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2010*, „L'Osservatore Romano” nr 1 (319) 2010, s. 4-8.

<sup>27</sup> S. SZOSTAKIEWICZ, „Czyńcie sobie ziemię poddaną” (*Czy chrześcijaństwo odpowiada za współczesny kryzys ekologiczny*), „Frona” (1996) nr 7, s. 194-195.

<sup>28</sup> T. ŚLIPKO, A. ZWOLIŃSKI, *Rozdroża ekologii*, Kraków 1999, s. 105.

<sup>29</sup> Z. PIĄTEK, *Czy zmiany w kulturze mogą zahamować destrukcję natury?* w: J. PŁAZOWSKI, M. SUWARA (red.), *Człowiek, kultura, przemiany*, Kraków 1998, s. 142.

wana nadrzędna tożsamość i rola człowieka, co sprzyja egalitarystycznej wizji «godności» wszystkich istot żyjących. W ten sposób toruje się drogę nowemu panteizmowi, z akcentami neopogańskimi<sup>30</sup>. Przykładem takiego panteizmu może być twierdzenie jednego z twórców ekofilozofii, Henryka Skolimowskiego: „Ewolucja jest Bogiem. Bóg jest Ewolucją”<sup>31</sup>. Ekofilozofowie często przypisują przyrodzie właściwości Boga, pisząc np. o „jaźni Wszechświata” lub „przebóstwianiu się kosmosu”.

Relacja człowieka do współtworzeń zagrożona jest więc przez dwie skrajne tendencje. Pierwsza z nich zmierza do całkowitej technicyzacji natury, ujarzmiając ją za pomocą techniki i poddając ją w ten sposób woli człowieka, a druga traktuje naturę jako ważniejszą od samej osoby ludzkiej (*Caritas in veritate*, 48). Jako *złoty środek* pomiędzy dwoma skrajnościami, którymi są skrajny antropocentryzm przechodzący w antropolatryzm oraz biocentryzm przechodzący w ekocentryzm, Benedykt XVI proponuje przymierze pomiędzy człowiekiem i środowiskiem (*Caritas in veritate*, 50). Podstawą tego przymierza jest traktowanie natury jako daru Stwórcy (*Caritas in veritate*, 48). Skoro natura jest darem Stwórcy, to zawiera ona *gramatykę*, która wskazuje na kryteria mądrego, a nie instrumentalnego czy samowolnego korzystania z niej. Tym podstawowym kryterium jest miłość. Natura jest bowiem wyrazem planu miłości (*Caritas in veritate*, 48). Człowiek powinien zatem czytać *gramatykę* miłości zawartą w naturze i dawać stosowną odpowiedź<sup>32</sup>. Tą odpowiedzią powinno być nie tylko odrzucenie hedonizmu i konsumpcjonizmu, lecz także wybór takiej konsumpcji, oszczędności i inwestycji, które nie powodują degradacji środowiska (*Caritas in veritate*, 51). Relacja człowieka do współtworzeń powinna więc być określona przez miłość. Zarówno człowiek, jak i współtworzenia zostali powołani do bytu przez Boga *ex caritate* i dlatego noszą w sobie *gramatykę* miłości. Ona jest podstawą przymierza pomiędzy człowiekiem i środowiskiem. Relacja człowieka do współtworzeń oparta na miłości uczyni go odpowiedzialnym gospodarzem współtworzeń, a nie ich wyzyskiwaczem.

<sup>30</sup> BENEDYKT XVI, *Orędzie na Światowy...*, dz. cyt., s. 4-8.

<sup>31</sup> H. SKOLIMOWSKI, *Święte siedlisko człowieka*, Warszawa 1999, s. 82.

<sup>32</sup> BENEDYKT XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, „L'Osservatore Romano” nr 10-11 (337) 2011, s. 41.

Poprzez gramatykę miłości proponowane przez Benedykta XVI przymierze pomiędzy człowiekiem i środowiskiem łączy się z kultem Serca Jezusowego. Według Piusa XII: „Miłość Boża jest najcenniejszym darem Serca Jezusowego (...). Dla wyznawców była ona fundamentem cnót, pobudzając ich do tworzenia niezwykłych dzieł, pożytecznych zarówno dla zbawienia wiecznego siebie i innych, jak i dla doczesnej pomyślności”<sup>33</sup>. Kult Serca Jezusowego pobudza więc również do tworzenia dzieł pożytecznych dla doczesnej pomyślności człowieka. Ponieważ ta doczesna pomyślność człowieka zależy również od jego relacji do współtworzeń, kult Serca Jezusowego może być impulsem do budowania opartego na miłości przymierza pomiędzy człowiekiem a środowiskiem.

## Zakończenie

Kult Serca Jezusowego nie stoi w opozycji do społecznej nauki Kościoła. Skoro „miłość jest królewską drogą nauki społecznej Kościoła” (*Caritas in veritate*, 2), to kult Serca Jezusowego nie tylko nie jest ciężarem na tej drodze, lecz przynosi pożytek. Dlatego możliwe było niejako *pożalenie* dwóch papieskich encyklik: *Haurietis aquas* Piusa XII i *Caritas in Veritate* Benedykta XVI. Ta udana próba *pożalenia* tych dwóch encyklik przyniosła odpowiedź na pytanie: co ma wspólnego kult Serca Jezusowego z Wall Street – nowojorską ulicą skupiającą główne instytucje finansowe USA, a nawet współczesnego świata? Kult Serca Jezusowego daje Wall Street antropologię, która może zagwarantować prymat człowieka nad techniką, rynkiem i ekonomią. Ta antropologia bazuje na relacyjności Boga, który stworzył relacyjność człowieka do Boga, ludzi i współtworzeń. Jest ona metafizyczną interpretacją *humanum*, w którym relacyjność stanowi istotny element (*Caritas in Veritate*, 55). Ta relacyjność człowieka jest niemożliwa bez miłości. Kult Serca Jezusowego, który uczy myślenia w kategorii miłości tworzącej relacje, nie może być zatem bez znaczenia dla makrospołecznych relacji. Tak więc antropologia, której uczy kult Serca Jezusowego, może się przyczynić do roz-

<sup>33</sup> PIUS XII, *Haurietis aquas*, dz. cyt., s. 155.

wiązania współczesnej *kwestii antropologicznej*. Warunkiem pomyślnego rozwiązania jest podjęcie *eksperymentu z Bogiem* w życiu społecznym, a nie usuwanie Go z przestrzeni publicznej. Kult Serca Jezusowego jest dobrym punktem wyjścia do takiego *eksperymentu z Bogiem*. Potwierdza to działalność Leona Gustawa Dehona (1843-1925), założyciela Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusa (sercanów). Stworzył on czasopismo „Królestwo Serca Jezusa w duszach i w społeczeństwach”. Również w nim ks. Dehon ukazywał kult Serca Jezusowego jako drogę prowadzącą do rozwiązania kwestii społecznej. Jako znak miłości Chrystusa Serce Jezusa może inspirować wspólnoty chrześcijańskie do działań na rzecz pokoju społecznego, dla którego wielkie znaczenie w czasach Dehona miało rozwiązanie *kwestii robotniczej*. Na aktualność wskazanej przez Założyciela sercanów drogi – przez kult Serca Jezusowego do rozwiązania kwestii społecznej – wskazuje encyklika Benedykta XVI *Deus caritas est*: „Wiara, która jest świadoma miłości Boga objawionej w przebitym sercu Jezusa na krzyżu, ze swej strony prowokuje miłość. Jest ona światłem – w gruncie rzeczy jedynym – które zawsze na nowo rozprasza mroki ciemnego świata i daje nam odwagę do życia i działania. Miłość jest możliwa i możemy ją realizować, bo jesteśmy stworzeni na obraz Boga. Żyć miłością i w ten sposób sprawić, aby Boże światło dotarło do świata – do tego właśnie chciałbym zachęcić w tej Encyklice” (*Deus caritas est*, 39). Kult Serca Jezusowego jest prowokacją miłości także dla Wall Street. Im więcej miłości na Wall Street, tym bliżej do rozwiązania współczesnej kwestii antropologicznej.

## The social issue in the cult of the Sacred Heart of Jesus

### Summary

The social issue is the phenomenon triggering off relation disturbances in the social life. The Social Doctrine of the Church will be permanently indicating love as final key to solve the social issues. Love is also an essence of the cult of Heart of Jesus. If that love is king's way of social doctrine of the Church and devotion shaped by the cult of Heart of Jesus is a service of love, one can build

as though a bridge between the cult of Heart of Jesus and the social doctrine of the Church. Thanks to it one can put a problem: how the issue of social question is present in the cult of Heart of Jesus?, i.e. what does it have to do the cult of Heart of Jesus with Wall Street – the street in NY focusing main financial institutions in USA and even modern world? The way leading to solution of the issue will have four stages. The first stage will show the mystery of the Holy Trinity as a source of relations. Because the human being was created on the image of the Holy Trinity that is way he lives in relations: to the God, to other people and to other co-creatures. Next three stages will present relations in the context of macro relations, i.e. social, economical and political relations in connection with the cult of Heart of Jesus.

The cult of Heart of Jesus gives for Wall Street anthropology primacy of the human being before the technology, market and economics. This anthropology is based on relation of the God who created relation of the human being to God, people and co-creatures. This relation of the human being is impossible without love. The cult of Heart of Jesus that teaches thinking in the category of love creating the relations, cannot be of no consequence for macro social relations. Thus anthropology that is taught by the cult of Heart of Jesus is able to contribute to solution of the modern *anthropological issue*.

**Ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek**, dyrektor Instytutu Teologii Systematycznej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, członek Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, Towarzystwa Teologów Dogmatyków oraz członek zarządu Sekcji Polskiej Towarzystwa Bonhoefferowskiego. Autor publikacji: *Sekty i nowe ruchy religijne jako problem teologiczny* (1997), *Zukunft als theologisches Problem* (2000), *Teologiczna futurologia* (2001), *Eschatologia Taboru* (2005), *Nasza Siostra – Córka i Matkę Pana* (2007), *Duch Boży nad wodami Renu. Refleksje nad ścieżkami nadreńskiej pneumatologii* (2010); (red.) *Debata wokół „Jezusa z Nazaretu” Benedykta XVI* (2014); (red.) *Status błędu w filozofii i teologii* (2014).

e-mail: bferdek@pwt.wroc.pl

ks. Juan José Arnáiz Ecker SCJ  
Centro Studi Dehoniani, Rzym (Włochy)

## ESSERE COSCIENTI PER TRASFORMARE

### Questione sociale e culto del Sacro Cuore nell'insegnamento di P. Léon Dehon

#### Presentazione

Un tema così grande e ampio offre non poche possibilità: limitarci unicamente ad un approccio storico per collocare in un contesto discorsi ormai superati; fare un riassunto di cose già risapute; perderci nei meandri di tante sfumature del dibattito sociale, politico ed economico del momento; tentare di difendere l'attualità del pensiero dehoniano; oppure affrontare l'argomento dal punto di vista del carisma e della congregazione dehoniana. Qui viene proposto<sup>1</sup> un uso complessivo di tutte queste possibilità dopo aver letto molta produzione sul tema. L'intenzione è, soprattutto, di trovare sfide attuali dell'insegnamento di P. Dehon chi, per altro, non può prescindere da questi due argomenti centrali e inscindibili della sua vita: il Sacro Cuore di Gesù e la questione sociale.

Di P. Dehon, obiettivamente, ci rimangono soltanto i suoi discorsi (scritti) e la memoria e, addirittura, alcune delle sue azioni (inscritti). Ma,

<sup>1</sup> Questi contenuti sono sviluppati più ampiamente nel nostro lavoro "Questione sociale e culto del Sacro Cuore nell'insegnamento di p. Leone Dehon" preparato per questa occasione.

queste due obiettivazioni non ci trasmettono la sua persona, ma il suo progetto, cioè l'abbozzo dei suoi modi di "essere-cosciente", le sue proiezione di un "mondo", di una coscienza d'essere e di stare.

Anziché queste obiettivazioni, dal canto nostro, abbiamo 'tempo'. Certamente il tempo è un fenomeno fisico, ma che noi siamo in grado di abitare, di modulare secondo un senso; è il supporto per esprimere i nostri modi di "essere-coscienti"<sup>2</sup>. Abbiamo bisogno di un concetto che ci serva per esprimere queste 'coscienze' di P. Dehon: sarà quello di *figura*. Cercando la praticità di questo nostro avvicinamento a P. Dehon, propongo di studiare i modi di 'essere-cosciente' nella realtà da lui vissuta. Perché? Perché questi 'essere-cosciente' racchiudono sia il suo impegno sociale che la sua vita interiore e religiosa incentrata sul Sacro Cuore di Gesù, ed esigono così una loro unità e coerenza. Ci aspettiamo di trovare qualche orientamento per vivere ed abitare evangelicamente e dehonianamente il nostro tempo.

## 1. La *figura* iniziale: il regno sociale del Cuore di Gesù

Al tempo di P. Dehon, culturalmente, si era persa la fede nella validità della comprensione del mondo, diventato vecchio senza che ci fosse un nuovo progetto. In questo contesto, dentro nel ricco mondo della devozione al Sacro Cuore, P. Dehon sviluppa una prima *figura* che chiameremo 'regno sociale e nazionale del Cuore di Gesù'.

Attraverso questa *figura*, P. Dehon ci mostra come aveva in mente una politica che fosse religiosamente ispirata (incentrata sul Cuore di Gesù) nella quale fossero favorite le istituzioni che alimentano una reale uguaglianza sociale. Così, giustizia e carità potevano essere le forme

<sup>2</sup> Un testo con citazione di P. Dehon di p. Gelardi applica il concetto di figura che proponiamo: "Solo chi discerne può superare le strette della stupidità [...] e non conformarsi a questo mondo, rinnovando il proprio modo di pensare [...]. Preziosa la sottolineatura di P. Dehon: 'L'homme est un être raisonnable et responsable, qui doit consulter habituellement sa conscience et en suivre les préceptes. La lumière de la raison éclaire notre âme avant la lumière de la foi' (VPR: OSP 5, 237)", A. GELARDI, "Della coscienza e della pastorale sociale. Divagazioni", *Dehoniana* (2012), s. 35-61.

di un rapporto interumano capace di costruire la pace sociale. Il ruolo della devozione al Sacro Cuore in questo Regno sociale era quello di essere strumento di riforma della Chiesa, ma attuata attraverso la vita dei credenti, perché:

sono loro che trasformano le abitudini della fede, grazie a un'esperienza dell'amore di Dio vissuta;

sono loro che assumono la riparazione di quello che perpetua la passione del Signore Verbo incarnato che soffre oggi nella persona del povero.

La caratteristica di 'nazionalità' è il secondo concetto che emerge dai discorsi di P. Dehon. C'è un'affermazione basilare: "la Francia è la figlia amata della Chiesa. Sì, grazie a questo titolo ha una missione speciale, una vocazione particolare, un'eminente dignità". Cioè, accogliere il Sacro Cuore di Gesù. Per lui, la devozione al Sacro Cuore è concessa in primo luogo all'unica nazione in grado di rispondere, cioè la Francia. Ed è così che, partendo dalla sua patria, arriva alla Chiesa.

Ecco gli ingredienti. È chiaro che P. Dehon non è libero da un forte patriottismo nazionalista, determinante di questa sua *figura* iniziale, di questo suo modo di essere e stare nel (suo) mondo. I componenti li possiamo riassumere così:

unione di patriottismo e sentimento religioso, essendo questa unione il principio strutturale che rimane e fornisce identità (qualunque sia la forma politica che la nazione prenda);

la devozione al Sacro Cuore fornisce l'energia nascosta in grado di garantire ogni rinnovamento ecclesiale (a cominciare da quello della fede) e sociale (perché scuola di patriottismo)

finalmente, è motore di espansione, di servizio, di missione al di là delle frontiere nazionali.

Ma questa prima *figura* mostrerà presto i suoi limiti, e provocherà in P. Dehon una trasformazione nel modo di esprimere il suo pensiero-sentire.



## 2. Una nuova coscienza: il popolo

Prima di arrivare a una nuova *figura*, emerge una nuova coscienza che rompe il precedente schema di comprensione. Come abbiamo detto, P. Dehon cerca una società strutturata cristianamente, con istituzioni e poteri pubblici che siano riferiti al cristianesimo. Ma, in quale regime politico è possibile attuare questo ‘regno sociale’? La prima risposta sarà: nella monarchia, che secondo lui, doveva ritornare in una Francia ormai repubblicana. P. Dehon era prigioniero di un’analisi che nel regime repubblicano vedeva soltanto il suo (certo) anticristianesimo, mentre nel regime monarchico vedeva soltanto il suo (presunto) cristianesimo.

Un’alternativa venuta d’oltreoceano capovolgerà e supererà questa visione: la repubblica dell’Equador. Questo regime repubblicano si era consacrato al Sacro Cuore di Gesù nel 1873 e, rinnovando la consacrazione nel 1883, gli aveva dedicato una basilica a Quito.

Questo esempio dimostrava che era possibile andare avanti abbandonando lo schema monarchico come unica scelta. E in questo superamento si rivela un’originalità determinante di P. Dehon: “regno sociale del Sacro Cuore” sarà un progetto non strettamente politico, ma, più ampiamente, sociale e teologico.

Lasciare da parte un necessario ritorno della monarchia per raggiungere il regno sociale di Gesù, permette di aprire uno spazio necessario per far emergere la nuova coscienza che determinerà la trasformazione in una nuova *figura*: il concetto di ‘popolo’.

‘Popolo’ significa in P. Dehon mettere al centro la popolazione senza privilegi o interessi specifici da difendere, né intellettuali, né economici, né politici. Ma significherà anche l’arrivo di una trasformazione politica senza precedenti: svincolata dalle tesi monarchiche sulla regalità sociale, la subordinazione agli orientamenti politici proposti dal Papa sarà l’elemento necessario per la ricostruzione della società, carente d’orizzonti, invecchiata, stanca, sfruttata.

L’irrelevanza degli ordinamenti politici ai fini della realizzazione del regno sociale, affermata da Papa Leone XIII, spingerà P. Dehon a inserirsi nel movimento democratico-cristiano. Questo gli permetterà di approfondire la prospettiva politica: l’instaurazione di un regime demo-

cratico diventava il canale di azione idoneo alla realizzazione del regno sociale del Sacro Cuore.

Qui troviamo elementi con cui costruire una nuova *figura*. Ma anche c’è una grande preoccupazione e dolore: la ovvia distanza tra Chiesa e popolo.

## 3. Una nuova *figura*: la democrazia cristiana

Un nuovo “essere-cosciente” emerge. La democrazia è vista da P. Dehon come la mediazione e la partecipazione politica di un popolo che prende in mano la sua sovranità, e cerca l’equità nei suoi rapporti sociali a tutti i livelli: economico-socio-politico, e anche religioso. P. Dehon dà un nome e descrive così la nuova *figura*:

“Democrazia Cristiana. - Si è molto discusso questa parola per un certo tempo, ma prende il sopravvento. E che altro significa, se non l’organizzazione cristiana del popolo, della nazione, il regno della giustizia e della carità per il bene di tutti, con una particolare attenzione per i lavoratori ed i poveri? La democrazia cristiana è il trionfo del Vangelo, è il regno del Sacro Cuore”<sup>3</sup>.

Troviamo qui pensieri molto importanti per il fondatore:

1. la centralità di Gesù Cristo in tutti gli ordini della realtà.
  2. la posizione del Sacro Cuore in funzione simbolica come segno della persona di Cristo e della salvezza che porta.
- l’importanza del concetto di “popolo”, che lo porta alla nuova figura della democrazia cristiana come strumento di organizzazione in base a due principi (giustizia e carità) la cui definizione si trova nel Cuore di Gesù (cioè nel Vangelo di Cristo approfondito dal magistero della Chiesa).

Certamente, il concetto ‘democrazia’ non è esattamente quello dei giorni nostri. Per capirlo, bisogna fare riferimento alla precedente *figura* del regno sociale del Sacro Cuore di Gesù. Ma è l’elemento che aiuterà la Chiesa a riformulare la sua azione.

<sup>3</sup> CHR 8031898/56.

Lui lo realizzerà attraverso impegni concreti nella questione sociale (intesa come “miseria materiale e morale delle masse in una società industrializzata e senza fede”<sup>4</sup>), ma anche attraverso i suoi scritti sociali dove appare questa nuova coscienza (politico-teologica) come lotta tra falsità e verità, e come difesa (quasi giudiziaria) dell’indifeso. Applica un modo proprio di analisi della realtà che lo mette in grado di individuare quelle che, per lui, sono:

- le cause del malessere sociale (come per esempio: il capitalismo, il liberalismo, l’usura, ecc.),
- gli agenti che provocano questo malessere sociale (la franc-massoneria o gli ebrei<sup>5</sup>),
- per evidenziare, anzi denunciare/combattere, i falsi rimedi (il socialismo e l’anarchia),
- e promuovere sempre i veri rimedi, che si trovano nel magistero sociale della Chiesa (che viene difeso dal protestantesimo, dagli ateismi, dai gallicanesimi, ecc.).

Perché costruire una nuova *figura* in base alla democrazia cristiana? Perché essa porta le classi più svantaggiate della società a partecipare e regolare con equità la vita sociale. Lui è convinto che l’unione tra il ‘regno di Cristo’ e il ‘popolo’ sia la strada: “Il futuro della democrazia è certo. Il suo regno verrà con noi o contro di noi. Quindi, se vogliamo che Cristo regni, non deve essere nessuno davanti a noi nell’amore del popolo”<sup>6</sup>.

La centralità di Gesù Cristo in tutti gli ordini della realtà rimarrà nell’evoluzione di P. Dehon e, così, “il riferimento al S. Cuore, che rappresentava il simbolo della carità di Cristo per gli uomini, permetteva una piena adesione a nuove istituzioni che comportavano una maggiore giustizia nei rapporti collettivi. In tal modo, si realizzava una reinterpretazione assai significativa del tema della regalità sociale: senza mettere in discussione la direzione ecclesiastica sul consorzio umano, i cattolici

<sup>4</sup> A. ARRIGHINI, Le dimensioni ‘sociale’ e ‘intellettuali’ dell’Apostolato del Padre Dehon”, *Dehoniana* (1977), s. 17.

<sup>5</sup> Come risaputo, siamo davanti a un elemento trasversale del pensiero di P. Dehon, molto problematico e che necessita ancora di uno studio accurato.

<sup>6</sup> RSO 2/86.

potevano inserirsi in una prospettiva di cambiamento politico e sociale a favore dei ceti popolari”<sup>7</sup>.

Pertanto, in modo sintetico, possiamo dire che Padre Dehon cerca di esprimere la visione di una realtà cristiforme per il bene di tutti, cioè di uno “spazio di vita” che si apre come dono gratuito. P. Dehon si lascia toccare, interrogare, istruire dal prossimo (“gli operari e i poveri” compresi), come individuo, collettività, struttura, fino al punto d’impegnarsi in posizioni socio-politiche. Senza dimenticare mai che quello che dinamizza e spinge l’evoluzione non è altra cosa che la distanza esistente tra popolo e Chiesa, che da alleati naturali sono di fatto alieni, lontani l’una dall’altro. Più che (solo) un sistema teologico o sociologico, politico o ecclesiale, P. Dehon propone una *figura* che vuole diventare stile fecondo e pertinente per i singoli e per le società.

#### 4. La congregazione SCJ: un’istituzione per trasformare e segnare il tempo?

P. Dehon, con le sue *figure*, non cerca mai di rimanere soltanto al livello della semplice proposta. Anzi, lui, soprattutto avvia progetto dopo progetto a Saint-Quentin. Solo più avanti incomincia a scrivere le sue analisi e ad azzardarsi nel campo politico. Internamente e profondamente mosso da una spiritualità d’incarnazione (di amore incarnato, tangibile), cerca di generare realtà concrete che dimostrino la pertinenza delle sue idee ed analisi, che inseriscono il sociale nello spirituale, e viceversa.

Un’istituzione che sarebbe stata in grado di farlo passare dall’idea alla realtà concreta è stato l’Istituto SCJ. Vediamo due elementi biografici di P. Dehon fondatore. Tentiamo, per primo, far luce sull’ambito delle idee. P. Dehon, molto attratto dall’esperienza del Ecuador, si metterà in contatto con il P. José Julio María Matovelle Maldonado, fondatore degli Oblati del divino Amore, nelle cui costituzioni si specificava la volontà

<sup>7</sup> D. MENOZZI, *Sacro Cuore: un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma 2001, s. 196.

di contribuire allo alla realizzazione del regno sociale di Gesù attraverso l'offerta al Sacro Cuore di "anime che s'immolassero e si sacrificassero, come sue vittime, per ottenere l'instaurazione del regno sociale di Cristo in Ecuador e, sul suo esempio, in tutto il mondo"<sup>8</sup>. Così, entrambi cercheranno di unificare i loro Istituti religiosi. Vediamo qui che la idea di P. Dehon è unire la spiritualità oblativa, che egli vedeva come nota essenziale della sua congregazione, con all'impegno alla riedificazione di un ordine sociale cristiano cui voleva indirizzare i suoi membri<sup>9</sup>. A livello di concretizzazione, un secondo dato, che conferma i suoi orientamenti, è la lettera del 20 novembre 1892 dove scrive riguardo alla fondazione di una sua casa religiosa a Roma: "a pour but la formation de prêtres dévoués aux œuvres sociales"<sup>10</sup>.

Cosa significa tutto questo? È lo storico Menozzi chi risponde: "La propagazione dell'idea del regno sociale del s. Cuore entrava negli scopi fondamentali degli aderenti al suo [di Dehon] sodalizio: essi si sarebbero consacrati al s. Cuore allo scopo di conseguire questo obiettivo"<sup>11</sup>. Un modo di sanare la ferita, di accorciare le distanze tra popolo e Chiesa, uno strumento per offrire e favorire la concretizzazione della *figura*, dell'essere-cosciente, della democrazia cristiana sarà la Congregazione dei Sacerdoti del Sacro Cuore di Gesù.

Però, lo sappiamo, non è stato così. Da quello che conosciamo, P. Dehon non fa riferimento a questa *figura* nelle prime Costituzioni. Anzi, non la incluse mai nella sua visione della spiritualità della Congregazione, lasciandosi trasportare dal lato "contemplativo", e piuttosto refrattario nei confronti dei compagni della prima ora (a loro volta provenienti da altre esperienze ecclesiali e carismatiche). Di fatto, P. Dehon diminuirà molto fortemente il suo impegno effettivo nel sociale tra 1903 e 1908.

Comunque, dobbiamo subito aggiungere che almeno tentò di attuare questa unione di interessi nel suo Istituto, ma "lui non aveva previsto

<sup>8</sup> D. MENOZZI, *Sacro Cuore...*, op. cit., s. 191.

<sup>9</sup> D. MENOZZI, *Sacro Cuore...*, op. cit., s. 192.

<sup>10</sup> AD B 20/1 (inv. 289. 00).

<sup>11</sup> D. MENOZZI, *Sacro Cuore...*, op. cit., s. 192.

che il suo coinvolgimento nelle questioni sociali potesse portare a una crisi nella congregazione riguardo al suo carisma, crisi che si manifestò apertamente durante i Capitoli Generali del 1893 e del 1896"<sup>12</sup>.

## 5. Suggerimenti per una *figura* oggi: una comprensione profondamente affettiva

Le *figure* che P. Dehon ha elaborato hanno sempre un fondamento evangelico, che possiamo chiamare Vangelo del Sacro Cuore<sup>13</sup>, ai cui contenuti concorrono l'amore di Dio, l'amore incarnato di Dio, l'amore crocifisso, l'amore riparatore, l'amore trafitto alla sorgente e l'amore sacramentale dell'eucaristia come liturgia della croce e della risurrezione. Di conseguenza, anche il carisma dehoniano declina questo nucleo secondo l'esperienza contemplata in Gesù (esperienza umana e divina) del dono di se stesso per amore al Padre e agli uomini. Il "Vangelo del Sacro Cuore" ricongiunge dono (antropologia) e oblazione (teologia). La relazione con il divino, dunque, passa attraverso una tangibilità: la socialità umana.

Ecco il campo di azione religioso-sociale del carisma dehoniano. Ecco dove P. Dehon avrebbe costruito la sua congregazione: sul punto di incontro tra il dono (che come scelta esige un investimento personale forte) e una edificazione dell'umano vivere-insieme (che poggia sull'af-

<sup>12</sup> J. VAN DEN HENGEL, "Il carisma di P. Dehon nella Chiesa" in: *Incontro dei Vescovi dehoniani*, Roma 2013, s. 102.

<sup>13</sup> F. DUCI, "L'Evangelo del Cuore di Cristo: spiritualità scj ed evangelizzazione", *Dehoniana* 1983, 197-208. Senza voler entrare in nessun tipo di polemica sterile, semplicemente intendiamo cercare un 'proprium' della teologia-spiritualità-devozione dehoniana anche rispetto a sviluppi devozionali simili, ma in fondo diversi, come è il caso della devozione alla divina misericordia. Mentre questa devozione trova il suo corpo biblico intorno nella parabola del Figliol prodigo e sottolinea una delle molte potenze dell'amore di Dio (la misericordia che prevale sul peccato e sull'infedeltà), la devozione al Sacro Cuore sottolinea la iniziativa gratuita e totale di Dio realizzata nel momento della effusione di tutto il suo amore (non di una delle sue potenze) su tutta l'umanità, tramite lo squarcio del costato del Figlio di Dio sulla croce (centro dei riferimenti biblici a sostegno di questa devozione e spiritualità).

fetto). La congregazione diventa luogo di oblazione (*ecce venio*) perché nel custodire e approfondire i rapporti di unione tra l'uomo e Dio permette il passaggio del dono (evangelizzato) fra persone divenute comunità (*sint unum*), la quale è indirizzata alla missione dell'annunzio (*adveniat Regnum tuum*) di questa possibilità (riparatrice) di essere uomo ed essere società.

L'affettività, il dono, l'*agape*, la sociabilità si sono fatti tangibile nella persona di Gesù, uomo mosso da un amore di pienezza (liberante, salvatrice), figlio di Dio che si fa carne, comunicabilità, sociabilità, l'essere amore di Dio, aperto in reciprocità. P. Dehon ha pensato la relazione teologale alla luce dell'ordine umano degli affetti, da un lato, e dell'investimento divino di *agape*, dall'altro. L'unione di queste due realtà offre l'opportunità di far circolare gli affetti personali (evangelizzati) all'interno dello spazio comune della vita sociale (trasformandoli). La trasformazione suppone la creazione di strutture sociali che rispettino questa scelta. Così, una solidarietà effettiva con le persone qualifica la sequela dehoniana di Cristo, in uno stile proprio di abitare e trasformare questo mondo. Questo, a mio avviso, potrebbe essere un insegnamento cordiale e sociale di P. Dehon.

## 6. Conclusione

Il già Superiore generale, oggi Vescovo Bresanelli, scrisse questa bella espressione: "l'obiettivo dell'impegno sociale è la comunione". È questo un elemento che articola tutti i servizi assistenziali del Istituto SCJ richiesti dalle diverse emergenze, tutti gli interventi educativi e promozionali che fanno cultura, e anche lo sviluppo di una "carità politica" che, nascendo dalla vita spirituale e dalla conseguente riflessione intellettuale, modifica le emarginanti "strutture di peccato".

In P. Dehon, come in tanti altri, e anche in noi, la devozione al Sacro Cuore rappresenta un limite per un confronto critico e duro con lo spirito del tempo in cui si vive. La devozione cerca nel proprio tempo, in una modalità di reazione appassionata, quello che logora i fondamenti della dignità umana. Oggi la devozione al Sacro Cuore emerge per confronta-

re un "neoliberalismo deregolato che abbandona il destino degli uomini all'insaziabile voracità della finanza disancorata dall'economia reale e all'ingiunzione categorica del mercato di un godimento illimitato"<sup>14</sup> con la creazione di spazi secondo lo stile di una *figura* di comunione, di *sint unum*. È tempo di rivedere il nostro concetto, organizzazione e vivenza della congregazione a questa luce?

Coscienti che rimaniamo alle soglie della sua eredità di pensiero sociale, crediamo che, a partire della contemplazione del Cuore trafitto di Cristo e con l'unione intima al Cuore di Cristo, P. Dehon offre nel suo insegnamento una proposta nuova per capire e vivere in questo mondo secondo uno stile unitario e coerente, di comunione e sociale, tra ragione e fede, in grado di segnare e trasformare la storia.

Sia l'ambito in cui P. Dehon portò avanti il suo apostolato sociale, sia quello nostro attuale, ci portano a trasformare l'esteriorità della realtà sociale. P. Dehon ci insegna a scoprire (affettivamente ed effettivamente) la mancanza di senso di un mondo cronologico, vuoto, insignificante, capitalista... nel quale una maggioranza di persone viene esclusa e sfruttata. P. Dehon, nel carisma del suo Istituto, rende inscindibile l'impegno sociale dalla spiritualità. Né uno spiritualismo disincarnato (che non si traduce in una politica coerente di scelte sociali di amore e riparazione), né un lavoro sociale senza anima teologale (che non evangelizza) possono scalfire il fascino che P. Dehon esercita, la cui attualità risiede nell'unità spaziale ed efficace di vita tra mistica e impegno storico. Tutto uno stile da vivere che oggi si è reso necessario.

<sup>14</sup> M. NERI, "A qualcuno piace devoto", *Il foglio quotidiano* 84 (9 aprile 2014), III.

'Consciousness' to transform  
Social issue and devotion at the Sacred Heart  
in Fr. León Dehon's teaching

Summary

The dehonian imaginary makes clear two of the most outstanding features of Dehon: his devotion to the Sacred Heart of Jesus and his social commitment. Both are present in studies about the founder and in the current *Rule of life*, as well as in the recent 'magisterium' of the General Superiors. What is the mutual influence of both traits? This work does not aim to provide an answer to this question. Just to suggest the use of an instrument which operates like a 'figure'. The described figures bring us Dehon's 'consciousness' regarding relationships with God and their influence on social relations, in the building of a new society. Thus, starting from the initial *figure* ('the social reign of the Sacred Heart') underlining the emergence of the concept 'people', he redesigns his understanding in a new *figure* called 'Christian democracy'. Finally, the presentation looks at an institution that should be in a position to contribute, through an emotional, cordial, deep, tangible spirituality, to the transformation of social reality. That institution is the Congregation of the Priests of the Sacred Heart, which may offer a new way of inhabiting our space and time (-perhaps a new figure of communion, of *sint unum?*). These lines, therefore, locate the reader on the threshold of questions that need to be more carefully studied.

**Ks. Juan José Arnáiz Ecker**, sercanin (Prowincja Hiszpańska), ur. w 1974 roku (Asturia, Hiszpania), wyświęcony na kapłana w 2001 roku. Po ukończeniu studiów z teologii życia konsekrowanego na Claretinum w Rzymie pracował jako nauczyciel i wychowawca w Niższym Seminarium św. Hieronima w Alba de Tormes (Hiszpania). Był zaangażowany w formację jako magister kleryków, socjusz mistrza nowicjatu i nauczyciel historii życia konsekrowanego w Stałym Seminarium Perfectae Caritatis w Salamance. Przez pięć lat pracy duszpasterskiej był proboszczem w dwóch wiejskich parafiach, a przez sześć lat radnym prowincjalnym. Od września 2014 roku jest wicedyrektorem Centrum Studiów Sercańskich w Rzymie.

e-mail: vicedirettore.csd@dehon.it

Symposium  
Rok XIX 2015, nr 1(28), s. 57-70

ks. Gabriel Pisarek SCJ  
Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów, Stadniki

## WKŁAD O. L. DEHONA W ROZWÓJ KULTU NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSA

### Wprowadzenie

Celem każdego kultu jest oddanie chwały Bogu Trójjedynemu, a także jedność człowieka z Bogiem. Fundamentalnym motywem tej czci, którą człowiek oddaje Bogu, jest miłość. To prowadzi do uświęcenia człowieka oraz głoszenia i pokazania chwały Boga w świecie<sup>1</sup>.

Kult Najświętszego Serca Jezusa, którym na wskroś przeniknięty był założyciel Zgromadzenia Księży Sercanów, o. Leon Jan Dehon, z definicji, którą znajdujemy w encyklice *Haurietis aquas*, jest: „kultem miłości, którą Bóg nas ukochał przez Jezusa, a dla nas samych stanowi on okazję do praktykowania miłości względem Boga i bliźnich”<sup>2</sup>. To stwierdzenie Piusa XII z encykliki, omawiającej m.in. biblijne, patrystyczne i liturgiczne podstawy kultu Najświętszego Serca Jezusa, uzmysławia nam, że o. Dehon, poznając i rozwijając w swoim życiu wewnętrznym oraz pro-

<sup>1</sup> Por. F. M. AMENÓS, *Culto*, w: L. BORRIELLO, E. CARUANA, M. R. DEL GENIO, N. SUFFI (red.), *Dizionario di mistica*, Città del Vaticano 1998, s. 377; Por. B. MIGUT, *Kult w Kościele katolickim*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2004, kol. 183-186, por. L. POLESZAK, *Serce Zbawiciela. Kult Najświętszego Serca Jezusowego w Zgromadzeniu Księży Najświętszego Serca Jezusowego (1878-2009)*, Kraków 2010, s. 109-110.

<sup>2</sup> Pius XII, *Haurietis aquas*, nr 105.

pagując kult Najświętszego Serca Jezusa, doświadczał tej właśnie miłości, którą Bóg ukochał każdego człowieka przez Jezusa Chrystusa. Zatem parafrazując określenie papieża, powiedzmy, że o. Dehon poznał tę miłość, którą Bóg ukochał człowieka w Jezusie Chrystusie. Dlatego zarówno on, jak i my wszyscy, jego duchowi synowie, możemy za ulubionym przez o. Dehona apostołem powtórzyć: „Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam” (1 J 4,16).

Chciałbym podkreślić, że nie tylko pierwsza część zdania Piusa XII, mówiąca, czym jest kult Najświętszego Serca Jezusa, ale i dalsza część, podkreślająca, że kult ten stanowi okazję, by praktykować miłość względem Boga i ludzi, była właściwa dla postawy Założyciela Księży Sercanów. Życiowe nastawienie o. Dehona było właśnie takie: praktykować miłość względem Boga i ludzi. Nie tylko doświadczał on miłości Boga do siebie samego, ale także odpowiadał Mu swoją miłością, przywiązaniem, również wynagrodzeniem, a ludziom głosił i okazywał tę właśnie miłość. Przeżywając w ten sposób swoje nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezusa, ma swój niewątpliwy wkład w rozwój tego kultu.

Tutaj użyłem dwóch terminów, a mianowicie „kult” i „nabożeństwo”<sup>3</sup>. Dokonałem tego rozróżnienia, gdyż są one terminami pokrewnymi, a nawet często stosowanymi zamiennie, choć – chcę podkreślić – nie tożsamymi.

Dla uściślenia dodam, że „kult” to odniesienie się do Boga i dokonuje się on w Jezusie Chrystusie, „nabożeństwo” zaś to uwielbienie Boga oraz oddanie Mu czci, a także praktyki pobożne<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> „Kult” to „część o charakterze religijnym; (...) w Kościele katolickim odnosi się do Boga Trójjedynego i wyraża się, zgodnie z nauką Biblii, w indywidualnym i społecznym wypełnianiu Jego woli (...); centrum i pełnię kultu stanowi Jezus Chrystus...” (H. ZIMOŃ, *Kult*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2004, kol. 177). Natomiast „nabożeństwo” to „część religijna wyrażająca się zarówno w celebracjach liturgicznych, jak i pozaliturgicznych, praktykach kultowych ujętych w normy kościelno-prawne lub zwyczajowe, a stanowiących tzw. pobożne praktyki ludu chrześcijańskiego” (K. STOLA, *Nabożeństwo*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 13, Lublin 2009, kol. 613).

<sup>4</sup> Por. L. POLESZAK, *Serce...*, dz. cyt., s. 108.

W kulcie Najświętszego Serca Jezusowego możemy wyróżnić przedmiot materialny oraz formalny. Przedmiotem materialnym jest Serce Jezusa, połączone z Drugą Osobą Trójcy Przenajświętszej, czyli Osoba Słowa Wcielonego. Natomiast przedmiotem formalnym, inaczej powodem kultu Bożego Serca jest niezmierna miłość Jezusa Chrystusa do człowieka i do świata<sup>5</sup>.

## Kult Najświętszego Serca Jezusa u o. Dehona

Ojciec Dehon nie mógłby dokonać wkładu w rozwój kultu Najświętszego Serca Jezusa bez osobistego nabożeństwa do Serca Jezusa. Pierwsze ziarna tego nabożeństwa zostały zasiane już w jego dzieciństwie przez matkę, Adele Stéphanie z domu Vandelet.

Ojciec Założyciel nigdy nie przestawał dobrze mówić o swojej mamie, którą uważał za jeden z największych darów Boga i za instrument wielu łask. Była ona wychowanką Sióstr Najświętszego Serca Jezusowego Zofii Barat. Otrzymała gruntowne wykształcenie w szkole z internatem prowadzonym przez siostry. Ojciec Dehon miejsce to nazywał Domem Najświętszego Serca. Adele Stéphanie cechowała zdrowa i głęboka pobożność zwłaszcza do Serca Jezusowego, którą przekazała swojemu trzeciemu synowi<sup>6</sup>.

W kolejnych latach i z różną intensywnością nabożeństwo to rozwijało się w sercu dorastającego Leona. Czas szczególnie intensywnego dojrzenia duchowego dla przyszłego Założyciela księży sercanów przypada na lata studiów rzymskich w Seminarium Francuskim.

Dzięki prowadzonym przez niego codziennym zapiskom możemy poznać jego doświadczenia duchowe, gdyż seminarzysta Leon Dehon

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 110.

<sup>6</sup> Por. L. DEHON, NHV 1, I<sup>re</sup> Cahier, 3r-6r; CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Positio super fama sanctitatis et super virtutibus*, vol. I: *Biographia documentata et informatio*, Biographia, Roma 1990, s. 4; por. H. DORRESTEIJN, *Vita e personalità di Padre Dehon*, Bologna 1978, s. 21-25; por. G. MANZONI, *Leone Dehon e il suo messaggio*, Bologna 1989, s. 47-55; por. E. ZIEMANN, *Być kapłanem Serca Jezusowego*, Kraków 2006, s. 37; por. G. PISAREK, „Ćwiczenia duchowne” a myśl o. Dehona, Kraków 2014, s. 22.

miął zwyczaj zapisywania dzień po dniu świąteł i postanowień będących owocem codziennych medytacji. Tematem wiodącym we wszystkich pismach jest Bóg dający swojego Syna ludziom z miłości, a także wcielenie się Jezusa Chrystusa, by ofiarować się jako żertwa wynagradzająca. Nawet pobieżna lektura pierwszego zeszytu zapisków ukazuje, że dotyczą one jedynie tematów duchowych. Ojciec Dehon jest spragniony miłości Boga, ciągle towarzyszy mu pragnienie nieustannego doskonalenia się, by osiągnąć zjednoczenie z Chrystusem<sup>7</sup>.

Zatem „tematem wiodącym pierwszych zeszytów *Dziennika* (NQ) jest miłość rozpatrywana w jej fundamentalnym wymiarze daru wynagradzającego. Jest to rodzaj zjednoczenia siebie z ukochaną osobą, aby stać się do niej podobnym: Bóg daje się nam, aby nas pojednać ze sobą, i my oddajemy się Jemu, przez Chrystusa, kapłana i żertwę, aby stać się Jego przybranymi synami. Rzeczywiście uważna lektura tych dwóch pierwszych zeszytów pokazuje, że idea miłości, która ofiaruje się, aby wynagrodzić za grzech (osobisty i społeczny), nie jest absolutnie drugorzędna. Wspomniana to tu, to tam na stronach rękopisu przez młodego Leona Dehona jako dopełnienie jego ascezy duchowej, idea ta stanowi najwyższy cel jego kapłaństwa i fundament jego stałego wysiłku, by zjednoczyć się z Bogiem przez Chrystusa. Jest to więc szkielet jego duchowości<sup>8</sup>.

Dostrzegamy, że pierwsze lata życia seminaryjnego i kapłaństwa przygotowały Leona Dehona na późniejsze, wręcz mistyczne doświadczenie miłości Boga do niego samego i do innych ludzi. To niezwykle przekonanie o. Dehona o miłości Boga do człowieka, ale przede wszystkim do niego samego, nie mogło być owocem tylko i wyłącznie „wiedzy rozumowej”, ono wypływało z czegoś o wiele głębszego, a mianowicie z osobistego doświadczenia. Nie wiemy, czy było to jakieś jednostkowe wydarzenie czy też stan trwający o wiele dłużej, gdyż o. Dehon w swoich licznych pismach i zapiskach nie zostawił na ten temat konkretnej wzmianki.

Tę miłość Założyciel księży sercanów dostrzegał przez całe swoje życie, widział ją we wszystkich wydarzeniach, a także w momentach dra-

<sup>7</sup> Por. A. VASSENA, *Wprowadzenie krytyczne do trzech pierwszych zeszytów „Notes Quotidiennes”*, w: L. DEHON, *Zapiski codzienne*, tom 1, Kraków 2011, s. XLIX.

<sup>8</sup> Tamże, s. LI-LII.

matycznych. Ta jego umiejętność zauważania miłości Boga w każdym momencie i w każdej sytuacji zadziwia i zdumiewa. W tym przypadku z całą pewnością można mówić o darze Boga, gdyż bez tej konkretnej interwencji liczne cierpienia, trudy i krzyże, których doświadczał, z pewnością stłumiłyby doświadczenie miłości Boga.

To wielkie, oryginalne i niepowtarzalne doświadczenie miłości Boga, doświadczenie nadzwyczajne i niesłychane nie jest dane wszystkim, a tylko wybranym duszom. Można z dużą dozą pewności stwierdzić, że było nadnaturalne i było darem Boga. Wielu chrześcijan zna miłość Boga, ale mają oni pewność „rozumową”. Natomiast Założyciel księży sercanów miał inny typ pewności, bardziej głęboki; myślę, że w jego przypadku można mówić o pewności, która przenikała go w sposób całkowity. W tym doświadczeniu zatem znajdujemy początek jego gorliwości apostołskiej, a także źródło ducha wynagrodzenia i jego tak owocnego zaangażowania społecznego. To właśnie ta miłość prowadziła go do nieustannego składania ofiary wynagradzającej z siebie samego, ale także zachęcała go do pracy społecznej<sup>9</sup>.

Przedmiotem kultu u o. Dehona była Druga Osoba Trójcy Świętej, Jezus Chrystus i Serce Jezusa, gdyż – jak stwierdzają dokumenty II Soboru Watykańskiego – Chrystus „miłował sercem człowieczym”<sup>10</sup>, fundamentalną zaś przyczyną tego kultu była miłość Zbawiciela do świata i doświadczenie jej przez o. Dehona. Zauważa się tutaj całkowitą zgodność z tym, czego nauczał w swojej encyklice Pius XII.

Reasumując, należy stwierdzić, że celem kultu jest oddanie czci i chwały Bogu Trójjedynemu i również zjednoczenie z Nim człowieka. Motywem jest miłość, a wszystko to prowadzi do uświęcenia człowieka i – jak naucza Pius XII – do uwidocznienia Bożej chwały w ludziach i w świecie<sup>11</sup>. Taka była właśnie wewnętrzna postawa Założyciela księży sercanów i to ona stanowiła fundamenty jego kultu Najśw. Serca Jezusa.

<sup>9</sup> G. PISAREK, *Padre Dehon chi sei? Chi sei per noi?*, DEH 17 (2013), s. 110.

<sup>10</sup> II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 22; por. G. MANZONI, *La spiritualità del cuore di Cristo*, DEH 1 (1990), s. 92.

<sup>11</sup> Por. PIUS XII, *Haurietis aquas*, nr 105; B. MIGUT, *Kult w Kościele...*, dz. cyt.

Jako podsumowanie tej części dodam, że właśnie nabożeństwo do Bogo Serca pomagało o. Dehonowi w zrozumieniu Osoby Jezusa i nakreślało sposób Jego naśladowania. W Sercu Jezusa Założyciel księży sercanów widział symbol miłości Wcielonego Słowa, ale także symbol miłości Ojca. Działo się tak, bo nauczanie czwartego ewangelisty, który napisał, że „Bóg jest miłością” (1 J 4,16), kierowało go ku trynitarnemu wymiarowi kultu Serca Jezusowego. Znajdowało to konsekwencję w działalności pastoralnej<sup>12</sup>, bogatej aktywności pisarskiej, duchowej i społecznej, a także jego intensywnym zaangażowaniu społecznym oraz w powołaniu do życia Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego.

## Działalność duszpasterska

Aktywność pastoralna kosztowała o. Dehona wiele wyrzeczeń, gdyż tęsknił on przede wszystkim za jednością z Bogiem, która – jak przedstawiłem wcześniej – jest owocem kultu. W swoim *Dzienniku* tak pisze: „Pragnę życia wewnętrznego, zjednoczenia z naszym Panem, modlitwy. Dużo kosztuje mnie trwanie w czynnym życiu. Wydaje mi się, że pograżam się w nim”<sup>13</sup>.

Ojciec Dehon ma na myśli oczywiście życie wewnętrzne, które traci, a od którego zależy owocność pracy apostołskiej. Odnajdujemy tutaj ślad ideału sercańskiego zakorzenionego w szkole francuskiej, która definiuje kapłana bardziej na podstawie jego życia wewnętrznego niż o jego aktywności pastoralnej<sup>14</sup>. Potwierdzają to inne słowa ojca Założyciela, który pisze: „Apostolat musi być opromieniony przez łaskę i świętość”<sup>15</sup>.

Omówienie wszystkich dzieł apostołskich pod kątem szerzenia kultu Serca Jezusowego w tym wystąpieniu jest niemożliwe, dlatego chciałbym nadmienić, że tylko: „W ciągu czterech i pół roku apostołatu w Saint-

<sup>12</sup> Por. J. KALMER, *W 50-tą rocznicę śmierci O. Dehona*, Informator SCJ z dnia 8.10.1975, s. 186-188; M. DANILUK, *Dehon Léon SCJ*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1995, koll. 1098-1099; L. POLESZAK, *Serce...*, dz. cyt., s. 38.

<sup>13</sup> L. DEHON, NQ 1, IV/1888, 53v.

<sup>14</sup> Y. LEDURE, *Un prete con la penna in mano Leone Dehon*, Bologna 2005, s. 199.

<sup>15</sup> L. DEHON, 1, XXV/1910, 46.

- Quentin ks. Leon założył Patronat młodzieżowy i Krąg Robotniczy, umożliwił przybycie do miasta Służebnicom Najświętszego Serca, doprowadził do powstania katolickiego dziennika, ustanowił Urząd Diecezjalny Dzieł Katolickich oraz oratorium dla kapłanów, zorganizował diecezjalną ankietę w celu poznania sytuacji istniejących w diecezji dzieł katolickich, a także przeprowadził mały kongres w Liesse. Wreszcie powołał do życia Krąg studencki”<sup>16</sup>.

Wymienione dzieła, a także wiele innych, które podejmował w swoim długim życiu miały na celu pokazanie ludziom i światu miłości Ojca oraz głoszenie chwały i miłości Jezusa Chrystusa, którego symbolem jest Serce.

Ojciec Dehon uściśla, co rozumie pod pojęciem apostołatu, wyjaśniając to swoim nowicjuszom. „Dla nas apostołat jest mniej zewnętrzny” – pouczał. Następnie mówi: „Zawsze będziemy mieli dzieła, ale naszą główną troską będzie adoracja Najświętszego Sakramentu”<sup>17</sup>.

Podnosząc ten temat w *Directoire spirituel – Dyrektorium duchowym*, o. Założyciel pisze, że praca apostołska sercanów jest miła Jezusowi Chrystusowi, ale powinni oni zawsze brać pod uwagę, że jest to narzędzie do zdobywania dusz oraz do głoszenia chwały Jezusa Chrystusa i okazywania czci Jego Najświętszemu Sercu. Zatem praca duszpasterska jest sposobem pomagającym w osiągnięciu podstawowego celu i trzeba być uważnym, by tego, co jest środkiem, nie utożsamić z celem. Stwierdza także, że niekiedy cała uwaga skupia się na środkach, czyli pracy duszpasterskiej, a główny cel może zostać zapominany lub pominięty. Ojciec Dehon podkreślał, że nasz Pan pragnie serc niepodzielonych, tak jak to pokazał własnym przykładem, oczekuje od nas także ofiary z naszego życia dla chwały Bożej<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> A. VASSENA, *I rapporti di P. Dehon con i vescovi di Soissons. II parte*, DEH 3 [1984], Ed ital., s. 261.

<sup>17</sup> S. FALLEUR, *Cahiers. Conférences et sermons du Père Dehon aux novices, (9 novembre 1879-21 octobre 1881)*, STD 10 (1979), s. 113; por. G. PISAREK, „Ćwiczenia Duchowne”..., dz. cyt., s. 309.

<sup>18</sup> Por. L. DEHON, *Directoire spirituel* (1919), s. 403; por. G. PISAREK, „Ćwiczenia Duchowne”..., dz. cyt., s. 310.



Ojciec Dehon powtarza tę myśl również później w swoim *Dyrektorium duchowym*, w którym wskazuje, że podstawowym celem jest niesienie chwały nie tylko Bogu, ale także Świętej Trójcy<sup>19</sup>. Dostrzegamy zatem wymiar trynitarny głoszenia kultu Najśw. Serca Jezusa również w działalności apostolskiej o. Dehona, a także w działalności założonego przez niego Zgromadzenia.

## Powołanie Zgromadzenia

Porównując pierwsze rozdziały poświęcone celowi Zgromadzenia w *Konstytucjach* z 1881 oraz 1885 roku, możemy wywnioskować, że obie wersje zachowują paralelizm odnoszący się do istotnych treści określających cel Zgromadzenia. Ukazany jest on jako troska o chwałę Bożą, środkiem zaś do niej jest nabożeństwo do Serca Jezusowego. Oba dokumenty wymieniają te same praktyki w perspektywie miłości do Boga oraz wynagrodzenia<sup>20</sup>.

Kolejne *Konstytucje*, te z 1956 roku, precyzują cel Zgromadzenia, którym jest przynoszenie chwały Bożej oraz działania w celu uświęcenia zakonników na drodze życia według rad ewangelicznych: posłuszeństwa, czystości i ubóstwa<sup>21</sup>. Dokonuje się to dzięki nabożeństwu do Najświętszego Serca Jezusowego, dzięki miłości do Serca Jezusowego, a także przez wynagrodzenie i posłuszeństwo<sup>22</sup>.

Nasze *Konstytucje* określają działalność pastoralną w trzech dziedzinach, które Założyciel księży sercanów streszcza w trzech elementach: „nabożeństwo do Najświętszego Serca, służące oddawaniu chwały Bogu; dokonywanie uświęcenia członków Zgromadzenia, pomagające również

<sup>19</sup> Por. L. DEHON, *Directoire spirituel* (1919), dz. cyt., s. 395.

<sup>20</sup> Por. M. DENIS, *Costituzioni SCJ e Capitoli Generali durante la vita del P. Fondatore*, cz. 1, „Dehoniana” (wyd. włoskie) 1 (1972), s. 36-40; TENŻE, *Costituzioni SCJ e Capitoli Generali durante la vita del P. Fondatore*, cz. 2, dz. cyt., s. 45-54; por. L. POLESZAK, *Serce...*, dz. cyt., s. 57.

<sup>21</sup> Por. Konstytucje Zgromadzenia Księży Najśw. Serca Jezusowego z 1956, 2 §1; por. L. POLESZAK, *Serce...*, dz. cyt., s. 58.

<sup>22</sup> Tamże.

oddawać chwałę Bogu; oddanie się uświęcaniu bliźniego i przez to także oddawanie chwały Bogu<sup>23</sup>.

Możemy zatem stwierdzić, że miłość wszystkich synów duchowych o. Dehona należących do Zgromadzenia przez niego założonego kieruje ich w stronę wynagrodzenia i pojednania i że ta miłość jest lekarstwem dla wszystkich ludzi, by zjednoczyć ich z naszym Panem w jednym Ciele<sup>24</sup>.

Dobrym podsumowaniem tej części są słowa V. Bressanellego, który mówi: „Serce Jezusa pod tą nazwą (...) my rozumiemy wydarzenie zbawcze Otwartego Boku i przebitego Serca Jezusa na krzyżu, wydarzenie, które otwiera przed nami drogę duchowości i perspektywę (...), aby zrozumieć tajemnicę Chrystusa i nasze miejsce w misji Kościoła. Tak przeżywał tajemnicę Chrystusa nasz Założyciel; tak przeżywało ją tylu naszych współbraci, którzy nas poprzedzili; i tak dzisiaj przeżywają ją sercanie, mimo zróżnicowanego wieku, kultury, często nawet posługujący się różnymi pojęciami eklezjologicznymi, ale w komunii między sobą, gdy chodzi o ten istotny dar<sup>25</sup>. Zatem wkład w rozwój kultu Najśw. Serca Jezusa o. Dehona powinniśmy dostrzec także przez pryzmat jego Zgromadzenia, dzięki któremu ten kult jest nieustannie propagowany przez około 2150 sercanów obecnie żyjących na całym świecie i przez 10 055 tych, którzy żyli w Zgromadzeniu od czasów o. Dehona<sup>26</sup>.

## Aktywność pisarska

Działalność piśmiennicza wydaje się tak samo bogata jak działalność apostolska. Osobiste zapiski o. Dehona już zostały zacytowane. Tutaj chciałbym podkreślić dwa wielkie tematy poruszane w pismach Za-

<sup>23</sup> Por. G. GIRARDI, *Il progetto di Dio nella vocazione e missione...*, STD 8 (1975), 69-70; G. PISAREK, „Ćwiczenia Duchowne”..., dz. cyt., s. 310.

<sup>24</sup> Por. U. CHIARELLO, *La nostra regola di vita. Guida per la lettura*, STD 43 (2000), s. 48-49; A. PERROUX, *L'accoglienza dello Spirito per la Gloria e la Gioia di Dio*, DEH 2 (1989), Ed. ital., s. 226; Por. G. PISAREK, „Ćwiczenia Duchowne”..., dz. cyt., s. 313.

<sup>25</sup> V. BRESSANELLI, *Il Cuore di Gesù è tutto il Vangelo*, w: R. PAGANELLI, *Lettere Circolari* vol. VIII, [brak miejsca i roku wydania], lettera dal 25 aprile 1994, s. 164.

<sup>26</sup> Dane statystyczne uzyskane z Sekretariatu Kurii Generalnej Zgromadzenia Księży Sercanów aktualne na 31 grudnia 2014 roku.

łożyciela księży sercanów, które charakteryzują jego dzieła. Oto co on sam pisze w swoim *Dzienniku* w 1910 roku: „Byłem pokierowany przez Opatrzność do pogłębienia wielu dziedzin, ale przede wszystkim dwie wydają się bardzo ważne: chrześcijańskie dzieła społeczne i życie miłością, wynagrodzeniem i immolacją Najświętszemu Sercu Jezusa. Moje książki tłumaczone są na różne języki i wszędzie niosą ten podwójny strumień, wychodzący z Serca Jezusa”<sup>27</sup>. Sześć lat później znowu podkreśla ten podwójny charakter swojej duchowości i działalności. Jak podkreśla Yves Ledure, tam znajdujemy specyfikę duchowości o. Dehona, która polega na łączeniu w jedno miłości do ludzi i miłości do Boga<sup>28</sup>, a którą o. Dehon definiuje jako „katolickie działanie społeczne i królestwo Serca Jezusowego”<sup>29</sup>.

Zbiór pism duchowych o. Dehona doczekał się siedmiotomowego wydania zatytułowanego *Oeuvres Spirituelles*<sup>30</sup>. Pisma duchowe koncentrują się przede wszystkim na miłości i są dobrą pomocą do medytacji miłości Boga do człowieka. Głównymi źródłami tych pism są Biblia, a zwłaszcza Ewangelia św. Jana i listy św. Pawła, francuska duchowość dziewiętnastowieczna, a także wielcy mistycy. Ich celem jest wzbudzenie w ludziach miłości do Boga oraz do drugiego człowieka. W większości odnoszą się one do kultu Najświętszego Serca Jezusowego<sup>31</sup>.

Wydaje się interesujące, że ostatnie wielkie dzieło społeczne o. Dehon opublikował w 1908 roku i było to *Le Plan de la Franc-Maçonnerie en Italie et en France – Plan francuskiej Masonerii we Włoszech i we Francji*. Natomiast dzieła duchowe znacznie przekroczyły granicę XIX i XX wieku. Ostatnie wielkie dzieło jest datowane na lata 1922-1923 i było to *Études sur le Sacré-Coeur de Jésus – Studium na temat Najśw. Serca Jezusowego*.

Na koniec tej części podkreślę, że ważnym dziełem społecznym zapoczątkowanym w 1889 roku było utworzenie czasopisma „Le Règne

<sup>27</sup> L. DEHON, NQ, XXV/1910, 33.

<sup>28</sup> Por. Y. LEDURE, *Un prete con la penna...*, dz. cyt., s. 203.

<sup>29</sup> Tamże, XL/1916, 68.

<sup>30</sup> Por. G. PISAREK, „Ćwiczenia Duchowne”..., dz. cyt., s. 16.

<sup>31</sup> Por. L. POLESZAK, *Serce...*, dz. cyt., s. 21; Por. G. PISAREK, „Ćwiczenia Duchowne”..., dz. cyt., s. 18-19.

du Coeur de Jésus dans les âmes et dans les sociétés” – „Królestwo Serca Jezusowego w duszach i w społeczeństwach”. Miało to miejsce w setną rocznicę rewolucji francuskiej z 1789 roku. Założyciel księży sercanów tak uzasadnia ten tytuł: „Musimy przywrócić panowanie Jezusa Chrystusa..., potrzeba, by kult Najśw. Serca Jezusa, który rozpoczął się w życiu mistycznym dusz, przeszedł i przeniknął życie społeczne ludzi. Przyniesie to niezawodne lekarstwo na okrutne choroby moralne naszego świata”<sup>32</sup>.

Zatem jak zauważamy, działalność pisarska o. Dehona przyczyniała się do wzrostu kultu Najśw. Serca Jezusa poprzez głoszenie miłości Boga do człowieka, propagowanie samego kultu i wzbudzanie miłości człowieka do Boga.

## Działalność społeczna

Cały apostolat społeczny o. Dehona był odzwierciedleniem tytułu czasopisma przez niego założonego. Wprowadzaniem Królestwa Serca Jezusowego w ludzkie dusze i w całe społeczeństwa. A to jest niczym innym jak tylko propagowaniem kultu Najśw. Serca Jezusa, czyli – jak uczy encyklika *Haurietis aquas* – praktykowaniem miłości względem Boga i ludzi.

Ponadto tytuł ten był syntezą jego życia duchowego i apostolatu oraz drogi, którą szedł w kierunku coraz intensywniejszego nauczania społecznego<sup>33</sup>. Możemy dostrzec u o. Dehona wzajemne oddziaływanie doświadczenia duchowego i zaangażowania społecznego. Życie i działanie o. Dehona były zjednoczone. Jego wiara była teocentryczna, ale jednocześnie jego był uwrażliwy na dramat świata i innych ludzi. Te dwa aspekty wzajemnie wpływają na siebie. Miłość Jezusa Chrystusa kieruje do człowieka, podnosi go i zbawia, gdyż tylko w niej możemy znaleźć zbawienie. Te dwa bieguny u o. Dehona bezustannie na siebie oddziałują.

<sup>32</sup> L. DEHON, *Les articles de 1889 à 1922*, w: TENŻE, *Oeuvres Sociales*, t. 1, Andria 1978, s. 3; por. G. PISAREK, *Ojciec Leon Dehon a środki społecznego przekazu. W dwudziestą rocznicę powstania Wydawnictwa Dehon*, „Symposium” 2 (27) 2014, s. 124.

<sup>33</sup> A. TESSAROLO, *Le règne social du Coeur de Jésus dans les écrits de Léon Dehon*, w: Y. LEDURE, *Rerum Novarum en France. Le père Dehon et l'engagement social de l'Eglise*, Bologna 1991, s. 122.

To powiązanie między życiem duchowym i zaangażowaniem społecznym jest klarownie wyrażane w periodyku „Le Règne”<sup>34</sup>. Zdaniem o. Dehona problemy społeczne wynikają przede wszystkim z osłabienia ducha chrześcijańskiego we współczesnym świecie<sup>35</sup>.

Kiedy analizujemy wypowiedzi o. Dehona na tematy społeczne, to zauważamy, że wszystkie przedstawione przez niego problemy związane z niedostatkiem sprawiedliwości w społeczeństwie koncentrują się wokół braku miłości Boga i bliźniego. Dlatego za Leonem XIII stwierdza on, że centrum kwestii społecznej i moralnej to brak miłości w życiu poszczególnych ludzi i całych społeczeństw. To zaś leży u początku całego zła. Brak miłości zdaniem Założyciela księży sercanów jest podstawową przyczyną braku sprawiedliwości<sup>36</sup>.

Widzimy, że o. Dehon największy problem kwestii społecznej definiuje jako brak miłości, która dopiero w konsekwencji prowadzi do braku sprawiedliwości. Wiemy, że dla niego znakiem tej miłości było Serce Słowa Wcielonego, zatem w jego pracy społecznej upatruję ogromny wkład w rozwój kultu Najśw. Serca Jezusa, bo istotą tej pracy było wprowadzanie nie tyle sprawiedliwości, ile miłości do serc poszczególnych ludzi i całego społeczeństwa. Konsekwencją otwarcia się na miłość Boga ukazaną w Sercu Jezusa było okazywanie miłości Bogu i ludziom, a w konsekwencji to przyczyniało się do pogłębiania sprawiedliwości w społeczeństwie.

Chciałbym tylko dodać, że we wprowadzeniu koncepcji miłości jako pierwszej i ważniejszej niż sprawiedliwość w działalność społeczną upatruję oryginalność i nowatorskość o. Dehona w patrzeniu na problemy społeczne.

<sup>34</sup> Tamże, s. 127.

<sup>35</sup> L. DEHON, *Catéchisme social*, w: TENŻE, *OEuvres Sociales*, t. 3, Andria–Napoli 1976, s. 31; por. J. BERNACIAK, *Miłość i wynagrodzenie*, Kraków 2004, s. 200.

<sup>36</sup> L. DEHON, *Congrès du „Tiers-Ordre à Toulouse”*, w: TENŻE, *OEuvres Sociales*, t. 4, Napoli 1985, s. 657-658; por. J. BERNACIAK, *Miłość i...*, dz. cyt., s. 215.

## Zakończenie

Podsumowując dotychczasowe rozważania, chciałbym stwierdzić, że Założyciel Zgromadzenia Księży Sercanów był na wskroś przeniknięty miłością, którą obdarzył go Bóg. Tej miłości doświadczał nieustannie i ciągle ją też głosił całemu światu nie tylko słowem, ale i praktykując ją codzienne poprzez uczynki miłosierdzia i dzieła apostołskie, których był inicjatorem.

Wkład o. Leona Jana Dehona w rozwój kultu Najświętszego Serca Jezusa dokonał się nie tylko dzięki jego osobistemu doświadczeniu zapoczątkowanemu już w dzieciństwie, ale także dzięki licznym dziełom apostołskim, które podejmował przez całe życie, pismom społecznym i duchowym, głoszącym miłość Boga i zachęcającym do zjednoczenia z Nim, działalności na rzecz miłości i sprawiedliwości społecznej, które były praktycznym wprowadzeniem w życie poszczególnych osób i całych społeczeństw katolickiej nauki społecznej, oraz dzięki założeniu Zgromadzenia poświęconego Najświętszemu Sercu Jezusa, którego celem było oddawanie nieustannej chwały Bogu, wynagradzanie za grzechy i uświęcanie własnych członków na drodze rad ewangelicznych. Wszystkie te wymienione elementy miały swój niezbywalny wkład w rozwój kultu Najświętszego Serca Jezusa, którym ciągle żył i który nieustannie głosił Założyciel Zgromadzenia Księży Sercanów. Służyły one także propagowaniu nabożeństwa do Serca Jezusa, które było obecne w jego życiu od samego dzieciństwa aż do ostatnich jego dni.

## The contribution of Fr. Dehon into the development of the cult of the Sacred Heart of Jesus

### Summary

Father Dehon discovering and deepening in his personal spiritual life the cult of the Sacred Heart of Jesus was simultaneously experiencing that love with which God loved a human through Christ. Not only he experienced God's love

for himself, but moreover in response to this love he loved Him back, promised Him faithfulness and reparation while preaching and showing that love towards the people.

The contribution of Fr. Dehon into the development and spread of the cult of the Sacred Heart of Jesus wouldn't have happened without his personal devotion to the Heart of Jesus. The seed of this devotion has been planted during his childhood, however the time of the rapid growth and consolidation of this spiritual maturity took shape in time of his studies in the French seminary.

The subject of Fr. Dehon's cult was the second Person of the Holy Trinity, Jesus Christ and particularly the Heart of Jesus, but the fundamental reason for that cult was the love of the Redeemer of the world. We can notice here the exact mirroring of the teaching presented by the pope Pius XII in the encyclical *Haurietis aquas*. The Trinitarian dimension of the spread of the cult of the Sacred Heart of Jesus is also visible in the apostolic activity of Fr. Dehon and in the activity of the first priests of the Congregation. Thanks to their zeal that cult has been constantly promoted.

Writing activity of Fr. Dehon contributed towards the growth of the cult of the Sacred Heart of Jesus through preaching of the love of God toward human and promoting that love in day to day life. His social activity was based on the conviction that the biggest problem in the social field was simply lack of love and as a consequence and a side effect building of the unjust society. Living the spirituality of the Sacred Heart that way Fr. Dehon has had an unquestionable contribution towards the development and spread of that cult.

**Ks. dr Gabriel Pisarek**, sercanin, absolwent Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie oraz Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, ojciec duchowny w WSM Księży Sercanów w Stadnikach; teolog duchowości zajmujący się życiem wewnętrznym, kierownictwem duchowym i komunikacją interpersonalną, autor artykułów naukowych i popularnonaukowych.

e-mail: gabrielpisarek@gmail.com

Anna Gąsior

## INTRONIZACJA NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSOWEGO NA TLE PROBLEMATYKI SPOŁECZNEJ W POLSCE W OKRESIE DWUDZIESTOLECIA MIĘDZYWOJENNEGO

„Padł «pomnik wdzięczności» w gruzy, a ze spizu postaci Chrystusowej wydarto złote serce, wotum wdzięcznej Polski. Straszna jest wymowa tej zbrodni. I jakże pouczająca! Wróg wiedział, co jest mocą narodu. Wiedział, że naród bez serca żyć nie może. Wiedział, że serce narodu jest w Sercu Boga. Tu tkwi istotny sens zbrodni. Zabić Polski nie zdoła nikt, kto nie zabije w niej Ducha Bożego i kto nie wyrwie z jej serca Bożego Serca. O jak wiele nauczyliśmy się na tych gruzach”<sup>1</sup>.

Tak o zniszczeniu w pierwszych dniach hitlerowskiej okupacji polskiego pomnika wdzięczności, wystawionego przez naród polski Najświętszemu Sercu Jezusa jako wotum za odzyskaną wolność, pisał w 1943 roku ks. Stefan Wyszyński. Pomnik ten i jego historia stanowią niejako streszczenie historii kultu Serca Pana Jezusa w dwudziestoleciu międzywojennym, a równocześnie są odbiciem narodowego losu, który w tamtym czasie w szczególny sposób złączył się z czcią dla Bożego Serca.

<sup>1</sup> S. WYSZYŃSKI, *Serce Boga sercem narodu*, w: TENŻE, *Miłość i sprawiedliwość społeczna. Rozważania społeczne*, Poznań 1993, s. 32.

Kierunki w rozwoju kultu Serca Jezusowego w dwudziestolecie międzywojennym zostały ukształtowane przez dwa rodzaje wpływów, które jednak ściśle się ze sobą łączą. Po pierwsze, na kult Serca Jezusowego wpłynęła szczególna sytuacja państwa polskiego, które po latach niewoli odzyskało niepodległość. Był to czas radości, ale trochę takiej, o jakiej gorzko i prowokacyjnie pisał Juliusz Kaden-Bandrowski: „Radość z odzyskanego śmietnika” – państwa składającego się z trzech odrębnych obszarów niepowiązanych ze sobą gospodarczo i niepołączonych siecią transportu, z różnymi systemami prawnymi, monetarnymi, szkolnymi. Państwo to u samego progu świeżo odzyskanej wolności, gdy jeszcze borykało się ze wszystkimi konsekwencjami wielkiej wojny – biedą, chaosem, dezintegracją, upadkiem moralnym – musiało się zmierzyć z potęgą armii bolszewickiej i bolszewickiej ideologii. Druga Rzeczpospolita na progu niepodległości to państwo, w którym oprócz patriotyzmu, wyrosłego na wiekowej tęsknocie Polaków, nie było właściwie nic.

Z drugiej strony, bardzo szybko kult Serca Jezusowego zostanie mocno powiązany z nauczaniem społecznym papieża, dotykającym najtrudniejszych problemów ówczesnego świata, które nie ominęły również Polski, a może właśnie ze względu na chaos i biedę powojennych lat dotknęły ją jeszcze mocniej. Problemy te zostały ukazane w proroczej encyklice Leona XIII *Rerum novarum* z 15 maja 1891 roku i poruszających podobne zagadnienia, już w nowej rzeczywistości, encyklikach Piusa XI: dotyczącej sytuacji powojennej *Ubi arcano Dei* (Pokoju Chrystusowego należy szukać w Królestwie Chrystusowym) z 23 grudnia 1922 roku i późniejszej *Quadragesimo anno* (O odnowieniu ustroju społecznego i dostosowaniu go do Prawa ewangelicznego na czterdziestą rocznicę wydanej przez Leona XIII encykliki *Rerum novarum*) z 15 maja 1931 roku.

## 1. W kontekście historycznym

Niewątpliwie wspomniany kontekst historyczny wpłynął na wydarzenia, które w sposób szczególny ukształtowały kult Najświętszego Serca Jezusowego w Polsce w okresie dwudziestolecia międzywojennego, nadały mu kierunek i ogromną dynamikę. Były to kolejno: poświęcenie narodu

Sercu Jezusowemu na Jasnej Górze 27 lipca 1920 roku, poświęcenie kościoła Serca Jezusowego w Krakowie 3 czerwca 1921 roku i akt poświęcenia całej Ojczyzny Sercu Jezusowemu, mający miejsce w tym samym dniu na Małym Rynku w Krakowie, i w końcu – akt może bardziej partykularny, chociaż w kontekście historycznym niesłychanie ważny – poświęcenie ludu śląskiego Sercu Jezusowemu 9 września 1923 roku.

### 1.1. Poświęcenie narodu i ojczyzny Sercu Jezusowemu na Jasnej Górze 27 lipca 1920 roku

Poświęcenie narodu i ojczyzny Sercu Jezusowemu na Jasnej Górze nastąpiło w momencie dramatycznym, gdy przez kraj przechodziły wojska bolszewickie. „Ponad martwym ciałem Białej Polski jaśnieje droga ku ogólnoświatowej poźrodzie. Na naszych bagnietach poniesiemy szczęście i pokój ludzkości pełnej mozołu. Na zachód! Wybiła godzina ataku. Do Wilna, Mińska, Warszawy!” – pisał 2 lipca 1920 roku Michaił Tuchaczewski<sup>2</sup>, dowódca Frontu Zachodniego Armii Czerwonej.

W tym kontekście słowa biskupów wypowiedziane na Jasnej Górze miały znaczenie szczególne: „Najświętsze Serce Jezusa, oto my, biskupi polscy, zebrani u stóp Majestatu Twego, w Najświętszym Sakramencie ukrytego, poświęcamy siebie, duchowieństwo i wszystkich wiernych diecezji naszych, cały kraj i Ojczyznę naszą Twojemu Boskiemu Sercu. W chwili, gdy nad Ojczyznę i Kościołem naszym gromadzą się chmury ciemne, wołamy jak niegdyś uczniowie Twój zaskoczeni burzą na morzu: Panie, ratuj nas, bo giniemy”<sup>3</sup>. Znaczące też było wyznanie win. Prośba o pomoc w tym czasie zagrożenia połączona z oddaniem Najświętszemu Sercu Jezusowemu i przyrzeczeniem szerzenia Jego kultu nabiera w momencie zagrożenia narodowego, społecznego i chrześcijańskiego bytu wymiaru najważniejszego zobowiązania, w którym wymiar religijny wyraż-

<sup>2</sup> Patrz: [http://pl.wikipedia.org/wiki/Michai%C5%82\\_Tuchaczewski](http://pl.wikipedia.org/wiki/Michai%C5%82_Tuchaczewski).

<sup>3</sup> *Akt poświęcenia narodu polskiego Sercu Jezusa*, w: L. POLESZAK (oprac.), *Serce Jezusa w dokumentach Kościoła. Dokumenty Magisterium Kościoła o Najświętszym Sercu Pana Jezusa od Klemensa XIII do Benedykta XVI*, Kraków 2006, s. 595.

nie łączy się z patriotycznym. Odnowa życia religijnego ma być połączona z odnową życia społecznego i politycznego. Biblijne sformułowania nie są tylko schematycznym językiem kościelnego nauczania, ale wskazują kierunek obrony przed tym wszystkim, co przynosiła ze sobą ideologia bolszewicka, której działania doznali już wtedy mieszkańcy wschodnich ziem polskich, zajętych przez Armię Czerwoną.

### 1.2. Świątynia Serca Jezusa w Krakowie i *Akt poświęcenia całej Ojczyzny* odprawiony na Małym Rynku w Krakowie 3 czerwca 1921 roku

Widocznym, materialnym znakiem poświęcenia Bożemu Sercu stała się świątynia Najświętszego Serca Jezusa w Krakowie, budowana wysiłkiem wiernych z całej Polski. Poświęcenie kościoła odbyło się w uroczystość Najświętszego Serca Jezusowego 3 czerwca 1921 roku. W „Posłańcu Serca Jezusowego” tak pisano o tym wydarzeniu: „Możemy więc śmiało o nowym kościele powiedzieć, że wystawia go Polska Sercu Zbawiciela. Na tem jednak nie koniec. Budowa bowiem materialnej świątyni to nie cel ostatni, to środek. Do czego zaś ten środek ma służyć, to głoszą słowa tej prośby wypisanej na węgielnym kamieniu: «Ty, o nieśmiertelny Królu wieków, na ziemi nasze stąd wypuść słodkiego Serca Twego płomień: do miast, wiosek, do serc i umysłów wejdź zwyciężąc, zamieszkać w nich i władać!»». Na to więc stanął w sercu Ojczyzny naszej ten dom Boży, aby był zadatkiem i znakiem widowym panowania Serca Zbawiciela nad całą naszą Polską. Nowy kościół jest jakby tronem naszemu Królowi. Chodzi teraz o to, by Król miał nad kim panować, czyli o to, by naprawdę Mu się oddać!”<sup>4</sup>.

Dopełnieniem czy raczej potwierdzeniem tego wystawienia tronu Serca Zbawiciela w sercu ojczyzny, jak zostało nazwane miasto Kraków, stał się *Akt poświęcenia całej Ojczyzny* odprawiony na Małym Rynku w Krakowie w tym samym dniu, 3 czerwca 1921 roku. Akt ten ma już wyraźny

<sup>4</sup> *Polska Sercu Zbawiciela*, „Posłaniec Serca Jezusowego” 49 (1921) nr 6, s. 83-84.

wymiar społeczno-polityczny. Mimo iż nie pada tu słowo „intronizacja”, ma on charakter intronizacji – uznania władzy Chrystusa: „Wyznajemy bowiem przed niebem i ziemią, że Twego panowania nam potrzeba: wyznajemy publicznie, że Ty jeden, Królu królów, masz do nas święte i nigdy niewygasłe prawa; wyznajemy za wszystkich, co znać Cię i służyć Ci nie chcą, że tylko pod Twym berłem ratunek dla wskrzeszonej Twą mocą a tak ciężko skołatanej Ojczyzny. Więc Panie nasz wszechmocny, racz nie patrzeć na niegodność naszą i nędzę, ale w imię dobroci Serca Twego zstąp do nas miłościwie, pełen łaski i prawdy, by zawiadnąć tym ludem, co oddaje Ci się dziś i poświęca”<sup>5</sup>.

Sercu Jezusa zostaje podporządkowane całe życie społeczno-narodowe we wszystkich najważniejszych jego obszarach: począwszy od władz państwowych, ustawodawstwa, przez tak ważne wówczas sprawy obrony granic i związanej z nimi wojskowość, aż do codziennego życia społecznego, przede wszystkim ze zwróceniem uwagi na ten podstawowy jego wymiar, jakim jest życie rodzinne. I jeszcze jeden element z *Aktu poświęcenia całej Ojczyzny*, na który warto zwrócić uwagę. Najświętszemu Sercu Jezusa zostaje poświęcone nie tylko społeczeństwo i państwo polskie z instytucjami, decydującymi o społeczno-prawnym kształcie życia, ale cały naród w wymiarze jego historii, przeszłości i celów stawianych na przyszłość, w wymiarze jego dziedzictwa i tradycji, ale i w wymiarze przyszłych jego dziejów, tego, co chce przekazać następnym pokoleniom jako swoje przesłanie i źródło jedności.

### 1.3. Poświęcenie Sercu Jezusowemu Śląska

Kolejnym aktem intronizacji – można powiedzieć, bardziej partykularnym, ale włączającym się w dzieło poświęcenia Polski Najświętszemu Sercu Jezusa w dwudziestolecie międzywojennym – było poświęcenie Mu Śląska podczas Zjazdu Katolików Śląskich 9 września 1923 roku. „Posłaniec Serca Jezusowego” relacjonował to wydarzenie: „W dniach

<sup>5</sup> *Akt poświęcenia całej naszej Ojczyzny odmówiony na Małym Rynku w Krakowie dnia 3. Czerwca 1921 r.*, „Posłaniec Serca Jezusowego” 49 (1921) nr 8, s. 120.

8 i 9 września odbył się Zjazd Katolików Śląskich w Królewskiej Hucie. Brało w nim udział do 300 tysięcy osób i setki stowarzyszeń katolickich. Ojciec Święty przesłał osobny telegram z życzeniami i błogosławieństwem apostołskim dla uczestników zjazdu. 9 września od rana gromadziły się tłumy ludu ze wszystkich stron Górnego Śląska. Wielki plac przy kościele św. Józefa wypełnił się uczestnikami. O godzinie 10 rozpoczęła się msza św. celebrowana przez ks. biskupa Łukomskiego z Poznania. Po mszy św. nastąpiła chwila uroczysta: poświęcenie się ludu śląskiego Sercu Jezusowemu<sup>6</sup>.

Warto zwrócić uwagę, że poświęcenie Śląska było długo przygotowywane, z nim też związane jest powstanie czasopisma „Gość Niedzielny”. W jego pierwszym numerze opublikowano słowo administratora apostołskiego, ks. Augusta Hlonda, do ludu śląskiego i tekst oddania Najświętszemu Sercu Jezusa, tak by wszyscy mogli świadomie i w pełni przeżywać to wielkie wydarzenie. Pouczenie wiąże kult ze sprawami narodowego bytu, odzyskanej wolności, łączności z pozostałymi częściami polskiej ziemi – kult Serca Jezusowego miał głęboki wymiar jednoczący naród. Administrator apostołski, ks. August Hlond, pisał m.in.: „Ma ten Zjazd być przede wszystkim jednomyślnym wypowiedzeniem się Śląska za swoją odbudowę na zasadach wiary swych ojców. Weszliśmy z woli Opatrzności Boskiej na nowe drogi politycznego i narodowego życia, ale po głębokich wstrząśnieniach, które w społeczeństwie naszym niemałe wyrządziły spustoszenia. (...) będzie Zjazd faktem tak ważnym dla Śląska i tak uroczystą chwilą, że postanowiłem połączyć z nim doniosły akt religijny, o który proszą petycje osób duchownych i świeckich, wniesione do mnie i do Komitetu Zjazdu. Na podziękowanie Bogu za wszystkie łaski udzielone naszej krainie, dla prześląganego Go za jej grzechy i oziębłość religijną, dla wyproszenia zabłąkanym braciom łaski powrotu na drogi ducha Chrystusowego, a wreszcie dla ubłagania szczególniejszej i stałej opieki Bożej dla Śląska i jego ludu zarządzam na niedzielę 9 września uroczyste i publiczne poświęcenie Polskiego Śląska Górnego Najświętszemu Sercu Jezusowemu. Akt ten odbędzie się w Królew-

<sup>6</sup> Ku większej chwale Serca Jezusowego, „Posłaniec Serca Jezusowego” 51 (1923) nr 11, s. 171.

skiej Hucie z całą okazałością wobec przedstawicieli Władz, Wojskowości i wszystkich stanów po mszy św. pontyfikalnej, którą odprawię dla uczestników Zjazdu. Aby zaś i ci, którzy w Zjeździe nie wezmą udziału, mogli się również Najświętszemu Sercu Jezusowemu poświęcić, odbędzie się także poświęcenie według niżej podanej formuły tego samego dnia we wszystkich kościołach parafialnych<sup>7</sup>.

Akt poświęcenia Śląska miał wyraźny wymiar narodowy, ale też wymiar głęboko teologiczny i eklezjalny, tak by nie był on czymś niezrozumiałym czy zewnętrznym dla ogółu wiernych. Administrator apostołski ks. August Hlond zarządził w diecezji triduum, będące czymś w rodzaju wielkich rekolekcji, równocześnie akt poświęcenia bardzo wyraźnie połączył z nauczaniem papieskim, a szczególnie ze wspomnianą już wcześniej encykliką Piusa XI *Ubi arcano Dei* i zawartym w niej przesłaniem: „Pokoju Chrystusowego należy szukać w królestwie Chrystusowym”.

Tak przygotowany akt poświęcenia Górnego Śląska Najświętszemu Sercu Jezusowemu stał się wielką religijną i narodową manifestacją. Za ks. administratorem Augustem Hlondem odmówiło go 200 tysięcy osób, które powtarzały słowa:

„I dlatego stajemy dziś przed Tobą, o Jezu, aby wiecznym przymierzem oddać Ci się na wierną służbę. W tej myśli poświęcamy uroczystość i na zawsze Najświętszemu Sercu Twemu siebie samych, nasze rodziny, parafie i gminy. Poświęcamy Ci nasze wioski i miasta i powiaty. Poświęcamy Ci nieodwołalnie nasz cały Polski Górny Śląsk z jego ludem, duchowieństwem i władzami. Miej nas w Swej szczególnej opiece i błogosław wszystkie stany. (...) Wzmocnij i oświeć nas, o słodki Jezu, abyśmy porzuciwszy waśnie i samolubne zamiary, wybrnęli z niedoli i niemocy obecnych czasów. Prowadź nas drogą jasnej przyszłości i panuj nam zawsze łaskawie, o Najświętsze Serce Jezusa, za życia naszego i w Królestwie Twej wiecznej chwały. Amen<sup>8</sup>.”

<sup>7</sup> A. HLOND, *Orędzie w sprawie II. Śląskiego Zjazdu Katolickiego*, „Gość Niedzielny” 1 (1923) nr 1, s. 3-4.

<sup>8</sup> A. HLOND, *Akt, którym Polski Górny Śląsk dnia 9 września poświęci się Najświętszemu Sercu Jezusowemu*, „Gość Niedzielny” 1 (1923) nr 1, s. 5.

Należy tutaj zauważyć, że akt oddania Śląska powtarza pewien schemat widoczny już we wcześniejszych wydarzeniach – jest on przede wszystkim aktem wdzięczności za odzyskaną wolność, aktem przebłagania za grzechy, szczególnie te, które wywołał wojenny i powojenny chaos, a także – jak można się domyślać, chociaż nie zostaje to nazwane bezpośrednio – zawirowania i odstępstwa związane z agitacją bolszewicką i komunistyczną propagandą. W końcu pojawia się hołd i oddanie pod panowanie Najświętszego Serca Jezusa wszystkich grup społecznych oraz wszystkich sfer życia społecznego i publicznego. Co więcej, podkreśla się, że jest to oddanie nieodwołalne – obejmuje więc nie tylko tych, którzy składają hołd uwielbienia Chrystusowi w tym szczególnym dniu, ale i tych, którzy w przyszłości przejmą ich pracę i ich dziedzictwo. Ważne jest również to, że akt poświęcenia, by podkreślić jego powszechny, nieodwołalny charakter, odbywał się w obecności władz, wojskowych i wszystkich stanów.

## 2. Zmiany w charakterze kultu i znaczeniu intronizacji na przełomie lat 20. i 30.

Omawiane wydarzenia poświęcenia Najświętszemu Sercu Jezusa wraz z ich teologiczną podstawą można nazwać, może nieco zuchwale, polską teologią wolności i polską teologią wyzwolenia. Królowanie Bożego Serca miało bowiem jednoczyć i umacniać polski naród u początku niepodległego państwa, gdy niełatwo – mimo wspólnego celu – było budować prawdziwą narodową jedność w kontekście różnorodnych doświadczeń i podziałów. Równocześnie stało się ono drogą wyzwolenia od wszelakiego rodzaju nacisków, zwłaszcza w dziedzinie społecznej. Z jednej strony niósł je komunizm, i to niebezpieczeństwo było dostrzegane ze szczególną siłą jako zagrażające młodemu państwu i społecznemu pokojowi. Z drugiej strony miało ono również chronić przed tym, co niósł zachodni liberalizm.

Równocześnie ten kult został bardzo mocno włączony w powszechny wymiar modlitwy i troski Kościoła, co widać w jego ścisłym połączeniu z nauczaniem papieskim oraz szukaniem papieskiego potwierdzenia

i ogólnokościelnej aprobaty dla podejmowanych działań. O wadze spraw społecznych w kulcie Serca Jezusowego świadczy inicjatywa zaprowadzenia w Kościele nowej uroczystości Społecznego Panowania Serca Jezusowego, zapoczątkowana przez katolickie organizacje we Francji. W tę inicjatywę włączyli się również katolicy polscy<sup>9</sup>.

Sprawy społeczne były także obecne w praktycznym wymiarze kultu, o czym świadczy np. ciekawa historia bazyliki Serca Jezusowego w Warszawie. Nową świątynię fundowała księżna Maria Radziwiłłowa, a jej budowa trwała od 1907 roku z przerwą w czasie wojny. W uroczystościach konsekuracyjnych wzięli udział: prezydent Rzeczypospolitej, przedstawiciele rządu, sejmu i senatu oraz wojska. Papież Pius XI, który interesował się tym dziełem jeszcze jako nuncjusz apostolski, nazwał świątynię najpiękniejszym kościołem w Warszawie, nadał jej też tytuł bazyliki mniejszej ze wszystkimi przywilejami i odpustami, które przysługują bazylikom mniejszym w Rzymie. Życzeniem księżnej Marii Radziwiłłowej było, by świątynia Najświętszego Serca Jezusowego na Pradze stała się centrum wychowawczym dla dzieci i młodzieży, dlatego też zabiegała, początkowo bezskutecznie, by parafię przejęli salezjanie. Okazało się to możliwe dopiero po śmierci fundatorki<sup>10</sup>.

Łączność w kulcie, szczególnie w akcie poświęcenia, z całym Kościołem jest widoczna również w poświęceniu Sercu Jezusowemu Nuncjatury Apostolskiej w Warszawie, które odbyło się 31 grudnia 1929 roku, co zrelacjonowano w „Posłańcu Serca Jezusowego”<sup>11</sup>.

Niewątpliwie te wydarzenia lat 20. i ich umocowanie teologiczne ukształtowały kierunek kultu Najświętszego Serca Jezusowego w całym dwudziestolecu międzywojennym, a w tym także charakter intronizacji. Trzeba tu od razu zaznaczyć, że w polskiej literaturze tamtego czasu, poświęconej kultowi Najświętszego Serca Jezusowego, nie ma wyraźnego rozróżnienia poświęcenia i intronizacji. To drugie określenie pojawia się częściej w latach 30., chociaż jest stosowane zamiennie z poświęceniem nawet w opisie jednej uroczystości.

<sup>9</sup> Por. *O zaprowadzenie nowego święta*, „Posłaniec Serca Jezusowego” 52 (1924) nr 1, s. 20.

<sup>10</sup> Por. *Ku większej chwale...*, dz. cyt., „Posłaniec Serca Jezusowego” 51 (1923) nr 11, s. 170.

<sup>11</sup> *Najświętszemu Sercu Jezusowemu Poświęciły się: Nuncjatura Apostolska w Warszawie*, „Posłaniec Serca Jezusowego” (1930) nr 7, s. 219.



Można w tym miejscu dokonać już pewnego uogólnienia: poświęcenie w latach 20. miało w dużej mierze charakter narodowy, służyło stworzeniu podstawy do odbudowy jedności narodowego życia, ukierunkowania jego rozwoju, bardzo mocno łączyło się z wątkami patriotycznymi – z jednej strony wdzięcznością za odzyskanie niepodległości, z drugiej zaś z troską o odbudowę państwa. W latach 30. z kolei intronizacja nabiera wymiaru bardziej społecznego. Intronizacja – od tej przeprowadzanej przede wszystkim w rodzinach – staje się intronizacją przeprowadzaną w różnego rodzaju instytucjach organizujących życie społeczne i państwowe. Niewątpliwie było to związane zarówno z wewnętrznymi problemami, także gospodarczymi i politycznymi, jak i z rosnącą niepewnością w skali międzynarodowej, poczuciem, że pokój jest nietrwały i znów zagrożony, a także z realnym niebezpieczeństwem agitacji komunistycznej. O tych problemach szczególnie świadczą intencje Apostolstwa Modlitwy<sup>12</sup>, a także poruszające świadectwa cierpień chrześcijan prześladowanych za wiarę w Rosji, a także w Hiszpanii i w Meksyku, które odnajdujemy w ówczesnej prasie katolickiej, szczególnie zaś w „Posłańcu Serca Jezusowego”<sup>13</sup> czy „Rycerzu Niepokalanej”.

### 3. Kult Serca Jezusowego i intronizacja w latach 30. XX wieku

Patrząc na historię kultu Serca Jezusowego w latach 30., szczególnie nie zaś zwracając uwagę na intronizację i jej znaczenie, można przypomnieć kilka zjawisk czy wydarzeń, które w sposób szczególny realizują ideę intronizacji w różnych grupach społecznych i w odpowiedzi na różne problemy. Będą to:

<sup>12</sup> Por. J. G., *Intencja miesięczna na lipiec: Niebezpieczeństwo bolszewickie (Zatwierdzona i pobłogosławiona przez Ojca św.)*, „Posłaniec Serca Jezusowego” 59 (1931) nr 7, s. 194-196.

<sup>13</sup> Por. np.: F. M., *Katolicka Hiszpanja ofiarą prześladowań*, „Posłaniec Serca Jezusowego” 60 (1932) nr 4, s. 110-114; *Hiszpania przestroga dla Polski*, „Posłaniec Serca Jezusowego” 60 (1932) nr 5, s. 146-148; F. M., *Międzynarodowa organizacja bezbożnictwa*, „Posłaniec Serca Jezusowego” 60 (1932) nr 7, s. 209-212; M. P., *Walka z Bogiem w Rosji sowieckiej*, „Posłaniec Serca Jezusowego” 60 (1932) nr 11, s. 340-343.

- budowa pomnika wdzięczności w Poznaniu;
- poświęcenie rodzin Bożemu Sercu;
- poświęcenia diecezji, wiosek, miast, wojska, instytucji państwowych, zrzeszeń, szkół, szpitali itp.

#### 3.1. Budowa pomnika wdzięczności w Poznaniu

Szczególnym wyrazem intronizacji była budowa pomnika wdzięczności w Poznaniu, poświęconego 30 października 1932 roku. Idea ta zrodziła się już na progu istnienia II Rzeczypospolitej, jednak ze względu na różnorodne trudności, związane i z lokalizacją, i z kosztami pomnika, została sfinalizowana dopiero w latach 30. Znów szukając informacji na ten temat, warto sięgnąć do „Posłańca Serca Jezusowego: „Sejm nasz ustawodawczy uchwalił, jak wiadomo, wznieść w Warszawie świątynię Opatrzności jako votum dziękczynne całego narodu za cudowne odzyskanie wolności. Nikt jednak nie odczuwał silniej nad sobą ciężkiej ręki zaborcy, jak nasze ziemie zachodnie. Dumny i pewny siebie wróg nasyłał coraz to nowe swych zastępy kolonistów, wprowadzał w życie nieludzkie prawa o wywłaszczeniu, a na znak swej «wieczystej» nad kresami zachodnimi władzy postawił w Poznaniu potężny zamek królewski, a przy nim wielki pomnik Bismarcka, symbol pruskiego nad tą częścią Polski władania. A jednak rodacy nasi nie stracili nadziei. Mimo powodzenia pruskiego oręża w czasie ostatniej wojny, ufali, że Niemcy nie odniosą zwycięstwa, a na jednym z patriotycznych zebrań zawołał pewien robotnik poznański: «Zobaczycie, że na miejscu, gdzie dziś stoi Bismarck, stanie pomnik Najświętszego Serca Pana Jezusa». Już I Zjazd Katolicki w Poznaniu w 1920 r., na którym był obecny dzisiejszy Ojciec św., powziął następującą uchwałę: «Korząc się przed opatrznością Bożą, w uczuciu głębokiej wdzięczności za odzyskaną wolność Polski, wypowiadamy życzenie, ażeby ze składek publicznych stanął u wjazdu do grodu Przeclawa pomnik, jako dziękczynne votum Narodu» (...)»<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> *O pomnik Najświętszego Serca Jezusowego w Poznaniu*, „Posłaniec Serca Jezusowego” 55 (1927) nr 11, s. 249-251.

Podobnie jak w przypadku świątyni krakowskiej pomnik miał być nie tylko wyrazem hołdu mieszkańców Poznania czy nawet Ziem Zachodnich, ale całej Polski, stąd też w „Posłańcu...” wielokrotnie pojawiają się apele o wsparcie, artykuły poświęcone kolejnym etapom budowy pomnika, a także ukazujące jego najważniejszy teologiczny wymiar – to ma być pomnik wskazujący na panowanie Bożego Serca: „Wiele lat zabiegał Komitet nim otrzymał to najpiękniejsze w Poznaniu miejsce. Chodziło mu o to właśnie miejsce jako najgodniejsze Chrystusa i jako najlepiej wyrażające myśl zasadniczą projektowanego pomnika. Tutaj stał pomnik gnębielcy polskości Bismarcka na znak, że Polakom nie wolno już marzyć o wolności. Dziś na miejscu symbolu nienawiści i pogwałcenia stoi symbol miłości i wywyższenia. Stoi Chrystus między zamkiem, siedzibą nowej władzy, a uniwersytetem, siedzibą naszej nauki, na tle Teatru Wielkiego, siedziby naszej sztuki, bo chcemy, aby Chrystus wszędzie u nas panował: w nauce i wychowaniu, w sztuce i rządzie”<sup>15</sup>.

Przemówienie podczas odsłonięcia pomnika wygłosił Ludwik Begała, poznański starosta krajowy. Można powiedzieć, że był to akt intronizacji, zawierający wszystkie elementy z wcześniejszych aktów: wdzięczność, ukorzenie przed Majestatem Boga i zobowiązanie, w końcu uznanie swojego poddaństwa wobec Najświętszego Bożego Serca<sup>16</sup>.

Podobny charakter miało wystąpienie prymasa ks. kard. Augusta Hlonda, który mówił m.in.: „W tym kamieniu i spizu wypisuje naród dokument wdzięczności swojej i stawia go, aby świadczył o wdzięczności tego pokolenia, które doznało cudu wolności. Naród ślubuje w tym spizu i kamieniu, że poprowadzi myśl Bożą poprzez wszystkie dziedziny życia, w myśli i czynie”<sup>17</sup>.

Tragiczne dzieje pomnika to odbicie tragicznych losów narodu. Tuż po wejściu Niemców w 1939 roku władze okupacyjne nakazały jego rozebranie: „«Padł pomnik wdzięczności» w gruzy, a ze spizu postaci Chrystu-

<sup>15</sup> *Bożemu Sercu wdzięczny naród za odzyskaną wolność*, „Posłaniec Serca Jezusowego” 60 (1932) nr 12, s. 373-375.

<sup>16</sup> Por. *Zmartwychwstała Polska w hołdzie Chrystusowi*, „Rycerz Niepokalanej” 12 (1933) nr 1 (131), s. 13-16.

<sup>17</sup> Tamże, s. 15.

sowej wydarto złote serce, wotum wdzięcznej Polski. Straszna jest wymowa tej zbrodni. I jakże pouczająca! Wróg wiedział, co jest mocą narodu. Wiedział, że naród bez serca żyć nie może. Wiedział, że serce narodu jest w Sercu Boga. Tu tkwi istotny sens zbrodni”<sup>18</sup>.

Warto w tym miejscu wspomnieć, że pomnik poznański nie miał być jedynym wyrazem wdzięczności Polaków wobec Boga. Również w Warszawie powstał komitet budowy pomnika Najświętszego Serca Chrystusa Króla, który planowano postawić, w podziękowaniu za odzyskaną niepodległość, na placu Zbawiciela<sup>19</sup>.

### 3.2. *Jak intronizować?* – od intronizacji w rodzinach do intronizacji w zakładach, szkołach i urzędach

Niewątpliwie wielką kartą w dziejach intronizacji na gruncie polskim, zapisem jej rozumienia teologicznego, eklezjalnego i społecznego są artykuły poświęcone temu dziełu przez ks. Józefa Andrasza TJ, krajowego dyrektora Dzieła Poświęcenia Rodzin Sercu Jezusowemu<sup>20</sup>. Warto w tym miejscu oddać mu głos, przytaczając obszernie fragmenty z artykułu *Jak intronizować?* W latach 30. artykuł ten, z małymi zmianami, pojawił się dwukrotnie na łamach „Posłańca Serca Jezusowego”. Ksiądz J. Andrasz objaśniał: „Intronizacja – czymże ona jest? Jest uroczystym uznaniem i wyznaniem, że Zbawiciel ma prawo królować nie tylko w pojedynczym sercu ludzkim, ale w każdej społeczności ludzkiej. Intronizacja bowiem, chociaż obejmuje przede wszystkim rodziny w ścisłym tego słowa znaczeniu, nie ogranicza się wyłącznie do nich, ale rozciąga się również na wszystkie inne społeczności, a więc na szkoły, stowarzyszenia kościelne i świeckie, na parafie, gminy, miasta, diecezje, narody i państwa.

<sup>18</sup> S. WYSZYŃSKI, *Serce Boga sercem...*, dz. cyt., s. 32.

<sup>19</sup> Por. *W Warszawie stanie pomnik ku czci Boskiego Serca*, „Posłaniec Serca Jezusowego” 57 (1929) nr 6, s. 180.

<sup>20</sup> Por. J. ANDRASZ, *Na święto Chrystusa Króla*, „Posłaniec Serca Jezusowego” 62 (1934) nr 10, s. 361-365; TENŻE, *Jak intronizować?*, „Posłaniec Serca Jezusowego” 63 (1935) nr 10, s. 369-371.

(...) W samym zaś wykonaniu intronizacji trzeba pamiętać, że ma być ona wyraźną i bezwzględną odpowiedzią na machinacje wrogów Chrystusa i jego Kościoła.

1. *Wrogowie chcą wpływy Chrystusa i jego św. Religii zamknąć, o ile możliwości, tylko w obrębie murów świątyni i zakrystii.*

Dlatego poświęcenie rodzin, szkół, fabryk itp., chociaż przygotowuje się w kościele, to jednak sam akt intronizacji Boskiego Serca odbywa się nie w świątyni, ale w tym mieszkaniu, w tej sali, w tym gmachu..., gdzie dana społeczność mieszka, pracuje, modli się, cierpi, raduje. Przez to wyznajemy, że Chrystus ma prawo królować nie tylko w swojej świątyni, ale i poza nią, wszędzie tam, gdzie ludzie społecznie się gromadzą. Widocznym symbolem tych praw jest intronizacyjny obraz Najświętszego Serca, który umieszcza się na honorowym miejscu w mieszkaniu rodziny, w sali szkolnej itp.

2. *Wrogowie chcą katolików świeckich, zwłaszcza będących głowami, kierownikami pewnych społeczności, zastraszyć i odwieść od publicznego przyznawania się do Chrystusa i Jego Kościoła.*

Intronizacja występuje przeciw tym niegodziwościom. Chociaż kapłan poucza, na czym ona polega, jak ją przeprowadzić, chociaż on błogosławi obraz (...) – to jednak sam akt oddania się danej społeczności dokonać powinna jej Głowa. A więc w rodzinie – ojciec, w szkole – kierownik względnie kierowniczką, a nie ks. katecheta, w fabryce – kierownik względnie właściciel, a nie ks. proboszcz itp. Chodzi bowiem najpierw o to, żeby ten poświęcał daną społeczność Sercu Jezusa i uznawał Jego królewskie nad nią panowanie, kto ma władzę nad tą społecznością, a po wtóre, żeby w ten sposób katolicy świeccy jawnie i publicznie wobec innych uznawali święte prawa Jezusa nad sobą jako kierownikami i nad społecznością, która ich pieczy jest powierzona. (...)

3. *Wrogowie godzą się od «biedy» na jakąś płytką religijność, ale nie cierpią życia nadprzyrodzonego, które czerpie swoją treść i siłę z modlitwy i z Sakramentów św.*

Intronizacja postępuje wprost przeciwnie. Ażebym zaznaczyć, że poświęcamy się Jezusowi, jako Twórcy porządku nadprzyrodzonego,

że obwołujemy Królem swojej rodziny Tego, który żyje w Najświętszym Sakramencie Ołtarza – przy intronizacji wszyscy członkowie tej społeczności, która oddaje się Boskiemu Sercu, przystępują do Sakramentów św. łączą się w komunii z Jezusem Eucharystycznym. (...)

4. *Wrogowie chcieliby cześć oddawaną Chrystusowi uczynić jak najbardziej prywatną, niepozorną. Dlatego starają się odebrać jej wszelką okazałość zewnętrzną, wszelką świetność. Gdzie się dorwą do władzy, tam zakazują pielgrzymek, procesyj i innych manifestacji religijnych.*

I tym nieuczciwym knowaniom przeciwstawia się intronizacja. Każde bowiem poświęcenie, każda intronizacja, jak z jednej strony powinna się odbyć w duchu głębokiej pobożności, tak z drugiej powinna być wykonana z taką okazałością i świetnością, na jaką nas stać. Chodzi tu bowiem o uroczyste uznanie i wyznanie królewskich praw Chrystusa. (...)

5. *Wrogowie Kościoła dążą na różne sposoby do tego, żeby ludzie o Chrystusie, o Bogu zapomnieli, żeby sobie życie, zwłaszcza społeczne, urządzali, jakby Boga nie było.*

Intronizacja zaś chce ustawicznie przypominać słodkie panowanie Najświętszego Serca. Przypomina je przez sam obraz intronizacyjny, umieszczony na honorowym miejscu w rodzinie, szkole itd. Przypomina je przez swoje odnowienie. Uroczyste bowiem poświęcenie należy powtórzyć przynajmniej raz w roku. Słaba jest bowiem pamięć ludzka (...)”<sup>21</sup>.

Przeprowadzana w taki sposób intronizacja miała, jak już wcześniej wspomniano, najpierw wymiar przede wszystkim rodzinny. O masowym niemal charakterze tego dzieła, ogarniającego wówczas całą Polskę, mówi dane zamieszczone przez ks. J. Andrasza w „Posłańcu Serca Jezusowego”. W 1932 roku przystąpiło do niej 120 tysięcy rodzin<sup>22</sup>.

Potem jednak intronizacja wkracza we wszystkie dziedziny życia. W „Posłańcu Serca Jezusowego” pojawiają się opisy intronizacji przeprowadzanych w miastach i wsiach, w seminariach duchownych i w szkołach,

<sup>21</sup> Tamże, s. 369-371.

<sup>22</sup> 120 tysięcy rodzin polskich poświęconych Najśłodszemu Sercu Jezusa, „Posłaniec Serca Jezusowego” 60 (1932) nr 8, s. 233-235.

w zakładach, fabrykach, a także w szpitalach, w wojsku i urzędach państwowych. Możemy raz jeszcze popatrzeć na statystykę, którą na łamach „Posłańca Serca Jezusowego” podaje ks. J. Andrasz. Tym razem ujmuje w niej nie tylko rodziny, ale i inne społeczności. Pisze on: „Jeśli zesumujemy te poszczególne cyfry, to całkowita liczba za ostatnie sześćdziesiąt lat, od 1932-1938, przedstawia się następująco: rodzin poświęconych Sercu Bożemu jest 162 622; parafii 67; gromad 222, a innych społeczności – 407”<sup>23</sup>.

## Zakończenie

Przegląd wydarzeń i publikacji dotyczących kultu Najświętszego Serca Jezusowego w okresie dwudziestolecia międzywojennego w Polsce pokazuje wyraźnie, że szczególnie obecny jest w nim najpierw wątek narodowy, a później społeczny. Wiązało się to, jak zostało wcześniej omówione, z sytuacją polityczną Polski, która najpierw musiała odbudować swój narodowy byt, dlatego sprawy socjalne schodziły w refleksji – i religijnej, i publicystycznej – niejako na drugi plan. Później jednak, wraz z umocnieniem państwa, a równocześnie w miarę napięcia pojawiającego się w sytuacji międzynarodowej i wobec silnych wpływów z jednej strony komunizmu, a z drugiej liberalizmu, kwestie socjalne stają się wątkiem dominującym. Przy czym warto podkreślić, że wątek ten był w praktyce kultu Najświętszego Serca Pana Jezusa bardzo mocno powiązany z nauczaniem papieża, zwłaszcza w kontekście społecznych encyklik Piusa XI, szeroko omawianych na łamach katolickich czasopism. Ich przesłanie włączano również w intencje Apostolstwa Modlitwy i omawiano w sposób obrazowy, przystępny dla czytelnika, niekoniecznie znającego doskonale terminologię teologiczną i socjologiczną. Wątek ten znalazł swój szczególny wyraz w praktyce intronizacji. Samo słowo „intronizacja” początkowo było używane zamiennie ze słowem „poświęcenie”, później jednak następuje pewne zróżnicowanie: poświęcenie – używane bardziej w latach 20. – zostaje związane z wymiarem narodowym, natomiast określenie „intronizacja” odnosi się początkowo do wymiaru czci

<sup>23</sup> *Wielkie dzieło intronizacji*, „Posłańca Serca Jezusowego” 66 (1938) nr 10, s. 370-371.

oddawanej Najświętszemu Sercu Jezusa w rodzinie, a później do wątku społecznego kultu.

Równocześnie kult Serca Jezusowego zostanie połączony z kultem Chrystusa Króla, na co niewątpliwie wpływ miały encykliki Piusa XI *Quas primas* (O ustanowieniu święta naszego Pana Jezusa Chrystusa Króla z 11 grudnia 1925 roku) i *Miserentissimus Redemptor* (O powszechnym obowiązku wynagrodzenia Najświętszemu Sercu Jezusa z 8 maja 1928 roku). Kult ten i sama praktyka intronizacji związane zostaną także bardzo mocno z kultem eucharystycznym. Kongresy eucharystyczne w okresie dwudziestolecia międzywojennego to równocześnie hołd oddawany w sposób szczególny Bożemu Sercu.

Gdy mowa więc o zakładach, urzędach, szkołach, szpitalach uznających panowanie Najświętszego Serca Jezusa, najczęściej jest używane słowo „intronizacja”. Łączy się ona najpierw z Eucharystią, a następnie również z wymiarem widzialno-symbolicznym: umieszczeniem na honorowym miejscu w ratuszu – w sali obrad, w zakładzie, w szpitalu, w salach lekcyjnych obrazu lub figury Serca Pana Jezusa, przy czym zawsze podkreślano, że kupowano je ze składek tej społeczności, która podejmowała akt intronizacji.

Zjawiskiem charakterystycznym i związanym z intronizacją Serca Jezusowego, szczególnie w latach 30., jest również fundowanie przez lokalne społeczności – miasta, wsie czy parafie – pomników Najświętszego Serca Jezusowego, które przypominały o panowaniu Chrystusa tym, którzy dokonali aktu intronizacji, jak również stanowiły one swoisty testament i zobowiązanie dla przyszłych pokoleń. Gdy śledzimy kroniki znajdujące się w „Posłańcu Serca Jezusowego”, widać, że pod koniec lat 30., być może w obliczu bardzo wyczuwalnego zagrożenia, zarówno ze wschodu, jak i z zachodu, rośnie liczba intronizacji, jakby w oddaniu się pod królowanie Najświętszego Serca Jezusowego ludzie szukali i oparcia, i nadziei. Ten kierunek wskazywali też polscy biskupi, zalecając i propagując praktykę intronizacji, chociażby biskup tarnowski, Franciszek Lisowski, który w swoim pierwszym liście pasterskim skierowanym do diecezjan zachęcał do intronizacji wśród rodzin, czy sługa Boży Zygmunt Łoziński, na którego biurku stale znajdował się skromny obrazek Serca Jezusowego. Napisał on list zachęcający rodziny w diecezji pińskiej do poświęce-

nia się Sercu Jezusowemu i opracował dla nich osobną książeczkę *Intronizacja Najśłodszego Serca Pana Jezusa*<sup>24</sup>.

Na koniec warto przypomnieć raz jeszcze słowa ks. S. Wyszyńskiego, które pokazują całą powagę i wymowę kultu Najświętszego Serca Jezusa w dwudziestoleciu międzywojennym i pozostają wskazaniem dla kolejnych pokoleń: „Odrodzona Polska, spłacając długi wdzięczności, wzniosła miłującym sercem w stolicy Wielkopolski pomnik: «Sacratissimo Cordi Jesu – Polonia Restituta». Jak wyrósł on z serca narodu, tak stał się dla nas wszystkich symbolem nie tylko zjednoczenia państwa, ale i jego zaślubin z Sercem Pana naszego Jezusa Chrystusa (...) serce narodu jest w Sercu Boga”<sup>25</sup>.

## The Enthronement of the Sacred Heart of Jesus against the background of the social issues in Poland of the Interwar Period

### Summary

The article analyses the history and importance of the worship of the Sacred Heart of Jesus in the period of 1918-1939. It presents the role of the worship not only on the religious ground but also in the reconstruction of Polish statehood and in the forming of social unity. The discussed events of the 1920's – especially the devotion of people and the Country to the Sacred Heart of Jesus in the Jasna Góra Monastery on 27 July 1920, the act of the devotion of the whole Country officiated in the Little Market Square in Cracow on 3 June 1921, and the devotion of Silesia on 9 September 1923 – show that the worship of the Sacred Heart of Jesus and the devotion of the faithful, is strictly integrated with the life of the nation in the reborn Poland. They also had their role in the creation of the religious foundation for the restoration of the united national life, guiding its development, combining strongly with patriotic ideas. On the other hand in the 1930's, when the term *enthronement* became

<sup>24</sup> Por. *Apostoł Bożego Serca – ks. bisk. Z. Łoziński (Z okazji 6 rocznicy jego zgonu)*, „Posłaniec Serca Jezusowego” 66 (1938) nr 3, s. 99-101.

<sup>25</sup> S. WYSZYŃSKI, *Serce Boga sercem...*, dz. cyt., s. 31-32.

more commonly used, the worship of the Sacred Heart of Jesus was strongly permeating the social life. The enthronement, the theological meaning of which is described in a special way by Fr. Józef Andrasz in “Posłaniec Serca Jezusowego”, was practiced first of all by families, but also by various institutions responsible for organization of social and national life. The Enthronement of the Sacred Heart of Jesus supported and encouraged by Diocesan bishops would be an answer to both, communism and western liberalism. The symbolic token of the worship becomes the monument of the Sacred Heart of Jesus in Poznań, with golden heart, a votive offering from the Poles for the independent Country.

**Anna Gąsior**, dr teologii, mgr filologii polskiej, nauczyciel w szkołach średnich w Tarnowie. Współredaktor serii „Bibliotheka Tarnoviensis” (Wyd. Biblos, Tarnów), sekretarz Polskiego Towarzystwa Mariologicznego (2009-2014); członek korespondent Międzynarodowej Akademii Maryjnej w Rzymie. Zainteresowania naukowe: staropolska literatura religijna, dzieje Kościoła oraz mariologia. Ostatnie publikacje: „Przez zasługi ich skuteczne”. *Godzinki staropolskie*, wyd. i oprac. A. Gąsior, J. Królikowski, Tarnów 2011; *Nauka duchowna. Katechizm misyjny z XVIII wieku*, wyd. i oprac. A. Gąsior, J. Królikowski, Tarnów 2011; *Dzieje diecezji tarnowskiej*, t. 2 i 4, red. A. Gąsior, J. Królikowski, Tarnów 2012-2013.

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

## CYWILIZACJA MIŁOŚCI I PRAWDY W NAUCZANIU PAPIEŻY PAWŁA VI I JANA PAWŁA II

Konstytucje Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego, w których przywołuje się doświadczenie wiary jego założyciela o. Leona Jana Dehona (1843-1925), podają, iż zło tkwiące w społeczeństwie zarówno w wymiarze osobistym, jak i społecznym ma swoje źródło w grzechu, będącym odrzuceniem miłości Chrystusa. Odpowiedzią człowieka na wzgardzoną miłość Boga jest osobiste i głębokie zjednoczenie z Sercem Jezusa oraz zaangażowanie się na rzecz budowy Królestwa Jego Serca w duszach oraz społecznościach<sup>1</sup>. Począwszy od encykliki *Rerum novarum* (1891) papieża Leona XIII, zagadnieniem tym zajmuje się zwłaszcza nauka społeczna Kościoła. Analiza zjawisk we współczesnym świecie – dobrobytu i konsumpcjonizmu, ubóstwa i nędzy, zubożenia religijnego, ateizmu i sekularyzmu, a zarazem heroizmu współczesnych męczenników – wskazuje na potrzebę wprowadzania i respektowania w życiu religijnym, kulturalnym, społecznym, ekonomicznym oraz politycznym uniwersalnych wartości chrześcijańskich opartych na prawdzie,

---

<sup>1</sup> Por. *Reguła Życia Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego (Księża Sercanie). Konstytucje i Dyrektorium generalne*, Kraków 2014, s. 20-21.

a więc miłości Boga i bliźniego, wolności, pokoju, sprawiedliwości i solidarności. Są one też istotnymi elementami Królestwa Serca Jezusowego, a od początku lat 70. XX wieku, pod wpływem nauczania II Soboru Watykańskiego, tzw. cywilizacji miłości. Twórcą krzewienia idei cywilizacji miłości i prawdy bazującej na kulcie i pobożności Serca Jezusowego był bł. Paweł VI<sup>2</sup>, jej zaś kontynuatorem oraz propagatorem w duchu nauczania II Soboru Watykańskiego – św. Jan Paweł II<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Paweł VI, Giovanni Battista Montini, urodził się 26 września 1897 roku w Concesio k. Brescii (Włochy). Do seminarium duchownego w Brescii wstąpił w 1916 roku. Po przyjęciu w 1920 roku święceń kapłańskich studiował na Gregorianum, uniwersytecie Sapienza i Accademia dei Nobili Ecclesiastici w Rzymie oraz pracował w dyplomacji watykańskiej. W 1923 roku przebywał w nuncjaturze apostolskiej w Warszawie, a następnie w Kurii Rzymskiej. Od 1933 roku był bliskim współpracownikiem sekretarza stanu E. Paccellego (późniejszego papieża Piusa XII). W 1954 roku został mianowany arcybiskupem Mediolanu. Kreowany kardynałem w 1958 roku, odbywał podróże dyplomatyczne. Wybrany na papieża w 1963 roku, kontynuował II Sobór Watykański. W 1964 roku podróżował do Ziemi Świętej i Bombaju, a w 1967 roku do Turcji i Fatimy. Cały jego pontyfikat był związany z realizacją nauczania II Soboru Watykańskiego. Wydał liczne konstytucje, adhortacje i encykliki, m.in.: *Ecclesiam suam* (1964), *Populorum progressio* (1967), *Humanae vitae* (1968), *Evangelii nuntiandi* (1975), listy apostolskie *Investigaliles divitias Christi* oraz *Diserti interpretes* (1965) na temat konieczności szerzenia kultu Najświętszego Serca Jezusowego. Zmarł 6 sierpnia 1978 roku w Castel Gandolfo. Beatyfikował go papież Franciszek w 2014 roku [por. R. FISCHER-WOLLPERT, *Leksykon papieży*, Kraków 1998, s. 176-178; Z. ZIELIŃSKI, *Paweł VI*, w: E. GIGILEWICZ (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 15, Lublin 2011, k. 123-126].

<sup>3</sup> Jan Paweł II, Karol Wojtyła, urodził się 18 maja 1920 roku w Wadowicach. W 1938 roku rozpoczął studia na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. W czasie II wojny światowej pracował jako pracownik fizyczny w fabryce Solvay w Krakowie. Od 1942 roku odbywał tajne studia filozoficzno-teologiczne w seminarium duchownym i na Uniwersytecie Jagiellońskim. Święcenia kapłańskie przyjął w 1946 roku w Krakowie, a w 1947 roku rozpoczął studia specjalistyczne w Rzymie, uwieńczone w 1948 roku doktoratem. Habilitował się w 1953 roku. W 1956 roku podjął pracę na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W 1958 roku został biskupem pomocniczym w Krakowie, a w 1964 roku ordynariuszem krakowskim. Papież Paweł VI kreował go kardynałem w 1967 roku. Po śmierci Jana Pawła I konklawe wybrało go 16 października 1978 roku na papieża. Ogłosił 14 encyklik, 42 listy apostolskie, 14 adhortacji oraz 13 konstytucji apostolskich. W czasie pontyfikatu odbył 104 podróże zagraniczne, w tym osiem razy pielgrzymował do ojczyzny. Zmarł 2 kwietnia 2005 roku w Rzymie. Beatyfikował go papież Benedykt XVI w 2011 roku, a kanonizował w 2014 roku papież Franciszek (por. M. MALIŃSKI, *Droga do Watykanu*,

## 1. Papież Paweł VI twórcą określenia „cywilizacja miłości”

Pontyfikat papieża Pawła VI był związany z II Soborem Watykańskim oraz trudnym okresem posoborowym. Podjęte przez niego reformy, chociaż spotykały się ze sprzeciwem licznych teologów i biskupów, kładły nacisk na opcję odnowionej misji Kościoła polegającej na humanizacji świata przez budowanie w nim cywilizacji miłości<sup>4</sup>. Określenie to zostało użyte po raz pierwszy przez Pawła VI w 1970 roku, w czasie przemówienia po modlitwie *Regina coeli* w uroczystość Zesłania Ducha Świętego. Mówiąc o istocie tej uroczystości, papież akcentował zwłaszcza jej uniwersalny charakter. Wydarzenie to bowiem połączyło wszystkich ludzi w jedną rodzinę dzieci Bożych i dało początek cywilizacji miłości i pokoju; miłości i pokoju, których potrzebuje współczesny świat<sup>5</sup>. Szczególne jednak znaczenie w szerzeniu idei cywilizacji miłości miało zakończenie Roku Świętego w 1975 roku. Papież Paweł VI, odnosząc się do cywilizacji miłości w homilii bożonarodzeniowej, podkreślił, że dialektyką wszelkiej relacji winna być miłość rodząca miłość, a nie wzajemna nienawiść, spory czy też brak wielkoduszności. Cywilizacja miłości bowiem przewycięży ostatecznie wszystkie niepokoje związane z toczącymi się walkami społecznymi oraz spełni marzenie świata o przemianie

Kraków 2005; G. POLAK, *Kronika pontyfikatu Jana Pawła II*, Warszawa 2005; J. RATZINGER, *Jan Paweł II. Mój umiłowany poprzednik*, Kraków 2007; T. SKOCZEK, *Jan Paweł II: 1978-2005: pontyfikat przełomu*, Warszawa 2008).

<sup>4</sup> Cywilizacja miłości jest integralną formą życia wspólnego opartą na miłości i prawdzie. Termin „cywilizacja” (łac. *civilitas* i grec. *politeia*) odnosił się do modelu życia rozwiniętego i doskonalszego m.in. w starożytnym Rzymie oraz innych dużych miastach, różnego od tego na terenach wiejskich. Od papieża Pawła VI obejmuje moralno-społeczny ideał cywilizacji bazujący na miłości i osiągnięty przez społeczeństwo w danej epoce historycznej. Ścisłe związany z kultem Najświętszego Serca Jezusowego, został rozwinięty przez papieża Jana Pawła II jako reakcja na cywilizację śmierci [por. J. HOJNOWSKI, *Słownik kultu Serca Jezusowego*, Kraków 2000, s. 54-55; *Cywilizacja miłości*, w: T. GADACZ, A. MILERSKI (red.), *Religia*, Warszawa 2001, s. 83-84; A. SODANO, *Discorso di Sua Eminenza Card. Segretario di Stato, in occasione dell'inizio dell'Anno Accademico del Pontificio Ateneo „Regina Apostolorum” (Roma, 11 novembre 2003)*, „Alpha Omega” 6 (2003) nr 3, s. 323-324].

<sup>5</sup> Por. *Insegnamenti di Paulo VI*, t. 8, Città del Vaticano 1970, s. 506; A. SODANO *Discorso di Sua... art., cyt.*, s. 333.

chrześcijańskiej ludzkości. Poruszone kwestie mają wyraźny wątek społeczny w kulcie Serca Jezusowego, charakteryzujący się sprawiedliwością, prawdą, wolnością i solidarnością. W czasie modlitwy *Anioł Pański* (28 grudnia 1975 roku) oraz audiencji generalnej (31 grudnia 1975 roku) papież mówił o cywilizacji miłości jako programie odnowy, który ma służyć restauracji życia ludzkiego przez miłość. Jak podkreślił papież, cywilizacja miłości nie jest tylko marzeniem człowieka, lecz na obecnym etapie dziejów świata obowiązkiem każdego chrześcijanina. Zagadnienie to, często obecne w nauczaniu Pawła VI, wybrzmiało szczególnie mocno w czasie jego audiencji generalnych w styczniu i lutym 1976 roku<sup>6</sup>.

Fundamentalne odniesienia do kwestii prawdy w nauczaniu papieża Pawła VI są zawarte w adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi* – o ewangelizacji w świecie współczesnym<sup>7</sup>, która została ogłoszona przed zakończeniem Roku Świętego 1975. Według papieża źródłem prawdy jest Ewangelia – słowo prawdy dające wolność i pokój serca. Człowiek współczesny szuka prawdy o Bogu, człowieku i świecie, nawet jeśli jest ona trudna do przyjęcia. Prawda mająca odniesienie do Boga, ze względu na jej objawiony charakter, nie może być fałszowana i ukrywana, a także prowadzić do podziałów i antagonizmów między ludźmi oraz szukania osobistych korzyści. Obiektywny charakter prawdy staje się nakazem dla człowieka w celu jej nieustannego poznawania i obrony, nawet za cenę własnego życia<sup>8</sup>. To ujęcie prawdy wskazuje na jej związek z cywilizacją miłości, która jest realizacją Ewangelii w miłości na miarę możliwości człowieka. Miłość Boga i bliźniego, realizowana w prawdzie, stanowi istotę chrześcijańskiego życia, której ikoną jest Serce Jezusa.

Troska papieża Pawła VI o rozwój kultu Bożego Serca w Kościele wynikała z jego osobistej formacji religijnej, a także z faktu, że II Sobór Watykański nie wymienił wśród tradycyjnych nabożeństw praktykowanych przez wiernych czołowego z nich – do Najświętszego Serca Pana Jezusa,

<sup>6</sup> Por. *Insegnamenti di Paulo VI*, t. 13, Città del Vaticano 1975, s. 1576-1578.

<sup>7</sup> Adhortacja, ogłoszona w 1975 roku, stanowi najważniejszy dokument papieża Pawła VI dotyczący problematyki misyjnej zawartej w nauczaniu II Soboru Watykańskiego [por. PAWEŁ VI, Adhortacja apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym *Evangelii nuntiandi* (1975), Wrocław 2001].

<sup>8</sup> Por. tamże, 78.

uznanego przez papieża Klemensa XIII w 1765 roku i potwierdzanego przez jego następców. Papież Paweł VI, widząc w tym kulcie podstawę do budowania w świecie cywilizacji miłości, wydał 6 lutego 1965 roku list apostolski *Investigabiles divitias Christi* – o kulcie Najświętszego Serca Jezusowego. Opublikowany z okazji 200. rocznicy ustanowienia święta Bożego Serca dla Kościoła w Polsce i Arcybractwa Rzymskiego, akcentuje on konieczność dostosowania życia chrześcijańskiego do zasad Ewangelii, wymogów miłości braterskiej, poprawienia obyczajów oraz wypełniania Bożego prawa<sup>9</sup>. Uniwersalizm tego kultu, związany zwłaszcza z Eucharystią, stanowiącą dar Jego Serca, jest źródłem i szczytem życia oraz misji Kościoła. W niej dokonuje się uwielbienie Boga, uświęcenie człowieka w Chrystusie. Papież zaleca wiernym praktykowanie kultu Serca Jezusowego jako wypróbowaną formę pobożności, która wpisuje się w duszpasterskie zalecenia II Soboru Watykańskiego<sup>10</sup>.

Potwierdzeniem troski papieża o rozwój kultu i nabożeństwa do Najświętszego Serca Pana Jezusa w kontekście szerzenia idei cywilizacji miłości w Kościele i świecie był jego list apostolski *Diserti interpretes*, podpisany 25 maja 1965 roku i skierowany do sześciu wyższych przełożonych męskich instytutów życia konsekrowanego inspirowanych duchowością Bożego Serca<sup>11</sup>. Nawiązując do listu apostolskiego *Investigabiles divitias Christi* z 6 lutego 1965 roku, papież pisał: „(...) to jest właśnie wasz obowiązek i wasze zadanie: udowodnić wszystkim, iż do realizacji wyczekiwanej odnowy ducha i obyczajów, a także do postulowanego przez Sobór Watykański II ożywienia instytucji kościelnych i zwiększenia skuteczności ich oddziaływania, potrzebne jest natchnienie i siła, którą należy czerpać

<sup>9</sup> Por. PAWEŁ VI, List apostolski *Investigabiles divitias Christi* o kulcie Najświętszego Serca Jezusowego (1965), w: L. POLESZAK (oprac.), *Serce Jezusa w dokumentach Kościoła. Dokumenty Magisterium Kościoła o Najświętszym Sercu Pana Jezusa od Klemensa XIII do Benedykta XVI*, Kraków 2006, s. 183-184.

<sup>10</sup> Por. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 11; PAWEŁ VI, List apostolski *Investigabiles...*, dz. cyt., s. 184-185.

<sup>11</sup> Adresatami tego listu byli: Henryk Systemans SSCC, Leonard Carrieri MSSCC, Józef van Kerckhoven MSC, Józef de Palma SCI, Armand Le Bourgeois CIM, Piotr Arrupe SI [por. PAWEŁ VI, List apostolski o kulcie Najświętszego Serca Jezusowego *Diserti interpretes* (1965), w: *Serce Jezusa...*, dz. cyt., s. 186].



z miłości względem Bożego Serca<sup>12</sup>. Zamierzona przez sobór odnowa życia chrześcijańskiego, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym, ma się dokonać w Kościele i przez Kościół, który został zrodzony z miłości Serca Wcielonego Słowa zranionego na krzyżu. W Sercu Jezusa bowiem ma swoje źródło liturgia i ekumenizm, a także działalność misyjna i duszpasterska. Ten eklezjologiczny rys kultu Serca Jezusa stanowił nowość w dotychczasowym nauczaniu papieskim. Kościół, według Pawła VI, ma się stać znakiem i manifestacją miłości Bożej we współczesnym świecie, gdyż Serce Jezusa jest Sercem Kościoła<sup>13</sup>, ale też różnych dziedzin życia społecznego, które kształtują oblicze świata i Kościoła.

## 2. Papież Jan Paweł II promotor cywilizacji miłości

Rozwój w Kościele i świecie idei cywilizacji miłości wiąże się z osobą i pontyfikatem papieża Jana Pawła II. W swoim nauczaniu bazował on zwłaszcza na dokumentach II Soboru Watykańskiego oraz osobistym doświadczeniu duchowości Bożego Serca, która – jak powiedział – „Przemawiała (...) do mnie od młodych lat”<sup>14</sup>. Papież, podejmując myśl Pawła VI, uczynił cywilizację miłości hasłem swojego pontyfikatu, określając jej istotne elementy, oparte na czterech zasadach: pierwszeństwa osoby przed rzeczą, etyki przed techniką, preferencji opcji „być” nad „mieć”, miłosierdzia nad sprawiedliwością<sup>15</sup>.

### 2.1. Znaczenie miłości

Według Jana Pawła II, pogłębiający się kryzys cywilizacji zachodniej, która ulega zaprogramowanej sekularyzacji, można powstrzymać jedynie przez cywilizację miłości bazującą na uniwersalnych wartościach: pokoju,

<sup>12</sup> Tamże, s. 187.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 187-188.

<sup>14</sup> JAN PAWEŁ II, *Serce otwarte dla każdego*, Kraków 2004, s. 138.

<sup>15</sup> Por. J. KOWALSKI, *Cywilizacja miłości*, w: *Wielka encyklopedia nauczania Jana Pawła II*, Radom 2014, s. 136-139.

wolności, sprawiedliwości i solidarności<sup>16</sup>, a nade wszystko na miłości. Niewyczerpanym źródłem miłości jest Bóg (por. 1 J 4,8), objawiający się światu we Wcielonym Słowie: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał (...)” (J 3,16). W swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* (1979) Jan Paweł II głosił: „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa”<sup>17</sup>. W tym kontekście istotnym elementem przemiany człowieka i świata jest miłość kształtująca wspólnotę małżeńską, rodzinną, wychowawczą, zawodową, zaangażowanie na rzecz pokoju, sprawiedliwości społecznej, działalności politycznej i ekonomicznej. Miłość uświadamia też człowiekowi jego godność i wartość jako osoby. Personalistyczna koncepcja człowieka w ujęciu papieża akcentuje wspólnotowy charakter cywilizacji miłości opartej na relacjach osobowych bazujących na miłości. Miłość bowiem nie polega na swobodnym czynieniu czegokolwiek, lecz na odpowiedzialnym darowaniu siebie innym w wolności. Taka miłość jest wymagająca (por. 1 Kor 13,4-7) zarówno od tego, kto ją czyni, jak i od tego, kto jej doświadcza, gdyż kształtuje ona dobro i dobrem promieniuje. Papież Jan Paweł II akcentuje, że wszystko, co sprzeciwia się miłości, stanowi zagrożenie cywilizacji miłości. W sposób szczególny odnosi się to do egoizmu w wymiarze jednostkowym, społecznym i narodowym (nacjonalizm), którego antytezą stanowi altruizm wyrastający z miłości. Innym zagrożeniem miłości i cywilizacji miłości jest indywidualizm, będący z kolei antytezą personalizmu. Indywidualizm, opierając się na błędnym użyciu wolności, sprawia, że człowiek czyni, co chce. Sprzeciwia się byciu bezinteresownym darem dla drugiego w prawdzie ze względu na swój egocentryczny i egoistyczny charakter<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Por. JAN PAWEŁ II, List apostolski *Tertio millennio adveniente* (1994), 52.

<sup>17</sup> TENŻE, Encyklika *Redemptor hominis* (1979), 10.

<sup>18</sup> Por. TENŻE, List do rodzin *Gratissimam sane* (1994), 14.

## 2.2. Funkcja rodziny w kształtowaniu cywilizacji miłości

Zagadnienie cywilizacji miłości w jej personalistycznym ujęciu Jan Paweł II związał z rodziną. Ta bowiem jest pierwszą drogą Kościoła. Jego drogą jest też cywilizacja miłości, w której rodzina odnajduje rację swego bycia oraz świadomość, że stanowi jej centrum, a także fundament społeczny. Jako jej podstawowa komórka składa się z osoby stworzonej na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1,26-28), tworzącej komunie osób w bezinteresownym darze innym z siebie samej. Funkcjonowanie rodziny jako fundamentu cywilizacji miłości wymaga zakorzenienia się w Chrystusie w celu stawiania oporu licznym zagrożeniom pochodzącym z zewnątrz i wewnątrz, nazwanym przez papieża antycywilizacją destrukcyjną<sup>19</sup>. Kluczową przyczyną tego zjawiska, według Jana Pawła II, jest kryzys prawdy, spowodowany wypaczeniem m.in. takich pojęć, jak miłość, wolność, osoba i prawa osoby. Reakcją papieża na przywrócenie prawdzie jej miejsca w dyskursie publicznym oraz w przestrzeni cywilizacji miłości była wydana w 1993 roku encyklika *Veritatis splendor* – o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła. Papież podkreśla w niej, że „blask prawdy” we współczesnym świecie jest ważny dlatego, aby dostrzeżono istniejący kontrast w rozwoju współczesnej cywilizacji, która jednostronnie związana z pozytywnym postępowaniem nauki i techniki, owocuje w teorii agnostycyzmem, w wymiarze zaś działania i moralności – utylityzmem. Utylityzm, jako cywilizacja użycia i rzeczy, zagraża w rodzinie utratą prawdy, wolności i miłości, a także bliskości więzów między poszczególnymi osobami oraz pokoleniami. Tym czasem cywilizacja miłości zakorzeniona w prawdzie (por. J 8,32) staje się jej radością oraz przestrzenią afirmacji każdej osoby<sup>20</sup>.

Istotne zadanie w budowaniu cywilizacji miłości w rodzinie pełnią rodzice. Ich misja wychowawcza wobec dzieci i młodzieży, bazująca na prawdzie i miłości, stanowi formę apostołatu w odpowiedzi na powołanie do ojcostwa i macierzyństwa. Ten naturalny rodzaj komunii osób

<sup>19</sup> Por. tamże, 13.

<sup>20</sup> Por. tamże.

w rodzinie wyraża się nade wszystko w ich wzajemnej miłości, a także w przyjęciu i wychowaniu potomstwa. Kształtowanie człowieczeństwa dziecka w rodzinie jest procesem symetrycznym, gdyż rodzice, wychowując je, uczą się na nowo własnego człowieczeństwa. Włączenie w dzieło wychowania innych ludzi lub instytucji (Kościoła, szkoły) ma na celu jedynie wzmocnienie ich miłości rodzicielskiej do własnych dzieci. Jest rzeczą oczywistą, że proces wychowania w rodzinie lub instytucji pomocniczej przechodzi z czasem w samowychowanie, które może być formą buntu wobec rodzinnego wzorca wychowania. Każda forma wychowania ma swoje niezastąpione miejsce w procesie wychowawczym. Papież, zwracając uwagę na formację życia religijnego i moralnego, w którym rodzina odgrywa niezastąpioną rolę, podkreśla, że pełni ona funkcję podmiotu ewangelizacji i apostołstwa, a także jest miejscem rozeznania powołania oraz doświadczenia solidarności z innymi w rzeczywistości Kościoła domowego<sup>21</sup>.

Szczególną nadzieją w służbie cywilizacji miłości jest dla Jana Pawła II młodzież<sup>22</sup>. Dostrzegając grożące jej niebezpieczeństwa, wynikające z braku integralnej koncepcji człowieka oraz właściwej hierarchii wartości w odniesieniu do różnych dziedzin życia społecznego, przestrzega ją przed porzucaniem cywilizacji miłości na rzecz cywilizacji śmierci, zwłaszcza w kwestiach odnoszących się do życia ludzkiego od jego poczęcia aż do naturalnej śmierci. I chociaż życie ludzkie nie jest wartością najwyższą, to jednak warunkuje ono osiągnięcie innych wartości<sup>23</sup>. Zwracając się do młodzieży w Sandomierzu (1999), papież apelował: „Orędzie o czystości serca staje się dziś bardzo aktualne. Cywilizacja śmierci chce zniszczyć czystość serca. (...) Cywilizacja, która w ten sposób rani lub nawet zabija prawidłową relację człowieka do człowieka, jest cywilizacją śmierci (...). Głóście światu «dobrą nowinę» o czystości serca i przekazujcie mu przykładem życia orędzie cywilizacji

<sup>21</sup> Por. tamże, 20; *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. 25/1, Città del Vaticano 2004, s. 182-185; JAN PAWEŁ II, *Dzieła zebrane*, t. 9, Kraków 2008, s. 474-478.

<sup>22</sup> Por. J. KOWALSKI, *Cywilizacja miłości...*, art. cyt., s. 138.

<sup>23</sup> Por. J. WRÓBEL, *Życie od Boga i dla Boga*, w: T. STYCZEŃ, J. NAGÓRNY (red.), *Evangelium vitae. Tekst i komentarze*, Lublin 1997, s. 177-208.

miłości<sup>24</sup>. Tym orędiem do świata jest także ludzkie cierpienie, często związane z cywilizacją śmierci. Papież przypomina, że obecność cierpienia w świecie ma na celu wyzwalanie miłości, która rodzi uczynki miłości bliźniego. Dzięki nim ludzka cywilizacja staje się cywilizacją miłości, a ludzki sens cierpienia osiąga swój zbawczy i ostateczny wymiar<sup>25</sup>.

W nurcie społecznym cywilizacji miłości papież odnosi się też do miłosierdzia i sprawiedliwości, pokoju, solidarności i dialogu. Chociaż w encyklice *Dives in misericordia* (1980) nie występuje określenie „cywilizacja miłości”, to jednak jest ono obecne, zdaniem licznych autorów, w treści tego dokumentu<sup>26</sup>. Bóg jako Miłość okazuje człowiekowi swoje miłosierdzie przez miłosierną miłość, która stanowi duszę cywilizacji miłości. W miłosierdziu Bożym są obecne wszystkie odcienie miłości Boga do człowieka, zwłaszcza Jego łaskawość wobec potrzeb i niedoli<sup>27</sup>. Sprawiedliwość zaś, będąc fundamentalną zasadą odniesień międzyludzkich, jest nie tylko warunkiem funkcjonowania cywilizacji miłości, lecz także sprawdzianem jej urzeczywistniania się w życiu społecznym, kulturalnym i politycznym. Obie te rzeczywistości na płaszczyźnie społecznej są względem siebie komplementarne. Istnieje jednak prymat miłosierdzia nad sprawiedliwością ze względu na perspektywę zjawisk społeczno-politycznych oraz personalistyczny charakter cywilizacji miłości<sup>28</sup>. Jan Paweł II, akcentując ich praktyczny wymiar, wskazał na aktywność

<sup>24</sup> Jan Paweł II, *Polska 1999*, Marki 1999, s. 145. Warto w tym kontekście zacytować też słowa papieża wypowiedziane w Rzymie w czasie audiencji generalnej: „Chciałbym przegarnąć ich wszystkich i każdemu wyrazić miłość, jaką darzę młodzież naszej epoki, której Bóg powierza wielką misję w służbie cywilizacji miłości. (...) bądźcie dumni z misji powierzanej wam przez Chrystusa i wypełniajcie ją z pokorną i ofiarną wytrwałością” (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. 23/1, Città del Vaticano 2002, s. 244).

<sup>25</sup> Por. JAN PAWEŁ II, List apostolski o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia *Salvifici dolores* (1984), 30.

<sup>26</sup> Por. A. NOSSOL, *Wprowadzenie – Magna charta cywilizacji miłości*, w: S. NAGY (red.), *Jan Paweł II, Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, Lublin 1983, s. 53; W. SEREMAK, *Dokumenty papieskie o życiu duchowym*, w: M. CHMIELEWSKI (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin–Kraków 2002, s. 200.

<sup>27</sup> Por. W. SŁOMKA, *Miłosierdzie Boże*, w: M. CHMIELEWSKI (red.), *Leksykon...*, dz. cyt., s. 522-523.

<sup>28</sup> Por. H. SZMULEWICZ, „Cywilizacja miłości” nadzieją Kościoła, Kraków 2007, s. 62-67.

placówek Caritasu, który oprócz działalności formacyjnej i wychowawczej otacza opieką m.in. liczne domy opieki społecznej, hospicja, jadłodajnie, domy samotnej matki oraz ośrodki dla osób niepełnosprawnych. W akcji tej uczestniczą także instytucje państwowe, prywatne oraz wolontariusze. „Jest to konkretny i widzialny wkład w rozwój cywilizacji miłości na ziemi polskiej<sup>29</sup>. Ze sprawiedliwością i miłosierdziem jest związana solidarność<sup>30</sup>, bazująca na miłości przebaczącej, wrażliwej, szukającej dobra drugiego, służebnej, wspólnomyślniej oraz zdolnej do budowania cywilizacji miłości<sup>31</sup>. Rozwój cywilizacji miłości opiera się też na dialogu i pokoju. Wprowadzanie w życie tych uniwersalnych wartości Jan Paweł II powierzał nade wszystko młodzieży: „Dialog jest zatem znakomitym narzędziem do budowania cywilizacji miłości i pokoju, (...) na którym winno się wzorować życie kulturalne, społeczne, polityczne i ekonomiczne naszej epoki. (...) macie być ludźmi, którzy potrafią okazywać solidarność, zachowywać pokój i miłować życie w postawie szacunku dla wszystkich<sup>32</sup>”.

### 3. Kult Najświętszego Serca Jezusowego centrum rozwoju cywilizacji miłości

W obszernym nauczaniu Jana Pawła II odnoszącym się do kultu i pobożności Bożego Serca istotne miejsce zajmuje zagadnienie cywilizacji miłości zarówno w wymiarze eklezjalno-duchowym, jak i społecznym. Papież podejmował tę problematykę z racji obchodzonych w Kościele rocznic związanych z kultem Serca Jezusowego, ale też w czasie spotkań z instytucjami życia konsekrowanego praktykującymi tę duchowość oraz wiernymi świeckimi.

W czasie pielgrzymki do Paray-le-Monial w 1986 roku papież, kierując swoje słowa do małżonków, prosił, aby przyjęli Serce Jezusa i po-

<sup>29</sup> S. NAGY (red.), *Jan Paweł II...*, dz. cyt., s. 76-77.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 44-51.

<sup>31</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Dziela zebrane*, t. 6, Kraków 2007, s. 45-47.

<sup>32</sup> TENŻE, *Dziela...*, dz. cyt., t. 4, Kraków 2007, s. 832-833; *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. 24/2, Città del Vaticano 2003, 946-949.

wierzyli mu swoje rodziny, a także rozbudzali w dzieciach wrażliwość na Ewangelię oraz włączali je w życie Kościoła. Rodzina bowiem jest podstawową komórką budowania cywilizacji miłości<sup>33</sup>. Wręczył także list generałowi jezuitów Petrovi-Hansovi Kolvenbachowi zachęcający zakon do szerzenia kultu Bożego Serca. W nawiązaniu do nauczania II Soboru Watykańskiego Jan Paweł II pisał: „Spoglądając na Serce Jezusa, serce człowieka uczy się poznawać prawdziwy i jedyny sens własnego życia, (...) łączenia synowskiej miłości do Boga z miłością bliźniego. Tak oto – a jest to prawdziwe zadośćuczynienie, którego oczekuje Serce Zbawiciela – na ruinach nienawiści i przemocy będzie mogła powstać cywilizacja miłości Chrystusa”<sup>34</sup>. W nawiązaniu do XVII-wiecznych wydarzeń z Paray-le-Monial papież powrócił do kwestii cywilizacji miłości – w kontekście prowadzenia nowej ewangelizacji – w czasie kanonizacji Klaudivsa la Colombière’a. Zdaniem Jana Pawła II nowa ewangelizacja będzie nieskuteczna, jeżeli nie przyjmie się prawdy, iż Serce Chrystusa jest sercem Kościoła. To zjednoczenie właśnie z tym Sercem czyni człowieka zdolnym do tworzenia braterskiej wspólnoty i otwiera jego serce na cały świat<sup>35</sup>.

Epokowe jednak znaczenie w rozwoju problematyki związanej z kultem Serca Jezusa w kontekście cywilizacji miłości miały wszystkie pielgrzymki papieża do ojczyzny, a zwłaszcza ta w 1999 roku, która wpisała się w obchody 100. rocznicy ogłoszenia przez papieża Leona XIII encykliki *Annum sacrum* – o poświęceniu się ludzi Najświętszemu Sercu Jezusa. Odwiedzając liczne miasta Polski, od Bałtyku po Beskidy, Jan Paweł II głosił traktat osobiście przeżytej teologii Bożego Serca. Na zakończenie II Synodu Plenarnego w katedrze św. Jana w Warszawie, 11 czerwca, w uroczystość Najświętszego Serca Pana Jezusa, papież uświadamiał zgromadzonemu konieczność budowy cywilizacji miłości w Kościele i świecie w ramach nowej ewangelizacji. Chrześcijaństwo jako religia miłości staje w konfrontacji ze światem preferującym systemy myślenia

<sup>33</sup> Por. TENŻE, *Pielgrzymka do Paray-le-Monial*, w: C. DRAŻEK (red.), *Serce otwarte dla każdego. Tajemnica Serca Chrystusa w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2004, s. 96-97.

<sup>34</sup> Tamże, s. 101.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 132.

i postępowania na ogół oparte na materializmie, władzy i przemocy. Kościół tymczasem głosi nieskończoną miłosierdną miłość Boga, której obrazem jest Najświętsze Serce Jezusa. Jak podkreślił papież, tylko miłość mająca swoje źródło w Sercu Jezusa jest zdolna przemienić serce człowieka, aby świat stał się bardziej ludzki i Boży przez cywilizację miłości<sup>36</sup>. Z okazji 100-lecia poświęcenia ludzkości Sercu Pana Jezusa Jan Paweł II podpisał w Warszawie orędzie skierowane do całego Kościoła. Stanowi ono najobszerniejszą i integralną wypowiedź papieża na temat duchowości i aktualności tego kultu oraz jego znaczenia dla współczesności w kontekście nowej ewangelizacji. Mając na uwadze słabnącą popularność kultu Jezusowego Serca na rzecz nowych duchowości w Kościele, papież napisał: „(...) zachęcam często wiernych, aby wytrwale praktykowali ten kult, (który) «zawiera orędzie niezwykle aktualne w naszych czasach», (ponieważ) z serca Syna Bożego, umarłego na krzyżu wytrysnęło wiekiuste źródło życia, które daje nadzieję każdemu człowiekowi. Człowiek roku 2000 potrzebuje Serca Chrystusa, aby poznać Boga i samego siebie; potrzebuje go, aby budować cywilizację miłości”<sup>37</sup>.

Wyjątkowy jednak w swej treści był list Jana Pawła II skierowany 22 czerwca 2000 roku do kard. Franciszka Macharskiego z okazji Ogólnopolskich Uroczystości ku czci Serca Pana Jezusa w Krakowie. W liście tym papież zawarł syntezę kultu Serca Bożego, cywilizacji miłości i prawdy: „Serce Chrystusa przebite na krzyżu (...) jest nieustannie otwarte dla ludzi. Wystarczy tylko odpowiedzieć miłością na Jego miłość i wiernością na Jego wierność. Z Bożego Serca (...) czerpiemy nieprzerwanie siłę do budowania w nas samych i w świecie cywilizacji prawdy i miłości. Podstawowym środowiskiem, gdzie rozwija się cywilizacja miłości, jest rodzina (...). Prośmy gorąco Serce Boże (...), aby było ono natchnieniem i światłem dla ludzkości wchodzącej w trzecie tysiąclecie”<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 125-126.

<sup>37</sup> Tamże, s. 44.

<sup>38</sup> Tamże, s. 170.

## Zakończenie

Wieloaspektowe zagadnienie cywilizacji miłości i prawdy w nauczaniu papieży bł. Pawła VI i św. Jana Pawła II, podejmowane przez nich w licznych wypowiedziach i dokumentach, ze względu na swą rozległość zostało potraktowane w niniejszym opracowaniu w sposób selektywny i ograniczone do interpretacji tych fragmentów, w których *expressis verbis* zostały użyte określenia „cywilizacja miłości” i „prawda”.

Intencją papieży, zwłaszcza Jana Pawła II, było demaskowanie przyczyn promujących we współczesnym świecie kulturę śmierci (nienawiść, przemoc, niesprawiedliwość, deptanie ludzkiej godności), kwestionującą takie obiektywne wartości jak: miłość, prawda, przebaczenie, sprawiedliwość, wolność i solidarność. W kulcie Najświętszego Serca Pana Jezusa cywilizacja miłości i prawdy określa kierunek nowej ewangelizacji na III tysiąclecie. Jej drogą jest Boże Serce, które jest źródłem „życia i świętości”, a także stanowi centrum Kościoła w całym bogactwie jego powołań.

### Civilization of Love and Truth in the teaching of the pope Paul VI and John Paul II

#### Summary

The issue of the Civilization of Love and Truth that appears in the teaching of the pope Paul VI and John Paul II is deeply rooted in the teaching of the Second Vatican Council. The pope Paul VI used for the first time the expression “the Civilization of Love” in 1970. He pointed at love as the principle of human relationship and underlined its imperative character. The Civilization of Love inspired by spirituality of the Sacred Heart of Jesus reveals the truth about God and human being. John Paul II was one of the promoters of the Civilization of Love. He described its main features based on the four principals: priority of person before things, ethics before technique, “to be” before “to have”, mercy before justice. Love plays the fundamental role in this civilization. It determines the shape of various communities: the community of marriage, family,

educational and professional communities. The Civilization of Love constitutes the antithesis of the civilization of death. John Paul II addressed his words especially to young people. He asked them to develop an integral concept of human being and proper hierarchy of values in various fields of social life. In the reach teaching of the pope John Paul II the Civilization of Love is bound up with the cult of the Sacred Heart of Jesus.

**Ks. dr Eugeniusz Ziemann**, sercanin, wykładowca teologii duchowości SCJ w WSM Księży Sercanów w Stadnikach; członek Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości, autor licznych publikacji z teologii duchowości i kultu Najśw. Serca Jezusowego.

e-mail: eugenio@kr.onet.pl

ks. Janusz Królikowski  
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Sekcja w Tarnowie

## KULT NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSA SZKOŁĄ POLITYKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

„Jeśli Słowo stało się ciałem,  
to Miłość stała się sercem”.

Gdy zamierzamy mówić o polityce w kontekście religijnym i teologicznym, napotykamy niemałe trudności. Najpierw te, które wynikają z samego rozumienia i „praktykowania” polityki jako aktywności ludzkiej. Polityka jest więc dogłębnie naznaczona „partyjnością”, to znaczy kojarzy się najczęściej z opowiedzeniem się po stronie takiej czy innej partii, a sami ludzie polityki niewiele robią, aby postrzegać ich zaangażowanie w wymiarze uniwersalnym; lekceważą oni dobro wspólne, gdyż liczy się dla nich tylko dobro własnej partii. Często ma miejsce nieuzasadnione przeciwstawianie działalności społecznej i politycznej, gdy tymczasem chodzi właściwie o jedno zaangażowanie na rzecz wspólnego dobra, różniące się tylko zasięgiem oddziaływania. Wielu ludziom, zresztą nie bez podstaw, polityka kojarzy się z różnymi formami korupcji.

Druga grupa trudności w mówieniu o polityce w kontekście religijnym i teologicznym wynika z tego, że chrześcijanie dali się zawstydzić ludziom wrogo nastwionym do religii, którzy agresywnie wmawiają wierzącym, że w polityce nie mają prawa wyrażać swoich przekonań związanych z wiarą i wynikającą z niej obyczajowością. Mówi się więc kolokwial-

nie o „mieszaniu się” Kościoła i wierzących do polityki jako o wyraźnej formie zła politycznego. Zbyt mało jeszcze poświęcono uwagi w Kościele recepcji nauczania II Soboru Watykańskiego, które podkreśla i uzasadnia, że relacje między Kościołem i wspólnotą polityczną powinny być oparte na zasadzie „zdrowego współdziałania” (*sana cooperatio*)<sup>1</sup>. Redukcyjnie rozumie się tak zwaną autonomię rzeczywistości ziemskich i świeckość państwa, o której mówi się zarówno w nauczaniu kościelnym, jak i w wypowiedziach polityków. Z powodu nacisków wywieranych przez subiektywizm współczesny niewielką uwagę poświęca się kwestii dobra wspólnego, stanowiącego podstawową kategorię chrześcijańskiego myślenia politycznego. Trzeba wreszcie powiedzieć, że brakuje w Kościele zdecydowanego, przekonanego i obszernego nauczania o świętości w polityce, którego punktem wyjścia mogłoby się stać słynne stwierdzenie papieża Pawła VI, według którego polityka jest „najwznioślejszą formą miłości”, o czym zresztą przypomniał niedawno papież Franciszek<sup>2</sup>.

Gdy bierze się pod uwagę te trudności, jawi się jako rzecz jeszcze trudniejsza mówienie o polityce w kontekście kultu Najświętszego Serca Jezusa, który wydaje się mieć wymiar bardzo wewnętrzny, podczas gdy polityka jest dziedziną zaangażowania jak najbardziej zewnętrznego. Czy Serce Jezusa się może stać w jakimś stopniu szkołą polityki chrześcijańskiej? Patrząc na doświadczenia historyczne, należy uznać, że taki wymiar kultu Serca Jezusa jest do przyjęcia. Już w doświadczeniach duchowych św. Małgorzaty Marii Alacoque jest on wyraźnie obecny i szybko zaczął oddziaływać. Została ona posłana, by ogłosić zawarte w doznanych objawieniach przesłanie, którego elementem jest nawrócenie interpretowane także w kluczu politycznym i społecznym, oraz by propagować wynagrodzenie jako drogę prowadzącą do odnowy życia społecznego. Kult Serca Jezusa odegrał wielką rolę w odbudowie życia społecznego po rewolucji, która boleśnie dotknęła Francję w końcu XVIII wieku,

<sup>1</sup> II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 76.

<sup>2</sup> Por. FRANCISZEK, *Przemówienie w katedrze w Cagliari* (22 września 2013 r.). Por. także BENEDYKT XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 6.

oraz w restauracji duchowej Europy nękanej w XIX wieku ciągłymi niepokojami społecznymi i rewolucjami. Pod koniec XIX wieku ks. Leon Dehon wypracował w odniesieniu do kultu Serca Jezusa nowe formy zaangażowania społecznego katolików, a w końcu doszedł do zaproponowania bardzo twórczego modelu demokracji chrześcijańskiej, inspirowanego się tym kultem. Liczne przykłady społecznego i politycznego zaangażowania kultu Serca Jezusa możemy widzieć w życiu i działalności Kościoła w Polsce w całym XX wieku, czego konkretnym wyrazem stały się praktyki poświęcenia i intronizacji, mające wymiar społeczny i narodowy.

W jaki sposób można te doświadczenia odnieść do naszych czasów, do współczesnego zaangażowania politycznego katolików świeckich, do polityki uprawianej w demokratycznej wspólnotie politycznej? Na pewno nie da się wyprowadzić z kultu Najświętszego Serca Jezusa jakiegoś programu politycznego, bo też nie taki jest jego cel. Jego pierwszorzędnym celem jest jednak takie formowanie życia ludzkiego, by jak najpełniej wyrażało się i dojrzewało w relacji do Boga, a dzięki temu nabiera ono najbardziej odpowiedniego odniesienia do rzeczywistości ziemskich. Oznacza to zatem, że możemy prawomocnie pytać się o to, jaką „formę” można by nadać polityce i działalności politycznej, wychodząc od kultu Najświętszego Serca Jezusa i czerpiąc z jego wielorakich treści. Takie postępowanie jest tym bardziej uzasadnione, że zagadnienie zaangażowania politycznego dotyczy przede wszystkim wolności i odpowiedzialności w życiu publicznym, a więc jest to zagadnienie dotyczące serca ludzkiego, które w najwyższym stopniu wyraża się właśnie w wolności i odpowiedzialności. Zagadnienie zaangażowania politycznego słusznie budzi duże zainteresowanie, gdyż ma decydujący wymiar teoretyczny i praktyczny w każdym momencie historycznym i w każdym środowisku kulturowym. Ponadto na ogół większość ludzi zgadza się z tezą, że sytuacja duchowa świata, w tym także sposób uprawiania polityki, zależy od tego, jakie są i będą ludzkie serca. Autentyczna polityka stawia więc wyraźnie problem serca, a jako taka otwiera się również na Najświętsze Serce Jezusa.

Z eklezjalnego punktu widzenia mamy ważną pomoc w rozwijaniu tego dzieła formacji wolności i odpowiedzialności człowieka w życiu publicznym, a więc formacji jego serca. Stanowi ją katolicka nauka społeczna, reprezentująca organiczną całość zasad i wskazań, które rodzą się ze stosowania nauki wiary do sytuacji historycznych, takich jak społeczeństwo w jego całości, praca, ekonomia, rodzina, wolności obywatelskie, pokój, wojna i wiele innych zagadnień dotyczących życia osobistego i wspólnotowego<sup>3</sup>. Katolicka nauka społeczna ma żywe centrum – z niego wychodzi i do niego powraca każdy aspekt społeczności, polityki i dziejów, którym jest *osoba*. Mając właśnie na względzie człowieka, nauczanie Kościoła popiera zaangażowanie polityczne katolików świeckich. II Sobór Watykański w konstytucji *Gaudium et spes* naucza: „Kościół uważa za godne pochwały i uznania dzieło tych, którzy w służbie ludziom poświęcają się dla dobra państwa i podejmują ciężar takich obowiązków” (nr 75). Papież Paweł VI w liście apostolskim *Octogesima adveniens* stwierdza: „Polityka jest sposobem trudnym (...) wykonania chrześcijańskiego obowiązku służby drugim” (nr 46).

Co może więc wnieść kult Najświętszego Serca Jezusa do katolickiej nauki społecznej, a tym samym do polityki? Jak ten kult może ją inspirować i kształtować? Aby odpowiedzieć na te pytania, spojrzmy na chrześcijańską wizję zaangażowania politycznego, odnosząc je do niektórych aspektów tajemnicy i kultu Serca Jezusa.

## 1. Polityka dziełem miłości

Pojęcie polityki w ciągu wieków podlegało różnym interpretacjom. Bez wchodzenia w kwestie początkowego jej rozumienia w starożytnym świecie greckim, który racjonalnie wypracował pierwsze syntezy polityologiczne, rzeczą odpowiednią wydaje się zatrzymanie się nad koncepcją Niccolò Machiavellego, która odgrywa wciąż bardzo ważną rolę w spojrzeniu na politykę i instytucję państwa. Był on pierwszym zwolenni-

<sup>3</sup> Por. K. WOJTYŁA, *Nauczanie społeczne Kościoła integralną częścią jego misji*, Rzym 1996.

kiem skrajnego rozumienia autonomii sfery politycznej w stosunku do wszystkich innych sfer życia ludzkiego, a szczególnie w stosunku do moralności i religii. Fakty polityczne Machiavelli uznaje za fakty „czyste”, za wydarzenia naturalne, w związku z czym stwierdza, że polityka nie zakłada ani afirmacji, ani negacji moralności. Jest ona siłą, której nie można wyeliminować, ponieważ jest niejako siłą natury, przyczyniającą się do tego, że świat idzie naprzód. Jej jedynym celem nie jest realizacja dobra wspólnego, ale utwierdzenie władzy. Machiavelli staje się w ten sposób twórcą takiego rozumienia polityki, jakie po nim będzie dialektycznie albo przyjmowane, albo odrzucane. Przedstawicielami pierwszego stanowiska są na przykład Hobbes i Marks, którzy opowiedzieli się za całkowitą autonomią polityki, a więc oddzielają ją od moralności i religii; z drugiej strony mamy na przykład Campanellę i Vico, którzy usiłowali spójnie podporządkować politykę moralności. Dzisiaj bardzo rozpowszechniła się i agresywnie daje o sobie znać pewna radykalna forma interpretowania polityki, inspirowana się nihilizmem kulturowym, która kładzie nacisk na absolutną autonomię polityki w stosunku do obiektywnych, a więc uniwersalnych wartości etycznych, oraz opowiadająca się za autonomią indywidualną pozbawioną jakichkolwiek ograniczeń, byle nie niepokoić innych.

Spółczesność pluralistyczna, w której żyjemy, oraz przenikanie się różnych kultur, różnych systemów etycznych i wizji antropologicznych, niekiedy przeciwstawnych, staje się wyzwaniem dla chrześcijan jako obecnych i zaangażowanych w świecie. Nie jest bynajmniej łatwo skonkretyzować swojego lojalnego i czynnego zaangażowania w politykę, uczestnicząc po obywatelsku w jej urzeczywistnianiu<sup>4</sup>; z drugiej strony nie jest również łatwo podjąć zadań nastawionych na ożywianie po chrześcijańsku porządku doczesnego, szanując jego naturę i uprawnioną autonomię, która zawsze łączy się z relacją do Boga Stwórcy<sup>5</sup>. II Sobór Watykański w konstytucji *Gaudium et spes* stwierdza sugestywnie: „Wszyscy chrześcijanie powinni mieć świadomość, że ich szczególne i swoiste powołanie

<sup>4</sup> Por. *Do Diogneta* 5, 5, w: *Pierwsi świadkowie*, Kraków 1998, s. 342.

<sup>5</sup> Por. II SOBÓR WATYKAŃSKI, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie społecznym *Gaudium et spes*, 36.



dokonyje się we wspólnocie politycznej, dzięki czemu powinni świecić przykładem, ponieważ zobowiązuje ich do tego świadomość obowiązku i służby dla pomnażania dobra wspólnego, tak aby również czynami pokazywali, w jaki sposób władza może iść w parze z wolnością, osobista inicjatywa z potrzebami całego organizmu społecznego, potrzebna jedność z pożytecznym zróżnicowaniem” (nr 75).

W zarysowanej tutaj sytuacji przed chrześcijanami staje bardzo podstawowe zadanie uczynienia z polityki, z zaangażowania społecznego, gospodarczego, ekonomicznego itd. po prostu dzieła miłości. Jeśli pomniejsza się znaczenie dokonywanych wyborów, w jakiegokolwiek dziedzinie życia, to tylko odniesienie ich do miłości może przywrócić im właściwe znaczenie i nadać odpowiednią rangę osobistą oraz społeczną. Powraca tutaj klasyczne zagadnienie operowania człowiekiem w ramach „porządku miłości”, którego znaczenie podkreślili w swoich systemach etycznych i społecznych św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu<sup>6</sup>. Najświętsze Serce Jezusa stanowi najbardziej żywą i wymowną proklamację tego faktu i symbolicznie przypomina o prymacie miłości w każdej dziedzinie życia nie tylko osobistego, ale także społecznego. Serce Jezusa jest stałym wezwaniem do powracania do miłości jako „matki i formy wszystkich cnót”<sup>7</sup>, a więc także dokonywanych wyborów politycznych. Miłość jest zasadą unifikującą wszelkie ludzkie działania oraz nadaje im pewne ukierunkowanie. Zasługiwałyby więc na dogłębniejsze opracowanie także kwestia „miłości politycznej” jako specyficznej cnoty, którą powinien wyróżniać się polityk w swoim wielorakim działaniu.

## 2. Człowiek jako wszechjedność

Aby to, co zostało powiedziane o obowiązku każdego chrześcijanina czynnego uczestniczenia w życiu publicznym jako dziele miłości, przy wzięciu pod uwagę odpowiednich i możliwych dla każdego form, nie brzmiało abstrakcyjnie i nie jawiło się jako pozbawione uzasadnienia,

<sup>6</sup> Por. R. BODEI, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Bologna 1991.

<sup>7</sup> TOMASZ Z AKWINU, *Super Sententiarum* lib. 2 d. 26 q. 1 a. 4 arg. 5.

trzeba pamiętać o tym, jaki jest człowiek. Trzeba od razu powiedzieć, że człowiek jest „wszechjednością”, to znaczy jest jednorodną wielością; jest w nim wielość wymiarów – od inteligencji do woli, od uczuć do wrażeń, od ciała do duszy – która jest jego konstytutywnym bogactwem. Te elementy nie są rozproszone, ale tworzą ontologiczną całość, to znaczy są niepodzielne. Jest to więc bogactwo jednorodne, wyrażające się jako trwała jedność człowieka, przejawiająca się w wielu postaciach. Usiłowania zmierzające do rozdzielenia różnych poziomów bytowych w człowieku prowadziłyby do czegoś w rodzaju schizofrenii w autopercepcji, która zabijałaby jednostkę. Poszukiwanie antropologicznej syntezy – zarówno wewnętrznej, jak i egzystencjalnej – jest jedną z pilnych potrzeb świata zachodniego, ponieważ idzie on w tej chwili w zupełnie przeciwnym kierunku, zmierzając do sięgającego coraz dalej mnożenia wielości wizji, uczuć, doświadczeń<sup>8</sup>. Ta wielość jest widziana jako poszerzanie horyzontów życia, ale szybko jawi się ona jako rozbitcie osoby, wzbudzając uczucie zagubienia i lęku. Jeśli człowiek nie jest zdolny dojść do unifikacji wewnętrznej – *reductio ad unum* – to, czym jest i co przeżywa w wielości swoich wymiarów i doświadczeń, gubi się w ostatecznym rozbitciu, a jego życie traci sens, kierunek, tożsamość.

Jeśli taka jest kondycja ludzka, to jest zrozumiałe, że chrześcijanin nigdy nie może redukcyjnie ująć w nawias swojej wiary, ponieważ umieszczałby w nawiasie siebie samego, a tym samym żyłby w jakimś dziwnym oddzieleniu od siebie. Właśnie dlatego, że wiara jest aktem obejmującym całość, to znaczy zachowującym całego człowieka – a człowiek jest istotą otwartą na relacje – wiara nie może nie inspirować każdego poziomu i zakresu jego działania, czyli obejmuje jego poziom prywatny i publiczny. Z tego też powodu domaganie się, aby chrześcijanie, którzy podejmują odpowiedzialność publiczną, zawiesili swoje sumienie uformowane w duchu chrześcijańskim, gdy wypełniają swoje obowiązki, jest nie tylko niemożliwe, ale i niesprawiedliwe.

Kult Najświętszego Serca Jezusa ma w tym kontekście bardzo znaczące przesłanie antropologiczne. Serce stanowi żywe i unifikujące centrum

<sup>8</sup> Na temat takiej potrzeby por. CH. DELSOL, *Czym jest człowiek? Kurs antropologii dla niewtajemniczonych*, Kraków 2011.

Jego osoby, Jego działań i Jego dążeń. Centrum, wokół którego rozwija się cała Jego misja zbawcza. W Sercu Jezusa znajduje odzwierciedlenie i w pewnym sensie koncentruje się klasyczny symbolizm centrum, który odgrywa kluczową rolę w każdej religii i w każdej kulturze, stając się dla człowieka inspiracją do adekwatnego spojrzenia na siebie, swoją kondycję i swoje działania, aby dokonywać czegoś w rodzaju ostatecznego uporządkowania losu indywidualnego i wspólnotowego człowieka, a zwłaszcza kształtować jego jedność wewnętrzną<sup>9</sup>.

Serce Jezusa wskazuje na potrzebę uzasadnienia w ramach antropologii oraz egzystencjalnego urzeczywistnienia tego, co w nauczaniu II Soboru Watykańskiego zostało nazwane „jednością życia”, ważną zarówno dla świeckich, jak i duchownych. Wskazuje się w tym określeniu na potrzebę osiągnięcia dojrzałej spójności między tym, co wewnętrzne, i tym, co zewnętrzne. Punktem dojścia tej dojrzałości jest przede wszystkim nadanie odpowiedniego kształtu sercu ludzkiemu, które jest jednorodną zasadą zarówno dla tego, co wewnętrzne, jak i tego, co zewnętrzne w człowieku. Kult Serca Jezusa zawiera więc ważne przesłanie moralne, które może skutecznie pomóc w chrześcijańskim dążeniu do osiągnięcia jedności życia. Trwałe znaczenie zachowuje więc tradycyjny element kultu Serca Jezusa, czyli Jego naśladowanie, mogące być użyteczne także w kształtowaniu postawy politycznej chrześcijanina, którego fundamentalne zaangażowanie powinno uwzględniać antropologię wszechjedności. Jest ona możliwa tam, gdzie człowiek jest widziany w perspektywie prymatu serca, jak na przykład widać to w ujęciach antropologii rozwijanej w perspektywie wyznaczonej przez wschodnich ojców Kościoła.

### 3. Granice świeckości

W tym miejscu należy przynajmniej ogólnie nawiązać do pytania, czy chrześcijanin zaangażowany w politykę nie uprawia konfesjonalizmu i czy szanuje pluralizm kulturowy oraz uprawnioną świeckość pań-

<sup>9</sup> Por. B. USPIENSKI, *Krzyż i koło. Z historii symboliki chrześcijańskiej*, Gdańsk 2010.

stwa i jego instytucji. Gdy mówimy, że wierzący nie może wziąć w nawias żadnej dziedziny życia i powiedzieć, że ona go nie interesuje, także dziedziny publicznej i politycznej, oznacza to, że żaden wierzący nie może odrzucić podstawowych zasad etycznych. Takie zasady, czy też wartości, nie mają charakteru konfesyjnego, ponieważ „zakorzenione są w samej naturze człowieka i stanowią część naturalnego prawa moralnego. Ich obrońcy nie muszą wyznawać wiary chrześcijańskiej, choć Kościół swym nauczaniem potwierdza je i chroni zawsze i wszędzie”<sup>10</sup>. Jest zrozumiałe, że w tym miejscu dotykamy samej podstawy polityki, która jest najwyższą normą działania politycznego. Chodzi w tym przypadku o osobę, która – według trafnego stwierdzenia włoskiego filozofa bł. Antonia Rosminiego – jest „prawem samoistnym”, ponieważ człowiek jest transcendencją, to znaczy ma w sobie, wypisany w swoim sercu, „obowiązek-bycia”, który poprzedza wszelkie prawodawstwo i wszelką ludzką władzę. Jest to „obowiązek-bycia”, który wywodząc się z tego, co jest, jest przypieczętowany przez Boga Stwórcę. Dlatego też żadne prawo podstawowe nie ma swojej genezy w państwie ani w działalności politycznej, ale należy się ono człowiekowi jako takiemu i nie ma związku z żadną ludzką władzą. Z tej racji prawo nie jest tworem historycznym i subiektywnym, jak chciałaby woluntarystyczna i nominalistyczna zasada *ius quia iussum*, ale jest „bytem idealnym i moralnym”<sup>11</sup>.

Kult Serca Jezusa w odniesieniu do tego zagadnienia ma niewątpliwie sens oczyszczający, zwłaszcza wobec współczesnych tendencji dokonujących przeakcentowania roli prawa stanowionego w życiu wspólnoty politycznej, a także ogłaszających prawa będące wyrazem arbitralności legislacyjnej. Kult kościelny, co jest zresztą zrozumiałe, głosi wyraźnie prymat serca w spojrzeniu na Chrystusa, ponieważ Jego Serce jest niejako syntezą Jego osoby i Jego dzieła zbawczego – pojęcie serca obejmuje całość. Serce jest postrzegane jako fundamentalny punkt odniesienia do Jego tajemnicy, pozwalający zrozumieć Jego poszczególne działania w aspekcie ich sensu zbawczego i doniosłości relacyjnej w stosunku do

<sup>10</sup> KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu publicznym*, 4.

<sup>11</sup> A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, t. 1, Padova 1967, s. 104.

Boga. Wskazuje przede wszystkim na intencje, którymi Jezus się kieruje i które są wyrazem Jego wolności i Jego poświęcenia opartego na miłości w działaniu na rzecz człowieka. Przez odniesienie do Serca Jezusa dochodzimy więc do głębszego rozumienia zarówno Jego posłania, jak i treści Jego nauczania, które przekazuje, a dzięki temu do zrozumienia nas samych.

Nadanie pierwszeństwa Sercu w spojrzeniu na postać i misję Chrystusa przekłada się bardzo bezpośrednio na spojrzenie na człowieka, umożliwiając stopniowo odkrycie na gruncie antropologicznym prymatu serca, a tym samym kształtowanie takiego odniesienia do człowieka, jakie wyraża się w poszanowaniu całego człowieka, którego serce jest ośrodkiem i syntezą. Nie da się bronić osoby i jej prymatu bez poszanowania prymatu serca i jego intencji. W gruncie rzeczy poszanowanie prymatu serca prowadzi także do uznania prymatu natury ludzkiej, który dzisiaj jest mocno zachwiany, łącznie z nadaniem jej dynamicznego rozumienia, jakie również nie jest wystarczająco dostrzegane.

#### 4. Bronić natury ludzkiej

Doszliśmy więc do zagadnienia natury ludzkiej, będącej darem i zadaniem nie tylko dla każdego człowieka, ale także dla państwa i dla polityki, które mają w naturze ludzkiej i wynikającym z niej naturalnym prawie moralnym punkt odniesienia do osądzania i promulgowania prawa opartego na sprawiedliwości. Podkreślanie znaczenia prawa naturalnego wpisanego w serce człowieka stanowi pierwszorzędne narzędzie dla obrony wolności i godności człowieka. Powracające obecnie dążenie do zanegowania istnienia natury ludzkiej w jej obiektywności i uniwersalności oraz jej intencji duchowych i moralnych, będących odbiciem i przedłużeniem stwórczego działania Boga, zmierza do zniszczenia podstawy prawa naturalnego, które jest wewnętrzną normą prawa pozytywnego. Relatywizm, który przyjmuje, że nie istnieje norma moralna zakorzeniona w samej naturze osoby ludzkiej, jest odrzucany przez powszechne doświadczenie, potwierdzające, że we wszystkich szerokościach i długościach geograficznych oraz we wszystkich epokach, w ramach różnych

kultur ludzie są postrzegani jako fundamentalnie równi w tym, co podstawowe w dziedzinie przysługujących im praw oraz spoczywających na nich obowiązków<sup>12</sup>.

Na podstawie jakich racji rozmaite karty międzynarodowe mogłyby deklarować powszechne prawa, gdyby nie istniało uniwersalne odniesienie do natury ludzkiej? Wszyscy stwierdzają, że odrzucają państwo etyczne, które domaga się dla siebie przywileju tworzenia wartości, zamiast uznawać je, ale dokąd może zaprowadzić odrzucanie istnienia natury ludzkiej, jeśli nie tam, dokąd według deklaracji nie chciałoby się iść? Czy powierzenie wszystkiego procedurom większościowym rzeczywiście może zagwarantować dobro, czy też jest to tylko pusta retoryka na temat demokracji? Czy kwestionowanie obiektywnego źródła podstawowych i uniwersalnych wartości nie prowadzi ostatecznie do totalitaryzmu, który arbitralnie narzuca pewne zasady i podnosi je do rangi wartości absolutnych? II Sobór Watykański w konstytucji *Gaudium et spes* bardzo jasno wypowiada się na ten temat: „Wspólnota polityczna i władza publiczna opierają się na naturze ludzkiej i z tego względu należą do porządku ustanowionego przez Boga. (...) Wynika z tego również, że władza polityczna, czy to we wspólnocie jako takiej, czy też w reprezentujących państwo instytucjach, powinna być sprawowana zawsze w granicach porządku moralnego dla osiągnięcia dobra wspólnego, i to rozumianego dynamicznie, w zgodzie z porządkiem prawnym legalnie już ustanowionym lub takim, który dopiero powinien być ustanowiony” (nr 74).

#### 5. Wkład Kościoła do polityki

Po tych ogólnych refleksjach zwrócimy jeszcze uwagę na cztery zagadnienia, które określają specyficzny wkład Kościoła w życie społeczne i w porządek publiczny w relacji do osiągnięcia dobra wspólnego, będącego właściwym celem działalności politycznej. Jest to tym ważniejsze w kontekście naszych rozważań, że ta działalność w swoim konkretnym wyra-

<sup>12</sup> Por. J. KRÓLIKOWSKI, *Zrehabilitować pojęcie natury*, „Życie i płodność” 5 (2011) nr 2, s. 5-13.

zie ma jako źródło, punkt odniesienia i gwarancję Osobę Jezusa Chrystusa, wieczne Słowo Boga, które stało się ciałem, a Jego miłość stała się Sercem. W odniesieniu do Serca Jezusa te cztery zagadnienia mogłyby zyskać dalsze rozwinięcie, przyczyniając się do wprowadzenia do polityki bardziej chrześcijańskiego ducha.

a) Po pierwsze Kościół, w świetle Jezusa Chrystusa, Mądrości Ojca, utrwała w świecie żywy zmysł prawdy i głosi jej prymat. Do jego misji należy wychowywanie do prawdy w podwójnej rzeczywistości „smaku” i trudu poszukiwania prawdy i jej odkrywania. Wiadomo, że żyjemy w czasie, w którym ludzkie poszukiwania są ukierunkowane przeważnie na świat empiryczny, traktowany jako jedyna rzeczywistość, a rozumu używa się w sposób zawężony, niepełny, w perspektywie pozytywistycznej. Papież Benedykt XVI zachęcał w swoim nauczaniu do „poszerzenia horyzontów racjonalności”<sup>13</sup>, aby człowiek skierował się też na poszukiwanie prawdy i sensu rzeczy, przede wszystkim człowieka i jego niepokojów wewnętrznych: „Bez Boga człowiek nie wie, dokąd zmierza, i nie potrafi nawet zrozumieć tego, kim jest”<sup>14</sup>. Kościół podtrzymuje i uzasadnia racje prawdy duchowej i moralnej; czyni to, ponieważ wobec nacisku tego, co użyteczne, prawda z łatwością traci na znaczeniu. To, co użyteczne, nie jest złe samo w sobie. Trzeba pamiętać, że bez prawdy nawet to, co najbardziej użyteczne, nie tylko staje się nieużyteczne, ale także szkodliwe dla człowieka i dla społeczeństwa.

Bez wchodzenia tutaj w szczegóły zagadnienia wydaje się, że w większym stopniu należałoby zwrócić uwagę na propozycję papieża Jana Pawła II, który w kontekście kultu Najświętszego Serca Jezusa podkreślił potrzebę budowania „cywilizacji miłości i prawdy”, poszerzając w ten sposób sformułowaną przez papieża Pawła VI propozycję „cywilizacji miłości”. Kult Serca Jezusa rzuca ważne światło na duchowy i moralny wymiar prawdy, a także na potrzebę nadawania pierwszeństwa postawom duchowym w relacji do rzeczywistości, przede wszystkim pytając o sens i cel podejmowanych działań.

<sup>13</sup> Por. L. LEUZZI, *Allargare gli orizzonti della razionalità. I discorsi per l'Università di Benedetto XVI*, Milano 2008.

<sup>14</sup> BENEDYKT XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 78.

b) Po drugie Kościół pełni funkcję pedagogiczną w stosunku do sumienia, czyli głosu Bożego w człowieku. Ten głos wypisany w sercu człowieka przez samego Boga wyraźnie woła o dobro, prawdę, piękno itd. To wołanie wskazuje na kierunek i wyznacza drogę, na którą trzeba wejść w wolności. Sumienie jest dzisiaj szczególnie obciążone, otoczone kłamstwami, rzeczami nieużytecznymi, poddane naciskom, zwodzone obietnicami łatwego i wygodnego życia. Głos Boży w sumieniu nie jest słaby, ale słodki, ponieważ szanuje wolność. Z tej też racji może być słyszany i bardziej zdecydowanie przyjęty. Kościół woła do serc ludzkich, budzi, oświeca to, co jest zaciemnione. Budzenie sumień ze snu, często powodowanego przez innych, jest służbą na rzecz ludzkości w relacji do dobra wspólnego państwa ludzkiego.

Kult Serca Jezusa łączy się z funkcją pedagogiczną Kościoła przede wszystkim dlatego, że jego zasadniczym elementem jest czerpiące z przesłania Chrystusa wołanie o nawrócenie, wzmacniane następnie soteriologią wynagrodzenia, która jawi się jako kluczowy aspekt soteriologii chrześcijańskiej<sup>15</sup>. Są to kluczowe kwestie formacyjne, w najwyższym stopniu służące ludzkiej wolności.

c) Patrząc na swego Pana i Jego Serce, Kościół broni transcendentnego charakteru osoby ludzkiej. Jej zmierzanie w wolności serca do Boga czyni z osoby ludzkiej „kogoś”, kto nie może być sprowadzony do „czegoś” pośród wielu rzeczy. Właśnie dlatego, że jest kimś, że jest osobą, człowiek ma niezrównaną godność, jest jedyną istotą, której Bóg chciał dla niej samej. Jest najwznioślejszym i najszlachetniejszym stworzeniem po Stwórcy, jak w swojej antropologii podkreślał św. Tomasz z Akwinu. Kościół nie przestaje głosić Jezusa, świadomy, że jeśli Bóg zostaje zaciemniony, człowiek się gubi. Człowiek stworzony na obraz Boży, ma wymiar sakralny i jego godność jest taka, że jeśli z jednej strony żyje w społeczności jako część większej całości, której potrzebuje, aby być sobą – to z drugiej strony jest całością, która odnosi się do wspólnoty i którą kolektyw nigdy nie może dysponować, jak dysponuje się jakimś środkiem.

<sup>15</sup> Por. J. KRÓLIKOWSKI, *Wynagrodzenie w ramach soteriologii katolickiej*, w: J. WEŁNA, E. ZIEMANN (red.), *W misji wynagrodzenia Bogu przez Serce Jezusa. Materiały z sympozjum naukowego poświęconego kultowi Serca Jezusowego, Lublin 2 października 2014 roku*, Kraków 2015, s. 147-169.

d) Kościół jest w końcu rzecznikiem humanizmu personalistycznego i relacyjnego. Różne humanizmy współczesne nie są sobie równe – z wizji antropologicznej immanentnej i indywidualistycznej wyrasta społeczność zamknięta i sprowadzona do tego, co bezpośrednio dane. Czy można żyć tylko w ramach horyzontu doczesnego? Jeśli patrzymy poza granice Europy, coraz częściej daje się tam słyszeć głosy, które wyrażają co najmniej zdziwienie, że na Zachodzie usiłuje się wyrzucić to, co boskie, poza własny horyzont, redukując religię do sprawy indywidualnej i prywatnej. Papież Benedykt XVI w parlamencie niemieckim (22 września 2011 roku) słusznie pytał, czy bez transcendentnego fundamentu można jeszcze znaleźć wartości etyczne. W imię czego angażować się i poświęcać? Człowiek wywodzi się z Trójcy Świętej i zostaje objęty Jej miłością za pośrednictwem Serca Jezusa, a tym samym nosi na sobie rys komunii trynitarniej i poświęcającej się miłości, stanowiącej inspirację do zaangażowania na rzecz wolności będącego istotą polityki, która jednak sama z siebie nie jest w stanie tego usprawiedliwić i dlatego odsyła do racji pozapolitycznych, przede wszystkim antropologicznych i religijnych<sup>16</sup>.

Czciciel Serca Jezusa pogłębia swoją osobistą relację z Tym, który go stworzył i który go odkupił, a dzięki temu nawiązuje nową relację z innymi ludźmi i z całym światem. Pogłębia swoją otwartość duchową na wzór Chrystusa, którego relację do człowieka znacząco ukazuje ikonografia Najświętszego Serca Jezusa, wymownie przypominająca Jego „otwarty” bok, Jego Serce na otwartej piersi lub trzymane w wyciągniętej ręce, by je dać człowiekowi. Z przyjęcia i kontynuowania takiej postawy, której kult Serca Jezusa jest najwymowniejszą szkołą, może się rodzić społeczeństwo otwarte i państwo solidarne urzeczywistniane pod znakiem daru i miłości. Dlatego świat jeszcze żyje i może mieć nadzieję. Serce Jezusa jest osobową zasadą humanizmu otwartego na transcendencję, za którego pośrednictwem dokonuje się przemiana ludzkich dziejów i podnosi się poziom cywilizacyjny, zmierzając do ustanowienia w świecie

<sup>16</sup> Por. J. RATZINGER, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, Warszawa 2009, s. 218-234.

„cywilizacji miłości i prawdy”. Wszyscy możemy w tym czynnie uczestniczyć, inspirując się treściami i wartościami wpisanymi w kult Najświętszego Serca Jezusa.

## The worship of the Sacred Heart of Jesus as the school of Christian politics

### Summary

It is impossible to derive any political programme from the worship of the Sacred Heart of Jesus, since it is not the aim of it. Its central idea is the shaping of human life, so that it fully express itself and mature in relation to God, and concurrently develop the most adequate reference to earthly life. It means then that we can rightfully ask about what “form” could be given to political activity which has its source and derives from the worship of the Sacred Heart of Jesus.

Analysing the stated question in this particular way, we can focus on several fundamental issues, significant for Christian political commitment. The worship of the Sacred Heart strengthens the conviction that politics is a work of love, and emphasises the integral approach to man as a being of internal unity. When the church worship is rightly understood it may serve as a starting point for conclusions dealing with the separation of the sacred from the secular. Finally, the authentic worship points out to the need of defence of human nature and treating it as the major principle of conduct. In this general meaning the worship of the Sacred Heart advises how the Church may contribute to politics.

**Ks. Janusz Królikowski**, dr hab., prof. UPJPII; kapłan diecezji tarnowskiej; od 2014 roku dziekan Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie (UPJPII). W latach 1991-1996 studiował teologię na uczelniach rzymskich: Papieskim Uniwersytecie Świętego Krzyża (doktorat w 1995 roku), Papieskim Instytucie Wschodnim, Instytucie św. Tomasza przy Uniwersytecie Angelicum. W 2003 roku habilitował się w zakresie teologii dogmatycznej w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. W latach 1996-2009 wykładał teologię w Papieskim

Uniwersytecie Świętego Krzyża w Rzymie, a od 1997 roku wykłada teologię dogmatyczną w Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie. Od 2010 roku wykładowca mariologii w Instytucie Maryjno-Kolbiańskim „Kolbianum” w Niepokalanowie. Członek Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, Towarzystwa Teologów Dogmatyków, Polskiego Towarzystwa Teologicznego Oddział w Tarnowie, członek zwyczajny Międzynarodowej Papieskiej Akademii Maryjnej w Rzymie. Autor licznych publikacji teologicznych.

e-mail: jkroliko@poczta.onet.pl

## ARTYKUŁY

ks. Krzysztof Napora SCJ  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin

## “LEGÒ IL SUO FIGLIO...” AKEDAH – LETTURA RABBINICA DI GEN 22

### Introduzione

Lo scopo di questo lavoro non è lo studio dettagliato della struttura o della storia del *midrash* come genere letterario. Non è nostra intenzione presentare qui la caratteristica particolareggiata del *midrash* oppure la metodologia elaborata della sua lettura scientifica. In questo elaborato vogliamo anzitutto segnalare almeno la piccola parte della grande tradizione dell'esegesi rabbinica che, come oggetto della sua interpretazione, ha scelto una delle più importanti storie della Bibbia Ebraica.

Nella nostra presentazione cercheremo di esporre alcuni elementi della grande ricchezza dell'esegesi rabbinica concentrata intorno all'Akedah. La base della nostra presentazione sarà soprattutto il Midrash *Berešit Rabbâ* (Gen. R.), ma a volte saranno presentate anche le tradizioni dalle altre fonti. Cercando una forma adatta a presentare questo tema abbiamo scelto uno schema che corrisponde alla struttura “ideale” (piena) di un *midrash* tipo *mashal* che è uno dei più aperti all'esplorazione tipo di *midrash*. Tale *midrash* consiste di: *Dibur hamat'hil*, *Pethihta*, *Mashal* e *Nimshal* (che nel nostro lavoro saranno uniti insieme) come pure la Conclusione.

## 1. *Dibur hamat'hil*

L'espressione, che è diventata il titolo di questa parte del nostro lavoro, potrebbe essere tradotta come "la citazione dell'apertura" ("la citazione aprente"). In questo modo vengono chiamate le parole della Sacra Scrittura che diventano il soggetto del commento nella parte seguente di *midrash*<sup>1</sup>. Sembra interessante analizzare che cosa nel racconto catturava l'attenzione dei commentatori rabbinici, quali problemi, quali elementi del racconto del sacrificio d'Abramo richiedevano la spiegazione oppure la chiarificazione.

Prima di presentare alcuni problemi concreti, che hanno trovato e ai quali hanno provato a rispondere i rabbini, vogliamo fare qualche osservazione di natura generale. Gli autori dei *midrashim* (*Hazal*<sup>2</sup>) sono molto attenti nella loro lettura come pure pieni di rispetto verso il Testo Santo. Quest'attenzione e rispetto si esprimono nell'attenzione rivolta ad ogni dettaglio del testo. Ogni suo elemento vale nella ricerca dei commentatori. Non esistono più nel testo gli elementi inutili, superflui. La sequenza dei verbi, l'ordine delle parole, la presenza o mancanza delle congiunzioni oppure degli articoli, apparenti ripetizioni e loro ordine dentro la frase oppure attraverso la narrazione, le fittizie mancanze o le omissioni – tutto questo ha nel commento degli *Hazal* un valore particolare, tutto è considerato come intenzionale e utile nella ricerca del senso pieno (*peshuto shel mikra*) o lettura omiletica (*derash*<sup>3</sup>) del testo<sup>4</sup>. Ogni lettera può avere il suo significato anagrammatico, ogni parola può codificare le diverse relazioni, rapporti e connessioni con le altre parole; ogni frase può nascondere possibili correlazioni dentro la Sacra Scrittura<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Cf. S. PETERS, *Learning to Read Midrash*, Jerusalem – New York 2004, p. 39 nota 6.

<sup>2</sup> La parola *Hazal* è l'acronimo ebraico dell'espressione *Hakamenu zikronam Iivrakha* – "i nostri saggi della benedetta memoria" e si riferisce ai rabbini del periodo talmudico.

<sup>3</sup> Dalla radice *דרש* – "cercare", "esaminare" proviene anche la parola *מדרש*.

<sup>4</sup> Cf. S. PETERS, *Learning...*, op. cit., p. 20.

<sup>5</sup> M. FISHBANE, *Midrash and the Meaning of Scripture*, in: J. KRAŠOVEC (ed.) *The Interpretation of the Bible. The International Symposium in Slovenia* (JSOT Sup 289), p. 553. L'autore parla dell'effetto della chiusura del testo della Bibbia insieme con la chiusura del canone ebraico. Interessante che il midrash viene da lui considerato come una possibilità di aprire questo sistema chiuso in un certo modo "da dentro". Cf. *idem*.

Presupponendo quest'opportunità anche dei più piccoli elementi del testo i rabbini hanno elaborato il sistema delle regole ermeneutiche utili nell'interpretazione del testo<sup>6</sup>.

Quando cominciamo la lettura dei *midrashim* di Gen 22 una cosa che attira l'attenzione dall'inizio è l'accorgimento, col quale i commentari dei rabbini concentrano quasi ogni parte della narrazione, quasi ogni parola del testo, così che seguendo le "citazioni dell'apertura" possiamo pressappoco ricostruire il testo stesso. I rabbini leggono e commentano il testo dalle prime lettere dell'introduzione *האלה* *הדברים* *אחר* *איתי*<sup>7</sup> fino all'ultimo elenco dei figli dei Reuma la concubina di Nahor, il fratello d'Abramo: *אתשבח* *אתנחם* *ואתחש* *ואתמנע*<sup>8</sup>. Loro, provando di trovare il senso degli eventi di *Aqedah*, cercano di scoprire che cosa ha preceduto la prova alla quale Dio ha sottomesso Abramo. Lo fanno sempre commentando la Bibbia con la Bibbia stessa. E così nella loro interpretazione *האלה* *הדברים* può significare gli eventi che procedono Gen 22<sup>9</sup>: l'alleanza con Abimelech (Gen 21, 27), la circoncisione d'Abramo (Gen 17, 24), il piantare un tamarisco a Beer-Seba (Gen 21, 33) l'invocazione del nome di Dio (Gen 21, 33) oppure tutti gli eventi dal momento della vocazione d'Abramo (Gen 12)<sup>10</sup>. A volte, sulla base della mancanza dei dettagli precisi nel testo sacro gli *Hazal* cercano di dare la risposta sulla base di associazione delle parole. Così la parola "dopo" (*אחר*) viene appaiata con la parola "inquietudine", "scrupolo" (*הרהר*) e la storia di *Akedah* comincia, secondo questa interpretazione, dopo gli scrupoli d'Abramo che constata la sua poca gratitudine verso Dio dopo tutte le grazie che ha ricevuto<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> Cf. M. MIELZINER, *Introduction to the Talmud*, New York 1968, p. 118-187. D'alcuni metodi esegetici ne parleremo nelle parti seguenti di questo lavoro.

<sup>7</sup> Cf. Gen 22, 1 – Gen. R. 55, 4.

<sup>8</sup> Cf. Gen 22, 24 – Gen. R. 57, 4.

<sup>9</sup> Si deve ricordar anche che "la cronologia" dei testi sacri nei *midrashim* non è un elemento decisivo e definitivo. I commentatori sono liberi nel loro uso dei testi per commentare gli altri testi. Alcune informazioni e indicazioni su questo tema possono essere trovate nel capitolo "The Meaning of a Chronological Problem" in S. PETERS, *Learning...*, op. cit., p. 176-204.

<sup>10</sup> Cf. M. M. KASHER, *Encyclopedia of Biblical Interpretation: a millennial anthology*, New York 1953-1979, p. 128-129. (Sanh 89b; Gen R. 55, 4; Tan. Y. Vayyera 42; Midrash Abakir quoted in Yalkut Shimoni).

<sup>11</sup> Cf. Gen. R. 55, 4.



Un esempio eccellente di questo tipo d'interpretazione basata sull'associazione delle parole è la ricerca del contenuto del nome del monte Moriah, come il posto dove Dio ha chiesto d'offrire Isacco (Gen 22, 2)<sup>12</sup>. Midrash<sup>13</sup> raccoglie le diverse opinioni dei rabbini sulle possibili connessioni della parola הַמְרִיָּה: Rabbi Hijjah il grande trova il possibile rapporto con la parola הוֹרָאָה – “insegnamento” e spiega che questo è il posto dove esce l'insegnamento per il mondo<sup>14</sup>; R. Jannai vede qui piuttosto il posto dove il timore (יִרְאָה) di Dio esce per il mondo, Rabbi Jehoshua b. Levi identifica il monte con il posto da dove Dio saetta (מוֹרָה) le nazioni del mondo e le fa scendere alla Gehenna; Rabbi Shimon b. Johaj trova la corrispondenza con il Santuario celeste (רְאִי); Rabbi Judan cerca di leggere la parola come il posto che “sarà mostrato” (מְרִאָה) ad Abramo; Rabbi Pinehas lo legge come il posto dell'autorità del mondo (מְרִיָּהא)<sup>15</sup>; finalmente la spiegazione viene data sulla base del altro testo della Bibbia dove appare la parola simile – luogo dove si offre l'incenso come in Ct 4, 6: “Andrò al Monte della Mirra (הַר הַמִּירָה), alla collina dell'incenso”<sup>16</sup>. La stessa tecnica viene adoperata anche, per esempio, nella spiegazione della parola מִאֲכֻלָּה – “coltello”<sup>17</sup>. “Perché il coltello è chiamato מִאֲכֻלָּה?” – domanda R. Haninah. E risponde: “Perché rende i cibi adatti a mangiarsi (אִכֵּל) e aggiunge l'interpretazione degli *Hazal*: “Tutti i beni di questo mondo (letteralmente: ciò che mangia – אִכֵּל) Israele – li riceve per merito di questo coltello”<sup>18</sup>.

<sup>12</sup> E' in realtà il posto un po' enigmatico, che una volta sola appare nella Bibbia Ebraica in 2Cr 3, 1 come posto nel quale è stato costruito il tempio del Salomone. Gli *Hazal* danno i loro commenti sulla base di questa identificazione proposta nel libro delle Cronache – presentando in realtà un tipo della “teologia del tempio”.

<sup>13</sup> Gen. R. 55, 7.

<sup>14</sup> Interessante che questa spiegazione viene usata anche da Rashi che nel suo commentario a *Torah*, pur citando al primo posto l'identificazione dal 2Cr 3, 1, elenca anche questa interpretazione di *midrash* come pure l'interpretazione del Targum *Onkelos*.

<sup>15</sup> Interpretazione sulla base del commento a Lam 1, 1, dove Gerusalemme viene considerata come la principessa tra le province, il luogo più venerato – cf. A. RAVENNA, FEDERICI T., *Comento alla Genesi (Berešit Rabbâ)*, Torino 1978, p. 440 nota 19.

<sup>16</sup> Questo ultimo tipo di spiegazione sarà presentato in modo più largo nella seconda parte di questo lavoro.

<sup>17</sup> Per i *Hazal* può essere interessante il fatto, che in questo posto viene usata la parola מִאֲכֻלָּה e non per esempio תֵּעַר.

<sup>18</sup> Cf. Gen. R. 56, 3.

A volte le mancanze dei dettagli del testo, che attirano l'attenzione dei rabbini, vengono completate attraverso le espansioni della narrazione attraverso le quali cercano di rispondere alle domande fatte dal testo. Gli studiosi del *midrash* individuano i diversi tipi di queste estensioni: le espansioni che colmano le lacune nel testo, le espansioni che riconciliano le discrepanze, le incoerenze, e le contraddizioni dei racconti, l'estensioni che interpretano i dialoghi biblici, che delucidano il significato delle parole, l'estensioni che “riscrivono” la storia biblica oppure che arricchiscono il testo biblico<sup>19</sup>.

Come esempio di tale espansione nel servizio dell'esegesi rabbinica adoperata nel commento a Gen 22 possiamo citare la storia del litigio tra Isacco e Ismaele<sup>20</sup>. Loro disputavano, chi di loro due, fosse più caro al Signore. L'argomento della discussione era l'età nella quale i ragazzi sono stati circumcisi. Ismaele era fiero di essere circumciso nell'età di tredici anni, quando poteva resistere e opporsi. Isacco era circumciso nell'ottavo giorno dopo la sua nascita (Gen 21, 4), ma questo, secondo lui, non lo dovrebbe discreditarlo. Dice: “Magari si rivelasse a me il Santo, Egli sia benedetto, e mi ordinasse di recidere una delle mie membra ed io non lo impedirei”. Dopo questa affermazione d'Isacco (אֲחֵר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה) “e Dio provò Abramo”<sup>21</sup>. Come per altri esempi dell'estensione di questo tipo possiamo elencare per esempio i dialoghi tra Abramo e Isacco nei quali figlio chiede a suo padre di essere legato (dq[) strettamente affinché non possa annientare il valore del sacrificio del padre<sup>22</sup> oppure chiede affinché le sue ceneri possano essere portate a sua madre Sarah<sup>23</sup>; il racconto degli angeli del servizio piangenti in vista del padre pronto per l'uccidere il suo figlio<sup>24</sup>; il racconto del dialogo tra Dio e Satana,

<sup>19</sup> Cf. S. PETERS, *Learning...*, op. cit., p. 99-102.

<sup>20</sup> Cf. Gen. R. 55, 4. Gen. R. “tends to explore Abrahams's true motifs and to place the Akedah in the context of different kinds of personal relationships, especially generational succession and sibling rivalry” – M. R. NIEHOFF, *The Return of Myth in Genesis Rabbah on the Akeda*, JJS 46(1995), p. 69-78.

<sup>21</sup> Questa storia è citata come introduzione al capitolo 22 del Libro di Genesi del Targum Pseudo-Jonathan.

<sup>22</sup> Cf. M. M. KASHER, *Encyclopedia...*, op. cit., p. 146-147. (Gen R 56, 5 T.S. 22,110)

<sup>23</sup> Cf. M. M. KASHER, *Encyclopedia...*, op. cit., p. 143. (Midrash; Yalkut Shimoni 1, 101)

<sup>24</sup> Gen. R. 56, 7.

secondo il quale questo ultimo avrebbe il ruolo dell'accusatore d'Abramo e provocatore dell'ultima prova<sup>25</sup>.

Alla fine di questa parte vogliamo segnalare ancora qualche esempio che dimostra la buona illustrazione della dettagliata e attenta lettura degli *Hazal* ad ogni particolarità testuale lettura dei *Hazal*. Come abbiamo detto, secondo la convinzione degli esegeti rabbinici non esistono nella Bibbia gli elementi (anche più piccoli!) superflui o insignificanti. L'esempio di questa attenzione può essere la lettura del primo versetto del capitolo 22 dove loro notano la presenza di una ו davanti alla parola אלהים. La congiunzione superflua, secondo la valutazione di un lettore non abituato, secondo il giudizio dei rabbini diventa il codice che nasconde un messaggio: ecco Dio nella sua decisione di mettere Abramo alla prova non agisce da solo. Secondo Rabbi Leazar sempre quando la Scrittura dice ויהי אלהים, si dice di Dio e il suo Tribunale (Corte) – gli angeli del servizio (מלאכי השרת)<sup>26</sup>.

Un simile tipo d'interpretazione adoperano i rabbini quando leggono l'espressione אֶת־אַבְרָהָם (Gen 22, 1). La particella dell'accusativo nell'esegesi rabbinica viene interpretata come la particella amplificativa. Il testo dice che Dio ha provato Abramo ma la presenza di questa אֶת suggerisce che nonostante che Abramo fosse l'oggetto principale della prova, Isacco (rappresentato, nascosto nel codice di ta,) è incluso in questo evento, in questa tentazione<sup>27</sup>. Similmente il suo significato più profondo lo trovano nell'esegesi rabbinica con le ripetizioni delle parole

<sup>25</sup> Cf. M. M. KASHER, *Encyclopedia...*, op. cit., p. 128. (Sanh 89b; Gen R. 55, 4; Tan. Y. Vayyera 42; Midrash Abakir quoted in Yalkut Shimoni.) Nella versione del *Midrash Rabbah* quel ruolo secondo Rabbi Elazar lo svolgono gli angeli del servizio (מלאכי השרת). L'offerta d'Isacco era secondo la tradizione l'ultima – decima prova alla quale Dio ha sottomesso Abramo. Il numero dieci non è stato usato per caso. I rabbini vedono questa cifra negli altri eventi descritti sulle carte della Bibbia (10 comandamenti, 10 piaghe in Egitto, 10 miracoli del Tempio, 10 persone che creano lo spazio per la Shechinah, il perdono dei peccati a 10. giorno del mese Tishri) – a causa del numero dieci, essi entrano in una relazione con la prova d'Abramo, attingono dal suo merito – cf. M. M. KASHER, *Encyclopedia...*, op. cit., p. 130. (Yelamdenu)

<sup>26</sup> Cf. Gen. R. 55, 4

<sup>27</sup> Cf. M. M. KASHER, *Encyclopedia...*, op. cit., p. 131. (Zohar 1, 119b)

(בֵּן in Gen 22, 7<sup>28</sup>; אֶבְרָהָם in Gen 22, 11<sup>29</sup>), la particella אֶת nell'espressione קָח־נֶזֶן (Gen 22, 2)<sup>30</sup>.

Concludendo dobbiamo dire, che non soltanto i problemi testuali attirano l'attenzione degli esegeti – a volte sono i problemi della natura teologica la base della riflessione rabbinica. Nel caso di *Akedah* il vivo interesse degli *Hazal* emerge il fatto che è Dio, che sottopone Abramo alla prova. Come può Dio usare lo strumento della prova<sup>31</sup>? Quale era lo scopo di una prova così forte?

## 2. *Petihta*

Il termine *petihta* riporta il versetto citato come introduzione al *midrash*. A differenza di *dibur hamat'hil*, *petihta* non si riferisce al testo discusso, ma a un altro testo della Sacra Scrittura, secondo la regola, che prescrive soprattutto di spiegare la Bibbia usando la Bibbia stessa<sup>32</sup>. Questa parte del nostro lavoro la vogliamo dedicare all'uso delle citazioni bibliche (presenti in forme diverse!) nei *midrashim*<sup>33</sup>.

Quando i rabbini trovano la difficoltà nell'interpretazione di un passo, cercano di rischiarare la sua oscurità attraverso l'uso degli altri passi di *Tanak*. La base di questa operazione può essere una parola o una

<sup>28</sup> La parola ripetuta rappresenta la muta richiesta d'Isacco, perché il padre avesse per lui la passione oppure lo stupore d'Isacco che il sacrificio viene preparato senza l'agnello – cf. Gen. R. 56, 4; KASHER M. M., *Encyclopedia...*, op. cit., p. 143. (Gen R. 56, 4)

<sup>29</sup> La ripetizione del nome d'Abramo viene interpretato come il segno d'amore di Dio verso il Patriarca, estensione del merito di prova non soltanto ad Abramo ma anche alle generazioni future, la partecipazione d'Abramo nella vita nei due mondi – presente e futuro, designa due momenti nella vita d'Abramo – prima (l'uomo imperfetto) e dopo la prova (l'uomo perfetto), rinnovamento dello spirito in Abramo – cf. M. M. KASHER, *Encyclopedia...*, op. cit., p. 149. (T.Ber. 1; Gen R. 56, 7; Tan. Sh'moth 18)

<sup>30</sup> Dio chiede Abramo – non gli ordina – cf. M. M. KASHER, *Encyclopedia...*, op. cit., p. 149.

<sup>31</sup> Cf. Gen. R. 55, 3.

<sup>32</sup> Per lo studio più dettagliato della questione cf. D. BOYARIN, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington-Indianapolis 1990.

<sup>33</sup> Cercheremo di presentare qui non soltanto alcune caratteristiche di *petihta* ma anche i testi della Bibbia usati nei *midrashim* come testi della prova (prooftexts).

espressione uguale nei due passi, un'analogia o una idea comune. Nonostante che l'applicazione di tale operazione (specialmente sul campo di *Halakha*) fosse sottomessa a certe regole<sup>34</sup>, i rabbini stupiscono per la libertà dell'uso della Bibbia e per la larghezza del campo associativo (specialmente sul campo dell'esegesi haggadica<sup>35</sup>). Forse in questa larghezza e in questa libertà si esprime in modo più pieno la verità sul *midrash* come “un modo d'essere e di pensare di fronte alla Parola di Dio, sperimentata come Rivelazione, omogenicamente animata da un'armonia interna che traspare in tutte le parole”<sup>36</sup>. Il modo nel quale gli *Hazal* leggono e delucidano il Libro Sacro convince una volta di più, che abbiamo da fare con la lettura religiosa del testo fino al fondo e lo studio del *midrash* significa entrare nello spazio di “un'attività religiosa, eterno dialogo di Israele con il suo Dio”<sup>37</sup>.

Sudette osservazioni trovano la conferma anche nelle *petihot* (?) adoperate nel commento rabbinico a Gen 22. L'esegesi basata sulla presenza della simile radice nelle due espressioni diverse la troviamo in Gen. R. 55, 1. Per risolvere il problema dell'opportunità della prova alla quale Dio ha sottomesso Abramo (וְהָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת־אַבְרָהָם) viene citato il Salmo 60, 6: “Ma ora, tu hai dato a quelli che ti temono una bandiera (נֶס), perché si alzino (לְהִתְנוֹסֵס)”. L'autore nota una certa rassomiglianza tra נֶסָה in Gen 22, 1 e נֶס e לְהִתְנוֹסֵס nel Sal 60, 6<sup>38</sup>. Questo gli permette di guar-

<sup>34</sup> “Nessuno ricava una deduzione analogica sulla base della propria autorità” – *jPesachim* VI, 1. Cf. G. STEMBERGER, *Introduzione al Talmud e al Midrash*, Roma 1995, p. 34.

<sup>35</sup> “L'esegesi haggadica è più libera, obbedisce maggiormente all'esigenza di intrattenimento, anche se, a modo suo è molto legata alla tradizione e, d'altra parte, aperta ai problemi del tempo in cui sorge. (...) A proposito di *haggadah*, Heinemann parla di due orientamenti fondamentali: la «narrazione storica creativa» e la «filologia creativa». G. STEMBERGER, *Il Midrash. Uso rabbinico della Bibbia. Introduzione, testi, commenti*, Collana di Studi Religiosi, Bologna 1992, p. 29.

<sup>36</sup> G. RIZZI, Le scritture tra metodi storico-critici moderni e principi ermeneutici fondamentali nel Giudaismo e nel Cristianesimo, *RivBiblIt* 46 (1998) 188.

<sup>37</sup> G. STEMBERGER, *Il Midrash*, op. cit., p. 31. Come conferma della sua intuizione, G. Stemberger menziona il fatto che la recita delle tredici regole esegetiche di R. Ishmael fa parte integrale della preghiera del mattino.

<sup>38</sup> Abbiamo qui un esempio dell'uso della regola (usata molto spesso) *Gezera Shava* (“eguale norma”, “eguale valore”) che significa, “che una parola dal significato oscuro può

dare la prova d'Abramo nella prospettiva del Salmo. Se proviamo a combinare gli elementi delle due citazioni possiamo dire che uno che teme Dio, del quale dice il salmo, è Abramo<sup>39</sup>. La prova gli è stata data come una bandiera. Questa è sempre un segno dell'identità che viene innalzato per essere visto e riconosciuto. Ecco così viene innalzato anche Abramo attraverso la prova. Ma il salmo spiega anche il motivo più profondo di questa elevatezza. Tutto è successo: קָשַׁט מַמְנֵי קֶשֶׁט “a causa della verità” (Sal 60, 6), “perché si realizzi l'attributo della giustizia nel mondo” (Gen. R. 55, 1) – giustizia di Dio che innalza l'uomo che non ha fatto obiezioni quando Dio l'ha provato (נִסָּה) chiedendo suo figlio<sup>40</sup>.

Un altro esempio di questo tipo lo troviamo nel commento ai versetti Gen 22, 2 e 12. In entrambi i versetti appare la parola יְחִידָךְ – “tuo unico”. Accanto all'interpretazione più ovvia, risultante dal contesto che vede sotto questa espressione Isacco esiste anche l'altra, che vede qui piuttosto Abramo<sup>41</sup>. Questa idea si fonda sulla base della citazione dal Salmo 22, 21: הִצִּילָה מִחַרְבַּ נַפְשִׁי מִיַּד־כָּל־יְחִידָתִי. Troviamo qui il nostro יְחִידָךְ nella posizione parallela a נַפְשִׁי – “anima”. Se con questo significato torniamo al v. Gen. 22, 12, nelle parole che Dio rivolge ad Abramo: אֶת־יְחִידָךְ מַמְנֵי אֶת־בְּנֶךְךָ אֶת־יְחִידָךְ – “la tua anima”). Per questo i rabbini dicono, che Abramo ha offerto a Dio non soltanto suo figlio, ma anche se stesso, la sua anima<sup>42</sup>.

Talvolta, nella scelta di una certa citazione, decide un elemento comune con il versetto commentato, un motivo presente anche se nel con-

essere compresa se in un altro contesto biblico è impiegata con un significato evidente; ma anche (forse soprattutto) che l'impiego di una medesima parola in due versetti differenti invita a cercare fra gli stessi versetti delle analogie più sottili e profonde”. A. LUZZATTO, *Leggere il Midrash. Le interpretazioni ebraiche della Bibbia*, Brescia 1999, p. 61.

<sup>39</sup> Abramo è chiamato „uno che teme Dio” dall'angelo in Gen 22, 12. J. D. Levenson nota giustamente, che l'uso del versetto è giustificato non soltanto dalla rassomiglianza dei termini יְחִידָךְ e נֶסָה ma anche dall'apparenza אֱלֹהִים in Gen 22, 12 e לִי־אֵיךְ in Sal 60, 6. Cf. J. D. LEVENSON, *The Death and Resurrection of the Beloved Son. The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven-London 1993, p. 139.

<sup>40</sup> Cf. anche Gen. R. 55, 7.

<sup>41</sup> Cf. M. M. KASHER, *Encyclopedia...*, op. cit. p. 133, 152. (Sifre D'barim 313; PR40)

<sup>42</sup> Cf. Gen. R. 56, 7.

testo è completamente diverso. Secondo i rabbini questa rassomiglianza, non può essere soltanto un caso, ma spesso contiene un significato più profondo, in un certo modo unisce gli eventi apparentemente non connessi. *Bereshit Rabba* nel punto 56, 1 commentando i tre giorni del viaggio d'Abramo verso il monte Moria, elenca le citazioni della Bibbia delle quali il denominatore comune è la presenza in esse del motivo dei tre giorni<sup>43</sup>. Secondo gli *Hazal* questa coincidenza provoca una domanda: perché le cose sono successe nel terzo giorno? Rabbi Levi risponde: "Per il merito del terzo giorno d'Abramo nostro padre, com'è detto: *Il terzo giorno Abramo alzò i suoi occhi, ecc*"<sup>44</sup>.

L'uso dell'elemento comune nei due versetti diversi viene anche adoperato nell'esegesi del v. Gen 22, 3<sup>45</sup>. Un interesse dei commentatori suscita il fatto, che Abramo, alzatosi di buon mattino, "sellò (lui stesso) il suo asino". Questo comportamento contrasta un po' con la posizione sociale d'Abramo, un uomo ricco che possedeva numerosi schiavi e tanti beni e non doveva alzarsi presto a lavorare da solo. R. Shimon b. Johaj nota che lo schema simile lo troviamo nella descrizione di Balaam: "E s'alzò Balaam di mattina e sellò la sua asina" (Nm 22, 21). Da questa contrapposizione, analizzando i motivi delle azioni, rabbi trae la conclusione, che sono due le forze che sconvolgono l'ordine naturale della realtà: l'amore (nel caso di Abramo) e l'odio (nel caso di Balaam)<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> *Midrash* evoca per esempio al risorgimento in terzo giorno annunciato da Osea (6, 2), la storia di Giuseppe (42, 18), il terzo giorno della promulgazione del Decalogo (Es 19, 16), storia delle spie dal libro di Giosué (Gs 2, 15), la storia di Giona (Gn 2, 1), tre giorni dell'accampamento degli Israeliti descritto da Esra (Esd 8, 15), la storia di Ester (Est 5, 1).

<sup>44</sup> *Midrash* adduce anche una risposta alternativa. I "nostri Maestri" dicono che tutto è successo a causa del merito del terzo giorno in cui è avvenuta la promulgazione della Legge (Exo 19, 16).

<sup>45</sup> Cf. Gen. R. 55, 8

<sup>46</sup> Rabbi Shimon arricchia il corpo del reato della sua conclusione citando un altro esempio, dove l'amore e l'odio sconvolgono l'ordine naturale della realtà: Giuseppe che attacca il suo cocchio per andare incontro a suo padre (Gen 46, 29) e il Faraone che attacca il suo cocchio per andare contro d'Israele (Es 14, 6). Un altro esempio viene addotto da R. Ishmael: Abramo prese il coltello per scannare il suo figlio (Gen 22, 10) e il Faraone snuda la spada per distruggere Israele (Es 15, 9). Tutti e due sviluppano il pensiero affermando che in tutti questi casi la forza dell'odio viene neutralizzata attraverso la forza dell'amore. – Cf. Gen. R. 55, 8.

A volte il testo della *petihta*, pur non contenendo i comuni elementi lessicali con il versetto commentato, fornisce – secondi gli *Hazal* – la risposta per la domanda da loro fatta. Come esempio di questo tipo possiamo indicare Gen. R. 55, 2. Alla domanda: "perché Dio ha messo alla prova Abramo?" R. Jose b. Hanina risponde citando il Salmo 11, 5: "Il Signore sperimenta giusto". Non sempre la *pethitha* contiene la risposta sufficiente e convincente per tutti. Per questo a volte troviamo in *midrash* le proposte alternative. Nel nostro caso citato sopra R. Abbin risponde rendendo evidente l'autonomia assoluta di Dio, servendosi con il testo dal libro di Qohelet: "La parola del Re è autorità, e chi gli può dire, cosa fai?" (Qo 8, 4)<sup>47</sup>.

In questo momento vale la pena evocare, sottolineata dai maestri del *midrash*, la necessità di leggere l'intero versetto (a volte soltanto menzionato nella *petihta*) nel suo contesto originale, contesto che nella citazione in *midrash* può spesso cambiare il significato originale del versetto. Inoltre gli autori di *midrash* a volte citano soltanto una parte del versetto (supponendo per esempio la conoscenza a memoria di *Tanakh*). La parola alla quale allude l'autore può non essere presente nella citazione<sup>48</sup>.

Sembra che un'interessante illustrazione di questa regola insieme con l'uso particolare della *petihta* la troviamo in Gen. R. 55, 5. Come *petihta* vengono citati due frammenti da Mi 6, 6-7: "Con che mi presenterò davanti al Signore, mi prostrerò davanti al Dio Eccelso? Offrirò forse il mio primogenito per la mia colpa?". Il testo sembra essere corrispondente alla situazione d'Abramo. Ma il contesto più largo, secondo Rabbi Jehoshua b. Siknin che parla in nome di R. Levi, esclude questa identificazione. Secondo le parole seguenti, il primogenito sarebbe un'offerta per la colpa e per il peccato del padre – e questo non è vero nel caso di *Aqedah*. In fine come dice commentando il sacrificio d'Abramo, pur non condotto alla fine, era accettato, invece quello di Meshah re di Moab non era accolto<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> Cf. Gen. R. 55, 3.

<sup>48</sup> S. PETERS, *Learning...*, op. cit., p. 44.

<sup>49</sup> Cf. 2Re 3, 27. Può darsi che il commento di R. Jehoshua è un'eco delle controversie o della discussione nell'ambiente degli *Hazal* riguardo al sacrificio d'Isacco.

Prima di concludere questa parte del lavoro vogliamo presentare ancora un altro caso interessante. Studiando i seguenti commenti dei rabbini abbiamo notato il grande pluralismo delle opinioni e la libertà nell'approccio ai problemi della Sacra Scrittura. Eppure a volte *midrash* contiene anche i segni delle polemiche e discussioni, anzi, degli interventi autoritari. In Gen. R. 55, 8 troviamo per esempio l'interpretazione di R. Mejjashah che insegnava in nome di R. Benajah. Loro affermano che la spaccatura del legno da Abramo ("E spaccò la legna dell'olocausto" – Gen 22, 3) ha meritato che Dio ha spaccato le acque del Mar Rosso ("E si spaccarono le acque" – Es 14, 21), ponendo così un parallelo tra le opere di Dio e quelle dell'uomo cui si oppone R. Levi: רַבִּי לֵוִי עָרַב כֹּהֵן – "Ti basta fin qui! Abramo agì secondo le sue possibilità e il Santo, Egli sia benedetto, secondo le sue possibilità".

L'analisi dell'uso delle citazioni bibliche nei *midrashim* ci dimostra a volte le difficoltà nel capire l'idea che conduceva la riflessione dell'esegeta. Queste difficoltà a volte possono essere diminuite se prendiamo in considerazione alcune premesse<sup>50</sup>:

– gli *Hazal* nei loro commenti sanno distinguere tra la comprensione del senso pieno del testo (*peshuto shel mikra*) e il suo uso omiletico (*derash*). La confusione di questi due ordini provoca gli errori nella comprensione giusta del *midrash*, a volte la rende anche impossibile.

– la libertà dei rabbini nell'uso della Bibbia nei *midrashim* è basata sul fatto che il linguaggio della Bibbia diventa la parte integrale del linguaggio degli *Hazal*. Dedicando gran parte della loro vita allo studio, cominciano a pensare, parlare e scrivere secondo il modo biblico.

– come abbiamo già menzionato gli *Hazal* sono coscienti che è la Bibbia stessa che offre gli strumenti per essere intesa in modo giusto. Specialmente i Profeti (*Neviim*) e gli altri scritti (*Ketuvim*) diventano per loro un grande tesoro indicativo per commentare il Testo.

– finalmente loro presuppongono la conoscenza della Bibbia da parte del lettore. Questo ci costringe allo sforzo di conoscere la Sacra Scrittura e di esaminare le citazioni bibliche dei *midrashim* nel contesto pieno dal quale sono state prese. Questo sempre faciliterà la comprensione più profonda del pensiero rabbinico.

<sup>50</sup> Cf. S. PETERS, *Learning...*, op. cit., p. 58-59.

### 3. *Mashal e Nimshal*

Nel suo commento alla Bibbia, tranne le citazioni della Bibbia stessa, gli *Hazal* si servono spesso dell'allegoria, parabola, favola o proverbio<sup>51</sup>. Tutti questi generi letterari racchiude il termine ebraico מְשָׁל<sup>52</sup>. *Mashal* come la parte di *midrash* viene usato per esprimere la verità del testo biblico in modo più tangibile, per farlo più vicino alla esperienza umana. Di solito viene introdotto dalla formula: לְמַה הִדְבַּר דְּמָה ("a che cosa questa cosa può essere paragonata") oppure לְמַשַּׁל ("questo può essere paragonato a..."; a volte come abbreviazione anche solo ל). Il termine *nimshal*, che proviene dalla stessa radice, significa la spiegazione, chiarificazione di *mashal*. Esso viene spesso introdotto con l'espressione כִּי כֹכָה (oppure: כִּכָּה) "così". *Mashal* fa parte integrale dello stile di *midrash* ed era spesso usato nell'insegnamento nella tradizione didattica del popolo d'Israele<sup>53</sup>. Prima di presentare gli esempi dei *meshalim* e dei *nimshalim* a loro corrispondenti adoperati nell'interpretazione di *Akedah* vogliamo segnalare due osservazioni metodologiche. Primo, sembra importante ricordare che ogni paragone e ogni metafora ha i suoi limiti. Aumentandone il significato non ci avviciniamo più alla verità ascosta nel *mashal*; al contrario, rasentiamo l'esegesi erronea, a volte anzi le frontiere dell'assurdo o del ridicolo. Secondo, il senso più profondo e il carattere innovatore dei *meshalim* si esprime non tanto nella dimostrazione delle rassomiglianze tra gli elementi del paragone quanto nelle differenze, discrepanze e incoerenze rilevate attraverso il *mashal*<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Per essere precisi dobbiamo ricordare il fatto che la Bibbia stessa usa questo tipo di linguaggio.

<sup>52</sup> Il verbo מְשָׁל significa "parlare in modo metaforico", "paragonare", "dare esempio, illustrazione" – cf. M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1996, p. 855. Per lo studio dettagliato dei *meshalim* cf. D. STERN, *Parables in Midrash. Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature*, Cambridge, Massachusetts - London 1991.

<sup>53</sup> Per questo non dovrebbe stupire per esempio lo stile d'insegnamento di Gesù nelle parabole; questo non era la sua idea o invenzione ma piuttosto attaccamento alla lunga tradizione del popolo eletto.

<sup>54</sup> Su questo punto insiste molto S. Peters nel suo libro *Learning...*, op. cit.. E il metodo presentato da lui che vogliamo adoperare nella presentazione dei *meshalim* usati nel commento di *Akedah* in questa parte del nostro lavoro.

Presentando gli esempi dei *meshalim* ci concentreremo su Gen. R. 55, 2. Questa *parasha* che commenta Gen 22, 1 (“Dopo questi avvenimenti Dio provò Abramo”) consiste di *petihta* e dei tre *meshalim*. Come *petihta* viene usato Sal 11, 2: “Il Signore prova il giusto; ma l’anima sua odia l’empio e colui che ama la violenza”. La citazione della *petihta* è l’introduzione ai *meshalim* seguenti, ma spesso, come abbiamo detto nel capitolo precedente, anche la *petihta* stessa contiene una forma di risposta al problema del versetto commentato. In questo caso possiamo osservare una curiosità, che il versetto del salmo rompe lo schema del parallelismo tipico per il linguaggio della Bibbia. La prima parte del versetto porta l’informazione della prova alla quale vengono messi i giusti. Nella seconda parte, riguardo a non-giusti, si aspetterebbe l’informazione opposta: “Il Signore non prova i “non-giusti”. Invece la prova viene contrapposta all’odio: “l’anima sua odia l’empio e colui che ama la violenza”. Questo ci suggerisce che la prova del giusto dalla prima parte del versetto deve essere un segno dell’amore (come opposto all’odio). Come vediamo, la *petihta* non soltanto introduce ai *meshalim* seguenti, ma anche organizza la loro interpretazione con la premessa introduttiva: la prova di Abramo non significa una punizione – è piuttosto il segno dell’amore<sup>55</sup>.

Primo *mashal* che segue la *petihta* è proposta da Rabbi Jonatan . Rabbi riporta un esempio del lavoro di un vasaio. Egli non sperimenta i vasi difettosi, perché non può batterli neppure una volta sola senza che essi si rompono. Il vasaio prova i vasi sicuri, che anche battuti parecchie volte non si rompono<sup>56</sup>. “Così – conclude nella parte di *nimshal* R. Jonatan – il Santo, Egli sia benedetto, non mette alla prova i malvagi ma i giusti, come è detto: «Il Signore prova il giusto.» Nel suo metodo a questo punto S. Peters propone di giustapporre gli elementi di *mashal* e di *nimshal*.

<sup>55</sup> Ancora una volta dobbiamo vedere la necessità di controllare la citazione intera nel suo contesto. Purtroppo uno che legge soltanto il testo nella traduzione italiana oppure inglese, senza tornare al testo della Bibbia non avrebbe possibilità di arrivare a questa conclusione – entrambe le traduzioni citano soltanto la prima parte del versetto: “Il Signore prova il giusto”

<sup>56</sup> Qui si finisce la parte di *mashal*.

<i>mashal</i>	<i>nimshal</i>	<i>deduzione</i>
il vasaio	il Santo Egli sia benedetto	
i vasi difettosi	i malvagi	
i vasi sicuri	i giusti	
sperimentare/battere		
i vasi	la prova Divina	
rottura dei		
vasi difettosi	-----	incapacità dei malvagi di subire la prova
durevolezza	-----	capacità dei giusti di subire la prova
dei vasi sicuri		

Come possiamo vedere (e questo sembra una regola più generale) la parte di *nimshal* è meno sviluppata che la parte di *mashal*. In questo caso però le mancanze possono essere completate senza grandi problemi sulla base della deduzione. Analizzando gli elementi così elencati possiamo trarre qualche conclusione: 1) la prova ha il carattere doloroso – è presentata come il “battere (בִּטָּח) i vasi”, subire la prova può essere un’esperienza dolente; 2) da questo *mashal* è difficile riconoscere lo scopo della prova – il vasaio in anticipo sa la qualità dei vasi, sembra come se fosse la sopportazione della prova l’unico scopo di essa; 3) *mashal* sembra concentrare la nostra attenzione piuttosto sui malvagi, dando una risposta chiara e molto razionale alla domanda: perché loro non sono sottomessi alla prova Divina.

Il secondo *mashal* di R. Jose b. Hanina racconta la storia dalla vita agraria. Quando il coltivatore del lino sa che il suo lino è di buona qualità, più lo batte più migliora e diventa più lucido. Ma quando il suo lino è di qualità pregiata, non può batterlo neanche una volta senza spezzarlo (la fine di *mashal*). Così – conclude in *nimsal* R. Jose – il Santo Egli sia benedetto non mette alla prova i malvagi ma i giusti, come è detto: “Il Signore prova il giusto.”

Anche qui cominciamo dalla giustapposizione degli elementi di *mashal* e di *nimshal*.

<i>mashal</i>	<i>nimshal</i>	<i>deduzione</i>
coltivatore del lino	il Santo Egli sia benedetto	
lino di buona qualità	i giusti	
il battere del lino	la prova Divina	
miglioramento e lucidità del lino	-----	miglioramento del giusto, la sua lucidità – fama (?)
lino della qualità pregiata	i malvagi	
spezzatura del lino	-----	incapacità dei malvagi di subire la prova <sup>57</sup>

Anche in questo caso possiamo vedere le differenze nello sviluppo tra *mashal* e *nimshal*. Anche qui – come in *mashal* precedente le lacune possono essere completate senza grande problema. Traendo le conclusioni constatiamo alcune rassomiglianze con il *mashal* del vasaio: 1) Anche qui la prova ha le caratteristiche dell'esperienza, della realtà dolorosa – “il battere (בַּטָּח) del lino”; 2) anche qui l'attenzione forte si concentra sui malvagi – Dio non li prova perché non possono resistere nella prova<sup>58</sup>. Questo *mashal* porta però anche un elemento nuovo: la prova è presentata come una tappa necessaria nel processo del miglioramento del giusto. Per dire la verità troviamo qui anche certe ambiguità, per esempio l'autore non precisa chi è il beneficiario di questo processo, chi in realtà beneficia dalla prova. Secondo la logica della storia presentata nel *mashal* potrebbe essere Dio l'unico che ottiene i frutti del “battere del lino”, ma come abbiamo detto: trascendendo i limiti di un *mashal* rasentiamo l'esegesi erronea e a volte anche le frontiere dell'assurdo. Sembra che nel nostro caso è la *petihta* compresa in modo profondo, che ci protegge dall'interpretazione che accuserebbe Dio del gioco disonesto<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> Questo è detto direttamente in alcune versioni di questo midrash dove l'autore argomenta, che “Dio non prova i malvagi perché essi non possono resistere”. Come testo probante egli adopera la citazione da Isaia (57, 20): “Ed i malvagi sono come un mare in tempesta”

<sup>58</sup> Cf. la nota precedente.

<sup>59</sup> L'altro problema alla luce dei due *meshalim* finora discussi potrebbe essere per esempio la questione della determinazione o predestinazione e la volontà libera dell'uomo.

L'ultimo *mashal* che incontriamo in Gen. R. 55, 2 è quello presentato da R. Eleazar. Ecco, un padrone possedeva due mucche: una forte ed una debole. Su quale pone il giogo? – domanda R. Eleazar – non forse su quella forte? (la fine di *mashal*) Così (*nimshal*) il Santo, Egli sia benedetto, non mette alla prova che i giusti, come è detto: Il Signore prova il giusto.”

Come sempre cominciamo dalla giustapposizione degli elementi del *mashal*:

<i>mashal</i>	<i>nimshal</i>
il padrone della casa	il Santo Egli sia benedetto
la mucca forte	i giusti
la mucca debole	i malvagi
il giogo	la prova

In questo ultimo esempio possiamo scoprire alcuni cambiamenti importanti in confronto ai due *meshalim* precedenti. Secondo l'insegnamento di R. Eleazar la prova non è più vista come un colpo dolente ma piuttosto come un peso che deve essere portato, un lavoro che deve essere fatto. Il quadro qui presentato ci fa pensare alla prova nella categoria dell'utilità e dell'opportunità. La prova secondo questo *mashal* (come anche nel *mashal* del coltivatore del lino) si racchiude nella sfera razionale. Al contrario degli esempi precedenti non si neanche parla dei malvagi da parte di *nimshal*. Qui tutta l'attenzione si concentra sui giusti – abbastanza forti da ricevere il compito della prova divina. Come nella *petihta*, la prova sembra piuttosto il segno dell'elezione del giusto da parte di Dio.

Come abbiamo visto, in questa parte del nostro lavoro, attraverso il processo a tre stadi, gli *Hazal* ci hanno fatto passare attraverso i meandri della domanda: “Perché Dio ha messo Abramo alla prova?”. Questo cammino è cominciato con la constatazione del carattere doloroso e l'assurdità o almeno l'inutilità della prova. Alla fine abbiamo visto la prova nella prospettiva dell'elezione Divina del giusto. Questo non elimina tutti i dubbi e non risponde a tutte le domande.

Il pensiero dei rabbini rimane una strada apofatica nel processo della cognizione di Dio<sup>60</sup>. Ma la loro riflessione contenuta nei *mesalim* – la riflessione molto attenta e dettagliata – ci lascia con la coscienza sprofondata nel leggere le parole: “E dopo queste cose Dio ha messo Abramo alla prova...”.

#### 4. *Conclusion* – il *midrash* aperto al futuro.

Manca nella struttura di *midrash* un modello fisso della conclusione del commento rabbinico. Parecchie volte in questo punto gli autori tornano semplicemente alla citazione introduttiva, tracciando in questo modo un cerchio e tornando al punto di partenza – ma tornano trasformati in un certo senso dall'interpretazione del *midrash*, con la nuova consapevolezza. Questo ritorno non significa però la conclusione nel senso della chiusura finale del processo della riflessione. Al contrario – il ritorno alla domanda di partenza apre la possibilità di ricominciare il processo di nuovo. Questo possiamo percepire anche nella struttura di *midrash* che riporta i commenti degli *Hazal* senza costruire un sistema teologico fisso. Questa è una delle caratteristiche importantissime dell'esegesi rabbinica: i commentatori riflettendo i problemi della Scrittura e a volte discutendo i commenti dei predecessori non creano il sistema dei dogmi. La tradizione teologica ha il carattere piuttosto accumulativo, dove le affermazioni dei seguenti commentatori hanno il valore dei pezzi di un mosaico, i quali – tutti insieme – giocano il proprio ruolo nella presentazione del quadro completo. Questo fa di *midrash* un sistema aperto – a nuove interpretazioni, a nuove contestualizzazioni, a nuove letture e attualizzazioni.

Questa apertura, l'abbiamo notata nei livelli diversi. Primo, il *mi-*

<sup>60</sup> Un *mashal* molto interessante lo troviamo in Gen. R. 55, 3 dove il Santo, Egli sia Benedetto, viene paragonato da un lato a un re, da altro lato a un maestro (*rabbi*). Dialettica di questi paragoni ci svela la verità di Dio aperto alle domande dell'uomo-discepolo come un maestro e contemporaneamente Dio che non deve rispondere – come un re; la verità dell'uomo che sempre può domandare il suo maestro – e contemporaneamente non sempre dovrebbe domandare...

*drash* non si limita al commento dei fatti dalla prospettiva storica. Come abbiamo detto, nel processo dell'esegesi rabbinica la cronologia non gioca il ruolo importante. Molto spesso gli eventi dalla storia della salvezza vengono letti come se fossero successi oggi<sup>61</sup>. La storia e il presente creano un sistema di relazioni reciproche. Nel caso di *Akedah* i rabbini reiteratamente dimostrano come la storia di Abramo influisce sulla storia d'Israele, come influisce anche il loro giorno d'oggi<sup>62</sup>. Abbiamo menzionato per esempio come i tre giorni del viaggio d'Abramo secondo l'interpretazione rabbinica sono diventati di merito per gli altri “tre giorni” nella storia del popolo d'Israele: nella profezia di Osea, nella storia di Giosué, di Giona e di Ester<sup>63</sup>. Un altro *midrash* trova il legame tra il passaggio attraverso il Mar Rosso e *Akedah*, affermando che in questo momento della fuga il Monte Moria con il legno dell'altare ed Isacco legato è stata trasferita per asciugare le acque del mare – e questo era il merito dell'offerta d'Abramo<sup>64</sup>. Ancora un altro vede nella storia del popolo eletto la presenza continua dell'ariete che è stato sacrificato come sostituto dell'Isacco: le sue ceneri sono diventate la base dell'altare interno, i suoi tendini sono serviti come le corde della cetra di Davide, il suo pelo era usato da Elia come la cintura intorno ai suoi fianchi, le corna – uno è stato usato da Dio sul monte Sinai (Es 19, 19), l'altro sarà usato per radunare gli esuli secondo la profezia d'Isaia (Is 27, 13)<sup>65</sup>. L'esempio della presenza continua dell'*Akedah* nella vita d'Israele è il ricordo particolare nel giorno *Rosh Hashana*, quando al suono del corno Dio perdona i peccati del suo popolo a causa del merito dell'offerta

<sup>61</sup> Cf. Es 19, 1.

<sup>62</sup> Sembra molto interessante vedere il contrasto tra le scarse allusioni da scena di *Akedah* nella Bibbia e l'immensità delle allusioni e riferimenti ad essa nella letteratura rabbinica. In un certo senso i rabbini riscoprono questo tema e la sua importanza per il Giudaismo del Periodo Romano, anche nel contesto dell'alba del Cristianesimo. Cf. J.D. LEVENSON, *The Death...*, op. cit., p. 173-232. Per vedere l'influsso di Gen 22 sulla tradizione letteraria ebraica cf. J. SWETNAM, *Jesus and Isaac. A Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of the Aqedah*, AB 94, Rome 1981, p. 23-80.

<sup>63</sup> Cf. nota 40.

<sup>64</sup> Cf. M. M. KASHER, *Encyclopedia...*, op. cit., p. 148. (Mechilta B'shallach 1, 3)

<sup>65</sup> Cf. M. M. KASHER, *Encyclopedia...*, op. cit., p. 155. (ARN MS; MhG; PRE 31)



d'Abramo<sup>66</sup>. La storia di *Akedah* viene ricordata magari nel nome di Gerusalemme, che secondo il *midrash* è un compromesso che Dio ha fatta tra il nome dato a questo posto da Sem<sup>67</sup> – Salem e il nome con il quale l'ha chiamato Abramo – *Adonai Jir'eh*.

L'apertura del *midrash* si proietta anche verso il futuro. R. Isaac commentando la frase Gen 22, : “Vide il luogo da lontano” dice che “da lontano” significa il giorno quando il posto sarà abbandonato, quando i suoi proprietari (i figli d'Israele) si allontaneranno – saranno espulsi. Ma questo non durerà per sempre perché il Signore ha scelto questo posto per sempre (Sal 132, 14) e un giorno verrà il Messia – colui, che “è povero e cavalca sull'asino” (Zc 9, 9)<sup>68</sup>. All'intervento redentore nei tempi delle persecuzioni alludono anche gli altri commenti dei rabbini. R. Judan commentando il versetto Gen 22, 13: “Allora Abramo alzò gli occhi e guardò; ed ecco dietro di lui un montone, preso per le corna in un cespuglio” dice, che dopo tutto ciò che è accaduto (אָחַר) Israele peccherà di nuovo e diventerà la vittima delle persecuzioni, ma finalmente sarà liberato con le corna dell'ariete, perché sta scritto: “E il Signore suonerà il corno” (Zc 9, 14)<sup>69</sup>. Tutto questo è considerato come il merito dell'offerta d'Abramo e del “legare” d'Isacco (עָקַד). In questo senso l'*Akedah* rimarrà per sempre l'ultimo punto di riferimento anche nelle più drammatiche vicende della vita del popolo eletto<sup>70</sup>.

<sup>66</sup> Cf. M. M. KASHER, *Encyclopedia...*, op. cit., p. 153; (J. Taan 2, 4; Tan Y. Vayvera 46; Tan Tsav 13; Midrash) Gen. R. 56, 9; F. MANNS, *The Binding Isaac in Jewish Liturgy*, in: F. MANNS (ed.), *The Sacrifice of Isaac in the Three Monotheistic Religions*. Proceedings of a symposium on the interpretation of the Scriptures held in Jerusalem, March 16-17, 1995, SBFA 41, Jerusalem 1995, p. 65-67. L'autore dimostra anche i collegamenti di *Akedah* con gli altri elementi della vita liturgica degli Ebrei p.e. la Pasqua Ebraica, la preghiera *Shemoe Esre*, forse anche *Jom Kippur*.

<sup>67</sup> Egli viene identificato dai rabbini con “Melichisedec, re di Salem” – cf. Gen 14, 18.

<sup>68</sup> Cf. Gen. R. 56, 2

<sup>69</sup> R. Judan fonda il suo commento sull'omonimia della parola אָחַר (“dietro” e “dopo”) sul quadro dell'ariete involupato con le corna in un cespuglio, che rappresenta Israele “involupato” nelle persecuzioni e sofferenze. Cf. Gen. R. 56, 9; cf. S. SPIEGEL, *The Last Trial*, On the Legends and Lore of the Command to Abraham to Offer Isaac as a Sacrifice: The Akedah, New York 1963, p. 74-76.

<sup>70</sup> Per la visione di *Akedah* nella prospettiva di *Holocaust* e *Shoah* cf. L.A. BERMAN, *The Akedah*. The Binding of Isaac, Northvale, New Jersey – Jerusalem 1997, p. 85-104.

Continuando scopriamo che il *midrash* si apre anche all'interpretazione che attraversa le frontiere delle religioni<sup>71</sup>. La scena d'*Akedah* diventa un luogo d'incontro tra l'esegesi rabbinica e quella degli esegeti cristiani<sup>72</sup>. Parliamo del luogo d'incontro essendo coscienti delle difficoltà e delle differenze nell'approccio a questo tema. Il *midrash* con il suo metodo accumulativo della riflessione teologica può essere un esempio del vero dialogo condotto tra le persone che pur presentando le opinioni diverse con simile rispetto e umiltà si avvicinano al mistero della Parola Divina. Per noi cristiani, alcune intuizioni dei rabbini fosse pure quella che Isacco era come “uno che porta lo strumento della propria morte”<sup>73</sup> oppure quelle concentrate intorno alla frase “Dio si provvederà da sé l'agnello per l'olocausto, figlio mio!” (Gen 22, 8), possono essere sempre un'occasione alla meditazione sul mistero dei semi di verità Divina seminati, sparsi nel mondo.

E finalmente il *midrash* presenta l'apertura straordinaria ad ognuno che comincia ad esplorarlo. Esso insegna di stare attento nel confronto con le parole della Bibbia, fare le domande, anche difficili, e cercare le

Per la lettura della scena nel contesto delle Crociate cf. S. SPIEGEL, *The Last Trial...*, op. cit., 16-27. Queste riletture del testo basano sul fatto che l'esegesi ebraica mette in rilievo in modo molto forte l'offerta/“legare” d'Isacco (non soltanto il sacrificio d'Abramo) – l'*Akedah*. In questo modo Isacco entra per sempre come un *topos* del martirio nella storia degli Ebrei. Cf. J. W. VAN BEKKUM, *The Aqedah and its interpretations in Midrash and Piyyut*, in: NOOT E. – TIGCHELAAR E. (ed.), *The Sacrifice of Isaac*. The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations, Leiden – Boston – Köln 2002, p. 91, 93.

<sup>71</sup> Di *Akedah* come incrocio del Giudaismo, Cristianesimo ed Islam cf. J. DOUKHAN, *The Akedah at the “Crossroad”: Its Significance in the Jewish-Christian-Muslim Dialogue* in: F. MANNS (ed.), *The Sacrifice of Isaac in the Three Monotheistic Religions*. Proceedings of a symposium on the interpretation of the Scriptures held in Jerusalem, March 16-17, 1995, SBFA 41; Jerusalem 1995, p. 167-176; E. KESSLER, *Bound by the Bible*. Jews, Christians and the sacrifice of Isaac, Cambridge 2004.

<sup>72</sup> Cf. J.D. LEVENSON, *The Death...*, op. cit., p. 173-232; R. M. JENSEN, *The Offering of Isaac in Jewish and Christian Tradition*, *BiblInterp* 2 (1994) 85-110; *The Binding of Sacrifice of Isaac: How Jews and Christians See Differently*, *BibleReview* 9 (1993) 42-51.

<sup>73</sup> Cf. Gen. R. 56, 3. Per la discussione con l'interpretazione cristiana di questo quadro cf. cf. S. SPIEGEL, *The Last Trial...*, op. cit., p. 16-77-86.

risposte con pazienza e rispetto<sup>74</sup>. Il metodo dei rabbini insegna di essere aperto all'insegnamento degli altri, alle alternative e possibilità di interpretazione, di non assolutizzare le proprie conclusioni. Anche davanti a lettori senza grande esperienza il *midrash* apre il ricchissimo mondo dell'esegesi che è nata nel contatto permanente con Dio che vive e parla al cuore dell'uomo.

## Conclusione.

La storia del sacrificio d'Isacco o del sacrificio d'Abramo, come preferiscono dire gli altri, oppure l'*Akedah* come spesso nella tradizione ebraica viene chiamato il racconto dal capitolo 22 del libro di Genesi, ha influenzato parecchi aspetti della vita e della cultura del mondo. Gli elementi di questa storia li possiamo trovare nella vita liturgica del popolo eletto, nella sua spiritualità, nella preghiera e anche nell'arte. Ma la riflessione sulla storia di Dio che richiede ad Abramo l'offerta del proprio figlio ha varcato i confini delle religioni, delle culture e delle società. Molto spesso diventava lo spazio dell'incontro, del dialogo tra le diverse visioni, filosofie di vita, convinzioni o credenze. La storia elaborata da tanti teologi, filosofi, artisti rimane sempre aperta per l'uomo che cerca nella sua vita la risposta per le domande costitutive, che ha il coraggio di fare domande alla Sacra Scrittura, a Dio stesso. In questo processo l'esegesi rabbinica e il *midrash* appaiono non soltanto come i testimoni della storia del pensiero umano ma anche come i fonti dell'ispirazione e strumenti dello studio sempre più profondo.

## Summary

The narrative traditionally called the "sacrifice of Isaac", or "the sacrifice of Abraham", or – especially in Jewish tradition – *Aqedah* (Gen 22) has affected many aspects of life and culture of the world. The elements of this story we can

<sup>74</sup> Confronta il *mashal* dialettico in Gen. R. 55, 3, dove il Santo Egli sia benedetto viene presentato come re e come il maestro.

find them in the liturgical life of the chosen people, in its spirituality, prayer and also in art. But reflection on the narrative concerning God requiring from Abraham his beloved son has crossed the boundaries of religions, cultures and societies. Very often it became a space for meeting and dialogue between different visions, philosophies of life, convictions or beliefs. The story developed by many theologians, philosophers, artists always remains open for a human being who seeks in his or her life the answer to the fundamental questions; who has the courage to put questions not only to the holy text, but also to God himself. In this process the rabbinic exegesis and midrash appear not only as witnesses of the history of human thought but also as sources of inspiration and tools for solid biblical study.

**Ks. dr Krzysztof Napora**, sercanin, doktor nauk biblijnych; absolwent WSM Księży Sercanów w Stadnikach, Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Pontificio Istituto Biblico w Rzymie, Rothberg International School Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie oraz École biblique et archéologique française de Jérusalem (EBAF); od 2012 roku pracownik naukowo-dydaktyczny Instytutu Nauk Biblijnych KUL; asystent w Katedrze Filologii Biblijnej i Literatury Międzytestamentalnej.

e-mail: naporus@gmail.com

RECENZJE  
I SPRAWOZDANIA

KS. EUGENIUSZ ZIEMANN SCJ

Sprawozdanie z międzynarodowego sympozjum naukowego  
*Cywilizacja miłości Serca Jezusa. Kult Najśw. Serca Jezusa i społeczne  
idee o. Leona J. Dehona*, Stadniki, 25 kwietnia 2015 roku

W sobotę, 25 kwietnia 2015 roku, w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach odbyło się międzynarodowe sympozjum zatytułowane *Cywilizacja miłości Serca Jezusa. Kult Najśw. Serca Jezusa i społeczne idee o. Leona J. Dehona*. Jego współorganizatorami byli Sercański Ośrodek Krzewienia Kultu Najśw. Serca Pana Jezusa z Lublina oraz Duszpasterstwo Przedsiębiorców i Pracodawców „Talent” z Krakowa.

Uczestników spotkania przywitał rektor seminarium ks. dr Robert Ptak SCJ, nawiązując do przypadającej w bieżącym roku 250. rocznicy ustanowienia liturgicznego święta Najśw. Serca Jezusowego oraz 90. rocznicy śmierci założyciela księży sercanów, o. Leona Jana Dehona (1843-1925). Wśród uczestników sympozjum znaleźli się m.in.: prelegenci z kraju i zagranicy, księża i klerycy sercańscy, przedstawiciele innych zgromadzeń zakonnych i seminariów oraz osoby świeckie. W tematykę konferencji wprowadził zebranych prefekt studiów WSM ks. Przemysław Bukowski SCJ, nakreślając główne linie łączące tematykę religijną i społeczną zaproponowaną uczestnikom spotkania.

Pierwszy referat został przygotowany przez ks. prof. dra hab. Jana Walkusza z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i nosił tytuł *Kult Najświętszego Serca Jezusa jako reakcja na rewolucję francuską*. Ze względu na nieobecność autora prezentacji tego tematu dokonał ks. dr Eugeniusz Ziemann SCJ z Lublina. Historyczny rozwój kultu Najśw. Serca Jezusowego wiąże się m.in. z osobami św. Jana Eudesa oraz św. Małgorzaty Marii Alacoque. To dzięki ich dziełom i otrzymanym objawieniom zaczęła się dynamicznie rozwijać teologia Serca Jezusowego wraz z jej aspektem liturgicznym. Szczególnego znaczenia nabral ten rozwój w obliczu rewolucji francuskiej jako odpowiedź na antychrześcijańską i antykościelną falę rozlewającą się w Europie. W tym klimacie kult Serca Jezusowego

odznaczał się takimi elementami, jak ekspiacja, wynagrodzenie i miłość.

Drugi z prelegentów, ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, przedstawił temat *Zagadnienie kwestii społecznej w kulcie Najświętszego Serca Jezusa*. Wychodząc od encykliki *Haurietis aquas* papieża Piusa XII, przedstawił pojawiające się zarzuty wobec kultu Najśw. Serca Pana Jezusa. W opinii niektórych jest on „ciężarem i nie przynosi pożytku tym, którzy poświęcają wszystkie swoje siły, środki i czas dla upowszechniania chrześcijańskiej nauki społecznej”. Ten kult, wiązany nieraz z sentymentalizmem, wydaje się opozycyjny wobec chrześcijańskiej nauki społecznej. Tymczasem współczesny nam Benedykt XVI przypomina, że nauka społeczna Kościoła jest *caritas in veritate in re socialis*, czyli „głoszeniem prawdy miłości Chrystusa w społeczeństwie”. A zatem „miłość jest królewską drogą nauki społecznej Kościoła” i to ona ma być kluczem do rozwiązania kwestii społecznej również i dzisiaj.

Kolejnym prelegentem był ks. Juan José Arnáiz Ecker SCJ z Rzymu, który podzielił się swoimi poszukiwaniami skupionymi wokół tematu *Kwestia społeczna a kult Najśw. Serca Jezusa w nauczaniu o. L. Dehona*. Wśród członków Zgromadzenia Księży Sercanów powszechne jest przekonanie, że ich Założyciel szczególnie głęboko i intensywnie przeżywał swoje powołanie w dwóch łączących się ze sobą wymiarach: nabożeństwo do Najśw. Serca Jezusowego i zaangażowanie społeczne. Widać to wyraźnie w wypowiedziach, wystąpieniach i pismach Dehona. Jego idee rozwijają się i przebiegają różnymi nurtami. Najpierw skupia się on na figurze „społecznego królestwa Serca Jezusowego”, następnie pojawia się koncepcja „ludu”, a wreszcie jego myśli kierują się w stronę „chrześcijańskiej demokracji”. W zamierzeniach Dehona założone przez niego Zgromadzenie miało odzwierciedlać konieczne do uzdrowienia ówczesnego społeczeństwa francuskiego połączenie nabożeństwa do Serca Jezusowego z pełnym poświęcenia i służby zaangażowaniem społecznym.

Przed przerwą uczestnicy mieli okazję postawić kilka pytań prelegentom lub też podzielić się własnymi refleksjami na zaprezentowane tematy.

W sesji przedpołudniowej zostały zaprezentowane jeszcze dwa za-

gadnienia. Pierwsze z nich przedstawione przez ks. dra Gabriela Pisarka SCJ, ojca duchownego seminarium w Stadnikach, nosiło tytuł *Wkład o. L. Dehona w rozwój kultu Najświętszego Serca Jezusa*. Autor wskazał, że nabożeństwo do Najśw. Serca Jezusowego było dla o. Dehona kluczem do odkrycia istoty Boga, a więc tej niezgłębionej tajemnicy miłości Ojca do Syna w Duchu Świętym – miłości rozlewającej się na każdego człowieka i cały świat. To w tej tajemnicy o. Dehon odnajdował siły do swojej pracy apostołskiej i do powołania do życia zgromadzenia księży poświęconych Sercu Jezusowemu. Był przekonany, że wszelkie problemy społeczne, niesprawiedliwość i bieda mają swoje źródło w odrzuceniu przez ludzi „Bożego prawa miłości”. Oryginalność o. Dehona i jego wkład w rozwój kultu Serca Jezusowego polegają zatem na wskazaniu praktycznego zastosowania owego kultu w sprawach społecznych.

Drugie zagadnienie dotyczyło *Intronizacji Najświętszego Serca Jezusa na tle problematyki społecznej w Polsce w okresie dwudziestolecia międzywojennego*. Według autorki, dr Anny Gąsior z Tarnowa, kierunki rozwoju kultu Serca Jezusowego w tym okresie ukształtowały się pod wpływem dwóch ważnych czynników. Pierwszy to odzyskanie przez Polskę niepodległości po 123 latach nieistnienia na mapie Europy. Drugi to społeczne nauczanie papieży dotyczące bardzo trudnych kwestii robotniczych i socjalnych, które miały swoje odzwierciedlenie również w obszarze religijnym. W Polsce oddanie się i poświęcenie Najśw. Sercu Pana Jezusa wyrażało wdzięczność narodu za odzyskanie wolności i przeproszenie za przeszłe niewierności. Można mówić o swoistej „polskiej teologii wyzwolenia”, która budowanie pokoju i ładu społecznego opierała w tym czasie na kulcie Najśw. Serca Pana Jezusa.

Na zakończenie pierwszej części konferencji, w nawiązaniu do pytań zadawanych przez uczestników, miała miejsce dyskusja dotycząca przedstawionych wcześniej zagadnień.

Po przerwie obiadowej i adoracji eucharystycznej, o godz. 14.30 rozpoczęła się sesja popołudniowa. Znalazły się w niej dwie prezentacje oraz dyskusja panelowa. Najpierw ks. dr Eugeniusz Ziemann SCJ z Lublina przedstawił temat *Cywilizacja miłości i prawdy w nauczaniu papieży Pawła VI i Jana Pawła II*. We wstępie prelegent podkreślił, że

temat ten jest mocno zakorzeniony w nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Po raz pierwszy określenia „cywilizacja miłości” użył Paweł VI w 1970 roku i wskazał na jej fundamentalne znaczenie w procesie budowania relacji międzyludzkich i międzynarodowych. Dla Jana Pawła II wyznacznikami tej cywilizacji były „zasady pierwszeństwa”: osoby przed rzeczą, etyki przed techniką, miłosierdzia przed sprawiedliwością, czyli zawsze bardziej „być” aniżeli „mieć”. Niestety, w naszych czasach coraz bardziej szerzy się cywilizacja śmierci. Stąd najlepszą odpowiedzią na nią jest kult Najśw. Serca Jezusowego, który wskazuje na źródło miłości, jakim jest sam Bóg, objawiający swoją miłość w swoim Synu, Jezusie Chrystusie.

Następnie ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski z Tarnowa przedstawił główne punkty tematu *Kult Najświętszego Serca Jezusa szkołą polityki chrześcijańskiej*. Najpierw zwrócił uwagę na trudności pojawiające się w potocznym rozumieniu tego zagadnienia. Polityka nie kojarzy się dzisiaj z czymś pozytywnym, zwłaszcza z zaangażowaniem na rzecz dobra wspólnego. Dzisiejsza opinia publiczna zarzuca także chrześcijanom, że nie mają prawa mieszać się do spraw „tego świata”. Także łączenie kultu Najśw. Serca Jezusa ze spawami politycznymi czy społecznymi może wydawać się nieco dziwne ze względu na jego wewnętrzny, osobisty, a przede wszystkim religijny charakter. Serce Jezusa może się jednak stać szkołą polityki chrześcijańskiej, bo jak powiedział papież Paweł VI, jest ona „najwznioślejszą formą miłości”. W przekonaniu ks. Królikowskiego „Serce Jezusa jest osobową zasadą humanizmu otwartego na transcendencję, za którego pośrednictwem dokonuje się przemiana ludzkich dziejów i podnosi się poziom cywilizacyjny, zmierzając do ustanowienia w świecie cywilizacji miłości i prawdy”.

W ostatniej części sympozjum zatytułowanej *Jak dzisiaj realizować ideę cywilizacji miłości?* miała miejsce prezentacja działalności Duszpasterstwa Przedsiębiorców i Pracodawców. Przedstawił ją ks. Grzegorz Piątek SCJ z Krakowa i wskazał na specyfikę tego sercańskiego dzieła, odwołującego się w swoich korzeniach do społecznej działalności o. Dehona. Następnie usłyszeliśmy świadectwa trzech osób świeckich zaangażowanych w tę działalność apostołsko-społeczną. Przykłady te pokazały, jak

można poprzez działalność gospodarczą w praktyce realizować zasady katolickiej nauki społecznej.

Na zakończenie symposium głos zabrał ks. prowincjał dr Artur Sanec-ki SCJ. W słowach podsumowania wyraził wdzięczność organizatorom za podjęcie tak ciekawego i aktualnego tematu. Podziękował prelegentom za ich merytoryczny wkład, a uczestnikom za aktywne współtworzenie tego spotkania.

*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 z przetłumaczonym tytułem 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 (kapitałiki); 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](mailto:dehon@wydawnictwo.net.pl)  
[sprzedaz@wydawnictwo.net.pl](mailto:sprzedaz@wydawnictwo.net.pl)  
[www.wydawnictwo.net.pl](http://www.wydawnictwo.net.pl)

Druk: Moś&Łuczak sp.j., Poznań 2015