



SYMPOZJUM

Charyzmat
dojrzały świętością

SYMPOZJUM

— Perodyk naukowy —

SYMPOZJUM

— Periodyk naukowy —

Charyzmat
dojrzały świętością

WYŻSZE SEMINARIUM MISYJNE ZGROMADZENIA KSIĘŻY
NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSOWEGO

SYMPOZJUM – Periodyk naukowy

WYDAWCA: Wyższe Seminarium Misyjne
Zgromadzenia Księża Najśw. Serca Jezusowego
32-422 Stadniki 81
tel. (012) 271-15-24
fax (012) 271-15-45
seminarium@scj.pl

REDAKCJA: ks. Artur Sanecki SCJ (red. nacz.)

SKŁAD I ŁAMANIE: Wydawnictwo Księża Sercanów
ul. Saska 2, 30-715 Kraków
tel./fax: (012) 290 52 98, (012) 290 52 99
e-mail: dehon@wydawnictwo.net.pl
sprzedaz@wydawnictwo.net.pl
www.wydawnictwo.net.pl

DRUK: ZBI-GRAF, Kraków 2004

NAKLAD: 350 egz.

PREZENTACJA

„Charyzmat dojrzały świętością” – pod takim hasłem zostało zorganizowane w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach, w dniach 9-10 listopada, sympozjum naukowe poświęcone sylwetce i duchowości o. Leona Dehona, założyciela Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego. Szczególną okolicznością i zachętą do podjęcia refleksji nad tym tematem była świadomość zbliżającej się, zapowiadanej na wiosnę 2005 roku, beatyfikacji sługi Bożego Leona Dehona.

Okazja ta pozwoliła cieszyć się obecnością wielu gości przybyłych do naszego Seminarium. Uroczystej mszy św. koncelebrowanej przewodniczył i słowo Boże wygłosił JE ks. kard. Stanisław Nagy SCJ. W obradach dwudniowego sympozjum uczestniczyło wielu sercanów, przybyłych z różnych placówek w kraju i poza jego granicami, a także nasi nowicjusze i postulanci. W progach Seminarium gościliśmy w tych dniach przedstawiciele duchowieństwa diecezjalnego pracującego w dekanacie dob- czyckim, władze gminne i dyrekcje okolicznych szkół.

Do wygłoszenia referatów zostali zaproszeni profesorowie Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach, Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Na spotkanie przybył również ks. Paul McGuire SCJ z ośrodka studiów duchowości sercańskiej (Dehon House) w Hales Corners WI (Stany Zjednoczone).

W pierwszym dniu sympozjum zostało wygłoszonych pięć referatów. Na początek ks. mgr lic. Stanisław Mieszczak SCJ wprowadził zebranych w ogólną panoramę kultu świętych, podejmując temat *czci świętych w liturgii i poza nią*. Ksiądz dr Jan Hojnowski SCJ przedstawił następnie *Genezę Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego*. Ksiądz prof. PAT dr hab. Stanisław Hałas SCJ ukazał rolę, jaką w rozwoju świętości i charyzmatu o. Dehona odgrywało Pismo św. (temat referatu: *Pismo św. w duchowości sługi Bożego o. Leona Dehona*). Przybyły z Lublina

prof. dr hab. Karol Klauza poświęcił swój wykład tematyce Eucharystii w duchowości o. Założyciela, omawiając ją w perspektywie współczesnego nauczania papieża Jana Pawła II w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* (temat: *Eucharystia w życiu służby Bożego o. Leona Dehona*). Na koniec, ks. dr hab. Wojciech Misztal przedstawił, jakże istotne dla zrozumienia drogi do świętości typowej dla o. Założyciela, zagadnienie: *Nabożeństwo do Bożego Serca i uczestnictwo w misterium uświęcenia*.

Obydwa referaty drugiego dnia sympozjum zostały przedstawione przez ks. Paula McGuire'a SCJ, tłumaczone konsekwentnie z języka angielskiego na polski przez ks. Zbigniewa Morawca SCJ. Pierwszy dotyczył roli kierownictwa duchowego w rozwinięciu charyzmatu zakonnego o. Leona Dehona, drugi zaś ukazywał nowatorstwo myśli i zaangażowania społecznego o. Dehona na tle jego epoki (temat: *Wolność, równość, współdziałanie – o. Dehon jako prekursor zmian w oficjalnym katolickim nauczaniu społecznym*).

Obecny numer periodyku „Sympozjum” zawiera teksty, w niektórych wypadkach poprawione i rozszerzone, wszystkich prezentowanych referatów. Oprócz nich zamieszczono również dwa artykuły (ks. Mirosława Daniluka SCJ i ks. Eugeniusza Ziemanna SCJ), które poprzez swoją tematykę znakomicie wkomponowują się i uzupełniają materiał przedstawiony w czasie sympozjum. Mamy nadzieję, że będzie on użyteczny dla każdego, kto pragnie rozszerzyć, czy też po prostu odświeżyć, swoją znajomość osoby o. Dehona, jego charyzmatu i drogi do świętości.

Redakcja

SŁOWO WSTĘPNE

Im głębsze korzenie, tym mocniejsze trwanie i owocowanie

Bardzo jestem wdzięczny naszemu Seminarium, że jako temat do refleksji w czasie jesiennego sympozjum naukowego wybrało postać Założyciela o. Leona Dehona. Niebawem zostanie on beatyfikowany. Nieoficjalnie wiemy, że stanie się to w kwietniu przyszłego roku.

Przez to jakże ważne wydarzenie, refleksję nad życiem, duchowością i charyzmatem o. Dehona pragniemy jakby powrócić do korzeni, z których wyrastamy, chcemy lepiej uświadomić sobie, co jest zasadniczą inspiracją naszego Zgromadzenia, nas samych i naszych wspólnot. Intuicyjnie czujemy, że nie jest to zagadnienie banalne, ale wielowymiarowe, wielopłaszczyznowe. Poznanie świętości Założyciela wytrąca nas z uśpienia, a tym samym może wydatnie przyczynić się do odważnej kontynuacji jego i naszej misji we współczesnym świecie.

Obecnie trwa czas oczekiwania na dzień beatyfikacji i związanej z tym pogłębionej refleksji nad jego osobowością, życiem kapłańskim i zakonnym, nauczaniem, działalnością, nad jego przesłaniem dla wspólnoty Kościoła i dla świata. Warto wspomnieć, że całe Zgromadzenie Księży Najświętszego Serca Jezusowego oraz Sercańska Wspólnota Świeckich podejmują różne inicjatywy, aby lepiej poznać i zgłębić osobowość i życie o. Dehona. Do tych inicjatyw należą: tłumaczenia dzieł Założyciela, biografie, monografie ujmujące różne aspekty bogatej myśli społecznej i duchowości skoncentrowanej na Sercu Chrystusa. Należy przywołać cały wymiar duchowego i intelektualnego przygotowania, modlitwy osobistej i wspólnotowej.

Podobnie i temat tego sympozjum mocno wpisuje się w nurt przygotowania do tak długo oczekiwanego wydarzenia w życiu Zgromadzenia i Kościoła. Na pewno te dni pomogą nam lepiej zrozumieć, kim był Leon Dehon na tle swej epoki, w czasie rodzących się systemów ideologiczno-społecznych, wyrastających także z buntu wobec niesprawiedliwości, na tle zmian kulturowych i religijnych; kim był z perspektywy naszego

spojrzenia, spojrzenia ludzi żyjących w epoce, która zdaje się powielać zafałszowania, błędy i niesprawiedliwości właściwe czasom o. Dehona. Ważne jest także to, aby zobaczyć, jakie stawiał pytania, jak oceniał rzeczywistość, co proponował, aby uratować godność człowieka i zagwarantować dobro, szczęście i godne życie poszczególnych osób i społeczeństw.

Na pewno proponowane tematy prelekcji pomogą w pogłębieniu wielu aspektów życia o. Dehona. On jest nie tylko własnością Zgromadzenia, ale ponieważ własnością Kościoła, jest także darem dla niego oraz dla ludzkiej społeczności, którą jakże autentycznie kochał miłością pasterza, zakonnika, mistyka, uczonego, działacza społecznego. Zbliżająca się beatyfikacja na pewno przybliży go szerszej opinii publicznej i uczyni bardziej znanym w Kościele Powszechnym, w tym także i w Polsce.

Chciałbym to szczególnie podkreślić, albowiem w całej pełni o. Dehon zasługuje na swe odpowiednie miejsce w refleksji i życiu wspólnoty Kościoła. Wierzmy, co więcej jesteśmy nawet pewni, że ma on już swoje poczesne miejsce w niebie. Ale i dla nas na ziemi, dla Kościoła, który podejmuje trud życia Jezusem, naśladowania Go i ewangelizacji świata, o. Dehon okaże się prorokiem wciąż aktualnym i odważnym w promowaniu Ewangelii miłości, która ma się wyrażać w życiu pełnym oddania Bogu i ludziom, która ma przełożenie na konkret codzienności, na życie rodzin i narodów, próbujących inaczej kształtować swoją doczesność – w duchu szacunku dla każdego człowieka, w duchu miłości, sprawiedliwości i pokoju. Myśl religijna, duchowa, ale i filozoficzno-społeczna o. Dehona jest wielkim wkładem w dzieło zbawiania świata. Mocno ufam, że także obecne sympozjum naukowe przyczyni się do jeszcze większego umiłowania tego „proroka” na nasze niespokojne czasy, na aktualne dzieje ludzkości, która wciąż oczekuje na dar czystej prawdy o powołaniu człowieka, o jego wezwaniu do miłości. Nasz Założyciel – na swój sposób – także proponuje miłość jako „drogę życia”. Jest on bowiem całkowicie przekonany, że tylko ona buduje wszystko, co ludzkie w aspekcie doczesności i wieczności.

Dziękuję bardzo serdecznie naszemu Seminarium, na czele z ks. rektorem Janem Strzałką SCJ i prefektem studiów, ks. Arturem Saneckim SCJ, za zorganizowanie tego jakże ważnego sympozjum.

Stadniki, 9 listopada 2004 r.

ks. Tadeusz Michalek SCJ
prowincjał księży sercanów

ks. mgr lic. Stanisław Mieszczak SCJ

CZEŚĆ ŚWIĘTYCH W LITURGII KOŚCIOŁA I POZA NIĄ

Wstęp

Cel i metoda

Wszyscy z niecierpliwością oczekujemy, kiedy zostanie ogłoszony błogosławionym nasz założyciel, Leon Dehon. Warto zatem w tym okresie oczekiwania przyjrzeć się podawanym przez Kościół zasadom kultu świętych oraz zrewidować nasze praktyki w tym względzie. Zasady doktrynalne wymagają od nas przede wszystkim wysiłku poznania i wprowadzenia ich w życie, jednak konkretne praktyki muszą być ocenione w świetle tych zasad. Uczynimy to, nie tyle oceniając dzisiejsze praktyki, ale raczej przywołując te sprawdzone w wielowiekowej tradycji Kościoła. Chciałbym w moim wystąpieniu zwrócić uwagę na wymiar historyczny tego kultu, gdyż długie osiemnaście lub nawet dziewiętnaście wieków jego istnienia w Kościele pozwoliło zgromadzić wiele doświadczeń, a z pewnością są one owocem działania Ducha Świętego. Sposób pojmowania kultu świętych w Kościele spróbuję zilustrować niektórymi formami liturgicznymi.

Uściślenia metodologiczne

Kult świętych budzi czasami kontrowersje, ponieważ jest rozumiany jako konkurencyjny w stosunku do kultu oddawanego samemu Bogu. Tak rozumiany był zresztą powodem ostrej krytyki ze strony Marcina Lutra i często trwa to do dzisiaj w środowiskach protestanckich. Aby uniknąć nieporozumień, należy sprecyzować kilka pojęć.

W chrześcijaństwie kult w pełnym tego słowa znaczeniu oddaje się jedynie Bogu w Trójcy Jedynemu. W konsekwencji Tajemnicy Wcielenia dotyczy on także Osoby Jezusa Chrystusa. Określa się go takimi pojęciami, jak kult latreutyczny (*cultus latriae*), kult adoracji, kult uwielbienia, kult boski. Kult Matki Najświętszej, świętych i aniołów nie jest czymś odrębnym – to ciągle kult Boga, który objawia swoje zbawcze działanie właśnie poprzez nich. Jest to zatem kult w sensie szerokim (*cultus duliae*), kult czci, cześć świętych, kult pośredni. Jego cechą charakterystyczną jest owo pośrednie ogniwo, którym jest osoba świętego¹. I to nie święty znajduje się w centrum celebracji liturgicznej z nim związanej, ale Bóg objawiający się w swoich świętych. „Uroczystości świętych głoszą cuda Chrystusa w Jego sługach, a wiernym podają odpowiednie przykłady do naśladowania” (KL 111). Wystarczy odnieść się do modlitw zawartych w formularzach mszalnych o świętych. Nie są one nigdy adresowane do świętego, ale do samego Boga². Określenia, jakich używamy przy opisywaniu tego kultu, to: kult świętych, kult *duliae*, kult służebny, kult pośredni, cześć świętych.

Warto dodać, że kult Matki Najświętszej zajmuje w tym kulcie miejsce szczególnie. „W Niej Kościół podziwia i wysławia wspaniały owoc Odkupienia i jakby w przezręczym obrazie z radością ogląda to, czym cały pragnie i spodziewa się być” (KL 103). Dlatego od czasów scholastyki określamy kult Matki Najświętszej formułą kult *hyperduliae*³. Jest to jednak ciągle ta sama kategoria kultu świętych.

Tak rozumiany kult świętych z pewnością nie będzie stanowił punktu spornego w relacjach ekumenicznych ze wspólnotami protestanckimi⁴.

1. Geneza i rozwój kultu świętych

Niektórzy dostrzegają początki kultu świętych w różnych formach pobożności związanych z kultywowaniem pamięci o zmarłych⁵. Niewątpliwie również wśród chrześcijan takie praktyki istniały, gdyż jest to cecha charakterystyczna właściwie wszystkim kulturom. Kontynuowali oni zwyczaj i święta poświęcone zmarłym zarówno z przyzwyczajenia, jak też ze względu na więź ze swoim środowiskiem. Takim przykładem może być historia Święta Katedry św. Piotra⁶, które obchodzono w dniu

rzymskiego święta zmarłych, jednak przybrało zupełnie inne formy, typowo chrześcijańskie. W tym święcie być może należy widzieć początki kultu grobu św. Piotra w Rzymie, czy też kultu związanego z apostołami w miejscach, gdzie znajdowały się ich groby.

Jednak nostalgiczne wspomnianie zmarłych nie mogło zrodzić jeszcze kultu świętych w znaczeniu chrześcijańskim. Coś zupełnie nowego w tym względzie przynoszą wydarzenia w Smyrnie (Azja Mniejsza) w 153 lub 155, a może nawet w 156 roku. Chodzi tutaj o męczeństwo biskupa tej wspólnoty św. Polikarpa, ucznia św. Jana Apostoła⁷. Z całą pewnością nie był to pierwszy męczennik, a jednak reakcja była wyjątkowa. Oto po męczeńskiej śmierci biskupa napisano list do wspólnoty chrześcijańskiej w Filomelium (Wielka Frygia), w którym opisano jego bohaterską postawę⁸. List ten miał być po odczytaniu przesłany do kolejnych Kościołów, „aby i oni wielbili Pana” (20,1). Prawdziwa nowość tego listu, pisanego przez niejakiego Marcjona, polega na tym, że jego opis męczeństwa biskupa promieniuje radością i zachęca adresatów do obchodzenia co roku tej rocznicy radośnie, bez żadnych żalów i lamentacji. Marcjon pisze także, że chrześcijanie zebrali z czią szczątki bohaterskiego biskupa, aby móc przy nich potem obchodzić z radością rocznicę tego wydarzenia⁹. To zatem dowód pewnego kultu sprawowanego przy relikwiach męczenników. Był on już na tyle dojrzały, że chrześcijanie potrafili świadomie podkreślać różnicę między kultem oddawanym Bogu i czią oddawaną męczennikom. Znajdujemy tam taki fragment: „Jego [Chrystusa] adorujemy, bo jest Synem Bożym, natomiast męczenników – ich kochamy jako uczniów i naśladowców Pana, i jest to słuszne, ze względu na ich nieporównywalne oddanie Królowi i Mistrzowi” (17,3). Jest to przy tym kult pełen radości ze zwycięstwa nad złem i śmiercią.

W tym kontekście trudno wyprowadzać prawdziwie chrześcijański kult świętych z praktyk związanych z czią zmarłych. Chociaż istniały niewątpliwie pewne podobieństwa, jak szacunek dla doczesnych szczątków, zbieranie się w określone dni przy grobie, spożywanie przy nim posiłku i wspomnianie zmarłego, te praktyki różnią się od kultu oddawanego męczennikom przez chrześcijan. Szacunek dla doczesnych szczątków, obecny w większości kultur i religii, nie może być porównywany z czią oddawaną relikwiom świętych, szczególnie męczenników, w tym przede wszystkim z praktyką dzielenia się relikwiami. W świecie starożytnym

najczęściej zbierano się przy grobach zmarłych w rocznicę ich urodzin. Chrześcijanie świętują *dies natalis* (dzień narodzin), ale dla nieba, czyli dzień ich chwalebego przejścia na tamten świat. Pogańskie spożywanie posiłku przy grobach zmarłych tylko zewnętrznie przypominało chrześcijańską Eucharystię, sprawowaną przy grobach męczenników. Eucharystia bowiem jednoczyła przede wszystkim z Mistrzem i Panem, a nie tylko ze zmarłym. Także wspomnianie zmarłego w tradycji rzymskiej odbywało się zasadniczo w kręgu rodziny. Wspomnienia męczennika dokonywano we wspólnocie chrześcijańskiej, najczęściej wykraczającej poza ramy jednej miejscowości, a nawet regionu. Ponadto cechą zdecydowanie odróżniającą nabożeństwa za zmarłych od kultu męczenników była radość z przeżywania takiego wspomnienia¹⁰.

Nawiązując do radości, która pojawiała się w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich z okazji obchodu rocznicy śmierci męczennika, warto poszukać jej przyczyn. Przecież nie była to radość ze śmierci. Otóż częściową odpowiedź znajdziemy, analizując słowo zaadaptowane na określenie tych, którzy oddali życie dla Chrystusa – słowo *martyr*, *martys*, *martyria*. Dla nas jednoznacznie kojarzy się ono z cierpieniem. Nie taki jest jednak jego źródłosłów. To słowo greckie, pochodzące z języka prawniczego, a określano nim świadka w sądzie, który miał poświadczyć prawdę albo pomóc w dochodzeniu do niej w czasie procesu sądowego.

Dlaczego użyto tego słowa w stosunku do tych, którzy oddali swoje życie dla Chrystusa? Dlaczego męczeństwo chrześcijanina zaczęto nazywać „świadczaniem”, dowodem przy dochodzeniu do prawdy? Słowo *martyr* znajdujemy już w tekstach Nowego Testamentu. Używa go przede wszystkim św. Jan i to w sposób bardzo konsekwentny¹¹. Najpierw mówi o świadectwie (*memartyrēken*), które dał Ojciec Niebieski swojemu Synowi (J 5,37), czyli w jaki sposób Ojciec potwierdził Jego misję. Tego samego słowa *martyria* używa św. Jan, kiedy przytacza rozmowę Jezusa z Nikodemem. Jezus każe patrzeć Nikodemowi na świadectwo (*martyria*), które dają jego czyny, aby mógł zrozumieć Jego nauczanie. Świadectwo daje również św. Jan Chrzciel, który świadczy o Jezusie Chrystusie całym swoim życiem (J 1,7-8), nauczaniem (J 1,15; 3,26; 5,33), w dyskusjach z faryzeuszami (J 1,19-36) itd. Również w tym wypadku świadectwo Janowe odnosi się do Jezusa, jest mówieniem o Nim jako Mesjaszu i

Zbawicielu. W konsekwencji również i uczniowie Jezusa stają się świadkami tego, co widzieli i co przy Nim przeżyli (Łk 24,48). Przekazują Jego naukę, ale przede wszystkim świadczą o tym, że prawdziwie umarł i po trzech dniach zmartwychwstał. Staje się to możliwe jednak dopiero po otrzymaniu mocy Ducha Świętego (Dz 1,8). Ludzkie siły są tutaj niewystarczające. Tego rodzaju świadectwo uczniów staje się również ich zadaniem i obowiązkiem (Łk 24,48; Dz 1,22). Ponieważ często ściąga ono na nich prześladowanie, cierpienie, a nierzadko także i śmierć, stąd łatwo zauważyć, iż cierpienie za Chrystusa i za Jego Ewangelię staje się po prostu „świadectwem” (*martyria*), a człowiek je dający jest „świadkiem” (*martyr*), jak św. Szczepan (Dz 22,20) i cała rzesza tych, którzy „zwyciężyli dzięki krwi Baranka i dzięki słowu swojego świadectwa” (Ap 12,11). Inaczej mówiąc: dają oni świadectwo nie tylko Chrystusowi, ale także z Chrystusem. Ci, którzy oddawali swoje życie za Niego i z Nim byli świadkami, że On jest ciągle obecny w swoim Kościele i Jego słowa zostają zweryfikowane.

Z czasem, być może w odróżnieniu od wyznawców i innych świętych, zaczęto podkreślać przede wszystkim fakt przelania krwi. To ostatnie znaczenie słowa „świadek” stało się obowiązujące w Kościele i zostało potem przetłumaczone na język polski jako „męczennik”.

W tym miejscu należy wspomnieć także o wyznawcach, którzy pojawiają się razem z męczennikami. Początkowo byli to skazani na śmierć za wiarę chrześcijanie, na których nie wykonano wyroku. Ponieważ jednak opowiedzieli się oni w okolicznościach tak dramatycznych po stronie Chrystusa, dawało im to specjalne miejsce we wspólnocie wierzących jeszcze za życia, a po śmierci obdarzano ich podobną czcią jak męczenników.

Przełom III i IV wieku to czas wielkich sporów teologicznych i definiowania wiary chrześcijańskiej, ale też rozłamów i herezji. W tej sytuacji obrońcy prawdziwej wiary często cierpieli wiele trudności, nierzadko wygnanie czy inne formy prześladowania. I nawet jeśli nie musieli cierpieć aż do przelania krwi, to całe ich życie było podobne do świadectwa męczenników. Byli to przeważnie wielcy biskupi, obrońcy wiary – czyli prawdziwi świadkowie, jak Grzegorz Cudotwórca Thaumaturgos, Atanazy († 373), Cyryl Aleksandryjski († 444), Cyryl Jerozolimski († 387) na Wschodzie i św. Marcin z Tours († 397), św. Ambroży († 395), św. Augustyn († 430) na Zachodzie¹².

Również pod koniec III wieku, w IV i potem w V stuleciu mamy do czynienia z jeszcze innym rodzajem świadectwa. Pojawiają się zastępy ascetów, mnichów, dziewic i wdów. Ich życie było traktowane jako prawdziwa *martyria* rozłożona w czasie. Mamy tu zatem św. Antoniego Pustelnika († 356), św. Kasjana, św. Pachomiusza, św. Teodora, św. Hieronima, św. Paulina, św. Hilarego z Poitiers, Honorata z Lerynu i innych. Ideał dziewictwa został podkreślony w V stuleciu szczególnie przez święte pustelnice, ale także przez rozwój hagiografii o świętych męczennicach wieków wcześniejszych. Tak więc powstały w tym czasie opisy męczeństwa św. Agaty, św. Cecylii, św. Doroty, św. Łucji i innych.

Wiek V i VI to także czas wielkich papieży, których potem Tradycja chrześcijańska czci jako świętych i jako wielkich. A zatem między innymi: św. Leon Wielki († 461), św. Gelazy († 496), św. Grzegorz Wielki († 604).

Średniowiecze to epoka świętych władców¹³. I tak oto w tym okresie żyli: św. Stefan Węgierski, św. Henryk II, św. Edward Wyznawca, św. Władysław, św. Ludwik IX, św. Zygmunt z Burgundii, św. Waclaw z Czech; w Polsce: św. Kinga, św. Jolanta, św. Salomea. W związku z ideałami rycerskimi rozwinął się kult św. Jerzego i kult św. Michała. Ponadto w epoce wielkiej mistyki pojawiają się święte niewiasty. Tak więc św. Mechtylda († 1298), św. Gertruda († 1302), św. Róża z Witerbo, św. Brygida Szwedzka, św. Katarzyna ze Sieny i inne.

Odnowa Kościoła w XIII stuleciu zapoczątkowała epokę wielkich świętych z zakonów żebrzących. A więc: św. Franciszek, św. Dominik i św. Klara, ale także wielu innych, szczególnie pełniących dzieła miłosierdzia. Z naszych polskich świętych mamy z tego okresu: Jakuba Strzemię, Jana z Dukli, Władysława z Gielniowa, Szymona z Lipnicy i innych.

Nie brakuje w tej panoramie również wielkich teologów, jak św. Tomasz, św. Bonawentura, potem św. Robert Bellarmin, św. Piotr Kanizjusz, św. Franciszek Salezy, św. Hildegarda z Bingen. Następne wieki przynoszą świętych założycieli zakonów oraz świętych misjonarzy.

W czasach nowożytnych coraz częściej pojawiają się święci, którzy nie byli duchownymi, ludzie prości, matki i ojcowie rodzin, lekarze.

2. Znaczenie aktu kanonizacji i beatyfikacji

Akt kanonizacji jest formą uroczystego nauczania papieża w sprawie świętości życia danego wiernego. Samo słowo „kanonizacja” oznacza wpisanie na listę świętych (*canon*). Daje to podstawę do oddawania kultu¹⁴.

Bez wątpienia pontyfikat Jana Pawła II jest okresem nadzwyczajnego wzrostu liczby świętych i błogosławionych. W ciągu tych lat beatyfikował on 1329 sług Bożych i kanonizował 473 błogosławionych; wszystkich razem: 1802¹⁵. Można zatem zapytać, jaki jest sens tylu beatyfikacji i kanonizacji, które mają miejsce w dzisiejszych czasach. Dzieje się tak z trzech powodów, jak tłumaczy Jan Paweł II:

Przede wszystkim wzrost ten „odpowiada rzeczywistości, która dzięki łasce Bożej jest taka, jaka jest, a poza tym odpowiada życzeniu samego Soboru. Ewangelia tak bardzo rozeszła się po świecie i jej orędzie tak mocno się zakorzeniło, że właśnie ta wielka liczba beatyfikacji po prostu odzwierciedla żywo działanie Ducha Świętego oraz płynącą z niego żywotność Kościoła w dziedzinie dla niego najistotniejszej, w dziedzinie świętości”¹⁶.

Po drugie, kanonizacje i beatyfikacje, których liczba wzrosła w ostatnich latach, „świadczą o żywotności Kościołów lokalnych, których jest dziś na świecie o wiele więcej aniżeli w pierwszych wiekach i w pierwszym tysiącleciu” (*Tertio millennio adveniente*, 37).

W końcu nie można zapominać o ekumenicznym znaczeniu świętości. Ekumenizm jest bez wątpienia jednym z największych wyzwań, z którymi musi się zmierzyć Kościół trzeciego tysiąclecia. Dziś dostrzega się nierozzerwalny związek pomiędzy dążeniem do pełnej jedności chrześcijan a świętością. Istotnie jest ona „podłożem” (*humus*), na którym rodzi się, wzrasta i dojrzewa. Jedynie Kościół, który jest święty, będzie naprawdę Kościołem „jednym”. Świętość ma znaczenie ekumeniczne – papież to potwierdza, gdy uznaje, że: „najbardziej przekonujący jest ekumenizm świętych, męczenników. *Communio sanctorum* mówi głośniejsz aniżeli podziały” (*Tertio millennio adveniente*, 37). Zatem świętość ma wymiar głęboko ekumeniczny i w takim wymiarze należy do niej dążyć i ją przeżywać.

3. Formy czci świętych w liturgii i pobożności ludowej

Ogłoszenie

W pierwszym tysiącleciu jedyną oficjalną formą uznania kultu jakiegoś świętego było wpisanie jego imienia do *Martyrologium*. Kult świętego rodził się lokalnie, rozprzestrzeniał się często wraz z relikwiami lub z rozpowszechnianiem ksiąg liturgicznych, i to było wystarczające. Jedyną aprobata była zgoda miejscowego biskupa. W X wieku zaczęto odwoływać się do papieża w sprawie kanonizacji, aby temu aktowi nadać większe znaczenie. Prawdopodobnie pierwszy tego rodzaju przypadek miał miejsce w 973 roku, kiedy to poproszono papieża o kanonizowanie biskupa Augsburga – Ulricha. Papież zgodził się to zrobić w roku 993¹⁷. Niedługo potem Aleksander III wydał dekret (1171), w którym władzę kanonizacji zastrzegął dla Kościoła rzymskiego, a w 1234 roku osąd w tej sprawie został zarezerwowany dla papieża. Po Soborze Trydenckim, w 1588 roku, powstała Kongregacja ds. Obrzędów, która zajmuje się przygotowaniem aktu kanonizacji. W konsekwencji, w 1634 roku, ustanowiono pierwszy etap kanonizacji, tak zwaną beatyfikację. Oznaczało to oddawanie kultu danemu świętemu w sposób ograniczony do jakiegoś terytorium. Pierwszym beatyfikowanym w ten sposób, w roku 1665, był św. Franciszek Salezy. W poprzednim okresie pierwszym aktem kultu, jeszcze przed oficjalną kanonizacją, było przeniesienie relikwii do kościoła. To dopiero od czasów Pawła VI ceremonii beatyfikacyjnej przewodniczył sam papież.

Wspomnienie liturgiczne

Jak już to zostało wspomniane, chrześcijanie obchodzili *dies natalis*, ale dla nieba, czyli rocznicę śmierci najpierw męczenników, a potem także innych świętych. Ten obchód, oczywiście oprócz celebracji eucharystycznej, najczęściej był związany także z nocnym czuwaniem przy grobie, czy potem w kościele z relikwiami. To czwanie było chrześcijańską wigilią, składającą się ze śpiewu psalmów, lektury Pisma św. oraz lektury czy to akt męczeństwa, czy żywotu danego świętego. Starano się ukazać w nich nie tylko fakty historyczne, ale ważniejsze stawało się pewne pouczenie o charakterze moralnym. Ponieważ były to teksty do czytania – *ad legendum*, tak powstawały legendy. Najbardziej znanym i rozpowszechnionym zbio-

rem takich opowiadań jest *Złota legenda* Jakuba de Voragine¹⁸, pochodząca jednak dopiero z XIII wieku. Wspomnienie liturgiczne wiąże się także z rozwojem hymnów, formularzy mszy św. i antyfon.

Oto opis celebracji chrześcijańskiej z III wieku, odbywającej się w rocznicę śmierci męczennika: „Śpiewa się hymny, psalmy i pieśni pochwalne ku czci Tego, który widzi wszystko. I celebruje się na pamiątkę tych ludzi Eucharystię, *sacrificium*, w którym nie ma krwi i przemocy. Nie szuka się w tej celebracji zapachu kadzidła ani płonącego ognia. Wystarczy jedynie czyste światło, które rozjaśnia tych, co się modlą. Tam często robi się jeszcze skromny posiłek, szczególnie dla tych, którzy są biedni i nieszczęśliwi”¹⁹.

Po II Soborze Watykańskim również wspomnienie świętych stało się ważnym elementem kalendarza liturgicznego, ponieważ: „Uroczystości świętych głoszą cuda Chrystusa w Jego sługach, a wiernym podają odpowiednie przykłady do naśladowania” (SC 111). Kościół jednak troszczy się, by obchody świętych nie przysłaniały ani ilością, ani sposobem celebracji samego misterium Chrystusa.

Cześć relikwii

Cześć relikwii we wspólnotach chrześcijańskich opiera się na refleksji nad Tajemnicą Bożego Wcielenia. Ciało, jako dar Boży, winno być szanowane. Jednak fakt obecności Boga w ludzkim ciele oraz to, że stało się ono świątynią Ducha Świętego, czyni je jeszcze bardziej godnym szacunku. W przypadku zaś męczenników i potem w konsekwencji także świętych w ich ciele objawił się w sposób szczególny Chrystus w swojej Tajemnicy paschalnej. Oni, męczennicy, zwyciężyli w ciele i dlatego chrześcijanie, wyznając tę prawdę poprzez cześć relikwii, chcą wyprosić u Boga łaski potrzebne do pokonania własnych trudności życiowych.

Początki kultu relikwii to celebracja Eucharystii na grobach męczenników jeszcze w epoce katakumb. Nad grobami męczenników wznosi się bazyliki (św. Wawrzyńca, św. Piotra, św. Pawła). W V i VI wieku zaczęto przenosić relikwie z cmentarzy położonych pod Rzymem do świątyni, co zapoczątkowało dzielenie relikwii i przenoszenie ich nawet do innych środowisk. Relikwie stawały się cennym nabytkiem dla całych miejscowości, miast. Również kościoły musiały je posiadać w momencie dedykacji.

Dzisiaj Kościół nie odrzuca tej starożytnej praktyki, ale każe ją oczyścić z niebezpiecznych form: „Zgodnie z tradycją Kościół oddaje cześć

Świątym i ma w poważaniu ich autentyczne relikwie oraz wizerunki” (SC 111). Dzisiaj nie umieszcza się już relikwii w mensie ołtarza, lecz raczej w podstawie ołtarzowej. Nie należy również umieszczać ich przy tabernakulum, ale w odpowiednim miejscu w nawie kościoła. Są one wtedy łatwiej dostępne do oddawania czci (uciałowanie), a jednocześnie unika się niebezpieczeństwa powiązania czci świętych z kultem Boskim.

4. Zasady ikonografii związanej ze świętymi

Pierwsze obrazy Chrystusa, Matki Najświętszej i świętych powstały jeszcze w epoce katakumb. Praktyka ta rozwijała się dynamicznie aż do czasu obrazoburstwa (VIII wiek). Kończąc, przynajmniej teoretycznie, całą kontrowersję, II Sobór Nicejski dał jasne wytyczne odnośnie do czci obrazów: „Idąc jakby królewskim traktem za Boskim nauczaniem świętych Ojców i za Tradycją Kościoła katolickiego – wiemy przecież, że w nim przebywa Duch Święty – orzekamy z całą dokładnością, w trosce o wiarę, że przedmiotem kultu powinny być nie tylko wizerunki drogocennego i ożywiającego krzyża, ale tak samo czcigodne i święte obrazy malowane, ułożone w mozaikę lub wykonane w inny sposób, które ze czcią umieszcza się w kościołach, na sprzęcie liturgicznym czy na szatach, na ścianach czy na desce, w domach czy przy drogach, z wyobrażeniami Pana naszego Jezusa Chrystusa, Boga i Zbawiciela, a także świętej Bogarodzicy, godnych czci aniołów oraz wszystkich świętych i sprawiedliwych”²⁰. Cześć od dawana obrazowi odnosi się do osoby, która jest na nim przedstawiona²¹.

Obecny Katechizm wyraża tę myśl może jeszcze bardziej dobitnie: „Wszystkie znaki celebracji liturgicznej odnoszą się do Chrystusa; dotyczy to także świętych obrazów Matki Bożej i świętych. Oznaczają one bowiem Chrystusa, który został w nich uwielbiony. Ukazują «mnóstwo świadków» (Hbr 12, 1), którzy nadal uczestniczą w zbawieniu świata i z którymi jesteśmy zjednoczeni, zwłaszcza podczas celebracji sakramentalnej. Przez ich wizerunki objawia się naszej wierze człowiek «na obraz Boga», przemieniony wreszcie «na Jego podobieństwo», a nawet aniołowie, włączeni także w dzieło Chrystusa” (KKK 1161).

Zasada ta była ściśle przestrzegana w historii. Obraz używany w kościele chrześcijańskim nie był nigdy tylko elementem dekoracji, ale zawsze miał

elementy odnoszące go do jego pierwowzoru. Był to zazwyczaj element światła, które przenikało cały obraz, a co szczególnie na Wschodzie interpretowano jako światło pochodzące z Góry Przemienienia. Było to zapatrzenie się świętego w niebo, harmonijnie ułożona sylwetka, która nigdy nie była „fotografią” świętego, natomiast stanowiła próbę interpretacji owej *theosis*, czyli przeobóstwienia, albo jeszcze inaczej mówiąc – przedstawiała skutki działania łaski uświęcającej w tym człowieku.

Od okresu średniowiecza pojawił się na obrazach świętych tak zwany atrybut. Był to jakiś szczegół należący do kompozycji obrazu, który pozwalał jednoznacznie zidentyfikować świętego. Był on umieszczany najpierw na obrazach świętych męczenników i tam odgrywał szczególną rolę. Było to bowiem zazwyczaj narzędzie śmierci. Umieszczano je na obrazie nie dla udokumentowania śmierci, ale interpretując dogłębnie misterium paschalne Jezusa Chrystusa. Albowiem narzędzie śmierci Jezusa – krzyż – ze względu na Jego zmartwychwstanie stało się narzędziem zbawienia dla wierzących. Dzięki tajemnicy paschalnej Chrystusa narzędzie śmierci stało się narzędziem zbawienia. Ponieważ męczeństwo jest najwyższym aktem zjednoczenia z Chrystusem, ta sama zasada dotyczy zatem także narzędzi, które spowodowały śmierć męczenników. Stąd utopiony w wodzie św. Florian będzie przedstawiany z wodą i tą wodą ratuje wierzących. Święty Jan Nepomuk, również utopiony, będzie wspierał wszystkich zagrożonych powodziami. Święta Katarzyna Aleksandryjska, która zginęła łamana kołem, będzie z tym kołem ukazywana i stanie się patronką wszystkich, którzy posługują się kołem. W przypadku późniejszych świętych nie będzie to oczywiście narzędzie śmierci, ale jakiś element, poprzez który święty będzie pomagał wierzącym. Tak więc św. Ambroży pojawi się czasem z pszczołą, bo jest patronem pszczelarzy, św. Antoni z chlebem, ponieważ pomaga najuboższym.

Wiele światła na rozumienie roli obrazów w społeczności chrześcijańskiej rzuca formuła ich błogosławieństwa²². Z tekstów tego obrzędu wynika, że spoglądanie na obraz świętego pozwala wzbudzić w sercu pragnienie jego naśladowania, a w konsekwencji również pragnienie naśladowania samego Chrystusa²³. Formuła uroczystego błogosławieństwa podkreśla rolę Ducha Świętego w historii zbawienia, a także w uformowaniu duchowego piękna osoby świętego, przedstawionego na obrazie. To piękno pomaga modlącym się przyjąć podobny dar i pokonać trudności w codziennym życiu²⁴.

Również sposób czci obrazów świętych został określony już w starożytności, ale na II Soborze Nicejskim został oficjalnie zdefiniowany. Te formy to: umieszczenie obrazu w odpowiednim miejscu, okadzanie, ucałowanie, zapalenie światła²⁵.

W nowo wybudowanych świątyniach nie należy umieszczać obrazu świętego na ołtarzu lub nad nim²⁶. Chodzi bowiem o ukazanie jasno zasady, iż ołtarz jest dla samego Boga. I chociaż taka była praktyka w przeszłości, dzisiaj względy ekumeniczne każą Kościołowi ją zmodyfikować. Zresztą już św. Augustyn pisał: „Nie męczennikom, a Bogu męczenników poświęcamy ołtarze, nawet jeśli to czynimy właśnie ze względu na męczenników”²⁷.

Konkludując, możemy się pokusić o refleksję nad przyszłym obrazem o. Dehona. Jak powinien on wyglądać, uwzględniając dane z tradycji katolickiej? Chodzi tutaj ściśle o obraz do liturgii, a nie o portret. Nie da się w krótkim czasie stworzyć idealnego obrazu, ale warto rozpocząć poszukiwania i ich rezultat poddać pod ocenę modlących się wspólnot.

Jednym z ważnych elementów w obrazie liturgicznym jest ukazanie źródła, z którego ten święty czerpał swoją moc. Najczęściej jest to zapatrzenie się w światło Boże, w krzyż naszego Pana. W przypadku o. Dehona uzasadnione wydaje się jego zapatrzenie w Chrystusa objawiającego człowiekowi miłość Boga.

Dobrze jest także ukazać, nawet w jakimś drobnym symbolu, sposób, w jaki o. Dehon przełożył ową „boską wiedzę” na czyny praktyczne. Chodzi o wspomniany już wcześniej atrybut. Wiemy, że w przypadku Założyciela można umieścić jego *Katechizm społeczny*, symbolicznie robotnika i właściciela fabryki, atrybuty spowiednika jako sługi pojednania, książkę i Biblię.

Obraz winien mieć także walory estetyczne i jasno ukazywać, jak przez życie o. Dehona Chrystus objawia swoją troskę o zbawienie człowieka.

Zakończenie

Aby było możliwe stawienie czoła tej sytuacji, Ojciec Święty nawołuje i mobilizuje cały Kościół do podjęcia wysiłku nowej ewangelizacji. Papież ewangelizuje współczesny świat razem ze świętymi, to znaczy za pomocą przykładu chrześcijan, którzy żyli wiarą i Ewangelią w sposób

heroiczny i radykalny. To oni są „postaciami ewangelicznymi” oraz „prawdziwymi chrześcijanami”. Oni ukazują wzorce życia chrześcijańskiego w przeróżnych sytuacjach, w których także i my możemy się znaleźć. Oni są dla Kościoła przykładem: święci i błogosławieni wskazują nam konkretne drogi prawdziwego życia chrześcijańskiego. Ich życie jest radykalnym, wyraźnym świadectwem danym Chrystusowi. Dzisiaj Ojciec Święty przekazuje je współczesnemu człowiekowi, któremu należy na nowo głosić Ewangelię Chrystusa.

Święci pozwalają nam zobaczyć, jak Chrystus jest obecny w świecie, jak działał kiedyś w człowieku i jak działa w człowieku współczesnym; dzięki nim możemy doświadczyć, jak Ewangelia Chrystusa rozpowszechnia się w czasie i przestrzeni.

Ta wizja pojawia się także w Liście apostołskim *Novo millennio ineunte*, który wytycza kierunki działania Kościoła w nowym tysiącleciu. Najważniejsza jest właśnie świętość, a święci i błogosławieni stają się ewangelizatorami trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa²⁸.

Kościół i świat ogromnie potrzebują świętych. Dziś jednak, jak mówi Simone Weil: „potrzeba świętości na miarę oczekiwań naszych czasów, świętości nowej... Świat potrzebuje świętych, którzy byliby geniuszami; jak miasto, w którym szaleje zaraza, potrzebuje lekarzy”. Mówiąc inaczej, współczesnemu światu potrzeba świętych, którzy umieliby przetłumaczyć na język dzisiejszego Kościoła i świata słowa Chrystusa, który jest „świętym Boga” (Mk 1,24); świętych, których twarze staną się epifanią jednego z wielu promieni światła i łaski – błogosławieństw – którymi jaśnieje oblicze Chrystusa, obecnego wśród nas, bo zmartwychwstałego; świętych, przez których Duch Święty tchnie i przemawia łagodnie, a jednocześnie stanowczo; świętych, w których ludzie będą mogli dojrzeć skarby łaski, którą jest Chrystus²⁹; świętych, którzy byliby prawdziwymi świadkami Zbawiciela i Jego Ewangelii, ponieważ „człowiek współczesny – jak mówi Paweł VI w *Evangelii nuntiandi* – woli słuchać świadków niż nauczycieli..., a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami” (n. 41).

Fakt ten podkreśla papież, gdy stwierdza, że święci byli zawsze prawdziwymi architektami historii człowieka. „Prawdziwą historią ludzkości – mówi Jan Paweł II – jest historia świętości... Święci i błogosławieni jawią się jako «świadkowie», to znaczy ludzie, którzy wyznając wiarę

w Chrystusa, Jego osobę i naukę, nadali konkretną wartość i wiarygodny wyraz jednej z podstawowych cech Kościoła, jaką jest właśnie świętość. Bez takiego trwałego świadectwa religijne i moralne nauczanie Kościoła mogłoby zostać pomyłone z czysto ludzką ideologią. Ono zaś jest nauką życia, to znaczy można je wprowadzić w życie i przetłumaczyć na język życia: jest «nauką na miarę życia», jakiego przykład daje sam Chrystus, głosząc: «Ja jestem życiem» (por. J 14,6), i potwierdzając, że przyszedł po to, aby dać życie, i dać je w obfitości (por. J 10,10)» (przemówienie z 5 lu- tego 1992 r.)³⁰.

W perspektywie teologiczno-duszpasterskiej święci nie są jedynie przykładami do kontemplowania i naśladowania ani też adresatami naszych wezwań i modlitw o wstawiennictwo. To żywi świadkowie prawdy o czynnej obecności Boga pośród Jego ludu. Swym czynnym miłosierdziem ukierunkowują oni spojrzenie wiary ku jaśniejącej nadziei bezpośredniego oglądania Boga. Są apelem, wezwaniem Boga skierowanym do świata, aby się nawrócił i wierzył. Święci są apologią chrześcijaństwa³¹.

Bibliografia

- Adam A., *Corso di liturgia*, Editrice Queriniana, Brescia 1995.
- Auge' M., *Le feste del Signore, della Madre di Dio e dei santi*, w: AA.VV. *L'anno liturgico: storia, teologia e celebrazione*, Marietti, Genova 1992: Anàmnesis 6.
- Courth F., *Mariologia – Maryja, Matka Chrytusa*, w: F. Courth i P. Neuner, *Podręcznik teologii dogmatycznej. Mariologia, eklezjologia*, Wydawnictwo M, Kraków 1999, s. 43-204.
- Fros H., *Pamiętając o mieszkańcach nieba. Kult świętych w dziejach i liturgii*, Biblos, Tarnów 1994.
- Jounel P., *L'année*, w: A.G. Martimort, *l'Eglise en prière*, t. IV: *La liturgie et le temps*, Desclée, Paris 1983, s. 43-166.
- Martins J. S. kard., *Święci i świętość według Jana Pawła II*, w: „L'Osservatore Romano” 9(2003), wyd. pol.
- Nadolski B., *Liturgika II. Liturgia i czas*, Pallottinum, Poznań 1991.
- Nocoń A., *Odnowiona stara księga. Martyrologium rzymskie*, w: „Gość Niedzielny” 45(2001), s. 3.
- Nowak E. abp, *Świętymi bądźcie*, w: „L'Osservatore Romano”, 10-11(2002), wyd. pol., s. 58-62.

Opracowania o świętych:

- Bauer Z. (red.), *Wielka księga Świętych*, t. I-III, Pinnex, Kraków 2003.
- Fros H. SJ, Sowa F., *Księga imion Świętych*, t. I-III, WAM, Kraków 1997.
- Gustaw R. (red.), *Hagiografia polska*, t. I-II, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1971.
- Niewęglowski W.A., *Leksykon Świętych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Radoński K., *Święci i błogosławieni Kościoła Katolickiego*, Księgarnia św. Wojciecha, Warszawa–Poznań–Lublin 1947.
- Voragine J. de, *Złota legenda. Wybór*, PAX, Warszawa 1955.
- Zaleski W. SDB, *Święci na każdy dzień*, Wydawnictwo Salezjańskie, Łódź 1982.

Przypisy:

¹ B. Migut, *Kult – w Kościele katolickim* (hasło), w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 10, TN KUL, Lublin 2004, s. 185.

² Np. kolekta we wspomnienie św. Karola Boromeusza: „Wszchemgający Boże, zachowaj w Twoim ludzie ducha, który ożywił św. Karola Boromeusza, biskupa, aby Kościół nieustannie się odnawiał i upodabniając się do Chrystusa, ukazywał światu Jego prawdziwe oblicze”.

³ F. Courth, *Mariologia – Maryja, Matka Chrystusa*, w: F. Courth i P. Neuner, *Podręcznik teologii dogmatycznej. Mariologia, eklezjologia*, Wyd. M, Kraków 1999, s. 194. Zob. także Tomasz z Akwinu, S.th. III, q. 25, a. 5; Bonawentura, In III Sent. d. 9, a. 1, q. 3.

⁴ A. Adam, *Corso di liturgia*, Ed. *Queriniama*, Brescia 1995, s. 335.

⁵ B. Nadolski, *Liturgika II. Liturgia i czas*, Pallottinum, Poznań 1991, s. 160. P. Jounel, *L'année*, w: A.G. Martimort, *L'Eglise en prière*, t. IV: *La liturgie et le temps*, Desclée, Paris 1983, s. 125n.

⁶ Święto Katedry św. Piotra (22 luty) jest związane z rzymskim świętem zmarłych. Obchodzone je pod koniec roku kalendarzowego. Nowy rok zaczynał się 1 marca. Rzymianie spotykali się w tym dniu całymi rodzinami przy grobach swoich bliskich i spożywali sakralny posiłek. Chrześcijanie Rzymu natomiast nie chcieli powtarzać praktyk pogańskich (posiłek sakralny), ale chętnie gromadzili się wtedy razem przy grobie św. Piotra lub w innym miejscu z nim związanym i czytali jego listy. W ten sposób Piotr do nich przemawiał.

⁷ Mówi o tym Euzebiusz w swojej *Historii Kościoła* 5, 20, 5.

⁸ Wydany np. przez T. Camelot w *Sources Chrétiennes*, 10, Paris 1951, 242-274. O liście patrz J. Quasten, *Patrologia*, vol. I, *Fino al Concilio di Nicea*, Marietti, Torino 1980, s. 76-77. Wyd. polskie: *Męczeństwo świętego Polikarpa, biskupa Smyrny*, w: A. Świderkówna, W. Misior, (red.) *Ojcowie apostołscy*, ATK, Warszawa 1990, s. 103-111: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XLV. Fragment tego listu, wraz z ciekawą modlitwą Polikarpa, znajduje się w LG III, 1138.

⁹ „Tak więc mogliśmy potem pozbierać jego kości, bardziej drogocennie niż najsenniejsze kamienie i złoto, aby złożyć je w odpowiednim miejscu. Tam, jeśli to tylko

będzie możliwe, nasz Pan pozwoli nam zebrać się ochoczo i w radości, aby celebrować rocznicę jego męczeństwa, jego narodzin!” (18,2).

¹⁰ A. Bergamini, *Cristo festa della Chiesa*, Edizioni Paoline, Roma 1982, s. 411-412.

¹¹ Por. słowo martire w: AA.VV. *Dizionario sintetico di teologia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, s. 208n.

¹² A. Adam, *Corso di liturgia*, dz. cyt., s. 334.

¹³ H. Fros, *Pamiętając o mieszkańcach nieba. Kult świętych w dziejach i w liturgii*, Biblos, Tarnów 1994, s. 98.

¹⁴ Zob. słowo „kanonizacja”, w: AA.VV. *ABC chrześcijanina*, Verbinum, Warszawa 1999, s. 107.

¹⁵ Kard. Jose Saraiva Martins CMF, *Święci i świętość według Jana Pawła II*, „L'Osservatore Romano” 9(2003), wyd. pol., s. 35.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, Pallottinum, Poznań 1999, s. 700n.

¹⁸ Polskie wydanie patrz: J. de Voragine, *Złota Legenda. Wybór*, PAX, Warszawa 1955.

¹⁹ *Oratio ad sanctorum coetum*, za: H. Delehaye, *Les origines du culte des Martyres*, Bruxelles 1933, 2, s. 42.

²⁰ Sobór Nicejski II (787): DS 600.

²¹ Sobór Nicejski II: DS 601; Sobór Trydencki: DS 1821-1825. Także Sobór Watykański II: SC 126; LG 67.

²² Zob.: *Obrzędy błogosławieństw 1018-1031*, wyd. polskie, t. II, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1994, s. 98-106.

²³ Tamże, 1020.

²⁴ Tamże, 1027.

²⁵ *Conc. Nicaenum II, Definitio de sacris imaginibus et traditione, actio VII, 1*, w: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, Herder, Friburgi Brisg. 1953, 302n.

²⁶ *Caeremoniale Episcoporum*, 921.

²⁷ Augustyn, *Contra Faustum*, XX, 21.

²⁸ E. Nowak, „Świętymi bądźcie”, „L'Osservatore Romano”, 10-11(2002), wyd. pol., s. 61.

²⁹ Por. *Novo millennio ineunte*, 29; A. Cazzago, *Santi e santità nel magistero di Giovanni Paolo II*, w: „Communio” 186(2002), s. 38-39.

³⁰ Zob. w: *Insegnamenti*, XIV/1, 1992, s. 304-305.

³¹ Tamże.

ks. dr hab. Wojciech Misztal

NABOŻEŃSTWO DO BOŻEGO SERCA I UCZESTNICTWO W MISTERIUM UŚWIĘCENIA

Można spotkać się z twierdzeniem, że wiek XX to czas kryzysu chrześcijaństwa, kryzysu Kościoła. W ten sposób ocenia się zwłaszcza drugą połowę ubiegłego stulecia. Ze względu na różne trudności podobnie bywa osądzany na przykład wiek XVII i XIX. Uwzględniając charakter tego opracowania, zasadniczo ograniczymy się właśnie do tych trzech stuleci.

Temat „Nabożeństwo do Bożego Serca i uczestnictwo w misterium uświęcenia” to w dużej mierze spojrzenie w przeszłość chrześcijaństwa i tym samym jej ocena. W konsekwencji przyjdzie zweryfikować niejedną negatywną opinię co do chrześcijaństwa, duchowości jego wyznawców, ich życia. Jednak ta podróż w czasie okaże się przede wszystkim pielgrzymowaniem ku Bogu i razem z Nim jako Tym, który na wiele sposobów i w pewnym sensie dostosowując się do sytuacji, mentalności, potrzeb ludzi danego czasu, nieustannie obdarza bezinteresownie swoją stwórczą i zbawczą miłością. Czy nie zmusi to do wyciągnięcia optymistycznych wniosków co do Boga, jako nieskończenie bliskiego, i co do Jego chrześcijaństwa również w odniesieniu to tych części doczesności, jakimi są nasze „teraz” oraz przyszłość?

Żeby to wędrowanie było owocne, trzeba dobrze zrozumieć napotykanych w drodze. Mają oni prawo na przykład do właściwego im języka. I być może sami, po pokonaniu pierwszych trudności, sporo możemy się od nich nauczyć. W związku z interesującym nas tematem przede wszystkim trzeba doprecyzować, co będziemy rozumieć pod pojęciem „Bożego Serca”, „misterium uświęcenia” i przez termin „nabożeństwo”.

1. Wstępne uściślenie pojęć

Z różnych powodów przez całe stulecia i to w niejednej cywilizacji i religii przez „serce” rozumiano na przykład „miejsce”, w którym dana istota jest najbardziej sobą. „Tam jest moje serce, gdzie jestem sobą najbardziej. Jest [serce] samym źródłem wszystkiego, czym jest człowiek, albo czym decyduje się być lub co czynić”¹. W rozumieniu katolickim, kiedy mówimy Sercu Bożym czy o Najświętszym Sercu Pana Jezusa, to chodzi o samego Jezusa Chrystusa, ale ze szczególnym zwróceniem uwagi na Jego bezgraniczną bezinteresowną miłość do ludzi i świata. Tak o tym pisze już (!) papież Leon XIII w dotyczącej poświęcenia się ludzi Sercu Jezusowemu encyklice *Annum sacrum* (1899): „(...) wszelki objaw czci, hołdu i miłości względem Bożego Serca odnosi się w rzeczywistości do osoby samego Chrystusa” (nr 12)².

Co do określenia „nabożeństwo”, to najlepiej będzie rozumieć je w znaczeniu szerszym, bogatym i ważnym, czyli jako postawę człowieka, jako jego myślenie i postępowanie w organicznym związku z modlitwą, czyli ze spotkaniem z Bogiem, z takiej modlitwy wynikającym i do niej prowadzącym. Krótko mówiąc, chodzi o sylwetkę duchową, o postawę wiary, nadziei i miłości, o związku z Bogiem, którymi dana osoba „promieniuje”, chce je przekazać także innym.

Sformułowanie „udział w misterium uświęcenia” powinno przypomnieć, że do istoty niezmiernego Bożego daru, jakim jest zbawienie, należy takie włączenie człowieka w to dzieło, że przez ten dar staje się on maksymalnie aktywnym współpracownikiem Boga w tym dziele. Oznacza to także, że samej świętości i uświęcenia nie można rozumieć wyłącznie w kategoriach pokonania grzechu. Ten aspekt jest oczywiście bardzo ważny, podstawowy, lecz nie wyczerpuje on chrześcijańskiego doświadczenia świętości jako spotkania ze świętym Bogiem³. W rycie ambrojańskiego na zakończenie liturgii słowa mszy św. w uroczystość Najświętszego Serca Pana Jezusa odmawia się następującą modlitwę: „Duch święty [«święty» mała litera], o Ojczy, niech nas rozпали tym ogniem, który Pan nasz Jezus Chrystus wylał na ziemię z wnętrza [wł. *dall'intimo*] swojego serca [«serca» mała litera] i chciał, by z mocą płonął w nas, aby nas przyciągnąć do siebie (...)”⁴.

2. Boże Serce w XVII wieku⁵

W pewnym sensie siedemnastowieczna duchowość katolicka jest niejako oskrzydłona przez dwie skrajności. Są nimi jansenizm oraz kwietyzm, czyli prądy złożone i dość łatwo zdobywające zwolenników. Z góry ich przedstawicielom czy sympatykom nie można odmawiać dobrych intencji czy gorliwości. Jednak tak czy inaczej staną się one bardzo poważnym zagrożeniem. Tak w przypadku jansenizmu, jak i kwietyzmu niebezpieczeństwo wiąże się (co jest tym ciekawsze, że mamy do czynienia z poważnymi różnicami między tymi prądami) z rozumieniem Boga i Jego zamiarów wobec ludzi, a w konsekwencji z rozumieniem sytuacji człowieka⁶. Jansenizm przedstawia status quo potrzebujących zbawienia ludzi w ponurych barwach. W przypadku kwietyzmu rozminięcie się z rzeczywistością polega na jej zbyt naiwnym, zbyt optymistycznym rozumieniu.

W konsekwencji jansenizm mocno wiąże gorliwość religijną i moralną – czyli duchowość, podkreślając przy tym konieczność bardzo poważnego zaangażowania się ze strony człowieka, jeśli chodzi o zbawienie swoje czy innych, z lękiem przed Bogiem, przed karą Bożą. Kwietyzm to właściwie bierność religijna, błędnie rozumiana jako wyraz zaufania Bogu, jako właściwa postawa wobec Niego. Otóż w rozumieniu katolickim Bóg jest *agapê*, miłością (1 J 4,8)⁷. Dokładniej trzeba powiedzieć, iż Bóg jest miłością bezinteresowną. Inaczej mówiąc, w duchowości chrześcijańskiej, zbawienia, czyli komunii z Bogiem, nie można budować ani na strachu, ani na bierności, lecz na miłości bezinteresownej. Ta zaś musi przejawiać się w życiu, kształtować postępowanie człowieka. Miłości nie utożsamia się ani z lekceważeniem, ani z zupełną pasywnością. Do istoty miłości człowieka wobec Boga należą nadzieja, zaangażowanie się, współdziałanie. Nasuwają się tu skojarzenia z duchowością, której wyrazem i zarazem źródłem jest nabożeństwo do Serca Jezusowego. Skojarzeń tych nie należy pochopnie odrzucać. Rzeczywiście przesłanie „z Paray to (...) deklaracja miłości i przyjaźni względem tych, którzy je przyjmą”⁸. Innymi słowy: chodzi o zaskakującą bliskość Boga, odkrycie jej i skorzystanie z tego daru.

Należy także zwrócić uwagę na inne ważne elementy kształtujące siedemnastowieczną duchowość katolicką, czy wręcz należące do jej cech zasadniczych. Pod niejednym względem są one podstawą i bodźcem,

żeby oddać sprawiedliwość żyjącym wtedy wyznawcom Chrystusa oraz dostrzec związki między ich duchowością i duchowością chrześcijan z innych epok.

W XVII wieku duchowość katolicka to duchowość „wypełniająca” bardzo rozległą przestrzeń, którą wytyczają i do której należą dwa bieguny: mistyka oraz asceza. Kolejna cecha to łączenie duchowości i duszpasterstwa. Także w XVII wieku duszpasterstwo jest nastawione na duchowość. Trzeba tu wspomnieć zwłaszcza liturgię oraz różne formy praktyk pobożnych, paraliturgicznych. W omawianym okresie duchowość nie jest domeną jedynie duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego, ale także świeckich. W każdym środowisku znajdziemy ludzi, którzy miłują Boga, którzy chcą jak najpełniej odpowiedzieć na Jego bezinteresowną miłość, na przykład przez wieloraki apostołat. Ożywiająca ich duchowość posiada także wymiar bardzo praktyczny, „doczesny”, między innymi rozwijają się, dzieła miłosierdzia⁹.

Przydatne jest też dokładniejsze przyjrzenie się bezpośredniemu kontekstowi, w jakim sytuuje się duchowość nabożeństwa do Serca Jezusowego, Jego kult. Chodzi o liturgię oraz różne związane z nią praktyki pobożne. Także w tym okresie ludzie modlą się i starają się to robić jak najlepiej. Liturgia przykładowo rozwija się w tym znaczeniu, że przybierają nowe święta. Zmieniają się także formy pobożności prywatnej, osobistej. Jeśli chodzi o praktyki pobożne, to sytuują się one między kontestacją a gorliwym przyjmowaniem różnych form. Mamy więc do czynienia z prawdziwym, nie zawsze łatwym rozwojem duchowym. Najważniejsze zaś jego nurty to: kult Serca Jezusowego, pobożność o charakterze pasyjnym, pobożność eucharystyczna i maryjna¹⁰.

Jeśli chodzi o siedemnastowieczną duchowość związaną z nabożeństwem do Bożego Serca, to na pierwszym miejscu należy wymienić: siostrę zakonną, wizytkę, mistyczkę, św. Małgorzatę Marię Alacoque (1647-1690), jezuitę, ojca Claude’a de la Colombière (1641-1682) oraz gorliwego krzewiciela misji parafialnych, założyciela zgromadzeń zakonnych i zarazem zagorzałego przeciwnika jansenizmu – św. Jana Eudes’a (1601-1680). Ze względu na ramy tego opracowania zajmiemy się pierwszą i trzecią z wymienionych postaci.

Święta Małgorzata Maria Alacoque poprzez objawienia, jakie stały się jej udziałem od 27 grudnia 1673 roku do połowy 1675 roku, dowiaduje

się, iż adorując Najświętsze Serce Jezusowe w duchu zadośćuczynienia, adoruje się Boga w Jego najgorętszej miłości do ludzi. Ze strony adorującego człowieka takie pełne miłości i czci spotkanie zakłada między innymi, że będzie on dostosowywał się do tej Bożej miłości miłosiernej. Inaczej mówiąc, mamy do czynienia z podstawowym od samego początku dla duchowości chrześcijańskiej motywem naśladowania Chrystusa, upodobniania się do Niego¹¹. Jeśli chodzi o formy, to miało się to wyrażać w praktykowaniu Godziny św. od jedenastej do dwunastej w nocy z czwartku na piątek oraz w uczestnictwie w świątach ustanowionych na cześć Bożego Serca w duchu zadośćuczynienia za grzechy i aby pomóc duszom czyścącym¹². Jeżeli dzieło zbawienia – uświęcenia polega w swej istocie na wielorakim przyjsciu z pomocą grzesznikowi, to w przypadku nabożeństwa do Bożego Serca mamy do czynienia z aktywnym udziałem w tym dziele ze strony człowieka. I jest to udział, którego nie zamykają w sobie, zdawałoby się, że nieprzekraczalne, granice doczesnego „teraz”.

Święta Małgorzata Maria Alacoque przypomina także o obietnicach, jakie Boże Serce składa „duszom pobożnym”, czyli ludziom najlepiej dostrzegającym miłość ze strony Boga oraz potrzeby innych. Obietnice te w zupełności odpowiadają apostołskiemu charakterowi nabożeństwa do Serca Jezusowego. Apostolat zaś to nic innego jak zaangażowanie w misterium uświęcenia przez Boga innych i w ten sposób siebie samego. Oto wspomniane obietnice: kapłani będą w stanie nawracać grzeszników, poruszając ich serca; pobożni czciciele Bożego Serca otrzymają łaskę wytrwania aż do końca, choć nie zostaną zachowani od cierpienia; rodziny będą się cieszyć pokojem oraz jednością; wspólnoty zakonne będą żyły gorliwie¹³.

Interesujący nas aspekt duchowości św. Jana Eudes’a (do najważniejszych, najbardziej pozytywnych jej cech należy to, iż jest to duchowość bardzo mocno związana także z teologią jako wiedzą teoretyczną) można przedstawić następująco. Poprzez chrzest wierzący otrzymuje „nowe serce”. Święty Jan Eudes rozumie, iż chodzi tu o „serce” Słowa Wcielonego. Inaczej mówiąc, chrześcijanin od samego początku swego życia jest powołany, by w sobie przyjąć komunie, której pricipium (czyli źródłem i zasadą) jest sam Chrystus. Wierny ma podjąć w sobie doskonałą miłość Syna do Ojca. A chodzi o przyjęcie w znaczeniu dostosowania się do tej miłości i tym samym wzięcia udziału w wynikającej z miłości miłosier-

nej wspólności, jaka łączy Jezusa z potrzebującymi zbawienia – uświęcenia ludźmi. Zasadniczym celem nabożeństwa do Serca Jezusowego jest uprzytomnienie sobie i innym, czym jest miłość ze strony Chrystusa oraz dołączenie się do tej miłości. Opierając się właśnie na takim fundamencie czy źródle można w pełni żyć po chrześcijańsku, aktywnie uczestniczyć w misterium uświęcenia innych ludzi oraz siebie. Jeśli chodzi o kapłanów, to św. Jan Eudes pisze, że w ten sposób ich udziałem staje się „moc, by sprawić, że Serce Jezusowe rodzi się w duszach chrześcijańskich”; jego zdaniem, związek kapłana z Chrystusem staje się jak najbardziej ścisły właśnie jako aktywne uczestnictwo w misterium uświęcenia: „ponieważ przez was udziela On prawdziwego życia, życia łaski na ziemi i życia chwały w niebie wszystkim prawdziwym członkom swego Ciała”¹⁴.

Duchowość św. Jana Eudes’a to duchowość ekstazy i takiego właśnie aktywnego udziału „zachwyconego i porwanego” przez Boga człowieka w gorącej miłości Serca Jezusowego. Można tu odwołać się do etymologii słowa „ekstaza”, by jeszcze mocniej zwrócić uwagę, iż takie spotkanie z Bogiem prowadzi także do apostołskiego wyjścia naprzeciw innym ludziom, aby i oni włączyli się w ogarnianie i przemienianie wszystkiego przez Boga, który jest miłością bezinteresowną. Święta Małgorzata ukazuje Boże Serce jako niezauważane przez ludzi i znieważane. Jednak robi to, by pokonać te braki, czyli doprowadzić ludzkość do zbawienia. W pewnym sensie można powiedzieć, że pobożność św. Jana Eudes’a wynika i prowadzi do mistycznej kontemplacji miłości ze strony Pana, ale także w znaczeniu wprowadzania innych w to misterium – komunie. Jeśli chodzi o św. Małgorzatę, to jej nabożeństwo do Serca Jezusowego niejako utożsamia się z energicznym zmiernaniem ku aktywnemu współdzieleniu zadań misyjnych o charakterze odkupieńczym i zadośćuczynnym wobec Boga, który jest miłością. Ryzykując uproszczenia, można podsumować, że św. Jan kieruje się ku Ojcu, włącza się w ten nurt miłości Jezusowej, św. Małgorzata natomiast chce raczej włączać się w nurt zstępujący, rozpalać i rozlewać między ludźmi apostołskie troski Jezusa, który kocha¹⁵.

3. Stulecie Najświętszego Serca: XIX wiek

Także dziewiętnaste, licząc od narodzin Chrystusa, stulecie jest częścią dziejów stworzenia – zbawienia. Również tego okresu nie można

a priori opatrywać etykietką „czas porażek chrześcijaństwa”. Kościół tamtej epoki rzeczywiście musiał stawić czoła wielu trudnym wyzwaniom. Jak to uczynił, pozwala rzetelnie ocenić przyszłość, która zawdzięcza swoją chrześcijańskość także XIX stuleciu. Wiek XIX to, ogólnie rzecz biorąc, okres wielu zmian, często bardzo burzliwych. Musiało to mieć wpływ na duchowość chrześcijańską. Jednak mamy tu także do czynienia ze skutecznym oddziaływaniem i w odwrotnym kierunku.

Bardzo interesującym byłoby prześledzenie istniejących w tym okresie związków między duchowością i filozofią oraz duchowością i dogmatyką. Te dwa rodzaje oddziaływań wydają się szczególnie ważne dla duchowości chrześcijańskiej tego okresu. Kolejną cechą duchowości tej epoki można przedstawić za pomocą „sekwencji”: od ascezy do doświadczeń mistycznych. Należy podkreślić, że również w tym czasie chrześcijanie zwracają uwagę na swe związki z Bogiem, a dokładniej mówiąc – na komunię z Nim. W tym celu szukają Chrystusa w Piśmie św., liturgii czy też w różnych praktykach pobożnych¹⁶. Stąd trzeba tu mówić odpowiednio o „doświadczeniach”: biblijnych, liturgicznych czy związanych z różnymi praktykami pobożnymi, będącymi właśnie spotkaniem z Chrystusem i pogłębieniem z Nim wspólnoty. Oczywiście wymienione oraz inne drogi stanowią pewną całość, nie wolno ulec pokusie oddzielania czy też przeciwstawiania ich sobie. Przykładowo praktyki pobożne to bezpośredni kontekst dla nabożeństwa do Bożego Serca. Co do duszpasterstwa tego okresu, to można je scharakteryzować jako pozostające w służbie królestwa Bożego¹⁷, czyli odbudowywania, konsolidowania i pogłębiania związków człowieka z Bogiem. Istotnym elementem życia wspólnoty kościelnej w tym okresie jest także zaangażowanie się ze strony świeckich, właściwe im nastawienie apostołskie, szerzej to ujmując: chodzi o ich duchowość (z czymś podobnym mamy do czynienia na przykład w starożytności czy w średniowieczu). Wiek XIX jak najbardziej pozytywnie skorzysta także z ciekawego rozwoju duchowości kleru diecezjalnego i zakonnego. Znowu bardzo ważny będzie tu misyjny, apostołski charakter tej duchowości¹⁸.

Co do związków z Chrystusem dzięki Pismu św., liturgii oraz różnym praktykom pobożnym, to mamy tu do czynienia nie tylko z wyrazem pewnego programu duchowego. Otóż komunie z Chrystusem należy rozumieć jako życie z Jezusem oraz w Jezusie, czyli życie według

i dzięki Jego Ewangelii. W praktyce pojawiają się tu następujące nurty czy ukierunkowania: pobożność liturgiczna (np. związana z benedyktyńskim odrodzeniem liturgicznym), praktyki pobożne prywatne i publiczne, pobożność eucharystyczna, jednoczenie się z męką Chrystusa, duchowość ofiarnicza, duchowość Bożego Serca, ufne zdanie się na Opatrzność, różne typologie o charakterze pobożnościowym¹⁹. Oto ciekawa charakterystyka tak kształtującej się sytuacji duchowej: „W drugiej połowie XIX wieku form pobożności ludowych, takich jak kult Najświętszego Serca, Eucharystii, Dzieciątka Jezus, Niepokalanej Dziewicy i świętych nie można tylko sprowadzić do drugorzędnych aspektów duchowości, choć były krytykowane jako owoce sentymentalizmu religijnego i przedstawiane w opozycji do zimnego kultu protestanckiego. Trzeba je natomiast potraktować jako istotną część życia religijnego pokolenia, które chciało nadać pełny wyraz temu, co odnowa zaczęła wydobywać z samego ducha katolickiego. Poprzez praktyki dewocyjne, celebrowane jako autentyczne przejawy wiary, pobożność katolicka zaprezentowała światu i w świecie własne oblicze, choć z pewnością mało oryginalne. Dziedzictwo to zachowa się w większej części jeszcze do pierwszej połowy XX wieku, aż do czasów po II wojnie światowej. Prawdą jest, że te przejawy kultu, niezrozumiałe dla protestantów i dlatego odrzucone jako drugorzędne (a nawet zabobonne) aspekty prawdziwej religii, umacniały jeszcze tak zwane «getto» katolickie, utrudniały dialog ekumeniczny, a nawet stwarzały pewne ryzyko polegające na tym, że istota katolickiego Credo nie zostanie przedstawiona we właściwym teologicznym świetle. Jednocześnie jednak jako wyraz postawy apologetycznej stanowiły swego rodzaju wał obronny dla dechrystianizacji poszczególnych krajów”²⁰.

Negatywne podejście do prezentowanej duchowości, dostrzeganie w niej jedynie wyrazu sentymentalizmu nastawionego na formy zewnętrzne nie odpowiada faktycznemu stanowi rzeczy, nie oddaje jego złożoności, nie uwzględnia bardzo ważnych elementów pozytywnych: „(...) wobec liberalizmu i racjonalizmu katolik czuł ogromną potrzebę oparcia się na jakichś dotykalnych formach własnej pobożności i chciał, aby napełniły go entuzjazmem. A wszystko po to, aby osobiście doświadczyć nadziei i miłości płynących z nadprzyrodzonego świata wiary, aby znaleźć oparcie i siłę do obrony, wytrwania oraz stawiania czoła krytykom, oskarżeniom

i pogardzie”²¹. Przytoczoną charakterystykę należy uzupełnić, przypominając o zapale apostoelskim, o wysiłkach, by i inni ludzie mogli skorzystać z dobrodziejstwa spotkania z Bogiem w Chrystusie. Zasadniczą cechą tej duchowości w jej różnych odmianach jest więc ogromne pragnienie, aby żyć coraz bardziej w komunii z Bogiem i to przez Chrystusa. Jak ta komunია jest rozumiana, pokazuje opór, na jaki napotyka kult Serca Jezusowego. „Istotnie, przejawy tego kultu same przez się kwestionowały idee dziewiętnastowiecznego jansenizmu, który co prawda sam w sobie nie był herezją, ale formą skrajnego rygoryzmu odwodzącego wiernych od pobożności sakramentalnej (i od wszystkich zresztą form pobożnościowych), pod pretekstem troski o szacunek dla sakramentów i Boga samego”²².

W takiej sytuacji zwolennicy kultu Najświętszego Serca Jezusowego (np. kaznodzieje) starali się ukazać przede wszystkim, że nabożeństwo to nie jest czymś jedynie zewnętrznym, ale wyrazem stawiania Chrystusa na pierwszym miejscu w postawie wiary, miłości, nadziei i zaufania. Tego wkładu w kształtowanie poprawnego podejścia na przykład do sakramentów i tym samym do Boga nie da się przecenić. Widać też, iż jest to duchowość teocentryczna, chrystocentryczna. Stanowi to fundament innej jej cechy. Ważne jest także przekonanie o możliwości i o potrzebie ustawicznego i coraz pełniejszego zaangażowania ze strony człowieka („ludzkiego serca”, jeśli wolno w ten sposób nawiązać do prezentowanego tematu). Ludzie rzeczywiście żyjący taką duchowością będą w stanie realizować ten program. Oceniając, nie wolno pomijać także ówczesnego klimatu ascetycznego, który cechuje duża surowość. Słusznym jest komentarz do zarzutów stawianych katolickiej duchowości XIX wieku: „Niewiele uwagi zwracano również na fakt, że szybki rozwój dzieł charytatywnych, rodzących się z czystej miłości do Chrystusa, do Maryi i do świętych oraz pragnienie naśladowania ich w bezgranicznym oddaniu się potrzebującym, znajdował nieustannie pokarm i siłę właśnie w tych tak zwanych sentymentalnych pobożnościach, i one były bodźcem do praktyk ascetycznych”²³.

Początki nabożeństwa do Bożego Serca (także jako duchowości) są związane ze środowiskami zakonnymi. Należy w nim widzieć również odpowiedź na potrzebę przyjaźni z Panem odczuwanej także emocjonalnie, czego z góry nie wolno oceniać negatywnie²⁴. Obok pobożności maryjnej to właśnie nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezusowego staje się

w XIX wieku „duszą” duchowości i pobożności rzesz katolików (sama zaś pobożność maryjna będzie rozumiana między innymi jako prowadząca do nabożeństwa do Serca Jezusowego)²⁵. Z tego powodu biskup d’Hulst określił nawet wiek XIX mianem „wieku Najświętszego Serca”²⁶. Rzeczywiście w tym stuleciu, jak w żadnej innej epoce, wspaniale rozwinęły się liczne instytuty, które „obok kapłanów i świeckich ofiarują się jako zadośćuczynienie za zbawienie dusz, zgodnie z przesłaniem Bożego Serca. Wiele z tych osób podjęło się apostołatu ofiarowania siebie samych z miłości, przypieczętowując ten akt szczególnym ślubem”²⁷. Także ci, którzy nadal będą żyć w świecie jako świeccy, coraz częściej mają do czynienia czy przyjmują za swoje nabożeństwo do Bożego Serca. Dzieje się to w dużej mierze dzięki duchowieństwu tak diecezjalnemu, jak i zakonnemu. Nabożeństwo do Serca Pana Jezusa rozszerza się przez misje parafiale i to przynajmniej już około 1815 roku²⁸.

Poczynając od lat siedemdziesiątych XIX wieku, w Kościele katolickim nabożeństwo do Serca Jezusowego nabiera charakteru powszechnego, „co przypieczętował (...) dekret Piusa IX (1875), który zaproponował diecezjom, parafiom, rodzinom i grupom ofiarowanie się Sercu Jezusowemu”²⁹. Co do wyrazu i źródeł takiej duchowości, to w omawianym okresie trzeba najpierw zwrócić uwagę na zadośćuczynienie (może zwłaszcza w formie adoracji)³⁰. I tak papież Leon XIII w encyklice *Annum sacrum* – czyli niejako przekazując przyszłym pokoleniom dorobek i zadania wytyczone przez wspólnotę Kościoła XIX stulecia – mocno podkreśla wartość teologiczną i duchową kultu Serca Jezusowego, „wzmocnia” jego podstawy teologiczno-ascetyczne właśnie „przez ukazanie w pełnym świetle jego aspektu zadośćuczynienia”³¹. Aspekt ten to wyraz chrystocentryzmu pobożności katolickiej i Leon XIII wskazuje na niego jako na skuteczny oręż obrony chrześcijaństwa przed atakami w tym okresie. Obok duchowości zadośćuczynienia należy tu także wymienić Godzinę świętą, pierwszy piątek miesiąca, propagowanie obrazków i medalików, poświęcenie się pojedynczych osób, rodzin, a nawet całych narodów, apostołat modlitwy, intronizację obrazu Serca Jezusowego, pielgrzymki do sanktuariów związanych z kultem Bożego Serca³². W drugiej połowie XIX wieku wznosi się też wielkie bazyliki poświęcone Najświętszemu Sercu. Najstynniejsza z nich to Sacré Coeur na Montmartre w Paryżu z 1873 roku z wymowną dedykacją „Gallia poenitens”, czyli „Pokutująca Francja”.

Od 1856 roku święto Najświętszego Serca jest obchodzone przez cały Kościół. W tym samym roku ma miejsce beatyfikacja św. Małgorzaty Marii Alacoque. W 1899 roku papież Leon XIII ogłasza encyklikę o Najświętszym Sercu *Annum sacrum*, o poświęceniu Mu świata³³. Dokona tego Pius XI w 1925 roku³⁴. W XIX wieku powstaje też wiele opracowań teologicznych dotyczących misterium Serca Chrystusowego³⁵.

W XIX wieku, licząc jedynie do końca pontyfikatu Piusa IX († 1878), we Francji oraz na Półwyspie Apenińskim poświęcono Najświętszemu Sercu Jezusowemu, nie licząc bractw oraz różnych grup typu parafialnego, czterdzieści trzy nowe zgromadzenia zakonne. Duchowość, którą one żyją i starają się przekazać, można przedstawić, odwołując się do o. Jules'a Chevaliera (1824-1907), założyciela takich właśnie zgromadzeń zakonnych męskich i żeńskich. Jego zdaniem, istotą życia zakonnego jest odpowiadanie miłością, nieustanne miłowanie przez człowieka, a chodzi o miłość ku Najświętszemu Sercu. Ta miłość jest koniecznym i skutecznym lekarstwem przeciwko ludzkim słabościom i grzechom. Napiśże on między innymi: „Na odtworzeniu [w sobie i w innych] uczuć Najświętszego Serca Jezusowego polega tajemnica doskonałości, jedności i trwałości”³⁶.

Znamiennym wyrazem nabożeństwa do Najświętszego Serca jest tak zwany apostołat modlitwy. Rozwija się on dynamicznie już od 1844 roku dzięki zaangażowaniu wielu kapłanów oraz innych osób. Stopniowo coraz bardziej będzie on związany z Towarzystwem Jezusowym według formuły zatwierdzonej w 1875 roku przez Kongregację ds. Rytów. I tak od 1861 roku ukazuje „*Messenger de S. Coeur*” (znany następnie po polsku jako „*Posłaniec Serca Jezusowego*”). Już jako zorganizowany także co do struktury Apostolat Modlitwy w 1885 roku wydaje dziewiętnaście czasopism w różnych krajach i przed I wojną światową liczy około miliona członków³⁷. Jak na tamte czasy jest to bardzo dużo. Należący do niego mają starać się o szerzenie – ustanawianie królowania Serca Jezusowego poprzez codzienną ofiarę nie tylko z własnych modlitw, ale z wszystkiego, co robią. Co miesiąc papież podaje im intencje modlitwy. Co do istoty tego dzieła, to doskonale oddaje ją tytuł książki napisanej przez teologa, który bardzo przyczynił się do rozwoju Apostolatu Modlitwy, o. Henriego Ramière'a SJ: *Le coeur de Jésus et la divinisation*

du chrétien (Serce Jezusa i przebóstwienie chrześcijanina), wydanej w Tuluzie w 1891 roku. I trudno byłoby przecenić pozytywne, z punktu widzenia Kościoła katolickiego, owoce tej działalności.

Dla dopełnienia obrazu warto jeszcze odwołać się do następujących przykładów. Błogosławiona Anna Maria Rivier (1768-1838) zakłada zgromadzenie zakonne, którego duchowość w swej istocie wyraża się jako pragnienie jak najpełniejszego zjednoczenia z Sercem Jezusowym, zrozumienia Go, życia Nim. Odpowiedzią na bezmiar miłość Bożego Serca ma być według niej miłość ze strony człowieka, miłość na miarę miłości Bożej: „Wejdźcie w to święte Serce i tam dajcie się spalić Jego miłości”³⁸. Taka miłość do Jezusa, jej zdaniem, nie może istnieć bez udziału także w Jego cierpieniach cielesnych³⁹. Święta Magdalena Zofia Barat (1779-1865), założycielka zgromadzenia zakonnego poświęconego Sercu Jezusowemu, zwraca uwagę na uczestnictwo, jak to się wtedy określa, w wewnętrznych dyspozycjach Serca Jezusowego. W praktyce chodzi o życie w duchu zupełnej ofiary na rzecz wypełnienia zbawczego planu Chrystusa. Według niej, modlitwa to medytacja „na otwartej księdze” Najświętszego Serca⁴⁰. W takim razie mamy do czynienia z duchowością pełnej dyspozycyjności, harmonizowania własnego ducha i działania, naśladowania. Święta Magdalena Zofia chce, by towarzyszyła temu intencją zadośćuczynienia. Według niej, Serce Jezusowe jest źródłem dla modlitwy i apostołatu, źródłem łaski, jaka karmi kontemplatywne zgłębianie przez człowieka misterium Bożego. Jest to nic innego jak jednoczenie się z Bogiem, dzięki czemu człowiek posiada także odpowiednią mądrość i miłość miłosierną, tak że jest w stanie oddać się i pomagać potrzebującym (w jej wypadku chodziło przede wszystkim o dzieci oraz ubogich)⁴¹. Francesco Saverio Petagna (1819-1878), biskup Stabia, założył zgromadzenie Religiose Dei Sacri Cuori di Gesù e di Maria (Zakonnice Świętych Serc Jezusa i Maryi). Starał się też rozbudzać zapał apostołski u księży diecezjalnych i zakonników, wskazując na udział w miłości Serca Jezusowego i Serca Maryi oraz naśladowanie Jezusa jako ofiary. Twierdził on, że kapłan ma być „osobą – ofiarą świętych Serc”⁴², co jego zdaniem, nie oznacza, że podlega się karze czy ograniczeniom, lecz że właśnie w ten sposób jest się wolnym i pojmuje się, na czym polega zbawcza wola Boga⁴³.

Oczywiście nie można pominąć o. Leona Jana Dehona, żyjącego w latach 1843-1925. Założyciel Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego (sercanów) jest propagatorem duchowości, którą można określić jako naśladowanie miłości, jaką Serce Jezusowe otacza ludzi, oraz składania się w ofierze temu właśnie miłującemu Bożemu Sercu. Człowiek ma przejmować od Najświętszego Serca postawę składania się w ofierze. Taka postawa umożliwi właściwe życie, na przykład skuteczne apostołowanie w wymiarze religijnym i tym samym społecznym. W przypadku Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego będzie chodziło o pracę z dziećmi, robotnikami, misje, czyli o podjęcie palących zadań. Jego zdaniem, środki uświęcenia osobistego oraz apostołatu (jak Eucharystia, modlitwa jako taka, wypracowywanie i życie zgodnie z cnotami, spełnianie obowiązków) to chwile, kiedy człowiek „pogrąża się” w Sercu Jezusowym. W ten sposób wszystko można bezpośrednio otrzymać właśnie od tego Serca. Jeśli chodzi o umartwienia, zdaniem o. Dehona, należy wybierać nie według własnego upodobania, ale to, co Boże Serce chciałoby, abyśmy praktykowali⁴⁴.

Zwracając się do kapłanów, o. Dehon podkreśla, że chodzi nie tylko o „zewnątrzne” adorowanie Serca Jezusowego, ale że Jego prawdziwy kult polega na zjednoczeniu się z Nim. Taka komunია „czyni Je jakby duszą naszej adoracji, narzędziem chwały Boga”⁴⁵. Ojciec Dehon zwraca też uwagę na ogromne znaczenie dla całego Kościoła osób, które poświęcają się Sercu Jezusowemu: „są one dla Kościoła jakby jego sercem i ich zadaniem jest żyć tylko na chwałę Boga i dla zbawienia świata”⁴⁶. Zdaniem o. Dehona, niezastąpioną dla zjednoczenia się z Sercem Jezusowym jest miłość miłosierna, czysta miłość i zapomnienie o sobie. Taka komunია i pobożność nie może więc opierać się wyłącznie na uczuciach czy wyobraźni, lecz musi zasadać się i znajdować wyjaśnienie w nauczaniu Kościoła. Zarazem ma zawierać „czułość serca” i „siłę woli”⁴⁷. Według o. Dehona, w centrum nabożeństwa do Bożego Serca znajduje się zadośćuczynienie, które można rozumieć na trzy sposoby: zastępcze, pokutnicze, eucharystyczne. Dla katolików z czasów o. Dehona właśnie to ostatnie będzie najważniejsze i najbardziej charakterystyczne. „Według o. Dehona w Eucharystii Serce Jezusa staje się jedynym prawdziwym zadość czyniącym, a my możemy się do Niego przyłączyć: «Jego miłość

przemienia w wino wodę naszych ubogich możliwości (starań)»⁴⁸. Nie zostaje więc przeoczony ścisły związek między nabożeństwem do Najświętszego Serca oraz kultem Eucharystii. W tym kontekście warto dodać, że w 1903 ro-ku Leon XIII eryguje arcybactwo poświęcone szczególnie kultowi Serca Jezusowego jako źródła Eucharystii; jego członkowie mieli praktykować komunię św. w pierwsze piątki miesiąca⁴⁹.

W ten sposób można (choć pobieżnie) scharakteryzować środowisko duchowe, w którym, jak ufano, chrześcijanin coraz bardziej jednoczy się z Bogiem także w znaczeniu włączania innych ludzi w tę komunię. Nabożeństwo do Serca Jezusowego okazuje się więc w XIX wieku jednym z tych czynników, dzięki którym nawet w trudnych, zmieniających się warunkach Kościół nie tylko nie zamiera, lecz odnawia się i rozwija. T. Goffi stwierdza: „Nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezusowego jest szczególną łaską, Ducha Chrystusowego, dobrze odpowiadającą potrzebom duchowym wieku XIX. W sposób opatrnościowy dało rzeszom wierzących żyć w pogodzie ducha wśród niezliczonych przepisów kościelnych; rozpowszechniło w nich zaufanie do zbawczego miłosierdzia Pana, wznosząc się ponad surowe, właściwe jansenizmowi, zamykanie się w logice nakazów. Uświadomiło chrześcijaństwu, że jednoczenie się z Jezusem w Jego cierpieniach musi wyrażać się w doświadczeniu wewnętrznej komunii w Jego miłości. Pójście za cierpiącym na krzyżu Panem odśloniło radość wzrostu w Jego miłości”⁵⁰.

4. Wiek XX: dalszy rozwój Kościoła i nabożeństwa do Serca Jezusowego

Nowożytność – czyli XX i początek XXI wieku – to czas wielu poważnych, niekiedy bardzo szybko przebiegających i zaskakujących, zmian (czy samo w sobie jest to cechą tylko nowożytności?). Dotyczy to także duchowości chrześcijańskiej tego okresu. Otóż, jeśli chodzi o chrześcijańską duchowość współczesną, to należy podkreślić, że duchowość (choć bywa, że pod różnymi nazwami) jest wyodrębniana jako jedna z dyscyplin teologicznych. Wiąże się to z określeniem w sposób jak najbardziej zrozumiały i zarazem pełny istoty duchowości chrześcijańskiej, czyli również istoty samego chrześcijaństwa.

W tym kontekście pozytywnie zwraca się uwagę na przeżycia mistyczne i ich doniosłą wartość; można nawet mówić o pewnej, jak najbardziej zasłużonej, rehabilitacji mistyki chrześcijańskiej⁵¹, czyli zwracaniu uwagi na zaawansowane zjednoczenie z Bogiem⁵². Podkreśla się też wzajemne związki między duchowością i liturgią. Wskazuje się na podstawowe znaczenie słowa Bożego dla chrześcijańskiego doświadczenia duchowego i chrześcijaństwa jako takiego. W teologii duchowość prowadzi to rozwoju tak zwanej duchowości biblijnej oraz duchowości liturgicznej. Ważne jest także ukierunkowanie praktyczne, właściwe współczesnej duchowości, a przejawiające się w dziełach miłosierdzia oraz w wielorakich związkach z duszpasterstwem (podkreśla się, że duszpasterstwo ma być nastawione na rozwój duchowy wiernych, i to nie tylko wiernych świeckich). Duchowość jest też przeżywana i prezentowana w powiązaniu z misjami i ekumenizmem, jako duchowość „stanów życia”: kapłańska, zakonników i zakonnice oraz świeckich. Zwraca się uwagę na duchowość właściwą rzeszom wiernych (notabene określenia typu „duchowość ludowa” nie byłyby tu jednak adekwatne). Ważny jest nurt maryjny duchowości tego okresu⁵³. Pojawiają się też prądy socjopolityczne, zwracające uwagę na duchowość pracy, duchowość ubóstwa, duchowość „wywodzącą się” z ludzkiej wiedzy, umiejętności oraz sztuki. Inne cechy to akcentowanie wierności tradycji, czyli powrót do źródeł, i szukanie nowych rozwiązań, przy czym nie zawsze udaje się pogodzić różne stanowiska, dochodzi nawet do kontestacji. Te napięcia będą związane na przykład z zagadnieniem umartwień⁵⁴. Trzeba też wspomnieć o zwracaniu uwagi na uczucia, także w znaczeniu dowartościowania ich roli w życiu duchowym⁵⁵; jak wiadomo, nabożeństwu do Serca Jezusowego zarzucano niekiedy zbyt ni sentymentalizm.

Za kontekst bliższy duchowości związanej z nabożeństwem do Serca Jezusowego można przyjąć duchowość właściwą szerokim rzeszom wiernych. Także tę ostatnią charakteryzuje pewna zmienność oraz duża różnorodność. Z cech stałych i wspólnych trzeba tu przede wszystkim wskazać na przywiązywanie dużego znaczenia do różnych świąt, objawień, pielgrzymek oraz kanonizacji i kultu świętych. Mamy więc do czynienia z czymś bardzo ważnym i pozytywnym, z poczuciem i potrzebą żywego, bezpośredniego, bardzo bliskiego kontaktu z Bogiem (aby otrzymać

potrzebne łaski, ale nie tylko). Nabożeństwo do Najświętszego Serca można zaliczyć właśnie do praktyk pobożnych tej duchowości. Inne nabożeństwa to przede wszystkim kult Chrystusa Ukrzyżowanego oraz obecnego w Najświętszym Sakramencie, kult Matki Bożej i świętych oraz pomoc duszom czyścącym⁵⁶. Także w przypadku tej duchowości mamy więc do czynienia ze znamionym i pożytecznym przekroczeniem granic, jakie są właściwe doczesnemu „teraz”.

Zdaniem T. Goffiego, nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezusowego osiąga apogeum rozwoju wraz z encyklikami *Annum sacrum* Leona XIII (1899), *Miserentissimus Redemptor* Piusa XI (1928) oraz *Haurietis aquas* Piusa XII (1956). W tej ostatniej Pius XII wskazuje na przykład na podstawowe znaczenie nabożeństwa do Najświętszego Serca dla każdego, kto chce osiągnąć doskonałość, czyli pełnię związków z Bogiem (por. nr 63n; 76n)⁵⁷. Zaangażowanie się ze strony papieży na rzecz promowania i rozwijania nabożeństwa do Serca Jezusowego należy rozumieć także jako bardzo ważny wykładnik stosunku Kościoła do tego nabożeństwa. Tym bardziej warto zwrócić uwagę na następujące stwierdzenia odnośnie do kultu Najświętszego Serca oraz związanej z nim duchowości w omawianym okresie: „Wierni przeżywali nabożeństwo do Najświętszego Serca Pana Jezusa jako celebrację miłości miłosiernej Pana, jako pewną korektę względem ówczesnego kontekstu eklezjalnego, który wdrażał do wypełniania obowiązków, zbyt łatwo uciekając się do groźenia wiecznym potępieniem”⁵⁸. Takie właśnie nabożeństwo do Serca Jezusowego wiązało się przykładowo ze znakami, które w czasach sprawowania liturgii po łacinie były bezpośrednio zrozumiałe dla wiernych; chodzi zwłaszcza o obrazy, obrazki szkaplerzne, adorację, Godzinę świętą, komunię św. w pierwsze piątki miesiąca, poświęcenie się poszczególnych osób czy rodzin Najświętszemu Sercu⁵⁹.

W Roku Jubileuszowym 1925 Pius XI ofiarowuje całą ludzkość Najświętszemu Sercu Jezusowemu (czyni to zgodnie z propozycjami z encykliki *Annum sacrum*; zob. nr 13n)⁶⁰. W encyklice Piusa XI *Miserentissimus Redemptor* z 1928 roku, można się zapoznać z uzasadnieniem tej decyzji: „Czyż bowiem w tym pełnym nadziei znaku [chodzi o Serce Jezusowe] i wypływającej z niego formie kultu nie zawiera się streszczenie całej religii i norma doskonałego życia chrześcijańskiego, skoro kult ten prowadzi umysły do gruntowniejszego poznania Jezusa Chrystusa oraz

skutecznie nakłania dusze do gorętszej względem Niego miłości i dokładniejszego pójścia w Jego ślady?⁶¹

Wraz z początkiem XX wieku następuje bardzo ważny i ciekawy rozwój teologii. Jeszcze bardziej zwraca się uwagę na podstawowe znaczenie Pisma św., liturgii, ich symboliki dla życia duchowego. Również w tym kontekście przedmiotem zainteresowania stanie się kult i duchowość związana z Sercem Jezusowym. Trzeba nawet w takich badaniach teologicznych widzieć istotny wyraz życia duchowego uczonych i ważny pokarm dla duchowości samych teologów. Warto w tym kontekście przytoczyć następujące przemyślenia: „Wszystkie zasygnalizowane tutaj nowe nurty współczesnej duchowości [chodzi o XX wiek do lat trzydziestych włącznie] nie pozbawiły kontynuacji tradycyjnych, chrystologicznych i mariologicznych przejawów pobożności katolickiej. Zostały one teraz wsparte świetnie zaprezentowanym bogactwem teologicznym, które oczyściło tę pobożność od wszelkiego rodzaju przesłodzonej sakralności, typowej dla dziewiętnastowiecznej religijności. Nie znaczy to, że wcześniej w praktykach religijnych brakowało powagi, ale było w nich zbyt wiele przykazań moralnych i «pobożnych ćwiczeń» przytłaczających to, co stanowi istotę⁶²».

Zmiany są ważkie i pozytywne. „Zwłaszcza jeśli chodzi o kult Serca Jezusowego, udało się poprzez opracowania biblijne, patrystyczne i dogmatyczne nadać jego praktykowaniu wymiar wyraźnie teologiczny. Również ustanowienie przez Piusa XI święta Chrystusa Króla, jako zakończenie Roku Świętego 1925, przyczyniło się do wzrostu czci dla Boskiego Serca Jezusa, w którym ten papież widział symbol królewskości Chrystusa⁶³».

Co do nauczania papieskiego to w *Miserentissimus Redemptor*⁶⁴ Pius XI podejmuje między innymi następujące zagadnienia: konieczność ekspiacji (nr 6n), zadośćuczynienie ze strony człowieka jako ściśle związane z ofiarą złożoną przez Chrystusa (nr 10n), konieczność zadośćuczynienia ze strony człowieka (nr 16n), wynagrodzenie jako należące do istoty kultu Serca Jezusowego (nr 13n), formy zadośćuczynienia (nr 20n)⁶⁵. Pius XI pisze także o spodziewanych owocach duchowych kultu Najświętszego Serca tak w przypadku poszczególnych ludzi, różnych grup, jak i całego świata (nr 23n). Stwierdza on: „żyjemy mocną nadzieję, że Bóg, który w swoim miłosierdziu gotów był dla dziesięciu sprawiedliwych osz-

zczędzić Sodomę, oszczędzi tym bardziej cały rodzaj ludzki, jeśli społeczność wiernych, razem z Chrystusem, Pośrednikiem i Głową, zanosić będzie do nieba modły w imieniu wszystkich ludzi” (nr 23).

Z kolei Pius XII w encyklice o kulcie Najświętszego Serca Jezusowego *Haurietis aquas* (1956)⁶⁶, zwraca uwagę na różne łaski, jakie ludzie otrzymują dzięki nabożeństwu do Serca Jezusowego (nr 2n). Podkreśla on, że Serce Jezusowe to symbol Bożej Miłości (nr 57n). „Któż zdoła opisać wzruszenie płynące z miłości przepelniającej Serce Jezusa Chrystusa w tych chwilach, gdy udzielał ludziom najwyższych darów, jak Eucharystia, w której dawał samego siebie, jak dar ze swojej Matki Najświętszej, jak kapłaństwo, w którym pozwolił nam uczestniczyć?” (nr 63). Miłość do Najświętszego Serca jest też natchnieniem dla świętych, czyli dla życia chrześcijańskiego w swej najdoskonalszej postaci (nr 76). Nabożeństwo do Serca Bożego Pius XII rozumie jako uczestnictwo w misterium uświęcenia: „mamy tu do czynienia z praktyką religijną, która bardzo skutecznie pomaga osiągnięciu chrześcijańskiej doskonałości. Jeżeli bowiem «pobożność», w powszechnym rozumieniu teologów, znaczy, jak głosi Doktor Anielski, «tyle samo, co ochocze oddanie się na służbę Panu Bogu» (...), to jakaż służba jest bardziej właściwa, konieczna, szlachetniejsza i miłsza niż służba miłości?” (nr 108)⁶⁷.

Jeśli chodzi o ocenę sytuacji z ostatnich lat oraz o perspektywy na przyszłość nabożeństwa do Serca Jezusowego, to można odwołać się do następujących przemyśleń: „Nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezusowego odnawiając się, odzyskuje obecnie centralne miejsce w duchowości wspólnotowej chrześcijańskiej, ponieważ okazuje się zdolne w syntetyczny sposób przedstawić nam duchowe doświadczenie ziemskie Jezusa historycznego, oraz ponieważ jego celem jest animować i przemieniać w paschalne stawanie się w miłości miłosiernej naszą miłość ludzką, oraz ponieważ jest w stanie odsłonić przed nami i wtajemniczyć nas w miłowanie misterium Eucharystii oraz Kościoła”⁶⁸.

* * *

Nabożeństwo do Bożego Serca jest rzeczywistością przebogatą. Mamy tu do czynienia z wysiłkiem, by coraz pełniej odpowiedzieć miłością bezinteresowną na miłość bezinteresowną, z poszukiwaniem coraz pełniejszej komunii z Bogiem nie tylko dla siebie. W praktyce w dziejach

Kość- ciola, które są przecież zasadniczą częścią dziejów stworzenia – zbawienia, wyraża się to na zaskakująco wiele sposobów. Oto, dla przypomnienia, niektóre z nich: apostołał, dzieła miłosierdzia, wtajemniczanie w misterium Boga poprzez umożliwianie coraz lepszego zrozumienia prawd wiary, zadośćuczynienie za grzechy własne i innych, modlitwa o zbawienie zmarłych, oddawanie siebie i bliźnich w opiekę Sercu Bożemu, czyli Chrystusowi Miłującemu. To wszystko nie oddala od Boga, ale prowadzi do Niego i jednoczy z Nim. Taki proces trzeba określić mianem uświęcenia.

Nabożeństwo do Bożego Serca jest więc taką postawą człowieka, takim jego życiem, gdzie z daru Bożego aktywnie uczestniczy on w dziele zbawienia nie tylko na rzecz siebie samego. Bóg staje się bliższy. Duchowość ta zarazem okazuje się bardzo wymagająca, bo jest współpracą miłości. Człowiek rozpoznaje także, że nie tylko nie jest bezsilny, ale zostały mu powierzono ogromne atuty, bo jest kochany. Jego życie, jego duchowość i religia coraz pełniej są takimi, jakimi powinny zawsze być, czyli odpowiedzią miłości bezinteresownej na miłość bezinteresowną.

Przypisy

¹ A. Tessarolo, *Teologia Serca Jezusowego*, tłum. Z. Morawiec SCJ, Kraków 1997, s. 31. Zob. też: B. Marchetti-Salvatori, *Cuore*, w: *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, t. I, oprac. E. Ancilli, Pontificio Istituto di Spiritualità Teresianum, Roma 1992, s. 690n; S.T. Zarzycki, *Serce*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, praca zbior. pod red. M. Chmielewskiego, Lublin–Kraków 2002, s. 808. Potwierdzają to pewne wyrażenia właściwe językowi francuskiemu, a przecież rozkwit nabożeństwa do Serca Jezusowego w ogromnej mierze jest związany z Francją; zob. A. Hamon, *Coeur (Sacré)*, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, t. II, kol. 1023n.

² Tekst *Annum sacrum* za: A. Tessarolo, *Teologia Serca Jezusowego*, dz. cyt., 118n (stamtąd pochodzi także numeracja akapitów).

³ Zob. np.: E. Ancilli, *Santità cristiana*, w: *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, t. III, oprac. E. Ancilli, Pontificio Istituto di Spiritualità del Teresianum, Roma 1992, s. 2240n.

⁴ *Messale ambrosiano quotidiano. Introduzioni e commenti di I. Biffi. II. Tempo ordinario*, Casale Monferrato 1991, s. 37.

⁵ Jeśli chodzi o podstawy biblijne nabożeństwa do Serca Jezusowego, zob. np.: I. de la Potterie, *Biblijne podstawy teologii Serca Chrystusa*, w: *Bóg bliski. Historia i teologia kultu Najświętszego Serca Jezusa*, praca zbior., Kraków 1984, s. 204n; co do okresu patrystycznego zob. T. Špidlík, I. Gargano, V. Grossi, *Historia duchowości*, t. III: *Duchowość Ojców Kościoła*, t. III A: *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, t. III B: *Duchowość łacińskich Ojców Kościoła*, Kraków 2004, s. 29n; co do średniowiecza, zob. A. Hamon, *Coeur (Sacré)*, dz. cyt., kol. 1026n; A. Vauchez, *Duchowość średniowieczna*, tłum. H. Zaremska, Gdańsk 2004, s. 132n. Zob. też: C. Drażek, *Rozwój kultu Serca*

Jezusowego w Polsce, w: *Bóg bliski*, dz. cyt., Kraków 1984, s. 11n.

⁶ Więcej na ten temat zob.: J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, tłum. J. Machniak, Kielce 1993, s. 267n; P. Zovatto, *Il Settecento spirituale fra giansenismo e quietismo*, w: T. Goffi, P. Zovatto, *Storia della spiritualità*, t. VI: *La Spiritualità del Settecento. Crisi di identità e nuovi percorsi (1650-1800)*, Bologna 1990, s. 11n.

⁷ Pierwszy List św. Jana wraz ze wszystkimi innymi pismami nowotestamentalnymi stanowi także bardzo ważne świadectwo duchowości chrześcijan i pierwszorzędną wzorcową pod tym względem. Mają rację L. Bouyer i L. Dattrino, kiedy piszą: „Nie da się przecenić znaczenia męczeństwa dla duchowości Kościoła pierwszych wieków. (...) za wyjątkiem Nowego Testamentu żaden inny czynnik nie miał tak dużego znaczenia, jeśli chodzi o kształtowanie się duchowości chrześcijańskiej” (*Storia della spiritualità*, t. III A: *La spiritualità dei padri (II-V secolo). Martirio – verginità – gnosì cristiana*, Bologna 1986, s. 39).

⁸ R. Darricau, B. Peyrous, *Histoire de la spiritualité*, Paris 1991, s. 104.

⁹ Szerzej na ten temat zob. H. Tüchle, C.A. Bouman, *Historia Kościoła*, t. 3: *1500-1715*, Warszawa 1986, s. 235n; 256n, T. Goffi, *Vissuto e dottrina spirituali dal 1650 al 1800*, w: T. Goffi, P. Zovatto, *Storia della spiritualità*, t. VI, dz. cyt., s. 67n.

¹⁰ Por. T. Goffi, *Vissuto e dottrina spirituali dal 1650 al 1800*, dz. cyt., s. 153n.

¹¹ Więcej na ten temat zob.: J. Sypko, *Naśladowanie Chrystusa*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 565n; W. Miształ, „*De imitatione Patris*” u św. Pawła, w: „*Polonia Sacra*” 8(2001), s. 241n.

¹² Por. M. Dupuy, *Perfection. IV. 16^e-17^e siècles*, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, t. XII, kol. 1134n; T. Goffi, *Vissuto e dottrina spirituali dal 1650 al 1800*, dz. cyt., s. 163n.

¹³ Por. tamże, s. 164, przyp. 13. Zob. też: J. Sypko, *Serce Jezusa*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 814.

¹⁴ Cyt. za: T. Goffi, *Vissuto e dottrina spirituali dal 1650 al 1800*, dz. cyt., s. 165. Zob. też: C. Folch, *Miłość wcielonego Słowa do Ojca*, w: *Bóg bliski*, dz. cyt., s. 172n.

¹⁵ T. Goffi, *Vissuto e dottrina spirituali dal 1650 al 1800*, dz. cyt., s. 165n.

¹⁶ Zob. T. Goffi, *Storia della spiritualità*, t. VII: *La spiritualità dell'Ottocento*, Bologna 1989, s. 33n, 57n, 105n.

¹⁷ Nie powinno umknąć uwadze, że ustanowione już w XX wieku liturgiczne święto Chrystusa Króla pozostaje teologicznie – również jeśli chodzi o duchowość – ściśle związane z nabożeństwem do Najświętszego Serca Jezusa. Chodzi tu zarówno o genezę, jak i cele. Szerzej na ten temat zob. m.in.: A. Tassarolo, *Teologia Serca Jezusowego*, dz. cyt., s. 131n.

¹⁸ Zob. T. Goffi, *Storia della spiritualità*, t. VII, dz. cyt., s. 157n, 231n, 301n, 355n.

¹⁹ Zob. tamże, s. 105n; J. Ratzinger, *Misterium paschalne jako najgłębsza treść i podstawy kultu Serca Jezusowego*, w: *Bóg bliski*, dz. cyt., s. 241n.

²⁰ L. Boriello, G. della Croce, B. Secondin, *Historia duchowości*, t. VI: *Duchowość chrześcijańska czasów współczesnych*, tłum. M. Pierzchała OSsR, Kraków 1998, s. 109. Na temat pozytywnego znaczenia nabożeństwa do Serca Jezusowego dla ekumenizmu zob. J. Mejia, *Narodzić się z boku Chrystusa. W kierunku jedności Kościoła*, w: *Bóg bliski*, dz. cyt., s. 185n.

²¹ L. Boriello, G. della Croce, B. Secondin, *Historia duchowości*, t. VI, dz. cyt., s. 110.

²² Tamże, s. 62. Zob. A. Tassarolo, *Cuore di Gesù (devozione al)*, w: *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, t. I, oprac. E. Ancilli, Pontificio Istituto di Spiritualità del Teresianum, Roma 1992, s. 695n.

²³ L. Boriello, G. della Croce, B. Secondin, *Historia duchowości*, t. VI, dz. cyt., s. 110.

²⁴ Dzieło stworzenia – zbawienia dotyczy człowieka jako takiego w całości kształce jego istnienia. To w takim świetle należy oceniać znaczenie uczuć czy cielesności, jeśli chodzi o spotkanie człowieka z Bogiem. Wystarczy wskazać na wcielenie Chrystusa oraz zmartwychwstanie i otoczenie Go jako zmartwychwstałego chwałą także w Jego człowieczeństwie, by przypomnieć, że „zmy-słowe”, „cielesne” i „materialne” w pewnym sensie sytuują się w centrum ekonomii zbawienia oraz że nie można w nich widzieć zaledwie narzędzia pozwalającego osiągnąć cel. Stąd wyodrębnią się teologię ciała czy innych rzeczywistości doczesnych. Por. A. Ganoczy, *Nauka o stworzeniu. Podręcznik teologii dogmatycznej*, pod red. W. Beinerta, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 2000, s. 52; J. Łukomski, *Próba zbudowania chrześcijańskiej etyki środowiska naturalnego*, Kielce 2000, s. 310; T. Goffi, *Storia della spiritualità*, t. VII, dz. cyt., s. 147 („Ponieważ mamy tu do czynienia z symboliką o charakterze cielesnym [chodzi o kult Serca Jezusowego], odniesioną do Jezusa, to lepiej ona przekonuje, że nasza formacja duchowa musi dotyczyć nie tylko duszy, lecz całego naszego bytu także w jego zewnętrzności związanej ze zmysłami”).

²⁵ Przykładowo według kartuzja o. Gabriela M. Fulconis’a (1816-1888), możemy spotkać, modlić się i miłować Trójcę w Sercu Słowa wcielonego właśnie dzięki pośrednictwu Serca Maryi; zob. T. Goffi, *Storia della spiritualità* 7, dz. cyt., s. 148n.

²⁶ Zob. R. Aubert, *Kościół Katolicki od kryzysu 1848 roku do pierwszej wojny światowej*, w: R. Aubert, *Historia Kościoła*, t. V: *1848 do czasów współczesnych*, Warszawa 1985, s. 91.

²⁷ L. Boriello, G. della Croce, B. Secondin, *Historia duchowości*, t. VI, dz. cyt., s. 113.

²⁸ Por. R. Darricau, B. Peyrous, *Histoire de la spiritualité*, Paris 1991, s. 113n.

²⁹ L. Boriello, G. della Croce, B. Secondin, *Historia duchowości*, t. VI, dz. cyt., s. 111.

³⁰ „Kult Jezusowego Serca [w XIX wieku] pojmowano coraz bardziej jako pobożność ekspiacji i zadośćuczynienia. I ten charakter zachował on przez dłuższy czas. Dopiero w naszym stuleciu [chodzi o XX wiek] odkryto szersze jego znaczenie jako kultu człowieczeństwa Jezusa Chrystusa. Prekursorem tego kierunku pobożności był o. Leon Dehon (1843-1925)” – tamże, s. 64.

³¹ Tamże, s. 112.

³² Zob. T. Goffi, *Storia della spiritualità*, t. VII, dz. cyt., s. 146; L. Boriello, G. della Croce, B. Secondin, *Historia duchowości*, t. VI, dz. cyt., s. 62n, 112.

³³ Zob. Leon XIII, Encyklika o poświęceniu się ludzi Najświętszemu Sercu Jezusowemu *Annun sacrum*, w: A. Tassarolo, *Teologia Serca Jezusowego*, dz. cyt., s. 117n.

³⁴ Szerzej na ten temat zob.: A. Hamon, *Coeur (Sacré)*, dz. cyt., kol. 1042n.

³⁵ Por. T. Goffi, *Storia della spiritualità*, t. VII, dz. cyt., s. 146n; L. Boriello, G. della Croce, B. Secondin, *Historia duchowości*, t. VI, dz. cyt., s. 63n, 112.

³⁶ Cyt. za: T. Goffi, *Storia della spiritualità*, t. VII, dz. cyt., s. 148.

³⁷ Za: L. Boriello, G. della Croce, B. Secondin, *Historia duchowości*, t. VI, dz. cyt., s. 111.

³⁸ Cyt. za: T. Goffi, *Storia della spiritualità*, t. VII, dz. cyt., s. 147. Zob. też I. Rodríguez, *Cuore (custodia del)*, w: *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, t. 1, dz. cyt., s. 690.

³⁹ Zob. T. Goffi, *Storia della spiritualità*, t. VII, dz. cyt., s. 149.

⁴⁰ Tamże, s. 149.

⁴¹ Tamże, s. 148.

⁴² Tamże.

⁴³ Por. M. Gaidon, *Cywilizacja miłości dzisiaj*, w: *Bóg bliski*, dz. cyt., s. 161n; T. Goffi, *Storia della spiritualità*, t. VII, dz. cyt., s. 149.

- ⁴⁴ T. Goffi, *Storia della spiritualità*, t. VII, dz. cyt., s. 148.
- ⁴⁵ Cyt. za: L. Boriello, G. della Croce, B. Secondin, *Historia duchowości*, t. VI, dz. cyt., s. 113. Zob. też: I. Rodríguez, *Cuori (penetrazione dei)*, w: *Dizionario enciclopedico de spiritualità 1*, dz. cyt., s. 698.
- ⁴⁶ Cyt. za: L. Boriello, G. della Croce, B. Secondin, *Historia duchowości*, t. VI, dz. cyt., s. 113.
- ⁴⁷ Tamże, s. 113.
- ⁴⁸ Tamże, s. 114.
- ⁴⁹ Zob. A. Tassarolo, *Cuore di Gesù (devozione al)*, w: *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, t. I, dz. cyt., s. 694.
- ⁵⁰ T. Goffi, *Storia della spiritualità*, t. VII, dz. cyt., s. 147.
- ⁵¹ Zob. M. Chmielewski, *Mistyka*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 539; B. Marchetti-Salvatori, *Cuore (custodia del)*, w: *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, t. I, dz. cyt., s. 690.
- ⁵² Nabożeństwo do Bożego Serca będzie więc przedstawiane na przykład jako misterium zstąpienia Boga do ludzi czy świata, aby przez dobroć swojej miłości podnieść człowieka z prochu aż po pełnię usynowienia, czyli pełnię uczestnictwa w synostwie Chrystusa. W tym kontekście symbol Serca Jezusowego będzie interpretowany także jako „wyjaśnienie”, skąd się to bierze: z misterium paschalnego, od Ducha Świętego, przez sakramenty, przez życie Kościoła. To znaczy, że symbol „Bożego Serca” wskazuje także na cel ostateczny i mistyczny, na zjednoczenie w miłości z Trójcą Świętą, na udział w życiu trynitarnym, na obecność Chrystusa w chrześcijaninie i chrześcijan w Chrystusie. Zob. T. Goffi, *Storia della spiritualità*, t. VII, dz. cyt., s. 147.
- ⁵³ Zob. np. C. Pozo, *Serce Maryi. Serce nowej Ewy*, w: *Bóg bliski*, dz. cyt., s. 230n.
- ⁵⁴ Zob. T. Goffi, *Storia della spiritualità*, t. VIII: *La spiritualità contemporanea (XX secolo)*, Bologna 1987, s. 15.
- ⁵⁵ Więcej na ten temat zob.: S.T. Zarzycki, *Teologia afektywna*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 870n.
- ⁵⁶ Szerzej na ten temat: T. Goffi, *Storia della spiritualità*, t. VIII, dz. cyt., s. 333n.
- ⁵⁷ Numeracja akapitów za: A. Tassarolo, *Teologia Serca Jezusowego*, dz. cyt., s. 117n.
- ⁵⁸ T. Goffi, *Storia della spiritualità*, t. VIII, dz. cyt., s. 335.
- ⁵⁹ Por. A. Tassarolo, *Cuore di Gesù (devozione al)*, w: *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, t. I, dz. cyt., s. 694n; T. Goffi, *Storia della spiritualità*, t. VIII, dz. cyt., s. 335.
- ⁶⁰ Zob. Pius XI, *Miserentissimus Redemptor*, nr 5n.
- ⁶¹ Tamże, nr 3.
- ⁶² L. Boriello, G. della Croce, B. Secondin, *Historia duchowości*, t. VI, dz. cyt., s. 198.
- ⁶³ Tamże, s. 199.
- ⁶⁴ Przekład polski tej encykliki jest dostępny w: A. Tassarolo, *Teologia Serca Jezusowego*, dz. cyt., s. 127n.
- ⁶⁵ Por. N. Hoffmann, *Ekspiacja jako jeden z podstawowych tematów nauki o zbawieniu*, w: *Bóg bliski*, dz. cyt., s. 261n.
- ⁶⁶ Tłumaczenie polskie tej encykliki jest dostępne w: A. Tassarolo, *Teologia Serca Jezusowego*, dz. cyt., s. 147n.
- ⁶⁷ Zob. też L. Ciapki, *Od encykliki „Haurietis aquas” do encykliki „Dives in misericordia”*, w: *Bóg bliski*, dz. cyt., s. 152n.
- ⁶⁸ T. Goffi, *Storia della spiritualità*, t. VIII, dz. cyt., s. 335. Zob. także: L.J. Suenens, *Kochać mocą Ducha Świętego*, w: *Bóg bliski*, dz. cyt., s. 253n; A. Tassarolo, *Cuore di Gesù (devozione al)*, w: *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, t. I, dz. cyt., s. 692n.

ks. dr Jan Hojnowski SCJ

GENEZA ZGROMADZENIA KSIĘŻY NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSOWEGO

Na powstanie naszego Zgromadzenia złożyło się wiele przyczyn. Oczywiście na pierwszym miejscu zawdzięcza ono swe istnienie o. Leonowi Dehonowi, którego czcimy jako naszego Założyciela. Jeszcze jako kleryk w Seminarium św. Klary w Rzymie myślał o życiu zakonnym – początkowo o wstąpieniu do zakonu, a później o założeniu zgromadzenia zakonnego. W osobistych wspomnieniach na temat pobytu w seminarium pisał: „Miałem bardzo wyraźną skłonność, prawdziwe powołanie do życia zakonnego. Uwagę moją zwrócił fragment z Bellarmina, że mało było świętych kanonizowanych poza męczennikami, którzy by nie wyszli z klasztorów. Świętość jest więc cudownie ułatwiona przez życie zakonne. Odwiedzając salony kardynała wikariusza (Rzymu), uderzyła mnie podobna refleksja, jaką uczynił Bellarmin. Znajdują się tam portrety kardynałów kanonizowanych, którzy prawie wszyscy pochodzili z klasztorów. Kochając logikę, wyciągnąłem wniosek, że wstąpię do zakonu, oczywiście nie po to, by być kanonizowanym, lecz by z pomocą Bożą zostać świętym, by lepiej poznać, pokochać Pana Jezusa i Jemu służyć”¹.

16 lipca 1877 roku o. Dehon jako jeden z wikariuszy przy bazylice w Saint-Quentin, za zgodą swojego biskupa, udał się do domu macierzystego Sióstr Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego w Saint-Quentin celem napisania konstytucji dla nowej rodziny zakonnej mającej nosić nazwę: Instytut Oblatów Najświętszego Serca Jezusowego.

Zgromadzenie Służebnic powstało w Strasburgu, w listopadzie 1867 roku. Założycielką była Oliwia Ulrich (1837-1917), która przybrała imię zakonne Maria od Serca Jezusowego, powszechnie zaś była nazywana Chère-Mère. Do Saint-Quentin, gdzie działał o. Dehon, Zgromadzenie Służebnic, z Chère-Mère, zostało przeszczepione w 1873 roku. Celem tego

zgromadzenia był kult Serca Jezusowego oparty na objawieniach św. Małgorzaty Marii Alacoque. W ich kulcie Bożego Serca dominował duch miłości i wynagrodzenia.

Od chwili przybycia do Saint-Quentin służebnice znalazły oparcie w o. Dehonia, którego obrały sobie za spowiednika i konferencjonistę. Wymiana myśli między służebnicami a o. Dehonia, a także konieczność wygłaszania im nauk na temat kultu Bożego Serca doprowadziły go do podjęcia decyzji założenia zgromadzenia męskiego, które miałyby podobny cel jak Zgromadzenie Służebnic. Gdy zwierzył się z tego jezuitie z Reims, o. Modestowi († 1891), usłyszał od niego: *Marchez!* (Działajcie!).

Życie służebnic niewątpliwie stanowiło jeden z czynników mających wpływ na o. Dehona przy kładzeniu fundamentów pod nowe zgromadzenie zakonne. Byłoby jednak błędem uważać, że o. Dehon niewolniczo przenosił elementy życia zakonnego sióstr służebnic na nowe zgromadzenie męskie. Pomiedzy zgromadzeniem służebnic a zgromadzeniem o. Dehona od początku były wprawdzie widoczne podobieństwa, ale i różnice.

Do podobieństw należał kult Serca Jezusowego ujmowany w duchu miłości i wynagrodzenia. Analogie były nieuniknione przez fakt, że kierownikami duchowymi służebnic w ich początkach byli ojcowie jezuiti: o. Dehon, pisząc swoje konstytucje, również korzystał z kierownictwa jezuitów, o. Modeste'a.

Różnice między zgromadzeniem o. Dehona a służebnicami były oczywiste i wielorakie. Rzuciły się w oczy zwłaszcza w dziedzinie praktycznej. Ojciec Dehon bowiem zobowiązywał swoje zgromadzenie do apostołatu misyjnego i społecznego, do czego nie zobowiązywały się siostry służebnice.

Zostało wspomniane, że pracę nad konstytucjami o. Dehon rozpoczął 16 lipca 1877 roku. Z końcem lipca były już gotowe. W dzień św. Ignacego, 31 lipca, o. Dehon poświęcił się całkowicie Bożemu Sercu, przyjmując zaś imię Jana od Serca Jezusowego, rozpoczął swój nowicjat zakonny.

W klasztorze służebnic w Saint-Quentin, w którym o. Dehon był kapelanem i w którym układał konstytucje dla swego zgromadzenia, przebywała s. Maria od św. Ignacego, nazywana krótko s. Ignacją (z domu Joanna Wernert). Do zakonu wstąpiła jeszcze w Alzacji w 1871 roku,

profesję zakonną złożyła w Saint-Quentin, dokąd siostry przeniosły się w roku 1873. W Saint-Quentin została asystentką fundatorki służebnic, Marii od Serca Jezusowego, Chère-Mère. Siostra Ignacja, z pochodzenia Niemka, była osobą wykształconą, głęboko religijną i gotową do wszelkich ofiar podejmowanych w duchu miłości i wynagrodzenia wobec Chrystusa Pana.

W swych przeżyciach religijnych pewnego dnia – 2 lutego 1878 roku – uświadomiła sobie, że przemawia do niej Chrystus. Słowa rzekomo pochodzące od Niego spisywała jej sekretarka, s. Maria od Jezusa (rodzona siostra Chère-Mère), która wkrótce miała złożyć swoje życie w ofierze Bogu celem ratowania życia o. Dehona. Chrystus miał jej, s. Ignacji, powiedzieć między innymi, że „pragnie tego zgromadzenia...” (któremu początki dawał o. Dehon). W innej wersji mamy powiedziane, że Pan Jezus pragnie księży oblatów.

Tu jest miejsce na pytanie, czy o. Dehon, zakładając nowe zgromadzenie zakonne, był w tym zależny od atmosfery duchowej panującej u sióstr służebnic, w szczególności czy był zależny od „objawień” s. Ignacji. Odpowiedzieć należy, że nie.

O niezależności o. Dehona od s. Ignacji świadczy fakt, że swoje konstytucje ukończył 31 lipca 1877 roku, a zakonnica zaczęła mieć swoje rzekome objawienia dopiero 2 lutego 1878 roku.

Ojciec Dehon swojemu zgromadzeniu zakonnemu dał nazwę Instytut Oblatów Najświętszego Serca Jezusowego. Do zgromadzenia o takiej nazwie zaczął przyjmować kandydatów, kierując osobiście nowicjatem w Saint-Quentin.

Ten stan trwał do 1882 roku, w którym młode zgromadzenie liczyło już 40 kapłanów i 12 kleryków. Aby zyskać prestiż, o. Dehon zwrócił się do Stolicy Apostolskiej z prośbą o zatwierdzenie zgromadzenia, przesyłając odpowiednią petycję i konstytucje.

Ludzie niechętni Założycielowi ze swej strony słali do Rzymu fałszywe oskarżenia, na przykład, że napisane przez niego konstytucje powstały pod wpływem „objawień” s. Ignacji. Rzym, dmuchając na zimne, bez uwzględnienia wszystkich okoliczności, a biorąc pod uwagę fakt, że o. Dehon był kapłanem sióstr służebnic w klasztorze, w którym przebywała wizjonerka Ignacja, we wrześniu 1883 roku wezwał

do siebie naszego Zało-życiela. Rezultat jego rozmów prowadzonych w Stolicy Apostolskiej był negatywny. 28 listopada 1883 roku kongregacja Świętego Oficjum wydała dekret rozwiązujący Instytut Oblatów Serca Jezusowego.

Ojciec Dehon w liście do biskupa Thibaudiera, ordynariusza diecezji Soissons, napisał wówczas: „Wszystko straciłem: mój prywatny majątek odziedziczony po rodzicach, zdrowie i dobre imię”.

Omawiane wydarzenie przeszło do historii Zgromadzenia Księża Najświętszego Serca Jezusowego jako *Consummatum est* – wszystko skończone!

Dekret Świętego Oficjum mówił wyraźnie o rozwiązaniu zgromadzenia, które wówczas nosiło nazwę Oblatów Serca Jezusowego. Egzekucję dekretu Rzym powierzył biskupowi Thibaudierowi, polecając uwzględnić wszystkie okoliczności, aby przy tym nie ucierpiało dobre imię członków rozwiązanego zgromadzenia. Piętnastu kapłanów pochodziło z diecezji Soissons, w której leży Saint-Quentin, i oni najmniej ucierpieli w wyniku rozwiązania zgromadzenia. Dla pochodzących z innych diecezji był to duży cios. Rozwiązując się, zgromadzenie musiało zrezygnować z dotychczasowej działalności. A przecież prowadziło między innymi Szkołę św. Klemensa w Fayet i oczywiście Kolegium św. Jana w Saint-Quentin. Te i inne obiekty miały przejść pod zarząd diecezji.

Dla o. Dehona nastał okres upokorzeń, a równocześnie głębokich refleksji, które kazały mu wyznać, w liście do swego biskupa, że się pomylił („*Je me suis trompé*”). W tym wyznaniu chodziło o pewien brak ostrożności w ocenie atmosfery nadzwyczajności, wytworzonej przez wizje s. Ignacji, co jego przeciwnikom dawało do ręki argument, że o. Dehon był pod ich wpływem, gdy zakładał Instytut Oblatów Serca Jezusowego. W wyniku rzymskiej decyzji s. Ignacja została przeniesiona z Saint-Quentin do Dauendorf w Alzacji; powróciła zaś do Francji dopiero po śmierci Chère-Mère, w 1917 roku, do miejscowości Pepinville, gdzie zmarła w 1935 roku.

Okres zawieszenia zgromadzenia trwał krótko. Już bowiem 29 marca 1884 roku mogło wznowić swoją działalność, na razie na prawie diecezjalnym i pod nazwą Księża Najświętszego Serca Jezusowego, a nie jak dotąd Oblatów Serca Jezusowego. Zmiana nazwy, wprowadzona

przez Rzym, miała wskazywać na całkowitą niezależność nowego zgromadzenia od rzekomych objawień s. Ignacji. W jej pismach bowiem – w odniesieniu do zgromadzenia o. Dehona – jest mowa o kapłanach żertwach, o kapłanach Oblatach Serca Jezusowego.

Ojciec Dehon musiał się pogodzić ze zmianą nazwy swojego zgromadzenia. Był jednak bardzo przywiązany do nazwy pierwotnej i zabiegał o możliwość powrócenia do niej w liście do Świętego Oficjum w czerwcu 1892 roku². Uzasadniał to głównie protestami dwóch istniejących we Francji zgromadzeń zakonnych (jedno powstało w Bétharram, drugie w Issoudun), które występowały pod nazwą zgromadzeń księży Najświętszego Serca Jezusowego i nie chciały jej dzielić z nowymi zgromadzeniami.

Ojciec Dehon miał jeszcze inne powody, które go skłaniały do starania się o przywrócenie pierwotnej nazwy swemu zgromadzeniu. Nie odstępował on bowiem od idei wynagrodzenia Sercu Jezusowemu za wyrządzone Mu zniewagi. Uważał, że do tej idei bardzo pasowała nazwa oblaci, względnie Kapłani-Żertwy Serca Jezusowego. Te nazwy – *Oblats*, *Prêtres-victimes* – często pojawiają się w listach o. Dehona do sióstr służebnic, a szczególnie do fundatorki Chère-Mère i do s. Ignacji.

Święte Oficjum nie odstąpiło – pomimo starań o. Dehona – od narzuconej w 1884 roku nazwy: Zgromadzenie Księży Najświętszego Serca Jezusowego.

Godząc się z nową nazwą zgromadzenia, o. Dehon pozostał jednak wierny swojej pierwotnej idei, dla której je założył, a była to idea wynagrodzenia Bożemu Sercu za wyrządzone Mu zniewagi przez grzechy popełniane przez ludzi. Do wierności tej idei nawoływał swoich synów duchowych w testamencie, dołączonym do naszego *Dyrektorium*. Czytamy w nim: „Celem naszym jest wynagrodzenie i związane z nim wszystkie praktyki pobożne, takie jak: msza św. i komunia wynagradzająca, akt wynagrodzenia, codzienna adoracja wynagradzająca, Godzina święta i umartwienia, na które pozwala posłuszeństwo i stan naszego zdrowia”³.

Idea wynagrodzenia Bogu za wyrządzone Mu zniewagi była bliska mentalności wielu Francuzów końca XIX wieku. Po antyreligijnych ekscesach Komuny Paryskiej, po latach 1870-1871, przyszło opamiętanie, nawet w sferach rządowych, do tego stopnia, że Zgromadzenie Narodowe

w 1873 roku podjęło uchwałę o wynagrodzeniu Najświętszemu Sercu Jezusa za grzechy przez wybudowanie na Montmartre w Paryżu bazyliki Sacré-Coeur jako wotum przebłagalne.

Równocześnie urządzano pielgrzymki ekspiacyjne do sanktuariów wsławionych cudami eucharystycznymi czy Maryjnymi. Kto żył, pielgrzymował do: Avignon, Favorney, Douai. Ulubionym miejscem pielgrzymek stało się sanktuarium Serca Jezusowego w Paray-le-Monial, z okazji dwusetnej rocznicy objawień św. Małgorzaty Marii Alacoque. Podobnie przebłagalne pielgrzymki szły do: La Salette i Lourdes. Na tym tle ekspiacyjnym wyrosła idea kongresów eucharystycznych, zapoczątkowanych w Lille w 1881 roku, i nadal urządzanych w różnych krajach, w odstępach kilku lat.

Ojciec Dehon był dzieckiem swoich czasów i byłoby rzeczą dziwną, gdyby pozostał obojętny na ten przejaw reakcji wiernych na panoszące się zło. Dlatego ideę wynagrodzenia uczynił ideą swego życia i działalności założonego przez siebie zgromadzenia zakonnego. Tym bardziej że przez wiele lat, jako kierownik duchowy, obracał się w środowisku Sióstr Służebnic Najświętszego Serca, których celem było właśnie wynagrodzenie.

Stolica Apostolska wielokrotnie ponawiała swoją aprobatę dla działalności naszego Zgromadzenia. Za papieża Leona XIII został wydany dla niego dekret pochwalny (*decretum laudis*), 25 lutego 1888 roku. Kolejny dekret zatwierdzający nasze Zgromadzenie został wydany 4 lipca 1906 roku. Wreszcie ku radości całego Zgromadzenia, 5 grudnia 1922 roku, zostało ono definitywnie zatwierdzone przez Rzym. Żył jeszcze ojciec wtedy Założyciel i zanotował w swoich *Notes quotidiens*: „Jest to rezultat czterdziestu pięciu lat wysiłków i pracy, pokonującej tysiące trudności i przeciwności... Mamy więc iść z zapalem naszą stałą ścieżką w imię Kościoła i w imię Pana Jezusa”⁷⁴.

Trudności, o których wspomniał, nie brakło mu od chwili powołania do życia zgromadzenia zakonnego. Dwa zgromadzenia zakonne Saint-Quentin: żeńskie służebnic i męskie Oblatów Serca Jezusowego, bo tak początkowo nazywało się nasze zgromadzenie, to było już za wiele dla wrogów Kościoła. Jedną z okazji do wszczęcia nagonki na o. Dehona była w roku 1879 śmierć kilku sióstr (4 czy 6) w klasztorze służebnic w Saint-Quentin, które w krótkich odstępach czasu odchodziły z tego świata. Dla prasy liberalnej, wrogiej Kościołowi, była to niecodzienna gratka dająca

okazję do rozpisywania się na nieludzkie warunki panujące w klasztorze, w którym kapelanem był o. Dehon. Za rzekomo złe warunki klasztorne, prowadzące do przedwczesnej śmierci, obwiniano o. Dehona.

Jako młody zakonodawca o. Dehon poważnie zachorował na płuca i lekarze nie dawali mu więcej niż parę miesięcy życia. Wówczas z pomocą przyszedł Bóg, odpowiadając na ofiarę jednej z sióstr służebnic. W tym czasie bowiem, w 1877 roku, wstąpiła do klasztoru służebnic w Saint-Quentin młodsza siostra Chère-Mère, przybierając imię Marii od Jezusa. Od razu powierzono jej funkcję sekretarki s. Ignacji: znalazła się więc pod wpływem jej nadzwyczajnych wizji. Była ona zafascynowana osobowością o. Dehona i jego nowo powstającym zgromadzeniem. Na wiadomość o ciężkiej chorobie Założyciela poświęciła swoje życie w ofierze, ażeby Bóg przedłużył życie o. Dehonowi. Miała wówczas 23 lata (w 1877 roku) i wkrótce podupadła na zdrowiu. 27 lipca 1879 roku Bóg przyjął jej ofiarę. Ojciec Dehon zaś odzyskał siły, i nie chorując już nigdy poważnie, dożył sędziwego wieku (zmarł 12 sierpnia 1925 roku).

Jedna z sióstr z klasztoru służebnic, imieniem Maria od Pięciu Ran, otrzymała w spadku po rodzicach 800 tysięcy franków w złocie. Część pieniędzy miała zamiar ofiarować o. Dehonowi na pokrycie kosztów związanych z potrzebami nowego zgromadzenia. Ale krewni siostry Marii od Pięciu Ran doprowadzili do unieważnienia testamentu i związane z nim plany o. Dehona zawisły w próżni.

To znów pewien przyjaciel i dobroczyńca, który obiecał o. Dehonowi sfinansować nabycie parku i ogrodu przy domu macierzystym Serca Jezusowego w Saint-Quentin, wycofał się w ostatniej chwili, zmuszając o. Dehona do szukania innych źródeł dla pokrycia kosztów realizowanych inwestycji.

Ojcu Dehonowi, zmarłemu 12 sierpnia 1925 roku w Brukseli, dane było oglądać będące w pełnym rozkwicie Zgromadzenie Księży Najświętszego Serca Jezusowego.

W chwili obecnej nasze Zgromadzenie liczy 2300 członków. W tym: 2 kardynałów, 20 biskupów, 1660 księży, 205 braci zakonnych, 390 scholastyków.

Zgromadzenie, z Kurią Generalną w Rzymie, jest podzielone na 21 prowincji, 6 regionów i 4 dystrykty. Konkretna działalność Zgromadzenia jest zlokalizowana w kilkuset placówkach. Zostały one starannie wyliczone,

z podaniem dokładnych adresów, telefonów i faksów, w publikacji *Index domorum SCJ*, która ukazała się staraniem Kurii Generalnej w 2003 roku.

Nasze zgromadzenie jest instytucją kościelną. Jako takie jest na służbie Kościoła i z tej racji jego cel może podlegać modyfikacjom z uwagi na zmieniające się potrzeby Kościoła. Wyrazem tego jest określenie naszego celu podawane w ustaleniach kapituł generalnych.

Odpowiednio wytknięty cel stanowi istotną część konstytucji zakonnych. Nasze konstytucje były uzupełniane i modyfikowane początkowo przez ojca Założyciela, a później przez kapituły generalne, z których pierwsza miała miejsce w Saint-Quentin w 1886 roku. Ostatnia, jako XXI, odbyła się w Rzymie w 2003 roku.

Historię kształtowania się naszych konstytucji w pracach poszczególnych kapituł (od I do VIII, lata 1886-1919) przedstawia szczegółowo ks. Marceli Denis w książce *Projekt Ojca Dehona*⁵.

Ostatnim modyfikacjom nasze konstytucje zostały poddane na XVII Kapitule Generalnej w Rzymie w 1979 roku. Modyfikacja polegała na stworzeniu z dotychczasowych konstytucji i dyrektorium jednego dokumentu pod nazwą *Reguła życia*, z zachowaniem z dawnych konstytucji (z 1956 roku) dwóch pierwszych rozdziałów jako pochodzących spod pióra ojca Założyciela. Dokument konstytucyjny, noszący nazwę *Reguła życia*, opracowany na XVII Kapitule Generalnej (1979), został zatwierdzony przez Stolicę Apostolską w marcu 1982 roku.

Na bazie *Reguły życia* każda prowincja stworzyła własne dyrektorium jako zestaw norm mających bezpośrednio kształtować jej życie i działalność. W Polsce takie dyrektorium zostało opracowane na Kapitule Prowincjalnej w 1984 roku.

XVII Kapituła Generalna z 1979 roku, włączając do *Reguły życia* dwa pierwsze rozdziały konstytucji z 1956 roku, niezmienione od 1902 roku, chciała uświadomić, że cel wytyczony Zgromadzeniu przez ojca Założyciela nadal obowiązuje, choć jego realizacja, w zakresie zewnętrznej działalności po II Soborze Watykańskim, może przybrać inny charakter.

Zobaczmy jeszcze, jak cel naszego Zgromadzenia jest ujmowany w „*Annuario Pontificio*”.

O tym, że Kościół chce naszego Zgromadzenia, jako żyjącego celem wytyczonym mu przez o. Dehona, świadczą informacje podawane w ofi-

cialnym roczniku watykańskim – „Annuario Pontificio”. W kolejnych edycjach „Annuario Pontificio”, przed II Soborem Watykańskim i po nim, *Stolica Święta* ujmuje nasz cel na trzech płaszczyznach: 1) specjalne nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezusowego w duchu miłości i wynagrodzenia; 2) szerzenie duchowości wynagradzającej; 3) apostołat misyjny i społeczny („Speziale devozione al S. Cuore di Gesù in spirito di amore e di riparazione; diffusione di questa spiritualità riparatrice; apostołato missionario e sociale”)⁶.

Warto zaznaczyć, że przy innych zakonach oddanych czci Bożego Serca Rzym podaje, że ich celem jest nabożeństwo, względnie szerzenie nabożeństwa do Serca Jezusowego. Jeśli chodzi zaś o nasze Zgromadzenie, mamy powiedziane, że jego celem jest „specjalne nabożeństwo...”, i aż dwukrotnie występuje słowo kierujące naszą uwagę na ideę wynagrodzenia.

Wykorzystane publikacje:

„Annuario Pontificio”, roczniki: 1960, 1970, 2001.

Denis Marcell, *Projekt Ojca Dehona*, tłum. Wł. Łukasik, Kraków 1990.

Le Père Dehon et Mère Marie du Coeur de Jésus, red. André Perroux, Roma 2003.

Pelczar Józef Sebastian, *Masoneria, jej istota, zasady...*, Lwów (repr. Poznań 1997).

Przesłanie XXI Kapituły Generalnej do całego Zgromadzenia, Warszawa 2004.

Sidelko Stanisław, *O. Leon Jan Dehon. Założyciel Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego*, Kraków 1988.

Przypisy

¹ NHV 5,5.

² Recueil, s. 697-698.

³ S. Sidelko, *O. Leon Jan Dehon. Założyciel Księży Najświętszego Serca Jezusowego*, Kraków 1988, s. 91.

⁴ Tamże, s. 101.

⁵ M. Denis, *Projekt Ojca Dehona*, tłum. W. Łukasik, Kraków 1990.

⁶ Zob. „Annuario Pontificio”, roczniki: 1960, 1970, 2001.

ks. prof. PAT dr hab. Stanisław Hałas SCJ

PISMO ŚW. W DUCHOWOŚCI SŁUGI BOŻEGO O. LEONA DEHONA

Chcielibyśmy przyjrzeć się duchowości sługi Bożego o. Leona Dehona pod kątem jej biblijnych inspiracji. Chodzi o to, na ile i w jaki sposób opiera się ona i czerpie ze skarbcza słowa Bożego zapisanego w kanonicznych księgach Pisma św. Odpowiedź na to pytanie jest dla nas ważna, ponieważ jest równocześnie odpowiedzią na temat jego teologii: w jakim stopniu i na ile o. Dehon jest teologiem we właściwym tego słowa znaczeniu. Teologia jest bowiem nauką opierającą się na objawieniu i usiłującą w jego świetle zgłębiać problematykę Boga i człowieka w odniesieniu do Niego. Objawienie Boże zaś jest nam dostępne przede wszystkim w Piśmie Świętym.

Jest znanym faktem, że o. Dehon powoływał się także często na objawienia prywatne, zwłaszcza wielkiej czcicielki Jezusowego Serca św. Małgorzaty Marii Alacoque¹. Cytatem z tych objawień rozpoczyna się przecież akt wynagrodzenia, który codziennie odmawiamy w naszej Polskiej Prowincji: „Oto Serce, które tak bardzo ludzi ukochało, a które otrzymuje od wielu, nawet od tych szczególnie umiłowanych, tylko oziębłość, obojętność i niewdzięczność”. Są to słowa wypowiedziane przez Jezusa w czasie tak zwanego wielkiego objawienia, które miało miejsce 16 czerwca 1675 roku².

Trzeba jednak uczciwie zaznaczyć, że nawet jeśli o. Dehon powołuje się na kanonizowanych czcicieli Serca Jezusowego znanych z objawień prywatnych, to jednak eksponuje przede wszystkim ich nauczanie na temat przeżywania religijności, a nie doznane od Boga nadzwyczajne przeżycia. Chodzi o takie postacie, jak św. Gertruda i św. Małgorzata Maria. Ich apostołowanie traktuje przede wszystkim jako kontynuację nauczania św. Jana Ewangelisty i Ojców Kościoła³. Teksty z *Pamiętnika*

duchowego św. Małgorzaty Marii uznaje za przykłady ilustrujące naukę chrześcijańską na temat miłości⁴.

Aby dać właściwą odpowiedź na pytanie o inspiracje biblijne w duchowości i nauczaniu o. Dehona, należy przede wszystkim wziąć pod uwagę uwarunkowania kulturowe i teologiczne środowiska, w którym on wyrósł, uformował się i rozwinął bardzo ożywioną posługę nauczycielską i organizacyjną. A jest to środowisko Francji, zwłaszcza jej części północno-wschodniej w drugiej połowie XIX i na samym początku XX wieku. Nieco uogólniając, można powiedzieć, że historycznie jest to Europa Zachodnia w czasach przed I wojną światową, którą zresztą o. Dehon osobiście przeżył i zmarł siedem lat po jej zakończeniu, w 1925 roku.

Wiele studiów poświęcono już zagadnieniu Europy Zachodniej, a zwłaszcza Francji tamtej epoki. Od strony ekonomicznej był to na pewno okres industrializacji na wielką skalę, która objęła przede wszystkim Europę Zachodnią, ale nie tylko. Spowodowała ona powstanie, zresztą pierwszy raz w dziejach ludzkości, wielkich ośrodków przemysłowych z fabrykami, dymiącymi kominami i otaczającymi je osiedlami robotniczymi. Takim obszarem szczególnie intensywnego uprzemysłowienia była pół-nocno-wschodnia Francja, w której rozwijał swoją działalność o. Dehon jako duszpasterz i założyciel Zgromadzenia Księży Sercanów. Sytuacja ta znalazła u niego odbicie w postaci wielkiego zaangażowania w kwestię społeczną, która wtedy właśnie, i to z całą ostrością, się pojawiła. Już samo to zaangażowanie ukazuje nam o. Dehona jako człowieka o szerokich horyzontach umysłowych, otwartego na problemy otaczającego świata i cechującego się wielką wrażliwością. Można go także określić mianem człowieka w pełni nowoczesnego, oczywiście w relacjach do swojej epoki.

Tę *umysłową otwartość* i *wielką wrażliwość ludzką* widać także doskonale w jego duchowości. Różne studia przeprowadzone na ten temat pokazują jednoznacznie, jak wiele o. Dehon zaczerpnął z tak zwanej francuskiej szkoły duchowości, która na pewno miała wiele do zaoferowania młodemu człowiekowi o tak szerokich horyzontach umysłowych jak on. Trzeba przyznać, że ten kultywowany we Francji od wielu wieków i doskonale dopracowany nurt duchowości mógł rzeczywiście pociągać ludzi pragnących bardziej świadomie i intensywnie przeżywać swoją wiarę. Chodziło o pogłębioną świadomość żywej łączności z Chrystusem

i wynikające z tego konsekwencje. Na uwagę zasługuje zarówno teo-, jak i chrystocentryczne ukierunkowanie tego nurtu, a także głębokie zaangażowanie egzystencjalne w przeżycie wiary, wyrażane w postawie ofiarowania swego życia Bogu (tzw. duchowość wiktymalna)⁵.

Duchowość szkoły francuskiej była ukierunkowana nie tyle na racjonalne rozumowanie teologiczne, co egzystencjalne przeżycie wiary jako żywej komunii z Jezusem. Łączność ta nie powinna ograniczać się jedynie do intelektu i dlatego kładziono główny nacisk na całościowe zaangażowanie osobiste z dużą przekładnią na sferę emocjonalną, która jednak wcale nie ograniczała się do uczucia, lecz miała mocne powiązania z konkretną sytuacją egzystencjalną⁶. Wyrażały się one w postawie obłacji, a więc ofiarowania Bogu wszystkiego, cokolwiek człowiek przeżywa, kładąc szczególny nacisk na to, co sprawia największą trudność i przykrości, a więc egzystencjalne doświadczenie bólu i cierpienia.

Pytając o rolę Pisma św. w duchowości Założyciela nie można oczekiwać, że będzie to ujęcie właściwe dla naszych dzisiejszych czasów, kiedy to uczyniono w Kościele katolickim bardzo wiele, aby całą teologię odnowić i oprzeć bezpośrednio na Piśmie św. jako objawionym słowie Bożym. Mam tutaj na myśli cały wielki proces, jaki dokonał się w ostatnim stuleciu, a który rozpoczął się wydaniem przez papieża Leona XIII przełomowej encykliki *Providentissimus Deus* z 1893 roku. Owa, jak ją określono, *magna charta in re biblica* zapoczątkowała w Kościele katolickim proces wielkiej odnowy zainteresowania Pismem św., który zaowocował między innymi wydaniem wielu ważnych dokumentów kościelnych na ten temat⁷ i zorganizowaniem całej struktury studiów specjalistycznych z nauk biblijnych. Pogłębione rozumienie biblijnego tekstu zaś stawało się i w dalszym ciągu staje, i to w coraz większym stopniu, właściwym pożywieniem dla teologii i całej duchowości chrześcijańskiej. Doskonale widać to choćby w nauczaniu naszego papieża Jana Pawła II, który o wiele bardziej niż jego poprzednicy czerpie ze skarbcza Pisma św. Jak zauważył znany polski biblista, pisma jego poprzedników były jedynie jakby inkrustowane cytatami biblijnymi, jego zaś, bardzo liczne zresztą dzieła, stają się w wielu miejscach po prostu jedną wielką medytacją Biblii⁸. W ten sposób natchnione słowo Boże może stać się i rzeczywiście staje się bardzo konkretną i bezpośrednią inspiracją duchowości chrześcijańskiej.

Jednak w czasach o. Dehona daleko jeszcze było do takiego wykorzystania Biblii w nauczaniu i przeżywaniu duchowości. Choć encyklika *Providentissimus Deus* była wydana za jego życia i przez osobiście znanego mu papieża Leona XIII, to jednak daleko jeszcze było do dzisiejszego upowszechnienia wiedzy biblijnej. Dlatego też nie można wymagać, aby Założyciel posługiwał się tekstami Pisma św. tak, jak się to robi dzisiaj. Ojca Dehona trzeba zrozumieć na tle środowiska, w którym się wychował, dojrzewał i realizował swoje powołanie. Współczesne studia coraz lepiej uwidaczniają, w jak wielkim stopniu na osobowości naszego Założyciela odbiło się to właśnie środowisko. Doskonale ukazuje ten wpływ rozprawa doktorska naszego współbrata, ks. J. Bernaciaka SCJ⁹.

Ojciec Dehon nie miał możliwości systematycznego studiowania Pisma św. tak, jak się to robi dzisiaj. W jego czasach traktowano wiedzę o Biblii jako mało ważny dodatek do studiów teologicznych¹⁰. Niemniej trzeba przyznać, że przyswoił on sobie Pismo św. i to w wysokim stopniu: najpierw przez katechezę i liturgię, a następnie przez studia teologiczne, które przecież opierały się, choć nie zawsze w sposób bezpośredni, na Piśmie św. Na pewno wielki wpływ na pogłębienie znajomości Biblii wywarła u niego francuska szkoła duchowości, pomimo że był to w dużym stopniu kontakt pośredni, poprzez pryzmat zasad wypracowanych przez tę szkołę. Zasady te, zwłaszcza najważniejsze, bardzo jednoznacznie czerpią z Pisma św., głównie z Nowego Testamentu i Ewangelii. Chodzi przede wszystkim o chrystocentryzm, czyli skupienie całej religijności na osobie Jezusa, która jest nam znana nie inaczej, jak poprzez Pismo św. Kult Najświętszego Serca Jezusowego miał na celu wnikięcie i przyswojenie sobie nie tylko wyraźnie sformułowanego nauczania Jezusa, lecz także, a może nawet przede wszystkim, przeżycie Jego ludzkiej miłości i uczuciowości tak, jak możemy o niej wnioskować na podstawie ewangelii i innych pism Nowego Testamentu. Taka była właśnie w szkole francuskiej rola przeżywania tajemnic życia Chrystusowego znanych nie inaczej jak poprzez Ewangelię. Chodzi także o duchowość oblacyjną, która jednoznacznie inspirowała się Pismem św., zwłaszcza tekstami na temat męki i śmierci krzyżowej Jezusa, znajdującymi się zarówno w ewangeljach, jak i listach Pawłowych, a także i pozostałych pismach Nowego Testamentu, a nawet tekstami mesjańskimi Starego Testamentu.

Wprawdzie sama symbolika serca w dawnej kulturze semickiej, w której powstawały księgi Pisma św., dość znacznie różni się od dzisiejszej symboliki europejskiej, której klasycznym przedstawicielem jest właśnie kultura francuska, począwszy od średniowiecznej kultury rycerskiej. W Biblii serce wskazywało na skryte wnętrze człowieka, które jest odpowiedzialne przede wszystkim za ludzkie poznanie, zrozumienie i refleksyjność, a więc w dużej mierze odpowiednik naszej europejskiej symboliki głowy. Uczucia były zaś symbolizowane przez nerki czy też w ogóle wnętrzości. Serce stało się pięknym symbolem szlachetnych uczuć ludzkich w Europie, a zwłaszcza we Francji, i dlatego nie powinno dziwić, że kult Serca Jezusowego narodził się nie gdzie indziej, jak właśnie w tym kraju. Ojciec Założyciel, jako gorący patriota, jest z tego faktu dumny i daje tego wyraz w swoich dziełach, na przykład w konferencji zatytułowanej: *Najświętsze Serce Jezusowe szczególną łaską Francji*. Stwierdza w niej, że „Serce Jezusowe jest darem naszych czasów, lecz w wyjątkowy sposób darem dla Francji. Pan Jezus ukochał Francję szczególną miłością”. Dowodem tej miłości jest nie tylko francuska narodowość św. Małgorzaty Marii, lecz także najszybsze rozszerzenie się kultu Serca Jezusowego w tym właśnie kraju, petycje francuskiego episkopatu w sprawie ustanowienia święta Serca Jezusowego i poświęcenie Mu francuskiego narodu, a także budowa bazyliki w Paryżu na Montmartre jako narodowego wotum¹¹. Toteż nic dziwnego, że właśnie we Francji powstało Zgromadzenie Księża Najświętszego Serca Jezusowego, podobnie jak powstało tam też kilka innych zgromadzeń inspirowanych się kultem Bożego Serca, i to mniej więcej w tym samym czasie¹².

Łatwo zauważyć, że o. Dehon w swoich pismach odwołuje się do Pisma św. bardzo często, przytaczając je najczęściej po francusku, niekiedy także po łacinie. We wszystkich jego dziełach doliczono się w sumie aż ponad 15 tysięcy takich cytatów zaczerpniętych z różnych tekstów biblijnych¹³. To bardzo wiele i już sama ta liczba jest imponująca! Biblijne cytaty i odniesienia łatwo znaleźć we wszystkich pismach o. Dehona, począwszy od zapisków kleryka w Rzymie aż do ostatnich miesięcy życia w 1925 roku. Widać je w najróżniejszych jego pismach, najwięcej oczywiście w pismach dotyczących życia wewnętrznego. Znajdują się jednak także w dziełach społecznych, zapiskach i notatkach prywatnych, a nawet korespondencji¹⁴. Plany i szkice jego konferencji często polegają na

zwykłym zestawieniu różnych tekstów biblijnych dotyczących poruszonego zagadnienia, które na ogół jest związane z szerszym tematem Bożej miłości¹⁵. Kolejne medytacje rekolekcji o Sercu Jezusa (*La retraite du Sacré-Coeur*) są oparte na tekstach biblijnych, a na końcu każdej z nich umieszcza on tak zwany bukiet duchowy, składający się z tematycznie dobranych cytatów biblijnych. Są one przytoczone najpierw po łacinie, w myśl obowiązującej jeszcze wtedy zasady, że za autentyczny tekst biblijny uważa się Wulgatę¹⁶, a następnie po francusku¹⁷. O zainteresowaniu o. Dehona Biblią, a zwłaszcza tekstami na temat miłości Bożej, wymownie świadczy jego własne wyliczenie, że w Listach Pawłowych można znaleźć aż dwadzieścia tekstów na temat wewnętrznego zjednoczenia z Jezusem, które stanowi wielki sekret życia duchowego¹⁸.

Ojciec Dehon często opatruje te teksty komentarzem, który może być bardzo zwięzły lub też dłuższy¹⁹. Ma on charakter przede wszystkim praktycznego pouczenia dotyczącego osobistego przeżywania miłości Bożego Serca i naśladowania jej we własnym życiu. Dość często taki komentarz obejmuje także inne teksty na temat miłości Chrystusa, które są wplecione w jego treść. Biblijne cytaty mogą być przytaczane dość swobodnie. Ojciec Dehon skupia się po prostu na tym, co dotyczy miłości i ofiary, a opuszcza słowa, które nie mają praktycznego znaczenia dla odbiorców. Cytując na przykład J 13,1 („umiłowawszy swoich [...], do końca ich umiłował”); opuszcza słowa „na świecie” jako nieistotne dla adresatów swoich konferencji²⁰. Niekiedy są to tylko aluzje do biblijnego tekstu²¹.

Co zaś się tyczy wyboru cytowanych i komentowanych tekstów, podstawowym kryterium jest w tym względzie temat miłości i ofiary. Widać to doskonale na przykładzie cytatu z Listu św. Pawła do Galatów o Chrystusie, „który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie” (2,20). Ksiądz A. Perroux wykazał, że jest to tekst zdecydowanie najczęściej przez niego cytowany i komentowany. Wyliczył dokładnie, że w pismach o. Dehona został on przytoczony aż 110 razy! Ciekawe, że nie jest to wcale tekst Janowy, a właśnie Pawłowy²². Można się zastanowić, co zadecydowało o tym, że ten właśnie tekst biblijny, a nie inny, jest najczęściej cytowany i komentowany przez o. Dehona. Widać nawet, że w komentarzach zawierających także inne teksty biblijne, właśnie ten jest szczególnie eksponowany przez umieszczenia go w najważniejszym miejscu, na końcu komentarza. Odnosi się wrażenie, że służy on o. Dehonowi jako koronny argument jego rozumowania²³.

Tekst ten mówi o miłości Jezusa do ludzi, używając greckiego czasownika ἀγαπᾶν, który oznacza miłość szlachetną, altruistyczną i dlatego stał się określeniem miłości typowo chrześcijańskiej. Za jego pomocą określa się zarówno miłość Boga do ludzi, jak i odwrotnie, oraz miłość Chrystusa. Najczęściej jednak mówi się, że Chrystus „nas umiłował”, używając zaimka osobowego „my”, na przykład Rz 8,37 czy też Ef 5,2 („bo i Chrystus nas umiłował”). Okazuje się, że Ga 2,20 jest właściwie jedynym tekstem biblijnym, który określa adresata miłości Chrystusowej zaimkiem w liczbie pojedynczej: „umiłował mnie” (ἀγαπήσαντός με). Wydaje się, że to właśnie takie sformułowanie w liczbie pojedynczej najmocniej przemawiało do o. Dehona. Widać to doskonale w jego komentarzach, gdzie często podejmuje ten właśnie motyw miłości skierowanej bezpośrednio do siebie. Mówi na przykład: „On mnie umiłował i to właśnie Jego miłość do mnie zdecydowała o wybraniu ubóstwa w Betlejem, pracy w Nazarecie, trudów pracy apostołskiej. On mnie ukochał i Jego miłość do mnie spowodowała, że chętnie zniósł cierpienia swojej Męki i śmierci. On mnie ukochał i dał mi swoje Ciało i Krew w Eucharystii”²⁴.

Mówienie o miłości Chrystusa skierowanej do adresata osobiście (określonego za pomocą liczby pojedynczej) ma na celu sprowokowanie jego odpowiedzi polegającej na jej odwzajemnieniu²⁵. Rzeczywiście, miłość jest uczuciem bardzo osobistym, intymnym i dlatego nie dziwi, że sformułowanie w liczbie pojedynczej „umiłował mnie” przemawiało szczególnie mocno do o. Dehona. Biblijne nauczanie jednak, idąc zresztą po linii nauczania samego Chrystusa i proroków, jest adresowane z reguły (w liczbie mnogiej), do całego ludu, akcentując w ten sposób powszechny charakter zbawienia i miłości Bożej. Używając liczby mnogiej, autorzy biblijni nie mają jakiegokolwiek intencji pomniejszania miłości Bożej do ludzi.

Tekst z Listu do Galatów posiada również i tę zaletę, że bardzo lapidarnie łączy miłość Chrystusa z Jego dziełem zbawczym: „umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie”. Miłość Chrystusa została w ten sposób skonkretyzowana w Jego zbawczym dziele i w ofierze na krzyżu, zgodnie zresztą z najbardziej autentyczną doktryną Kościoła, widoczną już w czasach apostołskich. A jest to idea bardzo droga o. Dehonowi jako wiernemu i wybitnemu uczniowi francuskiej szkoły duchowości. Miłość

nie może zostać zredukowana jedynie do bezowocnego kwietyzmu, ale musi znaleźć swój wyraz w konkretnie ludzkiej egzystencji.

Również i inne teksty Pawłowe i Janowe łączą miłość Bożą z dziełem odkupienia, na przykład Ef 2,4n czy też 1 J 4,10. Sformułowanie Ef 5,2 jest nawet podobnie krótko ujęte: „umiłował nas i samego siebie wydał za nas w ofierze i dani na wdzięczną wonność Bogu” (por. 5,25). Są one jednak wyrażone w liczbie mnogiej, a nie pojedynczej jak Ga 2,20. Sformułowanie z Listu do Galatów podkreśla ścisły związek między osobistą miłością Chrystusa a jego poświęceniem dla człowieka za pomocą paralelizmu, dobrze widocznego zwłaszcza w tekście greckim:

ἀγαπήσαντός με
καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ.

Paralelizm ten, widoczny także w tłumaczeniach na języki współczesne, podkreśla ideę ścisłej łączności między miłością Chrystusa a Jego cierpieniem dla zbawienia człowieka. To właśnie w ofierze krzyżowej znalazła najdoskonalszy wyraz jego miłość skierowana do człowieka osobiście i zobowiązująca go do równie konkretnie wyrażonej miłości (Ga 2,19): „aby żyć dla Boga: razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża”.

Co zaś tyczy się Pawłowego sformułowania παραδίδωμι ὑπὲρ ἐμοῦ, wyraża ono zbawczy cel i skutek śmierci Jezusowej z tym, że we wszystkich innych tekstach Nowego Testamentu jest ono używane w liczbie mnogiej: ὑπὲρ ἡμῶν lub ὑπὲρ ὑμῶν. Znajdujemy ją przede wszystkim w Listach św. Pawła i mówi ona, że Chrystus „za nas czy też za was umarł” (Rz 5,8; 1 Tes 5,10; 1 J 3,16 por. Tt 2,14; 1 Kor 11,24) i cierpiał (Ga 3,13; Ef 5,2; 1 P 2,21). W Liście do Galatów znajdujemy jedyne sformułowanie na temat zbawczej śmierci Chrystusa wyrażone w liczbie pojedynczej i ten fakt zapewne także tłumaczy preferencję o. Dehona dla tego właśnie tekstu.

Przykład najczęściej przez o. Dehona przywoływanego cytatu z Ga 2,20 poucza nas nie tylko na temat kryterium doboru tekstów biblijnych, lecz także i sposobu podejścia do nich i ich wykorzystania w twórczości pisarskiej. Teksty te mają na celu przekonać czytelnika o wielkiej miłości Chrystusa i zachęcić do wzajemności, która zostanie wyrażona w konkretnie osobistego życia. Jest to więc podejście bardzo praktyczne, powiedzie-

libyśmy pastoralne. Taki zresztą cel przyświeca większości publikacji o. Dehona: są to w dużej mierze dzieła na temat duchowości, co widać zresztą w tytule zbiorowej publikacji: *Oeuvres spirituelles*. Składają się na nie konferencje, medytacje, rozważania.

To, co jeszcze uderza w podejściu o. Dehona do Pisma św., to jego głęboka wiara w słowo Boże i osobiste zaangażowanie w jego pełnienie. Nie jest to na pewno chłodne podejście egzegetyczne, stawiające sobie jako pierwszorzędną cel wyjaśnienie znaczenia biblijnego tekstu, a więc poznanie w sensie naukowym. Tutaj głównym celem jest pełna głębokiej wiary kontemplacja i zachwyt miłością Bożą objawioną w Jezusie, aby wyciągnąć z niej praktyczną zachętę do większej ofiarności i świętości osobistej. A cel ten jest ogromnie ważny dla całego Kościoła i wynika z jego głębokiego szacunku do Biblii jako prawdziwego słowa Bożego. Soborowa konstytucja o objawieniu Bożym *Dei verbum* wyraźnie mówi, że Pismo św. jest „pokarmem duszy oraz źródłem czystym i stałym życia duchowego” (n. 21).

Biblijną inspirację w duchowości o. Dehona widać wyraźnie w bardzo często powtarzanim przez niego motcie „*Ecce venio*”. („Oto przychodzę, aby pełnić Twoją wolę!”). Jest to przecież dosłowny cytat biblijny, zaczerpnięty z Listu do Hebrajczyków, gdzie w rozdziale 10 został dwukrotnie powtórzony w wierszach 7 i 9. Wyraża on zasadniczą postawę Chrystusa składającego swoją ofiarę Nowego Przymierza. Chrystus ofiarował Bogu samego siebie, własną osobę, toteż Jego ofiara przewyższyła skutecznością wszystkie ofiary składane ze zwierząt. Dzięki niej zostaliśmy „uświęceni raz na zawsze” (Hbr 10,10; por. 9,12), a jej wartość polegała przede wszystkim na pełnym miłości posłuszeństwie Syna Bożego, które zostało najdobitniej wyrażone słowami Psalmu 40: „Oto przychodzę”²⁶.

Psalm 40 został zacytowany przez autora Listu do Hebrajczyków dlatego, że mówi o odrzuceniu przez Boga dawnego kultu: „ofiary ani daru nie chciałeś (...), całopalenia i ofiary za grzech nie podobały się Tobie” (w. 5n), a jest to idea bardzo dla niego ważna, pragnie bowiem przekonać swych czytelników o roli ofiary Chrystusa. Równocześnie mówi o posłuszeństwie jako zasadniczej postawie tych, którzy chcą oddać należną cześć Bogu²⁷.

Biblijne hasło „*Ecce venio*” nie zostało jednak wcale wymyślone przez o. Dehona. Funkcjonowało we francuskiej szkole duchowości już od daw-

na. Można nawet powiedzieć, że od samego początku, a mianowicie od kar-dynała Bérulle'a, według którego wyraża ono doskonale tajemnicę Bo-żej miłości, która doprowadziła do odkupienia ludzi przez ofiarę Jezusa na krzyżu. Ideę tę podjęli następcy Bérulle'a, na przykład S. Goudron (1646-1729) czy też św. M. Garicoit (1797-1863), którzy zawsze wiązali hasło „*Ecce venio*” z życiem obłajci²⁸. Dla o. Dehona stanowi ono przede wszystkim najważniejszy argument religijnego posłuszeństwa wyrażającego się w chętnym i spontanicznym pełnieniu woli Bożej, objawiającej się w przykazaniach, regułach zakonnych, obowiązkach życia, a nawet cierpieniu²⁹.

Chciałbym jeszcze dodać kilka słów na temat tego, jak o. Dehon w bardzo różnych tekstach biblijnych, nawet i tych ze Starego Testametu, widział zapowiedzi i obrazy Najświętszego Serca Jezusowego. Zagadnienie to jest również bardzo pouczające, jeśli chodzi o jego rozumienie i interpretację Pisma św. Dostrzegł on aluzje do Serca Jezusowego nawet w takich biblijnych tekstach, jak opowiadanie o raju i pierwszym człowieku Adamie (Rdz 2,7n), Ablu i jego śmierci, arce Noego i jego ofierze, jaką złożył po zakończeniu potopu (Rdz 6,14n). Starotestamentalni patriarchowie, jak Abraham, Izaak, Jakub, Józef i Juda są dla niego figurami Najświętszej Rodziny i jedności Chrystusa ze swoim Kościołem. Nawet niewolnica Hagar i studnia wody „żywej” (Rdz 16,21) to dla niego obraz Serca Jezusowego³⁰. Tego rodzaju interpretacja Pisma św. jest nam dobrze znana z pism Ojców Kościoła i określamy ją ogólnie jako egzegezę alegoryczną. Choć dziś uważa się ją za formę pewnego przerostu w sensie zbyt subiektywnej interpretacji Pisma św., to jednak sama znajomość tego typu egzegezy na pewno świadczy o szerokiej wiedzy teologicznej i kulturze humanistycznej o. Dehona. Świadczy także o jego dobrej znajomości nauczania św. Augustyna i innych Ojców Kościoła.

Podsumowanie

Poczynione uwagi na temat biblijnych inspiracji w pismach teologicznych o. Dehona możemy streścić w czterech punktach.

1. *Imponująca* jest u o. Dehona jego praktyczna znajomość Pisma św. Świadczy o niej sama choćby liczba biblijnych cytatów, jakie znajdujemy

w jego pismach. Nierzadko są to po prostu całe zestawy takich cytatów³¹. Chodzi także o jego znajomość patrystycznej egzegezy alegorycznej, którą umiejętnie potrafi się posługiwać.

Znajomość ta daje także o sobie znać we wspomnieniach jego podróży do Ziemi Świętej i na Bliski Wschód w 1865 roku. Opisując zwiedzanie terenu świątynnego w Jerozolimie, nie zapomina nawet o takim szczególe, że, jak powiada, „tutaj Joasz zatriumfował nad Atalią”³². Odbyta w młodzięcym wieku podróż na pewno wpłynęła na tę znajomość Biblii. Sam zresztą napisał na temat swojego pobytu w Jerozolimie: „wspominam te dni jako bardzo ważne w moim życiu. Pozostawiły mi wzruszające wspomnienia! Dostarczyły wielu pouczeń do wykorzystania w rozmowach i kazaniach!”³³.

2. Podstawowe kryterium wyboru tekstów biblijnych jest jedno: *temat miłości*, jak też i powiązanej z nim ofiary. Chodzi zarówno o miłość Boga do ludzi, jak i ludzi do Boga, a także miłość Jezusa. Jego znajomość Biblii jest mocno ukierunkowana właśnie na te teksty. Możemy powiedzieć, że na tym polega jego biblijna specjalizacja.

3. Cel przytaczania tych biblijnych cytatów, a niekiedy całych ich zestawów, jest typowo *pastoralny*, a nie egzegetyczny. Chodzi o pouczenie na temat ogromnej miłości Bożej, którą o. Dehon jest oczarowany i do której kontemplacji pragnie zachęcić swoich słuchaczy czy też czytelników. Taki jest zresztą podstawowy cel jego publikacji, zwłaszcza tych dotyczących duchowości. Zgodnie ze zwyczajem epoki o. Dehon nie wnika w niuanse znaczeniowe biblijnego tekstu, jak to zwykle się robić dzisiaj, aby z niego wydobyć pełnię biblijnego orędzia. Wtedy nie było to zresztą możliwe.

W takim podejściu do Pisma św. widać wyraźny wpływ francuskiej szkoły duchowości. Biblijne teksty są wykorzystywane do pouczeń dotyczących przede wszystkim duchowości.

4. Ojciec Dehon zawsze podchodzi do Pisma św. w duchu *głębokiej wiary w słowo Boże*. To dla niego najwyższy, niepodważalny autorytet, ponieważ jest ono prawdziwym, autentycznym słowem Boga do ludzi. Dlatego jest ogromnie zatroskany o to, aby nauczanie na temat miłości Bożej oprzeć na solidnej podstawie słowa Bożego.

Takie podejście do Pisma św. widać zresztą już w jego młodości. We wspomnieniach z podróży do Ziemi Świętej, którą odbył jako 22-letni młodzieniec, pisze na temat Nazaretu: „Ileż tajemnic się dokonało

w tym uprzywilejowanym miasteczku! Rodzina Święta mieszkała tutaj tak długo! Pan Jezus, Jego święta Matka i św. Józef przebiegali jego ulice, place, pola... Czerpali wodę z fontanny. Kupowali żywność na bazarze³⁴. Wspominając zaś swój pobyt w Jerozolimie, napisze: „Wspominając cały dzień najświętsze tajemnice można powiedzieć: to było tutaj! Tutaj Jezus dał nam dowody swojej miłości. Tutaj cierpiał. Tu przelał swą krew. Doznałem tam głębokich wrażeń, które zawsze mi pomagały w kontemplacji”³⁵.

Takie podejście do Pisma św. jest na pewno budującym przykładem dla wszystkich, którzy czerpią inspirację z jego duchowości. Chodzi zarówno o znajomość Biblii, zwłaszcza tę praktyczną, ukierunkowaną na głębsze przeżywanie własnej wiary, jak też o apostołstwo. Najbardziej jednak chodzi o płynące z żywej wiary poszanowanie dla słowa Bożego, przez które Bóg uczy nas o swojej miłości do ludzi i zachęca do odpowiedzi wyrażonej w konkretnej postawie życiowej.

Naszym zadaniem pozostaje stałe pogłębianie duchowości sercańskiej, opierając się na solidnych studiach biblijnych, a zwłaszcza teologii biblijnej. Powinno się ono dokonywać zawsze w duchu głębokiej wiary w miłość Boga do człowieka. Podstawowe rysy duchowości sercańskiej mają bowiem solidne fundamenty biblijne. Chodzi na przykład o temat obłacji, czyli ofiarowania swojego życia Bogu, który jest bardzo głęboko osadzony w Piśmie św. i ściśle związany z miłością. Zawarte w Biblii teksty na temat obłacji starano się wydobyć na przykład w nowych zestawach aktu ofiarowania. Chodzi także o biblijne rozumienie dzieła zbawienia jako skutku miłosiernej miłości Boga do człowieka.

Przypisy

¹ Por. J. Bernaciak, *Miłość i wynagrodzenie. Geneza i specyfika duchowości miłości i wynagrodzenia w świetle pism o. Leona Jana Dehona założyciela Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego*, Kraków 2004, s. 31.

² W innych prowincjach zrezygnowano z jego codziennego odmawiania ze względu na to, że jest to cytat z objawień prywatnych i równocześnie jest on mocno zabarwiony uczuciowo.

³ Wymienia je jako kontynuatorki nauczania św. Jana Ewangelisty w pierwszej konferencji na miesiąc Najświętszego Serca Jezusowego, por. OSP (*Oeuvres spirituelles*) I, 424n. Powołuje się także na przykład innej wizjonerki – św. Franciszki rzymskiej, aby lepiej zilustrować opis narodzenia Jezusa w ubóstwie (OSP III, 95n).

⁴ Na przykład w swoich *Couronnes d'amour*; por. OSP II, 435-464.

⁵ Por. Z. Uchnast, *Bérulle Pierre de*, EK II, 325n; J. Bernaciak, dz. cyt., s. 12nn.

⁶ W jednej ze swych konferencji o. Dehon będzie mówił o potrzebie miłości męskiej, odpornej na przeciwności losu (OSP III, 96).

⁷ Między innymi encykliki Piusa XII *Divino afflante Spiritu* z roku 1943, a zwłaszcza konstytucji II Soboru Watykańskiego o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*.

⁸ Por. J. Kudasiewicz, *Pismo Święte w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Servo Veritatis. Materiały Międzynarodowej Konferencji dla uczczenia 25-lecia pontyfikatu Jego Świątobliwości Jana Pawła II*, red. S. Koperek, S. Szczur, Kraków 2003, s. 493.

⁹ J. Bernaciak, dz. cyt., s. 12nn.

¹⁰ Por. H. Lempa, R. Pietkiewicz, *Kwestia biblijna i encyklika Leona XIII, „Providentissimus Deus”*, w: *Biblia w dokumentach Kościoła. Wybór tekstów i komentarza*, red. H. Lempa, Wrocław 1997, s. 12.

¹¹ Por. OSP I, 18nn.

¹² Na przykład Zgromadzenie Służebnic Serca Jezusowego założone przez s. Marię od Serca Jezusa (Ulrich), które osiedliło się w Saint-Quentin i z którym o. Dehon miał wiele kontaktów. Chodzi także o Księżę Oblatów Bożej Miłości założonych w Ekwadorze przez O. Matovelle'a, Zgromadzenie Sióstr Ofiar Serca Jezusa założone przez Weronikę K. Lioger (1825-1883) czy też Zgromadzenie Córek Serca Jezusa.

¹³ Por. A. Perroux, *Le Fils de Dieu m'a aimé, il s'est livré pour moi*: Galates 2,19-20. *Comment le Père Dehon lit ce texte de saint Paul?*, Roma 2001 (wydruk komputerowy), s. 1.

¹⁴ A. Perroux dowodzi tego na przykładzie cytatów Ga 2,19n, por. art. cyt., s. 24.

¹⁵ Por. tamże, s. 22-25.

¹⁶ Por. *Providentissimus Deus*, EB 106.

¹⁷ OSP I, 37nn.

¹⁸ W medytacji na temat życia wewnętrznego, OSP V, 228. Cyt. za: A. Perroux, art. cyt., s. 13.

¹⁹ Por. tamże, s. 25.

²⁰ OSP III, 685.

²¹ Na przykład w *Etudes sur le Sacré Coeur*, OSP V, 447n.

²² A. Perroux, art. cyt., s. 24.

²³ Na przykład OSP III, 685; IV, 11.

²⁴ OSP I, 468.

²⁵ Por. OSP III, 460: „A ja z kolei powinienem miłować bliźniego i poświęcić się dla jego rozwoju materialnego i duchowego. Powinennem okazywać tę miłość przez delikatność i cierpliwość oraz praktykę chrześcijańskiego miłosierdzia. A co ja dziś robię w tej dziedzinie? (...) On mnie umiłował aż tak bardzo, że zdecydował się wydać, poświęcić dla mnie”.

²⁶ Wybitny specjalista z zakresu problematyki Listu do Hebrajczyków A. Vanhoye dostrzega główny argument całej perykopy Hbr 10,1-18 w skuteczności ofiary Chrystusa i tak go tytułuje. Słowa „*Ecce venio*” zaś wyrażają posłuszeństwo Chrystusa w dziele zbawienia, dzięki któremu stała się ona w pełni skuteczna, por. tegoż, List do Hebrajczyków, MKPŚ 1622.

²⁷ A. Vanhoye (tamże) zauważa, że motywem wyboru tego właśnie psalmu przez autora Listu do Hebrajczyków jest wprowadzenie anonimowej osoby, która w wersji greckiej wyraża wdzięczność Bogu za uformowanie własnego ciała, które miało być złożone w ofierze. Grecka wersja LXX używa bowiem czasownika *κατηρτισω* zamiast hebrajskiego *תָּקַף* które mogło się odnieść jedynie do

utworzenia, dosł. wywiercenia uszu. Autor Listu do Hebrajczyków zmienia „uszy” na „ciało” (σῶμα), które stało się przedmiotem ofiary Chrystusa.

²⁸ Por. J. Bernaciak, dz. cyt., s. 29nn.

²⁹ Por. OSP III, 329.

³⁰ Por. J. Bernaciak, dz. cyt., s. 72nn.

³¹ Na przykład w konferencji na temat śmierci kapłana, por. OSP II, 609. Najwięcej jest ich we wspomnianych bukietach duchowych w kolejnych konferencjach *La retraite du Sacré-Coeur*.

³² NHV III, 159; III, 113.

³³ NHV III, 148; II, 108.

³⁴ NHV IV, 18; II, 142.

³⁵ NHV IV, 1; II, 133.

prof. dr hab. Karol Klauza

EUCHARYSTIA W ŻYCIU SŁUGI BOŻEGO O. LEONA DEHONA (1843-1925)

Ogłoszony przez Ojca Świętego Rok Eucharystii, przypadający na historyczny moment wyniesienia na ołtarze sługi Bożego o. Leona Dehona, stanowi dobrą okazję do zaakcentowania roli Eucharystii w życiu duchowym fundatora sercanów oraz w kształtowaniu charyzmatu zakonnego jego duchowych synów. Poddając analizie postawy i nauczanie o. Dehona, wkraczamy w obszar szczególnie mu drogiej obecności Chrystusa w dziejach. Odslaniamy samo źródło Jego fascynacji tajemnicą Bożego Serca – żywego i nieustannie obecnego w tajemnicy Eucharystii, z której promieniuje na świat i Kościół. Ojciec Dehon był wrażliwy na to źródło życia i świętości, poznał i doświadczył, jak długa i szeroka, jak głęboka i wzniosła jest tajemnica Miłości Chrystusa Eucharystycznego wobec ludzi i ich spraw. Z eucharystycznej adoracji, z chwil spędzonych przed Najświętszym Sakramentem, od stopni ołtarza, na którym sprawował mszę św., miłość tę przeniósł w społeczny wymiar królestwa Serca Jezusowego. Z pewnością w Eucharystii należy szukać istotnych inspiracji i determinacji w budowaniu społecznej doktryny Kościoła, w tworzeniu zgromadzenia zakonnego i licznych inicjatywach duszpasterskich z tworzeniem oratoriów czy budowaniem rzymskiej świątyni.

Poza biografiami Henriego Dorresteijna SCJ¹, Ellera Benedetta Caporalego² i Giuseppe Manzonię SCJ źródłami dla tego opracowania są *Dzieła duchowe* oraz *Dzieła społeczne* zawierające bogate odniesienia do różnych aspektów tajemnicy Eucharystii w życiu o. Dehona. Eucharystyczna doktryna Założyciela sercanów uzyskana z analizy tych źródeł zostanie następnie zestawiona z wybranymi wątkami encykliki Jana Pawła II *Ecclesia de Eucharistia* z 17 kwietnia 2003 roku.

1. Faktografia

Życie Eucharystią stanowi dla każdego chrześcijanina szansę korzystania z całego dobra duchowego Kościoła, jakim pozostaje przez wieki Chrystus, nasza Pascha i Chleb Żywy (por. DK 5). Dzięki Eucharystii każdy wierny może odkrywać istotę tajemnicy Kościoła, powracać do źródeł i wznosić się na szczyt życia chrześcijańskiego. Podobnie dla Leona Dehona, Eucharystia stanowiła źródło i czynnik dynamizujący jego życie duchowe od najwcześniejszych lat życia po jego ostatni etap, kiedy coraz głębiej zanurzał się w mistyczną kontemplację Trójcy Przenajświętszej, przygotowując się do serdecznego i pełnego miłości wejścia we wspólnotę z nią po drugiej stronie życia.

Do pierwszego przyjęcia Ciała i Krwi i Chrystusa, głównie z inspiracji matki Adeli Stefanii Vandelet (1812-1883)³, przygotował Leona Dehona ks. Hécart⁴, ten sam, który 24 marca 1843 roku udzielił mu chrztu w parafialnym kościele w La Capelle w diecezji Soissons. Pierwszą komunię św. Leon przyjął 4 czerwca 1854 roku w uroczystość Zesłania Ducha Świętego, o rok później niż to wynikało z podjętych przez matkę przygotowań⁵. Jak sam wyzna po sześćdziesięciu dwóch latach, wydarzenie to było zawsze obecne w jego życiu: „Z całą prostotą wierzę, że nasz Pan w swej miłości wysłuchał mnie tamtego dnia. Odmówiłem wówczas akt oddania się Matce Najświętszej: Święta Dziewica przyjęła ten akt, ponieważ wzięła w opiekę moje powołanie i całe moje życie. – Och, jakże to piękny dzień! Najpiękniejszy dzień mojego życia po dniu święceń kapłańskich”⁶.

Podczas nauki w kolegium w Hazebroucku ten trzynastoletni chłopiec pod wpływem lektury żywotów świętych (Ludwika Gonzagi, Stanisława Kostki) przeżył szczególnie pierwszy uświadomiony impuls powołania kapłańskiego. Wskazuje przy tym na dzień 25 grudnia 1856 roku. Gdy pa-trzy się na fotografię prezbiterium klasztornego kościoła kapucynów, gdzie wydarzenie to miało miejsce, uderza majestat nastawy ołtarzowej otaczającej tabernakulum z Najświętszym Sakramentem. Istotnym rysem życia duchowego będzie odtąd dla Leona ideał „głębokiego zjednoczenia z Jezusem, dla zbawienia dusz i zapewnienia własnego zbawienia”⁷.

W wieku szesnastu lat, w lipcu 1859 roku, zapisał się do Bractwa Najświętszego Serca. Od tego momentu sercański rys pobożności osobistej

Leona Dehona stanie się wyraźnym znakiem jego tożsamości. „Nasz Pan podbił me serce na zawsze” – napisze po latach⁸. Okres studiów politechnicznych w Paryżu, zakończonych ostatecznie doktoratem z prawa w 1864 roku, to czas pozostawania pod kierownictwem duchowym sulpicianów, którzy pobożność eucharystyczną rozwijali według tradycyjnych, potrydenckich wzorców – msza św. i adoracja jako dwa filary zjednoczenia z Chrystusem sakramentalnym.

Z tego okresu znamienne są gorzkie uwagi o. Dehona na temat sprawowania Eucharystii w Instytucie Barbet, gdzie początkowo miał mieszkać podczas studiów. Świadom swego powołania kapłańskiego młody człowiek, który z posłuszeństwa dla rodziców podjął studia świeckie, boleje nad faktem, że we wspomnianym instytucie: „kaplica była na poddaszu i w dni powszednie służyła jako sala do rysunków; ołtarz chowano wówczas za parawanem. Staralem się czytać teksty mszy św., ale zakrywano mi mszalik biretem albo do mych uszu dochodziły złośliwe epigramy”⁹. Gdy po doktoracie Leon Dehon znajdzie się w Ziemi Świętej podczas swej wielkiej podróży na Bliski Wschód, jego symboliczne myślenie będzie podsuwać mu obrazy i natchnienia w takich szczególnych miejscach, jak Wieczernik, Ogród Oliwny, wzgórze Golgoty. To zarazem miejsca wyjątkowo ważne dla tajemnicy Eucharystii.

Kiedy przezwyciężywszy opór rodziców co do wstąpienia do seminarium duchownego w Rzymie, doczeka się dnia niższych święceń, będzie je przeżywał przede wszystkim w perspektywie ofiarnej Eucharystii. Pisał o tych święceniach: „Ostiariusz winien otwierać serca na Boga swymi słowami i postępowaniem, ukazując, że całe jego życie stanowi znak wiary i miłości. Lektor ma całe swe życie ukierunkowywać na sprawy niebieskie i nadprzyrodzone... Egzorcysta nie może pozostawić w swej duszy miejsca szatanowi... Akolita... zważywszy, że podaje wino i wodę podczas ofiary eucharystycznej, winien ofiarowywać samego siebie Bogu poprzez czystość życia i dobre uczynki”¹⁰.

Podobnie przyjęte 6 czerwca 1868 roku święcenia diakonatu pozwalały o. Dehonowi na skojarzenie z posługą eucharystyczną. Pisał: „Posługa diakona przy ołtarzu bardzo przypomina posługę św. Józefa w Nazarecie. On także zbliżał się do naszego Pana, przykrywa bowiem i odkrywa kielich oraz przenosi w swych dłoniach Hostię. Posługa taka wymaga więc

czystości anielskiej, o którą trzeba się sumiennie troszczyć i zachowywać dzięki umartwieniu”¹¹. Podczas formacji seminaryjnej, w dużej mierze pod wpływem o. Freyda, dojrzał do coraz pełniejszego rozumienia unii miłości z Bogiem. „Powiniennem zadawać gwałt mojej grzesznej naturze i zwykłym zaniedbaniom w życiu wewnętrznym, aby móc autentycznie jednoczyć się z naszym Panem”¹². A w odniesieniu do Eucharystii żył świadomością wielkiego powołania kapłanów i ich odpowiedzialności za masę: „Pomyśl o masach. Także kapłan ma iść do nich, nieść im owoce swej samotności i pracy, rozważać wszystkie ich potrzeby, klęski i zagrożenia. Winienesz troszczyć się o nie i karmić chlebem, który wskazuje na Eucharystię. Także kapłan winien wobec dusz mieć postawę ojca. Dawać im chleb aniołów. Cóż za święte i wzniosłe powołanie!”¹³.

W pewnym sensie centralnym przeżyciem eucharystycznym dla o. Dehona stała się pierwsza osobiście celebrowana msza św. Dnia 19 grudnia 1868 roku w Bazylice św. Jana na Lateranie otrzymał święcenia kapłańskie. Celebrował następnie msze św. pod konfesją św. Piotra, w Więzieniu Mamertyńskim, u św. Jana na Lateranie i przy ołtarzu św. Ludwika Gonzagi. Parafialną mszę św. prymicyjną i nieszpory odprawił 19 lipca 1869 roku w La Capelle, wygłaszając kazanie o Eucharystii, a wieczorem tego dnia o Matce Bożej. O tych kazaniach napisze w swych dziennikach: „Nie byłem wielkim mówcą...”. Mówiąc o Eucharystii, wskazał przede wszystkim na jej wpływ na życie parafii i parafian. Przedstawił też podręcznikowe myśli o tym sakramencie zaczerpnięte z popularnego wówczas autora dogmatycznego, o. Franzelina.

Jako siódmy wikary w Saint-Quentin, przeżywający w duchu *fiat* dysproporcję tego, czego pragnął podczas studiów paryskich i rzymskich, z tym, co mu wyznaczono jako zakres obowiązków, rozpoczął pracę wychowawczą z młodzieżą w formie Patronatu św. Józefa. W 1873 roku w kościółku powierzonym dla celów duszpasterskich tej inicjatywy odprawił pierwszą mszę św. na wzniesionym przez siebie ołtarzu. Dla jego symbolicznego myślenia wydarzenie to odegrało znaczącą rolę: „To był mój pierwszy ołtarz wzniesiony dla naszego Pana: zawsze byłem przekonany, że to wielka łaska ofiarować Mu jeszcze jeden ołtarz, łaska, która w przyszłości będzie mi wielokrotnie udzielana”¹⁴.

Gdy w 1875 roku zostanie awansowany na drugiego wikarego kolegiaty w Saint-Quentin, rozpocznie nową formę pracy z ubogą młodzieżą i studentami – konferencje mające na celu przygotowanie do przeżywania znamion królestwa miłości Najświętszego Serca. Ogniskiem skupiającym dynamizm tej duchowości była pobożność eucharystyczna.

27 czerwca 1877 roku inicjuje oficjalnie Zgromadzenie Oblatów Najświętszego Serca Jezusowego. Jednym z ważniejszych rysów jego duchowości o. Dehon uczyni pobożność eucharystyczną. W konstytucjach tego Zgromadzenia zapisano między innymi: „Msza św. dla wszystkich członków wspólnoty jest wielkim aktem dnia... To szczytowy akt dnia, który nas charakteryzuje, i wydaje mi się, że tu jest racja bycia oblatem. Winniśmy odrzucać wszelką inną myśl prócz tej, że ma się dokonać największa ofiara”. Dlatego jego zdaniem: „Msza św. winna być południem wszystkich naszych ćwiczeń i oświetlać je swoim światłem”¹⁵. Dla tych racji, formułując wskazanie dla przyszłych nowicjuszy, przestrzega przed traktowaniem mszy św. jako ćwiczenia duchownego. W nich bowiem cały nacisk jest kładziony na osobisty wysiłek zakonnika, podczas gdy w mszy św. to sam Pan Jezus składa siebie w ofierze¹⁶.

Rys ofiary, tak charakterystyczny dla teologicznej wymowy Eucharystii, o. Dehon rozwijał w swych konferencjach do nowicjuszy oblatów. 25 lutego 1880 roku mówił: „*Christo confixus sum cruci*. (...) winniśmy naśladować to jego życia ofiarowania się. Jezus Chrystus widzialnie ofiarował się w dniu swej męki, kiedy Jego ciało zostało przybite do krzyża. (...) On chce, byśmy Go naśladowali w Jego ofiarowaniu się w Nazarecie, w życiu publicznym”¹⁷. Z kolei w konferencji na Wielki Poniedziałek (11 kwietnia) 1881 roku dodał: „Jezus przyszedł, by się złożyć w ofierze i zachęca ludzi do pójścia tą drogą: *qui vult venire post me, abnegat semetipsum, tollat crucem suam et sequatur me*. W Nowym Testamencie chciał, by Jego najczęstszym, rzeczywistym przebywaniem była Hostia. A co ta Hostia oznacza, jeśli nie ofiarę? Zatem najczęściej widzimy ofiarę. Słuszną jest rzeczą, by cnota ofiarowania stała się rysem własnym Zgromadzenia Jego Serca. Jeśli w sposób szczególny chcemy naśladować tę cnotę, badajmy, co trzeba czynić w tym kierunku. On ofiarował się przez «*Ecce venio*» Jak? «*Ut faciam voluntatem Tuam*». Czyńmy tak samo. By jednak to czynić, winniśmy najpierw, na początku każdego dnia uczynić akt ofiarowania. Ma to być ofiarowanie naszych modlitw,

czynności, cierpień naszego życia w łączności z Sercem Jezusa na ofiarę wynagrodzenia, prześlągania, podziękowania i miłości¹⁸. W czasach, gdy Zgromadzenie posiadało jeden dom i to tylko nowicjów, Założyciel proroczo przewidywał, że „Za jakiś czas spędzać będziemy część dnia u stóp ołtarzy¹⁹”, co w praktyce oznacza charyzmat modlitwy adoracyjnej i wynagradzającej przed Najświętszym Sakramentem, przed Chrystusem Hostią, stawianą jako wzór do stawiania się każdego zakonnika hostią w warunkach jego historycznego powołania, w jego kairiosie. O to „bycie u stóp ołtarzy” jego duchowych synów o. Dehon zabiegał, stawiając przed oczy przełożonych zasadę: „Domy Zgromadzenia Księży Serca Jezusowego będą dążyć do uzyskania zezwolenia na wystawienia Najświętszego Sakramentu tak często, jak na to pozwoli liczba adorujących²⁰”. W innej zaś konferencji (z 27 lutego 1880 roku) dzieli się radością z uzyskania pozwolenia na wystawienie Najświętszego Sakramentu w pierwsze piątki miesiąca i zaraz dodaje: „Za kilka miesięcy będą to wszystkie piątki. Za rok lub dwa będą to wszystkie dni. Później będzie adoracja dzień i noc. Piątek, pierwszy z tysięcy może, a może z milionów dni wystawienia u oblatów. Jaki zaszczyt przygotowuje nam Jezus²¹”.

Dokumenty kapituły generalnej z września 1893 roku zawierają kilka gorzkich uwag pod adresem wielkich eucharystycznych nadziei w formacji jego duchowych synów. Oto jeszcze w 1888 roku pisał: „Jezus pragnie żertw eucharystycznych; nie tyle żertw pokutnych, co żertw miłości i zdania się na Boga oraz oddania nas samych w ręce Pana²²”. Na wspomnianej kongregacji pojawił się także pełen zawodu tekst o. Dehona: „Jestem w tej chwili bezsilny. Kiedyż będziemy mieć domy adoracyjne dobrze zorganizowane, a zwłaszcza nasz dom adoracji? Panie, daj mi łaskę czynienia lepiej²³”. To wielki akt samokrytyki człowieka, który na co dzień posuwał się daleko w praktyce adoracji i żertwy eucharystycznej. Wyznał w jednym ze swych pism z 1915 roku: „Ołtarzem, na którym składam ofiarę, jest Serce Jezusa. Jezus jest zarazem Kapłanem i Barankiem ofiarnym. Ofiaruję codziennie moje serce wraz z Jego Sercem. Moje jest jak kropla wody zmieszana z winem. Żyję w Sercu Jezusa i tam spotykam swych przyjaciół w niebie i na ziemi²⁴”. Myśl tę uzupełni klasycznym już dziś tekstem o swoim rozumieniu wspólnototwórczego charakteru mszy św., pochodzącym z 1925 roku. Znajdujemy go w ostatnim z zeszytów zawierających pamiętnikarski zapis jego drogi duchowej. Pod jej koniec

wyznawał: „Uczestniczę w wielkiej, wiecznie trwającej Mszy niebieskiej: Jezus ofiaruje się w niej swemu Ojcu, nieskalany Baranek od początku, Serce Jezusa ofiara miłości na chwałę Boga i dla zbawienia ludzi. Każda msza ma swe wspomnienia (*communicantes*): łączę się więc z siedmioma uprzywilejowanymi aniołami, z całym wojskiem niebieskim; z dwudziestoma czterema starcami, patriarchami i prorokami, z czterema ewangelistami i apostołami. Łączę się z przyjaciółmi Jezusa: Jego przyjaciółmi z Betlejem, czcicielami Jego dzieciństwa, przyjaciółmi z Betanii, z Kalwarii, z czcicielami Jego męki; czcicielami Eucharystii, dla których wzorem pozostaje św. Jan. Łączę się z męczennikami, doktorami, papieżami, wyznawcami, dziewicami. Łączę się z wszystkimi założycielami, świętymi od Serca Jezus [tutaj katalog tych świętych i świątobliwych osób]²⁵. Msza ma też swoje intencje: modłę się za Kościół i jego wielkie obecne potrzeby, o jedność i powrót heretyków i schizmatyków, za misje (...). Po tej jednoczącej części mszy pozdrawiam Zbawiciela Jezusa w Jego tajemnicach dzieciństwa, wraz ze wszystkimi Jego przyjaciółmi z Betlejem: Marią, Józefem, pasterzami, królami, Anną, Symeonem; w tajemnicach Jego życia publicznego z Jego apostołami i uczniami, w tajemnicach Jego męki i śmierci”²⁶.

Kiedy umierał 12 sierpnia 1925 roku o godzinie 12.10, jak podają biografowie, składał swe życie w ofierze zgodnie z zasadą ofiarowania siebie zapisaną w *Cahiers manuscrits*: „Jak oblubienica miłująca pragnę myśleć zawsze o Tobie; zjednoczenie z Tobą jest moją jedyną radością. Wzdycham do chwili, gdy będę żyć z Tobą, przy Tobie; w głębokiej jedności z Tobą w światłach nieba”²⁷. To samo zaś wyraził syntetycznie słowami: „Kocham Ciebie, mój dobry Mistrzu, w tym zawiera się wszystko”²⁸. W tym prostym, nieomal lakonicznym sformułowaniu o. Dehon staje się bliski duchowości św. Jana czy Augustynowemu stwierdzeniu „*Ama et fac quod vis*” oraz sformułowaniom wielkich mistyków karmelitańskich XVI wieku: św. Janowi od Krzyża i św. Teresie Wielkiej²⁹. O Dehonie, autorze tych myśli, powiedział podczas uroczystości pogrzebowych biskup Binet z Soissons: „Wielka strona historii została zamknięta; pióro wypadło ze zmęczonych rąk tego, który pisał nim od sześćdziesięciu lat; jednakże aniołowie podnieśli to pióro...”. Swoimi pismami o. Dehon ubogacił zgromadzenie tak wielce, że następne pokolenia nie zdołają wyczerpać bogactwa jego myśli, zauważył jeden z biografów³⁰.

Rys duchowości eucharystycznej przedstawiony powyżej za pomocą cytatów pochodzących z pism o. Dehona spróbujemy zestawić ze współczesną doktryną Kościoła na temat Eucharystii.

2. Eucharystia *tertio millennio ineunte*

„Kościół żyje dzięki Eucharystii” ponieważ z radością odkrywa w niej obecność Chrystusa. Ona też „wyznacza rytm dni Kościoła, wypełniając je ufną nadzieją” (por. EdE 1). Po przekroczeniu Roku 2000 Kościół nadal tkwi w tajemnicy Wieczernika, w *mysterium eucharisticum* (EdE 2).

Próbujemy zrozumieć tę tajemnicę i jako jej pierwszy rys odkrywamy związek z *Mysterium fidei* – z Triduum paschalnym: „Ukrzyżowan, umarł i pogrzebion, zstąpił do piekieł, trzeciego dnia zmartwychwstał” (tamże).

2.1. Chrystusowe „*Consumatum est*”

Zdaniem Jana Pawła II „wydarzenie paschalne i Eucharystia, która je uobecnia przez wieki, mają niezmierną «pojemność». Obejmują niejako całą historię, ku której skierowana jest łaska Odkupienia” (EdE 5). Ofiara Eucharystii „ma do tego stopnia decydujące znaczenie dla zbawienia rodzaju ludzkiego, że Jezus złożył ją i wrócił do Ojca dopiero wtedy, gdy zostawił nam środek umożliwiający uczestnictwo w niej, tak jakbyśmy byli w niej obecni” (EdE 12). Proszą konsekwencją tej zbawczej ekonomii paschalnej jest fakt, że „Msza św. uobecnia ofiarę Krzyża, nie powiększa jej, niczego jej nie dodaje ani jej nie mnoży. To, co się powtarza, to sprawowanie *memoriale*, ukazanie pamiątki, przez co jedyna i ostateczna odkupieńcza ofiara Chrystusa zawsze uobecnia się w czasie. Natura ofiarnicza tajemnicy Eucharystii nie może zatem być pojmowana jako coś oddzielnego, niezwiązanego z krzyżem lub też odnoszącego się jedynie pośrednio do ofiary na Kalwarii” (EdE 12). Pięknie wyraził tę wewnętrzną, niezmienną naturę samoofiarowania Chrystusowego św. Jan Chryzostom, gdy pisał: „Ofiarujemy wciąż tego samego Baranka, nie jednego dziś, a innego jutro, ale zawsze tego samego. Z tej racji ofiara jest zawsze ta sama. (...) Również teraz ofiarujemy tę zertwę, która wówczas była ofiarowana,

i która nigdy się nie wyczerpie³¹. II Sobór Watykański przypomni w tym miejscu, że wierni, „uczestnicząc w ofierze eucharystycznej, w źródle i zarazem szczycie całego życia chrześcijańskiego, składają Bogu Boską Żertwę ofiarną, a wraz z Nią samych siebie” (KK 11).

Tak więc osnową teologii Eucharystii na progu trzeciego tysiąclecia pozostaje niezmiennie jej rys żertwy ofiarnej, opisywanej w tajemnicy paschalnej. Rozwinięciem tej idei jest immolacyjny, ofiarniczy charakter sakramentalnego wydarzenia, w którym chleb i wino stają się Ciałem i Krwią Chrystusa.

2.2. Eucharystia ofiarą

Z uwagi na związek Eucharystii z ofiarą krzyża nabiera ona także cech autentycznej ofiary składanej Bogu Ojcu, który ją przyjął, i ofiary, daru składanego ludziom, zaproszonym do tego, by ów dar przyjęli jako komunię z Chrystusem (EdE 16). Co więcej, w Eucharystii następuje wymiana darów. W niej Chrystus przyjmuje za swoją ofiarę Kościoła, „który jest wezwany, aby składając ofiarę Chrystusa, ofiarowywał także samego siebie”. Ofiarniczy charakter Eucharystii przenosi się następnie z granic wspólnoty eklezjalnej na wymiar ludzkości i świata – staje się ofiarą sprawowaną na ołtarzu świata (EdE 8). Rodzi to dynamizm apostołski, misyjny, ekumeniczny i konkretne akty miłosierdzia wobec potrzebujących, którzy uosabiają tego samego Chrystusa, jaki składa siebie Ojcu pod postaciami chleba i wina (por. KKK 2099-2100).

Ofiara eucharystyczna jednoczy w postawie oddania wiernych żyjących i zmarłych (KKK 1368, 1371) i tych, którzy są uczestnikami chwały nieba (KKK 1370). Niezwykłej teologicznej aktualności nabierają dziś, nieomal pół wieku po II Soborze Watykańskim, słowa św. Augustyna: „Całe to odkupione państwo, czyli zgromadzenie i społeczność ludzi świętych, jako powszechna ofiara składane jest Bogu przez Wielkiego Kapłana, który także sam w swojej męce ofiarował się za nas, abyśmy stali się ciałem tak wielkiej Głowy, i przyjął postać sługi... Oto co jest ofiarą chrześcijan: «Wszyscy razem tworzymy jedno ciało w Chrystusie» (Rz 12,5) Kościół nie przestaje powtarzać tej ofiary w dobrze znanym wiernym sakramencie ołtarza, przy czym wie, że w tym, co ofiaruje, również sam składa się w ofierze³².

2.3. Eucharystia adorowaną obecnością Chrystusa

Ten rys Ciała i Krwi Pańskiej dzisiaj bywa kwestionowany. O ile jeszcze przyjmuje się uobecnienie w Eucharystii podczas liturgii mszy św., o tyle pozostawanie Chrystusa pod postaciami Chleba i Wina wydaje się dziś wielu, nawet wewnątrz Kościoła, nadinterpretacją wydarzenia z Wieczernika. W stosunku do tych niewątpliwie protestantyzujących tendencji Kościół przypomina nauczanie Soboru Trydenckiego, powtórzone przez Pawła VI w jego *Uroczystym wyznaniu wiary* z 30 czerwca 1968 roku³³: „Każde tłumaczenie teologiczne, które w jakiś sposób chciałoby przeniknąć tę tajemnicę, aby było w zgodzie z wiarą katolicką, musi przyjąć, że po przeistoczeniu, w obiektywnej rzeczywistości, niezależnie od naszego ducha, chleb i wino przestały istnieć tak, że od tego momentu stały się Czcigodnym Ciałem i Krwią Pana Jezusa, które rzeczywiście mamy przed sobą pod sakramentalnymi postaciami chleba i wina”.

Jan Paweł II rozwinie tę myśl w kierunku duszpasterskim, stwierdzając między innymi: „Pięknie jest zatrzymać się z Nim i jak umiłowany Uczeń oprzeć głowę na Jego piersi (por. J 13,25), poczuć dotknięcie nieskończoną miłością Jego Serca³⁴. Jeżeli chrześcijaństwo ma się wyróżniać w naszych czasach przede wszystkim «sztuką modlitwy», jak nie odczuwać odnowionej potrzeby dłuższego zatrzymania się przed Chrystusem obecnym w Najświętszym Sakramencie na duchowej rozmowie, na cichej adoracji” (EdE 25).

2.4. Eucharystia owocem posługi kapłańskiej

We współczesnej duchowości eucharystycznej często podkreśla się związek tajemnicy Ciała i Krwi Pańskiej z nieodzownością osoby kapłana: „Zgromadzenie wiernych, które zbiera się w celu sprawowania Eucharystii, absolutnie potrzebuje kapłana z mocą święceń, który będzie jej przewodniczył, ażeby była prawdziwie wspólnotą eucharystyczną” (EdE 29, zob. też 32). Chrystus potrzebuje kapłańskich dłoni, biorących chleb i wino, i potrzebuje kapłańskich ust, wypowiadających słowa sakramentalnej formuły, której mocą dokonuje się w przeistoczeniu tajemnica transsubstancjacji. Wszystko to staje się możliwe, ponieważ kapłan działa *in persona Christi*, „czyli w swoistym utożsamieniu się z Prawdziwym i Wiecznym Kapłanem, który sam tylko Jeden jest prawdziwym i prawowitym Podmiotem i Sprawcą tej swojej ofiary” (tamże)³⁵. Z tych

zależności jasno wynika prawda, że Eucharystia stanowi źródło i szczyt posługi kapłańskiej – zrodzonej w Wieczerniku, a spełniającej się aż po paruzję kolejnymi pokoleniami kapłanów pozostających w promieniach Miłości płynącej z Eucharystii.

Konsekwentnie należy też przyjąć, że Eucharystia warunkuje duszpasterstwo powołań kapłańskich. One rodzą się pod wpływem wielkości daru otrzymywanego w Chlebie i Krwi Chrystusa, karmią się nimi i dojrzewają do pełni zakorzenienia w Miłości Jedynego Kapłana i Jednej ofiary.

2.5. Eucharystia tworzy i wychowuje do komunii

Skutkiem wymienionych aspektów teologii Eucharystii staje się budowanie Kościoła pojętego jako komunია świętych. Już podstawowy wymóg uczestniczenia w Eucharystii wiąże się z czystością duszy, odzyskiwaną w sakramencie pojednania. Czyste serce pozwala na komunię z Bogiem w Chrystusie przez działanie Ducha Świętego – czyli na ów niewidzialny wymiar wspólnoty, który staje się widzialnym dzięki Kościołowi (EdE 36). Chodzi tu o komunię z papieżem i biskupem, z całym ludem Bożym miejsca sprawowania Eucharystii (EdE 39). W komunijny charakter Eucharystii wpisuje się też otwarcie na inne Kościoły (EdE 43) i otwarcie na rzeczywistości ziemskie.

Nauczycielką tych eucharystycznych postaw jest Niewiasta Eucharystii – Maryja. Przez całe życie realizowała wymiar ofiarny Eucharystii (EdE 56), stanowiła istotny element tajemnicy Kalwarii, gdyż tam do Niej zostały zaadresowane słowa powierzenia Jej opiece umiłowanego ucznia, a w nim całego Kościoła (EdE 57). Jej hymn *Magnificat* daje się interpretować w perspektywie eucharystycznej jako uwielbienie i dziękczynienie zarazem. „Eucharystia została nam dana, ażeby całe nasze życie, podobnie jak życie Maryi, było jednym *«magnificat»*” (EdE 58).

3. Ojciec Dehon w perspektywie *Ecclesia de Eucharistia*

Papieski dokument o Eucharystii przygotowany na XXI wiek zrodził się z innej teologii i dla innych potrzeb Kościoła niż pisma i postawy o. Dehona. Sakramentologia wykładana w Rzymie była przecież wzorcowym ujęciem neoscholastyki jezuickiej. Pobożność eucharystyczna – najpierw sulpicjańska, potem seminaryjna, parafialna i wreszcie

sercańska korzystała z form wypracowanych przez poreformacyjne praktyki procesji, wystawień, błogosławieństw, prywatnych i publicznych adoracji. Nie brakowało też inicjatyw kolejnych kongresów eucharystycznych czy działalności bractw i stowarzyszeń Straży Honorowej czy im podobnych.

Analizując głębiej pisma duchowe o. Dehona, jego teksty nauczania społecznego, zapiski codzienne czy rekolekcyjne konspekty, odkrywamy jednakże dziwną aktualność istotnych rysów rozumienia Eucharystii. Obecne są w nim mianowicie: żertwa, ofiara, adoracja, związki z sakramentem kapłaństwa i wreszcie rodzący się z pobożności eucharystycznej kult Marii – Niewiasty Eucharystii. Swoistą syntezą tak rozumianej doktryny o. Dehona o Eucharystii jest jedna z jego konferencji zawarta w cyklu „Kapłańskie Serce Jezusa”. Nosi ona tytuł *Kapłańskie Serce Jezusa a ofiara eucharystyczna*³⁶. Dla tych, którzy nie znają tego tekstu, wypada podkreślić, że o. Dehon traktuje rzeczywistość Eucharystii jako strukturę złożoną. Tworzy ją mianowicie faza przygotowania, celebracji oraz dziękczynienia.

Zdaniem o. Dehona, faza przygotowawcza Eucharystii jest wpisana w tajemnicę Wcielenia. Na długo przed inkarnacyjnym zwrotem w teologii zapoczątkowanym w dobie II Soboru Watykańskiego mamy tu zaznaczoną więź między kenozą Chrystusa w tajemnicy Słowa Wcielonego a kenozą eucharystyczną. Według o. Dehona, ciało, jakie przyjmuje Chrystus od samego początku, jest ciałem ofiary, całkowitej żertwy – jak Baranek poświęcony na przebłaganie. W swoje rozważanie o. Dehon wpisuje w tym miejscu argument psychologiczny: „Gdy zdażał do świątyni na kultowe święta, bolał, spoglądając na nieskuteczne ofiary. Jego Serce płonęło z pragnienia, by ofiarą rzeczywistą zastąpić ofiary figuratywne. To właśnie wyraził w Wieczerniku słowami oddającymi pragnienie całego Jego życia: «Pragnąłem spożywać tę paschę z wami»³⁷.”

Kolejnym etapem przygotowania Eucharystii, zdaniem o. Dehona, była zamiana wody w wino w Kanie Galilejskiej oraz rozmnożenie chleba.

Najbliższymi aktami przygotowania Eucharystii było nauczanie o sędzie Bożym, obrazy o pannach mądrych, o talentach, zapowiedź zburzenia Jerozolimy, wzór Marii Magdaleny i Szymona Celnika. A na chwilę przed ustanowieniem sakramentu Miłości przygotowaniem staje się akt umycia nóg apostołom.

Eucharystia dla Jezusa stanowiła, zdaniem o. Dehona, akt pełen „splendoru i dostojeństwa”. Dlatego przed jego dokonaniem zadbał o

przygotowanie Wieczernika, następnie drobniawo ustanowił ryt opisany przez ewangelistów i św. Pawła. Zwłaszcza relacja apostołów wskazująca na niebezpieczeństwo niegodnego sprawowania Eucharystii w epizodzie z Judaszem daje o. Dehonowi okazję do mocniejszego zaakcentowania postawy św. Jana, postawy pełnej żarliwości i miłości: „Święty Jan przystąpił do komunii z najwyższą żarliwością i miłością, bowiem tylko on do głębi pojął Jego (Chrystusowe) nauczanie”³⁸. On także spisał arcykapłańską modlitwę Jezusa, którą o. Dehon odnosi do kapłanów i za kapłanów: „Tylko św. Jan dobrze zrozumiał sens [doświadczeń Chrystusa w drodze z Wieczernika do Getsemani]. Pozostali Ewangeliści nie byli w stanie ich odtworzyć” – zauważa założyciel sercanów, wielki czciciel św. Jana³⁹. Poświęci mu zresztą odrębną medytację zatytułowaną *Święty Jan, kapłan Serca Jezusowego*⁴⁰ podobnie jak i osobie Matki Najświętszej⁴¹.

Obok aspektu kapłańskiego Eucharystii, włączonego w dehoniańską teologię i duchowość obecne są w nich także aspekty adoracji. Kreśląc rys biograficzny, zwrócono uwagę, jak droga była o. Dehonowi piątkowa adoracja Najświętszego Sakramentu. Traktował ją jako dar Chrystusa i Kościoła dla swego Zgromadzenia, widział w niej istotny rys życia wspólnoty zakonnej, źródło jego dynamizmu apostołskiego i uświęcającego, przestrzeń spotkania w *communio sanctorum* i przedsmak nieba. Okazuje się więc, że przez głębię rozumienia i przeżywania Eucharystii można dotrzeć do treści ponadczasowych, wciąż aktualnych i jednakowo inspirujących. W przypadku o. Dehona mamy więc swoistą równoległość jego teologii Eucharystii z przesłaniem *Ecclesia de Eucharistia*. Co więcej – idzie on dalej w określaniu społecznych konsekwencji miłości Serca Jezusowego, promieniującej z Najświętszego Sakramentu. Eucharystia to wolność, to sprawiedliwość, to osobowa więź – wzór dla więzi społecznych.

Warto więc w dobie przygotowań do wyniesienia na ołtarze sługi Bożego Leona Dehona skorzystać z jego głębi rozumienia Eucharystii – zwłaszcza w docieraniu do pulsującego w niej żywego, zwycięskiego i pełnego mocy Serca Zbawiciela, nieustannie tworzącego wraz nami, pomimo oporów świata, królestwo Najświętszego Serca – królestwo prawdy i sprawiedliwości społecznej.

Przypisy

¹ H. Dorresteijn, *Vita e personalità di P. Dehon*, Bologna 1978, [dalej jako: Dorr.].

² E.B. Corporale, *Leon Dehon scrittore*, Bologna 1979, [dalej jako: Capor.].

³ Dorr., s. 21.
Symposium 2(13) 2004

- ⁴ Tamże, s. 21-26.
- ⁵ Dorr., s. 26.
- ⁶ Cyt. za: Capor., s. 288-289.
- ⁷ Cyt. za: Dorr., s. 29.
- ⁸ Cyt. za: Capor., s. 290.
- ⁹ Cyt. za: tamże, s. 291.
- ¹⁰ Cyt. za: Capor., s. 298.
- ¹¹ Cyt. za: Capor., s. 299.
- ¹² Cyt. za: Dorr., s. 60.
- ¹³ Cyt. za: Dorr., s. 66.
- ¹⁴ Cyt. za: Capor., s. 307.
- ¹⁵ M. Denis SCJ, *Projekt Ojca Dehona*, Rzym 1990, s. 186.
- ¹⁶ Tamże.
- ¹⁷ Tamże, s. 45.
- ¹⁸ Tamże, s. 48.
- ¹⁹ Tamże, s. 52.
- ²⁰ Tamże, s. 187.
- ²¹ Tamże, s. 187.
- ²² Tamże, s. 204.
- ²³ *Notatki codzienne* VI, 16 bis (z 18 grudnia 1892 r.).
- ²⁴ M. Denis SCJ, *Projekt Ojca Dehona*, dz. cyt., s. 306.
- ²⁵ Wyliczenie tych postaci w zastanawiający sposób powieli schemat wschodnich ikonostasów. Może to reperkusje wizyt w chrześcijańskich świątyniach Wschodu.
- ²⁶ *Cahiers manuscrits* 45, 11 (1925). Por. tekst w: Dorr., s. 306-307.
- ²⁷ *Cahiers manuscrits* 45, 62 (1925).
- ²⁸ Cyt. za: Dorr., s. 462.
- ²⁹ Por. entuzjastyczna uwaga o. Dehona o tym, że św. Jan jest „uczniem Najświętszego Serca” w: *Cahiers manuscrits* 44, 31 (1921). Cyt. za: Dorr., s. 423-424.
- ³⁰ Capor., s. 5.
- ³¹ *In Epistolam ad Hebraeos homiliae*, 17, 3; PG 63, 131.
- ³² *De Civitate Dei*, 10, 6.
- ³³ AAS 60 (1969), s. 442-443.
- ³⁴ W tym fragmencie, chyba w sposób niezamierzony, mamy kilka elementów duchowości sercańskiej wpisanych w adoracyjny kontekst Eucharystii: pojawia się postać św. Jana Ewangelisty, umiłowanego patrona o. Dehona, zostaje podkreślony pełen miłości stosunek ucznia do Chrystusa, tak charakterystyczny dla proprium duchowości sercańskiej i wreszcie *expressis verbis* jest wyrażona tajemnica Serca Jezusowego. Z powodzeniem można ten fragment encykliki *Ecclesia de Eucharistia* traktować jako intercyzę sercańską.
- ³⁵ Por. List apostołski *Dominicae cenae* z 24 lutego 1980 r. AAS 72 (19809), s. 128-129.
- ³⁶ Dehon, *Le Coeur Sacerdotal de Jésus. Trente-trois méditation destinées particulièrement aux prêtres et aux clercs*, Tournai 1907, s. 166-171.
- ³⁷ Tamże, s. 166 [przełt. własny tekstu medytacji].
- ³⁸ Tamże, s. 168.
- ³⁹ Tamże, s. 170.
- ⁴⁰ Tamże, s. 185-190.
- ⁴¹ Tamże, medytacja: *Kapłańskie Serce Jezusa a Dziewica Maryja*, s. 178-184.

ks. Paul McGuire SCJ

ROLA KIEROWNICTWA DUCHOWEGO W ROZWINIĘCIU CHARYZMATU ZAKONNEGO O. LEONA DEHONA

Wszyscy sercane znają zapewne wskazanie o. Dehona dotyczące kierownictwa duchowego, zawarte w jego *Dyrektorium duchowym*: „Zakonnik, jeśli nie ma kierownika duchownego, jest godzien pożałowania i do niczego dobrego nie dojdzie”. Nieco dalej cytuje on słowa św. Bernarda z Clairvaux: „Ten, kto dla siebie chce być przewodnikiem, staje się uczniem głupca”. To, że o. Dehon tak wysoko cenił sobie praktykę kierownictwa, ma swoje źródło po części w powszechnej opinii świętych i autorów duchowych, ale przede wszystkim jest wynikiem jego osobistych doświadczeń. Często z wielką wdzięcznością wspominał on ks. Melchiora Freyda, który był jego kierownikiem duchowym w Seminarium Francuskim św. Klary w Rzymie. Uważał go za swojego prawdziwego ojca duchownego i był mu ślepo posłuszny.

Praktykowane w naszych czasach kierownictwo duchowe znacznie różni się od tego, z czym mieliśmy do czynienia w przeszłości. Współcześni autorzy zgodnie twierdzą, że samo pojęcie jest niewłaściwe i mylne. Nie jest „duchowe”, gdyż użycie tego terminu wykluczyłoby intelektualny, fizyczny, społeczny czy polityczny wymiar życia wiary, ani nie jest „kierownictwem”, które zakładałoby, że jakaś osoba sprawowałaby nad inną władzę w tym, co dotyczy modlitwy, wierzeń, wyborów i zachowań¹. Często w przeszłości, chociaż nie można powiedzieć, że była to obowiązująca reguła, kierownik był uważany za osobę, której winno się posłuszeństwo. Dla przykładu: A. Tanquerey, autor powszechnie używanego w XX wieku w seminariach podręcznika życia duchowego, pisał: „Winniśmy poddać się jego decyzjom... nasz kierownik duchowy może popełnić błąd, ale my nie popełniamy błędu, będąc mu posłuszni”². We współcze-

snej praktyce widzimy go jednak jako przewodnika, chrześcijanina, który więcej wie, jest bardziej doświadczony, bardziej kompetentny w zakresie życia duchowego i psychicznego, towarzyszącego temu, który potrzebuje pomocy na drodze ku chrześcijańskiej dojrzałości³. W tym znaczeniu kierownik jest przewodnikiem i towarzyszem pomagającym drugiemu w poszukiwaniu, znalezieniu i wypełnieniu woli Bożej. Taki rodzaj kierownictwa otrzymał o. Dehon od o. Freyda⁴.

Pierwszą rzeczą, jaką zapisał o nim w *Historii mojego życia*, było stwierdzenie, że jego „kierownictwo było jedną z największych udzielonych mi łask w życiu”, a ostatnie słowa wypowiedziane po przeczytaniu wiadomości o śmierci o. Freyda brzmiały: „Zmarł o. Freyd, pozostawiając mnie bez kierownika. Byłem jednym z tych, którzy stracili najwięcej... Byłem kompletnie przybity”⁵. Ze swej natury kierownictwo duchowe jest prywatną, indywidualną rozmową, obwarowaną tajemnicą podobną do tej, jaką zapieczętowana jest spowiedź sakramentalna. Ojciec Dehon nie pozostawił nam ani jednego zdania odnoszącego się do jego rozmów z o. Freydem. Tylko w niektórych miejscach *Historii mojego życia* pośrednio napomknął krótko o ich treści.

W pierwszym roku pobytu w seminarium o. Freyd podarował mu niepublikowane pisma na temat modlitwy Franciszka Libermanna⁶. Bardzo szybko młody seminarzysta uznał, że bliski mu jest afektywny sposób przeżywania modlitwy prezentowany przez tego autora. Polegała ona na kontemplacji Chrystusa obecnego w Ewangelii i na przyzwoleniu, aby Jezusowe słowa, zachowania, postawy i uczucia dotknęły wnętrza modlącego się człowieka i odcisnęły głęboki ślad w jego duszy. Wierność takiej modlitwie prowadzi modlącego się na drogę upodobnienia się do Chrystusa, stawania się takim, jak On, poprzez doświadczanie tych samych uczuć, myśli, przekonań. Ten modlitewny proces jednoczy wierzącego z Chrystusem i wyzwala „dynamiczny wpływ Chrystusa na chrześcijanina, który jest w Niego wszczepiony”⁷. Zjednoczenie ze Zbawicielem stanie się jednym z wiodących tematów sercańskiej duchowości. W swoich pismach o. Dehon prawie sto razy komentuje tekst z Listu do Galatów: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (2,20)⁸.

Wspominając pierwsze lata seminaryjne, o. Dehon napisze: „Nasz Pan bardzo szybko wypełnił moje życie wewnętrzne i wszczepił w duszę usposobienie, które miało charakteryzować całe moje życie”. Następnie

określa je jako: „nabożeństwo do Najświętszego Serca, cichość, gotowość pełnienia woli Bożej, zjednoczenie z Nim i życie miłości”. Dalej, na sześciu stronach rękopisu, wyrażenia: „z Nim”, „w Nim”, „On we mnie” i podobne zdania powtarzają się ponad dwadzieścia razy⁹. Kończy słowami: „Mój święty kierownik, o. Freyd, nieustannie przedstawiał mi to zjednoczenia jako cel, ku któremu winienem zmierzać”.

Ten opis rozwoju życia duchowego i modlitwy rzuca nam również światło na sposób, w jaki o. Freyd prowadził kierownictwo duchowe, i cele, jakie chciał przez to osiągnąć. Jasno widać, że nie prowadził on seminarzysty tak, aby podjął on decyzje i realizował cele, które sam wcześniej mu wyznaczył. Zamiast tego uczył go, jak być otwartym na obecność i działanie Ducha Świętego, aby usłyszeć wołanie Chrystusa i poczuć zniewalającą moc Boskiej miłości przynaglającej go do życia według Bożej woli. Mówiąc krótko, pokazał mu, jak pozwolić, aby Chrystus stał się jego Kierownikiem Duchowym. Trudno o wyraźniejsze potwierdzenie prawdy słów o. Dehona, że „nasz Pan bardzo szybko wypełnił całe moje życie wewnętrzne”.

Współcześni kierownicy duchowi są przekonani, że rodzaj doświadczenia, o jakim opowiada o. Dehon, wspominając lata seminaryjne, stanowi zasadniczą treść kierownictwa duchowego. Dwóch jezuitów pisze: „Kierownictwo duchowe (...) dotyczy bezpośrednio osobowego doświadczenia relacji z Bogiem (...), doświadczenie religijne jest dla kierownictwa duchowego tym, czym produkty spożywcze dla gotowania. Bez nich niemożliwe jest przygotowanie potraw. Bez doświadczenia religijnego niemożliwe jest kierownictwo duchowe”¹⁰. Ostatecznym celem kierownictwa duchowego jest doprowadzenie do osobowego zjednoczenia z Bogiem, dlatego dotyczy ono przede wszystkim tego, co się dzieje, kiedy ktoś świadomie staje w obecności Bożej. Pierwszym polem zainteresowania kierownika duchowego jest doświadczenie modlitwy tego, kto szuka przewodnika. Inny jezuita, zapytany, co czyni jako kierownik duchowy, odpowiedział: „Słucham ludzi, którzy mówią o swojej modlitwie”¹¹. Wydaje się całkiem jasne, że takie było doświadczenie Leona Dehona, kiedy poddał się kierownictwu o. Freyda. Napisał: „Odtąd zacząłem, prawie każdego dnia, zapisywać moje wrażenia, które wskazywały mi niezawodną drogę pozwalającą odtworzyć ślady Bożego działania i Jego zamierzeń wobec mojej biednej duszy”¹².

Oprócz seminaryjnych zapisków o. Dehona jeszcze głębszy wgląd w doświadczenie kierownictwa duchowego daje nam jego korespondencja z o. Freydem. Najbardziej znaczące są w tym względzie dwadzieścia dwa listy, które wymienili po tym, jak o. Dehon zakończył studia i powrócił do Francji. Od tego czasu, aż do śmierci o. Freyda w 1875 roku, Leon Dehon trzykrotnie stawał w punkcie zwrotnym własnego powołania i za każdym razem zwracał się o radę do tego, którego ciągle uważał za swojego kierownika duchowego¹³. Te trzy pytania to: czy wstąpić do asumpcjonistów (1871), czy podjąć wykłady na wydziale nowego Uniwersytetu Katolickiego w Lille (1874-1875), czy powrócić do Rzymu, gdzie mógł pracować w Seminarium Francuskim (1874-1875).

Proponuję, aby potraktować wymienione kwestie według schematu, który pozwoli dostrzec znaczenie kierownictwa duchowego w odniesieniu do każdego z tych pytań¹⁴. Zawsze rozstrzygnięcie odbywało się w podobny sposób. Po pierwsze, przedstawiono mu możliwość, którą postrzegał jako godną uwagi; po drugie – rozważał propozycję i ważył argumenty „za” i „przeciw”; po trzecie – dochodził do osobistego rozstrzygnięcia i poddawał je ocenie kierownika duchowego albo biskupowi do zatwierdzenia.

Asumpcjoniści

Propozycja. Emmanuel d’Alzon, założyciel asumpcjonistów, przebywał w Seminarium Francuskim w czasie trwania I Soboru Watykańskiego. Ojciec Dehon zauważył, że pod wpływem jego obecności odżyło jego zainteresowanie apostołatem w środowisku akademickim. Często rozmawiali o naglącej konieczności włączenia katolików w filozofię i nauki społeczne celem przeciwstawienia się szerzącym się błędom w ich rodzinnej Francji. D’Alzon przygotował jasny plan działalności swojego zgromadzenia przewidujący aktywne włączenie się w tego rodzaju działalność. Przez dziesięć lat Dehon odczuwał silne pragnienie podjęcia działalności w szkolnictwie wyższym i zapisał 84 strony notatek poświęconych temu zagadnieniu. Pisał, że całkowicie zgadza się z poglądami d’Alzona i zaczął rozważać możliwość przyłączenia się do realizacji jego planu¹⁵.

Rozeznanie. Kiedy Sobór Watykański został niespodziewanie przerwany 20 lipca 1870 roku, o. Dehon powrócił do Francji i był zmuszony tam pozostać przez zimę z powodu trwającej wojny. W tym czasie o. d'Alzon rozpoczął intensywną kampanię listowną, chcąc przekonać młodego księdza, aby przyłączył się do działalności, którą rozpoczął w Nîmes. Ze swojej strony o. Dehon podkreślał, że przed podjęciem ostatecznej decyzji musi zakończyć swoje studia w Rzymie. Wiedział, że chce zostać zakonikiem i był równocześnie przekonany, iż dla Kościoła nadszedł czas, aby ponownie zająć się apostołatem na studiach wyższych. Z połączenia tych dwóch przekonań zdawało się wynikać, że jego powołaniem jest przyłączenie się do zgromadzenia spełniającego tę posługę. Skłaniał się do wstąpienia do asumpcjonistów, równocześnie jednak był pełen wątpliwości i rozterek¹⁶.

To zaniepokojenie wyraził w trzech zastrzeżeniach¹⁷. Pierwsze dotyczyło temperamentu o. d'Alzona. Uporczywe apele zawarte w jego listach zdawały się zdradzać typ osobowości zaborczej i upartej. Dehon pisał o nim: „Zamyśl apostołatu studiów napełniał mnie entuzjazmem, styl o. d'Alzona niepokoił mnie. Pociągało mnie życie wewnętrzne, bardziej wy-ciszone”¹⁸. Po drugie, zastanawiał się nad tym, jaką formację mógłby otrzymać. Chciał odbyć pełny kanoniczny nowicjat. Tymczasem o. d'Alzon proponował „nieautentyczny nowicjat... mający trwać kilka miesięcy, być może jedynie dwa”¹⁹. Po trzecie, chodziło o możliwości powodzenia podjętego przedsięwzięcia. Według o. Dehona, konieczne było zobowiązanie się do pracy z „determinacją, głębokim zaangażowaniem, wspaniałomyślnością, bezkompromisowością (...) z wykluczeniem niemal całkowicie innej działalności”. Ojciec d'Alzon tymczasem skłaniał się do różnicowania wypełnianych posług, ponieważ „niektórzy mogliby się zajmować nauczaniem tylko przez jakiś czas”²⁰.

Decyzja. W połowie marca 1871 roku we Francji przywrócono pokój i Leon Dehon powrócił do Rzymu, zatrzymując się pod drodze na kilka dni w Nîmes. Z zadowoleniem zapoznał się z pracą prowadzoną przez asumpcjonistów i – jak wspomina – „odniósł pozytywne wrażenie”, „ale wyjeżdżał, nie pozbywszy się swoich wątpliwości”²¹. Ojciec Freyd, ciągle jeszcze przebywający w Alzacji, uspokajał go: „Byłeś w Nîmes i widziałeś, że jest to coś dla ciebie. (...) z tego, co napisałeś mi, (...)”

wnioskuje, że możesz z roztropnością poświęcić się tej pracy (...). Powiem ci w zaufaniu: tak, jedź do Nîmes²². Mimo wyraźnej akceptacji kierownika duchowego, o. Dehon nie pozbył się swoich obiekcji. Przed powrotem do domu odbył rekolekcje „powołaniowe” pod kierownictwem przełożonego generalnego redemptorystów, który również potwierdził, że powinien pracować w Nîmes²³.

W czasie wakacji, na dwa tygodnie przed planowanym wyjazdem, Dehon odwiedził Katolicki Uniwersytet w Louvain, chcąc zapoznać się z organizacją szkoły²⁴. Wizyta ta przechylała szale wagi. Zapisał: „Byłem już gotów do wyjazdu, ale nie byłem spokojny. Doświadczałem trudnej do wyrażenia udreki. Nie mogłem dłużej tego znieść. Nie byłem w stanie wyjechać²⁵. Wysłał list do o. Freyda, w którym wyraził swoją opinię, że w Louvain przekonał się, iż zgromadzenie zakonne nie będzie w stanie poprowadzić uniwersytetu we Francji. Powtórzył również swoje rozterki w odniesieniu do osoby o. d'Alzona. Prosił o telegraficzną odpowiedź, gdyż w ciągu tygodnia winien wyjechać²⁶. Na drugi dzień ją otrzymał: „Twoje wahanie jest uzasadnione. Byłoby lepiej, gdybyś się wycofał, jeśli możesz²⁷”.

Trzy tygodnie później nadszedł dłuższy list: „Wierzę, że uczyniłeś to, co w obecnym czasie jest najbardziej zgodne z wolą Bożą. Przyszłość jaśniej pokaże, czego ostatecznie Pan żąda od ciebie”. Na obecną chwilę o. Freyd radził mu: „Trwaj w prawdziwym zjednoczeniu z Bogiem. Kiedy nasza dusza unoszona jest na skrzydłach modlitwy, zdaje się na wolę Boskiego Mistrza, żeglujemy w pokoju bezpiecznie²⁸”.

Lille

Propozycja. W pierwszych latach Trzeciej Republiki nowy rząd był zdominowany przez konserwatystów i katolików. Uznał on, że nadszedł czas, aby zmienić prawo, które poddawało szkoły wyższe kontroli państwa. W całej Francji zaczęły powstawać uniwersytety katolickie. Ojciec Hautcoeur, który organizował uniwersytet w Lille, wiedział o zainteresowaniu o. Dehona szkolnictwem wyższym. Rozpoczął intensywną korespondencję. Chociaż o. Dehon doceniał wartość przedsięwzięcia i odczuwał „silną chęć” przyjęcia zaproszenia, jego odpowiedź była świadomie wymijająca, chciał bowiem zasięgnąć wpiery rady swojego kierownika duchowego²⁹.

Rozeznanie. Ojciec Freyd był zdecydowanie przeciwny tworzeniu katolickich uniwersytetów we Francji. Obawiał się, że staną się one „rajem” dla jansenizmu i gallikanizmu, jak to miało miejsce w przeszłości. Wydaje się również, że lękał się, iż będą stanowiły konkurencję dla seminarium w Rzymie. Ojciec Dehon wielokrotnie polemizował z opinią swojego kierownika, twierdząc, że „wyższe wykształcenie wydaje się mieć wielkie znaczenie dla odnowy chrześcijańskiego społeczeństwa”³⁰. Obydwaj jednak byli zgodni, że byłoby nieroztropnością zaniechanie prowadzonej przez o. Dehona działalności apostołskiej bez zagwarantowania jej przyszłości. Przez dwa lata poszukiwał odpowiedniego zastępcy, ale jego wysiłki spełzły na niczym.

Odpowiedział więc o. Hautcoeurowi: „Jeszcze raz rozważyłem «za» i «przeciw» i powróciłem do pierwotnego postanowienia, które jest ostateczne. W obecnym czasie pozostanę tutaj, wkładając w rozpoczętą pracę wszystkie moje siły i jeśli po roku ciągle będziesz jeszcze potrzebował mojej pomocy, nie wątpię, że będę mógł ci jej udzielić”³¹. Ten szablon powtarzał się wiele razy w ciągu kilku lat: o. Dehon pragnął wejść w środowisko uniwersyteckie, ale nie mógł pozostawić swojej dotychczasowej pracy. Być może w bliskiej przyszłości sytuacja ulegnie zmianie.

Decyzja. Chociaż w pewnym miejscu o. Dehon potwierdza, że przeżywał „bolesne dni”³², w związku z podjęciem decyzji dotyczącej przeniesienia do Lille, w ciągu dwóch lat swojej męki nigdy nie doświadczył wewnętrznego zamętu i głębokich wątpliwości towarzyszących mu przy rozważaniu kwestii przyłączenia się do asumpcjonistów. Był głęboko przekonany o naglącej potrzebie uniwersytetów katolickich i wierzył, że o. Hautcoer osiągnie z powodzeniem zamierzony cel. Jediną przeszkodą uniemożliwiającą mu przyjęcie atrakcyjnej propozycji była niemożność znalezienia kogoś, kto kontynuowałby rozpoczętą pracę w Saint-Quentin: „Setki razy próbowałem znaleźć jakiegoś księdza bądź zakonnika, który podjąłby apostołat wśród robotników. Wciąż nikogo nie znalazłem”³³. Jednak frustracji z niemożności znalezienia zastępstwa zawsze towarzyszyło pełne nadziei zdanie „jak na razie”, które wskazywało na możliwość zaistnienia nowych okoliczności, dzięki którym mogłby zmienić decyzję. W tym czasie o. Dehon oczekiwał, że w wydarzeniach życia jaśniej ukaże mu się wola Boża. Zarówno kierownik duchowy, jak i biskup utwierdzali go w postanowieniu „zdania się na Pana”.

Duchacze

Propozycja. Pod koniec 1874 roku intensyfikuje się korespondencja pomiędzy o. Dehonem i o. Freydem, przybierając równocześnie zaskakujący kierunek. W końcu listopada o. Dehon pisze do kierownika duchowego list, w którym uczciwie wyraża swoje zniecierpliwienie niemożnością znalezienia zastępcy i potwierdza nieustanne pragnienie życia zakonnego. Odpowiadając cztery dni później, o. Freyd nadmienia o pewnym księdzu, który mógłby mu pomóc, a dalej niespodziewanie dodaje: „Jeżeli rzeczywiście tak ci się spieszy i naprawdę chcesz życia zakonnego, przyjedź tutaj. Znajdziesz tu obydwie rzeczy, których pragniesz. Życie zakonne i możliwość spożytkowania wielkiej wiedzy, którą nabyłeś”³⁴. Zasugerował nawet, że użyje swoich wpływów, aby o. Dehon został jego następcą w seminarium.

Rozeznanie. Ojciec Dehon odpowiedział natychmiast, wyrażając zaskoczenie, zadowolenie, ale i wątpliwości. „Propozycja Ojca byłaby dla mnie rajem. Być w Rzymie, zaznać dobrodziejstw życia zakonnego, mieć czas na studiowanie, wszystko to ogromnie mnie pociąga. Ale czy taka jest wola Boża?”³⁵. Potem, w typowym dla siebie stylu, wymienia „za” i „przeciw”. Wśród negatywów wskazuje na nieprzychylną mu atmosferę w Rzymie, sprzeciwiałaby się też temu jego rodzina i biskup, a przede wszystkim ucierpiałyby na tym prowadzone dotychczas prace. Wśród pozytywów wymienia szacunek do seminarium, zgromadzenia zakonnego i rodzaju pracy, którą miałby podjąć. Podsumowując, pisze: „Z niecierpliwością oczekuję odpowiedzi na wszystkie podniesione przeze mnie kwestie i mam nadzieję, że pomoże mi Ojciec rozeznąć wolę Bożą”.

W odpowiedzi, która była ostatnim listem skierowanym do o. Dehona, o. Freyd napisał, że od początku jego seminaryjnych studiów widział jego miejsce w seminarium, nie chciał jednak o tym mówić, gdyż myślał, że może być dobrym biskupem i nie chciał stanąć temu na przeszkodzie. Dalej powtórzył „za” i „przeciw” i zakończył: „Mam moralną pewność, nie metafizyczną, że powołany jesteś do pracy tutaj”³⁶. Ojciec Dehon odpowiedział w styczniu, ponownie przedstawiając wszystkie swoje racje, ze szczególnym podkreśleniem trudności, jakie spowodowałyby jego odejście z Saint-Quentin. Zakończył szczerym wyznaniem: „Wszystko, co powiedziałem, drogi Ojcze, nie jest ostateczną decyzją, ale proszę

o wzięcie tego pod uwagę. Proszę o ich rozważenie i uważne zbadanie. Potem może mi Ojciec powiedzieć, co myśli⁷³⁷.

Decyzja. W swoich *Pamiętnikach* o. Dehon zapisał, że zaakceptował ostatnią radę swojego kierownika duchowego i starał się wprowadzić ją w czyn. „Jednakże opatrność Boża wszystko zmieniła. Ojciec Freyd zmarł niespodziewanie 6 marca. Zastąpił go o. Eschbach. Była to kompletna zmiana⁷³⁸. Nieco później w tym samym roku o. Dehon zwrócił się do niego i kilku jezuitów z prośbą o pomoc w rozeznaniu swojego powołania. Wszyscy radzili mu, aby poszukiwał woli Bożej z cierpliwością i w duchu modlitwy. W następnym roku odbył kolejne ćwiczenia duchowe w nadziei znalezienia rozwiązania⁷³⁹. Ciągle jednak trwał impas: pragnął życia zakonnego, ale nie mógł znaleźć nikogo, kto przejąłby odpowiedzialność za apostołstwo socjalne.

Konkluzja. Widać wyraźnie, że kierownictwo duchowe, sprawowane przez o. Freyda nie było naznaczone autorytaryzmem, który wymaga niekwestionowanego posłuszeństwa duchowemu „mistrzowi”. Zamiast tego jego kierownictwo odbywało się z zachowaniem podstawowej zasady Franciszka Libermanna, założyciela jego zgromadzenia, który uczył, że „kierownik jest jedynie narzędziem w służbie Ducha Świętego... Kierownik powinien powstrzymać się od chęci prowadzenia duszy; to Bóg ma ją prowadzić⁷⁴⁰. Aby to osiągnąć, wprowadził seminarzystę na drogę modlitwy, na której mógł on doświadczyć działania Boga w duszy. Od początku zapisywał on uczucia, jakich doświadczał na modlitwie, które były śladami stopnia zjednoczenia z Bogiem i wskazywały, co powinno być jeszcze ulepszone. Stałą praktyką uczynił półgodzinną, a nawet godzinną modlitwę myślną.

Doświadczenie modlitwy pozwoliło mu również w odpowiedniej perspektywie oceniać znaczenie wydarzeń, jakie go spotykały. W każdej z trzech kwestii dotyczących powołania, z jakimi borykał się w we wczesnych latach siedemdziesiątych, rozwiązanie znajdował na drodze interpretacji wydarzeń. Wizyta w Louvain przekonała go, że projekt o. d'Alzona nie ma szans powodzenia. Pisał: „wszystko się zmieniło⁷⁴¹. „Niewypowiedziana udręka”, jaką odczuwał, i telegram o. Freyda jedynie potwierdziły osobisty osąd sytuacji, nie były zaś jego przyczyną. Podobnie, gorący entuzjazm, z jakim odnosił się do odtworzenia katolickich uniwersytetów we Francji,

nie doprowadził do osobistego zaangażowania się w tę działalność mimo nieustających nalegań o. Hautcoeuera; ani też równie gorący sprzeciw o. Freyda wobec uniwersytetów katolickich nie był decydujący w odrzuceniu proponowanej pracy. Decyzja o pozostaniu na miejscu była spowodowana niezaprzeczalnym faktem, że rozpoczęta przez niego działalność apostołska skazana by była upadek, gdyby nie znalazł odpowiedniego następcy. Biskup i kierownik duchowny utwierdzili go w tym przekonaniu. Nawet „niebiańska propozycja” przejścia do Seminarium Francuskiego w Rzymie, dołączenia do duchaczy i „moralna pewność”, że tam jest jego powołanie, nie zdołały go odwieść od osobistego przekonania, że wola Boża została mu objawiona poprzez spoczywającą na nim odpowiedzialność za prace prowadzone w Saint-Quentin. W czasie, gdy decydowało się rozstrzygnięcie kwestii, zmarł o. Freyd i kolejny raz o. Dehon zanotował w swych pamiętnikach: „Boża opatrność wszystko odmieniła”⁴².

W każdym z tych przypadków, chociaż kierował się duchową motywacją czynienia dobrych dzieł dla Boga, nie podjął propozycji i zrezygnował z siebie, aby spełniać to, co poprzez doświadczenia życiowe odczytał jako Boży zamiar wobec swojej osoby. Te decyzje były aktami obłajki samego siebie wobec woli Boga, poprzez którą odpowiadał z miłością na wezwania Bożej miłości. Były to akty immolacji, w której dosłownie poświęcał pragnienia swego serca na ołtarzu Bożego Serca. Wybory odnoszące się do powołania, podjęte we wczesnych latach siedemdziesiątych, wyćwiczyły go w duchowości, która doprowadzi go do założenia własnego zgromadzenia. Była to duchowość, wykuwająca się w tyglu wydarzeń będących poza jego kontrolą, którym wspaniałomyślnie podporządkował swoją wolę, oczekując, aż Bóg wyraźniej ukaże swe zamiary. Kluczowe hasła sercańskiej duchowości – czysta miłość, obłajka, zawierzenie, immolacja – wyrosły z doświadczenia wzajemnego Bożego działania w jego życiu i płynącej z głębi serca odpowiedzi na nie. Kluczem do zrozumienia źródła tej duchowości jest kierownictwo duchowe o. Melchiora Freyda. Zmierzał on do nauczania o. Dehona takiej metody modlitwy, która uczyniłaby go wrażliwym na działanie Boga w duszy i pozwoliłaby rozeznaczyć Jego obecność w wydarzeniach życiowych, a wreszcie prowadziła do zjednoczenia z Nim.

Tłum. z języka angielskiego

Przypisy

¹ Por. S. Schneiders IHM, *Finding the Treasure*, New York: Paulist Press, 2000, s. 221; S. McCarty ST, *On Entering Spiritual Direction*, w: *The Christian Ministry of Spiritual Direction*, red. D. Fleming SJ, Saint Louis, MO: Review For Religious, 1988, s. 214-216.

² A. Tanquerey SS, *The Spiritual Life*, Tournai: Desclée & Co, 1930, s. 269. Zob. *Direction spirituelle*, w: *Dictionnaire de spiritualité*, t. III, Paris: Beauchesne, 1957, kol. 1042-1044, 1087, 1093, 1185-1188.

³ Por. S. Schneiders IHM, *The Contemporary Ministry of Spiritual Direction*, w: *Spiritual Direction*, red. Kevin Culligan OCD, Locust Valley, NY: Living Flame Press, 1983, s. 51-55.

⁴ Przykłady tego w szkole francuskiej i w szkole Libermanna, w których to tradycjach był wychowany o. Freyd, znaleźć można w *Dictionnaire de spiritualité*, t. III, kol. 1121, 1137.

⁵ NHV IV, 139; NHV XI, 15, 93.

⁶ Por. NHV V, 6-11. Libermann był założycielem Towarzystwa Świętego Serca Maryi, którego połączenie z duchaczami odnowiło starszą wspólnotę zakonną.

⁷ J. Fitzmyer SJ, „*Pauline Theology*”, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, red. R. Brown SS, J. Fitzmyer SJ, R. Murphy, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1990, s. 1409.

⁸ Por. A. Perroux SCJ, *Le Fils de Dieu M'a Aimé*, artykuł niepublikowany, 2001, s. 3.

⁹ Por. NHV IV, 183-189.

¹⁰ W.A. Barry, W.J. Connolly, *The Practice of Spiritual Direction*, New York: The Seabury Press, 1982, s. 7-8.

¹¹ J. Martin SJ, *In Good Company*, Franklin, WI: Sheed and Ward, 2000, s. 113.

¹² NHV IV, 183.

¹³ Por. NHV XI, 11.

¹⁴ Szerzej o tym w: M. Denis, „*Dehoniana*” 1976/4, s. 177-213, n. 6-7, s. 314-337. Por. też: A. Bourgeois, *Le Père Dehon à Saint-Quentin (1871-1877). Vocation et Mission*, Roma: Centro Generale Studi, 1978, s. 10-30, 61-80. o Bourgeois rozwija bardziej dopracowany schemat (s. 66-67).

¹⁵ Por. NHV VI, 115-118.

¹⁶ Por. NHV IX, 3-4.

¹⁷ Por. NHV IX, 69.

¹⁸ NHV IX, 42.

¹⁹ AD B. 21/7a.1, Inv. 433.07 oraz AD B. 21/7a.1, Inv. 433.10. Także w: L. Dehon, *Correspondance (1846-1871)*, Rome: Edizioni Dehoniane, LC 110, LC 121, s. 456, 470.

²⁰ AD B. 21/7a.1, Inv. 433.02. Także w: L. Dehon, *Correspondance*, LC 75, s. 405-406 (tutaj numer porządkowy jest błędny, a data powinna być następująca: 13 sierpnia 1870 r.).

²¹ NHV IX, 12-13.

²² AD B. 21/7a.4. Także: L. Dehon, *Correspondance*, LC 105, s. 448-449.

²³ NHV IX, 42-43.

²⁴ NHV IX, 58-62.

²⁵ NHV IX, 65.

²⁶ AD B. 36/2D. 11, Inv. 629.11. Także: L. Dehon, *Correspondance*, LD 183, s. 297-298.

²⁷ AD B. 21/7a.4, Inv. 436.11. Także: L. Dehon, *Correspondance*, LC 129 (prawidłowa data to 1 października).

- ²⁸ AD B. 21/7a. 1, Inv. 436.12. Także: L. Dehon, *Correspondance*, LC 135, s. 486.
- ²⁹ Por. NHV XI, 7-8.
- ³⁰ AD B36/2a.10, Inv. 626.18.
- ³¹ AD B 21/7.2, Inv. 431.10.
- ³² NHV XI, 8.
- ³³ AD B 36/2a. 10, Inv. 626.18.
- ³⁴ AD B 21/7a. 4, Inv. 636.22.
- ³⁵ AD B 36/2a.19, Inv. 626.19.
- ³⁶ AD B 21/7a.4, Inv. 436.23.
- ³⁷ AD B 36/2a.20, Inv. 626.20.
- ³⁸ NHV XI, 22.
- ³⁹ Por. NHV XI, 177-XII, 3.
- ⁴⁰ Cytowany w: DS III, kol. 1137.
- ⁴¹ NHV IX, 66.
- ⁴² NHV XI, 22.

ks. Paul McGuire SCJ

WOLNOŚĆ, RÓWNOŚĆ, WSPÓŁUDZIAŁ – O. LEON DEHON JAKO PREKURSOR ZMIAN W OFICJALNYM KATOLICKIM NAUCZANIU SPOŁECZNYM

Moim zamiarem jest przedłożenie katolickiego nauczania na temat sprawiedliwości społecznej, w szczególności zaś zastanowienie się nad współczesnym znaczeniem określenia używanego przez o. Dehona: „królestwo Serca Jezusowego w duszach i społeczeństwach”. Za punkt wyjścia posłuży mi artykuł o. Charlesa Currana poświęcony zmianom w oficjalnym społecznym nauczaniu katolickim, jakie zaszły na przestrzeni ostatnich stu lat. Następnie przedstawię szczegółowo przemówienie Leona Dehona do alumnów Kolegium św. Jana we wrześniu 1907 roku. Wreszcie zakończę związłym omówieniem położenia ubogich pracowników w moim własnym kraju i oceną, jaki wpływ mogą mieć społeczne rozwiązania z przeszłości na obecną sytuację w Ameryce. Waszej opinii pozostawiam możliwość ich zastosowania w Polsce.

Zmiany w oficjalnym społecznym nauczaniu katolickim

W eseju zatytułowanym *Zmiana antropologicznych podstaw katolickiego nauczania społecznego*¹ o. Charles Curran podkreśla panującą w przeszłości powszechną niechęć do przyznania istnienia jakiegokolwiek rozwoju papieskiego nauczania społecznego. Nie tylko papieże ciągle podkreślali ciągłość ze swoimi „szczęśliwej pamięci poprzednikami”, ale także katolicki komentatorzy często byli bezkrytyczni i nie potrafili dostrzec historycznych okoliczności, które warunkowały to nauczanie. Jednakże od lat sześćdziesiątych „nastąpił tak wyrazisty rozwój, że nikt nie mógł zaprzeczyć jego istnieniu” (s. 171-172).

Curran wskazuje na ostry kontrast pomiędzy listem apostołskim papieża Pawła VI *Octogesima adveniens* (1971) i rozległym nauczaniem zawartym w encyklikach Leona XIII. Cytuje tu następujące słowa Pawła VI: „Podczas gdy postęp naukowy i techniczny przemienia otoczenie człowieka, jego sposoby poznawania, pracy, spożycia i stosunki międzyludzkie, człowiek postawiony w tych nowych warunkach przejawia podwójną tendencję, i to tym silniej, im bardziej postępuje naprzód jego poznanie świata i wykształcenie: dążenie do równości społecznej i udziału w zarządzaniu; oba te dążenia są wyrazem godności i wolności człowieka”²².

Paweł VI, podobnie jak jego poprzednicy, podkreśla prymat godności ludzkiej jako niezbywalnego daru udzielonego każdemu człowiekowi, ale w przeciwieństwie do Leona XIII i jego poprzedników, stwierdza on, że wolność, równość i aktywne uczestnictwo w życiu społecznym i politycznym stanowią konstytutywny element ludzkiej godności. Leon XIII żył w wieku, w którym liberalizm kultywował indywidualny osąd i dbałość przede wszystkim o swoją korzyść jako najwyższe wartości, odrzucał więc bądź minimalizował pojęcie wolności, równości i uczestnictwa, ponieważ postrzegał te idee jako źródło wszystkich problemów w nowoczesnym społeczeństwie (s. 174). Przypatrzmy się jego stanowisku wobec tych pojęć.

Wolność. Papież Leon XIII potępił nowoczesne prawo do wolności jako próbę przywłaszczenia suwerenności należnej Boskiej prawdzie i zastąpienia jej indywidualną opinią. Dla niego wolność kultu jest odmową czczenia jedyne prawdziwego Boga w sposób, jaki on sam wskazał jako słuszny. Wolność słowa i prasy miałyby pomniejszyć i zaciemnić prawdę, przyznając błędowi równe prawo istnienia, powodując w ten sposób zamieszanie w ludzkich umysłach. Jedyną prawdziwą wolnością sumienia jest wolność poznawania woli Boga, podążania za nią i posłuszeństwo Jego przykazaniom. Według tego, co sądził papież Leon XIII, nowoczesne pojęcie wolności jest próbą wyzwolenia się spod Boskiej władzy, aby każdy mógł postępować według własnej przyjemności (s. 172-173).

Równość. Jeśli Leon XIII nie odrzucił całkowicie pojęcia równości, to jednak minimalizował je i podkreślał, że nierówność – w sile, inteligencji, charakterze – jest naturalna. W jego hierarchicznym obrazie społeczeństwa owe naturalne nierówności implikują nierówności społeczne, których istnienie jest konieczne do tego, aby każdy mógł wypełnić

właściwą sobie rolę i funkcję. Curran przytacza wniosek papieża: „jako, że nie wszyscy posiadają takie same zdolności... jest ze wszech miar odrażające usiłowanie, aby wszystkich podciągnąć pod jedną miarę i rozciągnąć całkowitą równość na instytucje życia obywatelskiego” (s. 173). Innymi słowy, ludzie nie mają prawa równego dostępu do dóbr społecznych, ponieważ wrodzona nierówność czyni ich niezdolnymi do korzystania z tych dóbr. Jakkolwiek potwierdza, że wszystkie istoty ludzkie są równe pochodzeniem, naturą i przeznaczeniem, to jednak niektóre z nich naturalnie będą znosić większe trudności i cierpienia z powodu wrodzonych braków, zdolności czy talentów.

Uczestnictwo. Podobnie jego hierarchiczna wizja społeczeństwa powstrzymywała go przed całkowitym przyjęciem nowoczesnego wezwania do pełnego udziału wszystkich w życiu społecznym i politycznym. Utrzymał zakaz swoich poprzedników dotyczący uczestnictwa katolików we włoskiej polityce, ale później będzie przynaglał katolików w innych krajach, zwłaszcza we Francji, do pełnego włączenia się w publiczne życie społeczne³. Curran zaznacza, że typowym słowem, którego używa papież Leon XIII w odniesieniu do rządzących, jest *principes*, łacińskie określenie książąt, patrycjuszów, znakomitych mężów. W opinii papieża większość jest ludzi podobna do niewykształconych dzieci, potrzebujących nieustannej opieki i przewodnictwa klas wyższych, którym winni są wdzięczność i szacunek. Ludzie nie tylko byli uważani za niezdolnych do samodzielnego poprowadzenia swoich spraw, ale także ich udział w życiu społecznym i politycznym był postrzegany jako zagrożenie dla stabilności. Uznanie suwerenności ludu oznaczałoby, że nie jest on już zobowiązany do posłuszeństwa Bożemu prawu w życiu osobistym i społecznym, co w konsekwencji prowadziłoby do zastąpienia Boga panowania panowaniem większości (s. 173-175).

Oddając sprawiedliwość papieżowi Leonowi XIII, trzeba przyznać, że jego krytyka liberalizmu poprawnie rozpoznawała problemy, które pojawiają się, jeśli nie zostaną poskromione przez prawodawstwo, a które dotyczą wspólnego dobra i pojęcia obowiązków proporcjonalnych do praw. W XIX wieku było to nie tylko czysto teoretyczne zagadnienie, Kościół i społeczność świecka cierpiały z powodu praktycznego zastosowania liberalnych zasad. Łatwo zrozumieć, że mentalność obłożonej twierdzy mogła się pojawić w sytuacji, w której potężne siły nacierające z róż-

nych stron powodowały dogłębne i gwałtowne zmiany społecznego, ekonomicznego i politycznego krajobrazu. Zwyczajową odpowiedzią papieża na te zagrożenia było potwierdzenie potępienia i reafirmacja tradycyjnych kościelnych zasad i uprawnień. Jeden z ówczesnych dzienników włoskich napisał o nim: „Nowy papież nie rzuca kłąt, nie grozi... Forma jest słodka, ale substancja jest absolutna, twarda, nieprzejednana”⁴. Okazywał również zdolność klasyfikowania liberalnych ekscesów i przyznał ograniczone miejsce nowoczesnemu żądaniu wolności, równości i uczestnictwa.

Zwłaszcza encyklika *Rerum novarum* (1891), poświęcona prawom robotników, jest kamieniem milowym, który pozwoli Kościołowi XX wieku pokonać rozdział pomiędzy słusznym dążeniem do samookreślenia i nieokreślonym pragnieniem autonomii. Ponadto, aby potwierdzić podstawowe prawa jednostek, encyklika z ostrożnością stwierdza, że jeśli kiedykolwiek prawa i interesy jednostek lub grup ludzi są zagrożone przez niesprawiedliwość, której nie można usunąć na innej drodze, „państwo powinno bardzo pilnym staraniem i opieką otoczyć pracowników najemnych, stanowiących masy ludności biednej”(29)⁵. W poszanowaniu równości papież, we właściwym sobie stylu, uznaje wrodzone różnice w zdolnościach i dobrobycie, ale deklaruje, że prawa i interesy są jednakowe dla wszystkich, „tak dla wielkich, jak i dla maluczkich. Proletariusze mianowicie na podstawie prawa natury na równi z bogatymi obywatelami państwa stanowią prawdziwe i żywe jego części... tak też jasnym jest, że władza publiczna nie powinna w swej działalności pomijać dobra i pożytku proletariatu. Nie czyniąc tego, gwałci sprawiedliwość, która każe każdemu oddać to, co mu się należy” (27). Upomina się o godziwą płacę (34) i uznając prawa pracowników do organizowania się w związki i inne stowarzyszenia dobroczynne służące ochronie ich praw (36), potwierdza, że uczestnictwo w określeniu własnego losu jest istotnym aspektem ludzkiej godności.

Z dystansu ponad stu lat pierwsze kroki papieża Leona XIII w kierunku wolności, równości i uczestnictwa mogą nam się wydać przesadnie ostrożne, nie możemy jednak zapominać, że nie tylko modyfikował oceny poprzedników, ale i swoje wcześniejsze. Opublikowanie encykliki *Rerum novarum* wywołało w świecie rzymskiego katolicyzmu szokującą

fale, zwłaszcza we Francji, gdzie, musimy to uczciwie uznać, nie została ona zaakceptowana przez większość hierarchów i wiernych. Żywym świadectwem emocji, jakie wywołała, jest fragment powieści Georges'a Bernanos *Pamiętnik wiejskiego proboszcza*, przedstawiający scenę, w której tytułowy proboszcz odwiedza starszego księdza, a ten mu tłumaczy: „Na przykład słynna encyklika Leona XIII, *Rerum novarum*, wy czytacie to ze spokojem, obojętnie jak pierwszy lepszy wielkopostny list pasterski. Gdy to się ukazało, kochaneczku, zdawało się nam, że ziemia zatrzęsała się pod nogami. Co za entuzjazm! Byłem wtedy proboszczem w Norenfontes, w zagłębiu górniczym. Ta myśl, taka prosta, że praca nie jest towarem podległym prawu podaży i popytu, że nie można spekulować na zarobkach, na życiu ludzkim jak na zbożu, cukrze lub kawie, to poruszyło do głębi sumienia, uwierzysz? Za wyjaśnienie tego z ambony słuchaczom ogłoszono mnie socjalistą i prawomyślni chłopci spowodowali moją niełaskę w Montreuil”⁷⁶.

Przesłanie papieża Leona XIII była odważne jak na tamte czasy i stało się fundamentem przyszłego rozwoju ideałów wolności, równości i uczestnictwa na II Soborze Watykańskim i w pismach społecznych papieży, zwłaszcza od Jana XXIII.

Wystąpienie Leona Dehona w Kolegium św. Jana (wrzesień 1907)

Biorąc pod uwagę krytykę społecznego nauczania Charlesa Currana, a zwłaszcza jego twierdzenie, że nie doceniało ono znaczenia wolności, równości i uczestnictwa, chciałbym teraz przedstawić i zanalizować przemówienie o. Dehona wygłoszone w 1907 roku, cztery lata po śmierci Leona XIII. Oceniane z punktu widzenia stylu, długości, audytorium, do którego było skierowane, trudno traktować je jako najważniejsze określenie jego postawy w zakresie kwestii i wartości społecznych. Liczy ono zaledwie trzy tysiące słów. Nie jest to wystąpienie akademickie, jak to było w przypadku konferencji rzymskich. Nie ma też charakteru szczegółowej analizy i brak mu precyzji właściwej wielu wystąpieniom o. Dehona podczas kongresów społecznych we Francji. Tym niemniej ks. A. Perroux SCJ, który wydał ten tekst i opatrzył komentarzem w jednym z ostatnich numerów „Dehoniana”, powiedział o nim: „Znajdziemy tu

wszystko, co chcielibyśmy odkryć na nowo. Jest to jedno z najważniejszych przemówień wygłoszonych w czasie spotkań z alumnami²⁷.

Wystąpienie o. Dehona można określić jako poobiednie przemówienie. Jako takie nie jest ułożone według klasycznych szkolnych reguł. To rodzaj wystąpienia, które można usłyszeć w klasie lub szkolnej auli. Zbudowane jest na kształt utworu muzycznego, w którym występuje główny temat, powracający w różnych wariacjach na przestrzeni całego utworu. Jego kształt, ton i zabarwienie są określone w dużym stopniu przez słuchających. We wrześniu 1907 roku przypadała trzydziesta rocznica założenia Kolegium św. Jana, co oznacza, że większa część alumnów słuchająca słów o. Dehona tego dnia to byli młodzi mężczyźni między dwudziestym a trzydziestym rokiem życia. Tonacja wystąpienia została dostosowana do audytorium.

Przemówienie wywarło duże wrażenie, chociaż nie od razu można dostrzec źródła jego siły. Jako seminarzysta Leon Dehon czytał i komentował *De doctrina christiana* św. Augustyna. Dzisiaj to dzieło niewiele może nam powiedzieć o treści i znaczeniu doktryny chrześcijańskiej, ale jest znaczące w ukazaniu skutecznej metody chrześcijańskiego nauczania. Ojciec Dehon (NHV VI, 27-28) sporządził specjalne notatki mówiące o tym, że św. Augustyn podkreślał, iż orator będzie utrzymywał uwagę słuchaczy i przedłuży ją, osiągając potrójny cel: nauczania, zachwycenia i poruszenia (4,74), później sformułuje ją w następujący sposób „Być słuchanym ze zrozumieniem, z przyjemnością i w posłuszeństwie” (4,87)⁸.

Ten potrójny cel jest widoczny w przemówieniu o. Dehona do alumnów. Jako nauczyciel wskazał na błędy popełnione przez minione pokolenia katolików, którzy uparcie odrzucali demokratyczną formę rządów, oczekując na powrót monarchii, przedstawił im pewne problemy, z jakimi borykają się ubodzy robotnicy, i wskazał praktyczne środki, które mogłyby poprawić ich położenie moralne i materialne. Dążył do bezpośredniego osobistego zaangażowania słuchaczy, przypominając, że jedynie młodzi ludzie mają pasję i entuzjazm, których wymagają współczesne czasy. Następnie przeszedł do konkretnych przykładów z przeszłości i współczesności, pokazując, dlaczego pewne wydarzenia znalazły szczęśliwy finał, a inne nie. Przede wszystkim zaś ukierunkowywał ich na konkretne działania, porządkując wszystkie dane i argumenty z pasją

i przekonaniem jasno widocznymi również w ukazywaniu zamierzonego celu oraz kierujących nim motywów oraz niezłomności zasad. Trudno sobie wyobrazić, żeby dwudziesto- i trzydziestoletni mężczyźni nie czuli się poruszeni po wysłuchaniu jego przemówienia.

Przewodni temat swojego przemówienia o. Dehon sygnalizuje w paragrafie siódmym (w przypisie: „Główne, podstawowe i niezmiennie pragnienia ludzi mogą być sprowadzone do trzech...”)⁹. W tym fragmencie są zawarte trzy podstawowe idee. Ojciec Dehon stwierdza, że ludzie pragną trzech reform społecznych: reprezentatywnej formy rządów, równości wobec prawa i wolności stowarzyszeń. Innymi słowy: reprezentacja, równość i wolność są trzema społecznymi reformami, jakich pragną ludzie. Problematyka tego paragrafu, którą należy odróżnić od jego szczegółowych koncepcji, a więc ogólna problematyka całego wystąpienia, traktuje o tym, że te dążenia ludzi są prawomocne i katolicy winni je praktycznie i skutecznie wspierać. Powinni to uczynić z dwóch powodów: po pierwsze, kierunek zmian społecznych nie jest określony jedynie przez to, co ma się wydarzyć w przyszłości, ale wskazują go wartości uznane przez chrześcijańską tradycję i w niej zakorzenione; po drugie, zaniechanie wsparcia tych wysiłków wypacza przesłanie ewangeliczne i czyni daremnymi wszystkie wysiłki ewangelizacyjne, powodując ciągłe odchodzenie ludzi od Kościoła.

Ten paragraf nabiera dodatkowego znaczenia, jeśli odczytamy go w połączeniu z twierdzeniem Currana, że początkowe poparcie Kościoła dla idei wolności, równości i uczestnictwa było słabe i nieprzekonujące. Pomimo prawdziwej śmiałości inicjatyw encykliki *Rerum novarum* Leona XIII, potrzeba było blisko osiemdziesięciu lat, zanim te wartości zostały całkowicie przyjęte i przebyły długą drogę, aby zmienić kościelną praktykę i politykę. Już w cztery lata po śmierci papieża Leona XIII o. Dehon wysuwa postulat demokratycznego udziału w podejmowaniu decyzji, równości w sprawach ekonomicznych i politycznych oraz wolności stowarzyszania się jako elementów tworzących jego program chrześcijańskiej odnowy społecznej. Warto dokładniej przestudiować tekst o. Dehona, aby się przekonać, że treść jego propozycji i sporządzona przez Currana lista zmian w oficjalnym nauczaniu Kościoła są do siebie podobne nie tylko w sferze werbalnej.

Ojciec Dehon na początku tłumaczy młodym ludziom, że przygotował swoje wystąpienie specjalnie dla nich. Nie są oni młodymi, którzy zestarli się przed czasem, i dlatego powinni trwać w swojej młodości i na zawsze takimi pozostać. Niejednokrotnie cechy młodości są przesadnie podkreślane, lecz ich młodzieńczy entuzjazm ma trwałą wartość, gdyż łatwiej temperować ich porywczosć niż wykrzesać ją z niczego. Ojciec Dehon potwierdza, że pozycja ich grupy społecznej jest pomniejszona, ale ciągle znacząca i kiedy podejmują konkretną pracę, mogą stanowić pozytywną siłę dążącą do zmian na lepsze. Dlatego powinni wzmoczyć wysiłki w tym kierunku. Katolicy poprzednich pokoleń nie byli efektywni w swych działaniach, ponieważ trwali przy przestarzałych przekonaniach i projektach¹⁰.

Następnie, po zarysowaniu głównego tematu i nakreśleniu wiodących idei, przeszedł do bardziej szczegółowego opisu trzech proponowanych reform społecznych. Stwierdził, że „ludzie uświadomili sobie własną godność i prawa”, wiedzą, że mają słuszne prawo domagać się równego statusu i ochrony w społeczności. W odniesieniu do sytuacji ekonomicznej „opowiadają się za system uczestnictwa”, planowaniem podziału zysków, zamiast czystego najemnictwa; w polityce opowiadają się za republiką, która jest reprezentatywną formą sprawowania rządów. Dzięki produkcji uczestniczą w podziale dóbr, a przez udział w procesie legislacyjnym poprzez wybory obywatele i robotnicy „mogą stać się światłymi przedstawicielami” w kształtowaniu własnej przyszłości¹¹.

Papież Leon XIII potępił rozdział Kościoła i państwa¹², o. Dehon natomiast popierał tę koncepcję, zwracając jednak uwagę na niebezpieczeństwa tej polityki, prowadzonej zwłaszcza we Francji. Takie jest również aktualne stanowisko hierarchii kościelnej we Francji. W liście duszpasterskim z 1997 roku biskupi uznali, że prawo o rozdziale Kościoła i państwa był „instytucjonalnym rozwiązaniem, które dało katolikom francuskim możliwość bycia lojalnymi obywatelami” i potwierdzili, że świeckość przyniosła dobre efekty, uznając równocześnie, że w swoich początkach była ona antykatolicką ideologią dążącą do zniszczenia Kościoła¹³. Ojciec Dehon kontynuuje, twierdząc, że kiedy ludzie będą lepiej wykształceni, zaczną dążyć „do uczestnictwa w działaniach politycznych

i ekonomicznych... i do przedstawienia swojego stanowiska w kwestii wielkich reform społecznych, które utwierdzały ich w walce⁷. Nawołuje również do dokładniejszej analizy sytuacji, dlaczego w pewnych gałęziach przemysłu robotnicy mają się dobrze, a w innych nie¹⁴.

Dalej odwołuje się do aktualnego papieża (Piusa X) i jego poprzedników zachęcających katolików do zaangażowania w kształtowanie przyszłości, która należy do demokracji, społecznego postępu i praw robotników do samookreślenia się. W następnych kilku paragrafach przywołuje diecezję Bergamo, w północnych Włoszech, przedstawiając ją jako świetlany przykład tego, co można osiągnąć dzięki aktywnemu uczestnictwu katolików w życiu społecznym. Cytuje nauczanie papieża Leona XIII, który twierdził, że stopniowe polepszenie sytuacji społeczeństwa, dzięki równemu uczestnictwu w decyzjach ekonomicznych i politycznych znajduje fundament w ewangelicznych zasadach i dodaje, że jedynie chrześcijańska tradycja dostarcza stosownych środków umożliwiających osiągnięcie tego celu¹⁵. Ostatnia część „Naprzód, dzieci światłości” ma bardziej retoryczny charakter i stanowi dla słuchaczy zachętę do unikania błędów przeszłości i do brania przykładu z heroicznych postaci, dzięki którym Francja została nazwana „najstarszą córą Kościoła”, którą to rolę musi koniecznie wypełnić w przyszłości.

Zakończenie: Doniosłość wizji Leona Dehona dzisiaj albo *Plus ça change, plus c'est la même chose*

W sposób oczywisty świat dzisiejszy jest inny niż sto lat temu. Jednakże ten truizm nie powinien czynić nas ślepyimi wobec szokujących warunków życia biednych robotników nawet w Stanach Zjednoczonych, przygnębiająco podobnych do tych, które o. Leon Dehon chciał zmienić we Francji ubiegłego wieku. Centralnym tematem katolickiego nauczania społecznego jest zagadnienie ludzkiej pracy. Dzieje się tak, odkąd Leon XIII wydał encyklikę *Rerum novarum*, której oficjalny tytuł brzmi *Encyklika o kwestii robotniczej*. Z całym prawdopodobieństwem pozostanie to głównym tematem w przyszłości. Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens* (1981) stwierdza po prostu, że „praca jako problem

człowieka znajduje się na pewno w samym centrum owej kwestii społecznej” (n. 2).

Książką, która opisuje wytrwałą, ciężką egzystencję biednych robotników, jest praca Barbary Ehrenreich *Nickel and Dimed. On (Not) Getting by in America (Pięciocentówka i dziesięciocentówka: o możliwości (nie)przeżycia w Ameryce)*¹⁶. Poszukiwała ona pracy w trzech różnych stanach, wykonywała trzy różne rodzaje pracy, chcąc zarobić wystarczającą ilość pieniędzy na przeżycie miesiąca i opłatę czynszu. Pracowała jako kelnerka w restauracji w Key West na Florydzie, była zatrudniona jako sprzątaczką w Portland (Maine) i podjęła pracę w Wall Mart w Minneapolis (Minnesota). Jej poszukiwanie pracy w każdym stanie przebiegało według podobnego schematu. Pierwszym wyzwaniem, często najtrudniejszym, było znalezienie mieszkania. Wynajęcie mieszkania jest uznawane za możliwe pod warunkiem, że jego cena nie przekracza jednej trzeciej osobistych dochodów, ale większość biednych musi na nie wydać ponad 50 procent dochodów. Za podejmowaną pracę otrzymywała zwykle 6-7 dolarów za godzinę, sumę, która jej i wielu innym nie pozwalała przeżyć miesiąca, przez co byli zmuszeni podejmować dodatkową pracę. W żadnej z tych miejsc zatrudnienia nie miała ubezpieczenia zdrowotnego. Każda praca była wyczerpująca pod względem fizycznym. Wielu robotników używało środków przeciwbólowych, aby móc funkcjonować w ciągu całego dnia.

Mówiła, że najbardziej ją zaskoczyło i dotknęło „to, że trzeba było zrezygnować z fundamentalnych praw i... godności”. Musiała zgodzić się na kontrolowanie portfela, szafki, poddać się testowi na narkotyki, odpowiadać na osobiste pytania, poddać się zakazowi rozmowy z innymi pracownikami, była nastawiana przeciw organizacjom (s. 208-209). Zszokowana i skonsternowana odkryła, że nisko opłacani robotnicy „mieszkają w miejscu, które nie jest ani wolne, demokratyczne. Kiedy wchodzisz tam, gdzie praca jest źle opłacana... pozostawiasz za drzwiami wiele praw obywatelskich, zostawiasz Amerykę i to wszystko, co powinna reprezentować, i uczysz się, jak trzymać buzię zamkniętą na kłódkę, dopóki nie zakończysz pracy na swojej zmianie” (s. 210). To jest świat, który stworzył nie tylko ekonomię, ale i kulturę opartą na skrajnych nierównościach (s. 212). Wolność, równość i demokratyczne uczestnictwo: trzy wielkie zdobycze katolickiego nauczania społecznego od czasów Leona XIII, trzy

zasadnicze elementy programu odnowy społecznej o. Dehona są trzema elementami, których brak dostrzegła Barbara Ehrenreichs w środowisku nisko opłacanych pracowników. Ich brak tkwi u korzeni ekonomicznego ubóstwa i moralnej degradacji, które spychają ludzi do podklasy. Wiek temu o. Leon Dehon określił uczestnictwo w decyzjach, wolność stowarzyszeń i równość polityczną jako fundamentalne prawa przynależne pracownikom i takie reformy ciągle są pilną koniecznością dla milionów pozbawionych wszystkiego, otrzymujących niewolnicze wynagrodzenie, pracujących obecnie bez nadziei w Stanach Zjednoczonych.

Tłum. z języka angielskiego
ks. Zbigniew Morawiec SCJ

Przypisy

¹ Ch.E. Curran, *Change in Official Catholic Moral Teachings. Readings in Moral Theology No. 13*, New York: Paulist Press, 2003, s. 171-194. W tej części będziemy odnosić się do tego artykułu.

² P.P. Vi, *Octogesima adveniens*, n. 22, red. D.J. O'Brien, T.A. Shannon, *Renewing the Earth. Catholic Documents on Peace, Justice, and Liberation*, Garden City, NY: Image Books, 1977, s. 364.

³ Por. E. Duffy, *Saints and Sinners. A History of the Popes*, New Haven: Yale University Press, 2001, s. 307, 309.

⁴ Cyt. za: tamże, s. 307.

⁵ D.J. O'Brien, T.A. Shannon, *Catholic Social Thought. The Documentary Heritage*, Marynoll NJ: Orbis Press, 2003, s. 26-28.

⁶ G. Bernanos, *The Diary of a Country Priest*, tłum. P. Morris, Garden City, NY: Image Books, 1974, s. 45.

⁷ *Présentation du Discours du 8 Septembre 1907*, „Dehoniana” 2002/1, s. 24.

⁸ Saint Augustine, *On Christian Teaching*, tłum. R.P.H. Green, New York, Oxford University Press, 1997.

⁹ L. Dehon, *Discours aux Anciens Élèves de Saint-Jean*, „Dehoniana” 2002/1, s. 29. W wersji angielskiej brzmi to następująco: „The dominant, basic, and persistent aspirations of the people can be reduced to three. They resolutely and insistently want to maintain a representative form of government that achieves (in principle at least) political equality; they want freedom of association and they want social reforms. If the people realize that we are sincerely (and also resolutely) prepared to support their wishes and demands, they will come back to us in the long run. But if they suspect us of being opposed and hostile to their claims, they will turn away from us and continue to vilify and despise a religious society in which they see only a stranger who is allied with the fortunate of this world and is an enemy of social progress”.

¹⁰ Tamże, s. 27-29.

¹¹ Tamže, s. 30.

¹² Cf. M.J. Schuck, *That They Be One. The Social Teaching of the Papal Encyclicals 1740-1989*, Washington, DC Georgetown University Press, 1991, s. 61, 100 n. 39.

¹³ *Proposer la Foi dans la Société Actuelle. Lettre aux Catholiques de France*, Cerf, Paris 1997, s. 27.

¹⁴ L. Dehon, „Dehoniana” 2002/1, s. 30-31.

¹⁵ Tamže, s. 33-34.

¹⁶ B. Ehrenreich, *Nickel and Dimed. On (Not) Getting By in America*, New York: Metropolitan Books, 2001.

ks. mgr lic. Eugeniusz Ziemann SCJ

UMIŁOWANIE KOŚCIOŁA PRZEZ O. LEONA DEHONA

Umiłowanie Kościoła w duchowości kapłańskiej o. Dehona stanowi jeden z istotnych elementów jego praktycznej realizacji kapłaństwa służebnego w zbawczym dziele Boga. Kościół bowiem, jako nowy lud Boży, z jasno określoną formą, strukturą i zasadą działania – różną od innych wspólnot ludzkich – wskazuje również na siebie jako Mistyczne Ciało Chrystusa i świątynię Ducha Świętego. Opiera się on na hierarchicznej strukturze zależności i na służbie w świętych posługach ustanowionych przez Chrystusa w celu pasterzowania w nim i rozwijania go¹. Żywy sens kapłańskiej świadomości eklesjalnej o. Dehona jest potwierdzony jego misją w Kościele, pogłębioną charyzmatem i duchowością założonego przez niego kapłańskiego zgromadzenia zakonnego, sięgającego korzeniami źródła Kościoła – Najświętszego Serca Jezusa. Zewnętrzny przejawem miłości o. Dehona do Kościoła było zaangażowanie w działalność apostolską *ad gentes*, kwestię społeczną – budowanie królestwa Bożego Serca w duszach i społeczeństwach, pracę dydaktyczno-wychowawczą wśród młodzieży i osób duchownych, szerzenie miłości i wynagrodzenia w duchu objawień z Paray-le-Monial i La Salette, a także wierność papieżowi oraz urzędowi nauczycielskiemu Kościoła w kontekście wyzwań ówczesnego świata.

Punktem wyjścia w miłości o. Dehona do Kościoła była jego miłość do Chrystusa. Kontemplując ikonę Jezusa, dostrzegał on w niej nie tylko Osobę Wcielonego Słowa, lecz także całą rzeczywistość zbawczą związaną z Jego misją. Inspiracją dla takiego ujęcia zagadnienia była teologiczna refleksja nad ewangelicznym tekstem o przebitym boku Jezusa na krzyżu (por. J 19,34), pozostawiona między innymi w przekazie św. Augustyna,

św. Jana Chryzostoma, św. Ambrożego, św. Bernarda z Clairvaux i św. Bonawentury. Według nich, otwarty bok i przebite Serce są miejscem rodzącego się Kościoła, a wypływająca krew i woda – ceną odkupienia. Ponadto otwarte Serce Jezusa jest źródłem sakramentów dających łaskę ku życiu wiecznemu. Wydarzenie to było dziełem Bożej opatrności. Kościół bowiem, będąc córką i oblubienicą Zbawiciela, wyszedł z Jego Serca w czasie mistycznego snu na krzyżu. Pewną analogią i zapowiedzią tego wydarzenia było wyprowadzenie Ewy z boku Adama w czasie jego ekstatycznego snu. Otwarte Serce, które rodzi Kościół, jest też bramą prowadzącą do Bożego domu – sanktuarium, miejsca ucieczki i szkoły życia duchowego, a także odpoczynku i słodkiego raju, stanowiącego dar Jego miłości. Serce Jezusa oczyszcza i oświeca świat w odkupieniu i łasce, rozpala ogniem miłości, rozlewa życie i daje moc płynącą z wszystkich cnót. Ponadto jako prawzór i źródło Kościoła jest świątynią Trójcy Świętej i przybytkiem Najwyższego, miejscem spotkania Osób Boskich w doskonałej komunii. Miłość Boża darowana człowiekowi pochodzi ze świątyni Serca Jezusa i Serca Maryi, naznaczonych pieczęcią królewskośći, zezwalającej najpierw Maryi, a następnie Kościołowi i duszom naznaczyć pieczęcią Jezusowego Serca wszystkie prowadzone dzieła, gdyż Ono jest świątynią i ołtarzem składanych ofiar, a także szczególnym miejscem chwały i adoracji Boga. W związku z tym Najświętsze Serce Jezusa jest także sercem Kościoła, które duchowo żyje i działa w nim, podobnie jak fizyczne serce w organizmie człowieka. A zatem u podstaw Kościoła legła miłość Chrystusa, powierzająca mu troskę o prowadzenie zbawczego dzieła.

Pierwszym synem i kapłanem rodzącego się na krzyżu Kościoła był Jan Apostoł. Ojciec Dehon podkreśla, iż wraz z Maryją adoptującą na Kalwarii wszystkie dzieci Kościoła stał on u początku jego widzialnej struktury i duchowych odniesień². Proces kształtowania się Kościoła w czasie należy wiązać z publiczną działalnością Chrystusa, a zwłaszcza powołaniem apostołów i uczniów. Ofiara krzyża i otwarty bok – antycypowane ustanowieniem Eucharystii i kapłaństwa – stanowiły jedynie usankcjonowanie wszystkich poprzednich wydarzeń zbawczych, prowadzących do dnia Pięćdziesiątnicy, aby Kościół mógł w pełni realizować swoją misję w świecie. Dlatego zmartwychwstały Jezus ukazywał się apostołom i uczniom w celu umacniania ich wiary oraz stopniowego

przekazywania im hierarchicznej posługi władzy, stanowiącej fundament pasterskiej misji.

Hierarchiczny charakter Kościoła

Według o. Dehona, fakt budowania Kościoła na strukturach hierarchii należy oprzeć na woli Chrystusa, który powołał dwie grupy mężczyzn – apostołów i uczniów, a dopiero potem powierzył Kościołowi określenie różnych stopni uczestnictwa w sakramencie święceń i posług. Ukazując hierarchiczną genezę Kościoła oraz etapy jej powstawania, o. Dehon odwołał się do Listów św. Pawła, zwłaszcza do Tytusa i Tymoteusza, w których są zawarte wymogi stawiane kandydatom na urząd biskupa i diakona w pierwszych gminach chrześcijańskich, jak również zasadnicze rysy ich misji w Kościele³. Powołując się zaś na św. Jana Chryzostoma, wskazywał na tożsamość władzy duchowej i godności zarówno biskupa, jak i prezbitera. Przejawia się ona między innymi w tym, iż w takim samym stopniu i tak samo skutecznie konsekrują oni Ciało i Krew Chrystusa, odpuszczają grzechy i kierują duszami. W równym stopniu są też wezwani do świętości wynikającej z cnót właściwych kapłaństwu służebnemu. Biskup jednak przewyższa prezbitera prerogatywami. Należy do nich głównie czuwanie nad autentycznością doktryny wiary oraz obowiązek nauczania jej wiernych. W nawiązaniu zaś do nauczania Soboru Trydenckiego o. Dehon przypomniał, iż wolą Chrystusa było ustanowienie w Kościele hierarchii składającej się z biskupów, prezbiterów i diakonów, wzajemnie sobie podporządkowanych⁴. Łaska kapłaństwa bowiem sprawia, że prezbiterzy są sercem Kościoła, najintymniejszym Jego organem, całkowicie poddanym wpływowi Jezusa. Niosą też wszędzie kapłańskie życie Chrystusa, zwłaszcza dzięki cnocie pobożności, modlitwy, żarliwości i zapału apostołskiego. Eklezjalna specyfika kapłaństwa ministerialnego uwiecznia się w niebie. W tym kontekście o. Dehon zastanawia się, czy będą tam oni włączeni w kapłańską działalność Chrystusa, czy nadal będą przewodzić zastępom świętych. Pytania te pozostawia jednak bez odpowiedzi, twierdząc, że ci, którzy byli wierni na ziemi swemu kapłaństwu, doznają w niebie znacznie więcej kapłańskiej miłości Chrystusa niż ktokolwiek inny i staną się w ten sposób również sercem niebieskiego Kościoła⁵.

Uświęcające działanie Kościoła

Zdaniem o. Dehona, Kościół jest jednym z największych dzieł Chrystusa, prawdziwym rajem Boga na ziemi, użyżnianym licznymi kanałami łaski wypływającej z jednego źródła – eucharystycznego Serca Jezusa, które odnawiając wszystkie misteria i stając się mistycznym sercem Mistycznego Ciała, obdarza je swoją miłością i łaską, światłem i świętością. W wymiarze praktycznym uświęcenie Kościoła i jego członka dokonuje się przez siedem sakramentów świętych. Ojciec Dehon porównuje je do siedmiu arterii, które przenoszą, a następnie wylewają życie miłości. Pierwszą z nich jest chrzest św. Obecny w poświęconej wodzie Duch Serca Jezusowego zanurza duszę w kąpeli oczyszczającej z grzechu pierwotnego. Wyciskając na duszy niebieski charakter żywej wiary, składa w niej łaskę uświęcającą oraz cnoty teologalne. Dzięki temu sakramentowi człowiek staje się dzieckiem Bożym i dzieckiem Kościoła, uczestniczy w jego radościach, dobrach i bogactwach, a także w komunii świętych. Sakrament bierzmowania, będący krzyżem zbawienia przez święte namaszczenie i znak krzyża, jest odbiciem w duszy Serca Jezusa, udzielającego jej siły i nowej delikatności, Ducha miłości z obfitością łask i darów. Umacnia też człowieka do walki w szeregach Chrystusa. Eucharystia zaś karmi życie duchowe pokarmem niebieskim na wieczną komunię z Bogiem. Sakrament pokuty uzdrawia człowieka z chorób duchowych, a w niewyczerpanym Bożym miłosierdziu przywraca utraconą łaskę chrtu. Sakrament chorych usuwa z duszy pozostałości grzechu i udziela jej męstwa. Sakrament święceń kapłańskich zachowuje ciągłość hierarchii, a także jest źródłem łaski przekazywanej w Kościele przez sakramenty, przepowiadanie i Ofiarę eucharystyczną. Wreszcie sakrament małżeństwa – symbol jedności Kościoła – przyczynia się do rozszerzania w świecie rodzin chrześcijańskich⁶.

Przez umiłowanie Kościoła, ugruntowane mocno dzięki przesłankom Bożego objawienia, Tradycji i mistyki chrześcijańskiej, o. Dehon wyrażał głęboką troskę o stan i poziom życia religijnego, moralnego i duchowego ludu Bożego jako Mistycznego Ciała. Ważnym momentem dojrzałego spojrzenia na Kościół był dla niego I Sobór Watykański, w którym uczestniczył jako stenograf. Wydarzenie to bowiem odsłoniło przed młodym kapłanem moc i słabość Kościoła, nie tylko w biskupach reprezentujących jego widzialne struktury lokalne, ale przede wszystkim w realnych pro-

blemach wynikających z pełnienia zbawczej misji, w skomplikowanych uwarunkowaniach społeczno-politycznych, ekonomiczno-gospodarczych i ideologicznych ówczesnego świata. Skupiony głównie na Kościele francuskim, dostrzegał w nim wewnętrzne podziały, lęk, ignorancję, niedziękność, indyferentyzm i apatię księży oraz osób konsekrowanych, a także brak upodobania w modlitwie brewiarzowej, będącej modlitwą kapłana wraz z Jezusem w imieniu Kościoła⁷. Osobiste zaangażowanie o. Dehona na rzecz ludu Bożego wyrażały liczne dzieła podejmowane od początku jego aktywności duszpasterskiej w Saint-Quentin i założonym zgromadzeniu. Przekonany o tym, że praca wśród wiernych przynosi owoce, wskazywał kapłanom na konieczność tworzenia nowych dzieł. Podobnie jak Jezus założył Kościół na wierze Piotra i autorytecie apostołów, tak prezbiter winien zakładać dzieła w Kościele – oratoria, konfraternie, patronaty, koła studiów, grupy młodzieżowe i koła wzajemnej pomocy⁸.

W kapłańskim życiu o. Dehona przejawem umiłowania Kościoła powszechnego było zaangażowanie w misje *ad gentes*. Potwierdza to zapis z jego *Notatek codziennych*, sporządzony w ostatnim roku życia: „(...) gagner le monde, conquérir le monde à Jesu Christ. (...) Je voudrais élever mon idéal à la hauteur du leur. J'aime ardemment Notre Seigneur et je voudrais procurer le Règne du Sacré-Coeur”⁹. Ponieważ sam nie podjął pracy misyjnej, powołanie to realizował za pośrednictwem setek misjonarzy Zgromadzenia pracujących w wielu częściach świata¹⁰ oraz w różnych sektorach apostolskiej działalności Kościoła. Kościół bowiem czyni wszystko, aby dusze uczynić domami Chrystusa głównie przez nauczanie, kierownictwo duchowe i sakramenty. Aktywności Kościoła, jak podkreśla o. Dehon, nie należy jednak ograniczać wyłącznie do sfery spraw nadprzyrodzonych. Ważna jest również jego obecność w życiu publicznym oraz aktywność na polu społecznym¹¹. Dlatego pragnieniem o. Dehona było, aby królestwo Serca Jezusowego przeniknęło całe życie Kościoła, zwłaszcza biednych i opuszczonych.

Szacunek dla hierarchii kościelnej

Szczególnym przejawem umiłowania Kościoła były posłuszeństwo i szacunek o. Dehona wobec biskupów, papieża i Stolicy Apostolskiej¹². Główny motyw takiej postawy wynikał z jego głębokiego przekonania,

iz Kościół jest oblubienicą Ducha Świętego – sprawcy życia Zbawiciela w łonie Maryi oraz życia mistycznego w Kościele. Dlatego Kościół jest obecny w Chrystusie, a jego rozwój został zapoczątkowany powołaniem apostołów, a zdynamizowany zesłaniem Ducha Świętego. Apostołowie Jego mocą nawracali narody na wiarę, otwierając im drogę do Kościoła przez odrodzenie w wodzie i Duchu Świętym. Ich następcami są biskupi ustanowieni przez Ducha Świętego do kierowania Kościołem Bożym. Innym zaś członkom Kościoła Duch udziela darów zgodnie z ich powołaniem i misją. Umiłowanie Kościoła w posłuszeństwie episkopatowi wykazał o. Dehon wobec wszystkich biskupów diecezji Soissons¹³, szczególnie zaś względem biskupa Thibaudiera. W okresie jego rządów diecezją o. Dehon zakładał w Saint-Quentin liczne dzieła, jak: Kolegium św. Jana, oratorium diecezjalne i Patronat św. Józefa, a przede wszystkim Zgromadzenie Oblatów Najświętszego Serca Jezusowego. Kiedy w 1883 roku Stolica Apostolska dokonała kasaty zgromadzenia, o. Dehon z miłości do Kościoła poddał się uległością nie tylko decyzji Rzymu, ale również zarządzeniom swojego biskupa. Posłuszeństwem wobec biskupa – już po jego nominacji na arcybiskupa Cambrai (1889) – było także przyjęcie zakazu kierowania Kolegium św. Jana oraz połączenie zatwierdzonego przez Rzym zgromadzenia (1888) z duchaczami lub Misjonarzami Najświętszego Serca Jezusowego z Issoudum. Bez cienia kontestacji Założyciel szukał właściwego sposobu uchylecia tego nakazu, zgodnie z duchem miłości do Kościoła i posłuszeństwa biskupowi. W duchu posłuszeństwa przyjął też żądania Stolicy Apostolskiej, aby zakwestionował rzekome związki między objawieniami matki Marii od św. Ignacego ze Zgromadzenia Służebnic Serca Jezusowego a ideą założenia Zgromadzenia Księży Oblatów Najświętszego Serca Jezusowego¹⁴.

Rzym dla o. Dehona był sercem Kościoła, nowym Jeruzalem, świętym miastem, w którym żyje Serce Jezusa. Chrystus dał mu trzech wielkich apostołów, aby go kształtowali na duchową stolicę chrześcijaństwa: Piotra, Pawła i Jana. Jan nazywał Rzym Kościołem głównym, *Electa domina* (por. 2 J 1,1), Paweł zaś uszczęśliwiał go swoją wiarą otrzymaną od Piotra, której sława rozeszła się po całym świecie (por. Rz 1,8). Biorąc pod uwagę fakt, iż Chrystus ustanowił Piotra skałą, na której miał się wznosić Kościół, o. Dehon wskazywał na wydarzenia przenoszące go z Jerozolimy do Antiochii, a następnie do Rzymu, gdzie stał się kamieniem wę-

gielnym Kościoła, opieczętowanym krwią, wiarą i miłością. W ten sposób Chrystus przetrwał w Rzymie, jednocząc swoje Serce z sercem Kościoła, a miasto stało się źródłem łaski, światła i prawdy, przekazywanych światu za pośrednictwem hierarchii, zwłaszcza przez szerzenie kultu, sprawowanie Eucharystii i innych sakramentów¹⁵. Szczególnie prymat Piotra związany z Rzymem stanowił centralny punkt odniesienia całej orientacji kapłańskiej o. Dehona. Świadczy o tym chociażby wybór miejsca zdobywania wiedzy – Seminarium Francuskiego św. Klary, dokonany za radą papieża Piusa IX. Jak wynika z duchowych dzieł o. Dehona, szacunek dla Ojca Świętego oraz synowska uległość wobec jego wskazań stanowią istotne elementy nabożeństwa do Najświętszego Serca Jezusowego. Jego zdaniem, Chrystus jest realnie obecny w Eucharystii, w papieżu zaś jest obecny Jego autorytet i wiarygodność nauczania. Wierność Stolicy Apostolskiej i papieżowi o. Dehon zamierzał wyrazić dodatkowym ślubem, wzorem jezuitów, mimo że często doświadczał sprzeciwu Rzymu wobec koncepcji założonego zgromadzenia i jego misji w Kościele. Jego kapłańskie i zakonne życie realizowało się podczas pontyfikatów: Piusa IX (1846-1878), Leona XIII (1878-1903), Piusa X (1903-1914), Benedykta XV (1914-1922) i Piusa XI (1922-1939). Szczególne związki łączyły o. Dehona z Leonem XIII – propagatorem społecznej nauki Kościoła i odnowionej koncepcji kultu Serca Jezusowego. Wyrazem wierności papieżowi było także zdobycie solidnej wiedzy, dzięki której organizowane przez niego kongresy społeczne cieszyły się aprobatą Stolicy Apostolskiej. Ojciec Dehon wzywał kapłanów do odnowienia szacunku i wierności Kościołowi rzymskiemu przez integralne przyjęcie jego nauczania i wskazań. Co więcej, zachęcał ich do modlitwy tak za papieża, jak i Kościół powszechny¹⁶.

Wzorem umiłowania Kościoła dla o. Dehona jest Józef, który wprowadzie za swego życia nie doświadczył jego widzialnych struktur i duchowej mocy po Pięćdziesiątnicy, ale z całą pewnością był u jego narodzin w Świętej Rodzinie. Zdaniem o. Dehona, Józef pełnił w rodzącym się Kościele funkcję zewnętrznego przełożonego i opiekuna. Otaczał bowiem swoją opieką Jezusa i Maryję zarówno pod względem materialnym, jak i duchowym. Pracą własnych rąk zabezpieczał im codzienną egzystencję, a życiem religijnym budował atmosferę wiary. Wsłuchany w głos Boga, reagował na każde niebezpieczeństwo grożące Jezusowi i Maryi, a w trosce

o ludzkie oblicze Jezusa uczył Go pracy fizycznej, w wychowaniu religijnym zaś wskazywał na znaczenie świątyni i celebrowane w niej święta żydowskie. Jak podkreśla o. Dehon, będąc wciąż opiekunem Kościoła świętego, troszczy się obecnie o jego wzrost i utrzymanie, a także chroni przed niebezpieczeństwami. Pomimo takiego znaczenia w Kościele, nie ma on jednak w nim autorytetu władzy hierarchicznej, ale cieszy się autorytetem władzy ojcostwa moralnego¹⁷.

Jeden z istotnych rysów kapłańskiej i zakonnej postawy o. Dehona – żywa miłość do Kościoła – wypływał z jego religijnej i chrześcijańskiej wrażliwości, inspirującej, a także kształtującej jego kapłańską duchowość. Wiele odniesień praktycznych miłości do Kościoła, tutaj jedynie zasygnalizowanych, o. Dehon realizował w swoim zaangażowaniu apostołskim, wskazując nieustannie na społeczny i nadprzyrodzony charakter instytucji zbawczej, jaką jest Kościół w swej strukturze hierarchiczno-charyzmatycznej i rzeczywistości historyczno-eschatologicznej.

Skróty

- DH – Dehoniana
SDH – Studia Dehoniana
Osp – *Oeuvres Spirituelles*
KK – II Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*
NQ – *Notes Quotidiennes*
DWCH – II Sobór Watykański, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim Gravisimum educationis*
CT – *Catechesi tradendae*
DM – II Sobór Watykański, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*
RM – *Redemptoris missio*

Przypisy

¹ Por. KK, 18.

² Por. Osp 1, s. 442-444, 447-449, 452, 551-552; tamże 2, s. 385-386; tamże 3, s. 529-530; tamże 4, s. 517; tamże 7, s. 44-45; B. Sorge, *Costruire la Chiesa nei tempi nuovi. Messaggio di Leone Dehon*, CivCat 129(1978), s. 550-551.

³ Por. S. Nagy, *Prezbiterzy w pierwotnej gminie jerozolimskiej*, RTK 8(1961), z. 1, s. 5-22; tenże, *Hierarchia kościelna w okresie misyjnej działalności św. Pawła*, tamże 11(1964), z. 2, s. 55-79; tenże, *Hierarchia kościelna w ostatnim okresie życia św. Pawła*, tamże 13(1966), z. 2, s. 23-44. Artykuły te są teologicznym spojrzeniem na zagadnienie hierarchii w pierwotnym Kościele (głównie pod kątem przyjętej wtedy terminologii – biskup, prezbiter, diakon), która wyznaczała ich kompetencje i zadania.

⁴ Por. OSp 4, s. 294-296.

⁵ Por. OSp 2, s. 473.

⁶ Por. tamże 2, s. 50-53, 431-433; tamże 4, s. 286.

⁷ Por. NQ 1, s. 75-76; NHV 3, s. 123-124; A. Perroux, *Un ritratto di Padre Dehon*, DH 79(1991), s. 44.

⁸ Por. OSp 2, s. 621-623; B. Sorge, art. cyt., s. 555-559; DWCH; CT.

⁹ Por. NQ 5, s. 533-534; DM; RMs.

¹⁰ Por. G. Manzoni, *Leone Dehon e il suo messaggio*, Bologna 1989, s. 331-337.

¹¹ Por. OSp 1, s. 222; tamże 2, s. 604-605; R. Flores, *Spiritualità riparatrice*, DH 68(1986), s. 123-126.

¹² Por. OSp 7, s. 134.

¹³ Było ich sześciu: Jan Juliusz Dours (1863-1876), Odon Thibaudier (1876-1889), Jan Chrzyciel Teodor Duval (1889-1896), Augustyn Wiktor Deramecourt (1896-1906), Piotr Alojzy Pechenard (1906-1920) i Karol Józef Binet (1920-1927) (por. A. Vassena, *Les rapportes du père Dehon avec les évêques du Soissons*, SDH 20(1994), s. 5-251).

¹⁴ Por. OSp 4, s. 285-286; U. Chiarello, *Carisma del Fondatore e spiritualità dehoniana*, SDH 28(1991), s. 53-54.

¹⁵ Por. OSp 2, s. 430-431; tamże 3, s. 68-69.

¹⁶ Por. OSp 2, s. 476-477; tamże 3, s. 69-70; tamże 7, s. 134; G. Palermo, *Leone Dehon apostolo della riparazione*, Roma 1991, s. 139-140; A. Perroux, art. cyt., s. 45; B. Sorge, art. cyt., s. 553-555.

¹⁷ Por. OSp 3, s. 496.

ks. mgr Mirosław Daniluk SCJ

OJCIEC LEON DEHON, PROPAGATOR ODNOWY TRZECIEGO ZAKONU FRANCISZKAŃSKIEGO

W próbie odnowy Trzeciego Zakonu św. Franciszka, podjętej przez papieża Leona XIII, wziął czynny udział o. Leon Dehon¹.

Trzeci Zakon Franciszkański papież Leon XIII uznał, w encyklice *Auspicato* z 1882 roku, za najlepszy środek moralnej odnowy społeczeństwa, pod warunkiem jednak poszerzania liczby i kręgu jego członków oraz jego powrotu do pierwotnego stanu z XIII wieku. Najbardziej nabrzmiała dziewiętnastowieczny problem kwestii robotniczej, mocno rzutujący także na życie religijne szerokich mas, skwitował stwierdzeniem, że „stosunek bogatych do ubogich, nad czym tyle się trudzą i mozolą mężowie stanu, najlepiej zostanie rozwiązany na podstawie trwałego przekonania, że i ubóstwo nie jest pozbawione godności, że bogaty winien być miłosierny i hojny, zaś biedny zadowolony ze swego losu i zatrudnienia, a ponieważ żaden z nich nie jest stworzony dla tych rzeczy przemijających, dlatego jeden przez cierpliwość, a drugi przez hojność winni zdążać do nieba”². Tym stwierdzeniem akceptował dotychczas istniejący porządek społeczny.

Aby poszerzyć bazę osobową Trzeciego Zakonu Franciszkańskiego, papież Leon XIII wydał w 1883 roku konstytucję apostolską *Misericors Dei Filius*, która łagodząc dawną regułę tercjarską, otwierała ją dla szerszego grona wiernych, aby w ten sposób „przyspieszyć powrót jednostek i całego społeczeństwa do Jezusa Chrystusa”³.

Dopiero jednak, już po wydaniu encykliki *Rerum novarum* (poddającej krytyce istniejący dotychczas porządek społeczny), ważnym krokiem w kierunku reformy Trzeciego Zakonu było posiedzenie komisji studiów od 17 do 21 lipca 1893 roku w Val-des-Bois zorganizowane z inicjatywy Leona Harmela, złożonej z 14 zakonników (w tym 7 prowincjałów) oraz

około 20 księży diecezjalnych i osób świeckich. Uczestniczący w niej o. Dehon był gorącym zwolennikiem jej programu zmiany Trzeciego Zakonu z pobożnego bractwa nacechowanego indywidualizmem w zorganizowaną instytucję chrześcijańskiej odnowy społecznej. Po relacji Harmela o tej komisji na audiencji w Rzymie papież Leon XIII wyraził nadzieję, że zreorganizowany Trzeci Zakon mógłby przynieść wspaniałe owoce. Dopiero jednak w liście *Quae nuper* do komisarza Trzeciego Zakonu św. Franciszka na Galie, o przydatności tego zakonu, skierowanym w 1894 roku po ważnym kongresie Trzeciego Zakonu w Paray-le-Monial⁴, Leon XIII zdecydowanie poparł jego działalność społeczną, pisząc: „To zaś, że Nasze dokumenty i wstawiennictwo wiele u was znaczyło, jasno wynika z tej właśnie obecnej sprawy, zwłaszcza że tak bardzo nalegaliście na skierowanie przyrodzonej siły Trzeciego Zakonu na **pomoc w kwestii socjalnej** [podkreślenie M.D.]. Odpieranie uprzedzających opinii i krzywdzących kłamstw w tej sprawie, ochrona i szerzenie zasad sprawiedliwości i równości ewangelicznej, zarówno zachęcanie ludu pracującego do podejmowania zadań cnotliwych i pobożnych, **jak i zaopatrywanie go w stosowne środki pomocnicze we wszelkim nieszczęściu, a także łączenie się między sobą więzami prawdziwego braterstwa w skierowanej na zewnątrz aktywności życiowej** [pokreślenie M.D.]: oto przede wszystkim wasze założenia, niby rozległe pole, na którym możecie ukazywać charakter waszego Instytutu i miłość do ojczyzny. Słuszne to zaiste i święte”⁵. Ten program Leona XIII, którego o. Dehon nazywał drugim Franciszkiem ze względu na wrażliwość społeczną, stał się jego programem, ponieważ i on był czcicielem św. Franciszka z Asyżu⁶, a także jak papież członkiem Trzeciego Zakonu Franciszkańskiego⁷. Ojciec Dehon wskazania kongresu w Paray-le-Moniale, zbieżne z jego ideą królestwa Serca Jezusowego⁸, będzie szerzył w *Manuel social chrétien* (Paris 1985, cz. II, rozdz. XII)⁹, gdzie przytoczy jego główne punkty, podkreślające następujące obowiązki Trzeciego Zakonu: 1° pozyskiwanie dla bractwa ludzi elit wszystkich klas, odznaczających się wiarą i posłuszeństwem papieżowi jako przeciwwagę masonerii; 2° nieograniczanie się tylko do prowadzenia osobistego życia wiernego zasadom chrześcijańskim, lecz podejmowanie ważnych zadań życia publicznego i społecznego, propagowanie w nim zasad chrześcijańskich, zwłaszcza sprawiedliwości i miłości, oraz wpływu Kościoła; 3° zwalczanie mową, piśmem i przykładem życia niebezpieczeństw

błędnej doktryny socjalizmu i niesprawiedliwej wszechwładzy kapitału, poznawanie problemów społecznych i propagowanie reform społecznych; 4° refleksję dyrektorów bractw nad szczegółami praktyki sprawiedliwości i słuszności w różnych zawodach i nauczanie jej na zebraniach; 5° inicjowanie i aktywną pomoc w organizowaniu spotkań studiów i wyszukiwaniu instytucji mogących zabezpieczać reguły sprawiedliwości w handlu i przemyśle; 6° studiowanie przez kapłanów – członków bractw – zasad sprawiedliwości i słuszności prywatnej i pouczanie o niej wiernych; 7° kierowanie się duchem św. Franciszka w służbie ubogich, zabezpieczaniu ich potrzeb, wyzwalaniu ich z ucisku przez zakładanie i wspieranie odpowiednich instytucji zajmujących się chrześcijańską organizacją pracy, pomocą dla robotników w nędzy spowodowanej chorobą, strajkiem, starością i śmiercią; 8° łączenie się tercjarzy i zacieśnianie wzajemnej solidarności nie tylko w sprawach nadprzyrodzonych i religijnych, lecz także społecznych i ekonomicznych.

Ojciec Dehon wielokrotnie brał udział w kongresach Trzeciego Zakonu św. Franciszka¹⁰ i wypowiadał się na temat jego roli¹¹. Dobitnie stwierdzał, że „Trzeci Zakon bez działalności społecznej nie jest wcale trzecim zakonem św. Franciszka, lecz bractwem bez siły i żywotności”¹², a ograniczanie zadań jego członków do pobożności prywatnej, jak to działo się przez ostatnie dwa wieki, uznawał za pomniejszanie Jezusa Chrystusa i działanie przeciw duchowi św. Franciszka¹³. Pragnieniem Franciszka bowiem była sprawiedliwość w życiu ekonomicznym i społecznym¹⁴. Realizując jego charyzmat, wprowadzali ją jego synowie, stawiani na wzór działalności społecznej, jak Antoni z Padwy, Bernardyn ze Sieny, Jan Kapistran i Bernardyn z Feltre, którzy walczyli z nieuczciwością w handlu i lichwą oraz organizowali dla ubogich banki pobożne – pieniężne i zbożowe¹⁵, udzielające korzystnych pożyczek. Ponieważ sytuacja ludności w XIX wieku była opłakana z powodu wszechwładzy kapitału i jego konkurencji, narzucającego niesprawiedliwe prawa, zmuszające robotnika do nadmiernej pracy i zgody na nędzną zapłatę, ze szkodą dla jego rodziny, zdrowia, a nawet życia, Trzeci Zakon, w XIII wieku wybawca ludu z dominacji feudałów (przez przywilej zwalniania poddanych z przysięgi lennej i jej zobowiązań, np. służby wojskowej), winien – stwierdza o. Dehon za Leonem XIII – podjąć swą społeczną misję. Dla uzasadnienia tych żądań o. Dehon powoływał się na św. Franciszka, twierdząc, że: „Ten robotnik uciemiężony i wydany na łup przez nasz system ekonomiczny

byłby dla niego (czyli dla Franciszka) jak udręczony Jezus. Jezus wołał: «Jestem głodny, uciśniony i opuszczony». Czyż Jezus nie powiedział: «Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili» (por. Mt 25,35-40). Nasz drogi święty (to znaczy Franciszek) nie zadowoliby się głosem prawd wiary, badałby on problem społeczny. Staralby się przywrócić królestwo sprawiedliwości i słuszności. Wy także powinniście to czynić, by być jego prawdziwymi dziećmi¹⁶. Przypominał więc członkom wskazania kongresu w Limoges z 1895 roku¹⁷, aby bezstronnie w duchu chrześcijańskim rozpatrywali żądania robotników i działali na rzecz polepszenia ich warunków, zgodnie z nauczaniem Kościoła. Za pierwszy obowiązek uznawał poznanie w świetle encyklik papieskich źródeł niesprawiedliwości i ucisku, takich jak lichwa, wyzysk robotników przez nadmierną pracę przy niskiej zapłacie, łamanie zasad moralnych w handlu i przemyśle. Konsekwencją poznania zasad sprawiedliwości ma być ich szzerzenie i obrona oraz demaskowanie niesprawiedliwości, za wzorem Bernardyna ze Sieny, który dzięki studium mechanizmów handlu wskazał na osiemnaście najczęstszych w nim uchybień przeciw sprawiedliwości¹⁸. Za domenę konkretnych działań Trzecich Zakonów o. Dehon uznawał między innymi walkę o pełną wolność stowarzyszeń i reprezentację zawodową. W referacie pt. *La doctrine de la charité évangélique et consequence de cette doctrine dans la vie sociale et économique* wygłoszonym w 1899 roku na kongresie w Tuluzie¹⁹, zalecał Trzecim Zakonom program akcji społecznej obejmującej studia przygotowawcze, spotkania, dzieła opiekuńcze i kredytowe, prasę, propagandę reform społecznych. Rzucał papieskie hasło wyjścia do ludu, do robotników i ubogich. Zachęcał, by zakładać dla nich szkoły katolickie i rolnicze, udzielać jałmużn, organizować pomoc dla sierot i starców, robotników rolnych i przemysłowych, zabezpieczać posag dla ubogich dziewcząt, działać na rzecz odnowy rodzin robotniczych, jednoczyć związki zawodowe, organizować patronaty i kółka robotnicze, kółka studiów, spółdzielnie, kasy wiejskie, biura opieki i pośrednictwa pracy, poruszać te problemy żywą mową i piśmem, przyczyniać się do rozwoju demokracji przez wspieranie organizacji wolnych wyborów we Francji²⁰. Większość duchowieństwa francuskiego stała na pozycjach konserwatywnych i nie rozumiejąc problemów społecznych, była obojętna lub przeciwna społecznym wskazaniom papieża Leona XIII. Program odnowy Trzeciego Zakonu św. Franciszka

znalazł oddźwięk w Polsce, gdzie został przyjęty z akceptacją przez bernardynów. Świadczy o tym dziełko *O III. Zakonie św. Franciszka jako reformie socjalnej* (Lwów 1897), Czesława Bogdalskiego (1853-1835), organizatora, dyrektora i wizytatora tercjarstwa franciszkańskiego, a także redaktora (1886-1895 i 1899-1922) „Dzwonka Trzeciego Zakonu”²¹, który przytoczył wiele przykładów działalności społecznej tercjarzy w świecie w duchu papieża Leona XIII, wskazał jednak na słabość tercjarstwa w Polsce ze względu na nieznaną regułę u duchownych diecezjalnych i nieświadomość jego znaczenia, brak jego propagandy, rozproszenie tercjarzy. Podał także dla polskich tercjarzy program społecznego działania w wielu punktach zbieżny z programem popieranym przez o. Dehona²².

Dla propagandy społecznego nauczania papieża zwolennicy nowego kierunku Trzeciego Zakonu, a wśród nich o. Dehon i jego bliski przyjaciel Leon Harmel, podjęli myśl zorganizowania międzynarodowego kongresu franciszkańskich tercjarzy. Rzeczywiście odbył się on w dniach 23-27 września 1900 roku w Rzymie, gromadząc 15 tysięcy członków, w tym 9 tysięcy Włochów i 2 tysiące Francuzów. Zebrania ogólne odbywały się w kościele S. Andrea della Valle. Referat wygłoszony przez o. Leona Dehona pt. *L'action nouvelle du tiers-ordre*, zyskał mu miano nie tylko socjalisty, lecz rewolucjonisty wśród przeciwników kursu społecznego, do których należała większość kapucynów. Pomimo sprzeciwu Leona Harmela i o. Dehona na kongresie tym wyraźnie stwierdzono, że Trzeci Zakon nie jest „ani szkołą socjologii, ani organizacją dla szerzenia ekonomii politycznej”. Rzym stał się więc miejscem klęski dla innowatorów. Rozpłynął się piękny sen społeczny nie tylko papieża Leona XIII, lecz także o. Dehona i Harmela. Ojciec Dehon zaczął wycofywać się z działalności społecznej, aby zrezygnować z niej definitywnie w 1903 roku z chwilą śmierci wielkiego papieża.

Epilog

Papież Pius X w liście *Tertium Franciscarium Ordinem* z 1912 roku zakazał formalnie Trzeciemu Zakonowi jako takiemu mieszać się do polityki lub spraw czysto ekonomicznych, uznając taką działalność za całkiem sprzeczną z założeniami tego zakonu. Zalecił jednak poszcze-

gólnym tercjarzom udział w akcji społecznej innych stowarzyszeń (Akcji Katolickiej), cieszącej się uznaniem Stolicy Apostolskiej, a stowarzyszenia zakładane przez tercjarzy poddał władzy biskupów, którym przekazał prawo nominowania ich kierowników, ograniczając w ten sposób wpływ samych tercjarzy na kształtowanie charakteru i funkcjonowanie tych związków. Zakaz papieża wobec Trzeciego Zakonu obejmował również tak zwane dzieła społeczne mieszane, czyli mające za cel dobro moralne i religijne wiernych, lecz zmierzające także do zaspokojenia ich potrzeb doczesnych. Zakaz dotyczył więc różnych związków zawodowych i robotniczych²³. Tak została zaprzepaszczone inicjatywa papieża Leona XIII odnowy tercjarstwa franciszkańskiego.

Taka postawa papież Piusa X wynikała z jego stosunku do wszelkich prądów nowoczesności, określanych mianem modernizmu. W myśl jego przekonań, o wyraźnych tendencjach antydemokratycznych, zakazano katolikom świeckim wszelkiej aktywności religijno-społecznej, która nie miała oficjalnego przyzwolenia kurialnego (dekret *Lamentabili sane exitu* oraz encyklika *Pascendi dominici gregis* z 1907 roku²⁴).

Przypisy

¹ Szerokie tło społecznego ruchu franciszkańskiego we Francji po wydaniu encykliki *Rerum novarum* omawia praca J.M. Burnod, *Le mouvement social franciscain en France a la suite de Rerum novarum* (1893-1901), Paris 1991.

² Św. Franciszek z Asyżu i Jego Trzeci Zakon. Dokumenty ostatnich papieży, Wrocław 1948, s. 17-19.

³ Tamże, s. 58-69.

⁴ J.M. Burnod w: *Le mouvement social franciscain en France*, dz. cyt., wymienia dwanaście postulatów tego kongresu (11-13 września) wobec członków Trzeciego Zakonu; osiem z nich przypomina, że tercjarz nie może izolować się od życia społecznego i publicznego, lecz ma obowiązek angażować się w popieranie sprawiedliwości.

⁵ Tekst łaciński w: Leon XIII, *Allocutiones, epistolae, constitutiones aliaque acta praecipua*, Brugis 1896, V 299-300.

⁶ Uczynił go nawet jednym z głównych patronów swego zgromadzenia zakonnego (por. *The-saurus precum*, Romae 1954, s. 24-25) i umieścił wśród świętych Serca Jezusowego (*Dyrektorium duchowe Księży Najświętszego Serca Jezusowego*, Kraków 1997, s. 139).

⁷ Do nowicjatu Trzeciego Zakonu został przyjęty 21 marca 1866 roku z imieniem Franciszka przez ministra generalnego kapucynów w Rzymie, w wewnętrznym oratorium klasztoru przy placu Barberinich; dokładnie rok później złożył profesję (G. Manzoni, *Leone Dehon e il suo messaggio*, Bologna 1989, s. 124).

⁸ Ideę tego królestwa rzucił na łamach pierwszego numeru z 1898 roku założonego przez siebie pismka „Le Règne du Sacré-Coeur dans les âmes et les sociétés”.

⁹ L. Dehon, *Oeuvres sociales*, Napoli 1976, II, s. 231-235.

¹⁰ W Reims w 1896 roku, w Nîmes 1897 roku, w Tuluzie 1899 roku oraz w Rzymie w 1900 roku.

¹¹ *Propagation et défense des principes de la justice et de l'équité évangéliques*, Actes du Troisième Congrès du Tiers-Ordre Franciscain, tenu à Reims du 17 au 21 août 1896, Le Mans 1897, s. 277-284; list o. Dehona do o. Jules'a komisarza generalnego Trzeciego Zakonu na temat kongresu Trzeciego Zakonu w Nîmes, opublikowany w *Actes du Quatrième Congrès du Tiers-Ordre Franciscain, tenu à Nîmes du 23 au 27 août 1897*, Brive 1898, XI-XV oraz w *Oeuvres sociales*, Napoli 1985, IV, s. 641-644; *L'Action sociale du Tiers-Ordre*, „La Chronique du Sud-Est”, novembre 1898, nr 11, s. 345-347; *La mission actuelle du Tiers-Ordre. Completer son recrutement – Elargir son esprit*, odczyt na międzynarodowym kongresie Trzeciego Zakonu w 1900 roku w Rzymie opublikowany osobno pt. *Congrès International du Tiers-Ordre franciscain Rome, 22-26 septembre 1900. Discours du R.P. Dehon*, Rome 1900 oraz w *Oeuvres sociales*, Napoli 1978, I, s. 478-483.

¹² „Le Tiers-Ordre, sans l'action sociale, n'est plus le Tiers-Ordre de saint François, c'est une confrérie sans force et sans vitalité”, cyt. z *Propagation et défense*, w: L. Dehon, *Oeuvres sociales*, Napoli 1985, IV, s. 636.

¹³ *Manuel social chrétien*, w: *Oeuvres sociales*, Napoli 1976, II, s. 233.

¹⁴ Tamże, s. 631.

¹⁵ Na temat ich historii i funkcjonowania istnieje bogata literatura: L. de Besse, *Le b. Bernardino de Feltré et son oeuvre*, I-II, Tours 1902; P. Holzapfel, *Die Anfänge der Montes Pietatis*, München 1903; F. Faicchio, *I Monti di Pietà e la predicazione francescana nel secolo XV*, Napoli 1932; G. Vitali, *Il Monte di Credito di Ancona*, Monaco 1940; A. Salzano, *Il „Monte dei denari” e il „Monte del grano” a Spoleto nella seconda metà del Quattrocento*, Spoleto 1940; A. Parsons, *Economic Significance of the Montes Pietatis*, „Franciscan Studies” 1(1941), z. 3, s. 3-28; G. Fabiani, *Gli Ebrei e il Monte di Pietà in Ascoli*, Rocca S. Casciano 1942; G. Coniglio, *Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano 1952, VIII, kol. 1378-1380; P. Mattei, *Cenni storici sui banchi di pegno e i Monti di Pietà. Il Monte di Pietà a Padova*, Padova 1953; A. Ghinato, *Monte di pietà e monti frumentari di Amelia. Origine e antichi statuti*, Roma 1956; id., *Studi e documenti intorno ai primitivi Monti di Pietà*, I-VI, Roma 1956-1972; E. Patriarca, *Il monte di pietà di S. Daniele del Friuli*, Verona 1956; G. Garrani, *Il carattere bancario e l'evoluzione strutturale dei primigeni Monti di Pietà*, Milano 1957; A. Ghinato, *I primitivi Monti frumentari di fra Andrea da Faenza*, „Antonianum”. Periodicum philosophico-theologicum 33(1958), s. 423-442; 34(1959), s. 32-72; G. Barbieri, *Il beato Bernardino da Feltré nella storia sociale del rinascimento*, Milano 1962; B. Laugeni, *Il b. Giovanni Maronini, ideatore e promotore del Monte di Pietà, precursore del banco di Napoli*, „Regnum” 18(1962), s. 142-163; S. Majarelli, U. Nicolini, *Il monte dei poveri di Perugia. Periodo delle origini (1462-1474)*, Perugia 1962; A. Ghinato, *Studi e documenti intorno ai primitivi Monti di Pietà*, I-V, Roma 1963; P. Compostella, *Il Monte di Pietà di Milano. Le origini (1486-1528)*, Milano 1966; V. Meneghin, *Documenti vari intorno al b. Bernardino Tomitano da Feltré*, Roma 1966; M. Martelli, *Storia del Monte di Pietà di Lugo di Romagna (1546-1968)*, Firenze 1969; M. Monaco, *La questione dei monti di pietà al quinto Concilio lateranense*, „Rivista di studi salernitani” 7(1971), s. 85136; M. Sensi, *Tre Monti frumentari del secolo XV*, „Studi Maceratesi” 5(1971), s. 285-305; A. Ghinato, *I Monti di Pietà in Umbria*, w: *Storia e cultura in Umbria nell'età moderna (sec. XV-XVIII). Atti del VIII Convegno di studi umbri*, Gubbio 18-22.5.1969, Perugia 1972, s. 475-517; *I monti di pietà e le attività sociali dei frances-*

cani nel Quattrocento, „Picenum seraphicum” 9(1972), s. 7-332; M. Sensi, *Fra Andrea da Faenza istitutore dei Monti frumentari*, „Picenum seraphicum”, 9(1972), s. 162-257; J. López Yepes, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris 1924, III, col. 1726-1736 (bibl.); V. Meneghin, *Bernardino da Feltre e i monti di Pietà*, Vicenza 1974; G.A. Mantovani, *La comunità ebraica in Crema nel sec. XV e le origini del Monte di Pietà*, „Nuova rivista storica” (Roma) 59(1975), s. 378-406; L. Ilvo-Gai Capecchi, *Il Monte di Pietà a Pistoia e le sue origini*, Firenze 1976; L. Canonici, *Il Monte di Pietà in Assisi*, „Studi francescani” 74(1977), s. 345374; id., *Il Monte Frumentario d'Assisi*, w: *Atti Accad. Properziana del Subasio (Assisi)*, seria VI n. 1(1978), s. 69-83; R. Segre, *Bernardino da Feltre, i Monti di Pietà e i banchi ebraici*, „Rivista storica italiana” 90(1978), s. 818833; C. Dolcini, *Considerazioni sugli Statuti del Monte di Pietà di Cesena*, „Atti della Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna”. Classe di Scienze Morali. Serie: Rendiconti. Bol. 64(1979), s. 103-135; C. Gambacorta, *Dei Monti di Pietà [Abruzzo]*, „La Voce Pretuziana” 8(1979), z. 2, s. 1016; M. Muzzarelli, *Un bilancio storiografico sui Monti di Pietà: 1956-1976*, „Rivista di storia della Chiesa in Italia” 33(1979), s. 165-183; Y. Marec, J. Vidalenc, *Le Mont-de-Piété de Rouen (1778-1923)*, Un „baromètre de la misère publique”?, Rouen 1980; V. Meneghin, *Bernardino da Feltre, i Monti di Pietà i banchi ebraici*, „Archivum franciscanum historicum” 73(1980), s. 688703; id., *La fondazione del Monte di Pietà di Cittadella*, Venezia 1980; M.G. Muzzarelli, *Il Gaetano ed il Bariani: per una revisione della tematica sui Monti di Pietà*, „Rivista di storia e letteratura religiosa” (Firenze) 16(1980), z. 1, s. 3-19; M. Sensi, G. Pagnani, *Dizionario degli istituti di perfezione*, Roma 1980, VI, kol. 115-122; V. Meneghin, *Paolo di Mid-elburgo fautore dei Monti di Pietà*, „Studi francescani” 84(1987), s. 15-29; id., *Influenza creditizia dei Monti di Pietà*, „Studi francescani” 86(1989), s. 93-136.

¹⁶ *Propagation et defence*, w: *Oeuvres sociales*, Napoli 1985, IV, s. 637.

¹⁷ Tamże, s. 634.

¹⁸ A.E. Trugenberge, *San Bernardino da Siena. Considerazioni sullo sviluppo dell'etica economica cristiana nel primo Rinascimento*, Bern 1951.

¹⁹ Opublikowany w: *Actes du Cinquième Congrès du Tiers-Ordre de S. François, tenu à Toulouse du 16 au 20 août 1899*, Paris [1899], s. 217-227 oraz w: *Oeuvres sociales*, Napoli 1985, IV, s. 649-659.

²⁰ Wolne wybory wprowadziła konstytucja francuska z 1875 roku. Popierał je o. Dehon po przejściu z pozycji monarchistycznych na republikańskie pod wpływem encykliki papieża Leona XIII *Au milieu des sollicitudes* (1892), zalecającej katolikom francuskim pogodzenie się z ustrojem republikańskim.

²¹ B. Migdał, *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1976, t. II, 710-711.

²² Bogdalski proponował tercjarzom polskim między innymi zorganizowanie katolickiego związku szkolnego, zakładanie szkół wyznaniowych, przytułisk, zakładów pracy dla dziewcząt, biur pośrednictwa pracy, kas robotniczych, zwalczanie lichwy, dokształcanie zawodowe robotników, prowadzenie katolickich kursów społecznych, roztoczenie opieki nad więźniami, tworzenie przymusowych zakładów pracy dla wólczegów, przytułków dla starców. Na koniec stwierdzał: „Niemniej niezbędną jest rzeczą, by nasze tercjarstwo wylazło już raz z zakrystii, w której dotąd siedzi, i zrozumiało, że jego zadanie jest nie tylko dewocyjne, lecz z woli Ojca Świętego ma być wybitnie socjalne” (tamże, s. 38-43).

²³ J.R. Bar, *Tercjarstwo franciszkańskie*, Kraków 1945, s. 113.

²⁴ „Acta Sanctae Sedis” 40(1907), s. 470-478, 593-650.

SPIS TREŚCI

PREZENTACJA	5
SŁOWO WSTĘPNE	7
ks. mgr lic. Stanisław Mieszczak SCJ	
CZEŚĆ ŚWIĘTYCH W LITURGII KOŚCIOŁA I POZA NIĄ	9
ks. dr hab. Wojciech Misztal	
NABOŻEŃSTWO DO BOŻEGO SERCA I UCZESTNICTWO W MISTERIUM UŚWIĘCENIA	25
ks. dr Jan Hojnowski SCJ	
GENEZA ZGROMADZENIA KSIĘŻY NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSOWEGO ...	47
ks. prof. PAT dr hab. Stanisław Hałas SCJ	
PISMO ŚW. W DUCHOWOŚCI SŁUGI BOŻEGO O. LEONA DEHONA	57
prof. dr hab. Karol Klauza	
EUCHARYSTIA W ŻYCIU SŁUGI BOŻEGO O. LEONA DEHONA (1843-1925)	71
ks. Paul McGuire SCJ	
ROLA KIEROWNICTWA DUCHOWEGO W ROZWIĘNIĘCIU CHARYZMATU ZAKONNEGO O. LEONA DEHONA	85
ks. Paul McGuire SCJ	
WOLNOŚĆ, RÓWNOŚĆ, WSPÓLUDZIAŁ – O. LEON DEHON JAKO PREKURSOR ZMIAN W OFICJALNYM KATOLICKIM NAUCZANIU SPOŁECZNYM	97
ks. mgr lic. Eugeniusz Ziemann SCJ	
UMIŁOWANIE KOŚCIOŁA PRZEZ O. LEONA DEHONA	109

ks. mgr Mirosław Daniluk SCJ

OJCIEC LEON DEHON, PROPAGATOR ODNOWY TRZECIEGO ZAKONU

FRANCISZKAŃSKIEGO 119