

SYMPOZJUM

**Materiały z sympozjum
z okazji 50-lecia
erygowania
Poskiej Prowincji
Zgromadzenia Księży
Najświętszego
Serca Jezusowego**

SYMPOZJUM

— Periodyk naukowy —

Materiały z sympozjum
z okazji 50-lecia
erygowania Polskiej
Prowincji Zgromadzenia
Księży Najświętszego
Serca Jezusowego

WYŻSZE SEMINARIUM MISYJNE ZGROMADZENIA KSIĘŻY
NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSOWEGO

SYMPOZJUM – Periodyk naukowy

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

REDAKCJA: ks. Zbigniew Morawiec SCJ
ks. Józef Wróbel SCJ
ks. Eugeniusz Ziemann SCJ (red. nacz.)

SKŁAD I ŁAMANIE: Wydawnictwo Księży Sercanów „SCJ”
ul. Saska 2, 30-715 Kraków
tel./fax (012) 656-20-42
e-mail: wydawscj@kr.onet.pl

SŁOWO WSTĘPNE

W roku 1997 Polska Prowincja Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego obchodziła 50-lecie kanonicznego erygowania. Obchody roku jubileuszowego zostały zainaugurowane 12 stycznia 1997 roku w Wyższym Seminarium Misyjnym naszego Zgromadzenia w Stadnikach uroczystą Mszą świętą pod przewodnictwem ks. bp. Paula Verschurena SCJ, ordynariusza Helsinek, a koncelebrowaną przez licznie zgromadzonych współbraci z Polski i zagranicy oraz z udziałem wiernych należących do Sercańskiej Rodziny Świeckich. Jubileuszowe świętowanie zakończono 15 stycznia 1998 roku w domu macierzystym Polskiej Prowincji Zgromadzenia Księży Sercanów w Krakowie-Płaszowie ingresem nowego Księdza Prowincjała, Józefa Gawła.

Niemniej jednak punktem kulminacyjnym Jubileuszu było zorganizowane z tej właśnie okazji sympozjum naukowe, jakie odbyło się w dniach 23 - 25 października 1997 roku w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach. Uczestniczyli w nim nie tylko współbracia aktualnie należący do Polskiej Prowincji Księży Sercanów czy też z niej pochodzący, lecz także zaproszeni goście z prowincji: włoskiej, angielskiej, francuskiej oraz ze Stanów Zjednoczonych. O godz. 11.00 w kościele parafialnym pw. Najświętszego Serca Jezusowego w Krakowie-Płaszowie, Jego Eminencja Ksiądz Franciszek Kardynał Macharski przewodniczył koncelebrowanej Mszy świętej, po czym dokonano aktu oddania Prowincji i Regionu fińskiego w opiekę Matki Bożej Płaszowskiej. W godzinach popołudniowych, ale już w Stadnikach, rozpoczęła się sesja naukowa, w czasie której wygłoszono pierwsze dwa referaty. Łącznie, w czasie sesji plenarnych, zaprezentowano ich siedem. Oprócz tego, kilka kolejnych, przedstawiono w mniejszych grupach. Ponieważ w dniu otwarcia Jubileuszu, tj. 12 stycznia 1997 roku, zostały zaprezentowane również dwa referaty, uznano za stosowne, aby także zostały one włączone do niniejszego numeru „Sympozjum”.

Wydaje się, że treść wygłoszonych referatów, a także próba wnikięcia w istotę Zgromadzenia, które już od 50 lat pełni misję ewangelizacyj-

na, jako Prowincja w Kościele polskim, przyczyni się zapewne do jeszcze głębszego poznania duchowości i charyzmatu Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego. Każda bowiem rodzina zakonna jest powołana po to, aby ubogacić Kościół swym charyzmatem i duchowością, w celu uobecniania nadprzyrodzonych wartości ewangelicznych królestwa Bożego w duszach i społeczeństwach.

ks. Eugeniusz Ziemann SCJ

ks. Stanisław Hałas SCJ

BIBLIJNO-TEOLOGICZNY SENS JUBILEUSZU W KOŚCIELE

Zarówno sam zwyczaj obchodzenia jubileuszu, jak i jego określenie wywodzi się z Biblii. Słowo „jubileusz” pochodzi z hebrajskiego *lb, Ay*, a dostało się do współczesnych języków za pośrednictwem łaciny: *jubilaeus*. Termin ten oznaczał najpierw róg barani, który był używany jako trąba sygnalizacyjna do ogłaszania ludowi roku jubileuszowego, a w końcu stał się określeniem tegoż roku *lb; AYh; tn; v¹*.

Według starotestamentalnej Księgi Kapłańskiej rok jubileuszowy miano obchodzić w Izraelu co 50 lat. Liczba pięćdziesiąt zaś wzięła się z odliczenia siedmiu okresów po siedem lat. Każde siedem lat lat kończyło się bowiem rokiem odpoczynku dla roli, czyli rokiem szabatowym. Siedem cykli szabatowych dawało właśnie okres 50 lat. Na końcu tego siódmego okresu, „dziesiątego dnia siódmego miesiąca” miano, według tejże Księgi Kapłańskiej (25,9n) „zatrąbić w róg w całej ziemi” ogłaszając rok jubileuszowy².

Sięgając jeszcze dalej, do samych początków tego zwyczaju należy zauważyć, że sam system dzielenia lat na siódemki i pięćdziesiątki znany był na Bliskim Wschodzie: w Mezopotamii, Syrii i Palestynie jeszcze wcześniej, bo już w 2 tysiącleciu przed Chrystusem³. Siódemka zaś pochodzi z siedmiodniowego tygodnia, który powstał z podziału miesiąca księżycowego na cztery części według czterech faz księżyca⁴. Zanim więc powstał tekst biblijny o świętowaniu siódmego dnia tygodnia jako szabatu (Rdz 1), a powstał on *nota bene* właśnie w Babilonii w czasie zesłania do niewoli zwanej babilońską, a więc dopiero w VI w. przed Chrystusem, długo wcześniej istniał już sam system podziału czasu na 7-dniowe tygodnie. Pismo święte usankcjonowało to, co już wcześniej znane było w ówczesnej kulturze, kładąc nacisk na religijny charakter szabatowego odpoczynku. Analogicznie zaś do siedmiodniowego tygodnia i siódmego dnia szabatu powstał tzw. rok szabatowy, a zaś analogicznie do

święta Pięćdziesiątnicy po odliczeniu siedmiu tygodni od Paschy, powstał rok jubileuszowy.

1. Charakter i cel biblijnego roku jubileuszowego

Jaki miał być charakter i cel tego biblijnego roku jubileuszowego? Otóż Księga Kapłańska, jedyna księga Prawa Mojżeszowego, która mówi na ten temat, podaje, że ma to być czas uwolnienia dla wszystkich mieszkańców ziemi izraelskiej. Uwolnienie miało polegać na powrocie zarówno do swojego środowiska, domu rodzinnego, jak i własnej ziemi: „każdy z was powróci do swojej własności i każdy powróci do swego rodu” (25,10). Chodziło o ludzi najuboższych, którzy ze względu na biedę czy zadłużenie byli zmuszeni do sprzedaży ojcowizny lub zaprzędania się do niewoli u kogoś obcego (por. Kpł 25,39)⁵. W czasie roku jubileuszowego mieli na mocy samego Prawa odzyskać to, co utracili wskutek biedy i powrócić na swoje pole i do swojego domu rodzinnego. W ten sposób mieli odzyskać utraconą wolność, ponieważ tylko zamieszkanie w swoim własnym domu i środowisku rodzinnym oraz posiadanie odziedziczonego kawałka ziemi gwarantowało możliwość wyżywienia i samodzielnej egzystencji. Kto w tamtych warunkach społeczno-ekonomicznych utracił ziemię, nie miał już tej możliwości. Musiał pracować u innych, służyć im i stawał się ich niewolnikiem.

Możliwość powrotu do utraconej przez sprzedaż ziemi wypływała z przekonania, że ziemia jest darem od Boga (por. Kpł 25,23) i każdy ród otrzymał ją od Niego na własność wtedy, kiedy Izraelici weszli do Kanaanu⁶. Czasem jednak z konieczności dochodziło do sprzedaży dziedzicznej ziemi ze względu na ubóstwo czy też zadłużenie. Dlatego też tzw. Kodeks Kapłański dopuszcza taką możliwość, z tym jednak zastrzeżeniem, że nie na zawsze (por. Kpł 25,23)⁷. Później jednak trzeba było używać możliwych środków, aby utracona ziemia powróciła w posiadanie jej pierwotnego właściciela i aby on uzyskał w ten sposób faktyczną wolność.

Środki na odzyskanie ziemi i wolności były zasadniczo dwa: wykup przez najbliższego krewnego oraz uwolnienie i powrót do pierwotnej własności w roku jubileuszowym. Jeżeli z różnych przyczyn zawiódł pierwszy sposób, to pozostawał jeszcze drugi. Z nastaniem pięćdziesiątego roku zwanego jubileuszowym, ziemia miała automatycznie, na mocy samego prawa i bez jakiegokolwiek spłacania powrócić do swego pierwotnego właściciela (por. Kpł 25,28), gwarantując mu pełną wolność osobistą i możliwość

zupełnie nowego startu życiowego. Takie samo prawo roku jubileuszowego odnosiło się również i do domów rodzinnych. Także i one, gdyby z powodu biedy zostały sprzedane, miały automatycznie powrócić do pierwotnego właściciela w roku jubileuszowym⁸.

Ponadto przepisy biblijne odnośnie roku jubileuszowego dokładnie określają, że również i ci Izraelici, którzy z powodu ubóstwa czy zadłużenia popadli w niewolę, tak u swoich rodaków jak i obcych, i nie zdołali się uwolnić przez wykupienie, stawali się ludźmi wolnymi w roku jubileuszowym na mocy samego prawa (por. Kpł 25,39-41.54).

Instytucja prawna roku jubileuszowego była więc pomyślana jako okresowe anulowanie najbardziej jaskrawych niesprawiedliwości społecznych: skrajnej nędzy i niewoli osobistej. Miała przynieść wszystkim należącym do ludu Bożego automatyczne przywrócenie podstawowych praw osoby ludzkiej do wolności osobistej i podstawowego majątku, który by gwarantował tę wolność. Miała dać nawet tym, którzy wszystko utracili, szansę na nowy start życiowy, a w dalszej perspektywie umożliwić powiększenie majątku i dalszy awans społeczny. Było to więc prawo o charakterze przede wszystkim społecznym i ekonomicznym: miało bowiem na celu zrównanie ludzi w ich podstawowych prawach społecznych⁹.

Oceniając go z punktu widzenia realizacji praktycznej widać, że było ono zamierzeniem niezwykle ambitnym i trudnym. Tak trudnym, że aż utopijnym¹⁰. Automatyczne, zakrojone na szeroką skalę unicestwienie praw własnościowych znacznej liczby posiadaczy i utrata przez nich sporego zapewne majątku, nie były łatwe do przeprowadzenia. Zdajemy sobie przecież sprawę, jak silna jest w człowieku żądza posiadania. Rzeczywiście, nie możemy natrafić na jakieś konkretne i pewne dowody realizacji starotestamentalnego prawa roku jubileuszowego w praktyce. Wydaje się, że pozostało ono tylko wspaniałym i ambitnym projektem prawnym środowiska kapłańskiego w niewoli babilońskiej, które jednak nie doczekało się realizacji po powrocie do Palestyny¹¹.

2. Rok łaski w Nowym Testamencie

To, co nie było możliwe w Starym Testamencie ani w międzyludzkich relacjach ekonomicznych, znalazło realizację na innej już płaszczyźnie w Nowym Testamencie, w dziele Jezusa Chrystusa. Według Łukasze-
wej Ewangelii Jezus obiera za motto swojego nauczania i swojej działalności słowa Izajasza mówiące o uwolnieniu i ofiarowaniu roku łaski przez

Pana. Łukasz ukazuje to w znanej scenie nauczania w synagodze w Nazaret, gdzie Jezus najpierw odczytuje zebrany, a później odnosi do siebie słowa Izajasza:

„Duch Pański spoczywa na Mnie,
ponieważ mnie namaścił i posłał Mnie
abym ubogim niósł dobrą nowinę,
więźniom głosił wolność,
a niewidomym przejrzenie;
abym uciśnionych odsyłał wolnymi,
abym obwoływał rok łaski od Pana” (Łk 4,18 n; Iz 61,1n).

Warto zauważyć, że Łukaszcza wersja nauczania w nazaretańskiej synagodze znacznie się różni od wersji innych synoptyków (por. Mt 13,53-58 i Mk 6,1-6) i tylko ona zawiera obszerny programowy cytat z Izajasza dotyczący uwolnienia i roku łaski od Pana.

Cytowany przez Jezusa tekst Izajasza proklamuje rok uwolnienia dla więźniów i uciśnionych, właśnie na wzór roku jubileuszowego. Jest w nim wyraźnie mowa o szczególnym roku Bożej łaskawości (*evniauto.n kuri,ou decto,n*), kiedy to Bóg uwolni (*a:fesij*) więźniów i ludzi w różny sposób uciskanych i dręczonych. A trzeba pamiętać, że w języku greckim rok jubileuszowy nazywał się właśnie rokiem wyzwolenia (*evniauto.j avfe,sewj*) i tak przetłumaczyli hebrajską nazwę tłumacze Septuaginty. A zatem już u Izajasza znajdujemy poszerzenie koncepcji roku jubileuszowego od kategorii ekonomiczno-społecznych do wszechstronnego wyzwolenia mesjańskiego.

Koncepcję tę podejmuje Chrystus. To, czego nie udało się zrealizować dawniej, dokona On przez swoje mesjańskie posłannictwo. To właśnie Łukasz szczególnie akcentuje troskę Jezusa o ubogich i uciśnionych (np. 1,53; 16,19-31), a całą Jego misję ukazuje jako wyzwolenie człowieka z wszelkiej nędzy: choroby, śmierci, od złego ducha, z grzechu. W tym sensie nazywa Jezusa Zbawicielem (2,11, por. Dz 5,31; 13,23), a jego dzieło określa jako Zbawienie (por. Łk 1, 69.71.77; 19,9)¹². I dlatego właśnie u niego znajdujemy to wyraźne odniesienie do roku jubileuszowego.

Oczywiście nie tylko u św. Łukasza widzimy ukazanie Chrystusowej misji jako wyzwolenia człowieka. Również i inni autorzy Nowego Testamentu używają na określenie Chrystusowego dzieła rzeczownika *a:fesij*, które w Septuagincie określało właśnie wyzwolenie w roku jubileuszowym. Używają go mając na myśli odpuszczenie grzechów (*a:fesij a«martiw/n*

– Mt 26,28; Mk 1,4; 3,29)¹³. Również i inne terminy określające odpuszczenie grzechów wzięte są z ówczesnej terminologii wyzwolenia i wykupu niewolników: *lutro, omai* [*lu, trwsij avpolu, trwsij (redemptio), evleuqerovw*] *evleuqeri, a*. Polski odpowiednik łacińskiego *redemptio*, wskazuje również na etymologię wykupu z niewoli: Od-kupienie.

Przyglądając się nowotestamentalnej terminologii dotyczącej zbawczego dzieła Chrystusa widzimy, że jest ono ukazane jako swoistego rodzaju uwolnienie człowieka od zła, którym jest przede wszystkim grzech. Tymi, którzy spośród autorów Nowego Testamentu najbardziej akcentują wyzwoleniczy aspekt Chrystusowego dzieła są Paweł i jego uczeń, Łukasz. Nic więc dziwnego, że właśnie u tego ostatniego znajdujemy wyraźne powiązanie Chrystusowego uwolnienia ze starotestamentalną instytucją roku jubileuszowego. Dlatego też ta Łukaszowa perykopa stała się doskonałym ewangelicznym uzasadnieniem wprowadzenia w życie Kościoła dawnej instytucji roku jubileuszowego.

3. Rok jubileuszowy w tradycji Kościoła

Kościół wprowadził zwyczaj roku jubileuszowego w roku 1300 za pontyfikatu Bonifacego VIII. Nawiedzający w owym roku Bazylikę św. Piotra mieli uzyskać „najpełniejsze odpuszczenie grzechów”, czyli taki odpust, jaki otrzymywano w poprzednich wiekach tylko za udział w krucjacie. Powiązanie jubileuszu z odpuszczeniem grzechów było, zwłaszcza w średniowieczu, szczególnie mocno podkreślane¹⁴. Wy pływało ono z biblijnej tradycji uwolnienia i darowania długów i miało być skuteczną zachętą do pielgrzymowania, które w tamtych czasach wiązało się z ogromnymi trudami wielotygodniowego pieszego wędrowania. Rok jubileuszowy miano obchodzić, zgodnie z biblijnym zwyczajem, co 50 lat.

Obchody kolejnych jubileuszy pociągnęły za sobą ogromny ruch pielgrzymkowy do Rzymu, Stolicy św. Piotra. Zwyczaj chrześcijańskiego jubileuszu przyjął się tak dobrze, że od 1470 r. uznano zasadę obchodzenia roku jubileuszowego dwa razy częściej, a więc co 25 lat. W obchodach jubileuszowych zaczęły pojawiać się również i inne motywy teologiczne. Pielgrzymka do Rzymu stawała się manifestacją więzi ze Stolicą Świętą i znakiem jedności Kościoła, co było szczególnie ważne zwłaszcza w czasie niewoli awiniońskiej, a następnie w dobie reformacji. Zaczęto też bardziej podkreślać obowiązek pomocy charytatywnej dla bliźnich, a pielgrzymki dawały wiele okazji do praktykowania chrze-

ścijańskiej gościnności i innych cnót. Na przykład podczas roku jubileuszowego 1625 r.) zarządzono w Rzymie, aby „z miłości (...) uwolnić z więzień tych więźniów, którzy znajdowali się tam za długi, nie mając możliwości ich zapłacenia swoim wierzycielom”¹⁵.

Obecnie cały Kościół rozpoczął przygotowanie do wielkiego jubileuszu 2000 lat od narodzenia Chrystusa, czyli Wcielenia. Jan Paweł II oficjalnie zapowiada rok jubileuszowy i ogłasza go listem apostolskim *Tertio millennio adveniente*¹⁶. W liście omówionych jest wiele spraw związanych z tym ważnym jubileuszem oraz nakreślony program przygotowań całego Kościoła na to wydarzenie. Ojciec Święty wyraża gorące pragnienie, aby stał się on okazją do głębokiej odnowy całego chrześcijaństwa.

Praktykę obchodów jubileuszowych uzasadnia Papież przede wszystkim chrześcijańską potrzebą uświęcania czasu (nn. 10-11). Jest to poszerzenie biblijnej perspektywy jubileuszu, który zamyka pewne okresy, dane nam przez Boga jako czas Zbawienia. Chrystus jest Panem tego czasu i ogarnia go swoim Wcieleniem i Zmartwychwstaniem. Wszystkie Jubileusze – mówi Ojciec Święty – odnoszą się do „czasu mesjańskiej misji Chrystusa”¹⁷. Jubileusz jest zamknięciem i rodzajem podsumowania pewnego okresu. Dla kultur semickich, które liczyły siódmkami, były to okresy stanowiące wielokrotność siódemki. Natomiast dla naszej kultury, która dokonuje obliczeń w systemie dziesiętnym, są to okresy o długości związanej z dziesiątką, a więc dziesięciolecie, 25-lecie, 50-lecie, stulecie, tysiąclecie.

Równocześnie jednak Ojciec Święty powraca do starotestamentalnych korzeni jubileuszu przypominając, że „miał on służyć odnowie sprawiedliwości społecznej”. Jan Paweł II stwierdza, że „w tradycji roku jubileuszowego jest zakorzeniona w jakiś sposób doktryna społeczna Kościoła” (nn. 13 i 36) i w ten sposób jeszcze raz poddaje pod rozwagę wszystkich chrześcijan problem rażącej niesprawiedliwości i biedy istniejących we współczesnym świecie. Jest to przecież temat ściśle związany z autentyczną, biblijną tradycją jubileuszu, który nie powinien ograniczać się tylko do praktyk pobożności ale znaleźć żywy oddźwięk w codziennym życiu.

4. Biblijno-teologiczne przesłanki do przeżywania naszego roku jubileuszowego

W liście *Tertio millennio adveniente* Papież mówi również o innych jubileuszach, zarówno w indywidualnym życiu chrześcijanina jak i w „życiu

poszczególnych wspólnot i instytucji”. Ojciec Święty stwierdza, że wszystkie te jubileusze „mają wielkie i szczególne znaczenie” zarówno „w życiu jednostek”, jak i „w życiu odnośnych wspólnot” (n. 15).

Historia, i teologiczne podstawy jubileuszu chrześcijańskiego nasuwają pytanie, jakie jego treści powinniśmy szczególnie podkreślić w przeżywaniu naszego jubileuszu: 50-lecia Polskiej Prowincji Księży Sercanów, jeśli chcemy być jak najdokładniej wierni autentycznej Tradycji chrześcijańskiej, czerpiącej i szukającej natchnienia w Piśmie świętym. Jest to przecież pierwszy, właściwy w sensie biblijnym, jubileusz naszej Polskiej Prowincji.

Wnioski, jakie się nasuwają, nie są czymś całkiem nowym. Najważniejsze z nich znalazły już swoje odbicie w liście Księdza Prowincjała i jego Rady z dnia 1 stycznia 1997 roku, którym ogłaszał rok jubileuszowy naszej Prowincji.

1. Rok jubileuszowy to przede wszystkim czas szczególnej łaski, czyli daru wypływającego z wielkiej dobroci Bożej. Tą łaską, tym darem Bożym – o czym jesteśmy wszyscy głęboko przekonani – jest przede wszystkim nasza Polska Prowincja. Jej wspaniali Założyciele, jej stały wzrost i rozwój, prowadzone przez nią dzieła oraz jej znaczenie w całym Zgromadzeniu – wszystko to uwidacznia działanie łaski Bożego Serca w nas i przez nas.

Wszystkie te dary otrzymane od Boga, najczęściej za pośrednictwem naszych Współbraci, skłaniają nas do radości (*jubilare*), a przede wszystkim wielkiej wdzięczności, do wyśpiewania Bogu naszego sercańskiego *Te Deum* za pół wieku istnienia i działania Polskiej Prowincji Księży Sercanów.

2. Jubileusz to czas wspomnień i podsumowań. Te podsumowania zostały już, przynajmniej częściowo, dokonane i na pewno będą w dalszym ciągu kontynuowane. Historia jest bowiem *magistra vitae*.

Refleksja nad przeszłością to również okazja do rachunku sumienia i przeproszenia Boga za niewierności, za niewykorzystane łaski. Również i ten temat został poruszony we wspomnianym już liście ks. Prowincjała na rozpoczęcie roku jubileuszowego (p. 2). Motyw pokuty i odpuszczenia grzechów był zawsze obecny, jak widzieliśmy, w przeżywaniu jubileuszów kościelnych. Rok jubileuszowy był nieustannie postrzegany jako czas najbardziej sposobny do uzyskania darowania i odpuszczenia win. A to dopiero warunkuje prawdziwą odnowę życia.

3. Ocena historii pozwala lepiej zrozumieć terażniejszość, a ta z kolei zachęca do zastanowienia się nad perspektywami na przyszłość. W ten sposób lepiej uświadamiamy sobie czas dany nam przez Boga, który winniśmy uświęcać naszym życiem i naszą pracą tak, aby w nim uobecniał się kochający i zbawiający Chrystus. Obyśmy umieli jak najlepiej wykorzystać wszystkie nasze możliwości do tego celu.

Przypisy

- ¹ Por. A. Jankowski, *Jubileusz* [w:] *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, pod red. E. Dąbrowskiego.
- ² Wiele dyskutowano o tym, czy rok jubileuszowy był obchodzony co 49 czy też co 50 lat, czyli czy był on rokiem szabatowym na końcu siódmego cyklu szabatowego, czy też rokiem następnym, za czym zdaje się przemawiać Kpł 25, 21n. Trzeba jednak pamiętać, że w tych dawnych czasach nie prowadzono aż tak dokładnej chronologii jak dzisiaj i prawdopodobnie traktowano rok jubileuszowy jako pięćdziesiąty wliczając w tę liczbę już poprzedni rok szabatowy. Obliczano zapewne analogicznie jak w przypadku Pięćdziesiątnicy, która miała być 50-tym dniem od święta Paschy, wliczając w to również i sam dzień Paschy – por. S. Łach, *Księga Kapłańska. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Poznań 1970, s. 274.
- ³ Znany jest tzw. kalendarz pięćdziesiątny, używany przez Semitów zachodnich aż do X w. przed Chrystusem. Dzielił on rok na 7 okresów 50-dniowych, zaś każdy z tych okresów powstawał jako suma 7. siedmiodniowych tygodni. Do tego wszystkiego dodawano 2 tygodnie świąteczne i w ten sposób uzyskiwano rok o długości ok. 365 dni. Analogicznym do niego był podział lat na okresy 7-letnie z rokiem szabatowym, a siedem okresów 7-letnich dawało okres 50-letni z rokiem jubileuszowym.
Nie znaleziono jednak analogicznych do Biblii zwyczajów związanych z tym rokiem jubileuszowym (Por. J. Morgenstern, *Sabbath* [w:] *The Interpreters Dictionary of the Bible*, pod red. G. A. Buttrick, Nowy Jork 1991, s. 135 n. Por. także: A. Jankowski, *op. cit.*).
- ⁴ Łatwo zrozumieć, że starożytni nie dysponowali innym kalendarzem, jak tylko tym wypisanym na niebie przez ruchy ciał niebieskich. Stąd też wielkie ich zamilowanie do astronomii, która była wiedzą praktyczną, zwłaszcza dla kapłanów. Pozwalała im bowiem dokładnie wyznaczać terminy różnych świąt. Z tej dokładności astronomicznej słynęli zwłaszcza najstarsi mieszkańcy Mezopotamii (żyznego terenu w dorzeczu pomiędzy dwoma wielkimi rzekami Tygrysem i Eufratem – dzisiejsze terytorium Iraku). Byli to najpierw Sumerowie: najstarsza znana nam cywilizacja, od której zresztą wiele odziedziczyliśmy, a następnie Asyryjczycy i Babilończycy.
- ⁵ Por. A. Kondracki, *Niewolnicy w Starym i Nowym Testamencie*, [w:] *Życie społeczne w Biblii*, pod red. G. Witaszek, Lublin 1997, s. 270.
- ⁶ Por. Joz, rr. 13 – 19. Podziału tego dokonał albo Mojżesz w imieniu Bożym, albo przez losowanie, które również miało wyrażać wolę Boga. Dlatego Izraelici czuli się tylko dzierżawcami ziemi подарowanej im przez Boga – por. S. Łach *op. cit.*, s. 274.
Zasadniczo nie wolno się jej było wyzybywać, na przykład przez sprzedaż. Pamiętamy historię Nabota z północnego Królestwa Izraelskiego, który nie zgodził się, ani na odstąpienie ani na sprzedaż swojej winnicy nawet królowi: „Niech mnie broni Pan przed tym, abym miał ci oddać dziedzictwo mych przodków” (1 Krl 21,3).
- ⁷ Biblia używa w tym miejscu hebrajskiego określenia *ttumic.li*, które wyklucza definitywny charakter sprzedaży. Jeszcze lepiej ideę tę wyraża grecki odpowiednik w LXX: *eiv bai,wsin*, wykluczając prawny charakter takiego kontraktu handlowego. Otrzymana przez Boga ziemia może więc być sprzedana tylko fikcyjnie, dla uzyskania doraźnych korzyści w postaci np. spłacenia długu. W rzeczywistości jednak należy ona w dalszym ciągu do jej pierwotnego właściciela i trzeba się starać o jej odzyskanie (w praktyce wykupienie za pieniądze) z rąk obcego posiadacza.
- ⁸ Za wyjątkiem domów miejskich i nie będących posiadłością lewitów (por. Kpł 25,29n). Zostawiono więc dla domów w miastach szersze możliwości obrotów kapitałem zgodnie z panującą praktyką – por. I. Jaruzelska, *Własność w prawie biblijnym*, Warszawa 1992, s. 192.

- ⁹ Por. R. North, *Sociology of the Biblical Jubilee*, Rzym 1954.
- ¹⁰ Pomimo, że redaktorzy tzw. Kodeksu Kapłańskiego przewidzieli nawet dostosowanie ceny gruntu lub niewolnika do czasu, jaki pozostawał do roku jubileuszowego. Im krótszy czas dzielił od roku pięćdziesiątego, tym mniejsza miała być cena, ponieważ w roku jubileuszowym i tak kontrakt miał przestać obowiązywać (por. Kpł 25,15 n. 50 nn). Nie można więc redaktorom kapłańskim odmówić prawniczej dokładności i szczerzej chęci praktycznego umożliwienia realizacji tego prawa.
- ¹¹ Por. J. Dheilly, *Dictionnaire biblique*, Tournai 1964, pod hasłem. Prawo roku jubileuszowego zostało sformułowane przez redaktorów kapłańskich najprawdopodobniej pod koniec niewoli babilońskiej (mniej więcej przed rokiem 538 przed Chr.).
Jest ono dalszym rozwinięciem wcześniejszego prawodawstwa dotyczącego uwolnienia niewolnika w roku szabatowym (Wj 22,2) i darowania długów (Pwt 15). Księga Jeremiasza zawiera interesujące świadectwo o tym, jak usiłowano zrealizować prawo o uwolnieniu niewolników hebrajskich w roku szabatowym. Jednak właściciele tych niewolników szybko się rozmyślili (Jr 34,8-16).
- ¹² Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986, s. 270 nn.
- ¹³ Jednak godnym zauważenia jest fakt, że to właśnie Łukasz używa tego terminu o wiele częściej niż inni autorzy Nowego Testamentu (10 razy na 17 w całym Nowym Testamencie). Ten termin bowiem najlepiej wyraża jego koncepcję dzieła Chrystusowego jako wyzwolenia.
- ¹⁴ A. Galuzzi, *Obchody Roku Świętego w historii Kościoła [w:] Tertio millennio adveniente. Komentarz teologiczno-pastoralny*, opr. Rady Prezydium Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Sandomierz 1995, s. 80 nn.
- ¹⁵ Chodzi o rozporządzenie kard. Borghese – por. A. Galuzzi, *op. cit.*, s. 113.
- ¹⁶ Z 10 listopada 1994 r.
- ¹⁷ *Tertio millennio adveniente*, n. 11. Por. komentarz S. Nagy [w:] *Na progu trzeciego Tysiąclecia*, Częstochowa 1996, s. 111-115.

ks. Władysław Majkowski SCJ

WCZORAJSZE I DZISIEJSZE WYZWANIA KOŚCIOŁA I SPOŁECZEŃSTWA POD ADRESEM POLSKIEJ PROWINCJI SCJ

Znana jest powszechnie zasada teologii pastoralnej odwołująca się do znaków czasu, które Kościół i duszpasterze powinni odczytywać oraz odpowiedzieć na nie dostosowanym do nowych potrzeb stosownym rodzajem duszpasterstwa. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* nawiązuje do tej potrzeby *explicite*: „(...) Kościół zawsze ma obowiązek badać znaki czasu i wyjaśniać je w świetle Ewangelii tak, aby mógł w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz wzajemnego ich do siebie stosunku. Należy zatem poznawać i rozumieć świat, w którym żyjemy, a także jego nieraz dramatyczne oczekiwania, dążenia i właściwości” (KDK, 4).

Ta metoda zawiera w sobie trzy fazy, trzy etapy. Można je kolejno określić słowami: widzieć, oceniać i działać.

Widzieć jest równoznaczne z dostrzeganiem, badaniem i tłumaczeniem problemów w ich powiązaniu przyczynowym. Zajmują się tym zagadnieniem społeczne nauki szczegółowe, a głównie socjologia.

Ocena zjawisk z ich implikacjami etycznymi należy do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Funkcja ta polega na przedkładaniu tego, „(...)

Wykaz skrótów:

KDK Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym – *Gaudium et spes*.

PP *Populorum progressio*.

NHV *Notes sur l'histoire de ma vie*.

NQ *Notes quotidiennes*.

co jemu jedynemu jest właściwe, a mianowicie: uniwersalnego spojrzenia tak na człowieka, jak i na sprawy ludzkie” (PP,13). Ich ocena dokonywana jest zawsze w świetle systemu wartości zawartego w Ewangelii.

Dostrzeżenie i ocena zjawisk nie są celem samym w sobie. Są one etapami, które mają doprowadzić do działania: utrwalania i pomnażania tego, co dobre i eliminowania tego, co moralnie, a nawet społecznie złe. W państwie obowiązek taki spoczywa na rządzie, który robi to prowadząc odpowiednią politykę społeczną. Jego działania powinny popierać też organizacje charytatywne i Kościół.

Ksiądz Leon Jan Dehon opanował tę metodę do perfekcji i w całym swoim życiu kierował się właśnie nią. Studiował problemy społeczne, ekonomiczne i religijne, starał się je zrozumieć, a rozumiejąc podejmował na miarę swoją czy założonego przez siebie Zgromadzenia działania. I tak widząc nędzę klasy robotniczej starał się dostrzec jej przyczyny i w miarę możliwości próbował jej zaradzać m.in. kształcił młodzież i robotników. Wystarczy przypomnieć, że po niespełna rocznym pobycie na pierwszej parafii założył Patronat św. Józefa, który już po 5 miesiącach funkcjonowania skupiał 500 chłopców. Przy patronacie powstało kółko robotnicze na wzór tych, jakie zakładali A. de Mun i Rene de la Tour du Pin. „Dzieła dla robotników są konieczne – pisał ks. Dehon we wspomnieniach – uzupełniają w pewien sposób korporacje i bractwa. Dla robotników nie ma miejsca w naszych kościołach i nie otrzymują (...) odpowiedniej nauki. Są owcami bez pasterza”¹. Widząc brak przygotowania do zaangażowania się w sprawy społeczne, ks. Dehon podjął się tego dzieła. Służyły temu kursy dla księży, głoszone konferencje i publikacje. Dostrzegając potrzebę katolickiego dziennika sam go założył i wydawał. Obserwując zmagania się Kościołów na terenach misyjnych wysyłał do nich swoich duchowych synów radując się, że jest misjonarzem przez stu swoich kapłanów, którzy pracują na misjach².

1. Komunistyczne dziedzictwo

Wymyślony za stołem, a następnie na siłę wprowadzany w życie absurdalny system komunistyczny, spowodował w naszym kraju wielorakie szkody: natury ekonomicznej, społecznej i moralnej.

a. Szkody ekonomiczne

Bazując na fałszywych przesłankach komunistyczny system okazał się ogromnie niewydolny i to, że przetrwał blisko 50 lat wynikało z faktu,

że był na siłę utrzymywany przez system polityczny. Już w latach 70. w Polsce niewielu było takich, którzy wierzyli, że jest to system przyszłości.

Na przestrzeni lat, po II wojnie światowej komunistyczny system w Polsce funkcjonował tylko dlatego, że znajdował określone źródła wsparcia, które niwelowały jego bezradność. W pierwszych latach po wojnie utrzymywał się on dzięki rabunkom i nacjonalizacji prywatnych posiadłości. To źródło „dochodu” dla utopijnego systemu wyczerpało się względnie wcześnie i już we wczesnych latach 50. trzeba było szukać nowego. Znalezione je w brutalnej eksploatacji wsi: podatki, kontyngenty w naturze (zboże, ziemniaki, mięso i mleko), w przymusowej sprzedaży państwu po połowie rynkowej ceny. Na początku lat 70. nie było już możliwe kontynuowanie tego typu eksploatacji. Po ustąpieniu Gomułki kontyngent zamieniono na podatek pieniężny. Reżim jednak znalazł nowe źródło finansowania. Tym razem były to pożyczki brane z zagranicy na szeroką skalę, zarówno w formie pieniężnej, jak i w formie towaru³. Wystarczy powiedzieć, że na początku lat 90. zadłużenie Polski wynosiło 40 miliardów dolarów. Do tych szkód ekonomicznych należałoby dodać celowe opóźnianie wprowadzania nowoczesnych metod produkcji, zastosowania nowoczesnych technologii, podejmowanie absurdalnych inwestycji, inflacja pracy celem kontrolowania bezrobocia, promocja ludzi systemu niezależnie od ich zawodowych kwalifikacji... Jednym zdaniem: ekonomię podporządkowano polityce.

b. Szkody społeczne

System komunistyczny został oparty na absurdalnej teorii marksistowskiej, która za prawo historii uważała walkę klas, a wyeliminowanie konfliktu strukturalnego upatrywała w nacjonalizacji środków produkcji. Gdy tego dokonano nacjonalizując środki produkcji przyjmowano na wiarę brak takiego konfliktu, a sam system traktowano jako panaceum na rozwiązanie wszystkich problemów społecznych: zakładano równość życiowych szans, gwarancję pracy, ubezpieczeń zdrowotnych, równość wobec prawa... Wszystko to jednak było częścią propagandą, ponieważ rzeczywistość daleko od niej odbiegała. Powtarzające się cyklicznie wystąpienia robotników były najbardziej widocznym zaprzeczeniem propagandy reżimu.

Konsekwencją takiej polityki był negatywny stosunek ludzi do pracy, bardzo niski standard usług, brak poszanowania własności (przecież to wszystko nasze) – ogólny ekonomiczny chaos.

c. Szkody moralne

Poprzedni system bazował na totalnym zakłamaniu. Pierwszym wymiarem zakłamania była sprawa religii. Ustrój ateistyczny był nie tylko propagowany, ale na siłę wtłaczany w umysły ludzi. Niezbite fakty z zakresu religii, jak na przykład, historyczność Chrystusa zaliczono do mitów, wierzących dyskredytowano i utrudniano im praktyki religijne.

Przekłamywano historię. Niektóre fakty dotyczące systemu komunistycznego były sprowadzane do kategorii tabu, inne zmieniano, a jeszcze innym nadawano pozytywny dla systemu wymiar. Prawdą nie było to, co faktycznie nią było, a to, co za prawdę uznała „władza ludowa”.

Swoistym oszustwem był komunistyczny plebiscyt zwany wyborami. Okłamywano ludzi nie tylko co do kandydatów, ale i co do ilości głosujących.

Funkcjonując na takiej zasadzie system wytworzył typ moralności *hominis sovietici*, o zniewolonym umyśle i wypaczonym sumieniu.

W obliczu takiej sytuacji krystalizowały się szczególnie zadania Kościoła. Były nimi:

- wyteżona katecheza dzieci i młodzieży, rekolekcje parafialne i misje ludowe celem zachowania wiary przez naród;
- przeciwstawianie się totalitarnemu państwu, zważywszy fakt, że przynajmniej do czasu powstania KOR-u w 1976 roku i Solidarności w 1980 nie było innej zorganizowanej opozycji;
- trzecim palącym zadaniem Kościoła było działanie zmierzające do podtrzymania tożsamości narodowej i państwowej mając na uwadze fakt uruchomienia wyteżonego procesu rusyfikacji pod górnolotnymi hasłami internacjonalizmu komunistycznego⁴.

2. Zmiany społeczno-polityczne po 1989 roku i nowe wyzwania

Rok 1989 był w Polsce rokiem przełomowym. W wyniku ustaleń okrągłego stołu, pomimo zachowanej w Sejmie większości parlamentarnej komunistów, utworzono solidarnościowy rząd. Wolne wybory do Senatu wskazywały na wielki entuzjazm i wielkie poparcie ludzi dla nowej władzy. Rzeczywistość jednak okazała się o wiele bardziej skomplikowana niż przewidywano, a przebiegłość ludzi ustępującego systemu wyjątkowo wyrafinowana. Oddając władzę wykonawczą zachowali większość parlamentarną, co dało im możliwość zatuszowania nieczystych spraw. Pozwoliło im też zagarnąć majątek narodowy i zająć intratne stanowiska

w życiu ekonomicznym. Wybrany w wolnych wyborach sejm pierwszej kadencji nie uporał się ani z lustracją, ani z nową konstytucją, ani z prawodawstwem, które dałoby podstawę rozliczenia ludzi komunistycznego systemu. Zadufany w sobie prezydent liczył na nieograniczone poparcie ludzi nie biorąc pod uwagę opinii publicznej.

a. Reforma ekonomiczna i jej następstwa

Reforma ekonomiczna przyjęła nazwę „planu Balcerowicza”. Ratowanie polskiej złotówki za wszelką cenę, które stało się naczelnym elementem planu, spowodowało upadek wielu zakładów pracy i rodzimej produkcji na korzyść importu. Obce towary, niejednokrotnie dotowane, zalały polski rynek. W kraju nie opłacało się nic produkować. Inflacja sięgała 70% w skali rocznej, wzrastało bezrobocie, poszerzała się skala biedy. Poza tym ciężar reformy był nierównomiernie rozłożony. Ponosili go nade wszystko budżetowcy. A oto niektóre dane:

Niskie w całej powojennej historii dochody osiągnęły w 1993 r. swoje perygeum, to jest 60% dochodów z 1989 r.; dramatycznie wzrosła liczba rodzin ubogich osiągając w 1993 r. 33%. Podczas gdy w 1990 r. na granicy minimum socjalnego żyło 33,8%, zaś w 1991 r. – 34%, to w 1994 r. liczba ta wyniosła 50%. W 1995 r. tylko 6% rodzin żyło dobrze lub bardzo dobrze⁵.

Siła nabywczą dóbr i usług gospodarstw domowych spadła dramatycznie. Tylko w 1990 r. ceny wzrosły 6,5 raza (650%), podczas gdy dochody 5 razy. W 1993 r. ceny żywności były 18-krotnie wyższe niż w 1989 r. zaś ceny towarów i usług 29-krotnie wyższe⁶. Szczególnie wysoki wzrost cen odnotowano w przypadku usług (47-krotny), energii elektrycznej (116-krotny) gazu i energii cieplnej (229-krotny)⁷.

Bezrobocie stało się ciężkim doświadczeniem prawie trzech milionów Polaków. W 1990 roku wynosiło ono 1126 tys., w 1991 – 2156 tys., w 1993 – 2890 tys., a w 1994 roku – 2838 tys. Należy przy tym zaznaczyć, że bezrobocie to miało szczególnie dotkliwy charakter, ponieważ w dużej mierze (62,5%) dotknęło ludzi młodych (18-34 lat); wysoki odsetek bezrobotnych, bo aż 40,5% pozostawał w tym stanie ponad rok; poza tym wielu utraciło prawo do zasiłku (51,7%) oraz wśród bezrobotnych wysoki odsetek stanowiły kobiety (54,8%)⁸.

Zubożenie wielkiej ilości obywateli doprowadziło do sytuacji, gdzie dostęp do dóbr i usług był utrudniony albo nawet niemożliwy. Dziś lecze-

nie i kształcenie, aczkolwiek teoretycznie darmowe, stają się dobrami dostępnymi tylko dla części społeczeństwa. Wielu ludzi nie stać na leki, nie mówiąc o wypoczynku czy sanatorium.

Wielkim problemem w Polsce jest nadal niedobór mieszkań. Jeśli cały powojenny okres cechował ten brak, to sytuacja po 1989 r. jeszcze znacznie się pogorszyła. Gdyby przyjąć ilość oddanych mieszkań w 1989 r. za 100, to w 1994 r. wybudowano ich niespełna połowę (48). Z tym problemem borykają się nade wszystko ludzie młodzi. Dodając do tego zły stan mieszkań i ich przeludnienie, to ma się przybliżony obraz powagi sytuacji w tym względzie.

b. Liberalizm – zachwianie systemu wartości

Każdy człowiek żyje i obraca się w świecie wartości. Wartości są „źródłem naszego szczęścia, racją ponoszonych ofiar i podejmowanych walk, wyższe wartości są podstawą i źródłem sensu naszej egzystencji w świecie”⁹. Z codziennego doświadczenia wiadomo, że istnieje cała gama różnych wartości: biologiczne – zasadzające się na doznawaniu przyjemności i zaspokajaniu potrzeb; ekonomiczne – wynikające z pożyteczności; estetyczne – obejmujące sferę przeżyć związanych z pięknem; społeczne – odzwierciedlające interesy grupy lub społeczeństwa (dobro wspólne); religijne – mające związek z sacrum oraz etyczne – składające się z wartości moralnych oraz duchowych. Pomijając filozoficzną refleksję nad wartościami wystarczy w tym miejscu stwierdzić, że po pierwsze – wartości istnieją i po drugie – że występują raczej w pewnym układzie, systemie, a nie pojedynczo. Stąd każde widzenie świata ma charakter aksjologiczny. Cechą bowiem wartości jest to, że „swym sensem w chwili ich spostrzegania wytrącają nas z obojętności, budzą w nas różne emocjonalne poruszenia, wstępne, które następnie przerażają się we właściwe uczuciowe odpowiedzi”¹⁰. Poza tym, tak w kulturze danego społeczeństwa, jak i w życiu osobistym jednostki, wartości układają się w pewien system, w którym jedne są wyższe, inne niższe; jedne centralne, inne peryferyjne. Zgodnie z tym systemem „jednostka selekcjonuje swoje spostrzeżenia, radzi się swojego sumienia, odstępuje od niepasujących doń czy wręcz sprzecznych z nim linii postępowania, wyplenia w sobie lub wykształca pewne podsystemy nawyków w zależności od tego, czy harmonizują one z jego zobowiązaniami, czy też tworzą z nimi dysonans”¹¹. Struktura systemu wartości jest wypadkową

kulturowego systemu wartości i cech osobistych jednostki żyjącej w konkretnej sytuacji społeczno-politycznej.

Szczególnie ważne zarówno dla pojedynczego człowieka, jak i społeczeństwa są wartości etyczne. Są one „regulatorami» ludzkiego zachowania, określają formy dążenia i zdobywania innych wartości. Pytanie o znaczenie tych wartości jest w tym przypadku pytaniem o to, w jakim stopniu człowiek dążąc do osiągnięcia różnych wartości stara się działać i zachowywać w zgodzie z ustalonymi normami etycznymi, a w jakim będąc zaabsorbowany dążeniem do celu nie uwzględnia ich w swoim postępowaniu”¹².

Wśród obowiązujących systemów wartości najbardziej powszechnym jest system chrześcijański, którego fundamentem są takie wartości, jak: sprawiedliwość, prawda, miłość, wolność, odpowiedzialność...

Transformacja systemowa po 1989 r. doprowadziła do ignorowania przez wielu tego systemu wartości. Największym problemem w tym względzie nie jest fakt, że pewni ludzie nie akceptują tego właśnie systemu, ale fakt, że nawet wśród deklarujących się jako wierzący katolicy jest wielu, którzy go nie akceptują, akceptują w pewnym zakresie, albo modyfikują według swojego upodobania.

Spójnie i ekonomicznie została wyakcentowana rola pieniądza i bogactwa, a jednocześnie zarysowała się znacząca różnica życiowych szans. W konsekwencji prowadzi to do dewiacji, polegającej na zdobywaniu bogactwa *per fas* lub *nefas*. Oszustwa, kradzieże, rozboje na stałe zadomowiły się w naszym społeczno-ekonomicznym życiu.

Do największych zagrożeń współczesności należy nietrwałość rodziny. Dla tych, dla których dobro społeczne (wspólne) nie jest największym dobrem, dobrem przestaje być i rodzina. Obecnie nie tylko brakuje spójnej prorodzinnej polityki, ale niewiele się robi, by rodzinę chronić przed instytucjami i ideologiami jej przeciwnymi, dlatego dzisiejsza rodzina przestała być trwałym fundamentem. Rozwody stają się częścią składową współczesnego życia z wszystkimi ich konsekwencjami: dramatycznym przeżyciem rozwodzących się, ich zubożeniem, obniżeniem się ich religijności, zwłaszcza kiedy zawierają niesakramentalny cywilny związek małżeński, brakiem odpowiedzialnych za wychowanie dzieci.

Od rodziny będącej podstawową komórką społeczną zależy jakość całego społeczeństwa. Dziś znaczącym zagrożeniem dla rodziny są wrogie jej ideologie, szczególnie te kwestionujące rodzinę jako instytucję z przypisanymi jej funkcjami: prokreacją, socjalizacją i funkcją miłości

proponując tzw. „wolną” miłość. Zagrożeniem dla rodziny są również te grupy i instytucje, które nie uznają takich wartości jak: heteroseksualność małżeńskich partnerów, płodność, wyłączność czy trwałość rodzinnej wspólnoty. Zagrożeniem dla rodziny są modne dziś *quasi*-rodzinne formy współżycia seksualnego, bez podjęcia trwałych zobowiązań partnerów względem siebie, dzieci i społeczeństwa. Doświadczenie uczy, że ludzie żyjący w takich związkach najczęściej nie planują potomstwa, a gdy pojawia się nieplanowana ciąża, uciekają się do aborcji¹³.

Ogromnym zagrożeniem dziś dla rodziny jest również pornografia. Komerccjalizacja seksu zawsze stoi w sprzeczności z dobrem rodziny, ponieważ rozbija ją od wewnątrz. I jeśli rodzina łatwiej sobie radzi z zagrożeniami zewnętrznymi, to o tyle zagrożenia od wewnątrz są dla niej trudniejsze do pokonania; atakują jej newralgiczną sferę. Dziś tym bardziej oddziaływanie pornografii jest spotęgowane, zważywszy na popularność zarażonych nią środków masowego przekazu.

c. Zeświecczenie społeczeństwa

Powszechnie przyjmuje się, że nowoczesne społeczeństwo jest społeczeństwem zsekularyzowanym. Proces sekularyzacji, aczkolwiek w pewnym sensie nieuchronny jako wynik racjonalizacji życia we wszystkich sferach: odniesienia do przyrody, w sferze społecznej i kulturowej, rodzi tendencje do „(...) uniezależnienia się od narzuconych z zewnątrz norm zachowania w sferze moralnej. Człowiek chce sam być dla siebie dawcą prawa i moralności (...)”¹⁴.

Obecnie najczęściej kwestionowaną przez samych katolików sferą moralności jest katolicka etyka seksualna. Rzuca się w oczy fakt, że „normy regulujące dotychczas sferę seksualną straciły w świadomości ludzi swoją moc obowiązującą, zostały zliberalizowane i wyłączone z «kosmosu religijnych interpretacji»”¹⁵.

Zeświecczenie społeczeństwa w sposób widoczny objawia się widocznie w tendencjach redukujących religię do sfery życia prywatnego. Na tym polu komunizm odniósł w Polsce wielki sukces. Korzystają też z niego dziś laickie prądy poszerzając przepaść pomiędzy *sacrum* a *profanum*.

3. Sercańska odpowiedź na obecne wyzwania

Zgromadzenie Księży Najśw. Serca Pana Jezusa jest Zgromadzeniem działającym w różnych państwach. Oznacza to, że każda Prowincja, uczestnicząc w życiu kościoła partykularnego jest też jego częścią.

Nasz Założyciel chciał, by założone przez niego Zgromadzenie angażowało się w te sfery życia społeczno-religijnego, które najbardziej tego potrzebują i podejmowało takie działania, które realizują aktualne wyzwania.

Zarysowana dopiero co sytuacja społeczno-religijna w Polsce w dobie przemian wydaje się stawiać przed naszą Prowincją następujące wyzwania:

– Stawanie się prorokami prawdy. Chodzi tu o wymiar profetyczno-krytyczny. W obecnej dobie, dobie liberalizmu, takie działanie dziś jest utrudnione, ponieważ często jest postrzegane jako wyraz klerykalizmu o charakterze roszczeniowym. Jednak jest nieodzowne, gdyż należy do posłannictwa całego Kościoła.

– Umiejętności odnajdywania wymiaru prorockiego w działalności nauczycielskiej. Dotyczy to tak intelektualnej formacji religijnej, jak i katolickiej nauki społecznej. Wydaje się, że ta ostatnia jest ciągle nieobecna w duszpasterstwie albo propagowana tylko w szczątkowej formie.

– Formowanie ludzi w wymiarze moralnym. Dziś w sposób szczególny potrzeba ludzi sumienia. Sferami życia szczególnie narażonymi na oddzielenie ich od moralności są: polityka i ekonomia. Potrzeba daleko idącej symbiozy tych sfer jest wpisana w okres trudnej transformacji systemowej. Centrum tej formacji powinno się uczynić ideę dobra wspólnego.

– Konkretnie działania na rzecz najbardziej potrzebujących. Zanim sprowokujemy zmiany systemowe, które rozwiążą określone problemy społeczne, trzeba wychodzić naprzeciw ludzkiej biedzie niosąc doraźną pomoc w myśl Chrystusowego polecenia skierowanego do apostołów: „Wy dajcie im jeść” (Mt 14,16). Trzeba tu niewątpliwie mieć na uwadze społeczne przeznaczenie dóbr. Forma życia pierwotnego Kościoła w tym wymiarze już nie wróci. Nigdy nie będzie już tak, że wszystko będzie wspólne. Jednak zasada określająca prawo do używania dóbr ciągle jest ta sama. Poza tym wiara musi rzutować na nasze życie. W niej mają swe źródło i inspirację nasze uczynki, dobre uczynki. W przeciwnym razie nasza wiara jest martwa i na nic się zda. Jedyną funkcję, jaką spełni, to funkcja platformy, na której zostaniemy rozliczeni przed Bogiem. Słowa z listu św. Jakuba muszą być dla nas ostrzeżeniem. „Jeśli (...) brat lub siostra nie mają odzienia lub brak im codziennego chleba, a ktoś z was powie im: «Idźcie w pokoju, ogrzejcie się i najedzcie do syta», a nie dacie im tego, czego koniecznie potrzebują dla ciała – to na co się to przyda?” (Jk 2,16). Nauka ta, to nie utopijny filantropizm! To norma

postępowania chrześcijanina¹⁶, a sercanina tym bardziej. Życie zakonne nie tylko nas od tego nie zwalnia, ale z nowego tytułu do tego zobowiązuje. Jestem przekonany, chociaż chciałbym się mylić, że wielu katolików, w relacjach z innymi, kieruje się niejednokrotnie zasadą chcianej ignorancji. Nie chcą albo nie do końca chcą zagłębiać się w ludzkie problemy i ludzkie biedy, by widząc je nie czuć się przymuszonymi wyjść im naprzeciw pod groźbą wyrzutów sumienia. Nie chcą również dostrzec, że w ten sposób stają się sługami gnuśnymi. Zasłaniają się przy tym niesprzyjającym prawodawstwem, trudnościami, a gdy chodzi o zakonników nawet najwznioślejszymi zasadami życia zakonnego. Czy jednak są to prawdziwe racje? Czy potrafiliśmy uwolnić się od poniekąd wygodnej postawy, będącej wynikiem ograniczeń nałożonych na Kościół przez totalitarne państwo, zabraniających pozapaństwowym organizacjom działalności społecznej? Jak, na przykład, analizując nasze działania, wytłumaczyć fakt, że po ośmiu latach całkowitej wolności w sferze zaangażowań społecznych w Polsce, my sercanie, nie mamy właściwie żadnego dzieła społecznego, a te namiastki (sosnowieckie i warszawskie), rodziły się w tak wielkim bólu i to raczej jako inicjatywy konkretnych ludzi, bez zaangażowania się Prowincji? Oto pytania, które, przy okazji niniejszego sympozjum, warto postawić.

Przypisy

- ¹ NHV X, s. 3.
- ² NQ XLV, 12 styczeń 1925 r.
- ³ Podczas gdy w 1970 r. zagraniczny dług Polski wynosił 741 mln dolarów, to w 1976 wzrósł już do 10,6 miliarda, a w 1979 do 20 miliardów. Zob. „Fortune”, 27 września 1980, s. 126.
- ⁴ Uległość władz komunistycznych w Polsce względem Moskwy szła tak daleko, że w 1976 r. uchwalono w polskim Sejmie poprawkę do konstytucji o przyjaźni polsko-sowieckiej.
- ⁵ W. Majkowski, *Czynniki dezintegracji współczesnej rodziny polskiej*, Kraków 1996, s. 194.
- ⁶ Materiały Ministerstwa Pracy i Polityki Społecznej 1995. Cyt. za Pełnomocnik Rządu ds. Rodziny i Kobiet, *Raport o sytuacji polskich rodzin*, Warszawa 1995, s. 22.
- ⁷ Tamże, s. 40.
- ⁸ Tamże, s. 22.
- ⁹ A. Siemianowski, *Człowiek a świat wartości*, Warszawa 1993, s. 6.
- ¹⁰ Tamże, s. 29.
- ¹¹ G. W. Allport, *Osobowość i religia*, Warszawa 1988, s. 63.
- ¹² S. Jałowicki, *Spójność pod względem orientacji na wartości*, [w:] „Problemy Rodziny” 2(1976), s. 16.
- ¹³ W. Majkowski, *op. cit.*, s. 197.
- ¹⁴ F. Adamski, *Rodzina między sacrum a profanum*, Warszawa 1985, s. 88.
- ¹⁵ J. Mariański, *Industrializacja a postawy religijne*, [w:] *Socjologia religii*, pod red. F. Adamskiego, Kraków 1983, s. 238.
- ¹⁶ Zob. *Rola Kościoła wobec przemian politycznych w Polsce* (dyskusja panelowa), [w:] „Chrześcijanin w Świecie” 2-3(1994), s. 22-24.



ks. Jerzy Bernaciak SCJ

REALIZACJA SPOŁECZNYCH WYMIARÓW DUCHOWOŚCI MIŁOŚCI I WYNAGRODZENIA W RAMACH IDEI SPOŁECZNEGO KRÓLESTWA SERCA JEZUSA W ŻYCIU OJCA DEHONA

Czcigodni Księża Prowincjałowie! Przewielebni Księża Profesorowie, Przełożeni tutejszego Seminarium, Drodzy Współbracia, seminarzyści i zaproszeni goście!

Każdy jubileusz stanowi dobrą okazję do podsumowania pewnego etapu życia, zarówno dla pojedynczych osób, jak i całych społeczności, jaką jest na przykład wspólnota zakonna. Jest to więc dobry moment, aby przyrzeć się przebytej drodze, ale jest to też dobra sposobność, aby zatrzymać się nad terażniejszością, by w końcu zastanowić się nad wytyczeniem nowych zadań i celów zachowując jednak i dostosowując je do zmieniających się warunków i okoliczności, aby przemyśleć to wszystko, co inspirowało rozpoczęte dzieło, czy przeżyty czas. Poprzez mój referat zatytułowany: *Realizacja społecznych wymiarów duchowości miłości i wynagrodzenia w ramach idei społecznego królestwa Serca Jezusa w życiu Ojca Dehona*, w oparciu o dostępne mi teksty Ojca Dehona, oraz pewne opracowania dotyczące jego osoby podjęta zostaje próba powrotu do historii, do początków naszego Zgromadzenia. W ten sposób za pomocą jednej z możliwych interpretacji tekstów o Dehona

Wykaz skrótów:

- CF *Cahiers falleur* StD, Rzym: Centro Generale Studi, 1979.
- CS *Catéchisme social*, Rzym: Centro Generale Studi.
- LC *Listy okólne*, o. Dehon, Wydawnictwo Dehoniańskie, Bolonia 1954.
- MS *Manuel social chrétien*, Rzym: Centro Generale Studi.
- NQ *Notes Quotidiennes*, (45 zeszytów) Andria: Edizione CEDAS, n.d.
- NHV *Notes sur l'histoire de ma vie*, (15 zeszytów) Centro Generale Studi, 1975.
- OS *Oeuvres spirituelles*, (7 tomów) Andria: Edizione CEDAS, n.d.

chciałbym pobudzić i zachęcić do wspólnej refleksji, która byłaby ubogaceniem rozważań w ramach tegoż sympozjum.

Zaproponowany temat zamierzam przedstawić w trzech częściach. Po pierwsze pragnąłbym ukazać w jaki sposób o. Dehon rozumie urzeczywistnianie praktyki miłości i sprawiedliwości społecznej. Następnie, w części drugiej spróbuję przedstawić działania, jakie zaproponował o. Dehon w celu rozwiązania kwestii społecznej. Wreszcie zaprezentowane zostanie jego zdanie na temat zaangażowania kapłanów w dzieło realizacji społecznego Królestwa Serca Jezusa. Rozważania te zakończą pewne wnioski i sugestie pomocne w ewentualnej refleksji nad zaproponowanym tematem.

1. Urzeczywistnianie praktyki miłości i sprawiedliwości społecznej

Analizując życie o. Dehona zauważa się, że lata 1893 – 1903 były dla niego czasem najbardziej intensywnej pracy na płaszczyźnie socjalnej, podjętej już w pierwszym roku jego pobytu w parafii w Saint Quentin. Szeroki jest wachlarz przedsięwzięć i inicjatyw ze strony o. Dehona i godne podkreślenia są jego wysiłki zmierzające do urzeczywistnienia miłości i sprawiedliwości społecznej. Jednym z pierwszych projektów w tej dziedzinie było stworzenie czasopisma o wymownym tytule : *Le règne du Sacré-Coeur dans les âmes et les sociétés* („Revue”). Uważa się, że poprzez ten periodyk o. Dehon chciał dotrzeć do jak najszerszego kręgu ludzi, aby zainteresować ich tematyką religijno-społeczną.

Zdaniem ks. Alberta Bourgeois był to jeden z wielu sposobów, aby przyspieszyć społeczne Królestwo Serca Jezusa, poprzez odnowę efektów zbawienia¹.

Dowodem realizacji wspomnianej idei na łamach tego czasopisma są niektóre tytuły zamieszczanych w nich artykułów. Spośród wielu można by zasygnalizować takie, jak: *Wiara światłem życia chrześcijańskiego*, *Ćwiczenie się w cnotach*, *Sakramenty*, *Inne środki użyteczne*, *Życie chrześcijańskie w rodzinie*, *Życie chrześcijańskie w społeczeństwie*, *Królestwo społeczne Jezusa Chrystusa Hostii i Serca Jezusa*².

W ramach edycji tego pisma jego redaktor stworzył trzy główne działy w formie kroniki: kult i liturgia, dzieła i stowarzyszenia oraz akcja polityczna i społeczna. Rubryki te prezentują dokumenty pontyfikalne, listy pastoralne, relacje z pielgrzymek, opisy manifestacji religijnych, przebieg konsekracji w różnych krajach, akty hołdu, dzieła uświęcenia, wydarzenia społeczne oraz relacje z wyborów, kongresów, ekspozycji itp.

Powyższe wyszczególnienie przedstawianych zagadnień daje obraz tego, co o. Dehon zaproponował w tytule jako Królestwo Serca Jezusa w duszach i społeczeństwie³.

Od roku 1892 istnieje w periodyku dehoniańskim specjalna rubryka poświęcona kwestii socjalnej. Nie chodziło w niej tylko o wyliczenie faktów, które manifestują Królestwo społeczne Serca Jezusa (pielgrzymki, kongresy, celebracje itp.), ale działanie idące po linii optyki encyklik odnoszących się do problematyki społecznej. W ramach redakcji wspomnianej rubryki, o. Dehon przypomina, że pierwszym „Szefem” społecznego Królestwa Chrystusa jest Serce Jezusa⁴.

Na łamach „Revue” można także znaleźć omówienie problematyki jednego z zadań realizacji Królestwa, jakim jest budowanie jedności i cywilizacji miłości⁵.

Kolejnym cennym przedsięwzięciem ze strony o. Dehona był udział i organizowanie spotkań, konferencji i kongresów eklezjalnych. Wspominany ks. A. Bourgeois uważa, że zgromadzenia i kongresy to jedno z kolejnych form Królestwa społecznego. Pod względem zaangażowania się w tę formę realizacji Królestwa Serca Jezusa, najpłodniejsze są lata 1896 – 1900.

Obok kongresów i konferencji o. Dehon uczestniczy regularnie w spotkaniach kół robotniczych założonych przez niego, a także w dziełach kręgów robotniczych, małych kongresach regionalnych, szczególnie w zgromadzeniach (zjazdach rocznych dzieł diecezjalnych), zebraniach kół katolickich. Spotyka się także z kapłanami oraz seminarzystami⁶.

Warto w tym miejscu przytoczyć jedną z wypowiedzi o. Dehona na temat organizowanych kongresów, w której mówi on, że spotkania robotników katolickich są nowością i to najszcześniejszą, ponieważ jest to najlepszy sposób aby poznać problemy tłumu, które są skutkami rewolucji i bezbożności. Nic nie jest bardziej korzystne, jak tylko słuchać robotników, inteligentnych, rozsądnych i o dobrym duchu, który mówi o ich cierpieniu⁷.

Obok wyżej wspomnianych elementów, składających się na realizację Królestwa społecznego Serca Jezusa, istnieją dalsze inicjatywy o. Dehona. Do nich należy organizowanie kół i stowarzyszeń religijnych dla wszystkich grup społecznych. Na temat roli tych stowarzyszeń o. Dehon napisze, że powinny one dostarczyć każdemu ze swoich członków najważniejszych środków pomagających w osiągnięciu swojego celu, który polega na możliwie jak największym wzroście dóbr cielesnych,

duchowych i materialnych, nie zapominając o ich celu zasadniczym, jakim jest doskonalenie moralne i religijne⁸.

Ojciec Dehon w swoich dziełach socjalnych dotyczących stowarzyszeń religijnych i kół wiejskich, wymienia trzy formy stowarzyszeń stanowych, które mają pomóc w realizacji idei Królestwa Serca Bożego. Do pierwszej należą patronaty i koła ludzi młodych, które mają podwójny cel – pobożność i krzewienie wiary wśród dzieci i młodzieży, następnie mowa jest o Arcybractwie Matek Chrześcijańskich, zmierzającym do uświęcenia ogniska domowego, wreszcie Kongregacja Świętej Dziewicy, której celem jest poświęcenie młodych ludzi Maryi. Głównymi owocami tego dzieła miały być według o. Dehona: zabezpieczenie uczciwości i czystości obyczajów, wzbudzenie cnoty czuwania oraz wzrost wiary i pobożności. Ponadto o. Dehon mówi o zachowaniu wiary w parafiach, gdzie dzieło to istnieje. W uzyskaniu zamierzonych wyników pomocną miała być wspólna modlitwa, rozmowy ukazujące dobry przykład oraz wzajemny apostolat.

W ramach istnienia stowarzyszeń, o. Dehon podkreśla znaczenie działalności Trzeciego Zakonu św. Franciszka z Asyżu. Wielokrotnie wspomina on o programie tej instytucji, często powołując się na papieża Leona XIII. Część książki o. Dehona – *Manuel social* poświęcona jest określeniu oczekiwań pod adresem tej organizacji.

Bardzo istotnym posunięciem ze strony o. Dehona w urzeczywistnieniu idei społecznego Królestwa Serca Jezusa, jest położenie ogromnego nacisku na jej popularyzację przez dobre słowo, prasę oraz literaturę. W pewnym momencie Dehon zachęca do rozpowszechniania prasy twierdząc, że wartościowa prasa może przyspieszyć cel nadprzyrodzony, chwale Boga i zbawienie dusz. Dobra prasa może się okazać jednym z najskuteczniejszych środków w dziele odnowienia Królestwa Boga w duszach i społeczeństwie⁹.

Nie można w tym miejscu pominąć milczeniem dorobku piśmiennego o. Dehona. Na szczególną uwagę zasługują tu dwa dzieła, wspomniane już: *Manuel social (Podręcznik społeczny)* z roku 1894 oraz *Catéchisme social (Katechizm społeczny)* z roku 1898.

Uważa się, że jak na te pionierskie czasy były to dzieła, które przyniosły o. Dehonowi wielki rozgłos i uznanie. Należy tu przypomnieć, że decydujący wpływ na redakcję wspomnianych prac miały encykliki społeczne, zwłaszcza *Rerum novarum* Leona XIII.

Analizując CS można się zgodzić z opinią ks. Bourgeois, że jest to dzieło, w którym dostrzega się czystą i zwięzłą formę katechetyczną, zawierającą jednocześnie ducha mądrości i łagodności w propozycjach dotyczących kwestii społecznych. Pojemność tematów czyni z tego katechizmu „traktat elementarny, ale bardzo kompletny”, ze wskazówkami koniecznymi dla rozwiązania i pogłębienia omawianej problematyki. Widać tam wreszcie solidność i argumentację opartą na najlepszych źródłach praktycznych, szczególnie na nauczaniu Leona XIII¹⁰.

Wspominany wielokrotnie ks. A. Bourgeois uważa, że CS o. Dehona jest doskonałym narzędziem do rozpoznania fundamentalnej struktury jego pojmowania dziedziny socjalnej i politycznej, czego dowodem są końcowe rozwiązania dotyczące kwestii najbardziej problematycznych. *Katechizm* kończy się dwoma istotnymi paragrafami zatytułowanymi: *La démocratie chrétienne* i *Le règne du Sacré-Coeur*. Było to bez wątpienia intencją o. Dehona, aby połączyć w ten sposób dwie wielkie troski: swą myśl i działanie. Ostatni paragraf może być traktowany jako wyraz jego najgłębszej refleksji. Tam czuje się jego serce kapłana, zakonnika i apostoła¹¹.

W tym samym duchu utrzymane są pozostałe prace o. Dehona. Chodzi o: *Les direction pontificales* i *Rénovation sociale*, publikowane w późniejszym czasie, a poświęcone służbie wielkiej idei i określonego ideału społecznego, politycznego i zakonnego¹².

Warto obok wspomnianych dzieł o tematyce socjalnej wspomnieć o jeszcze innej formie działalności o. Dehona, która podkreśla jego zaangażowanie w realizację społecznego Królestwa Serca Jezusa, a jest ona raczej związana z jego posługą duszpasterską. Chodzi o organizowanie dla środowiska robotniczego razem z Panem Harmelem pielgrzymek do Rzymu, gdzie o. Dehon wygłosił wcześniej osiem konferencji pod wspólnym tytułem: *La Rénovation sociale*. Tematyka tych konferencji koresponduje z treścią dzieł społecznych i można je uznać za fragment większej całości przygotowywanej do publikacji.

Tę formę apostołatu rozpoczął o. Dehon już jako wikariusz w Saint Quentin. Początkowo były to pielgrzymki lokalne, o niewielkiej liczbie uczestników. W miarę jednak zaangażowania się następuje ich rozwój, aż do wielkich pielgrzymek świata robotniczego do Rzymu. Potwierdzeniem intensywnego rozkwitu apostołatu dzięki pielgrzymkom są sprawozdania zawarte we wspomnianym już czasopiśmie „Le Règne du Sacré-Coeur”¹³.

Omówione w tej części inicjatywy o. Dehona, sprzyjające urzeczywistnieniu praktyki miłości i sprawiedliwości społecznej, a więc pielgrzymki, kongresy, spotkania, praca w ramach kół robotniczych, dorobek piśmienniczy, stanowiły wycinek programu realizacji idei społecznego Królestwa Serca Jezusa w świecie robotniczym. Obok wspomnianych projektów o. Dehon podejmie wiele innych, które można by streścić w następujący sposób: „poprzez poprawę sytuacji materialnej robotnika, do poprawy jego sytuacji moralnej”. Znaczy to, że już od początku zajmie się on w jednakowym stopniu poprawą sytuacji socjalno-bytowej robotników, by następnie dzięki temu pozyskać ich dla swojej idei.

2. Działania mające na celu rozwiązywanie kwestii społecznej

Wspomniałem na początku, że o. Dehon podjął działania mające na celu rozwiązywanie kwestii społecznej. Dość wcześnie zajął się on problemami środowiska robotniczego. W miarę upływu czasu jego zainteresowanie tym zagadnieniem będzie wzrastać. Jednym z przykładów troski o. Dehona o robotnika, zajęcia jego strony, obrony i walki o jego prawa są wspomniane publikacje socjalne oraz konferencje rzymskie, w dużej mierze inspirowane nauką społeczną Leona XIII. W swoich pracach o. Dehon skoncentrował się nie tylko na przeanalizowaniu przyczyn złej sytuacji robotnika, ale przypomniał też między innymi, jakie są wzajemne prawa i obowiązki robotników i pracodawców.

W dziele zatytułowanym: *Les directions pontificales, politiques et sociales*, w drugiej jego części, jest mowa o prawach robotników, wśród których jako najważniejsze są wymienione prawa religijno-moralne. W ramach tych praw o. Dehon wyróżnia między innymi przywilej wolnego praktykowania obrzędów religijnych oraz prawo do zachowania w miejscu pracy moralnych i higienicznych reguł. Wspomina ponadto o prawie robotnika do czerpania korzyści materialnych z wykonywanej pracy¹⁴.

Powołując się na opinię Leona XIII o. Dehon stwierdza, że pracownik powinien mieć możliwość godnej egzystencji i życia prawdziwie ludzkiego, zgodnego z zasadami moralnymi i religijnymi, jak również zagwarantowane warunki do wypełniania zadań małżonka i ojca. W tej dziedzinie o. Dehon zauważa jeszcze wiele niedociągnięć, a nawet gwałcenie wspomnianych praw. W porządku ekonomicznym zbudowanym na walce interesów prywatnych, robotnicy są opuszczeni, pozbawieni jakiegokolwiek obrony¹⁵.

Nawiązując dalej do nauki papieża Leona XIII o. Dehon wiele miejsca poświęca warunkom pracy i higieny, tłumacząc, że praca nie powinna ograniczać potrzeb i zdolności duszy ani doprowadzać do wyczerpania organizmu, zaś liczba godzin pracy nie może przekraczać sił pracowników. Należałoby także zdecydowanie rozróżnić możliwości i wytrzymałość dorosłych mężczyzn od odporności kobiet czy dzieci. Trzeba poza tym zagwarantować pracownikowi prawo do wypoczynku każdego dnia, jak również zaprzestanie pracy w dzień Pański.

Po wyliczeniu podstawowych przywilejów robotniczych o. Dehon stara się w swoich pracach o tematyce socjalnej przedstawić chrześcijański punkt widzenia dotyczący pracy. Trzeba tu przypomnieć, że w XIX wieku warunki pracy były dużo trudniejsze niż obecnie, dlatego też sama praca była często zjawiskiem upokarzającym i pogardzanym. o. Dehon stara się wyjaśnić, że praca jest nie tylko towarem, działalnością, którą sprzedaje się w ciągu dnia, lecz jest rzeczywistością znacznie bardziej złożoną i bogatszą. Jest to przykład aktywności ludzkiej, w której uczestniczy cała osoba ludzka: dusza i ciało, inteligencja i siła mięśni. Jest to przede wszystkim akt ludzki, który ma inny cel niż jedynie produkcja, a jego konsekwencją ma być dostarczenie pracownikowi środków stosownych do egzystencji. W związku z tym praca jest nie tylko wykonywaniem określonych czynności, lecz także sposobem zdobycia odpowiedniego wynagrodzenia zapewniającego utrzymanie rodziny i wychowanie dzieci. Praca jest działalnością osobową, jako że siła fizyczna pochodzi od konkretnego pracownika, ale jest także konieczna, gdyż człowiek odczuwa potrzebę owoców swej pracy, co jest zgodne z prawem natury¹⁶.

Przy tej okazji o. Dehon powraca do problemu sprawiedliwego wynagrodzenia, które jest właściwe, gdy zabezpiecza nie tylko byt samego robotnika, lecz również jego rodziny. W powiązaniu z kwestią płacy i pracy, wiele miejsca poświęca o. Dehon popularnemu ówczesnie problemowi lichwy, która w sposób wyjątkowy dotykała świata robotniczego. Chodzi tu o tak zwaną lichwę „żarłoczną” praktykowaną przez ludzi chciwych, ukierunkowanych wyłącznie na zysk¹⁷.

W najbardziej szerokim sensie lichwa jest dla o. Dehona niesprawiedliwością wynikającą z różnic w wymiarze wartości, rozumiejąc przez wartość bądź pracę wykonaną, bądź towar dostarczony, bądź pieniądź przelany¹⁸. W tym sensie wszystkie wymuszenia noszące znamiona nie-

sprawiedliwości w praktyce przemysłu i handlu są traktowane jako lichwa. Po zdefiniowaniu przyczyn historycznych, które sięgają korzeniami Rewolucji Francuskiej i ogólnym zdefiniowaniu lichwiarstwa o. Dehon podaje wiele konkretnych przykładów lichwy¹⁹.

Był on świadom, że zjawisko lichwy szczególnie boleśnie dotykało robotników i dotyczyło przełożonych, którzy nadużywali swoich pracowników, pogłębiając ich nędzę i zadłużenie. Aby więc wyjść naprzeciw lichwie, czyniącej w środowisku robotniczym wielkie spustoszenie materialno-moralne, Dehon proponuje wiele interesujących, jak na tamte czasy, rozwiązań w duchu chrześcijańskiej miłości.

Występuje on na przykład z pomysłem organizowania kas wiejskich lub rodzinnych oraz ekonomatów, których zadaniem byłoby niesienie ulgi poszkodowanym przez lichwę. Oprócz wspomnianych koncepcji o. Dehon proponuje stworzenie różnych akcji oszczędnościowych, kas pomocy, kas przewidywać, kas wsparcia w przypadku choroby, wypadku, bezrobocia, starości, a w szczególności stowarzyszeń wzajemnego wsparcia. Ponadto w dziedzinie poprawy warunków socjalno-bytowych proponował rozwiązania, które dzięki pomocy prawa mogły wesprzeć inicjatywę prywatną i poprawić warunki mieszkaniowe rodzin robotniczych. W związku z problemem alkoholizmu o. Dehon sugerował utworzenie stowarzyszeń trzeźwościowych i propagandy antyalkoholowej²⁰.

Wszystkie zaprezentowane powyżej wnioski o. Dehon podsumowuje apelem, aby poświęcić się realizacji tych projektów. Wśród nich wyróżnia szczególnie znaczenie prasy, akcji wyborczej oraz akcji społecznej traktując je jako broń, dzięki której można ustanowić ponownie Królestwo Serca Jezusa. W kontekście problematyki pracy i wynagrodzenia duży nacisk kładzie na kwestię wypoczynku w niedzielę. Wyrazem jego zdecydowanego stanowiska w tym względzie jest jeden z paragrafów w MS, gdzie czytamy słowa mówiące o bezbożności publicznej, która jest największym złem i źródłem innych problemów. O. Dehon uważa, iż państwo musi najpierw przypomnieć sobie, że robotnicy również mają duszę, a następnie powinno zabezpieczyć ich życie moralne i religijne, możliwość świętowania niedzieli, aby mogli wypełnić swoje zadania wobec Boga. Bez wsparcia ze strony prawa pracownik fizyczny nie jest wystarczająco silny, aby strzec swoich przywilejów i stanie się podobny do niewolnika, pochylonego bez wychnienia nad pracą czy do bezmyślnego zwierzęcia²¹.

Obok dotychczas przedstawionych aspektów dotyczących rozwiązania kwestii robotniczej istnieją i inne. Prezentowane do tej pory inicjatywy o. Dehona wiązały się w większości z warunkami socjalno-bytowymi robotników. Chodziło głównie o poprawę struktur pracy, o właściwe wynagrodzenie, a także o poprawę warunków mieszkaniowych. Nie są to jednak wszystkie przedsięwzięcia o. Dehona. Wiele uwagi poświęca on również właściwej relacji między robotnikami i pracodawcami. Owocem jego wysiłków w tej dziedzinie jest określenie zobowiązań zarówno dla przełożonych, jak i pracowników.

Ustalenia praw i obowiązków dotyczą trzech sfer życia: fizycznego, moralnego i spraw doczesnych. Jednym z najważniejszych postulatów o. Dehona pod adresem pracodawców jest rozumienie swego stanowiska jako opiekuna rodziny robotniczej, a nawet jako ojca rodziny naturalnej. Wtedy autorytet przełożonego byłby oparty na prawie naturalnym i choć zdeterminowany przez kontrakt pracy byłby autorytetem społecznym. Stąd pracodawca powinien czuwać nad wszystkimi interesami tych, których okoliczności i wolny kontrakt poddały pod jego kierownictwo²².

Gdy idzie o zadania przełożonych odnoszących się do płaszczyzny życia fizycznego, są oni według o. Dehona zobowiązani czuwać nad higieną swych zakładów oraz przestrzegać zakazu pracy dzieci i ograniczenia pracy kobiet. W tym punkcie o. Dehon jest stanowczy i twierdzi, że nie można stwarzać iluzji ani ukrywać zła, które pociąga za sobą bolesne konsekwencje. Pracodawca, który nie pilnuje bezpieczeństwa i czystości warsztatów, który pozwala na zbyt długą i zbyt wczesną pracę dzieci, przed całkowitym ich rozwojem fizycznym; ten, który wykorzystuje kobiety i młode dziewczęta do prac przekraczających ich siły i ten, który zatrzymuje matki w dni poprzedzające ich poród czy w dni karmienia, który daje pracę bez możliwości wypoczynku oraz taką, która zajmuje część nocy bez konieczności; ci wszyscy pracodawcy grzeszą jawnie przeciwko piątemu przykazaniu Bożemu, pogwałcając równocześnie wiarę, zasady prawa naturalnego i religii objawionej²³. O. Dehon mówi nawet o popełnianiu zbrodni wobec robotników, ich rodzin i ojczyzny²⁴.

Zobowiązania pracodawców dotyczące wymiaru życia moralnego robotników, są jeszcze liczniejsze. Zadania w tej dziedzinie o. Dehon rozważa od strony negatywnej i pozytywnej. Niektóre zadania są na tyle nowatorskie i radykalnie chrześcijańskie, że wydają się graniczyć z absurdem.

Wśród obowiązków przełożonych rozważanych w aspekcie negatywnym o. Dehon podkreśla przede wszystkim te, które powinny wykluczyć z zakładów pracy okazje do zgorzenia i zepsucia. W związku z tym robotnik nie może zatracać w sobie łaski uświęcającej. Pracodawca musi znać personel i odcinać złe elementy. W tym celu na stanowiska kierownicze powinien wybierać ludzi uczciwych, którzy będą propagować cnotę. W przypadku osób, które nie będą chciały się podporządkować, powinno się zastosować surowe kary (łącznie z wydaleniem), szczególnie, gdy chodzi o uwodzicieli i prowadzących się niemoralnie. Pracodawca powinien również dbać o wyeliminowanie z języka bluźnierstw i przekleństw, a także nieodpowiednich książek, gazet czy niemoralnych i bezbożnych rozmów²⁵.

W pozytywnym aspekcie zadań dla pracodawców o. Dehon mówi o faworyzowaniu dobra, w każdej postaci; o korygowaniu robotniczych wad, animowaniu i zachęcaniu do pobożnych praktyk, ułatwiających życie religijne, a zwłaszcza możliwości uświęcenia niedzieli. Pracodawca, mówi o. Dehon, powinien być w tym względzie wzorem²⁶.

Wśród grupy zadań, które łączą się z materialnymi interesami robotników o. Dehon przypomina o płacy i ogólnej pomocy, szczególnie w razie wypadku. Pracodawca posiada również obowiązki wykraczające poza obszar zakładu pracy. Powinien się zainteresować rodzinami swoich robotników, edukacją ich dzieci, przestrzec ich przed zgubnym wpływem przywódców, polityków i nieprzyjaciół różnego rodzaju, którzy chcą wykorzystać do swych celów i żyć na koszt tej grupy społecznej. Do pracodawcy także należy zajmowanie się warunkami mieszkaniowymi, higienicznymi i przestrzeganiem reguł zdrowej moralności. Powinien również zadbać o to, aby założyć obok zakładu i szkoły kaplicę²⁷.

Opierając się na encyklice *Rerum novarum* wraz z określeniem zobowiązań pracodawców wobec robotników o. Dehon mówi także o zadaniach robotników wobec swych przełożonych. Według niego sprowadzają się one do następujących obowiązków:

- 1) Winni są swym pracodawcom posłuszeństwo i szacunek w relacjach zawodowych oraz ze względu na ich autorytet.
- 2) Muszą sumiennie wykonywać pracę, do której zostali zaangażowani przez kontrakt zawarty dobrowolnie i zgodnie z dobrowolnością.
- 3) Ich żądania mogą być wyrażane z gwałtownością, ale bez buntu²⁸.

Wyznaczenie obustronnych zobowiązań pomiędzy robotnikiem i pracodawcą prowadzi o. Dehona do określenia najgłębszej bazy, na której powinna się opierać wzajemna relacja między wspomnianymi klasami. Jest nią oczywiście – miłość wzajemna. O. Dehon mówi wprost o chrześcijańskich relacjach rodzinnych, które mogą mieć przedłużenie w zakładzie pracy. Stąd pierwszym obowiązkiem przełożonych jest dobroć, a nawet tkiwość. W tym, co dotyczy utrzymania „domowników”, godzin pracy i rekreacji oraz miejsca zamieszkania musi być zachowana miara niezbędna, uwzględniająca zdrowie, moralność i religię. W przypadku choroby, muszą im dostarczyć opiekę i niezbędną troskę medyczną²⁹. W pewnym miejscu o. Dehon mówi, że pracodawcy nie wolno ani przez chwilę widzieć w robotniku nikogo innego, jak tylko brata³⁰.

Obok wyżej przytoczonych myśli wymowną jest wypowiedź Dehona, dotycząca relacji miłości wzajemnej w kontekście różnicy wynikającej z posiadanych dóbr. Zdaniem o. Dehona zawsze będą ludzie bogaci, tak jak nigdy nie zabraknie ludzi biednych. Bóg chce, aby spotkali się oni w świadczeniu miłości. Bogaci mają być wśród ludzi przedstawicielami bogactwa, ale i miłosierdzia Boga. Stąd gardzić bogatymi lub nienawidzić tylko z powodu ich statusu majątkowego – to zazdrość lub grubiaństwo. To także brak wychowania, pokory i mądrości³¹.

Zdaniem o. Dehona Bóg chce, aby wszyscy chrześcijanie przyjmowali jakąś duchową pokutę, by zadośćuczynili za swoje grzechy i zachowali panowanie nad swymi zmysłami. Dlatego bogaci przede wszystkim powinni mieć świadomość, że bogactwo jest dobrem przemijającym, które trzeba należycie wykorzystać, na przykład przez pomoc ubogim. Bogaci winni także zdawać sobie sprawę, że ludzie, którzy dla nich pracują nie są niewolnikami, lecz dziećmi Bożymi i należy ich traktować sprawiedliwie i z miłością³².

Dlatego Dehon w jednym z artykułów swego periodyku apeluje, aby bogaci kochali biednych jak swoich braci, wypłacali im pensje, bo to jest podstawowa sprawiedliwość. Ponadto mają ich darzyć miłością, to znaczy kochać ich realnie i traktować po bratersku. W ramach tak pojętej miłości ludzie bogaci zobowiązani są do interesowania się nie tylko pracą ubogich, lecz również ich cierpieniami, nieszczęściami, a nawet problemami duszy. Przy tym zamożni powinni być skromni w swoich potrzebach, umiarkowani w rozrywkach, aby tym łatwiej i szerzej otworzyć dłoń dla tych, którzy są w potrzebie³³.

Aby zamknąć tę partię referatu poświęconą wysiłkom o. Dehona na rzecz rozwiązania kwestii społecznej, wypada przypomnieć, że dzięki jego staraniom oraz zaangażowaniu L. Harmela udało się stworzyć, jak na te czasy, wzorcowy zakład, w którym wcielona została idea Królestwa społecznego Serca Jezusa. Chodzi o przedsiębiorstwo w Val-des-Bois. Została tam urzeczywistniona idea cywilizacji miłości. Był to zakład pracy z wewnętrzną kaplicą, w której rozdawano 1300 komunii świętych miesięcznie. Pracodawcę nazywano tam „dobrym ojcem”. Były również odpowiednio zabezpieczone warunki socjalne i higiena pracy. Stąd trafnie brzmi opinia mówiąca o „chrystianizacji zakładu”. Tym samym udowodnione zostało przez o. Dehona, że jest możliwe wprowadzenie zasad chrześcijańskich w stosunki pracodawców i pracowników i że możliwa jest również w świecie robotniczym realizacja idei Królestwa społecznego Serca Jezusa. Warto w tym miejscu, w kontekście kwestii robotniczej, przytoczyć to, co mówi o. Dehon w jednym ze swych artykułów: „jeśli pracodawca i robotnik staną się ponownie chrześcijanami to kwestia robotnicza będzie rozwiązana”³⁴.

Do tej problematyki dobrze wpisuje się inna wypowiedź o. Dehona, gdzie mówi on, że: „osłonięcie robotnika będzie jednym z owoców łaski Serca Jezusa, które kocha małych i pokornych”³⁵.

W powiązaniu z powyżej zacytowanymi wypowiedziami, równie przekonująco brzmią inne słowa tego samego autora, że: „misją kapłana jest przygotować Królestwo Jezusa Chrystusa”³⁶. O tym zagadnieniu chciałbym więcej powiedzieć w trzeciej części mojego referatu.

3. Rola kapłanów w dziele realizacji idei społecznego Królestwa Serca Jezusa

W tym względzie o. Dehon stawia kapłanom bardzo wysokie wymagania, przy czym jednocześnie ostro krytykuje tych, którzy nie chcą się zaangażować w realizację dzieł społecznych. Wyjaśniając słowa Leona XIII skierowane do kapłanów: „iść do ludu”, określa jaka powinna być rola kapłana w dziełach socjalnych oraz jego obowiązki społeczne.

Na wstępie tej części warto przypomnieć, że zaangażowanie kapłanów w sprawy społeczne było czymś nowym na ówczesne czasy. Wynikało to z mentalności końca XIX wieku, gdy duszpasterstwo duchowieństwa francuskiego w wyniku działań antykościelnych zostało zredukowane do zakrystii, co dla pewnej grupy duchowieństwa było czymś wygodnym. O. Dehon

widział wielką potrzebę zmian w myśleniu i zaangażowaniu współczesnych jemu kapłanów w dziedzinie spraw socjalnych. Dlatego przeciwstawiał się ostro takiej pozycji kapłana, u którego zakres i granica posługi duszpasterskiej kończy się w zakrystii³⁷.

W związku z tym, w oparciu o dokumenty pontyfikalne o. Dehon wezwie kler do zaangażowania się w sprawy społeczne, co więcej powie on o przewodniej roli kleru w odnowie społecznej³⁸.

Zdaniem o. Dehona to zaangażowanie zaczyna się już na poziomie głoszenia Słowa Bożego, poprzez kazania ukazujące płyciznę obietnic demokracji socjalistycznej³⁹.

Kapłanów, którzy opóźniali ideały chrześcijańskie, o. Dehon nazywa instrumentami masonerii, ideologii oświecenia, a nawet uosobieniem diabła⁴⁰.

Ojciec Dehon apelował, aby kapłani podjęli hasło Leona XIII o wyjściu do ludu, co oznacza poświęcenie się jego interesom, zrzeszanie go w stowarzyszenia, zwłaszcza takie, które mogą pomóc robotnikowi, jeśli się nie chce, aby religia została odrzucona na zewnątrz społeczeństwa⁴¹.

Należy domagać się dla robotnika legalnych reform, aby chronić jego elementarne prawa i aby poprawić jego sytuację ekonomiczną⁴².

Do zadań kapłanów należy również zjednoczyć zwolenników demokracji chrześcijańskiej poprzez poświęcenie i konkretne działanie. O. Dehon pragnie przyciągnąć naród do Kościoła ukazując mu, że demokraci chrześcijańscy są jego przyjaciółmi i że ich doktryna może pomóc zabezpieczyć mu godne warunki życia⁴³.

Zdaniem o. Dehona trzeba wyjść do ludu, który może się oddalić, pomylić lub zostać wprowadzony w błąd przez iluzjonistów, którzy go okłamują najbardziej zgubnymi ideologiami. Trzeba iść do narodu, ponieważ jest on nieszczęśliwy, cierpi i jest w stanie nędzy niezawinionej, ponieważ pozostaje bez wsparcia, nie mając swoich związków czy korporacji⁴⁴.

Kapłan ma możliwość wyjść do ludu przez swą działalność duszpasterską, przez słowo prywatne lub publiczne, gdyż kapłan jest doktorem Prawdy. Może pomagać przy organizowaniu stowarzyszeń religijnych i zawodowych, może odwiedzać robotnika w domu i w zakładzie pracy. Ponadto powinien wzywać grupy robotników do spotykania się i organizowania w stowarzyszenia. Przede wszystkim zaś, kapłan powołany jest do tego, aby pouczać i pocieszać, aby asystować w cierpieniach. To duchowni mają obowiązek pomóc robotnikowi poddźwignąć się z licznych

zaniedbań, wysłuchać jego skarg i życzeń, ukierunkowywać go w jego żądaniach, a w pierwszej kolejności doprowadzić do Chrystusa, jego Przyjaciela, Brata, Odkupiciela, Obrońcy i Zbawiciela⁴⁵.

Dlatego o. Dehon chce, aby „święci ministrowie” rozwinęły wszystkie siły, umiejętności i gorliwość, aby wpoić ludziom wszystkich klas ewangeliczne reguły życia chrześcijańskiego⁴⁶. W związku z tym stawia on wysokie wymagania pod adresem teologii pastoralnej, która musi, jego zdaniem, zająć się szczególnie zaniedbanym ludem. Trzeba, twierdzi o. Dehon, przystosować do ich potrzeb pracę duszpasterską w parafiach. Do kapłana należy szukać swoich parafian i przywieść ich do relacji osobowych z ich pasterzem. Należy im ułatwić przyjęcie sakramentów, szanując ich czas i dostosowując się do okoliczności czy sytuacji najbardziej im dogodnej.

We wszystkich funkcjach kapłańskich, obecnych w parafii, o. Dehon poleca wzgląd na upodobania i potrzeby ludzi. Pasterz powinien znać swoje owce i kochać je⁴⁷.

Gdy idzie o zadania kapłana w odniesieniu do życia społecznego Dehon sprowadza je w najogólniejszym sensie do trzech: studiować, nauczać, działać. W tym, co dotyczy roli kapłana w dziełach społecznych, to może on zajmować pozycję kierownika lub doradcy⁴⁸.

Od duchownych oczekuje się, aby pomagali robotnikom w zakładaniu stowarzyszeń, a następnie by każdy kapłan był zaangażowany w danej grupie jako spowiednik. O. Dehon porównuje udział kapłana do duszy ukrytej, która daje życie i nadaje ducha powstałemu stowarzyszeniu⁴⁹.

Bardziej znacząco o wielkiej roli kapłana w działalności społecznej wspomina o. Dehon w aspekcie rozwiązania kwestii robotniczej. Mówi on o kapłanie, który bierze rękę pracodawcy i łączy ją z ręką robotnika, by wszyscy trzej szukali razem w miłości chrześcijańskiej zaspokojenia rzeczywistych aspiracji, w każdym czasie i dla wieczności⁵⁰.

W innym miejscu jest mowa o kapłanie jako jedynej osobie, która mówi z serca do serca robotnika, która mu radzi, podnosi w nieszczęściu, daje pociechę i jałmużnę. Dlatego dla kapłana nie ma izby zbyt małej ani robotnika zbyt ubogiego. Stąd młodzi kapłani katolicycy są pouczeni o kwestiach społecznych i ekonomicznych oraz dobrze znają pragnienia i potrzeby robotników, aby być dla nich przyjaciółmi⁵¹.

W ramach określenia obowiązków społecznych duży nacisk kładzie o. Dehon na studia i formację kleru. Pracę tę zaczął on już w Val-des-Bois najpierw z seminarzystami, a potem przy formowaniu kapłanów

podczas kongresów przeznaczonych dla nich oraz poprzez pisma ascetyczno-socjalne. Zdaniem o. Dehona w tej dziedzinie było zbyt wiele zaniedbań, które pozwoliły społeczeństwu zboczyć z drogi. Dlatego klerycy powinni odbyć kurs ekonomii społecznej i politycznej⁵².

We wspomnianym już dziele *Rénovation sociale*, odnajdujemy uzupełnienie zaprezentowanej powyżej wypowiedzi, gdzie w oparciu o propozycje biskupa Doutreloux i księdza Hitza mowa jest o tym, że jeśli kapłani chcą stanąć na wysokości swego zadania, trzeba aby studiowali problemy społeczne swojego wieku oraz zagadnienia sprawiedliwości i miłości Chrystusa w ekonomii społecznej⁵³.

W nawiązaniu do ostatnich słów, w jednym ze swych artykułów o. Dehon uważa, iż kapłan musi się stać wszystkim dla wszystkich. On ma lek na wszelkie zło w społeczeństwie. Zbytnią nieśmiałość jest tchórzostwem. Kapłan musi nieść wszędzie ducha chrześcijańskiego do zakładu pracy, do ogniska rodzinnego, do szkoły⁵⁴.

Kapłan, pisze w innym miejscu o. Dehon, powinien promować instytucje uznane za skuteczne w poprawie moralnej i materialnej, które służą rozprzestrzenianiu zasady sprawiedliwości i miłości ewangelicznej, które regulują wzajemne prawa i obowiązki⁵⁵.

W ramach pouczeń kierowanych do kapłanów, o. Dehon za Leonem XIII i Piusem IX zachęca, aby kapłani nie tylko angażowali się w organizowanie różnego rodzaju stowarzyszeń robotniczych, ale aby i oni sami również tworzyli stowarzyszenia kapłańskie. Celem tych organizacji miałyby być bardziej skuteczne zabezpieczenie ich dóbr osobistych i dobra religijnego⁵⁶.

W oparciu o inne wypowiedzi o. Dehona można widzieć w proponowanych przez niego stowarzyszeniach kapłańskich, swoistego rodzaju „oratorium socjalne”, które w ówczesnych warunkach społecznych byłoby adaptacją formy oratorium duchowego w stylu szkoły francuskiej.

Istnienie oratorium w tej formie miałyby na celu ułatwienie zaangażowania kapłanów w działalność społeczną, a z drugiej strony, byłaby to okazja do realizacji celu duchowego, jakim jest uświęcenie kapłanów, gdyż oni również mają potrzebę być podtrzymani i umocnieni w ich odosobnieniu. Dlatego stowarzyszenia kapłańskie są jednym z wielkich sposobów odnowy życia chrześcijańskiego⁵⁷.

Z tej wypowiedzi wynika, że to świętość życia kapłańskiego decyduje o odnowie życia chrześcijańskiego i że jest ona integralnie złączona

z apostołatem społecznym, ponieważ tam, gdzie ministrowie są święci, świętość króluje pomiędzy wiernymi⁵⁸.

W tym kontekście interesująco brzmią słowa o. Dehona, wypowiedziane podczas jednej z jego konferencji poświęconej misji kapłana, jaką ma on do spełnienia w życiu społecznym. Ojciec Dehon uważa, że aby mógł on dobrze wypełnić swe zadania, musi powrócić do trzech przewodników: studiowania, działania i modlitwy. We wspomnianej misji trzeba więc doktorów, apostołów i świętych. Oprócz tego wymagana jest modlitwa specjalna, gorliwa i zjednoczona z ofiarą za opuszczone społeczeństwo chrześcijańskie⁵⁹. Odnosi się to zwłaszcza do tych, którzy są szczególnie związani z Bogiem, poprzez życie w klauzurze⁶⁰.

Zadanie modlitwy, twierdzi gdzie indziej o. Dehon, pozostaje zawsze pilne. Ale modlitwa nie wystarczy, trzeba pokuty i wynagrodzenia. Stąd zachęca on do ofiarowania każdego dnia Panu Bogu aktu grzywny publicznej (aktu wynagrodzenia) jak również kilku uczynków pokutnych, kilku umartwień, takich jak jałmużna, niedostatki, zwłaszcza abstynencję w świeckie święta. Pokora, żal i wynagrodzenie są warte więcej niż modlitwa, aby złagodzić sprawiedliwość Boga. Czynieć pokutę za nasze grzechy, jak również aby upraszać nawrócenie prześladowców, oto zadanie dla kapłanów⁶¹.

W tym samym duchu, co powyżej zaproponowane praktyki, o. Dehon za biskupem Hulst wypowiada cenne uwagi na temat adoracji. Powinna to być adoracja publiczna, o charakterze wynagradzającym, podobnie jak konsekracje publiczne, które staną się w przyszłości częścią apostołatu lokalnego. O. Dehon zwraca uwagę, że lepiej, aby adoracja nie ograniczała się do jednostki indywidualnej, manifestowała się w rodzinie, w majestacie ojca, w tkliwej miłości matki i w prostoduszności dzieci. Powinna mieć znamiona socjalne, czyli rozwinać się w kult narodowy i publiczny⁶².

Pozostając przy zagadnieniu adoracji o. Dehon dodaje, że do przyjaciół Serca Jezusa należą głównie akty wynagrodzenia, szczególnie wobec szerzącego się satanizmu. Należy pomnożyć akty adoracji, wynagrodzenia i miłości wobec naszego Pana Jezusa Chrystusa, którego sakrament jest często profanowany i znieważany w tajnych spotkaniach diabelskich⁶³.

Wreszcie najbardziej znaczące słowa o. Dehona, dotyczące adoracji, stwierdzają, że jest ona fundamentem dla zaplanowanego dzieła realizacji społecznego Królestwa Serca Jezusa i bez niej dzieło to nie wypełni swojej misji⁶⁴.

W ramach prezentacji założeń o. Dehona na temat zaangażowania społecznego kapłanów nie można pominąć dwóch kierunków, które może bezpośrednio nie wiążą się z rozważaną kwestią, lecz także mają duże znaczenie. Chodzi o sprawę misji zagranicznych, oraz pracę z młodzieżą.

W początkach istnienia Zgromadzenia idea misji w sensie właściwym obca była o. Dehonowi. Potwierdza to notatka z konferencji do nowicjuszy, gdzie mówi on o misjach dalekich jako o zaangażowaniu nie dla jego Zgromadzenia⁶⁵. Mimo wszystko, Założyciel Oblatów dopuszczał możliwość misji popularnych, w ramach apostołatu lokalnego czy regionalnego, co było zgodne z duchem szkoły francuskiej⁶⁶.

Tymczasem i w tej dziedzinie nastąpiła ewolucja, bowiem misje ze swej istoty nie wykluczają życia konwentualnego. Do zapoczątkowania misji przyczyniło się pośrednictwo bp Thibaudier, który wysłał w roku 1882 informację do ówczesnego Ojca Świętego, przygotowaną przez Dehona w związku z ewentualną aprobacją Zgromadzenia. Od tego też roku datuje się istnienie opcji misyjnej. Potwierdza to jeden z tekstów o. Dehona, w którym mówi on o czerpaniu w Sercu Jezusa ducha ofiary i uszczęśliwieniu tych spośród sercanów, którym dane byłoby pracować w krajach, gdzie wiara jest od dawna zaciemniona przez schizmę i gdzie posługa kapłańska wydaje się być pierwszym sposobem jej odnowy⁶⁷.

W swoich zapiskach z lat 1886/1887 o. Dehon pisze, że jakkolwiek misje zagraniczne nie są celem bezpośrednim jego kongregacji, to wielu sercanów życzy sobie nieść miłość Serca Jezusa na oddalone ziemie ludzi niewierzących, które wskaże Stolica Święta⁶⁸.

Jak widać, idea misji ma ścisły związek z miłością Serca Jezusa. Ksiądz Bourgeois twierdzi, że ta ofiara misjonarska nie jest niczym innym ze strony o. Dehona, jak chęcią skruszenia pręgierza katedry diecezjalnej, uplastycznionego przez fundacje w Sittard (1883) i w Lille (1884). Chodziło także o aprobatę rzymską, której o. Dehon bardzo pragnął⁶⁹.

Z powyższych tekstów wynika, że w ramach dojrzewania charyzmatu, o. Dehon chciał wyjść ze swą ideą poza granice diecezji i w konsekwencji związać plan misji z realizacją powszechnego Królestwa Serca Jezusa. Potwierdza to także fragment listu o. Matovelle do barona z Sarachaga, opublikowanego w periodyku dehoniańskim, do którego odwołuje się o. Dehon uważając, że w porządku boskiej Opatrzności, najlepszy sposób zbawienia samych siebie, to – zbawiać innych.

Z historii Zgromadzenia wiadomo, że pierwsi misjonarze założonej przez o. Dehona Kongregacji wyjechali do Ekwadoru 8 XI 1888 roku⁷⁰, następna grupa wyjechała w niecałe cztery lata później, w czerwcu 1892 roku, w tym samym kierunku, co poprzednicy⁷¹. Pierwszą rozmowę z prokuratorem franciszkanów o. Raphaellem na temat projektu misji w Kongo przeprowadził o. Dehon 24 III 1897 roku, wyrażając życzenie założenia tam misji⁷², a już późnym latem tegoż roku czterech pierwszych misjonarzy wyjechało do Afryki⁷³. Dzień 25 grudnia to początek oficjalnej obecności sercanów w Kongo.

Gdy idzie o pracę o. Dehona z dziećmi i młodzieżą, to poza katechezą organizował on wspólne obchodzenie świąt, uroczyste organizowanie pierwszej komunii świętej, pielgrzymki i zakończenia roku szkolnego, połączone z rozdawaniem nagród oraz wygłaszaniem odczytów o charakterze patriotyczno-religijnym dla dzieci i ich rodziców.

Wszystkim znana jest niezwykle ważna inicjatywa o. Dehona, w ramach pracy z młodzieżą, jaką było założenie w roku 1877 Kolegium Katolickiego św. Jana, które stało się pierwszym schronieniem dla nowej Kongregacji. Pod auspicjami tegoż Kolegium o. Dehon nie tylko założył nowe Zgromadzenie, ale będzie ono przez dłuższy czas pomocne do realizacji charyzmatu przez wiele początkowych lat istnienia oblatów⁷⁴.

Należy zauważyć, że w toku pełnej działalności socjalnej, która jak to zostało wykazane, rozwinęła się w wielu kierunkach, o. Dehon nie zapomniał o młodzieży, co więcej, ciągle na nią liczył. Przykładem może tu być wiele artykułów zamieszczanych w jego czasopiśmie. W jednym z nich, zatytułowanym *Le règne du Sacré-Coeur et la jeunesse française* podkreśla on znaczenie odnowy wiary w elicie młodzieży francuskiej. Taka sytuacja była dla o. Dehona preludium Królestwa Serca Jezusa⁷⁵.

Zakończenie

Przedstawione w trzech punktach inicjatywy o. Dehona będące realizacją społecznych wymiarów duchowości miłości i wynagrodzenia w ramach idei społecznego Królestwa Serca Jezusa pozwalają sięgnąć do historii i dają pewien ogólny obraz dynamizmu z jakim działał o. Dehon.

Od momentu, w którym żył i działał o. Dehon minęło już dużo czasu. Wiele się zmieniło w życiu społecznym. Wiele problemów istotnych za życia o. Dehona zostało rozwiązanych, niektóre jednak wciąż pozostają

aktualne, jak na przykład zagadnienie sprawiedliwości społecznej, czy ludzi ubogich, co więcej wciąż powstają nowe problemy i zadania.

O. Dehon posiadał osobowość „niespokojną”, nieustrudzenie opowiadał się po stronie ludzi krzywdzonych, wykorzystanych i ubogich. Jego wysiłek zaowocował stworzeniem wielu wspianałych dzieł. Rodzi się jednak pytanie: „Co w najgłębszym sensie pozwalało Mu na tak szeroką działalność. Odpowiedź znajdujemy w Sercu Chrystusa. Można by ją sformułować w następujący sposób: mistyka zakorzeniona w Bożym Sercu, miłość bezgraniczna do Najświętszego Serca Jezusowego, która go popychała do poświęcenia i ofiarowania wszystkiego – tylko mistycy na określonym etapie uświęcenia zdolni są do tak potężnego wysiłku.

Co to znaczy dla nas, jego uczniów, czy raczej synów duchowych? Drogą do ożywienia oraz chęci trafnego otwarcia się na nowe problemy i zadania pozostaje zawsze głębokie, aż po mistykę, życie wewnętrzne, takie, jakie zaproponował nam o. Dehon.

Przypisy

- ¹ Por. A. Bourgeois, *Le Père Dehon et „Le règne du Coeur de Jésus”*, [w:] „Studia Dehonia-na” SCJ, Nr 25, 1 – 2, Romc 1990, s. 142.
- ² Por. tamże, s. 142.
- ³ Por. tamże, s. 154.
- ⁴ Por. tamże, s. 176.
- ⁵ Por. tamże, s. 183.
- ⁶ Por. A. Bourgeois, *op. cit.*, 2, s. 195. (Zestawienie różnych prac o. Dehona zawiera tabela sporządzona przez A. Bourgeois zamieszczona w St. Deh., 25, 2, s. 304 – 305).
- ⁷ Por. OS, t. V – 1, s. 313.
- ⁸ Por. MS, dz. cyt., s. 159.
- ⁹ Por. MS, dz. cyt., s. 200-201.
- ¹⁰ Por. A. Bourgeois, *op. cit.*, 2, s. 215.
- ¹¹ Por. tamże, s. 223.
- ¹² Por. tamże, s. 224.
- ¹³ W marcu 1889 roku czytamy: „*L'apôtre du Sacré-Coeur dans l'usine et l'atelier, M. Harmel organise un pèlerinage colossal pour le mois de septembre. Il conduira dix milles hommes aux pieds de Leon XIII. Quelle grande et belle oeuvre! Quelle puissante démonstration! Ce sera une grande étape vers le règne du Sacré-Coeur dans le monde du travail. Tous les amis du règne du Sacré-Coeur voudrons prendre part a cette fête sans égale et puiser aux grâces abondantes, qu'on ne peut manquer d'y trouver*” (OS, t. V – 1, s. 17).
- W dwa lata później w czerwcu 1891 roku, na łamach tego samego czasopisma o. Dehon pisze: „*le pèlerinage dix milles en 1889 a été merveilleuse et fécond dans ses résultats. Et voici Sa Sainteté le Pape Leon XIII témoigne de nouveau le désir de recevoir une députation plus nombreuse d'ouvriers français. On organise en septembre 1891 grand pèlerinage vingt milles. Comme les précédents il sera présente a notre Saint Père par sa Eminence le Cardinal Langénieux, archevêque de Reims*” (tamże, s. 172).
- ¹⁴ OS, t. II, s. 454.
- ¹⁵ Por. tamże, s. 455.
- ¹⁶ Por. MS, *Economie sociale*, § 8; *La rémunération du travail. Le salaire*, [w:] OS, t. II, s. 19.
- ¹⁷ Por. *L'usure moderne et les principales formes qu'elle revet*, [w:] OS, t. II, s. 323.
- ¹⁸ Por. tamże, s. 349.
- ¹⁹ „*En entendant l'usure dans ce sens large, on peut stigmatiser du nom d'usure ou assimiler a l'usure un grand nombre d'injustices ciantes. Nous allons énumérer celles qui nous paraissent les plus fréquentes et les plus graves. Nous ne prétendons pas en épuiser la série*” (tamże).
- ²⁰ Por. *Vertus sociales*, [w:] OS, t. I, s. 248, 249.
- ²¹ Por. MS, *Economie social*, § 1; *Repos du dimanche*, [w:] OS, t. II, s. 112.
- ²² Por. *Devoirs sociaux des patrons dévoués au Sacré-Coeur*, [w:] OS, t. I, s. 95.
- ²³ Por. tamże, rozdz. VIII, *Les vrais remèdes: l'action des intéresses patrons et ouvriers*, § 1; *Devoirs des patrons relativement a la vie physique de l'ouvrier*, s. 129.
- ²⁴ Por. tamże, s. 130.
- ²⁵ Por. tamże, § 2, *Devoirs des patrons relativement a la vie morale des ouvriers*, s. 130-131.
- ²⁶ Por. tamże.
- ²⁷ Por. tamże, § 4, *Devoirs des patrons a l'extérieur de l'exploitation*, s. 133-134.
- ²⁸ Por. tamże, s. 129.

- ²⁹ Por. CS, *Devoir social*, p. X, *Les maitres de maison*, [w:] OS, t. III, s. 81.
- ³⁰ Por. *Le rôle de la richesse dans la vie sociale*, *op. cit.*, s. 284.
- ³¹ Por. CS, *Principes chrétiens dans l'ordre économique*, p. IX, *La richesse*, [w:] OS, t. III, s. 42 – 43.
- ³² Por. tamże.
- ³³ Por. OS, t. V – 1, s. 176.
- ³⁴ Por. OS, t. V – 1, s. 196.
- ³⁵ Por. *La France du travail a Rome*, *op. cit.*, s. 15.
- ³⁶ *Monographie*, [w:] OS, t. I, s. 179.
- ³⁷ Mówi na ten temat w następujący sposób: „*Le prêtre a la sacristie*”, *c'était le mot d'ordre des Loges en attendant, qu'elles en vinsent a supprimer la sacristie elle-même. L'hérésie d'athéisme social acceptait ce mot d'ordre et le faisait sien. Combien des prêtres, aussi par une timidité, par habitude, par éducation acceptaient ce fait déplorable*” (OS, t. V – 1, s. 231).
- W innym artykule czytamy równie mocne słowa: „*Le clergé a la sacristie*”, *c'est une des formules d'hérésie contemporaine de l'athéisme social*” (OS, t. V – 1, s. 227). Chrystus, pisze w tym samym artykule Dehon, sprawuje Jego królestwo przez Jego Kościół. Bez wątpienia państwu nie podlega to, co jest poza jego własną sferą, ono jest kompetentne w tym, co dotyczy jedynie interesów ziemskich. Ale w jego odniesieniach z Bogiem, w tym, co dotyczy moralności społecznej, kto będzie sprawował misję aby je prowadzić, oświecać i nim kierować. To Kościół, to kler (por. tamże).
- ³⁸ „*Pour l'action social le clergé ne peut pas rester en arriere. Il a le première rôle d jouer dans l'application pratique des principes évangéliques de justice et de charité, en s'aidant des bataillons des ladques et surtout de la jeunesse*” (*Un effort natinal*, [w:] OS, t. I, s. 551; por. także RCJ, [w:] OS, t. V – 2, s. 540).
- ³⁹ Por. *La démocratie vue de Rome*, [w:] OS, s. 361.
- ⁴⁰ „*Ces abbés sont des instruments de la franc-maçonnerie, du carbonarisme, de l'illuminsme et du diable en personne!!!*” (*Place aux jeunes et a la démocratie chrétienne*, [w:] OS, t. I, s. 546).
- ⁴¹ Por. OS, t. V – 2, s. 602.
- ⁴² Por. *Comprendrons-nous?*, [w:] OS, t. I, s. 364.
- ⁴³ Por. *Leçons a tirer des derniers evenements*, [w:] OS, t. I, s. 367.
- ⁴⁴ Por. MS; *Il faut aller au peuple*, [w:] OS, t. II, s. 153.
- ⁴⁵ Por. tamże.
- ⁴⁶ Por. tamże, s. 158.
- ⁴⁷ Por. tamże, s. 167.
- ⁴⁸ Por. tamże.
- ⁴⁹ Por. tamże, s. 213.
- ⁵⁰ Wypowiedzi z grudnia 1876 i kwietnia 1877; por. za: Y. Poncelet, *Leon Dehon entre 1849 – 1891*, *op. cit.*, s. 53-54.
- ⁵¹ Por. OS, t. V – 2, s. 70.
- ⁵² Por. *Le clergé et le règne social du Christ*, [w:] OS, t. V – 1, s. 227.
- ⁵³ Por. OS, s. 351.
- ⁵⁴ Por. *L'Action sociale de prêtre*, [w:] OS, t. V – 1, s. 231.
- ⁵⁵ Por. *Une instruction pour l'éducation des séminaristes et l'action sociale des prêtres*, [w:] OS, t. V – 2, s. 618.

- ⁵⁶ Por. *Les Associations sacerdotales*, [w:] OS, t. V – 2, s. 323.
- ⁵⁷ Por. tamże.
- ⁵⁸ Por. *Congrès sacerdotal de Bourges*, [w:] OS, t. IV, s. 564.
- ⁵⁹ Por. *Rénovation sociale*, [w:] OS, t. III, s. 367.
- ⁶⁰ Por. tamże, s. 368.
- ⁶¹ Por. *L'heure de ténèbres*, RCJ, [w:] OS, t. V – 2, s. 604.
- ⁶² Por. *L'Adoration sociale due à Dieu*, RCJ, [w:] OS, t. V – 1, s. 298.
- ⁶³ Por. *L'Église de Satan*, RCJ, [w:] OS, t. V – 1, s. 343.
- ⁶⁴ „C'est fondamental pour l'oeuvre. Sans l'adoration, notre oeuvre ne remplit pas sa mission. Cela justifiera la construction de la chapelle du St.-Coeur” (NQ, VI, 23v – l.03. 1893, t. 1, s. 358).
- ⁶⁵ „Ils s'efforceront de procurer le salut et la sanctification du prochain par les oeuvres, mais surtout par celles qui se concilieront le mieux avec leur vie intérieure (...) ici se placent les exercices de la vie active, rnais cette vie active qu'elle soit guère ne pourra être qu'exceptionnellement acceptée; ainsi les stations de Carême, les missions isolées en pays lointains seront toujours en dehors de nos coutumes. Partout des oeuvres qui se peuvent concilier avec la vie conventuelle” (CF, V, 88, s. 188).
- ⁶⁶ Por. A. Bourgeois, *op. cit.*, 1, s. 14.
- ⁶⁷ Por. Archiwum Dehoniańskie, B. 37, cyt. za A. Bourgeois, *op. cit.*, 1, s. 21.
- ⁶⁸ Por. LC 429 i 437; por. za: A. Bourgeois, *op. cit.*, 1, s. 21.
- ⁶⁹ Dlatego ksiądzu biskupowi Thibaudier wyjaśniał: „On garde d'ailleurs toujours chez nous le désir des missions et l'espoir d'une oeuvre générale. Votre Grandeur pourrait peut-être en référer a Rome. On aime beaucoup a Rome les congrégations qui demandent des missions. Je m'en rapporte absolument a Votre Grandeur, dont je veux suivre en tous points les conseils la direction” (NHV, XV, 43 – 44, t. 8, s. 106-107). Na co biskup odpowiedział: „Pour (...) des missions: „Question complexe: ne rien précipiter” (tamże). Z powyższego zestawienia ocenia się, że pomiędzy biskupem a o. Dehonem istniała w relacjach blokada wynikająca z różnicy temperamentów. O. Dehon ofiaruje stale propozycje i inicjatywy, biskup nie aprobuje, nie spiesząc się. O. Dehon działa energicznie, biskup przeciwnie, hamując wciąż każdą inicjatywę.
- ⁷⁰ Por. NQ, IV, 74, t. 1, s. 232.
- ⁷¹ Por. NQ, VI, 1, t. 1, s. 341.
- ⁷² Por. NQ, XII, 40 – 41, t. 2, s. 300.
- ⁷³ Por. NQ, XII, 126, t. 2, s. 327.
- ⁷⁴ Por. NQ, XII, 173, t. 7, s. 38.
- ⁷⁵ Por. OS, t. V – 1, s. 226.

ks. Stanisław Mieszczak SCJ

ELEMENTY KONSTYTUTYWNE KULTU MARYJNEGO I NABOŻEŃSTWA DO NAJŚWIĘTSZEGO SERCA PANA JEZUSA W TRADYCJI KOŚCIOŁA

Wstęp

Temat nakreślony w tytule jest raczej programem szerszych badań, a nie pojedynczego wystąpienia, i to ograniczonego w czasie. Nakreślenie tak szerokiej problematyki było jednak konieczne, by ukazać, że niektóre elementy kultu maryjnego, wyrosłe w tradycji Kościoła, odnajdujemy nieco później w nabożeństwie do Najświętszego Serca Pana Jezusa.

Chcę posłużyć się metodą liturgiczną. Wyrazi się to przede wszystkim w oparciu mojej analizy na źródłach liturgicznych, choć nie są to jedynie teksty. Odwołuję się także do „Tradycji Kościoła”, co należy rozumieć, że analizuję zjawisko o ile zostało ono uznane przez autorytet Kościoła. Poszukiwanie bowiem w szeroko pojętej „tradycji” zwiększyło by niepotrzebnie zakres poszukiwań.

Sformułowany temat sugeruje również posłużenie się metodą analizy historycznej, która umożliwi umiejscowienie danego faktu w kontekście kulturowym i religijnym, stąd staram się podać przynajmniej ogólną charakterystykę danej epoki. Ograniczam się oczywiście do zjawisk najbardziej charakterystycznych, często mniej znanych, które jednak pomagają mi sformułować tezę końcową. Poszukiwania zostały ograniczone do pierwszych trzynastu wieków tradycji chrześcijańskiej.

Zadaniem, które sobie stawiam, jest wyłowienie w Tradycji Kościoła niektórych charakterystycznych i zasadniczych elementów kultu maryjnego. Pragnę je bowiem zestawić z cechami zmiennymi dla kultu Najświętszego Serca Pana Jezusa, przedstawionymi w encyklice *Haurietis aquas*.

1. Kult maryjny na tle liturgii Kościoła w poszczególnych epokach

a. Czasy apostołskie i poapostołskie

Czasy apostołskie i bezpośrednio poapostołskie są okresem fundamentalnym dla tworzącej się wspólnoty chrześcijańskiej. Jest to czas życia apostołów i uczniów Jezusa, czas formowania się pism nowotestamentalnych i czas pierwszego przełomu, kiedy wspólnota uczniów Chrystusa wchodzi w świat kultury greckiej. Źródłem do jego opisu są oczywiście pisma Nowego Testamentu, kanoniczne i pozakanoniczne. Biorąc pod uwagę narzędzia współczesnej egzegezy potrafimy dotrzeć do niektórych informacji na temat kultu właściwego tej wspólnoty. Dziś nikt nie będzie ograniczał interpretacji np. opisu ustanowienia Eucharystii jedynie do faktów kronikarskich, ale egzegeci zgodnie dostrzegają w nich ważny element redakcyjny, zależny od przekazu istniejącego w danej wspólnoty. Nie możemy tu również zapomnieć, że tradycja ta formuje się przede wszystkim na spotkaniach wspólnoty uczniów Chrystusa, naznaczonych trwaniem w nauce apostołów, we wspólnoty, w łamaniu chleba i w modlitwach (por. Dz 2,42-47). Mamy więc tutaj do czynienia z przekazem wiary przeżywanej i celebrowanej w danej wspólnoty.

W tym kontekście zatem, możemy postawić sobie pytanie dotyczące elementów składowych celebracji chrześcijańskiej w tym okresie. Niewątpliwie w środowisku jerozolimskim (a może nie tylko) uczniowie Chrystusa nie przestali uczęszczać do świątyni (por. Dz 3,1; 5,12) i do synagogi (por. Dz 9,20). Ale nas interesuje to, co było charakterystyczne dla ich spotkań. Tu oczywiście widzimy „łamanie chleba” lub inaczej „Pamiętkę Pana”, którą regularnie sprawowano od początku w ten tak specyficzny „pierwszy dzień tygodnia”. W centrum więc stał niewątpliwie fakt Chrystusowego zmartwychwstania - Jego zwycięstwa, które szybko doprowadza do ukonstytuowania owego „pierwszego dnia tygodnia”, jako dnia charakterystycznego dla uczniów Jezusa Chrystusa. W tym dniu doświadczają oni Jego zwycięskiej obecności – jako Pana.

Z pism nowotestamentalnych można dość łatwo dowiedzieć się, jakie było rozumowanie chrześcijan przy formułowaniu ich wiary w celebracji liturgicznej tego okresu. Ojciec Raniero Cantalemesa¹ twierdzi, że formuła wiary Kościoła pierwotnego brzmiała: „Chrystus umarł za nasze grzechy i zmartwychwstał dla naszego usprawiedliwienia” (por. 1Kor 15,3-4; Rz 4,25). Zadawano sobie, rzecz jasna, pytanie: „dlaczego umarł

za nasze grzechy?" Nie była to bowiem rzecz obojętna. Odpowiedź mogła być jedna: „bo nas umiłował” (por. Ef 5,2; Ga 2,20; Ef 5,25; J 15,4,13; 1J 4,10,19; J 13,1). Ale ten fakt zbawczy nie pozostał jedynie zwykłym wydarzeniem historycznym, nawet o wielkim ładunku filantropijnym. Ta troska Pana Boga o człowieka, i Jego miłość zostały wlane w nasze serca przez Ducha Świętego (por. Rz 5,5; 1J 4,13; 1P 3,18) i dzięki temu człowiek został intymnie związany z wydarzeniem zbawczym Jezusa Chrystusa. Odpowiedź człowieka musi mieć zatem konkretne cechy. Najpierw powinien on poznać i uwierzyć w tę miłość Boga (por. 1J 4,16: „Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam”). To wydaje się być najważniejsze². Konsekwencją tego jest miłowanie braci (por. 1J 4,11: „Umiłowani, jeżeli Bóg nas umiłował, to i my winniśmy się nawzajem miłować „) oraz miłowanie samego Boga (por. 1J 4,12: „Jeżeli miłujemy się wzajemnie, Bóg trwa w nas i miłość ku Niemu jest w nas doskonała”). To rozumowanie opiera się w większej części na tekstach św. Jana, w szczególności zaś na pierwszym jego liście. Możemy zatem określić z całą pewnością, że jest to myślenie wspólnoty chrześcijańskiej już w latach 90. pierwszego stulecia³.

Jaka jest zatem, w tym okresie, rola Matki Najświętszej? Wyrażenia użyte w redakcji Łukaszej („Błogosławiona jesteś, błogosławić mnie będą” Łk 1,45; 1,48-49; 11,27) oraz obraz Niewiasty w Apokalipsie św. Jana (por. Ap 12,1-18) ukazują, że postawione pytanie jest uzasadnione. Nie wolno nam zatem stwierdzić, że do końca pierwszego wieku nie było żadnego przejawu czci, kultu Matki Najświętszej. Najistotniejsze jednak dla nas byłoby znaleźć odpowiedź na pytanie: dlaczego Ją czczono? Dlaczego Maryja w oczach chrześcijan była „Błogosławioną”? Opierając się ciągle na tekście św. Łukasza możemy powiedzieć, że Maryja jest tutaj postrzegana jako pierwsza i największa z wierzących: „Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Ci od Pana” (Łk 1,45). Jej włączenie w misterium Kościoła (por. Ap 12,1-18) było ewidentne, gdyż wiarę Kościoła rozumiano jako przedłużenie wiary Maryi. Ciągle w tej perspektywie eklezjalnej Maryja jest uważana za najważniejszego i uprzywilejowanego świadka ekonomii zbawienia, do której realizacji przyczyniła się osobiście poprzez całkowite przyłgnięcie do woli Bożej⁴. Tak zatem mamy tu dwa tytuły Maryi, które pozostaną odtąd w Tradycji Kościoła: „pierwsza pośród wierzących” (por. Łk 1,28: „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa!”;

Łk 1,45: „Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Ci od Pana”) i „świadek”⁵. Pod tymi tytułami zaczyna czcić Ją Kościół apostołski.

b. Kościół pierwotny w okresie ekspansji i prześladowań

Następny okres, który chciałbym tutaj przeanalizować zaczyna się po zamknięciu kanonu ksiąg nowotestamentalnych, czyli z końcem I wieku, i trwa do roku 313, kiedy to edykt mediolański cesarza Konstantyna Wielkiego kładzie kres prześladowaniom. W historii liturgii nie traktuje się tego okresu jako jednolitego, ale w naszej analizie to uogólnienie może przyczynić się do jaśniejszego sformułowania myśli⁶. Z jednej strony ekspansja chrześcijańska w ówczesnym imperium rzymskim, wyraźna inkulturacja w środowisko greckie, z drugiej jednak zachowanie własnej odrębności umacnianej przez prześladowania, powodują ukształtowanie charakterystycznych form kultu. Jest w nim coraz więcej elementów kulturowych i nawet religijnych, pochodzących z ówczesnego świata pogańskiego, a które zostały wykorzystane do przekazania doktryny chrześcijańskiej⁷. Źródłem w badaniach tego okresu są wczesne pisma patrystyczne, szczególnie te apologetyczne⁸ i komentarze do Pisma świętego oraz pierwsze teksty typowo liturgiczne⁹.

Św. Ireneusz z Lyonu chyba jako pierwszy nazywa Marię *Advocata Evae*¹⁰. To już nie jest tylko porównywanie Jej z Ewą przez podkreślenie Jej *fiat*. Tym razem chodzi wyraźnie o wskazanie na Jej pomoc i pośrednictwo w drodze do zbawienia. Przypomnijmy, że jest to czas prześladowań. Na horyzoncie życia chrześcijańskiego pojawiają się bohaterowie wiary, męczennicy. Nikt nie medytuje nad ich cierpieniami poniesionymi dla Chrystusa, ale raczej uwydatnia się ich wyznanie wiary, które zapewnia im przebywanie z Chrystusem. Są świadkami (*martyres*) i zwycięzcami (*victores*). Tych, którzy prowadzeni są na śmierć dla Chrystusa prosi się o wstawiennictwo, o pośrednictwo. Uważano bowiem, że ich wyznanie wiary czyni ich bardziej bliskimi samemu Bogu i dlatego mogą wstawiać się za innymi wiernymi będąc niewątpliwie wysłuchani. Ale osobne światło na tę wiarę rzucają przykłady wyznawców. Są to chrześcijanie, skazani na śmierć za swoją wiarę, a w stosunku do których nie wykonano wyroku z różnych powodów. Nie oddali zatem życia dla Chrystusa w sensie dosłownym. Okazuje się, że cieszyli się oni jednak nadal specjalnym szacunkiem we wspólnocie (nosząc tytuł wyznawcy). To

pozwała nam sądzić, iż autorytet moralny męczenników, ich rola jako pośredników między wspólnotą na ziemi a Bogiem, nie opierała się na materialnym oddaniu życia, ile raczej na faktycznym wyznaniu wiary w Jezusa Chrystusa, Boga i Zbawiciela. I tutaj należy umieścić Maryję, która jako pierwszy i najważniejszy świadek misterium Chrystusa musi (zgodnie z tym co zostało powiedziane wcześniej) cieszyć się szczególnym przywilejem pośrednictwa w zbawieniu człowieka. Przypisuje się Jej zatem tytuł „Pośredniczki”, który nie jest zwykłym elementem panegiryku, ale czymś bardzo ważnym w życiu chrześcijańskim w tym okresie¹¹.

Z tego również okresu pochodzi znana nam antyfona *Sub Tuum praesidium*. Jej powstanie dobrze tłumaczy zarysowana powyżej mentalność. Jest ona starożytnym świadectwem wiary Kościoła w Aleksandrii. Szybko jednak, już w IV wieku, została również użyta w liturgii Kościoła bizantyjskiego, koptyjskiego, ambrozyjańskiego i rzymskiego. Modlitwa ta, znaleziona na papirusie w Egipcie¹², z bardzo charakterystyczną pisownią, pochodzi z końca III wieku¹³. Zrekonstruowany tekst można przetłumaczyć:

„Do Twojego miłosierdzia uciekamy się, o Matko Boża. W naszych potrzebach (koniecznościach) nie odwracaj się od wszystkich naszych modlitw lecz wyrwij nas z niebezpieczeństw. O Ty, która jedyna jesteś czysta i błogosławiona”.

Brak rodzajnika określonego przed słowem mówiącym o modlitwach i niebezpieczeństwach (*peristasei* i *kindynou*) sugeruje, że nie była to modlitwa w jakimś szczególnym niebezpieczeństwie, ale miała raczej charakter bardziej ogólny. Niektórzy sugerują nawet, że określenie: „bo Ty jedyna jesteś czysta i błogosławiona” wskazuje na jej pochodzenie ze środowiska świętych dziewic¹⁴. Okoliczności powstania modlitwy właśnie w Egipcie zdają się jeszcze potwierdzać tę tezę. Dla nas najważniejszym faktem jest to, że już w III wieku istnieje dokument pisany, w którym prośba o opiekę – modlitwa, jest wyraźnie zaadresowana do Matki Boga. Również ciekawym elementem jest podkreślenie Jej czystości, dziewictwa.

Właśnie z tym ostatnim podkreśleniem związana jest następna myśl, którą chciałbym tutaj przedstawić, a która związana jest z bardzo ciekawym freskiem z katakumb św. Pryski w Rzymie. W korytarzu tych katakumb, który archeolodzy datują na III w., można zobaczyć scenę przedstawiającą *velatio virginis*. Jest to rodzaj obłóczyn (*vestitio*) dokonywanych przez biskupa. Biskup został umieszczony na katedrze. Po jego lewej stronie stoi diakon, zaś po prawej stronie biskupa została przed-

stawiona Najświętsza Maryja Panna z Dzieciątkiem. Powszechnie uważa się, że Maryja została tutaj przedstawiona jako ideał czystości i przykład do naśladowania w dążeniu za Chrystusem¹⁵. W II w., a jeszcze bardziej w wieku III, rozpoczęła się szerzyć praktyka realizacji ideału ascetycznego i doskonałości ewangelicznej. Wielu mężczyzn i kobiet gromadziło się razem, by w Imię Chrystusa Pana naśladować Jego życie i cnoty, żyjąc w milczeniu i z daleka od problemów świata. Ilość tych ludzi, całkowicie poświęconych Bogu, gotowych żyć w ukryciu lub pomagając pokornie najbardziej potrzebującym braciom, ciągle wzrastała. Był to rodzaj dobrowolnego męczeństwa, gdyż szukanie męczeństwa faktycznego szybko zostało we wspólnocie chrześcijańskiej potępione. W tym klimacie ascetyzmu i poszukiwania doskonałości ewangelicznej, łatwo było uważać Maryję za model dusz całkowicie poświęconych Panu¹⁶. Główne cnoty u Niej podkreślane to, czystość serca i kompletna dyspozycyjność wobec Bożego Słowa.

c. Rozkwit w blasku wolności

Niewątpliwie data 313 roku jest przełomowa, ponieważ oznacza początek nowej mentalności, jaka zaczyna się tworzyć się we wspólnotach chrześcijańskich. Fakt wolności, przywileje otrzymane od cesarza Konstantyna i potem Justyniana, mają zasadniczy wpływ na rodzaj kultu sprawowanego w zgromadzeniach liturgicznych. Kult z czasem przenosi się do bazylik, a w ich absydzie pojawia się dominująca postać Chrystusa – Pantokratora. Pojawiły się również bolesne podziały. Już w poprzednim okresie dały znać o sobie pierwsze rozdarcia wśród wierzących na tle doktrynalnym, a dotyczyły szczególnie osoby Jezusa Chrystusa i sposobu celebrowania Jego misterium zbawienia¹⁷. Teraz jednak rozdarcia stały się o wiele poważniejsze, bo angażowały nierzadko również władzę polityczną. Postanowienia soboru w Nicei, w Efezie czy w Konstantynopolu i Chalcedonie nie były zwykłą refleksją teologiczną, ale wynikiem długiego procesu dojrzewania, naznaczonego wysiłkiem intelektualnym i ascetycznym, jak również i sporami w łonie wspólnot i między wspólnotami. Dlatego słusznie nazywa się je definicjami.

Jak przejawia się w tym okresie kult Matki Najświętszej? Jego formy były już różnorodne. Na budowach chrześcijańskich, murach, papierusach znajdujemy ciekawe greckie inicjały: CH–M–G. Znajdują się one m.in. na murach pod baptysterium Konstantyna na Lateranie¹⁸. Jest to

monogram chrystologiczny, deklarujący: „Chrystus zrodzony z Maryi”. Rozpowszechniany był w III, a szczególnie na początku IV wieku. Inny epigram, używany w wiekach III i IV i to w podobny sposób co poprzedni, to litery: B–Y–M–G. Również i on ma charakter chrystologiczny i można go przetłumaczyć: „wspomóż, o Synu zrodzony z Maryi”¹⁹. Umieszczanie tych i podobnych inicjałów w widocznych miejscach nawiązuje do rozpowszechnionej już wtedy praktyki chrześcijańskiej, polegającej na używaniu symboli do wyznawania wiary²⁰. Publiczne wyznanie wiary było czynem zasługującym na zbawienie, o czym mówiliśmy dotykając kwestii męczenników. Dla nas jest to ciekawe jeszcze dlatego, że to wyznanie wiary wyraźnie implikuje osobę Matki Bożej. Aby ono mogło być prawdziwe – zasługujące na zbawienie, musi uwzględniać Jej Boże macierzyństwo.

Kontynuujemy tę myśl robiąc krótką analizę symbolów wiary tego okresu. Przypomnę tylko, że symbol wiary należy ściśle do elementów celebracji, bowiem celebracja była najwłaściwszym miejscem jego recytacji. W symbolu nicejskim (z 19.06.325 r.) brak jest wzmianki o Maryi Dziewicy i Matce²¹. Przyczyną mogła być po prostu lapidarność sformułowań, bowiem sama treść była już w użytku Kościoła²². Ma go już jednak wyznanie wiary synodu semiariańskiego (351 r.) podpisane przez papieża Liberiusza (357 r.)²³. Symbol konstantynopoliński (z 30.07.381 r.) zawiera dobrze nam znaną formułę: *qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis, et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, et homo factus est*²⁴. Oczywiście, że definicja soboru z Efezu (22.06.431 r.) jest najpełniejsza, choć nie jest ona symbolem wiary. Przytoczę ją w całości w interesującym nas fragmencie:

„W rzeczywistości z Najświętszej Dziewicy nie został zrodzony najpierw jakiś człowiek, na którego potem miałoby zstąpić Słowo: ale Słowo złączyło się z ciałem od łona matki. Został zrodzony według ciała, przyjmując narodzenie własnego ciała. (...) Dlatego [Święci Ojcowie] nie mieli wątpliwości nazywając Najświętszą Dziewicę Matką Boga (*Theotokon*), na pewno nie dlatego żeby natura Słowa lub Jego Bóstwo miały początek w z Najświętszej Dziewicy, ale ponieważ narodziło się z Niej święte Ciało, wyposażone w rozumną duszę, z którym złączyło się Słowo istotowo (*kath' hypostasin henotheiis*). Dlatego mówi się, że Słowo zostało zrodzone według Ciała”²⁵.

Owo podkreślenie roli Matki Najświętszej nie było jak widzimy jakimś panegirikiem ku Jej czci, ale miało na celu przede wszystkim uka-

zanie prawdziwego obrazu Chrystusa, w którego wierzyli chrześcijanie. Był to Bóg, który z miłości do człowieka staje się człowiekiem za sprawą Ducha Świętego w łonie Dziewicy Maryi, który cierpiał i umarł za czasów Poncjusza Piłata i trzeciego dnia zmartwychwstał. Ciekawą sprawą byłoby przeanalizować tutaj, dlaczego niektóre symbole mówią: „*natus de Spiritu Sancto ex Maria Virgine*”²⁶, a inne: „*natus de Spiritu Sancto et Maria Virgine*”²⁷. Obydwie te formuły współistniały ze sobą. Inną ciekawostką są symbole, wykluczające w sposób wyraźny udział człowieka w poczęciu Jezusa Chrystusa, używające wyraźnego określenia: *sine semine virili*²⁸, a pochodzące przeważnie z Egiptu. Określenie „Matka Boża” w stosunku do Maryi nie odnosiło się jedynie do historycznego faktu poczęcia i zrodzenia Syna Bożego „za Cezara Augusta” (por. Łk 2,1), ale było rozciągane również na czas uobecniania misterium Chrystusa poprzez sakramenty w Kościele. Św. Ambroży mówi do nowo ochrzczonych: „To Ciało, które konsekrujemy pochodzi od Najświętszej Dziewicy”²⁹. Tak więc Boże macierzyństwo Maryi aktualizuje się wciąż, ilekroć celebrowane jest misterium Chrystusa. Niewątpliwie to z tego okresu pochodzi też nasz Kanon Rzymski, z charakterystycznymi słowami w *Communicantes*: „*Communicantes sed et memoriam venerantes in primis gloriosae semper Virginis Mariae, Genetricis Dei Domini nostri Jesu Christi (...)*”. Wspominanie Dziewicy Matki w czasie celebracji eucharystycznej było już w tym okresie zwyczajem utrwalonym we wszystkich tradycjach chrześcijańskich. Ukazuje nam to jasno, że celebracja zbawienia wymaga wyznania prawdziwej wiary, w której nie może brakować osoby Matki Dziewicy, ze względu na Jej rolę.

Omawiany okres, to czas powstania i rozwoju świąt związanych z tajemnicą Bożego Wcielenia. Chodzi oczywiście o Epifanię oraz o Boże Narodzenie, które pociągnęły za sobą kolejne święta, pogłębiające dalej medytację tych treści, jak na przykład Ofiarowanie Pańskie (MB Gromnicznej), które w Tradycji wschodniej otrzymało nazwę *Hypapante*–Spotkanie³⁰. Na ich powstanie miały niewątpliwie wpływ dysputy teologiczne i definicje soborów tego okresu. Wszystkie przesłanki zdają się wskazywać na to, że nie ma zbawienia bez wyznania prawdziwej wiary. A zbawienie dla ówczesnych chrześcijan absolutnie nie miało abstrakcyjnego charakteru. Odnosiło się do konkretnego życia, również i tutaj na ziemi. Celebracja misterium Chrystusa, a w tym również i Jego Matki, chroniła od wrogów i nieszczęść, zarówno duchowych jak i fizycznych, wzmagала chrześcijańską gorliwość i przynosiła zbawienie³¹.

Mówiąc o tytule „Matka Boża” w stosunku do Maryi, powróćmy jeszcze raz do miana „Dziewicy”. Nie jest ono w tej epoce nowe³², lecz należy do najstarszych, mających swoje uzasadnienie w Tajemnicy Wciele-
lenia. Widzieliśmy to między innymi w symbolach wiary: *et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, et homo factus est* (Symbol konstantynopoliński). Pod tym określeniem widziano bowiem pełną dyspozycyjność Maryi w zakresie wiary, a szczególnie we współpracy z Duchem Świętym. To właśnie dostrzeżenie dziewiczej postaci Maryi, która przyjmuje otwartym sercem Słowo Boże i przez to przyczynia się do naszego zbawienia, rodzi i rozwija duchowość, w której zarówno kobiety jak i mężczyźni, będą starać się naśladować Maryję. Orygenes, nieco później (IV w.), będzie proponował Jej przykład niewiastom, a także i mężczyznom. Pod wpływem takich pisarzy jak on³³, ideał dziewictwa zostaje wyniesiony bardzo wysoko. Jeszcze pełniejszego znaczenia nabierze on po uzyskaniu wolności przez chrześcijan (313 r.). Rozwijający się ideał dziewictwa zastąpi ideał męczennika. Będzie miał wszelkie cechy całkowitego i radykalnego oddania się Bogu, Chrystusowi. Odtąd tytuł Dziewicy stał się synonimem świętości. Tak było nie tylko w stosunku do Matki Najświętszej, ale i w stosunku do świętych ascetów obojga płci. Jeszcze raz, dla uczciwości, należy podkreślić, że nie chodzi tutaj absolutnie o jakies wychwalanie cnót Maryi, a raczej o naśladowanie Jej zasadniczej postawy: pełnego otwarcia się na łaskę Ducha Świętego.

d. Wczesne średniowiecze

Następną epokę nazwijmy umownie okresem „wczesnego średniowiecza”, ponieważ pragnę ją zamknąć z końcem z VIII wieku. W tym okresie papieżami w Rzymie byli m. in. św. Leon Wielki (440-461), św. Gelazy (492-496), św. Grzegorz Wielki (590-604), św. Hadrian (772-795), których imiona związane są z pomnikami liturgii rzymskiej, jakimi są sakramentarze. Nie znajdziemy tu może wielu rzeczy nowych, bo te w zdecydowanej większości uformowały się w epoce wcześniejszej, ale mamy do czynienia z procesem kodyfikacji i formułowania na użytek liturgii tego, co w epokach wcześniejszych zostało zdefiniowane. Musimy również zauważyć, że są to trudne czasy rozpadu cesarstwa zachodniego, inwazji barbarzyńców i poważnego zubożenia społeczeństwa.

W Sakramentarzu z Verony (Ve)³⁴, którego teksty należy datować przynajmniej na V wiek, interesujący nas materiał znajdujemy przede

wszystkim w formularzach mszalnych na święta Bożego Narodzenia. Większość tych tekstów przypisuje się papieżowi Leonowi Wielkiemu, którego kazania na tę uroczystość zdradzają ogromną głębię teologiczną i wspaniałą erudycję autora. Od niego też wyszła prawdopodobnie modlitwa po komunii:

„Da, quaesumus, domine, populo tuo inviolabilem fidei firmitatem; ut qui unigenitum tuum in tua tecum gloria sempiternum in veritate nostri corporis natum de matre virgine confitentur, et a praesentibus liberentur adversis, et mansuris gaudiis inserantur” (Ve 1252).

Jest to jedna z wielu modlitw tego typu, która opiera się na kilkunastoletnim doświadczeniu Kościoła. Wyznawanie wiary w prawdziwe narodzenie Jezusa Chrystusa z Maryi Dziewicy prowadzi do przezwyciężenia przeciwności i do osiągnięcia obiecanych radości. Dostrzegamy jednak również i nowe elementy. W jednej z prefacji, również na Boże Narodzenie, spotykamy się z następującym rozumowaniem:

„Vere dignum (...) est (...) in die sollemnitatis hodiernae, quo licet ineffabile, tamen utrumque conveniens editur sacramentum: quia et mater virgo non posset nisi subolem proferre divinam, et deus homo nasci dignatus congruentibus non deberet nisi virgine matre generari” (Ve 1270).

W wolnym tłumaczeniu możemy to oddać: „w uroczystość dzisiejszą, to co wydaje się niesłychane, jednak spotykając się z drugim rodzi sakrament. Ponieważ zarówno matka dziewica mogłaby zrodzić jedynie lato-rosł Bożą, jak i Bóg chcąc narodzić się jako człowiek powinien nie inaczej jak przez dziewicę matkę być zrodzonym”. Dostrzegamy zatem jak uwaga zostaje skupiona coraz bardziej na samej osobie Maryi. Oczywiście – motywem jest ciągłe medytacja Tajemnicy Wcielenia.

I jeszcze jeden tekst z tego samego sakramentarza, pochodzący tym razem z prefacji na uroczystość św. Jana Ewangelisty, które w tradycji rzymskiej ukształtowało się w kontekście Bożego Narodzenia.

„(...) destitit pelagi profunda rimari, secretorum scrutator redditus divinatorum eo usque procedens, ut et in cenae mysticae sacrosancto convivio in ipsius recumberet pectore salvatoris; et eum in cruce dominus constitutus vicarium sui matri virgini filium subrogaret (...)” (Ve 1276).

Nie można zatem uważać postaci Apostoła św. Jana, z charakterystycznym wnikiem w Boże sekrety, ze spoczywaniem na piersi Zbawiciela w czasie Ostatniej Wieczerzy i przyjęciem Jezusowego testamentu

pod krzyżem, za odkrycie naszych czasów. W wypadku tego tekstu sięgamy aż piątego wieku, a może nawet końca czwartego. To podkreślenie faktu, że Jezus z krzyża powierza Jana swojej Matce za syna (por. J 19,26-27) nie było tutaj przypadkowe, ale zdradza nowy rodzaj relacji między wierzącymi a Matką Najświętszą, który rozwinie się w wiekach późniejszych.

Pragnę przytoczyć jeszcze jeden charakterystyczny tekst, pochodzący również z Sakramentarza z Werony, ale znajdujący się w jego dodatku z Rawenny:

„Excelsi Filius Dei, humni generis conditor et immaculate salvator: procede iam, quaesumus, de incontaminata virgine pro mundi redemptione; ut sentiamus per eandem nos gratiam liberare a peccatis, per quam ipse fieri dignatus est absque delicto similis nobi” (Ve 1359/28).

Maryja pojawia się więc na drodze nawracającego się grzesznika. A rozmawianie wierzącego jest tu proste. Chrystus zrodzony przez Nieskalaną Dziewicę zechciał stać się podobnym do nas we wszystkim oprócz grzechu. Teraz więc, kiedy jesteśmy grzeszni, dzięki Niej możemy otrzymać łaskę wyzwolenia od grzechów. Myśl ta rozwijać się będzie w Kościele w różnej formie.

Sakramentarz Gelazjański (Ge)³⁵ jest nieco późniejszy i zawiera teksty liturgiczne używane w celebracji wspólnot rzymskich (poszczególnych parafii), ale z wykluczeniem celebracji papieskich. Tutaj znajdziemy już więcej elementów chwały pod adresem Maryi. W jednej z oracji „na Zwiastowanie Najświętszej Maryi Matce naszego Pana Jezusa Chrystusa” (Ge 847) znajdujemy grę słów *obumbratio* i *inluminatio*. *Obumbratio* (pisane przez „c”) to oczywiście moment działania Ducha Świętego w osobie Maryi, zaś *inluminatio* to skutek Bożego działania, oświecenie rodzaju ludzkiego. W następnej oracji, dla przykładu, znajdujemy wychwalanie Maryi za Jej udział w oczyszczaniu człowieka z grzechu:

„Te quaesumus, domine, famulantes, praece humile auxilium implorantes, et beatae semper virginis Mariae nos gaudia comitentur solemniis, cuius praeconia ac meritis nostra deleantur cyrographa peccatorum, atquae rubiginem scelerum moliviciorum igne conpunctionis tui amore mundemur incursu” (Ge 848).

Wyraźnie zostaje uwypuklone *ignis conpunctionis* i *incursio amoris*, które oczyszczają z grzechów, a także cnoty i zasługi Matki Naj-

świętszej. To koncentrowanie uwagi na Maryi staje się już coraz wyraźniejsze w tej epoce.

Dopełniając wyżej zarysowanego obrazu, pragnę zwrócić uwagę na ciekawy fresk z Nola, miasta św. Paulina, przedstawiający *Virgo orans*³⁶. Jest to wizerunek Dziewicy, zrobiony na płycie marmurowej. Dostrzegamy tam Dziewicę, z włosami opuszczonymi na ramiona i rękami wzniesionymi w akcie modlitwy. Nie jest to *orans* w znaczeniu Kościoła modlącego się, bo napis wokół głowy³⁷ wyraźnie wskazuje na Maryję: „Maryja Dziewica, kapłanka (minister) świątyni Jerozolimskiej”. Jest to znak, że wtedy modlono się do Niej, a ona przedstawiała modły Kościoła Bogu.

Nic to dziwnego, bowiem wtedy powstają pierwsze świątynie dedykowane właśnie Jej, że wspomnieć klasyczny przykład bazyliki na wzgórzu eskwilińskim w Rzymie. Zainteresowanie się już samą osobą Maryi prowadzi do powstania w Jerozolimie Jej święta w dniu 15 sierpnia, jako Matki Boga. Święto to jednak, pod wpływem kultu męczenników (obchodzi się ich dzień śmierci jako *dies natalis*), przybiera inną formę: dzień narodzin Maryi dla nieba. Stąd obchodzi się Jej Zaśnięcie, a nieco później na Zachodzie Jej Wniebowzięcie. Z obchodów świąt Bożego Narodzenia zostaje wyodrębnione święto Zwiastowania, jak widzieliśmy to już w sakramentarzu Gelazjańskim. I chociaż zachowało ono jeszcze swój charakter chrystologiczny, jednak coraz bardziej akcent przenosi się na osobę Maryi. L. Duchesne twierdzi, że powstało ono około roku 500 w Efezie³⁸, mieście związanym ze św. Janem Ewangelistą. W połowie VI wieku pojawia się na Wschodzie celebracja święta Narodzenia Njaświętszej Maryi Panny, pod datą 8 września. Święto Ofiarowania Najświętszej Maryi Panny (21 listopada), również powstałe na Wschodzie, jest medytacją osoby Maryi w Jej relacji do misterium zbawienia. Również i to święto, które znajdujemy w kalendarzu pod datą 9 grudnia, miało treść raczej historycznego poczęcia Matki Najświętszej przez św. Annę. Dopiero w wiekach następnych i to na zachodzie, w atmosferze tego święta dojrzywało pojęcie poczęcia Najświętszej Maryi Panny w znaczeniu pasywnym, tj. Niepokalanego Poczęcia. Powstanie tych wszystkich świąt ma swoje logiczne uzasadnienie. Należy pamiętać, że jest to złoty wiek w twórczości liturgicznej, nie tylko odnoszącej się do postaci Najświętszej Maryi Panny. Był to również czas soboru chalcedońskiego i konstantynopolitańskiego. Z drugiej strony do obrony prawdziwej wiary prowokowały herezje np. doкетов i ciągle odradzająca się gnoza³⁹.

e. Średniowiecze

Również i w tym przypadku, choć zatyłowałem ten paragraf jako „średniowiecze”, nie mam zamiaru analizować całej wspomnianej epoki, lecz zająć się jedynie fenomenem odrodzenia życia religijnego, który nastąpił po tzw. *saeculum obscurum*, pod koniec XI i w XII wieku.

Odrodzenie rozpoczyna się w opactwie Cluny, które od X wieku staje się centrum duchowym Europy. Ono również rozwija tradycję liturgiczną Kościoła rzymskiego⁴⁰. Wszystko jest tutaj podporządkowane jednemu celowi: trosce o chwałę Bożą. W krótkim czasie zostały tam zbudowane 3 kolejne kościoły, każdy wspanialszy od poprzedniego. Chrystus widziany w czasie celebracji liturgicznej tego okresu, szczególnie w Cluny, to „Król Chwały”, który pojawia się w swoim świetle aby:

„*discedat diabolus et contremiscat et fugiat pallidus cum omnibus ministris suis de habitationibus illis, nec praesumat amplius inquietare vel illudere servientes tibi*”⁴¹.

Sztuka z Cluny ukazywała Chrystusa jako Pana i Króla, ukazywała *Maiestas Domini*. Nawet Ukrzyżowany był przedstawiony jako Król, w koronie chwały. Była to zatem sztuka abstrakcyjna i według Bernarda – romantyczna⁴², chociaż opierała na starej, rzymskiej tradycji.

Omawiany okres charakteryzuje się również powstaniem nowych zakonów, takich jak trapistów, kartuzów, premonstratensów i oczywiście cystersów. Zakony te podjęły odnowę życia chrześcijańskiego, między innymi poprzez radykalne ubóstwo, przejawiające się również w wyglądzie kościoła i w ceremoniach. Tajemnica wyniszczenia Boga – Człowieka, w Tajemnicy Wcielenia, a przede wszystkim na Krzyżu, stała się motywem przewodnim duchowości chrześcijańskiej w tym okresie. Słuchając jednego z głównych promotorów tego ruchu, św. Bernarda z Clairvaux (†1153), dowiadujemy się, że jedynie patrząc na Chrystusa Ukrzyżowanego, z Jego ranami, możemy zostać sprowokowani do osobistego dialogu ze Zbawicielem, do osobistej miłości dla Niego. Na Krzyżu bowiem Chrystus wysłużył nam zbawienie. Takie spojrzenie doprowadziło, siłą faktu, do pewnego realizmu w sztuce. Uważano bowiem, że Chrystusowe cierpienie na krzyżu było bardzo realne. Na początku historii cystersów, za czasów św. Bernarda i zaraz po nim, kościoły cysterskie były puste, bez obrazów. Obrazy i rzeźby były surowo zabronione. Nie był to przejaw obrazoburstwa ze strony Bernarda, ale raczej wyraz jego ascezy (*Kunstaskese*), gorącego pragnienia powrotu w iko-

nografii do tego, co istotne. Obraz powinien pobudzać pobożność, a nie sprowadzać ją na manowce. Według niego wszystkie ozdoby i ozdobne zawijasy w kościele są do zaniechania⁴³. Stąd w centrum znajdował się Chrystus Ukrzyżowany. I nie był to przypadek odosobniony, ale charakteryzował cały ruch. Wiadomo bowiem, że św. Bernard zakłada pierwszy klasztor założył w 1112 roku. Kiedy zaś umiera w 1153 roku, w całej Europie istnieje już przynajmniej 300 klasztorów tego typu⁴⁴.

Nie można tu pominąć również tego, co św. Bernard wniósł do duchowości, do mistyki i do liturgii zachodniej. Mówił on o konieczności doświadczenia Boga, co stanowi o prawdziwej mądrości chrześcijanina⁴⁵. Poszukiwanie tego doświadczenia Boga, tej mądrości, będzie stanowiło myśl przewodnią pobożności tego okresu.

Oczywiście, nie trzeba być wyjątkowo przenikliwym, by dostrzec iż w tym kontekście jest wiele miejsce na postać Matki Najświętszej. Wszystkie nowopowstałe i wspomniane wyżej zakony, mają bardzo silny element maryjny w swojej duchowości. Możemy się o tym przekonać również i dzisiaj⁴⁶. Poszukując doświadczenia Boga w Tajemnicy Wcielenia i w Tajemnicy Krzyża nie sposób nie dostrzec osoby Matki. Wystarczy przypomnieć sobie krzyż, przed którym modli się kilkadziesiąt lat później św. Franciszek, a który ma swoje korzenie właśnie w omawianym przez nas nurcie pobożności, a zobaczymy tam Matkę. Nie jest ona jeszce Bolesna, ale jest świadkiem. Jest tą, która ofiaruje Syna.

Wschód chrześcijański pozostał z pojęciami wypracowanymi w epokach poprzednich. Maryja zawsze była postrzegana w swojej roli w Tajemnicy Wcielenia i w jedności z Synem. Wywyższenie Maryi, spowodowane deklaracjami soboru w Efezie zostały uzupełnione deklaracjami soboru chalcedońskiego, gdzie mówi się o unieżeniu Syna Bożego i tam widzi się również Jego Matkę.

Zachód miał jednak inny kontekst społeczno-historyczny i dlatego również mariologia uformowała się w tym kontekście. Zmiany społeczne i polityczne, absorbcja nowych ludów w łonie kultury dawnego imperium, spowodowały wykształtowanie się nowej mentalności. Z jednej strony widzimy jak anonimowe masy szukają opieki i wstawiennictwa osób znacznych i wpływowych. Z drugiej strony owe silne osobowości, znaczące w społeczeństwie, biorą często na siebie obowiązek troszczenia się o bezimienny lud. Ten rodzaj personalizmu, który ukształtował się na początku średniowiecza, znalazł również swoje reperkusje w liturgii Ko-

ścioła. Masy szukają schronienia w instytucji Kościoła i w znaczeniu społecznym duchowieństwa, a z drugiej strony duchowieństwo nabiera znaczenia, również ze względu na zaistniałą sytuację polityczną i społeczną⁴⁷. Cechą charakterystyczną postawy pobożności w tym okresie jest silny indywidualizm. Człowiek osiąga zbawienie poprzez osobiste zaangażowanie, szukanie doświadczenia Boga, które łatwo przeradza się, w okresie późniejszym, w postawy intymistyczne i sentymentalne. Prawdy wiary mają coraz bardziej wymiar moralizujący.

Oczywiście, że tym kontekście Maryja nie mogła być nikim innym jak Panią, która ma władzę i autorytet w stosunku do wiernych. Liczne wojny i epidemie zmuszały społeczeństwo do szukania Protektorki. Znalazłszy ją w osobie Maryi rozgłaszano to doświadczenie w pieśniach i mnożących się aktach oddania Maryi. Uzasadniona była identyfikacja Maryi z Kościołem, a także z Jej rolą obok Chrystusa, który był Głową Kościoła. Należy tu wspomnieć doktrynę św. Bernarda, mówiącą o Jej wstawiennictwie, szczególnie skutecznym, gdyż widzi się Ją postawioną wyżej, ponad Kościołem, i dlatego opiekującą się Kościołem. Jest też nazywana Matką wierzących i Matką Miłosierdzia⁴⁸.

Wywyższenie Maryi nie przeszkadza, chrześcijanom w utrzymywaniu z Nią bardzo intymnego i uczuciowego kontaktu. Starają się więc poznać Ją jak najlepiej i dostrzec nawet najmniejsze wydarzenia w Jej życiu. Powszechnym staje się przekonanie, że Jej rola nie ogranicza się jedynie do Tajemnicy Wcielenia, ale nadal zachowuje Ona swoje ważne miejsce w najważniejszym momencie historii zbawienia jakim jest misterium paschalne. Rozwija się zatem medytacja Jej znaczenia podczas męki Syna. Wiek dwunasty przynosi tę refleksję ukazując Ją najczęściej u stóp krzyża w postawie współofiарowania Syna Ojcu niebieskiemu. Z tego rodzi się nieco później kult Matki Bożej Bolesnej (Dolorosa, Addolorata) i przedstawianie Jej na wizerunkach XIII-wiecznych jako piękną dziewczynę, ubraną zgodnie z kanonami tamtej epoki, bolejącą pod krzyżem Chrystusa⁴⁹.

2. Kult maryjny i kult Najświętszego Serca Pana Jezusa – wspólne podstawy

a. Elementy kultu maryjnego

Analiza przeprowadzona w poprzednim paragrafie miała ułatwić zidentyfikowanie najważniejszych elementów kultu Matki Najświętszej w najstarszej Tradycji Kościoła. Późniejsze epoki w zasadzie pogłębiają

to, co zostało wypracowane w pierwszych etapach rozwoju. Nie znaczy to, że ów późniejszy postęp nie miał takiej wartości, jak ten z pierwszych dziesięciu wieków. Znajdujemy tam jednak mniej elementów oryginalnych, które w tym momencie nas interesują najbardziej.

Na początku widzimy zatem Maryję jako pierwszego i uprzywilejowanego świadka Misterium Odkupienia. Ona patrzy i rozważa to wszystko w swoim sercu. Postrzega się Ją również jako pierwszą z wierzących, a Jej wiara czyni z Niej „Błogosławioną”. Staje się zdolną do odczytywania miłości Boga do człowieka (por. *Magnificat*).

W latach prześladowań ze strony imperium rzymskiego i jednocześnie pierwszej ekspansji chrześcijan zaczyna się postrzegać Maryję jako Pośredniczkę, *Advocata Evae*. Bowiem jako wierny świadek, *martyr*, jest ona w stanie pomóc innym wierzącym na drodze do zbawienia. Zaczyna się zatem szukać u Niej pomocy (*Sub tuum praesidium*). Dostrzega się Jej *fiat*, wypowiedziane Panu Bogu bez zastrzeżeń, jako przyczynę dla której Pan Bóg nie może Jej niczego odmówić. Znakiem tej otwartości i dyspozycyjności wobec Boga jest oczywiście Jej Dziewictwo. Rodzi się zatem potrzeba naśladowania Jej i najlepszym sposobem jest naśladowanie właśnie w dziewictwie, realizowanym w służbie Bogu i drugiemu człowiekowi.

W czasach pełnej wolności i pełnego rozkwitu wspólnoty chrześcijańskiej po edykcie mediolańskim dojrzewa i nabiera nowego znaczenia problem publicznego wyznawania wiary. Oczywiście, że najwięcej niepokojów wzbudzają wtedy konkretne sformułowania, dotyczące przede wszystkim Boga w Trójcy Jedynego i Jezusa Chrystusa, Boga Człowieka, zrodzonego z Maryi Dziewicy. Zakorzeniona w poprzedniej epoce, dojrzewa obecnie praktyka publicznego wyznawania prawdziwej wiary, nawet jeśli zmienia się jej forma. Akt wyznania wiary jest aktem zasługi w wymiarze zbawienia. Jest on aktem kultu Boga samego. Ale okazuje się, że nie ma wyznawania prawdziwej wiary w Boga-Człowieka, Jezusa Chrystusa, bez uwzględnienia Bożego Macierzyństwa Jego Matki, Maryi. Zbawienie pochodzi od Boga, jest realizowane przez Jezusa Chrystusa, ale tu był konieczny (z woli Bożej) udział *Theotokos*. Ponieważ zaś problem zbawienia był dla ówczesnych chrześcijan bardzo realny, dlatego publiczne wyznawanie wiary stało elementem koniecznym ich życia (święta powstałe w tym okresie, monogramy i symbole wiary). Fakt Bożego Macierzyństwa Maryi nie odnosi się tu jedynie do histo-

rycznego faktu zrodzenia Chrystusa w czasie, ale znajduje swoją kontynuację również w stosunku do wierzących w Chrystusa, w momencie celebracji sakramentów⁵⁰. W tym okresie dojrzewa również ideał radykalnego naśladowania Maryi w dziewictwie, jako wyraz poszukiwania męczeństwa duchowego. Powtórzmy, jest to naśladowanie Maryi w Jej całkowitym oddaniu się miłującemu Bogu.

Publiczne wyznawanie wiary w Boże Macierzyństwo Maryi staje się (już od IV wieku) sposobem na szukanie wstawiennictwa i obrony we wszelkich niebezpieczeństwach, zarówno doczesnych jak i duchowych. Chociaż ta praktyka znajduje swoje uzasadnienie w Tajemnicy Chrystusa i jest od niej nierozdzielna, to przecież akcent powoli zaczyna się przesuwać na osobę samej Maryi. W okresie, gdy zaczynają się pojawiać pierwsze oznaki praktyki spowiedzi indywidualnej pojawia się również przekonanie chrześcijańskie, oparte na wcześniejszych doświadczeniach, że wstawiennictwo Maryi jest równie skuteczne na drodze oczyszczenia z grzechów. Dlatego lud chrześcijański nie obawia się poświęcać Jej kościołów, medytować Jej osobę w święta Jej narodzenia, zaślęnięcia, poręczenia i ofiarowania. Szuka pomocy do wyzwolenia się z grzechów zwracając się do Niej, Bogurodzicy. Tę myśl wypracowuje wczesne średniowiecze.

Kiedy w okresie późniejszym dojrzewa powoli w łonie chrześcijaństwa doktryna o ofierze Jezusa Chrystusa i kiedy Jego krzyż staje w centrum refleksji nad miłością Boga i Zbawiciela do nas ludzi, pod tym krzyżem wiara pozwala odnaleźć Maryję. Ona ofiaruje pod krzyżem lub raczej współofiaruje Ojcu niebieskiemu dzieło Syna. Naśladowanie Maryi w tej postawie prowadzi do odkrycia, do doświadczenia właśnie tej Jego miłości, ukonkretnionej w cierpieniu na krzyżu. Doświadczenie, prowadzące przez dobrowolnie podjęte cierpienie, ascezę itp., prowadzi do odkrycia Boga. Ponieważ Maryja jest pierwszą na tej drodze, cieszy się szczególnym przywilejem. Odkrywa się Ją jako Panią, potężną i miłosierną Opiekunkę.

Podsumowując, możemy zatem powiedzieć, że kult Matki Najświętszej na przestrzeni wieków prowadzi do pogłębienia Tajemnicy Odkupienia, zarówno na etapie Wcielenia jak i na etapie Tajemnicy Krzyża i Zmartwychwstania. Zaś naśladowanie Maryi to odkrywanie prawdziwego wymiaru Bożego planu względem człowieka, to zbliżanie się do Tajemnicy Chrystusa, czyli pogłębienie życia chrześcijańskiego. Odkry-

cie mocy Maryi na płaszczyźnie zbawienia (nie tylko w wymiarze wiecznym, ale i doczesnym), prowadziło do odkrywania prawdziwego znaczenia łaski odkupienia, wysłużonej przez Chrystusa z miłości do nas. Można powtórzyć za teologiem chrześcijańskiego Wschodu, że cześć Matki Bożej w Tradycji Kościoła wypływa z rozpoznania Jej intymnego udziału w misterium Wcielenia Syna Bożego i w Jej udziale w deifikacji ludzkości poprzez Boże Wcielenie⁵¹. Zaś Konstytucja o Liturgii świętej Soboru Watykańskiego II oraz adhortacja apostołska Pawła VI *Marialis cultus*, wymieniają pięć charakterystycznych elementów, określających rolę Matki Bożej w Tradycji chrześcijańskiej. Jest to Jej współpraca z Bogiem w dziele Odkupienia, Jej przykład życia, Jej radość, Jej nadzieja i pocieszenie dla ludu chrześcijańskiego oraz jako eschatologiczna ikona dla Kościoła i dla wszystkich wierzących⁵².

„Od pierwszych wieków życia Kościoła aż po dzień dzisiejszy jest możliwe zidentyfikować ów charakter chrystologiczny, który przetrwał zawsze jako stały składnik w historii kultu maryjnego we wszystkich czasach. Ścisły związek Maryi z Odkupicielem i z Jego zbawczym misterium, był zawsze pojmowany, bardziej lub mniej świadomie, jako ostateczne uzasadnienie nabożeństwa maryjnego. Ponadto wzajemne odniesienie Chrystus – Maryja może być uznane jednocześnie jako zasada ciągłości kultu Maryi oraz motyw decydujący o jego zmianach”⁵³.

b. Elementy kultu Najświętszego Serca Pana Jezusa.

Aby móc odpowiedzieć na postawione na początku pytanie dotyczące, zależności między kultem maryjnym a kultem Najświętszego Serca Pana Jezusa, skoncentrujemy teraz naszą uwagę na tym ostatnim i podkreślimy główne tezy zawarte w encyklice *Haurietis aquas*⁵⁴.

Nabożeństwo do Najświętszego Serca Pana Jezusa jest kultem samego Boga, który objawia się człowiekowi poprzez symbol swojego Serca. Serce Słowa Wcielonego jest znakiem potrójnej miłości, którą Boski Odkupiciel obdarzył Ojca Przedwiecznego i wszystkich ludzi: miłości boskiej, właściwej dla Trójcy Świętej, miłości wlanej w Jego ludzką naturę i w naturę ludzkich uczuć⁵⁵ (por. HA 312). „Kult ten, w istotnej swej treści, nie jest niczym innym, jak kultem boskiej i ludzkiej miłości Słowa Wcielonego, a także kultem tej miłości, którą żywią ku grzesznym ludziom Ojciec Niebieski i Duch Święty” (HA 319). Tajemnica Odkupienia objawia nam współczującą miłość Trójcy Przenajświętszej, a zatem i Boskiego Odkupiciela wobec wszystkich ludzi (por. HA 308). Najwy-

mowniejszym wyrazem tej miłości Bożego Serca jest Jego ofiara na krzyżu: „Nikt nie ma większej miłości od tej, że ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15,13); „Po tym poznaliśmy miłość Boga, że On oddał za nas swoje życie i my winniśmy oddać życie za braci” (1J 3,16). W związku z tym znak Serca Zbawiciela staje się symbolem tej ofiary i realizacji Nowego Przymierza, mistycznego związku z Kościołem (por. HA 315n).

Istota tego kultu polega na podtrzymywaniu więzi, jakie istnieją między miłością Bożą, która powinna płonąć w sercach chrześcijan, a Duchem Świętym, będącym z natury Miłością. Wymaga on od nas zupełnego i absolutnego podporządkowania Chrystusowi naszej woli. Tylko taka odpowiedź jest godna miłości względem nas objawionej w Chrystusie (por. HA 301). Aktami tak rozumianego kultu są nasze akty miłości i zadośćuczynienia, mające na celu uczczenie tej miłości Boga względem ludzi. Nie może być zatem mowy o jakimś materializmie kultowym lub zabobonie (por. HA 322). Chodzi bowiem o to, by z tego kultu wypływały akty miłości wobec Boga i bliźnich (por. HA 324). Celem tak pojętego kultu jest udoskonalenie naszej ludzkiej miłości, jaka nas łączy z Bogiem i z ludźmi (por. HA 324).

Opiera się on przede wszystkim na Tajemnicy Wcielenia i na odkryciu znaczenia ciała, zmysłów oraz uczucia dla pobożności. „We wcieleniu Słowa dopełnia się to, co w biblijnej historii od samego początku jest w stanie stawania się. Słowo przyciąga w niej wciąż do siebie ciało, czyni je swoim ciałem, swoją przestrzenią życiową. Z jednej strony Wcielenie może się dokonać tylko dlatego, ponieważ ciało zawsze stanowi środek wyrazu ducha i w ten sposób jest możliwym miejscem przebywania Słowa. Z drugiej strony dopiero wcielenie Syna nadaje ostatecznie właściwe znaczenie człowiekowi i widzialnemu światu”⁵⁶. Przez odkrycie znaczenia zmysłów i uczucia dla pobożności, stwarza się płaszczyznę, na której właśnie one mogą wyrazić doświadczenie wewnętrzne człowieka. Ona to odpowiada bosko-ludzkiej miłości Jezusa Chrystusa. Pobożność angażująca zmysły jest zaś według encykliki zasadniczo pobożnością serca. Serce jest bowiem podstawą zmysłów, miejscem spotkania i przenikania zmysłowości i ducha. One to jednoczą się w sercu⁵⁷. Taka pobożność odzwierciedla obraz Boga, jaki znajdujemy w pismach nowotestamentalnych. Jest to Bóg, który ma Serce i ta konstatacja pozwala zrozumieć lepiej również i Tajemnicę Paschalną⁵⁸.

Wnioski

Aby zakończyć naszą refleksję spróbuję sformułować niektóre tezy streszczające nasze poszukiwania. Będą one zestawieniem głównych myśli dotyczących nabożeństwa do Najświętszego Serca Pana Jezusa i zawartych w encyklice *Haurietis aquas*, z tym, co udało się wyłowić z tradycji maryjnej w Kościele. A oto one:

— wspólnota chrześcijańska na przestrzeni wieków, zbliżając się do osoby Matki Najświętszej poznawała wraz z nią dar Odkupienia, miłość Boga objawioną człowiekowi;

— naśladując Dziewiczą Matkę Boga uczono się rozpoznawać tę miłość i odpowiadać na nią, zarówno w relacji do Boga, jak i w relacji do drugiego człowieka;

— najgłębsza refleksja, która przyczyniła się do rozwoju kultu Bożego Serca, zrodziła się w środowiskach gdzie było silnie zakorzenione nabożeństwo do Matki Bożej. Zaznaczyło się to szczególnie od średniowiecza, od czasów św. Bernarda poprzez św. Gertrudę z Helfta, św. Jana Eudes⁵⁹, średniowieczną tradycję benedyktyńską⁶⁰, dominikańską⁶¹ i franciszkańską⁶²;

— nabożeństwo do Najświętszego Serca Pana Jezusa i do Matki Najświętszej pozwala dostrzec, pogłębić, należycie docenić i osobiście doświadczyć teandryczny (bosko-ludzki) wymiar Misterium Wcielenia i Misterium Paschalnego;

— jedno i drugie nabożeństwo tworzy środowisko wiary, w którym wierzący uczy się odpowiadać w sposób pełny na Boże Objawienie. W nabożeństwie do Najświętszego Serca Pana Jezusa czyni to przez kontemplację otwartego Boku, jako znaku objawiającej się miłości Chrystusa. W nabożeństwie do Matki Najświętszej jest to naśladowanie Jej postawy nieustannego *fiat*;

— zarówno nabożeństwo do Matki Najświętszej, jak i do Najświętszego Serca Pana Jezusa, pojęte zgodnie z tym, czego naucza Kościół, pobudza wierzących do praktykowania miłości bliźniego, czy to pod wpływem przykładu Maryi, czy też kontemplując miłość Zbawiciela do rodzaju ludzkiego;

— religia chrześcijańska, nie ignorując otaczającej nas rzeczywistości, pozwala słusznie oczekiwać skutków Chrystusowego dzieła odkupienia nie tylko w przyszłości, ale również tu i teraz na ziemi. Rozwój

pobożności maryjnej uczy nas, że słusznym jest szukanie pomocy u Boga, w potrzebach doczesnych i duchowych, przez wstawiennictwo Maryi. Również kontemplacja Chrystusowej miłości do nas w Otwartym Boku pozwala nam nie tracić nadziei wobec trudności i widzieć je we właściwym świetle;

— nie istnieje żaden rozdzźwięk między kultem Matki Najświętszej i kultem Serca Jezusowego, a wręcz przeciwnie, jest to historycznie i teologicznie uzasadniona zależność. Zależność do tego stopnia, że prawdziwego kultu Najświętszego Serca Pana Jezusa nie można zrozumieć, jeśli się nie zrozumie podstaw, na których rozwinęło się nabożeństwo do Matki Bożej we wspólnocie chrześcijańskiej.

Przypisy

- ¹ R. Cantalamessa, *Il mistero pasquale*, Milano 1987, s. 75.
- ² Por. tamże, s. 81.
- ³ Ogólnie przyjmuje się, że Apokalipsa została napisana około roku 95, w czasie prześladowań Domicjana. Ewangelię zaś św. Jana datuje się na kilka lat wcześniej. Listy natomiast są umieszczane między tymi dwoma dziełami. Por. np. H. Haag, *La Parola di Dio si fa libro nella Sacra Scrittura*, [w:] AA.VV. *Misterium Salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, Brescia 1972, vol. I, s. 496-501.
- ⁴ Por. *Magnificat* (Łk 1,46-55), a także postawa Maryi przy znalezieniu w świątyni (por. Łk 2,51), pod krzyżem (por. J 19,25-27) oraz po zmartwychwstaniu (por. Dz 1,14).
- ⁵ L. Gambero, *Culto*, [w:] *Nuovo Dizionario di Mariologia*, pod red. S. De Fiore, S. Meo Cinisello Balsamo 1985, s. 429.
- ⁶ To samo dotyczy również następnych podrozdziałów. Najczęściej przyjmuje się następujące epoki w interpretacji historii liturgii: nowotestamentalna – poapostolska; wejście w świat grecko-rzymski; pełny rozwój w okresie wolności za Konstantyna Wielkiego (po edykcji mediolańskim) od 313 roku; epoka liturgii czysto rzymskiej (V-VII-VIII w.); wejście liturgii rzymskiej w świat franko-germański (VIII-IX); formacja liturgii rzymskiej okresu średniowiecza (X/XI-XII); liturgia „*secundum usum romanae curiae*” (XIII - XV w.); sobór Trydencki i okres Baroku (XVI - XVII w.); oświecenie (XVIII w.); wiek XIX Ruch Odnowy liturgicznej Vaticanum II i reforma; por. B. Neunheuser OSB, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, Roma 1977.
- ⁷ Dla przykładu ciekawym zjawiskiem jest zaadoptowanie postaci pasterza z greckich bukolik do interpretacji Jezusowej przepowiedni o Dobrym Pasterzu. Wyraźnym elementem odróżniającym tutaj postać Jezusa od pogańskiego pierwowzoru jest brak brody.
- ⁸ Por. św. Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*.
- ⁹ Por. *Didaché* i św. Hipolit Rzymski, *Tradycja apostołska*, z roku 215 lub 217.
- ¹⁰ *Adversus Haereses*, 5,19,1.
- ¹¹ Por. L. Gambero, *op. cit.*, s. 429.
- ¹² Por. hasło: *Sub tuum praesidium*, [w:] *Enciclopedia Cattolica*, vol. XI, s. 1468-1472.
- ¹³ Studia nad papirusem nabytym w 1917 roku prowadził benedyktyn P.F. Mercenier, por. *L'antienne mariale la plus ancienne*, [w:] „Le Muséon” (1939) s. 229-233.
- ¹⁴ F. Spedalieri SJ, *Maria nella scrittura e nella tradizione della Chiesa primitiva. Studio diretto sulle fonti*, Messina 1961. s. 198-200.
- ¹⁵ P. Testini, *Archeologia cristiana. Nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI*, Roma, Parigi, Tournai, New York 1958, vol. I, s. 258. W tychże katakumbach znajdują się także inne freski mówiące o dobrze już ukształtowanej czci Matki Najświętszej we wspólnocie chrześcijańskiej w Rzymie. W korytarzu, na I piętrze pod ziemią (czyli bardzo wczesny, datowany na II wiek i powiększony później), w jednej z nisz znajdujemy dwa malowidła. Jest to Maryja z Dzieciątkiem, a przed nią prorok Barlaam (ze zwojem w lewej ręce, a prawą wskazujący na gwiazdę). Nad nimi widnieje postać Dobrego Pasterza w kontekście ozdób roślinnych. Druga scena to Zwiastowanie. Maryja została przedstawiona jak stoi na katedrze. Przed nią zaś stoi anioł bez skrzydeł (to dopiero koniec II wieku).
- ¹⁶ G. D'Onorio de Meo FDP, *Presenza mariana nella celebrazione del mistero di Cristo* Napoli 1985, 51 = Quaderni di „Orientamenti Pastoralni”, s. 9.
- ¹⁷ Spór o datę Paschy był również, wbrew pozorom, sporem doktrynalnym, dotyczącym istoty misterium paschalnego.
- ¹⁸ Por. P. Testini, *op. cit.*, s. 360. Tekst grecki brzmiałby: *Christos ho ek Marias Gennetheis* lub *Christos Marias Genna*. Można go jednak tłumaczyć również: *Christos Michaël Gabriël*.

- ¹⁹ Tekst grecki brzmi: *Boëthēi Hyios ek Marias Gennetheis*. por. P. Testini, *op. cit.*, s. 361.
- ²⁰ Warto przypomnieć tutaj znak ryby z jego teologiczną treścią, znak PX w różnych odmianach itd.
- ²¹ Por. Denzinger, 125-126.
- ²² Wystarczy wspomnieć *Traditio Apostolica* św. Hipolita rzymskiego (z roku 215 lub 217), w którym symbol chrzcielny zawiera sformułowanie: „*Credis in Deum Patrem Omnipotentem? Credis in Christum Jesum, Filium Dei, qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, et crucifixus sub Pontio Pilato(...)*”, Denzinger, 10.
- ²³ Inicjatora budowy bazyliki Matki Bożej na wzgórzu eskwilińskim (Matki Bożej Większej). W tym wyznaniu wiary mówi się: „ze względu na nas stał się człowiekiem i został zrodzony ze świętej Dziewicy”. por. Denzinger, 139.
- ²⁴ por. Denzinger, 150.
- ²⁵ Denzinger, 251.
- ²⁶ Por. św. Hipolit Rzymski, *Tradycja apostołska*; św. Ambroży, *Explanatio Symboli*, PL 17, s. 1193-1196 CSEL 73(1955)19* SChr 25bis (1980) s. 46-58; Piotr Chryzolog, biskup Rawenny, s. 433-458, w *Sermones* 57-62 PL 52,357-375 CCL 24(1975) 314-355, 312.
- ²⁷ *Psalterium Aethelstani regis*, jest to księga liturgiczna monastyczna z początku IX wieku. Na jej końcu znajduje się symbol w języku greckim pisany literami anglosaksońskimi. Sam jednak symbol należy do najstarszej tradycji symboli, typu „R” (romana) sięgająca swoimi korzeniami ostatnich dziesiątków II wieku, Denzinger, 11; *Codex Laudianus graecus* (sec. VI/VII), Denz, 13; św. Augustyn, *Sermo 213 in traditione simboli* PL 32,612 CSEL 36,84.
- ²⁸ por. *Constitutiones Ecclesiae Aegyptiacae* (ok. IV wiek): „*quod mirabiliter propter nos homo factus est in unitate incomprehensibili per Spiritum suum Sanctum ex maria sancta virgine sine semine virili*”. Denzinger, 62 i 63.
- ²⁹ św. Ambroży, *De myster.*, c.9 n.53 (PL 16,407 A).
- ³⁰ Chodzi oczywiście nie tylko o spotkanie Jezusa z Symeonem lub z Anną, ale myśl jest o wiele głębsza. Święto to podkreśla fakt spotkania Chrystusa ze świątynią w Jerozolimie oraz z ludzkością, która czekała na Jego przyjście.
- ³¹ Wystarczy wsłuchać się w treść modlitw, które odmawia Kościół w tych dniach. Dla przykładu podaję tutaj fragment modlitwy dziękczynnej, pochodzącej ze Świętej Liturgii św. Jana Chryzostoma, recytowanej po komunii świętej: „Dziękujemy Ci Panie, kochający człowieka, dobroczyńco dusz naszych, jako że i w dniu dzisiejszym zechciałeś dać nam dostęp do niebieskich i nieśmiertelnych Twoich Tajemnic. Wyprostuj nasze drogi, utwórz nas w Twojej bojaźni, strzeż naszego życia, utwórz nasze stopy modlitwami i prośbami przesławnej Bogurodzicy i zawsze Dziewicy Maryi, i wszystkich Twoich świętych”.
- ³² Por. co mówiliśmy przy antyfonie *Sub tuum praesidium*.
- ³³ por. cfr Orygenes, *In Math.*, 10,17 GCS 40,21-22.
- ³⁴ L.C. Mohlberg (wyd.), *Sacramentarium Veronense*, Roma 1956 = *Rerum Ecclesiasticorum Documenta, Series Maior, Fontes I*.
- ³⁵ L.C. Mohlberg (wyd.), *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli*, Roma 1960 = *Rerum Ecclesiasticorum Documenta, Series Maior, Fontes IV*.
- ³⁶ P. Testini, *op. cit.* s. 504. Marmur ten znajduje się obecnie w krypcie św. Maksymina. Badacze datują go na V lub VI wiek.
- ³⁷ Napisany bardzo niepoprawnie po łacinie: *Maria Virgo, minester de tempulo Gerosale*. Można to prawdopodobnie poprawić na: *Maria Virgo, minister de templo Jerusalem*. Tamżc.

- ³⁸ Wprowadzone przez biskupa Abramiusa za przykładem niektórych monasterów z Palestyny, por. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien. Etude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris 1920, s. 288.
- ³⁹ Por. L. Gambero, *op. cit.*, s. 431-432.
- ⁴⁰ Tutaj w XI wieku rodzi się np. wspomnienie wszystkich wiernych zmarłych, tutaj są przepisywane księgi liturgiczne, pontyfikaty itd.
- ⁴¹ Z modlitwy na poświęcenie świecy w dniu 2 lutego. „Aby odstąpił diabeł, aby zmieszał się i uciekł błady wraz ze swoimi sługami z tego miejsca. Nicch nie odważy się więcej niepokoić i ludzi tych, którzy służą Tobie” [w:] C. Vogel (wyd.), *Le Pontifical Romano-Germanique du Dixième siècle*, Citta del Vaticano 1963, II,17.
- ⁴² K.J. Wallner OCist, *Geschmack finden an der Liebe Jesu. Die Wurzeln der Herz-Jesu-Verehrung in der frühmittelalterlichen Bewegung der Zisterzienser*, [w:] „Leben in Fülle” 2/51(1996) s. 8.
- ⁴³ Tamże.
- ⁴⁴ Tamże, s. 7.
- ⁴⁵ *Nec scientia sed conscientia comprehendit* - odnośnie do Wcielenia Bożego Syna. Niemcy tłumaczy: *Nicht das Wissen, sondern das Mitfühlen versteht die Geheimnisse Gottes. Instructio doctos reddit, affectio sapientes. Das Gefühl, die innere Betroffenheit, die Erhebung macht weise und nicht die Gelehrsamkeit.* (Wrażenie, uczucie, wewnętrzne zakłopotanie, uniesienie czyni mądrym a nie nauczanie). *Sapientia* zatem, to pewne doświadczenie, o czym mówił już św. Augustyn: „Mądrość to *delectatio*, to jest delicia”. Opierając się na 1Kor 1,24, gdzie Chrystus jest nazwany *sapientia Dei*, twierdzi, że aby doświadczyć Boga, trzeba doświadczyć Chrystusa. Stąd najważniejszą tezą Bernarda było: ponieważ jesteśmy cielesni, dlatego musimy nasze pragnienia i naszą miłość zaczynać od ciała. To jest też definicja pobożności i nabożeństwa u św. Bernarda. Tamże, 7.
- ⁴⁶ Nad klasztorami cysterskimi dominuje przeważnie duża figura Matki Bożej.
- ⁴⁷ Nie było to zdobywanie władzy, ale na skutek rozsypania się instytucji cesarstwa zachodniego, rozsypała się również administracja państwowa. Jedyłą, sprawnie funkcjonującą strukturą, była organizacja kościelna.
- ⁴⁸ L. Gambero, *op. cit.*, s. 432n.
- ⁴⁹ Tamże.
- ⁵⁰ *Et Mater quidem spiritu non capitis nostri, quod est ipse Salvator, ex quo magis illa spiritaliter nata est, quia omnes qui in eum crediderint, in quibus et ipsa est, recte filii Sponsi appellantur, sed plane Mater membrorum eius, quod nos sumus, quia cooperata est caritate, ut fideles in Ecclesia nascerentur, quae illius capitis membra sunt, corpore vero ipsius capitis Mater. Oportebat enim caput nostrum propter insigne miraculum secundum carnem nasci de Virgine, quo significaret membra sua de Virgine Ecclesia secundum Spiritum nascitura*, św. Ambroży, *De sancta virginitate*, VI, PL 40,399 CSEL 41, s. 240.
- ⁵¹ D.M. Petras, *Mary in Eastern Liturgical Tradition*, [w:] „Liturgical Ministry” 6(1997)19.
- ⁵² Por. SC 103 oraz MC 57.
- ⁵³ L. Gambero, *op. cit.* [w:] *Nuovo Dizionario di Mariologia* pod. red. S. Di Fiore, S. Meo, Cinisello Balsamo 1985, s. 429.
- ⁵⁴ z 15.05.1956 roku. Tekstem polskim posługiwałem się w tłumaczeniu Bolesława Dyduły SJ, [w:] *Bóg bliski. Historia i teologia kultu Najświętszego Serca Jezusa* (praca zbiorowa), Kraków 1983, s. 300-329. Ponieważ w tym wydaniu brak jest numeracji akapitów, dlatego w dalszym tekście będę posługiwał się numeracją stron wspomnianego wydania.
- ⁵⁵ „Tak więc kult Bożego Serca, albo też kult miłości uczuciowej i jednocześnie duchowej oraz boskiej Chrystusa, której Serce fizyczne było i jest symbolem naturalnym” (jak oświadczył

Ojciec święty Pius XII w encyklice *Haurietis aquas* z 15 maja 1956 r., cytując encyklikę *Annum sacrum* z 25 maja 1899 r. Leona XIII), „miał [kult Bożego Serca], można by powiedzieć, swój zasadniczy początek na Kalwarii i potem rozwijał się coraz bardziej w ciągu historii Kościoła, tak w doktrynie, jak w liturgii i w pobożności osobistej, pod wpływem tzw. *sensus fidei*”, por. M.L. Ciappi, *Od encykliki „Haurietis aquas” do encykliki „Dives in misericordia”. Zatwierdzenie i rozwój kultu Serca Bożego*, [w:] *Bóg bliski. Historia i teologia kultu Najświętszego Serca Jezusa* (praca zbiorowa) Kraków 1983, s. 153.

⁵⁶ J. Ratzinger, *Mysterium paschalne jako najgłębsza treść i podstawy kultu Serca Jezusowego*, [w:] *Bóg bliski. Historia i teologia kultu Najświętszego Serca Jezusa* (praca zbiorowa), Kraków 1983, s. 243.

⁵⁷ Por. tamże s. 244.

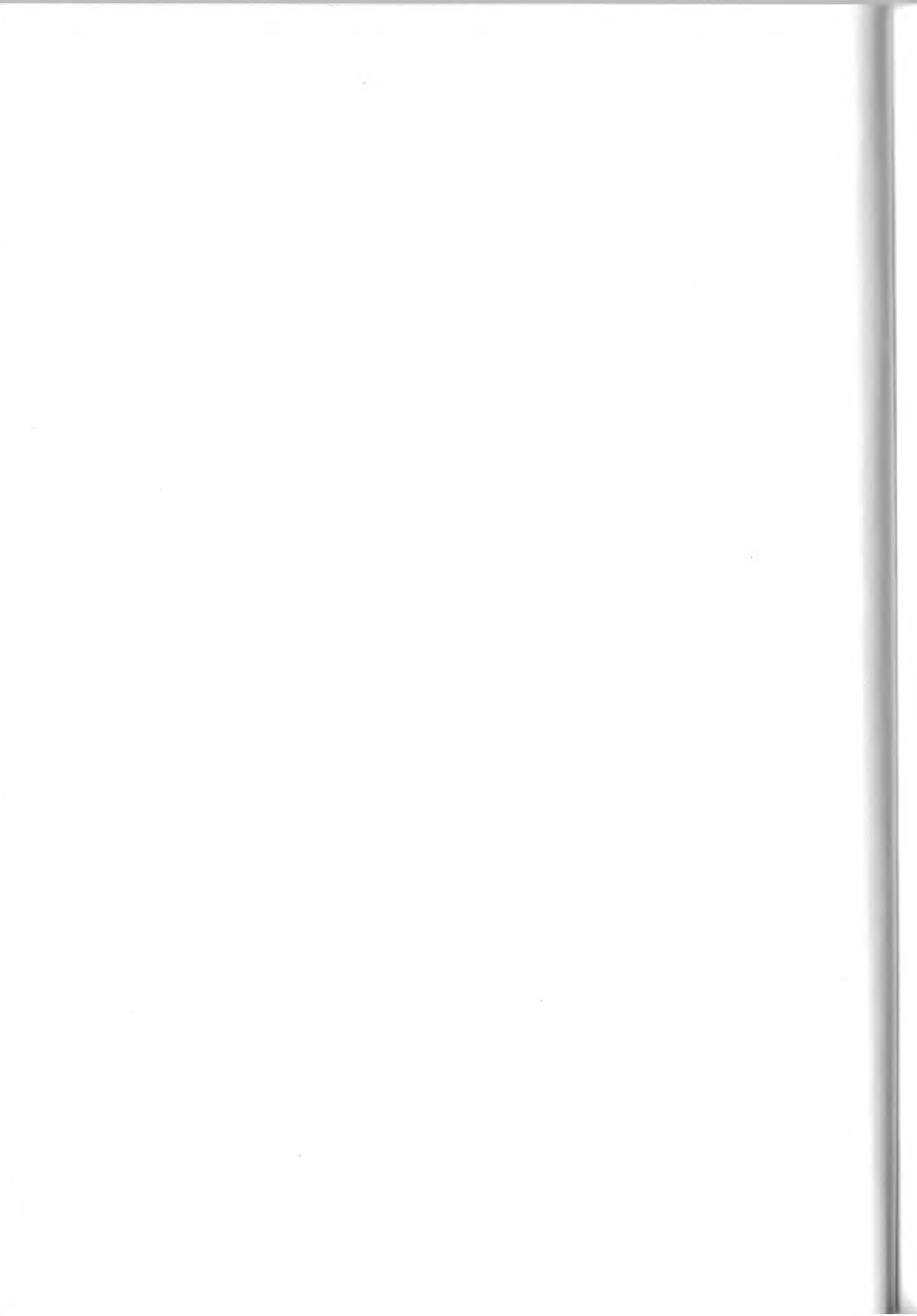
⁵⁸ Por. tamże s. 247.

⁵⁹ Por. V. Jurga, *La dévotion au Coeur Immaculé de Marie d'après et dans le oeuvre de Saint Jean Eudes et l'enseignement postérieur de l'Eglise*, Civitas Vaticana 1956.

⁶⁰ Por. U. Berlier OSB, *La dévotion au Sacré-Coeur dans l'Ordre de S. Benoit*, Paris 1923 = Pax, s. 10.

⁶¹ Por. A. Waltz OP, *Dominikanische Herz Jesu-Auffassung*, [w:] AA.VV., *Cor Jesu*, Roma 1959, II, s. 49-95.

⁶² por. G. Di Fonzo, L. Colasanti OFM, *Il culto del Sacro Cuore di Gesù negli ordini francescani*, [w:] AA.VV., *Cor Jesu*, Roma 1959, II, s. 99-137.



ks. Józef Wróbel SCJ

SUMIENIE A DOSKONAŁOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA Wybrane elementy aspektu chrystologicznego

Sumienie stanowi bardzo złożoną rzeczywistość. Wskazuje na to już sama różnorodność jego interpretacji i określeń. Obok wyjaśnień etycznych i teologicznych nie brak również biologicznych, socjologicznych, psychologicznych czy etnograficznych¹. Także w samym kręgu refleksji chrześcijańskiej daje się zauważyć brak jedności w interpretacji natury sumienia. Poszczególne okresy historyczne, jak i poszczególne szkoły charakteryzuje specyficzne spojrzenie na ten fenomen². Ujęcia chrześcijańskie, jak i wiele innych, przenikniętych głębokim humanizmem, posiadają jednak wspólny mianownik: sumienie jest bezpośrednią normą ludzkiego działania, a zarazem świadkiem jakości moralnej ludzkich czynów spełnianych *hic et nunc*. Z powyższym stwierdzeniem wiąże się jednak dosyć istotne pytanie: czemu ostatecznie służy sumienie, czy jego funkcja wyczerpuje się już w swoistej fenomenologii, a więc w wywołaniu w świadomości człowieka samozadowolenia, kiedy czyni dobro lub nękanianiu go boleśnie przeżywanymi wyrzutami, kiedy czyni zło, czy też fenomenologia ta pełni rolę środka do rzeczywistości dużo istotniejszej niż samo doświadczenie, a osiągalnej przez ludzki intelekt? Każde z ujęć fenomenu sumienia daje na to pytanie właściwą sobie odpowiedź. Niekiedy ma się wrażenie, że nawet w samym kręgu refleksji chrześcijańskiej funkcja sumienia wyczerpuje się tam, gdzie zaczyna się dyskusja aksjologiczna nad sensem dobra czy też spór o epistemologię prawdy.

Tradycyjna refleksja teologicznomoralna przypisuje sumieniu funkcję o wiele głębszą, przy czym i ona bardzo często ogranicza ją do problematyki dobra i zła rozpatrywanego w perspektywie czynu ludzkiego lub też osiągnięcia życia wiecznego. Jednakże, tak jak u podstaw dialogu „bogatego młodzieńca” z Panem Jezusem z Ewangelii św. Marka (10, 17-21) nie stoi jedynie pytanie „co dobrego mam czynić, aby osiągnąć życie

wieczne”, ale wewnętrznie przeżywany niepokój o doskonałość moralną, tak i funkcja sumienia nie wyczerpuje się w osądzaniu dobra i zła, ale swoją pełnię osiąga w rozsądzaniu między tym, co dobre a tym, co doskonalsze.

1. Godność ludzkiego sumienia

Mówienie o godności sumienia wskazuje na jego ścisły związek z osobową naturą człowieka. Faktycznie w ujęciu personalistycznym, podobnie zresztą jak i biblijnym, człowiek jest ujmowany całościowo, czemu towarzyszy co najwyżej zaakcentowanie różnoaspektowych wyrazów jego osobowości czy też duchowo-intelektualnego uposażenia. Konsekwentnie również sumienie nie może być rozumiane w wymiarach zredukowanych, wyłącznie w kategoriach rozumowo-epistemologicznych czy sylogistycznych, ale o wiele bardziej jako wyraz moralnej podmiotowości człowieka: w sumieniu dochodzą do głosu nie tylko same władze poznawcze, intelektualne czy afektywno-wolitywne człowieka, ale o wiele bardziej cała osoba, która rozpoznaje skierowane do niej moralne wezwania, na które odpowiada całą osobową postawą. Można więc stwierdzić, że sumienie stanowi duchowe uzdolnienie samoświadomości, doświadczenia powinności i refleksji moralnej, czyli ostatecznie integralnie osobowego odniesienia do poznanej prawdy moralnej³. Jako takie sumienie formułuje obowiązek moralny. „Jest to obowiązek czynienia tego, co człowiek poprzez akt sumienia poznaje jako dobro powierzone mu tu i teraz”⁴.

Godność sumienia nie wyraża się jednak w samym fakcie, iż stanowi ono element konstytutywny moralnej podmiotowości osoby. Jego wartość wyraża się w tym, że jest ono osobowym uzdolnieniem pozostającym w służbie prawdy o moralnym postępowaniu człowieka. Źródłem godności sumienia nie jest więc tylko i wyłącznie człowiek w jego godności osobowej, ale prawda, która przenika jego osobową naturę, i która jest względem niego transcendentna. Jan Paweł II napisze, iż „godność tej rozumnej instancji (sumienia) oraz autorytet jej głosu i osądów wypływają z prawdy o moralnym dobru i złu, w którą sumienie ma się wsłuchiwać i ją wyrażać”⁵.

Tak rozumiane źródło godności sumienia wskazuje na doniosłość prawdy formułującej obowiązek moralny i wiążącej wrodzoną człowiekowi wolność. Musi to być prawda obejmująca swoją doniosłością całokształt egzystencji człowieka. Inaczej bowiem nie byłaby w stanie stawiać mu wymagań, formułować imperatywów, domagać się wyrzeczeń, a nie-

kiedy nawet postaw wprost heroiczych. Taka prawda nie może mieć swojego źródła wyłącznie w przyrodzonej strukturze ludzkiej konstytucji i ziemskich celach, gdyż prowadząc niekiedy do wyrzeczenia się tego, co widzialne, negowałaby człowieka w nim samym, sprowadzając do absurdu sens jego istnienia.

Nie jest to jednak prawda obca człowiekowi. Jej najbardziej podstawowe treści są konnaturalne człowiekowi i wpisane w jego świadomość w formie pierwszych zasad moralnych. W ujęciach teologicznych zasady te są odczytane jako odcisk „Bożej pieczęci w człowieku”, a jednocześnie jako najbardziej intymny głos wzywający do dialogu ze Stwórcą i Uświęcicielem. Świadomość owego religijnego wymiaru sumienia jest głęboko zakorzeniona w tradycji chrześcijańskiej. Św. Bonawentura pisze w Komentarzu do Księgi Sentencji: „Sumienie jest jakby Bożym zwiastunem i posłańcem, tak że nie głosi nakazów własnych, ale nakazy pochodzące od Boga, na sposób herolda, który ogłasza królewskie rozporządzenia. Dlatego sumienie ma moc wiążącą”⁶. Owo ujęcie sumienia podejmuje Sobór Watykański II, nazywając sumienie „sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa”⁷. W tym wymiarze sumienie odsłania perspektywę pełni swojej godności. W ostatecznym rozrachunku sumienie jest nie tylko świadkiem dobra jako takiego czy też wierności człowieka wobec siebie samego. Sumienie jest nade wszystko świadkiem wierności człowieka wobec Boga – Dobra Osobowego, co przyjmuje już wyraźny, a nie tylko domyślny kształt w przypadku człowieka wierzącego, zwłaszcza żyjącego w kręgu Objawienia Bożego i Ewangelii Jezusa Chrystusa. Jan Paweł II napisze: „Sumienie jest świadectwem o prawości lub niegodziwości człowieka składanym samemu człowiekowi, ale zarazem – nawet przede wszystkim – jest świadectwem samego Boga, którego głos i sąd przenikają wewnątrz człowieka aż do tajników jego duszy, przywołując go *fortiter et suaviter* do posłuszeństwa: «Sumienie nie zamyka człowieka w niedostępnej i nieprzeniknionej samotności, ale otwiera go na wołanie, na głos Boga. W tym właśnie i w niczym innym kryje się tajemnica i godność sumienia, że jest ono miejscem, świętą przestrzenią, w której Bóg przemawia do człowieka»⁸. Z drugiej strony podkreśla on, że „sumienie jako ostateczna instancja osądzająca konkretny czyn sprzeciwia się swojej godności, gdy jest błędne z winy człowieka, to zna-

czy, «gdy człowiek niewiele dba o poszukiwanie prawdy i dobra, a sumienie z nawyku do grzechu powoli ulega niemal zaślepieniu»”⁹.

Jednakże nie tylko sumienie czerpie swoją godność ze związku z osobą i prawdą. Dzięki pełnionej przez siebie funkcji sumienie stoi na szczycie elementów konstytuujących godność osobową człowieka. Jej ostatecznym gwarantem nie jest bowiem zadana człowiekowi wolność, rozumność zdolna do autorefleksji czy możliwość dokonywania autonomicznych wyborów. Wolność i rozumność same w sobie nie stanowią bowiem jeszcze ostatecznej afirmacji wielkości człowieka. Wprost przeciwnie, mogą być punktem wyjścia do wyborów, w których człowiek zakwestionuje czy podepta swoją godność w akcie autodestrukcji. Dopiero w sumieniu człowiek dokonuje syntezy wolności i prawdy, która jest zdolna w pełni afirmować jego godność przez to, że uzdalnia go do postępowania w duchu odpowiedzialności za siebie, bliźnich i świat, czyli ostatecznie do czynienia dobra, a także czyni go posłusznym wobec Boga i upodabnia do Niego. Tak więc jedynie dobro jest współmierne dla natury człowieka. Nie można tego natomiast powiedzieć o zlu, które stawiając człowieka w opozycji do wezwania sumienia, sprzeniewierza go sobie samemu¹⁰.

2. Sumienie wobec prawdy

W świetle powyższych refleksji sumienie skłania człowieka do posłuszeństwa prawdzie i postępowania w duchu prawdy. Taka funkcja byłaby niemożliwa i bezsensowna, gdyby człowiek nie był ontycznie otwarty na pełnię prawdy, gdyby nie miał możliwości jej poznania i zrozumienia, gdyby prawda nie stanowiła dla niego przedmiotu możliwego wyboru i urzeczywistniania. Jednakże obowiązek postępowania w prawdzie obliuguje do jej poszukiwania i coraz pełniejszego poznania. Prawda poznana częściowo nie jest bowiem prawdą, a półprawdy najczęściej tchną fałszem. Niewątpliwie, w tym poszukiwaniu człowiek jest inspirowany i prowadzony przez Boga. Poznanie prawdy decyduje bowiem o wypełnieniu w podstawowym wymiarze wezwania, jakie On sam kieruje do każdego bez wyjątku człowieka.

Mówienie o uniwersalnym charakterze wezwania kierowanego przez Boga do człowieka zakłada możliwość poznania prawdy już w wymiarach naturalnych i przy pomocy naturalnych zdolności poznawczych. Tylko przy takich założeniach można jednocześnie mówić o powszech-

nych, jednakowych dla wszystkich ludzi kryteriach dobra. Jednakże uczynić zadość takiemu wymogowi jest w stanie tylko prawda konnaturalna dla człowieka, tkwiąca w nim jako wpisana głęboko w jego naturę i narzucająca się mu w sposób przejrzysty. Prawda ta staje się udziałem człowieka w postaci właściwego dla jego sumienia doświadczenia wzywającego do czynienia dobra i unikania zła, a zarazem do zachowania pierwszych zasad moralnych. O uniwersalnym charakterze tegoż poznania przypomina św. Paweł Apostoł w znanym tekście z Listu do Rzymian: „bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem. Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek, a mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające” (Rz 2, 14-15).

Jak już wcześniej podkreślono (czyni to również tekst Pawłowy), pierwszym, najbardziej podstawowym źródłem prawdy o dobru, jest prawo naturalne. Człowiek wierny prawdzie odnosi więc swoje postępowanie do tegoż prawa, gdyż ono jawi mu się w sumieniu jako zobowiązujące, niezależnie od tego, czy wiąże je z Bożym porządkiem stworzenia czy też traktuje je jako narzucające się siłą oczywistości właściwej rozumowi ludzkiemu. Konsekwentnie, trudno jest człowiekowi wymówić się od „odpowiedzialności za dokonane dobro lub popełnione zło; jeśli dopuszcza się on zła, prawidłowy osąd sumienia trwa (bowiem) w nim jako świadek uniwersalnej prawdy o dobru, a zarazem uświadamia mu zło dokonanego przezeń wyboru”¹¹.

Sumienie jako świadek prawdy o dobru i złu, nie jest autonomicznym jej źródłem, ale pozostaje ono w służbie prawdy dla niego transcendentnej urzeczywistnianej jednak w konkretnych aktach ludzkich. Stąd też Jan Paweł II przypomina, że „podczas gdy prawo naturalne zawiera obiektywne i powszechne normy dotyczące dobra moralnego, to sumienie jest zastosowaniem prawa do konkretnego przypadku, dzięki czemu prawo staje się dla człowieka wewnętrzną regułą, wezwaniem do czynienia dobra w konkretnej sytuacji. Sumienie formułuje zatem obowiązek moralny w świetle prawa naturalnego: jest to obowiązek czynienia tego, co człowiek poprzez akt sumienia poznaje jako dobro powierzone mu tu i teraz”¹².

Cytowane wcześniej słowa św. Pawła z Listu do Rzymian zawierają jeszcze inną, bardzo ważną sugestię. Otóż, tę funkcję, którą dla sumienia pogan pełni prawo naturalne, dla członków narodu wybranego pełni

objawione prawo Boże. Oznacza to, iż nie może być żadnej sprzeczności między prawem naturalnym i Prawem Bożym, gdyż również człowiek wierzący, jako żyjący w porządku stworzenia, podlega prawu naturalnemu i nie doznaje on wewnętrznego rozdarcia w sferze moralnej. Nie jest to żadne odkrycie, gdyż już cała tradycja chrześcijańska uważała, że właśnie Dekalog stanowi taką syntezę prawa naturalnego i Prawa Bożego. To, co jednak zasługuje na uwagę w tym zestawieniu, to fakt, iż sumieniu nie może być obcy dynamizm właściwy Prawu Bożemu; to dzięki sumieniu Prawo Boże dynamizuje w sobie właściwych wymiarach życie moralne człowieka wierzącego. Tak więc, będąc wrodzoną człowiekowi zdolnością transformacji poznanej prawdy w postępowanie moralne, sumienie stanowi rzeczywistość o wiele bardziej dynamiczną, niż tylko statyczne wydawanie osądów w formie „to jest dobre”, a „to jest złe”, „to czyń”, a „tego unikaj”. Staje się to szczególnie widoczne w przypadku Prawa Chrystusowego – Prawa Ducha. Nie mogłoby ono w żaden sposób skutecznie swojego dynamizmu, gdyby sumienie nie współtowarzyszyło mu i nie stawało się dla niego współmierne. Stąd Prawo Ducha, przenikając naturę człowieka i będąc źródłem życia na miarę Ewangelii, musi także przenikać samo sumienie człowieka, czyniąc je nowym, obdarowując nowym poznaniem i nową mocą świadectwa. Jan Paweł II podkreśla, iż „miłości i życia zgodnego z Ewangelią nie można pojmować przede wszystkim w kategoriach nakazu, ponieważ ich wymogi przekraczają ludzkie siły: stają się one możliwe jedynie jako owoc daru ofiarowanego przez Boga, który uzdrawia i przemienia swoją łaską serce człowieka: «Podczas gdy Prawo zostało nadane przez Mojżesza, łaska i prawda przysły przez Jezusa Chrystusa» (J 1,17). (...) Właśnie świadomość otrzymanego daru, posiadania w Jezusie Chrystusie miłości Boga, rodzi i ustawicznie podtrzymuje świadomą odpowiedź miłości ku Bogu i ku braciom. (...) Ujmując istotę orędzia moralnego Jezusa i przepowiadania Apostołów oraz streszczając trafnie wielką tradycję Ojców Wschodnich i Zachodnich, a zwłaszcza św. Augustyna, św. Tomasz pisze, że «Nowe Prawo to łaska Ducha Świętego udzielona przez wiarę w Chrystusa» (STh I-II q. 106 a. 1, zakończ. i ad 2um). Zewnętrzne nakazy, o których mówi także Ewangelia, usposabiają do przyjęcia tej łaski lub sprawiają, że w życiu człowieka dojrzewają jej owoce. Nowe Prawo nie ogranicza się bowiem do określenia tego, co należy czynić, ale udziela także mocy, by «spełniać wymagania prawdy» (por. J 3,21)”¹³.

3. Sumienie w perspektywie Przymierza

Przedstawione wyżej przesłanki pozwalają na wypowiedzenie stwierdzenia, iż sumienie nie jest w stanie osiągnąć swojej pełnej miary w osądzie ludzkich wyborów, jeżeli jego akty nie będą dokonywane w perspektywie pełnej prawdy o człowieku, a więc i w tym kręgu, który wypełnia relacja zachodząca między nim a Bogiem. Jak to podkreślają wyżej cytowane słowa encykliki *Veritatis splendor*, a także współczesna myśl teologicznomoralna, istotnym elementem tej perspektywy i tego kręgu jest nie tylko samoobjawienie się Boga oraz wezwanie do wiary i wypełniania przykazań, ale wpieryw jeszcze obdarowanie go, które uprzedza wszelkie zobowiązanie religijne i moralne: „Bóg nie mówi najpierw człowiekowi «powinieneś» czynić to czy tamto, lecz «wybrałem cię», «umiłowałem cię»”¹⁴. Z tego związku człowieka z Bogiem płynie dopiero imperatyw moralny, który przybiera skonkretyzowany kształt w prawie moralnym¹⁵.

Powyższe założenia wnoszą istotowo nowe jakości w rozumienie funkcji sumienia. W rzeczywistości oświeconej Słowem Bożym i przenikniętej owocami zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa sumienie nie może być rozumiane wyłącznie w wymiarach naturalnych i w sposób w pewnym sensie zawężony jako osąd moralny konkretnego czynu dokonany w perspektywie obiektywnego prawa moralnego, czy też jako nakazujące dobro i zakazujące zło, ale o wiele bardziej jako „głos” wzywający do życia na miarę Bożego obdarowania, czyli do spełniania czynów na miarę osoby przenikniętej wiarą w Boga Osobowego, a w rzeczywistości nowotestamentalnej, na miarę jego związku z Jezusem Chrystusem. Sumienie stanowiące podmiotowość moralną człowieka wiary, a także człowieka odnowionego w Chrystusie nie ogranicza się więc już tylko do osądów wypowiedzianych w kategoriach dobra i zła moralnego, ale jest to jakościowo nowy osąd konkretnych wyborów moralnych w perspektywie nowego związku z Chrystusem, w perspektywie pytania o doskonałość i o coraz pełniejsze upodobnienie się do Syna Bożego na drodze naśladowania Jego Osoby. Jan Paweł II napisze więc, że „aby umieć «rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe» (Rz 12,2), ogólna znajomość prawa Bożego jest konieczna, ale nie jest wystarczająca: niezbędna jest swego rodzaju współmierność» (*connaturalitas*) człowieka z prawdziwym dobrem. Ta *connaturalitas* jest zakorzeniona w cnotach samego człowieka i dzięki nim się rozwija:

w roztropności i innych cnotach kardynalnych, a przede wszystkim w teologicznych cnotach wiary, nadziei i miłości. Taki jest sens słów Jezusa: «Kto spełnia wymagania prawdy, zbliża się do światła» (J 3,21)¹⁶.

a. Sumienie a Dekalog

Prawie powszechne przekonanie, iż Dekalog stanowi zbiór podstawowych zasad prawa naturalnego jest tyle prawdziwe, co niepełne, jako że wywołuje poważne zastrzeżenia. Rozumienie Dekalogu w ten sposób pomija bowiem jego znaczenie historiozbowcze. Faktycznie, jeżeli odczytać Dekalog wyłącznie w jego treści normatywnej, to jawi się on jako skodyfikowanie prawa naturalnego (poza pierwszym przykazaniem). W tych wymiarach można by więc powiedzieć, że Dekalog jest darem objawiającego się Boga, który wprowadzając naród izraelski na drogę wiary (w tym prawd religijno-dogmatycznych), pragnie go jednocześnie uchronić od błędów natury moralnej i ułatwić wypełnienie zleconej mu misji zaistnienia jako naród wybrany. Należy jednak zauważyć, że ujęta wyłącznie w takich kategoriach relacja między Bogiem i narodem izraelskim miałaby charakter wyłącznie przedmiotowo-prawny: Bóg przekazuje człowiekowi określone zasady wiary i moralności, obligując go jednocześnie do ich zachowania i wiążąc z wypełnieniem tegoż nakazu co najwyżej pewną obietnicę. Brak w tym ujęciu treści najistotniejszych, a mianowicie tych, które stoją u podstaw Bożego pochylenia się nad człowiekiem, a z drugiej strony u podstaw religijno-moralnej odpowiedzi człowieka na to Boże wyróżnienie i obdarowanie.

Całościowe analizy starotestamentalnego Przymierza, jego proklamacji, pozwalają odkryć o wiele głębszą rzeczywistość Dekalogu, niż jest to w stanie wyrazić sama tylko jego treść słowna. W swej formie normatywnej faktycznie zakazuje on czynić zło (np. „nie kradnij”, „nie zabijaj”) i nakazuje czynić dobro (np. „czcij ojca twego i matkę twoją”), ale ostatecznie ukierunkowuje on człowieka na samego Boga Jahwe i staje się warunkiem przynależności do Niego. Stąd Dekalog jest proklamowany właśnie w momencie zawarcia Przymierza i stanowi jego element konstytutywny. Jednocześnie już sam prolog Dekalogu wskazuje na cel działania Boga Jahwe i znaczenie związku narodu wybranego z Nim: wybranie go na swój Lud, oznacza wyzwolenie go ze zniewolenia i obdarowanie wolnością. Wydaje się, że Żydzi palestyńscy wyraźnie rozumieli ten zamiar Boga, skoro proklamowali w *Talmudzie* jako pierwsze przykazanie sam prolog Dekalogu: „Ja jestem Jahwe, Bóg twój, który cię wy-

wiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli” (Wj 20,2; por. także Pwt 5,6), a jako drugie przykazanie zakaz czci obcych bogów i obrazów Jahwe (por. Wj 20,3-6)¹⁷. Wolności tej nie należy jednakże rozumieć wyłącznie w kategoriach politycznych. Jahwe wyzwala bowiem naród izraelski, aby mu okazać swoją miłość, a w dalszej perspektywie uczynić go swoim Narodem, przedmiotem szczególnego wyboru i obdarowania, które swoje apogeum osiąga w tym, że staje się on podmiotem spełniania się obietnicy zbawczej i bardzo konkretnego urzeczywistniania się historii zbawienia. Wolność, którą zostaje obdarowany Izrael, osiąga swoją dojrzałość w tym, że docenia on Boże wybranie, Boży dar i przyjmuje Jego Osobę, stając się Jego Ludem. Ten status wyboru na lud Boży oznacza obdarowanie prawdziwą, jedyną w sobie godnością, która stoi u podstaw zobowiązania do życia świętego, czyli na miarę wybrania i przynależności do Jahwe¹⁸. Stąd też w fundamentalnym wezwaniu moralnym skierowanym do Izraela Bóg odwołuje się do własnej Osoby, którą cechuje świętość: „Bądźcie świętymi, bo i Ja jestem święty, Jahwe, Wasz Bóg” (Kpł 19,2; 20,26). Tak więc właśnie świętość winna wyróżniać naród izraelski, jako własność Jahwe, pośród innych narodów. Oto Pan Bóg każe przekazać przez Mojżesza Izraelowi: „Wyście widzieli, co uczyniłem Egipcjowi, jak niosłem was na skrzydłach orlich i przywiodłem was do Mnie. Teraz, jeśli pilnie słuchać będziecie głosu mego i strzec mojego przymierza, będziecie szczególną moją własnością pośród wszystkich narodów, gdyż do Mnie należy cała ziemia. Lecz wy będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym” (Wj 19,5-6; por. także Pwt 7,6: „Ty bowiem jesteś narodem poświęconym Panu, Bogu twojemu. Ciebie wybrał Pan, Bóg twój, byś spośród wszystkich narodów, które są na powierzchni ziemi, był ludem będącym Jego szczególną własnością”; także Pwt 14,2.21; 26,19; 28,9; Mdr 18,4; Ez 20,41).

W kontekście powyższych słów rodzi się pytanie o związek między świętością człowieka a Prawem Bożym. Ten związek potwierdza już Stary Testament, ponawiając w Księdze Kapłańskiej obowiązek zachowania Prawa: „Będziecie strzec moich przykazań i wykonywać je! Ja jestem Pan! Nie będziecie bezcześcić mojego świętego imienia. Okazujecie moją świętość pośród Izraela. Ja jestem Pan, który was uświęca, który wyprowadził was z ziemi egipskiej, abym był waszym Bogiem. Ja jestem Pan!” (Kpł 22,31-33). Ów związek staje się jeszcze bardziej wyrazisty, kiedy różne Księgi starotestamentalne (w tym zwłaszcza Księga Ka-

płańska, Księga Powtórzonego Prawa i Księgi Prorockie) nie mówią tylko o świętości mającej swe źródło w czystości rytualnej (por. Wj 19,10-15; Kpł 17,11; Ps 51), ale o świętości życia przejawiającej się w posłuszeństwie wobec Boga i w zachowaniu Prawa Bożego, zwłaszcza nakazu praktykowania sprawiedliwości i miłości (por. Pwt 6,4-9; Iz 1,4-20)¹⁹. Taka postawa jest także wyrazem mądrości Narodu Izraelskiego przewyższającej mądrość wszystkich innych narodów, które Prawa Bożego nie znają i nie przestrzegają (por. np. Pwt 4,6nn).

Właściwego sensu tegoż związku nie sposób jednak zrozumieć bez odwołania się do najbardziej podstawowej przesłanki moralności biblijnej, którą wyraża centralne miejsce Dekalogu w Przymierzu zawartym przez Boga z narodem wybranym. Sam dar Przymierza podkreśla bowiem uprzedzającą inicjatywę zbawczą Boga. To Bóg wierny swojemu słowu, wychodzi naprzeciw i okazuje temuż narodowi swoją życzliwość i dobroć, pochylając się nad nim, kiedy ten jest pogrążony w upokarzającej sytuacji egzystencjalnej, czyli w niewoli Egipskiej. Obdarowanie go w tych okolicznościach wolnością przez cudowną ingerencję i uczynienie swoim ludem wybranym, eksponuje z całą jednoznacznością miłość Boga. Przekazanie w tej sytuacji praw Dekalogu pozwala zrozumieć, że jego wierne zachowanie stanowi zasadę życia w tej wolności, a jednocześnie warunek nadania trwałości temuż związkowi z Bogiem, dzięki któremu naród izraelski stał się Jego własnym Ludem. Innymi słowy, tak jak wyzwolenie z niewoli egipskiej jest darem niezasłużonej i uprzedzającej miłości Boga, tak i Dekalog jest owocem tej samej miłości i zapewnia trwanie z Bogiem w Przymierzu opartym na miłości. W tej sytuacji, wezwanie skierowane do narodu, „aby był święty, gdyż Pan Bóg jest święty” (Kpł 19,2; 20,26) nie oznacza nic innego, jak dostrzeżenie w Dekalogu, jako zasadzie Przymierza, podstawowego kryterium postępowania w miłości, to znaczy kierowania się w swym stosunku do Boga, jak i do drugiego człowieka miłością. Jest to w pełni zgodne już z koncepcją starotestamentalną, według której naród izraelski jest na tyle święty, na ile przynależy do swojego Boga, na ile przebywa w Jego obecności, żyjąc na miarę swojego wybrania²⁰. Dekalog podany w formie dwóch tablic stanowi właśnie tę miarę, gdyż zobowiązuje do życia zgodnego z wymogami miłości Boga i bliźniego, podając w konkretnym sformułowaniu przykazań pozytywnych wezwanie do jej praktykowania w sposób nieograniczony czy też – w przypadku przykazań sformułowanych nega-

tywnie – nieprzekraczalny próg, poniżej którego miłość ta zostaje zane-gowana²¹.

Powyższe stwierdzenia nie są owocem refleksji teologicznej uczynio-nej z perspektywy czasu, czy wyłącznie na bazie teologii nowotestamen-talnej. Już Pentateuch jest przeniknięty świadomością, iż Prawo, którego elementem konstytutywnym jest Dekalog, nie jest prawem dla prawa, ale ma na celu kształtowanie życia Izraelity w duchu miłości. Jest ono wprawdzie prawem wykutym na kamiennych tablicach, aby człowieka „poczyć” (por. Wj 24,12), ale ze swej natury jest prawem ludzkiego serca, danym człowiekowi, aby je zachowywał w sposób wolny; nie jako prawo zniewalające go, ale jako jego własne prawo: afirmujące jego god-ność osobową, prawo więc wyzwalające, prowadzące człowieka do by-cia prawdziwie „na obraz i podobieństwo Boga”, w końcu do miłowania Boga, a w Nim bliźniego. Konsekwentnie już przekazaniu Prawa naro-dowi wybranemu towarzyszy wezwanie do miłości Boga wraz z wyraź-nym podkreśleniem, że jej podstawę stanowi wypełnienie tegoż Prawa: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym. Będziesz miłował Pana, Boga twójego, z całego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił. Niech pozostaną w twym sercu te słowa, które ja ci dziś nakazuję. Wpoisz je twoim synom, będziesz o nich mówić przebywając w domu, w czasie podróży, kładąc się spać i wstając ze snu. Przywiążesz je do twojej ręki jako znak. Niech one ci będą ozdobą przed oczami. Wypiszesz je na odrzwiach swojego domu i na twoich bramach” (Pwt 6,4-9; por. także 11,18nn). Analogicznie wygląda kwe-stia z miłością bliźniego, jakkolwiek jest ona tutaj jeszcze zawężona do członków tego samego narodu: „Będziesz miłował bliźniego jak siebie samego. Ja jestem Pan” (Kpł 19,18).

Taki sens prawa przebija też wyraźnie z zapisu duchowego testamentu Mojżesza, który nawiązuje do zawarcia Przymierza u stóp Góry Syjon. Oto Mojżesz przemawia do narodu wybranego: „Patr! Kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście. Ja dziś nakazuję ci miłować Pana, Boga twego, i chodzić Jego drogami, pełniąc Jego polecenia, pra-wa i nakazy, abyś żył. (...) Ale jeśli swe serce odwrócisz, nie usłuchasz, zbłądzisz i będziesz oddawał pokłon obcym bogom, służąc im – oświad-czam wam dziś, że na pewno zginiecie. (...) Wybierajcie więc życie, abyście żyli wy i wasze potomstwo, miłując Pana, Boga swego, słucha-jąc Jego głosu, lgnąc do Niego” (Pwt 30,15-20). Nieco dalej Mojżesz

zamyka swoją mowę słowami: „Weźcie sobie do serca te wszystkie słowa, które ja wam dzisiaj ogłaszam, nakażcie waszym dzieciom pilnie strzec wszystkich słów tego Prawa. Nie jest ono bowiem dla was rzeczą błahą, bo jest waszym życiem i dzięki niemu długo żyć będziecie na ziemi, do której idziecie przez Jordan, aby ją posiadać” (Pwt 32,46-47).

Powyższe podkreślenie roli i znaczenia Dekalogu w życiu narodu izraelskiego bynajmniej nie oznacza, że wyznaczniki doskonałości stanowiące punkt odniesienia dla sumienia chrześcijańskiego odsyłają je do Starego Przymierza. Poczynione analizy wskazują natomiast na fundamentalne znaczenie Dziesięciu Przykazań dla moralnej jakości relacji między człowiekiem a Bogiem, a więc ukazują ich fundamentalne znaczenie dla świętości człowieka. W swej istocie pozostają one bowiem niezmienną prawdą o dobru konkretyzującym miłość²² i w ten sposób warunkują udział człowieka w perspektywie historiozbawczej udostępnionej mu przez Boga²³. Konsekwentnie, na nieprzemijający charakter Dekalogu wskazuje sam Pan Jezus, który wyraźnie podkreśla, że „nie przyszedł znieść Prawa, ale [je] wypełnić” (por. Mt 5,17). Jednocześnie dodaje ważną informację, której towarzyszy nie mniej ważne ostrzeżenie: „Zaprawdę bowiem powiadam wam: Dopóki niebo i ziemia nie przemina, ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie, aż się wszystko spełni. Ktokolwiek więc zniósłby jedno z tych przykazań, choćby najmniejszych, i uczyłby tak ludzi, ten będzie najmniejszym w królestwie niebieskim. A kto je wypełnia i uczy wypełniać, ten będzie wielki w królestwie niebieskim” (Mt 5,18-19). Św. Paweł Apostoł ze swojej strony eksponuje uniwersalny charakter Prawa, wskazując w cytowanym już tekście, że „jakkolwiek poganie Prawa nie znają, to jednak kierując się głosem sumienia, czynią to, co Prawo nakazuje” (por. Rz 2,15).

Najważniejsza afirmacja znaczenia Dekalogu jako punktu odniesienia dla ludzkiego sumienia i wyznacznika drogi zbawienia, płynie z rozmowy Pana Jezusa z bogatym młodzieńcem: „Przybiegł [do Jezusa] pewien człowiek i upadłszy przed Nim na kolana, zaczął Go pytać: «Nauczycielu dobry, co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?» Jezus mu rzekł: «Czemu nazywasz Mnie dobrym? Nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg. Znasz przykazania: *Nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij, nie zeznawaj fałszywie, nie oszukuj, czcij swego ojca i matkę*»” (Mk 10,17-20). Jednakże dla afirmacji Dekalogu istotne jest nie tylko owo odniesienie się Pana Jezusa do konkretnych przykazań. Nie mniej ważna jest reak-

cja Chrystusa na wyznanie owego człowieka, iż „wszystkiego tego przestrzegaj od swojej młodości” (w. 20). Marek Ewangelista podkreśla, iż „wtedy Jezus spojrział na niego z miłością” (w. 21).

b. Sumienie a naśladowanie Chrystusa

W kontekście powyższych uwag rodzi się pytanie, czy sumienie chrześcijanina nie znalazło żadnych nowych wskazań w nauczaniu Pana Jezusa, jak tylko afirmację nieprzemijalności Dziesięciu Przykazań proklamowanych u stóp Góry Synaj i ich wagi dla zbawienia człowieka? Czyżby to oznaczało, iż Jezus Chrystus nie stawia wobec swojego ucznia żadnych nowych wymagań, niż te, które były udziałem członków Narodu Wybranego? Uważna analiza przepowiadania Pana Jezusa pozwala odkryć istotne nowe aspekty.

Chrześcijanin szukający punktów odniesienia dla swojego sumienia musi koniecznie spojrzeć na treści zawarte w Kazaniu na Górze. Znajdzie on tutaj między innymi powtórzone przykazania z Dekalogu, na bazie których Pan Jezus formułuje swoje własne wymagania moralne, które nadają im pełny sens. Pan Jezus nie neguje więc przykazań Dekalogu, ale podkreśla ich wypełnienie w miłości. Nie chodzi tutaj jednak wyłącznie o pełnię ontologiczną, a więc do czego one ze swej natury zmierzają, lecz także o pełnię podmiotową, która wyraża się w uznaniu tych przykazań za podstawę wyrazu osobowego i autentyzmu miłości przeżywanej przez ucznia Chrystusa. Chrystus nie ogranicza się więc do stwierdzenia, że miłuje ten, kto wystrzega się zła i czyni dobro, ale od swoich uczniów oczekuje On realizacji dobra w takim wymiarze, w jakim zobowiązuje ich do tego umiłowanie Boga i Jego Królestwa, a nade wszystko doświadczenie miłości Boga objawionej w Jego Synu, Jezusie Chrystusie, oraz ukazany w Nim wzór osobowy²⁴. Taka postawa znajduje swój wyraz w radykalizmie Błogosławieństw proklamowanych w Kazaniu na Górze, właśnie w związku z ukazaniem pełnego sensu przykazań i głoszenia ideału doskonałości moralnej. Stąd w encyklice *Veritatis splendor* pojawiają się słowa: „Kazanie [na Górze] ukazuje, że przykazania są otwarte i ukierunkowane na perspektywę doskonałości, właściwą dla błogosławieństw”²⁵. Powyższe stwierdzenia stanowią jednocześnie zwornik łączący w spójną całość trzy główne filary Kazania na Górze stanowiące istotne odniesie dla sumienia uczniów Chrystusa, a mianowicie antytezy²⁶, Błogosławieństwa²⁷ i dwuwymiarowe przykazanie miłości, które dla wyżej podkreślonych racji Pan Jezus nazywa „najważniejszym”

i „pierwszym” (w odniesieniu do miłości Boga), a w przekazie św. Jana Apostoła „nowym” (w odniesieniu do miłości bliźniego), i stwierdza, że na tych przykazaniach opiera się „całe Prawo i Prorocy”²⁸.

Jakościowo nowe odniesienia sumienia chrześcijańskiego nie wyczerpują się jeszcze w wyżej nakreślonych treściach Kazania na Górze. Punkt wyjścia do istotowo nowej perspektywy ukazuje druga część ewangelicznej rozmowy bogatego młodzieńca z Panem Jezusem. Jak wiadomo, rozmowa ta nie kończy się na wskazaniu przykazań Dekalogu jako kryterium doskonałości. W odpowiedzi na stwierdzenie „Nauczycielu, wszystkiego tego przestrzegałem od mojej młodości», rozmówca Pana Jezusa słyszy wezwanie do radykalnego pójścia za Nim: „Jednego ci brakuje. Idź, sprzedaj wszystko co masz i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną!»” (Mk 10,21).

Tradycja chrześcijańska widzi w tych słowach wezwanie do „naśladowania Pana Jezusa” wyrażające się w realizacji tak zwanych rad ewangelicznych, które nie mają formy nakazu, ale zachęty: „jeśli chcesz być doskonałym”. Treść teologiczna tegoż wezwania jest jednak o wiele głębsza. Nawiązując do refleksji nad podstawami teologicznymi życia moralnego chrześcijanina, Jan Paweł II napisze: „Sam Jezus podejmuje (w tym przypadku) inicjatywę i wzywa, by iść za Nim. Ta zachęta skierowana jest przede wszystkim do tych, którym powierza On szczególną misję (...); ale jest też oczywiste, że miano ucznia Chrystusa przysługuje każdemu wierzącemu (por. Dz 6,1). Dlatego naśladowanie Chrystusa jest pierwotnym i najgłębszym fundamentem chrześcijańskiej moralności. (...) Uczeń ma iść za Jezusem, ku któremu pociąga go sam Ojciec” (por. J 6,44)²⁹.

Rodzi się w tym miejscu pytanie, na czym polega „naśladowanie Jezusa” w odniesieniu do chrześcijańskiego sumienia. Prawie spontanicznie pojawia się odpowiedź, że pójście za Jezusem właściwie powinno oznaczać odnoszenie do Jego Osoby całego życia moralnego chrześcijanina. W świetle Osoby Jezusa Chrystusa, Jego postaw i nauki, chrześcijanin kształtuje też swoje sumienie; On jest dla wierzącego ostatecznym źródłem prawdy moralnej. Refleksja teologiczna zobowiązuje jednak do stwierdzenia, że jest to tylko część prawdy. Przyjęcie powyższej odpowiedzi za pełną i wyczerpującą oznaczałoby w gruncie rzeczy, jeżeli nie wprost błąd chrystologiczny, to przynajmniej istotny brak. Sugerowałoby bowiem, że Jezus Chrystus staje wobec historii i człowieka jedynie jako

doskonały Nauczyciel i Mistrz, a tym samym Jego misja ogranicza się do afirmacji przykazań i proklamacji ideału moralnego ukazanego w Kazaniu na Górze, w tym, w zachęcie do praktykowania rad ewangelicznych.

Prawda o Chrystusie i Jego posłannictwie jest jednak nieproporcjonalnie głębsza. Jezus Chrystus staje wobec człowieka jako jego Odkupiciel, jako Bóg jednoczący ze Sobą ludzką naturę i wcielający się w Człowieka. Konsekwentnie człowiek jest jednoczony z Bogiem przez Jezusa Chrystusa i w Jezusie Chrystusie, co dokonuje się mocą Ducha Świętego przez wiarę i chrzest święty. W misterium tegoż sakramentu człowiek staje się kimś nowym. Św. Paweł mówi wprost o człowieku odkupionym jako „nowym stworzeniu” (por. 2 Kor 5,17; także Ga 6,15), o adopcji w Synu Bożym człowieka przenikniętego Duchem Bożym (por. Rz 8,14-17; 2 Kor 6,18; Ga 3,26-29; 4,4-7; Ef 1,5), o nowym życiu otrzymanym w Jezusie Chrystusie (por. np. Rz 8,2). Św. Jan pisze z kolei o byciu „dzieckiem Bożym” (J 1,12; 1 J 3,1.2). Człowiek odkupiony i wszczepiony w Chrystusa upodabnia się wewnątrznie do Niego: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20; por. także Flp 1,21; 1 Tes 5,10).

Ontologicznie nowa sytuacja człowieka stwarza konsekwentnie jakościowo nowy punkt odniesienia dla sumienia i życia moralnego chrześcijanina, a również uposaża go w nową zdolność poznawczą. Chrystus nie jest już dla niego tylko Mistrzem i Nauczycielem, ale jest Bogiem obecnym w nim i przebóstwiającym jego osobę w Duchu Świętym, dzięki czemu człowiek jako odkupiony i odnowiony przynależy w pełni i wyłącznie do Jezusa Chrystusa, i w Nim staje się synem Bożym (por. Rz 8,9.14; 14,7-9) oraz na nowo „obrazem Boga” (por. Rz 8,29; 1 Kor 15,47-49; 2 Kor 3,18)³⁰. Nowa natura człowieka przemienionego przez Jezusa Chrystusa, zjednoczonego z Nim i przenikniętego Duchem Świętym, stanowi dla chrześcijańskiego sumienia jakościowo nową prawdę, nie dotyczącą jedynie całościowo-życiowej orientacji urzeczywistniającej się w wierze czy też określonej opcji moralnej, ale również stanowiącą wyznacznik dla każdego wyboru moralnego i decyzji. Ta prawda stanowi istotny element konstytutywny tak zwanego sumienia potencjalnego. Oznacza to, że ta nowa rzeczywistość człowieka odkupionego i przynależącego do Chrystusa rodzi nowe wezwanie moralne wyłaniające się z najgłębszych pokładów jego odnowionego człowieczeństwa i nowego poznania³¹. Św. Paweł przypomina to wezwanie wielokrotnie adresatom swoich listów,

zachęcając ich do życia na miarę ich powołania i nowego człowieczeństwa (por. np. Ga 6,1-14; 2 Kor 5,15).

Jak podkreślono, przemiana nowego człowieka na drodze odkupienia oraz wszczęcia w Chrystusa na chrzcie świętym obejmuje całą jego naturę. Bezpośrednim owocem tej przemiany są również dary nadprzyrodzone w postaci cnót wlanych: wiary, nadziei i miłości. Przemiana ta dotyka konsekwentnie również ludzkiego sumienia³². Tak, jak dynamizm wewnętrzny sumienia etycznego wyraża się w umiłowaniu dobra „tu i teraz”, to w rzeczywistości człowieka nowego sumienie otrzymuje strukturę teologalną, która wyraża się w przyłgnięciu w wierze do Chrystusa i w umiłowaniu Go miłością-*caritas* jako Dobra Najwyższego, Osobowego. Jest to więc umiłowanie dobra nie tylko jako wartości samej w sobie czy też nawet wartości ze względu na Boga, ale wprost samego Boga Osobowego „tu i teraz”. Dopiero w pryzmacie miłości do Boga Osobowego człowiek nowy wartościuje swoje wybory moralne. Św. Paweł wzywa konsekwentnie adresatów Listu do Rzymian: „Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe” (12,2).

Tak odczytane sumienie posiada swoją specyfikę, która jest obca sumieniu etycznemu. Wprawdzie i sumienie oświecone wiarą i ubogacone wraz z całym człowiekiem owocami odkupienia wzywa go do czynienia dobra i unikania zła (zachodzi jednak już w znaczeniu wyraźnie i wybitnie teologalnym, czyli nawołuje do praktyki cnót, na czele z miłością i unikania grzechu), ale wezwanie do konkretnego opowiedzenia się po stronie dobra i odrzucenia zła posiada swój charakterystyczny wyraz wyłaniający się ze słów św. Pawła Apostoła: „Tak i wy rozumiejcie, że umarliście dla grzechu, żyjecie zaś dla Boga w Chrystusie Jezusie. Niechże więc grzech nie króluje w waszym śmiertelnym ciele, poddając was swoim pożądliwościom. Nie oddawajcie też członków waszych jako broń nieprawości na służbę grzechowi, ale oddajcie się na służbę Bogu jako ci, którzy ze śmierci przeszli do życia, i członki wasze oddajcie jako broń sprawiedliwości na służbę Bogu” (Rz 6,11-13).

Jednakże w takim dynamizmie nie wyczerpuje się jeszcze cała funkcja sumienia teologalnego. Sumienie takie, zaangażowane na drodze do doskonałości i dojrzałe wiarą, nadzieją i miłością nie przejawia swojego dynamizmu wyłącznie w wyborze między dobrem i złem, ale wyraża się

w wezwaniu do wyborów doskonalszych, do coraz pełniejszego pójścia za Chrystusem i do miłowania Go na wzór Jego Osoby³³. Jak wielką dojrzałość może osiągnąć sumienie teologalne świadczy życie wielu świętych, naznaczone heroizmem. Jednym z wielu przykładów może być o. Maksymilian Maria Kolbe. Opatrzność postawiła go w pewnym momencie jego życia wobec wyboru dobra lepszego, wprost heroicznego. Nie był to więc wybór między dobrem i złem, ale między dobrem wielkim – zachowaniem swojego życia – i dobrem heroicznym – oddaniem życia za bliźniego. Taki wybór nie jest owocem intelektualnej kalkulacji, ale sumienia przenikniętego nadprzyrodzoną miłością Boga i bliźniego, której przykład daje sam Jezus Chrystus. Z takim sumieniem teologalnym jest związany pełny sens idei naśladowania Chrystusa, o której Jan Paweł II między innymi napisze: „Naśladowanie (Chrystusa) nie polega jedynie na słuchaniu nauki i na posłusznym przyjmowaniu przykazań. Oznacza ono coś bardziej radykalnego: przyłgnięcie do osoby samego Jezusa, uczestnictwo w Jego życiu i przeznaczeniu, udział w Jego dobrowolnym i pełnym miłości posłuszeństwie woli Ojca. (...) Pójście za Chrystusem nie jest zewnętrznym naśladownictwem, gdyż dotyka samej głębi wnętrza człowieka. Być uczniem Jezusa znaczy upodobnić się do Tego, który stał się sługą aż do ofiarowania siebie na krzyżu (por. Flp 2,5-8). Przez wiarę Chrystus zamieszkuje w sercu wierzącego (por. Ef 3,17), dzięki czemu uczeń upodobia się do swego Pana i przyjmuje Jego postać”³⁴.

W ramach podsumowania warto odnieść się do tekstów biblijnych, które nie pozostawiają wątpliwości, iż doskonałość moralna człowieka pozostaje w ścisłym związku z sumieniem. Nie brak w nich stwierdzeń, iż to właśnie sumienie – biblijne serce – jest miejscem, gdzie dokonuje się percepcja wartości moralnych i religijnych oraz ma swoje zakotwiczenie dynamizm moralny wyrażający się w konkretnych postawach i czynach, tak moralnych, jak i religijnych, poczynawszy od życia wiarą, nadzieją i miłością (por. J 3,19-22; 8,42.47; 7,17; 10,26; 18,37; 1 Tm 3,9). Tak więc otwartość serca i „czyste sumienie” jest decydujące nie tylko dla przyjęcia wspomnianych wartości, ale wprost samej Osoby Jezusa Chrystusa (por. Mt 13,15; J 12,40; Dz 28,27). Jednocześnie te same teksty podkreślają, iż w zatwardziałości serca, upartym zamknięciu go na głos Boga oraz Jego łaskę ma swe źródło zanik życia nadprzyrodzonego, zatracenie wiary, a w końcu śmierć moralna człowieka (por. np. J 9,39-41; 15,24-25; 1 Tm 1,19). Stąd odnowa moralna człowieka wyrażająca się

w przewyciężeniu duchowej ślepoty i zatwardziałości serca, a z drugiej strony odzyskanie i pogłębianie jego prawości, dokonuje się na drodze nawrócenia (por. Mt 3,10; 4,17; 6,12; 18,3; Łk 5,32; 13,3-5; 15,7-10.11-32; 24,17)³⁵.

Konkludując należy podkreślić, że zarysowana w powyższych analizach funkcja sumienia cechującego się pełną dojrzałością chrześcijańską jest owocem przyłgnięcia do Chrystusa i dostrzeżenia w Jego Osobie normatywnego wyznacznika, a zarazem źródła życia moralnego i konkretnych wyborów moralnych; jest jednocześnie specyficznym uzewnętrżeniem się życia nadprzyrodzonego w wierze, nadziei i miłości, co „jest [darem] łaski, czynnej obecności Ducha Świętego”³⁶. Ten ostatni aspekt stanowi jednak kolejne, szerokie zagadnienie, które domaga się już osobnego opracowania o profilu wybitnie pneumatologicznym, a także eklezjalnym i sakramentalnym.

Przypisy

- ¹ Por. np. F. Greniuk, *Dzieje kształtowania się koncepcji sumienia*, [w:] *Człowiek – sumienie – wartości. Materiały z sympozjum KUL, 2-3 XII 1996 r.*, pod red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1997, s. 75.
- ² Por. m.in. tamże s. 77-90; J. Kowalski, *Współczesne interpretacje sumienia*, [w:] *Sumienie wyznacznikiem ludzkiej moralności w nauce św. Alfonsa Liguori na tle współczesnych tendencji teologicznych*, pod red. W. Bołoz, Warszawa 1997, s. 65-83; A. Molinaro, A. Valsecchi, *La coscienza*, Bologna 1971; S. Privitera, *La coscienza*, Bologna 1986.
- ³ Dokonując syntezy koncepcji personalistycznej sumienia, F. Greniuk pisze: „Współcześni teologowie moralisci są zgodni co do tego, że sumienie nie jest funkcją wiedzy, jak chciał tomizm, nie jest także funkcją jedynie woli czy czynników afektywnych, względnie socjologicznych. Współczesne próby interpretacji tego zjawiska dopatrują się w nim udziału wszystkich czynników psychicznych” (*Dzieje kształtowania się koncepcji sumienia* s. 86-87). S. Olejnik pisze ze swej strony: „Sumienie nie jest osądem, nie jest wnioskiem logicznym płynącym z pewnych przesłanek na drodze rozumowania syllogistycznego. Jest to przeżycie (akt) i dyspozycja (stałe nastawienie) o strukturze złożonej, w której dominuje nie rozum, lecz sfera emocjonalno-wolitywna”, *Dar – wezwanie – odpowiedź. Teologia moralna*. T. 3: *Wartościowanie moralne. Prawo – sumienie – dobro – zło*. Warszawa 1988, s. 94. Jeszcze bardziej zdecydowany w ujęciu personalistycznym jest M. Vidal, dla którego sumienie to „sama osoba w jej dynamicznie ukierunkowanym na pełnię swojego istnienia”, *L'atteggiamento morale*, T. 1: *Morale fondamentale*, Assisi 1976, s. 306.
- ⁴ VS, 59.
- ⁵ Tamże, nr 60. Nieco dalej stwierdza się: „Źródłem godności sumienia jest zawsze prawda” (tamże nr 63).
- ⁶ *In II Librum Senten.*, dist. 39. 39, a. 1, q. 3, zakończenie; cyt. za VS, 58.
- ⁷ KDK, 16.
- ⁸ VS, 58. W innym miejscu cytowanej encykliki Jan Paweł II pisze: „Nie sposób przeceniąć znaczenia tego wewnętrznego dialogu człowieka z samym sobą. W rzeczywistości jednak jest to dialog człowieka z Bogiem, Twórcą prawa, pierwszym Wzorem i ostatecznym Celem człowieka” (nr 58).
- ⁹ Tamże, nr 63. W powyższej wypowiedzi Papież nawiązuje do nauczania Konstytucji *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II, gdzie można między innymi przeczytać: „Często (...) zdarza się, że sumienie błądzi na skutek niepokonalnej niewiedzy, ale nie traci przez to swojej godności. Nie można jednak tego powiedzieć w przypadku, gdy człowiek niewiele dba o poszukiwanie prawdy i dobra, a sumienie z nawyku do grzechu powoli ulega niemal zaślepieniu” (KDK, 16).
- ¹⁰ Por. np. T. Styczeń, *Na początku była prawda. U genezy pojęcia osoby*, [w:] „Ethos” 9:1996 nr 1-2(33-34), s. 19. Autor ten pisze między innymi: „co czyni aktor samemu sobie, gdy aktem wolności zaprzeczy prawdzie, którą on sam jako osoba stwierdza własnym aktem poznania? Prawda i tak zostaje prawdą. Ale czy podmiot, który przeczy prawdzie jako podmiot wolności, uznając ją równocześnie za prawdę jako podmiot poznania, pozostaje nadal tym, kim był, czyli sobą? Wszak godząc się jako podmiot wolności na coś, czego sam nie próbuje jako podmiot poznania, dobrowolnie zakłamuje swe «ja» wprowadzając tymże aktem to właśnie zanegowanie przez siebie «ja» – czyli «nie-ja» – w obręb swego ontycznego «ja». I czyni to zawsze ulegając – cóż z tego, że dobrowolnie!? – czemuś, czego sam nie próbuje, czyli jakiejś przemocy. Sam więc oddaje swą samozależność, autonomię, na łup jakiejś siły z zewnątrz, heteronomii. I tak sam siebie – i swą wolność! – niewoli mocą własnej wolności. Czy można pomyśleć większe zniewolenie od samo-zniewolenia będącego skutkiem tego samo-zakłamania? Czy jest do pomyślenia głębszy od tego rozłam w samym sobie?” (tamże).

¹¹ VS, 61.¹² Tamże, nr 59.¹³ VS, 23-24.¹⁴ Por. J. Nagórny, *Moralność chrześcijańska. Życie z Chrystusem i w Chrystusie we wspólnocie Kościoła*. [w:] *Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie*, pod red. M. Rusecki, E. Pudelko, Lublin 1995, s. 179.¹⁵ Świadomość takiej perspektywy, nie tylko w wymiarach historiozbawczych, wypcinających dzieje pierwszych ludzi, Patriarchów czy Narodu Izraelskiego, ale sięgającej najgłębszych pokładów ludzkiej natury, w tym właśnie sumienia i zasad moralnej prawości, jest obecna wyraźnie już w Starym Testamencie, skoro autor Mądrości Syracha, nawiązując zresztą do pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, napisze: „Pan stworzył człowieka z ziemi (...) dał [ludziom] władzę nad tym wszystkim, co jest na niej. Przyodział ich w moc podobną swojej i uczynił ich na swój obraz (...). Dał im wolną wolę, język i oczy, uszy i serce zdolne do myślenia. Nappełnił ich wiedzą i rozumem, o złu i dobru ich pouczył. Położył oko swoje w ich sercu (...). Postawił przed nimi wiedzę i prawo życia dał im w dziedzictwo. Przymierze wieczne zawarł z nimi i objawił im swoje prawa. (...) Rzekł im: «Trzymajcie się z dala od wszelkiej niesprawiedliwości». I dał każdemu przykazania co do bliźniego” (Syr 17,1-14).

Aktualnie perspektywa ta jest szeroko obecna we współczesnych dokumentach Magisterium Kościoła na temat życia moralnego chrześcijanina (zwłaszcza w encyklice Jana Pawła II *Veritatis splendor* i w *Katechizmie Kościoła katolickiego*), a także w licznych opracowaniach autorów traktujących o przewodnich idcach przesłania biblijnego i teologicznych podstawach moralności chrześcijańskiej (por. zwłaszcza wielotomowe dzieło S. Olejnika o wymownym tytule: *Dar – wezwanie – odpowiedź. Teologia moralna*, 7 t., Warszawa 1988; J. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, Lublin 1989; tenże, *Moralność chrześcijańska. Życie z Chrystusem i w Chrystusie*, s. 179nn; por. także J. Wróbel, *Dekalog – Prawo Miłości* [w:] *Katechizm Kościoła Katolickiego. Przesłanie moralne Kościoła. Materiały z sympozjum KUL, 5-6 grudnia 1994r.*, pod red. J. Nagórny, A. Derdziuk. Lublin 1995, s. 79nn).

¹⁶ VS, 64.¹⁷ Por. S. Łach, *Dekalog I* [w:] *Encyklopedia Katolicka*. T. 3, pod red. R. Łukaszyk, Lublin 1989, kol. 1107-1108.¹⁸ Por. J. de Vaulx, *Święty*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, pod red. X. Léon-Dufour, Poznań-Warszawa 1985, s. 974.¹⁹ Por. tamże, s. 975.²⁰ Por. tamże, s. 974; por. także G. Odasso, *Santità*, [w:] *Nuovo dizionario di teologia biblica*, pod red. P. Rossano [i in.]. Cinisello Balsamo (Milano) 1988, s. 1421-1422.²¹ Taką celowość Dziesięciu Przykazań afirmuje w swoim przepowiadaniu sam Pan Jezus. W tradycji chrześcijańskiej między innymi św. Augustyn i Tomasz z Akwinu. Jan Paweł II pisze w encyklice *Veritatis splendor*: „(...) fakt, że tylko przykazania negatywne obowiązują zawsze i w każdej sytuacji, nie oznacza, że w życiu moralnym zakazy są donioślejsze od obowiązku czynienia dobra, na który wskazują przykazania pozytywne. Ma to następujące uzasadnienie: przykazanie miłości Boga i bliźniego ze względu na swą pozytywną dynamikę nie wyznacza żadnej górnej granicy, określa natomiast granicę dolną, którą przekraczając człowiek łamie przykazanie” (nr 52). Por. także S. Rosik, *Czy Dekalog może być modelem chrześcijańskiej moralności?* [w:] *Życie w Chrystusie. Refleksje nad nauczaniem Katechizmu. Materiały ze zjazdu moralistów. Konstancin-Jeziorna 29-30 V 1995*, pod red. A. Marcol, P. Morciniec, Opole 1995, s. 41; J. Wróbel, *Dekalog – Prawo Miłości*, s. 77-95, zwłaszcza s. 84n; P. Beauchamp, *Au coeur de la Loi. Le Décalogue*, „Croire aujourd'hui” 1987, nr 184,

s. 262; także A. Wénin, *Le Décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur*, „Revue Théologique de Louvain” 1994, nr 2, s. 149; Y. Floucat. *Les fondements de la morale dans l'encyclique „Veritatis splendor”*. „Revue Thomiste” 104:1996 t. 96, nr 2, s. 274.

- ²² Podkreśla to wyraźnie Pan Jezus, proklamując „największe przykazanie”, kiedy daje odpowiedź na pytanie, „które przykazanie w Prawie jest największe?»: „Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego. Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Proroctwo” (Mt 22,34-40). Analogicznie pisze św. Paweł (Rz 13,8-9): „Nikomiu nie bądźcie nic dłużni poza wzajemną miłością. Kto miłuje bliźniego, wypełnia Prawo. Albowiem przykazania – nie cudzołóż, nie kradnij, nie pożądaj i wszystkie inne – streszczają się w tym nakazie: miłuj bliźniego swego jak siebie samego”; (13,10): „Miłość nie wyrządza zła bliźniemu. Przeto miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa”.
- ²³ Por. Rz 2,10-13: „Chwała zaś, cześć i pokój spotkają każdego, kto czyni dobrze – najpierw Żyda, a potem Greka. (...) Bo ci, którzy bez Prawa zgrzeszyli, bez Prawa też poginą, a ci, co w Prawie zgrzeszyli, przez Prawo będą sądzeni. Nie ci bowiem, którzy przysłuchują się czytaniu Prawa, są sprawiedliwi wobec Boga, ale ci, którzy Prawo wypełniają, będą usprawiedliwieni”.
- ²⁴ Jest to doświadczenie szczególnie drogic św. Janowi Apostołowi. Z niego też wyprowadza imperatyw moralny. Oto niektóre teksty: „Po tym poznaliśmy miłość, że On oddał za nas życie swoje. My także winniśmy oddać życie za braci” (1 J 3,16); „Umiłowani, miłujmy się wzajemnie, ponieważ miłość jest z Boga, a każdy, kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga. Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością. W tym objawiła się miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego Jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu. W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował i posłał Syna swego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy. Umiłowani, jeśli Bóg tak nas umiłował, to i my winniśmy się wzajemnie miłować” (1 J 4,7-11); „Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam. Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim. Przez to miłość osiąga w nas kres doskonałości” (1 J 4,16-17); por. także 1 J 3,34-35.
- ²⁵ VS, 16.
- ²⁶ Por. Mt 5,21-48. Są to antytezy wypowiedziane na bazie przykazania piątego, szóstego, ósmego, a także dotyczące prawa odwetu oraz miłości nieprzyjaciół.
- ²⁷ Por. Mt 5,3-12. Związek Błogosławieństw z życiem moralnym chrześcijanina wyjaśnia Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*, gdzie stwierdza: „Błogosławieństwa nie mówią bezpośrednio o konkretnych normach postępowania, raczej o życiowych postawach i o wewnętrznym usposobieniu, a więc nie pokrywają się ściśle z przykazaniami. Z drugiej strony nie istnieje rozdział czy też rozbieżność między błogosławieństwami a przykazaniami: jedno i drugie odwołują się do dobra, do życia wiecznego. Kazanie na Górze rozpoczyna się ogłoszeniem błogosławieństw, ale zawiera także wzmiankę o przykazaniach (por. Mt 5,20-48). Zarazem Kazanie ukazuje, że przykazania są otwarte i ukierunkowane na perspektywę doskonałości, właściwą dla błogosławieństw. Te ostatnie to przede wszystkim obietnice, z których pośrednio wypływają także wskazania normatywne dotyczące życia moralnego. W swojej pierwotnej głębi są one swoistym autopoportretem Chrystusa i właśnie dlatego stanowią zaproszenie do naśladowania Go i do komunii życia z Nim” (nr 16). Por. także KKK, 1717: „Błogosławieństwa odzwierciedlają oblicze Jezusa Chrystusa i opisują Jego miłość; wyrażają powołanie wiernych włączonych w chwałę Jego Męki i Zmartwychwstania; wyjaśniają charakterystyczne działania i postawy życia chrześcijańskiego (...)”.
- ²⁸ Por. Mt 5,43-48; 22,34-40: „[a jeden uczony w Prawie], zapytał, wystawiając Go na próbę: «Nauczycielu, które przykazanie w Prawie jest największe?» On mu odpowiedział: «Bę-

dziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego. Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy"; (J 13,34-35): „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie. Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali”.

²⁹ VS, 19.

³⁰ Por. KDK, 22; KKK, 1701, 1709. Por. także J. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza passim*; tenże, *Moralność chrześcijańska. Życie w Chrystusie i w Chrystusie*, s. 184 nn.

³¹ S. Rosik pisze na ten temat: „Sumienie ma możliwość dotarcia nie tylko do kategorii człowieczeństwa, ale ono spłatać się musi ze sferą religijną. Chrześcijanin jest świadom, że Objawienie ukazuje mu pełną prawdę o świecie i o człowieku (...) Dzieło stworzenia – w świetle Objawienia – łączy się ściśle z dziełem zbawienia, sumienie więc w swej funkcji musi uwzględnić ów porządek twórczo-zbawczy, zgodnic z nim formułować swe oceny i decyzje, a nie odwrotnie: interpretować sens Bożego porządku według swych «moralnych» opcji. (...) Centralnym momentem w ludzkiej egzystencji jest wkroczenie Syna Bożego w ludzką historię. (...) W tej perspektywie życie moralne polega na kontakcie ludzkiej osoby z Osobą Boską, a poznanie moralne w sumieniu przeniknięte jest Chrystusem Prawdą. Posłuszeństwo Chrystusowi to wzrost w doskonałości; coraz większe oczyszczenie sumienia i intensyfikacja wolności, przekształcenie sumienia niejako w sumienie Chrystusa (...). Chrystus staje się dla sumienia jedyną księgą moralności”, *Sumienie między wolnością a prawdą*, [w:] *Człowiek – sumienie – wartości*, s. 115-116.

³² Por. J. Bajda, *Sumienie i osoba a autorytet Magisterium*, [w:] *Jan Paweł II. Veristatis splendor. Tekst i komentarz*, pod red. A. Szostek, Lublin 1995, s.202. Autor ten ujmuje powyższą prawdę w słowa: „Bóg nie oświeca sumienia jakby z zewnątrz, przez dostarczenie mu informacji. Bóg raczej stwarza na nowo sumienie, umieszczając je w centrum tajemnicy Chrystusa” (tamże). Por. także A. Valsecchi, *Coscienza*, [w:] *Nuovo dizionario di teologia morale*, pod red. F. Compagnoni [i in.]. Cinisello Balsamo 1990, s. 187; A. Molinaro, A. Valsecchi, *La coscienza*, s. 18 nn. Ci ostatni autorzy podkreślają, iż dla św. Pawła sumienie identyfikuje się wprost z wiarą, gdyż to, co w Pierwszym Liście do Koryntian mówi on o sumieniu, to w Liście do Rzymian odnosi do wiary. Ta identyfikacja jest bardzo ważna, gdyż w chrześcijaństwie owocuje ona jednością wiary i czynu. Według Pawła, bowiem, w przypadku chrześcijanina nie istnieje podwójna zasada działania: jedna naturalna i druga nadprzyrodzona. Dla niego istnieje tylko jedno źródło decyzji moralnych – sumienie, które jest jednak determinowane przez treści płynące z wiary (tamże s. 24).

³³ Praktyczny wyraz tegoż wezwania pojawia się u św. Pawła, kiedy wzywa on adresatów swoich listów do wyborów lepszych czynionych właśnie ze względu na powinność miłości. W tym duchu między innymi rozsądza ryzyko zgorszenia, omawiając problem spożywania mięsa (por. 1 Kor 8,1-13; 10,23-30; Rz 14). Problematykę tę zamyka zaś stwierdzeniem: „Wszystko wolno, ale nie wszystko przynosi korzyść. Wszystko wolno, ale nie wszystko buduje. Niech nikt nie szuka własnego dobra, lecz dobra bliźniego!” (1 Kor 10,23-24). Por. rozważania nad sumieniem uczynione na bazie powyższych tekstów przez J. Stępnia, *Teologia świętego Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979, s. 56-61.

³⁴ VS, 19 i 21.

³⁵ Por. Molinaro, Valsecchi, *Coscienza*, s. 14-15.

³⁶ VS, 21. Powyższe słowa potwierdza również św. Paweł Apostoł, który między innymi pisze: „Otóż myśmy nie otrzymali ducha świata, lecz Ducha, który jest z Boga, dla poznania darów Bożych” (1 Kor 2,12).

ks. Paul J. McGuire SCJ

CHRYSOLOGIA SERCAŃSKICH KONSTITUCJI

Tytuł oryginału: *The Christology of the SCJ Constitutions*

Tłumaczenie z j. angielskiego: Grzegorz Piątek SCJ

Wstęp: Charyzmat i chrystologia

Cieszę się, że mam możliwość przemawiania do młodych księży z Polskiej Prowincji. Ja także byłem kiedyś młodym księdzem i choć mam wrażenie, że było to tak niedawno, kalendarz mówi mi, iż minęło prawie trzydzieści lat. Były to czasy wielkich przemian w Kościele i społeczeństwie, lata ogromnego postępu. Być może nigdzie indziej przemiana nie była bardziej oczywista niż w zakonach. Przeminięły stare struktury wraz z bezpieczeństwem i przywilejami, jakie oferowały; w rezultacie wielu zakonników pozostawionych zostało tylko z rozmytym poczuciem własnej tożsamości, gdyż poszukiwali czegoś trwałego i wyróżniającego w ich życiu. W tym kontekście wiele napisano i powiedziano na temat powrotu do naszych korzeni i źródeł, gdzie będziemy mogli odkryć „charyzmat” naszych zakonów i ich założycieli.

W przeciwieństwie jednak do tego popularnego błędnego rozumienia, Sobór Watykański II nie mówi o „charyzmacie” zgromadzeń zakonnych i ich założycieli, chociaż wspomina on „ducha założycieli” i „odnowę ducha”¹. Pamięć o tym rozróżnieniu stanowi pomocną przeciwwagę dla tendencji mówienia o zakonnym „charyzmacie”, jak gdyby to była doktryna lub nauczanie, które mogłoby być zawarte w definicji lub sloganie.

Wykaz skrótów:

- CF *Cahiers faller* StD 10, Rzym: Centro Generale Studi, 1979.
NHV *Notes sur l'histoire de ma vie*, Rzym: Centro Generale Studi, 1975.
NQ *Notes quotidiennes*, Andria: Edizione CEDAS, n.d.
OSP *Oeuvres spirituelles*, Andria: Edizione CEDAS, n.d.
RB *Retraite de Braisne* (w NQ).
StD «Studia Dehoniana», Rzym: Centro Generale Studi, 1972-1997.

Kiedy św. Ignacy i pierwsi jezuici mówili o wyróżniającym charakterze ich instytutu, nie odwoływali się do własnych konstytucji i nie cytowali jednego ze swoich charakterystycznych zawołań („Ku większej chwale Boga” lub „Szukać Boga we wszystkich rzeczach”, lub „Kontemplacja i działanie”), natomiast odnosili się do „naszego sposobu postępowania”, a rozumieli przez to działanie „w Duchu, z głębi serca, praktyczne”⁷². Dzięki temu charyzmat nie jest nauczaniem, jest on darem Ducha Świętego, który jest samym Duchem; otrzymanie go, „przyjęcie Ducha Świętego” (Konstytucje, nr 23) zakłada przemianę serca, nawrócenie na nowy sposób bycia, życia i działania. W języku aktualnych sercańskich Konstytucji nasz zakonny charyzmat wyraża się w naszym wspólnym przybliżeniu się do niewyczerpanej tajemnicy Chrystusa (por. nr 16).

Pożyteczne jest pamiętanie o tych uwagach, kiedy zastanawiamy się nad wyróżniającymi cechami zakonnej fundacji o. Dehona. Charyzmat założyciela nie jest identyczny z jego dziełami lub pismami, ale jest odnajdywany w jego doświadczeniu wiary, w sposobie odczuwania i odpowiadania na obecność Boga w jego życiu. Albo jest to żywe w dynamicznej wierności jego naśladowców, albo jest martwe i pogrzebane wraz z ostatnim z jego prawdziwych duchowych synów. Wszystko, co powiedział, zdziałał i napisał o. Dehon, nie dodaje niczego do charyzmatu założyciela, niemniej jednak jego słowa i uczynki są wartościowymi punktami, wskazującymi drogę do przejścia, i to, co należy czynić w celu spotkania i poznania Chrystusa, tak jak on [założyciel] zrobił.

Zamierzam przyjąć, że nasz charyzmat opiera się na wspólnym przybliżeniu się do niewyczerpanej tajemnicy Chrystusa (por. Konst., nr 16). Innymi słowy, nasz charyzmat jest do odnalezienia w naszej chrystologii. Myśl tę rozwinę w trzech etapach. Wpierw prześlę nasze obecne Konstytucje i wykażę, że obraz przebitego boku ukrzyżowanego Chrystusa jest ich centrum i głównym ideałem. Potem zbadam biblijny przekaz o przebitym boku Chrystusa, tak jak odnajdujemy go w 19. rozdziale Ewangelii Janowej. W trzecim etapie poddam analizie słownictwo, którego o. Dehon zwykle używał dla interpretowania znaczenia wydarzenia – Chrystusa.

1. Chrystologia Konstytucji

Czym jest „przybliżenie się do tajemnicy Chrystusa” w ujęciu naszych aktualnych Konstytucji? Innymi słowy, jak podchodzą one do Chrystusa, jak Go rozumieją, jak przedstawiają Go naszej uwadze?

Przed wszystkim powinniśmy zauważyć imiona lub tytuły najczęściej Mu przypisywane: Jezus, Chrystus i Pan. Występują one pojedynczo lub w zestawieniu około 90 razy. Nie wydaje się, aby te użycia miały jakieś specjalne teologiczne znaczenie; jest to tylko sposób identyfikowania Tego, który jest w centrum naszej wiary. Inne tytuły stosowane są ze zmieniającym się stopniem teologicznej ważności. Chrystus 8 razy jest wymieniony w aspekcie swego „Serca”, wprost określony jako „Syn” 5 razy, a po jednym razie jako: „Syn Człowieczy”, „Nowy Adam”, „Nowy Człowiek”, „Pierwszy, Ostatni, Żyjący”, „Ukrzyżowany”, „Sługa” i „Mistrz”.

Tak jak pożyteczne jest skatalogowanie tytułów nadanych Jezusowi, tak równie pouczające jest zauważenie Jego zajęć i postaw. Opisany jest jako kochający swojego Ojca i wszystkich ludzi, jako posłuszny i poddany, jako dający siebie w ofierze, jako jednoczący, odnawiający, odradzający, stwarzający na nowo, przywracający, budujący, przemieniający i wyzwalający.

Istotne jest także odnotowanie biblijnych źródeł, które dostarczają danych Konstytucjom. 33 bezpośrednie cytaty są zapożyczone z Nowego Testamentu i 26 innych cytatów z różnych części Pisma świętego, co stanowi całkowitą liczbę 59 biblijnych odnośników. Można być zaskoczonym odkrywając, że jest aż 25 odsyłaczy do listów Pawłowych (tj. ponad 40% wszystkich biblijnych odnośników). Jest 10 odniesień do pism Janowych; *sint unum* z J 17,11 jest cytowane 3 razy. Istnieje 17 odniesień do Ewangelii synoptycznych i do Dziejów Apostolskich. Pięć odniesień jest do Listu do Hebrajczyków, z których 4 to *ecce venio* z Hbr 10,7. Cytowane są wreszcie po jednym razie Apokalipsa św. Jana i 1 List św. Piotra.

Po skatalogowaniu imion i tytułów Jezusa, tak jak są one użyte w Konstytucjach, można zwrócić uwagę i wy tłumaczyć to, czego brakuje. Tytuł „Najświętsze Serce” nie występuje ani raz w Konstytucjach. Nigdy nie zwracano się tam do Jezusa jako „Najświętszego Serca”. Jedynym miejscem, gdzie słowa „Najświętsze Serce” występują w Konstytucjach, jest oficjalna nazwa Zgromadzenia: „Zgromadzenie Księży Najświętszego Serca Jezusowego” (6 razy: Konst. nr 1, 6, 8, 16, 26, 144).

Pominięcie tego tytułu wydaje się wskazywać, że Konstytucje uczestniczą w historycznej debacie na temat rozumienia nabożeństwa do Boga Serca. Z jednej strony znajduje się Auguste Hamon z prestiżowym

Dictionnaire de spiritualité, który utrzymuje, iż kult Najświętszego Serca nie jest znany Biblii i pierwszym chrześcijańskim wiekom. Przez długi czas, pozostawał prywatnym nabożeństwem, jedynie stopniowo zyskującym wyznawców, i w końcu wyłonił się w publicznej czci Kościoła. Według tego punktu widzenia, „z nabożeństwem do Najśw. Serca mamy do czynienia tylko tam, gdzie cielesne serce Jezusa jawi się jako symbol Jego miłości”³. Tak więc chrystologia Najświętszego Serca ma miejsce tylko podczas nabożeństwa do Chrystusa w aspekcie Jego Serca.

Odmienny punkt widzenia, reprezentowany przez jezuitów braci Karla i Hugo Rahnerów, dowodzi, że podstawy dla nabożeństwa do Najśw. Serca odnajdujemy w Piśmie świętym i pismach Ojców Kościoła, choć nie jest ono wprost określane przez ten tytuł. Faktycznie, obecność „teologii” Najśw. Serca nie zależy od kilku rzadkich odniesień do „serca” w wymienionych pismach. Hugo i Karl Rahnerowie twierdzą, iż podstawowe przesłanie chrystologii Najśw. Serca i jego centralne wyobrażenie są zawarte w Biblii, i że Ojcowie Kościoła dodatkowo przyczynili się do jej rozwoju.

Nasze Konstytucje idą za tym drugim podejściem. Innymi słowy, z punktu widzenia Konstytucji teologia kultu Najśw. Serca Jezusowego jest specyficznym wyrazem głębszego i stałego chrześcijańskiego wierzenia. Nie jest ona zależna od prywatnego objawienia czy duchowości, która rozwinęła się w pewnym okresie historii. To, co stało się znane jako ludowe nabożeństwo do Bożego Serca w XVII i XVIII wieku, było po prostu czasowym wyrazem centralnego, nieredukowalnego elementu chrześcijaństwa, to znaczy afirmacji miłości Boga. Poprzez dłuższą część swojej historii chrześcijaństwo utrzymywało, że najpotężniejszą siłą w świecie jest Boża miłość; to miłość nie może być przewyciężona, chociaż człowiek w swojej wolności może stawiać jej opór. Miłość jest zaofiarowaniem daru, który jest w pełni darmowy i jednocześnie uniwersalny. Miłość jest w sposób efektywny przedstawiona wszystkim ludziom jako jedyna rzecz konieczna dla ich doskonałości. Nabożeństwo do Serca Jezusowego stanowi historyczny przykład tego podstawowego pojęcia chrześcijaństwa: proklamuje, że Bóg łaskawie wchodzi w relację z nami, ofiarując nam udział w swoim życiu, które jest miłością. Ta prawda leży u podstaw chrześcijaństwa i jest potwierdzona w każdym innym stwierdzeniu wiary. Chrześcijaństwo zaczyna się i kończy na Bożym darze z siebie samego dla Jego stworzenia. Jak powiedział umierający ksiądz

w powieści Bernanosa, wszystko jest łaską (*Tout est grâce*). W ten sposób rozumiane podejście do Chrystusa zostało rozwinięte w naszych Konstytucjach: skupiają się one na całym Jego życiu, a w szczególności na ostatnich chwilach, pojmowanych jako doskonały wyraz Jego miłości do Boga oraz Jego i Ojca miłości względem nas.

Teologia Bożego Serca, tak jak jest przedstawiona w naszych Konstytucjach, bierze swój początek z obrazu przebitego boku Chrystusa u J 19,31-37. W nr 2. Konstytucji czytamy, że „otwarty Bok i przebite Serce Zbawiciela” są najbardziej znaczącym wyrazem aktywnej obecności Bożej miłości. A nr 21 mówi, że: „W otwartym boku Ukrzyżowanego widzimy znak [Chrystusowej] miłości”. Teologia Bożego Serca jest teologią przebitego boku, a więc poprawne jego rozumienie wymaga studium jego miejsca w kontekście całościowego Janowego zamiaru.

2. Symbol przebitego boku

Obecnie potrzebujemy dystansu, by spojrzeć wstecz na to, czego dokonaliśmy, i spojrzeć do przodu na to, co pozostało do zrobienia. Aż dotąd nasza prezentacja usiłowała pokazać, że, według naszych Konstytucji obraz przebitego boku ukrzyżowanego Chrystusa jest głównym symbolem miłości Bożej. Jeśli tak jest, pozostają dwie rzeczy do zrobienia. Wpierw będę musiał zbadać biblijne źródła, głównie Janową Ewangelię, która opisuje przebicie Chrystusowego boku jako najpełniejszy wyraz boskiej miłości. Potem odwołam się do o. Dehona i prześledzę słownictwo używane przez niego dla wyprowadzenia znaczenia tego symbolicznego wyrazu boskiej miłości.

a. Janowe widzenie ukrzyżowania

Niektóre z najwcześniejszych mów Nowego Testamentu prezentują „śmierć Jezusa jako skandal, który został przewyciężony przez zmarłych wstanie”⁴. Cierpienie Jego męki i śmierci było widziane jako coś upokarzającego i degradującego, z czego Bóg wybawił Go, broniąc Jego i Jego sprawę przez wskrzeszenie Jezusa z martwych. Jednak w Janowej Ewangelii męka i śmierć Jezusa nigdy nie są rozumiane jako coś haniebnego. Jezus mówi o swoim ukrzyżowaniu jako wywyższeniu (por. 3,14; 8,28; 12,32), uwielbieniu (por. 12,23; 13,31; 17,1.5), powrocie do Ojca (por. 13,1.3; 14,2.28; 16,10.28) lub jako wstąpieniu do Ojca (por. 3,13; 6,62; 20,17). Według dobrze znanego powiedzenia Alfreda Loisy, w Ewangelii św. Jana krzyż staje się tronem. Jezus nigdy nie mówi wprost

o swoim zmartwychwstaniu, ale o odbudowaniu nowej świątyni w trzy dni (por. 2,19), o władzy wzięcia z powrotem swego życia po dobrowolnym ofiarowaniu go (por. 10,18). Jego śmierć jest widziana jako realizacja Bożego planu w spełnieniu się Pism (por. 19,24.28.36.37). W chwili śmierci Jezus mówi o swojej życiowej misji: „Wykonało się” (19,30).

Ewangelia św. Jana podkreśla paradoksalną naturę ukrzyżowania. Bóg wykorzystuje moment, kiedy ludzka grzeszność objawia się w najgorszej formie, i przemienia go w moment triumfu swojej miłości i łaski. Ukrzyżowanie Jezusa odsłania najgorszą stronę ludzkości; nawet wtedy, gdy miłość i miłosierdzie Boga przyszły na świat, świat nie zaakceptował ich. „[Słowo] przyszło do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli” (1,11). W ukrzyżowaniu Bóg zezwolił swemu umiłowanemu Synowi cierpieć i umrzeć, i nie pamiętał tego grzechu grzesznikom. W rzeczywistości przemienił ów moment grzechu w wiecznie trwającą łaskę.

Ta paradoksalna natura krzyża jest wspomniana w trzech miejscach Ewangelii przez odwołanie się do słowa „wywyższyć”. Oznacza ono zarówno wywyższenie na krzyżu w śmierci, jak i wywyższenie w chwale. Kiedy Jezus jest wywyższony na krzyżu, jest wywyższony w chwale. Krzyż staje się tronem. Trzy wzmianki o „wywyższeniu” Syna Człowieczego w Ewangelii św. Jana (por. 3,14; 8,28; 12,32-34) odpowiadają trzem zapowiedziom męki w Ewangeliiach synoptycznych.

(J 3,14) Jezus poucza faryzeusza Nikodema, który przyszedł do Niego nocą. „A jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak potrzeba, by wywyższono Syna Człowieczego, aby każdy, kto w Niego wierzy, miał życie wieczne.” Tekst odwołuje się do Księgi Liczb (21,9), gdzie Mojżesz wykonuje węża z brązu i wznosi go na palu, tak aby każdy, kto spojrzy na niego, był uzdrowiony. Tekst w J 3,14 podkreśla zbawczy wymiar wywyższenia Syna Człowieczego. Ukrzyżowanie Jezusa jest momentem zbawczym, wydarzeniem uzdrawiającym. Nawet w naszych czasach wąż opleciony na kiju jest symbolem pomocy medycznej.

(J 8,28) W publicznym sporze z faryzeuszami Jezus stwierdza: „Gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że JA JESTEM i że Ja nic od siebie nie czynię, ale że to mówię, czego Mnie Ojciec nauczył”. Innymi słowy, kiedy zostanie wywyższony na krzyżu, objawiona zostanie Jego prawdziwa tożsamość. Wówczas okaże się, że słusznie jest nazywany boskim imieniem (JA JESTEM) i żyje w relacji wielkiej intymności i zjednoczenia z Ojcem. Ten tekst w 8. rozdziale Ewangelii Jana

podkreśla sędowniczy lub rozstrzygający wymiar wywyższenia Syna Człowieczego (8,26: „Wiele mam o was do powiedzenia i do sądenia.”) Wywyższenie Syna Człowieczego stanie się rozstrzygającym aktem i nikt nie będzie w stanie uniknąć jego konsekwencji.

(J 12,31-33) W swojej ostatniej publicznej mowie Jezus mówi: „«Teraz odbywa się sąd nad tym światem. Teraz władca tego świata zostanie precz wyrzucony. A Ja, gdy zostaną nad ziemię wywyższone, przyciągnę wszystkich do siebie». To powiedział zaznaczając, jaką śmiercią miał umrzeć.” To trzecie odniesienie do wywyższenia Jezusa zawiera zarówno aspekt zbawczy, jak i aspekt związany z sądem. Każdy z trzech fragmentów dotyczących Jezusowego „wywyższenia” wskazuje Jego ukrzyżowanie jako decydujący moment, kiedy zostanie objawione pełne znaczenie Jego życia w sposobie Jego śmierci.

b. Ukrzyżowanie: szczytowy punkt Ewangelii według św. Jana

Końcowy epizod w Janowym opisie ukrzyżowania zawiera centralny obraz, który dostarcza danych teologii Bożego Serca. Jest to fragment spotkany jedynie u św. Jana, który nie ma odpowiednika w Ewangeliach synoptycznych. I chociaż jest zdominowany przez wyróżniające tematy Janowej teologii, wielu komentatorów, a wśród nich o. Raymond Brown⁵, dowodzi, że podkreślenie przez autora naocznego świadectwa, na którym opiera się scena (19,35), w wysokim stopniu uprawdopodobnia stwierdzenie, że ten epizod nie jest dramatycznym odtworzeniem przez ewangelistę, ale faktycznie ma podstawy w historycznym wydarzeniu.

Elementy tej sceny są wam dobrze znane:

19,31. Prośba Żydów, aby ciała były zdjęte z krzyży przed rozpoczęciem szabatu;

19,32. Połamanie nóg dwóm złoczyńcom ukrzyżowanym z Jezusem;

19,33. Stwierdzenie, że Jezus jest już martwy;

19,34. Przebicie Jezusowego boku i wylanie się krwi i wody;

19,35. Deklaracja potwierdzająca wiarygodność naocznego świadka;

19,36-37. Przytoczenie dwóch biblijnych fragmentów, które zostały wypełnione w wydarzeniu.

W tym fragmencie i innych metoda Ewangelisty polega na odwołaniu się do jakiegoś zewnętrznego wydarzenia, a potem na wskazaniu jego wewnętrznego znaczenia. Jezus został skazany w południe, w dniu przygotowania Paschy, o tej samej godzinie, kiedy były zabijane baranki pas-

chalne (por. 19,14). Przez zachowanie nakazu, że żadna z jego kości nie będzie złamana (por. Wj 12,46 i Lb 9,12), Jezus na krzyżu staje się barankiem przygotowanym przez Boga na nową i ostateczną ofiarę paschalną. Oto typowe dla Janowej Ewangelii dostrzeżenie w fizycznym wydarzeniu, jakim było nie połamanie kości Jezusowi, głębszego, duchowego znaczenia. Św. Jan w ten sam sposób podchodzi do przebicia Jezusowego boku. Ewangelista dostrzega teologiczne znaczenie w tym wydarzeniu, które zgadza się z Bożym planem i jest wypełnieniem Pism.

c. Tło dla fragmentu 19,31-37 Ewangelii św. Jana

Możemy zacząć doceniać bogactwo jedynie tych siedmiu wersetów, jeśli zbadamy starotestamentalne odniesienia, jakie zawierają, zwłaszcza 12. rozdział Księgi Zachariasza. „Będą patrzeć na tego, którego przebili (...)” (Za 12,10). Tak jak ci, którzy spojrzeli na węża z brązu na pustyni zostali uzdrowieni, tak też ci, którzy patrzą na tego, którego przebili. Chodzi o to, że ci, którzy „patrzą na wywyższoną figurę Jezusa na krzyżu i widzą tam zbawczą miłość Jahwe, otrzymają wieczne życie ze źródła Zbawiciela”⁶. Siła i atrakcyjność takiego podejścia do misterium Chrystusa pochodzi z paradoksu kontemplowania Jego męki i śmierci, symbolizowanego przez przebity bok – ostatnie tchnienie, *coup de grace* – i widzenia go jako szczytowego aktu miłości, który odsłania cechę samoofiarowania i ogołocenia Bożego Serca.

Ojciec Dehon następująco komentuje wspomniany fragment z Księgi Zachariasza: „Prorok nie powiedział: «Zobaczą tego, którego przebili», ale «Będą patrzeć do wnętrza [*audedans*] tego, którego przebili, *videbunt in quem transfixerunt*». Św. Jan stosuje te słowa do otworu w boku Jezusa; ma on na myśli wnętrze Jezusa, Jezusowe Serce, które mógł widzieć przelotnie poprzez otwartą ranę w boku w momencie Jego śmierci” (OSp, III, 297-298). W innym rozważaniu wkłada w usta Jezusa takie słowa: „W tajemnicach Mojej Męki jestem naprawdę księgą zapisaną wewnątrz i na zewnątrz (por. Ap 5,1), a to, co zostało tam napisane, to moja miłość. Nie zadowalajcie się odczytywaniem i podziwianiem od zewnątrz tego boskiego pisma, penetrujcie całą drogę do Mojego Serca, a przejrzyście” (OSp, III, 298). Wewnętrzne postawy i dyspozycje Jezusa odsłaniają rzeczywisty dramat, który jest wyjaśniany.

Ksiądz Raymond Brown zwrócił uwagę na znaczenie żydowskiego Święta Namiotów dla zrozumienia prorocтва z Księgi Zachariasza 9-14⁷. Święto Namiotów było jesiennym świętem zbiorów, w czasie któ-

rego kapłan i lud modlili się o deszcz. Symbolika obchodu przywoływała obraz źródeł wód wypływających z Jerozolimy dla dobra wszystkich, którzy mogli zbliżyć się do nich i zaczerpnąć wody. W takim liturgicznym kontekście Zachariasz opisuje triumf Boga:

(9,9) Mesjański król triumfalnie wjeżdża na osiołku do Jerozolimy;

(12,10) Pan wylewa ducha pobożności na dom Dawida i na mieszkańców Jerozolimy;

(13,1) Dla obmycia ludu wytryskuje źródło w domu Dawida;

(14,8) Strumienie wód wypływają z Jerozolimy;

(14,16) Nawet ci, którzy sprzeciwiali się Jerozolimie, mogą teraz przychodzić zaczerpnąć wody.

W dramacie liturgii święta kapłan napełniał dzban wodą ze źródła Gihon i po ceremonialnym obejściu ołtarza wylewał ją na ziemię.

Święto Namiotów jest również tłem dla ważnego stwierdzenia, jakie Jezus wypowiedział o sobie i swoim dziele. W kontekście ceremonii tego święta, Jezus wstał i zawołał donośnym głosem: „Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do Mnie i pije! Jak rzekło Pismo: «strumienie wody żywej popłyną z jego wnętrza»” (J 7,37-38). Choć ten często studiowany tekst był różnie odczytywany, większość uczonych (Rahner, Bultmann, Brown, Schnackenburg) opowiada się za interpretacją, która widzi Jezusa jako źródło żywej wody. Grecki tekst stwierdza dosłownie: „Z Jego serca [lub brzucha, *koilias*] wypłyną strumienie żywej wody”. Karl Rahner dowiódł, że w tym kontekście *koilias* ma dwójakie znaczenie: (1) fizjologiczne, zewnętrzne znaczenie brzucha, wnętrzości, łona lub ciała; a także (2) duchowe znaczenie „serca”, wewnętrznej osoby albo siedliska uczuć. W ten sposób Chrystus obiecuje, że z Jego serca wyjdzie Duch Święty. Rahner wskazał dydaktyczne znaczenie interpretacji J 7,39 („Tutaj mówi On o Duchu Świętym, którego wierzący w Niego mają otrzymać. Nie było, oczywiście, na razie Ducha, jako że Jezus nie został jeszcze uwielbiony.”⁸).

Uwielbienie Jezusa, według Janowej teologii, odbyło się podczas Jego wyniesienia na krzyżu. Tak więc Rahner widzi w przebitym boku Jezusa symbol, interpretację i wypełnienie obiecanego wylania wód Ducha (J 7,38). Istnieje związek pomiędzy wierszami 7,38 i 19,34, ponieważ gdy Jezus obiecał, że z Jego serca wypłyną życiodajne wody Ducha, w tamtym czasie Duch Święty nie mógł jeszcze być dany, gdyż Jezus nie był jeszcze uwiel-

biony (por. 7,39). W czasie ukrzyżowania Jezus oddaje Ducha (por. 19,30), co jest symbolizowane przez wylanie krwi i wody; ale oddanie Ducha staje się możliwe jedynie wraz z Jego śmiercią, kiedy Jego bok zostaje przebity włócznią żołnierza. Duch nie mógł być dany aż do momentu uwielbienia Jezusa, ale kiedy zostaje On uwielbiony na krzyżu, Jego przebity bok staje się źródłem żywej wody Ducha. „Przebity bok oznacza otwarcie i wylanie wewnętrznych bogactw Zbawiciela”; Jego krew wypływa jako znak Jego zbawczej męki, woda natomiast jest symbolem wylania Ducha⁹.

Znaczenie przebiccia Jezusowego boku może być ujmowane w kilku różnych interpretacjach. I chociaż interpretacje te różnią się między sobą, to nie wykluczają się wzajemnie. Ta ewangeliczna scena stanowi chrystopologiczne oświadczenie, mówiąc nam coś ważnego o Jezusie, Jego tożsamości, Jego wewnętrznym charakterze. Zewnętrzne wydarzenia – ukrzyżowanie, śmierć i przebiccie serca – są zewnętrznymi znakami wewnętrznej rzeczywistości, ujawniającymi prawdę o Jezusie. Objawił On siebie samego jako Boga, który umarł ze złamanym sercem, bo tak wielka była Jego miłość, że nawet przyjął krzyż. W ten sposób mógł zdemontować nieskończoną intensywność boskiej miłości. Scena ta wskazuje przebity bok i mówi: Oto kim jest Jezus, pełne objawienie Bożej miłości, w dwojakim znaczeniu tego terminu: jako doskonała Boża miłość dla nas i doskonała odpowiedź ludzkiej miłości dla Boga.

Istnieją ponadto soteriologiczne aspekty tej sceny. Jak już wskazałem, wylanie krwi i wody z Jezusowego boku jest „wypełnieniem” sceny w świątyni, kiedy Jezus obiecał wylanie życiodajnego Ducha na wszystkich, którzy Go przyjmą. Jest to część rozstrzygającego elementu ukrzyżowania i niezbędnym jest dokonanie wyboru przyjęcia Go bądź odrzucenia. Przyjęcie Jezusa, to ni mniej ni więcej jak zaakceptowanie Jego cnót i postaw, gdyż Jego droga jest drogą do życia w Duchu, nawet jeśli prowadzi to przez drogę krzyża. Wylanie krwi i wody tłumaczy Jego śmierć jako wydarzenie, które uwalnia Ducha, dającego życie.

Wielu Ojców Kościoła przypisywało eklezjologiczny wymiar przebicciu Chrystusowego boku. Stosowali oni typologię „nowego Adama” do Chrystusa, „z którego otwartego boku zrodzony został Kościół jako nowa Ewa”. Znalazło to odbicie w dokumentach Soboru Watykańskiego II.

Wreszcie, wielu komentatorów widzi co najmniej drugorzędny sakramentalny symbolizm w wylaniu krwi i wody, jako podstawowych figur sakramentów Kościoła: chrztu i Eucharystii.

W relacji Janowej przebicie boku jest momentem kulminacyjnym, kiedy najistotniejsze znaczenie życia i dzieła Chrystusa jest objawione w dogłębnym rozumieniu owych zewnętrznych wydarzeń. Wypełnienie Jego życia miłością przychodzi w momencie śmierci na krzyżu, kiedy Jezus skłania swoją głowę i oddając ducha deklaruje: „Wykonało się” (J 19,30). „Śmierć Jezusa na krzyżu jest zakończeniem Jego dzieła, ponieważ jest przejściem z tego świata do Ojca. Jednocześnie jest to przejście, które dokonane zostało z miłości do ludzi, w posłuszeństwie Ojcowskiej woli. Ci zatem, którzy widzą krzyż jako objawienie Bożej miłości, są zbawieni, gdyż przez krzyż źródła wiecznego życia są otwarte dla ludzi.” W Ewangelii św. Jana wszystko, co zostało powiedziane i zdziałane przez Jezusa, jest interpretowane jako akt miłości; symboliczne obmycie stóp, długa mowa w czasie wieczerzy, a wreszcie Jego śmierć „są przedstawione jako ostateczna manifestacja tej miłości”¹⁰.

Obecnie wszystko, co pozostało do zrobienia, to przeanalizowanie wydarzenia, jakim był Chrystus w interpretacji o. Dehona. Jak już wskazałem, on również szukał głębszego znaczenia wydarzenia w tym zewnętrznym, fizycznym zjawisku. Dla niego ukrzyżowanie i śmierć Jezusa były sakramentalnym wydarzeniem, symbolem zawierającym to, co oznaczał. W wylaniu ostatniej kropli Chrystusowej krwi widział znak jakości Bożej miłości; to wydarzenie wyrażało Chrystusowe pragnienie bycia zjednoczonym z Jego Ojcem, bez względu na konsekwencje czy okoliczności.

3. Rozumienie Chrystusa przez Ojca Dehona

Ojciec Dehon ujmował znaczenie Chrystusowej śmierci w terminologii, która była typowa dla XIX – wiecznej pobożności Serca Jezusowego. Mówił o immolacji, oblacji, ofierze całopalnej, ofierze, kapłanie, zdaniu się, obojętności, Bożym upodobaniu, czystej miłości, duchu miłości i immolacji oraz wynagrodzeniu. Dla wielu nam współczesnych niektóre słowa będą niejasne lub niezrozumiałe. Takie zwroty jak „oblacja” i „immolacja” nie stanowią dziś popularnie używanego słownictwa, nawet przez stosunkowo dobrze wykształconych ludzi. Pozostałe słowa są dwuznaczne i podatne na mylne zrozumienie, gdyż ich aktualny sens jest radykalnie różny od znaczenia przypisywanego im przez o. Dehona. Dla większości ludzi „holocaust” (ofiara całopalna) kojarzy się z nazistowskim ludobójstwem Żydów podczas II wojny światowej. „Kapłan” jest

oficjalnym „funkcjonariuszem” kościoła. „Obojętność” to brak zainteresowania lub troski. „Porzucić” to opuścić lub zapomnieć, lub całkowicie pozostawić. „Męczennik” jest kimś, kto chętnie umiera za jakąś sprawę. I najbardziej problematyczne ze wszystkich słów, „ofiara” oznacza kogoś, kto cierpi szkodę lub nawet zniszczenie z rąk drugiego; mówienie o byciu „chętną ofiarą” może być uważane za rodzaj masochizmu. Jeszcze inne słowa i frazy, jak „wynagrodzenie”, „czysta miłość” i „Boże upodobanie”, mają długą i kontrowersyjną historię, która nadaje im sens, przekraczając literalne znaczenie słów samych w sobie.

Niektóre z tych wyrażen są po prostu nie do odzyskania i nie mogą być dłużej używane w żadnej aktualnej prezentacji doświadczenia wiary o. Dehona. Wydaje się to prawdziwe zwłaszcza w odniesieniu do takich słów jak „ofiara”, „immolacja”, „obłacja”, a nawet „wynagrodzenie”. Ale nie znaczy to, że te zwroty mogą być po prostu złożone w zakurzonej skrzyni historii, wygodnie zapomniane jak niektórzy zmarli krewni, których dawne zachowanie jest obecnie postrzegane z zakłopotaniem. Słowa te zachowują trwałe znaczenie i będzie tak, tak długo, jak istnieje Zgromadzenie, gdyż są one historycznymi wyróżnikami, wskazującymi doświadczenie Boga w Chrystusie u o. Dehona.

Być może najbardziej pouczającym sposobem podejścia do duchowej terminologii o. Dehona jest zauważenie, jak często używa on tych słów w znaczeniu synonimicznym. Mówi o „ofiarach lub obłacjach”, „immolacji lub ofierze”, „kapłanach – żertwach” (List z 18.02.1913 r.), „ofierze i immolacji dla zadowolenia Boga” (List z 12.02.1914 r.), „ofierze lub całopaleniu” jako „powierzeniu się woli Jezusa w duchu miłości i immolacji” (NQ, XLV, 53-57). W innym liście (9.06.1914 r.) zaleca młodemu księdzu praktykowanie „ogołocenia i immolacji”. W swoich konferencjach dla nowicjuszy we wczesnych latach 80. XIX wieku mówił o „obojętności, zdaniu i dostosowaniu się [do Bożej woli]” (CF, II, 61); „miłości i immolacji lub ofiarowaniu się (...). Obłacja oznacza ofiarowanie, a oblat oznacza tego, kto jest złożony w ofierze, i tego, kto ofiaruje” (CF, III, 39); „ta obojętność, to zdanie się (...) ofiary (...) zawsze mówi *ecce venio*; zawsze oddaje siebie dla zadowolenia Boga” (CF, V, 114). A kiedy Rzym nakazał mu zmianę nazwy Zgromadzenia, wybrał słowo „księża” w miejsce „oblatów”, gdyż znaczyło to dla niego to samo.

Powyzsza lista synonimów jest daleka od skompletowania, ale wystarczy do pokazania, jak te słowa funkcjonowały w tłumaczeniu przez

o. Dehona jego religijnego doświadczenia. Szczepiający i zamienny sposób ich użycia sugeruje, że są one funkcjonalnie ekwiwalentne, tj. są różnymi sposobami powiedzenia tego samego, są odmiennymi wyrażeniami, wskazującymi tę samą rzeczywistość. Jak Eskimos, który ma 35 słów na określenie śniegu, tak o. Dehon używał ponad tuzina słów i zwrotów dla wyrażenia podstawowej i przenikającej wszystko duchowej rzeczywistości jego życia. Oblacja, immolacja, oblat, żertwa, ofiara, ofiara całopalna, oddanie się, obojętność, *ecce venio, fiat*, czysta miłość, męczennik i kapłan – wszystkie te określenia oddają jedynie lekko odmienne aspekty lub niuansy podstawowej intuicji jego doświadczenia, że Bóg kocha nas tak bardzo i daje nam siebie, iż powinniśmy w zamian kochać Go w ten sam sposób.

Krótki rzut oka na znaczenie niektórych spośród tych słów powinien wyjaśnić powyższe stwierdzenie. Kilka słów-kluczy używanych przez o. Dehona ma liturgiczne lub ofiarnicze pochodzenie. „Ofiara” to żywa istota, która jest ofiarowana i poświęcona Bogu. W „ofierze całopalnej” wszystko było zużywane na ołtarzu; żydowski rytuał uważał tę formę ofiary za najwyższą i najradośniejszą. Ofiara całopalna (*olah*) symbolizowała całkowite oddanie się Bogu. „Oblacja” jest religijnym ofiarowaniem Bogu. „Immolacja”, której etymologiczne korzenie sugerują zemlenie, skruszenie lub starcie na pył, oznacza ofiarowanie lub zabicie ofiary. „Kapłan” jest tym, który składa ofiarę, a sercanin to ktoś, kto całkowicie oddaje się Bogu, i w ten sposób staje się „kapłanem-ofiarą”. Każde z tych liturgicznych słów odnosi się do stopnia lub jakości ludzkiej odpowiedzi dawanej Bogu, opisując ją w najbardziej absolutnych terminach: winniśmy żyć życiem oddanym całkowicie Bogu.

„Zdanie się” ma podobne konotacje, ale z jaśniejszym odniesieniem do woli Bożej. Winniśmy porzucić wszystkich i „powierzyć” siebie jedynie samemu Bogu. Jest to czynione w przekonaniu, że Bóg jest miłością i kocha nas, a więc Boże upodobanie jest naszym największym dobrem. W podobnym tonie, „obojętność”, która zawsze wymaga wyjaśnienia, że nie jest czymś apatycznym lub bez odpowiedzi; mówi o pozycji zajmowanej przez ludzi wobec Bożej woli: nie ma znaczenia, czego Bóg pragnie lub chce dla mnie, gdyż czegokolwiek kochający Bóg chce, jest najlepsze, i nie może być poprawione przez moje własne sugestie i preferencje. Te „wolitywne” określenia, razem z *ecce venio, fiat* i kolejnym mottem: „Panie, co chcesz, abym czynił?”, sięgającym seminaryjnych

czasów, są dalszymi wyrazami własnej ludzkiej odpowiedzi dawanej Bogu: całkowita gotowość połączenia naszej woli z wolą Boga, pozostawanie zupełnie dostępnym i do dyspozycji Bożego upodobania.

Tak więc duchowe słownictwo o. Dehona może być zgrupowane w dwóch kategoriach: języka liturgicznego lub ofiarniczego i języka woli witalnego lub motywacyjnego. Ofiarniczy język „ofiary”, „całopalenia” i „immolacji” może brzmieć szorstko, podczas gdy woli witalny język „powierzenia się” i „obojętności” pasywnie. Jednak obie kategorie słów odnoszą się do fundamentalnego stanowiska i podstawowej postawy w życiu o. Dehona: z jednej strony nic nie może mieć pierwszeństwa przed Bożą wolą, a z drugiej, musimy upewnić się, że to naprawdę sam Bóg jest tym, który nadaje kształt i kierunek naszemu życiu. Każdy duchowy wzrost lub wgląd w wolę Bożą może być osiągnięty jedynie w kontekście zakonnego poddania się i posłuszeństwa. Jak powiedział Jezus: „Jeśli kto chce pełnić Jego wolę, pozna, czy nauka ta jest od Boga, czy też Ja mówię od siebie samego” (J 7,17). Chce przez to powiedzieć, że rozpoznanie Bożej woli lub wgląd w duchową prawdę może być osiągnięty tylko przez gotowość zaakceptowania jej. Nie poznajemy wprawdzie woli Bożej, a dopiero potem decydujemy czy pełnić ją, czy też nie. Raczej musimy być zaangażowani w posłuszeństwo tej woli, w celu odkrycia, czym ona jest. Według słów egzegety Charlesa Talberta: rozpoznanie idzie za zaangażowaniem¹¹. Jest to prawda, w którą o. Dehon głęboko wierzył i której nieprzerwanie nauczał. „Szorstki” język ofiary-całopalenia-immolacji jest wyrazem jego pełnego i żarliwego zaangażowania, aby nie dozwolić niczemu stanąć pomiędzy nim a Bożym upodobaniem. Chciał być tak całkowicie zjednoczony z Chrystusem, iż zupełnie i chętnie poświęcił swoją wolę woli Bożej. „Bierny” język powierzenia się i obojętności wskazuje na czystość jego intencji i szczerłość przekonania, że jedynie Boża wola jest warta daru jego serca.

Najpełniejszy wyraz jego myśli w tej sprawie odnajdujemy w notatkach z 30-dniowych rekolekcji w Braisne w 1893 roku. Kiedy został zmuszony do odejścia z urzędu przełożonego w Kolegium św. Jana, wziął wolny miesiąc, by odprawić pełne ćwiczenia św. Ignacego przed podjęciem nowych obowiązków. Jego rozważanie o „Trzech stopniach pokory” pokazuje precyzyjnie i jasno, jak rozumiał wolę Bożą. Zauważa, że św. Ignacy charakteryzuje pierwszy stopień pokory jako przewyciężenie własnych skłonności i pokorne poddanie Bożej woli we wszystkim, co odnosi się do grzechu

śmiertelnego i naszego zbawienia. Drugi stopień polega na byciu obojętnym na życie w bogactwie lub ubóstwie, honorach lub poniżeniu itd., tak długo, jak ktoś służy Bożej woli i unika grzechu powszedniego. Trzeci stopień pokory według św. Ignacego zakłada doskonałe naśladowanie Chrystusa przez preferowanie raczej ubóstwa i obelg, niż bycia szanowanym jako mądry i roztropny, gdyż „tak Chrystus był traktowany przede mną”¹².

Ojciec Dehon odpowiedział na to przez stwierdzenie, że uważa drugi stopień pokory za jej najwyższą lub najczystsza formę. „Wydaje się nawet bardziej doskonałym zachowanie dyspozycji do całkowitego przyjęcia woli Bożej bez jakiegokolwiek preferencji z naszej strony. Oto duch naszego pięknego powołania. Oto duch naszej profesji miłości i immolacji, który żąda od nas wykonywania częstych aktów akceptacji i zgody wobec boskiej woli. (...) *ecce venio* jest naszym mottem. Powinniśmy je mieć często na naszych wargach i zawsze w naszych sercach” (RB, 96-98). Stanowi to dalsze potwierdzenie, że nie widział on wartości w cierpieniu lub umartwieniu jako takim i że odpowiedzenie na Bożą wolę, czegokolwiek by ona mogła wymagać, było dla niego ideałem chrześcijańskiego zaangażowania.

Zakończenie

W drodze konkluzji, pozwólcie mi teraz krótko streścić materiał, który zaprezentowałem w tym referacie. Rozpocząłem od wskazania powiązania pomiędzy charyzmatem i chrystologią. Nasz charyzmat, zgodnie z naszymi obecnymi Konstytucjami (por. nr 16), bazuje na wspólnym przybliżaniu się do niewyczerpanej tajemnicy Chrystusa. Głównym i najbardziej wymownym obrazem Chrystusa, który wprowadza naszą duchowość w centrum uwagi, jest przebicie Jego boku na krzyżu, widziane jako wylanie Bożej miłości dla nas. W Janowej Ewangelii jest to przełomowy moment życia Chrystusa, wydarzenie objawiające wewnętrzne znaczenie Jego postaw, dyspozycji i motywacji. O. Dehon interpretuje Chrystusową ofiarę na dwa sposoby. Przede wszystkim widzi ją jako całkowite ofiarowanie siebie, pełne oddanie Jego życia i istnienia, z miłości do Ojca, Jego braci i sióstr. Niczego nie zatrzymał, ukochał swoich „do końca”. Był ofiarą całopalną, żertwą całkowicie oddaną na służbę woli Ojca. Następnie, drugorzędnie, by upewnić się, że prawdziwie jest pełniona Ojcowska wola, był zupełnie obojętny na swój los – długie lub krótkie życie, bogactwo lub ubóstwo, zaszczyty lub lekceważenie – tak długo, jak pozostawał zjednoczony w sercu i woli z Ojcem.

Nasze aktualne Konstytucje, wierne duchowi o. Dehona, widzą w otwartym boku i przebitym sercu Zbawiciela najpełniejszy wyraz Bożej miłości (por. nr 2). Jest to prawdziwe źródło zbawienia, które uwalnia miłość Chrystusa w momencie, kiedy „przyjmuje śmierć jako największy dar swego życia dla ludzi i jako wyraz synowskiego posłuszeństwa dla Ojca (...)” (nr 3). „W otwartym boku Ukrzyżowanego, razem ze św. Janem, widzimy znak miłości, która przez całkowity dar z siebie samej na nowo stwarza człowieka według Boga. Kontemplując Serce Chrystusa, uprzywilejowany symbol tej miłości, utwierdzamy się w naszym powołaniu. Zaiste zostaliśmy powołani, by włączyć się w ten nurt zbawczej miłości, oddając się naszym braciom z Chrystusem i za Jego wzorem” (nr 21).

W Boże Narodzenie 1883 roku, w trzy tygodnie po tym, jak Rzym zniósł Zgromadzenie, o. Dehon napisał list do swojego biskupa. List ten odsłania więcej niż tylko jego reakcję na tę tragedię, odsłania jego duszę: „Wasza Ekscelencja wie, że założyłem instytut Oblatów Najśw. Serca z jedyną intencją pełnienia woli Bożej i przynoszenia Bogu chwały (...). Obecnie nasz Pan prosi mnie o zniszczenie tego, co nakazał mi budować. Nawet przez chwilę nie mogę nosić się z najmniejszą myślą oporu. Byłoby to jawnym szaleństwem. Nie mogę powiedzieć nic innego poza moim *fiat!* Wie już Ksiądz Biskup, jak jest to dla mnie bolesne. Śmierć byłaby tysiącokrotnie lżejsza (...), Wszystko rozsypało się w kawałki i jest zniszczone: honor, zobowiązania finansowe, nadzieje – i mnóstwo innych rzeczy, których nie potrafię wyrazić. Ale cóż znaczą wszystkie te sprawy? Co gnębi mnie najbardziej, to nie dająca się uniknąć myśl, że nasz Pan pragnął tego dzieła i ja przez moją niewierność sprawiłem, że ono upadło (...). Pozostawiam wszystko w Twoich rękach, prosząc o przebaczenie za niedoskonałości mojego posłuszeństwa w przeszłości (...). Zrobię, cokolwiek Wasza Ekscelencja nakaze w imieniu Kościoła świętego – czegokolwiek zapragnie”¹³.

List ten jest dowodem, że o. Dehon faktycznie miał charyzmat, oryginalną inspirację dotyczącą duchowości oblacji i immolacji. Jego żywa odpowiedź na zupełne zniszczenie jego dzieła i ideałów życia nie była inna od tej danej przez Jezusa w Ogrojcu: Ojcze, nie moja wola, ale Twoja niech się stanie. Żaden z nich nie chciał krzyża, żaden z nich nie chciał pić z kielicha, ale nawet w obliczu śmierci i zniszczenia żaden z nich nie uczynił niczego, co mogłoby zmniejszyć jego wierność wobec Ojca; po-

zostali ufni w Bożą miłość nawet wtedy, gdy wydawali się ostatecznie osamotnieni i porzuceni, a wszystko wydawało się stracone. Ojciec Dehon miał być może kłopoty w znalezieniu terminologii, by dać właściwy wyraz swemu oryginalnemu duchowemu wglądowi. W próbach i błędach musiał uczyć się tajemniczych sposobów, jakimi posługuje się Bóg w ludzkich sprawach. Ale cytowany list jasno pokazuje, że posiadał on duchowość obłacji – *ecce venio* i *fiat* – na poziomie intuicji i instynktu, wcześniejszym od werbalnego czy formalnego wyrazu. Jego wgląd, charyzmat, podejście do niewyczerpanej tajemnicy Chrystusa jest zachowane w naszych Konstytucjach w obrazie człowieka o przebitym sercu.

Przypisy

- ¹ *Perfecte caritatis*, nr 2.
- ² J.W. O'Malley, *The First Jesuits*, Cambridge, 1993, s. 251.
- ³ Auguste Hamon, *Coeur (Sacré)* [w:] *Dictionnaire de spiritualité*. Vol. 2. Paris, 1953, col. 1026.
- ⁴ J.T. Forestell, *The Word of the Cross: Salvation as Revelation in the Fourth Gospel*. Rzym, 1974, s. 58.
- ⁵ R. Brown, *The Gospel According to John* [w:] *The Anchor Bible*, vol. 29a. New York, 1970, s. 944-956.
- ⁶ J.T. Forestell, *op. cit.*, s. 89.
- ⁷ R. Brown, *op. cit.*, vol. 29, s. 326.
- ⁸ Tekst pracy Rahnera, *E Later Christi* cytowany w Annice Callahan, *Karl Rahner's Spirituality of the Pierced Heart*. New York, 1985, s. 3. Por. także J.H.P. Wong, *Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner*. Roma, 1984, s. 42.
- ⁹ Tamże, s. 43.
- ¹⁰ J.T. Forestell, *op. cit.*, s. 88.
- ¹¹ Por. Ch. Talbert, *Reading Luke*. New York, 1982, s. 37.
- ¹² *The Spiritual Exercises of St. Ignatius*, (wyd., Louis Puhl, S.J.) Chicago, 1951, nr. 165-167.
- ¹³ L.J. Dehon, *Positio super fama sanctitatis et super virtutibus*, vol. 1. Roma, 1990, s. 147-148.

ks. Paul J. McGuire SCJ

ZDOLNOŚĆ ROZEZNAWANIA OJCA DEHONA

Tytuł oryginału: *Father Dehon's Discernment*

Tłumaczenie z j. angielskiego: Grzegorz Piątek SCJ

Wstęp

W naszych czasach spotykamy wiele osób zakonnych, które czują, że spędziły całe dorosłe życie, robiąc plany lub planując robić plany. Od czasu kiedy II Sobór Watykański nakazał zakonom powrócić do źródeł ich inspiracji i przewartościować wszystko w świetle ich pierwotnej wizji, wszyscy zostaliśmy wciągnięci w stały, nie kończący się proces samosprawdzania się i refleksji nad najbardziej podstawowymi wartościami i praktykami, przez powrót do naszych korzeni i wejście w kontakt z naszą kreatywną energią. Pamiętam uczestnictwo we wspólnotowej dyskusji, w czasie której ktoś użył obrazu „powrotu do korzeni” celem odnowienia naszego życia i pracy, a ktoś inny odpowiedział, że poświęciliśmy za dużo czasu badaniu naszych korzeni i fundamentalnych dla nas wartości, stwierdzając że: „Roślina nigdy nie urośnie i nie zakwitnie, jeśli będziemy ją stale wyciągali, by badać korzenie. Po prostu zasadźmy ją i posuwajmy się naprzód.”

Obecnie po trzydziestu latach, gdy próbujemy śmiało wkroczyć w niepewną przyszłość, jesteśmy wciąż w tej samej niewygodnej pozycji z jej wyzywającym żądaniem głębszego wejścia w nasze dziedzictwo. Jednak istnieją nowe elementy i nowe pilne problemy w naszej obecnej sytuacji. Te nowe czynniki zarówno dają nadzieję na żywotną posługę i ponownie wzmocnione poczucie tożsamości, jak również prowokują do

Wykaz skrótów:

- NHV *Notes sur l'histoire de ma vie* (15 zeszytów). Rzym: Centro Generale Studi, 1975.
NQ *Notes quotidiennes* (45 zeszytów). Andria: Edizione CEDAS, n.d.
OSp *Oeuvres spirituelles* (7 tomów). Andria: Edizione CEDAS, n.d.
StD «*Studia Dehoniana*» (41 tomów). Rzym: Centro Generale Studi, 1972-1997.

powzięcia trudnych decyzji, które wymagane są dla autentycznej odnowy. Pośród znaków nadziei można wskazać globalne planowanie podjęte przez całe Zgromadzenie oraz współpracę, jaka ma miejsce pomiędzy naszymi prowincjami. Do wyzwań należy świadomość, że decyzje jakie podejmujemy w ciągu następnych kilku lat mogą zmienić oblicze naszej posługi, jak też zakwestionować wszystkie nasze obecne zaangażowania¹.

By pomóc sprostać tym bieżącym wyzwaniom, sugeruję bardziej specyficzne skoncentrowanie się na znaczeniu procesu rozeznawania. Ażeby tego dokonać musimy zbadać, co o. Dehon rozumiał przez rozeznawanie i jak podchodził do niego. Od początku powinno być jasne, że rozeznawanie duchów jest procesem typowo duchowym. Nie ma żadnego autora piszącego o nim, który zapomniałby podkreślić absolutną konieczność modlitwy w procesie rozeznawania: modlitwy osobistej i wspólnotowej, wytrwałej i stale oczyszczanej. Bez modlitwy nic nie osiągniemy. Możemy nie przyczynić się do rozeznania woli Bożej względem nas jako zgromadzenia zakonnego, jeśli nie jesteśmy osobiście zaangażowani we własny program duchowych ćwiczeń, zmierzający do wykształcenia naszej wspólnoty z Duchem Chrystusa.

1. Rozeznawanie duchów

Sprowadzone do swoich elementarnych części, rozeznawanie duchów jawi się w czterech fazach. Są one trwającymi działaniami, które przyczyniają się do uzupełnienia całościowego procesu rozeznawania. Nie są one fazami w tym znaczeniu, że raz osiągnięte, zostają pozostawione w tyle na korzyść nowego celu. Są raczej czterema procedurami, które muszą być aktywnie i przemiennie angażowane, jeśli rozeznawanie duchów ma mieć jakąś nadzieję na sukces. Kilku kwakerskich autorów ujmuje to tak: „Rozeznawanie jest bardziej podróżą, niż miejscem przeznaczenia”².

Pierwszą fazą „podróży” w kierunku rozeznania, i jednym ze wstępnych warunków całego procesu, jest dążenie do „otwartości na działanie Ducha Świętego”³. Zakłada to intensywne pragnienie odnalezienia woli Bożej i jednocześnie także silne pragnienie zdobycia tych dyspozycji i nawyków, które otwierają nas na Ducha Świętego, takich jak: słuchające i uważne serce oraz wytrwała modlitwa o oczyszczenie i światło. Celem rozeznania jest podjęcie decyzji nie pod wpływem nieuporządkowanych obaw lub pragnień, ale takiej, która odpowiada jedynie Bożemu

pragnieniu i upodobaniu⁴. Według wyrażenia św. Ignacego Loyoli: „[Chodzi o to], żebym był w równowadze jak jęczyzek u wagi, aby iść za tym, co w moim rozumieniu służy bardziej chwale i czci Boga, naszego Pana, i zbawieniu mojej duszy”⁵. Bez tego rodzaju obojętności nasz sąd jest stale narażony na rządnienie przez to, co lubimy lub czego nie lubimy, przez nasze pragnienia i obawy, które racjonalizujemy tak długo, aż okażą się wolą Boga.

Jeśli raz zaczniemy zdobywać zdolności, które wiodą do otwarcia na działanie Ducha Świętego, to równocześnie możemy zacząć się uczyć drugiej procedury, prowadzącej do rozeznania, to jest „zbierania informacji”. Rozeznanie nie może się udać, jeśli bazuje na wybrakowanej lub niekompletnej informacji. Jeżeli ktoś wierzy, że nie ma różnicy pomiędzy kapucynami a kartuzami, to wówczas istnieje nikła nadzieja na odkrycie Bożej woli w tej sprawie, bez względu na to, jak czysta i bezinteresowna byłaby jego dyspozycja. Potrzebujemy znajomości faktów i rozumienia sytuacji. Potrzebujemy sprawdzania, badania, wysondowania innych zainteresowanych stron, by dowiedzieć się, co myślą i co jest dla nich ważne. Musimy być otwarci na wszystkie ważne dane, bez względu na to, jak nieprzyjemne i przykre mogłoby to być.

W praktyce, ewentualny proces zbierania informacji musi się zakończyć, aby mogła się rozpocząć trzecia faza, która wymaga sformułowania problemu do rozwiązania. Niemniej jednak proces rozeznawania winien pozostawać otwarty na ważne nowe informacje w każdej fazie swojego rozwoju, nawet jeśli wymaga to powrotu do kwestii, które już były rozpatrywane. Jednak kiedy odpowiednie informacje zostały zebrane, przychodzi czas postawienia problemów, określenia alternatyw, które mają być podjęte. Czasami może to być bardzo prosta sprawa.

W kwietniu tego roku zostałem zaproszony do obserwowania ostatniego dnia kapituły Prowincji Brytyjsko – Irlandzkiej. W programie znalazła się jedna sprawa finansowa do rozwiązania, chodziło o sprzedaż domu przy Ichicore Road w Dublinie. Wszyscy rozumieli, że w tej kwestii istnieje tylko jedna alternatywa: sprzedać czy nie sprzedać⁶. Jednak w większości wypadków problem nie jest tak oczywisty. Czasami bardzo trudno dostrzec rzeczywisty problem, ponieważ zostajemy skierowani na ślepy tor przez powierzchowne lub częściowe pytania, które mogą znaleźć odpowiedź tylko w powierzchownych i częściowych rozwiązaniach. Rozeznawanie potrzebuje odpowiednich pytań, postawio-

nych jako jasne i dokładne alternatywy. Wszyscy znamy historię – nieważne apokryficzną czy nie – uroczystego zebrania Kościoła prawosławnego w czasie Rewolucji Październikowej w 1917 roku, kiedy debatowano nad kolorem szat liturgicznych, a tymczasem na ulicach tworzono nowy społeczny porządek⁷. Nie postawiono wówczas właściwych pytań.

Skoro raz precyzyjnie i uczciwie zostały określone alternatywne pytania, przechodzimy do czwartej fazy procesu, którą jest powzięcie decyzji, opartej na odczuwalnym poruszeniu Ducha. To rzecz jasna jest sedno sprawy: aktualny proces dochodzenia do decyzji za pośrednictwem rozeznawania uczuć i przywiązań, które są pobudzone przez poruszenie Ducha. To także najciemniejszy i najmniej dający się kontrolować aspekt całego procesu. Jest on szczególnie trudny do zrozumienia dla umysłu, gdyż rozeznanie nie jest rezultatem racjonalnego procesu, chociaż jest rozumne i jest sposobem poznania. Rozeznanie nie objawia nam idei czy racji, ale odczuwaną obecność łaski w naszym życiu. Oto temat, który winien być w następnej kolejności zbadany: Co powoduje rozeznanie i w jaki sposób to czyni?

Zamierzam rozwinąć ten temat w dwóch etapach. Pierwszym będzie analiza rozeznania w ujęciu św. Ignacego. Uczynię to nie tylko z szacunku dla autorytetu, jakim cieszy się on w tej dziedzinie, ale przede wszystkim dlatego, że o. Dehon używał ignacjańskiej metody w swoim rozeznawaniu duchów. Następnie, po naszkicowaniu trzech dróg rozeznawania według św. Ignacego, w drugim etapie naszej pracy zbadam trzy decydujące okresy w życiu o. Dehona i zinterpretuję te doświadczenia według kategorii św. Ignacego. Spójrzmy na dowód używania przez o. Dehona ignacjańskiej metody w dwóch ze wspomnianych okresów życia (w trzecim wypadku miał jedynie 13 lat).

Zdaję sobie sprawę, że niektórych ludzi nie pociągają ćwiczenia ignacjańskie. Kilka miesięcy temu siedziałem w seminaryjnej bibliotece w Hales Corners, czytając komentarz na temat św. Ignacego, kiedy ks. Patrick Cremer, jeden z niemieckich kapłanów, który pomagał założyć naszą (amerykańską) prowincję, podszedł do mnie i powiedział: „Hmm..., nie lubię *Ćwiczeń duchownych*. Zawierają za dużo r e g u ł !” No cóż, ma rację, jest tam mnóstwo reguł. Św. Ignacy specyficznie przedstawia rozważania w kilkunastu punktach, z licznymi wprowadzeniami i rozmowami, na takie tematy jak: dwa sztandary i dwa królestwa, trzy stopnie pokory,

trzy typy ludzi, trzy pory wyboru i 22 zasady rozeznawania. Tak więc możemy lubić lub nie lubić jego ćwiczeń. Jednak o. Dehon lubił je bardzo. Odprawił je wielokrotnie, w tym pełne 30-dniowe rekolekcje. Jego opublikowane medytacje i konferencje ściśle nawiązują do ignacjańskich ćwiczeń, nawet tam, gdzie je modyfikuje. Kierował innymi na ćwiczeniach w kilkunastu wypadkach i zachęcał nowicjuszy do odprawiania ćwiczeń. Ks. Alphonse Rasset, pierwszy ksiądz, który wstąpił do nowego zgromadzenia o. Dehona, napisał o nich: „To poprzez *Ćwiczenia duchowne* św. Ignacego doszedłem do mojego powołania” (OSp, VI, 248).

2. Święty Ignacy: trzy pory wyboru

Kluczowe teksty w *Ćwiczeniach duchownych* św. Ignacego znajdują się w części nazwanej przez niego *Trzema porami wyboru*, która przypada na koniec Tygodnia Drugiego (nr 175 - 189) i części obejmującej „reguły rozeznawania”, które dodane są na końcu *Ćwiczeń* (zwłaszcza nr 329 - 336). Ignacy mówi o „elekcji” przez co rozumie „wybór”. Odwołuje się do zwrotnego punktu, kiedy podejmujemy przełomową decyzję czy to na temat stanu naszego życia, czy dotyczącą odnowienia lub ponownego ofiarowania samych siebie w naszym podstawowym życiowym zaangażowaniu. Tak więc, zwrot „trzy pory wyboru” powinien być rozumiany jako „trzy sposoby/drogi”, jakimi można dojść do rozeznania.

Św. Ignacy następująco opisuje pierwszą porę lub pierwszą drogę, dzięki której można dojść do rozeznania: „Chwila, w której Bóg, nasz Pan, tak porusza i pociąga wolę, że bez wątpliwości i bez możliwości wątpienia taka dusza pobożna idzie za tym, co jej ukazano. Tak postąpili św. Paweł i św. Mateusz, kiedy poszli za Chrystusem, naszym Panem” (nr 175). W tym pierwszym przypadku Bóg jasno daje poznać swoją wolę, dotyczącą przedmiotu decyzji, a osoba jest w stanie potwierdzić działanie Ducha Świętego uczuciami jasności, pewności i radości, które pojawiają się jako konsekwencja odpowiedzenia na Bożą inicjatywę. Ponieważ ta droga rozeznania zależy od specjalnego, wolnego odśłonięcia Bożej woli, niektórzy komentatorzy (jak np. Karl Rahner) utrzymują, iż jest to rzadki wypadek, w praktyce bliski prywatnemu objawieniu⁸. Inni komentatorzy (jak Hugo Rahner) wskazują na historyczny dowód, iż nie był to niespotykany wypadek i że wielu ludzi doświadczyło tego rodzaju rozeznania osobiście⁹. W tej sprawie opowiadam się po stronie Hugo Rahnera i za chwilę zamierzam zbadać wydarzenie z życia o. Dehona,

które, jak sądzę, jest przykładem tego pierwszego rodzaju rozeznania. Niektórzy z was przypomną sobie być może podobne zdarzenie z własnego doświadczenia.

W każdym razie, choć św. Ignacy jedynie krótko wspomina o tej pierwszej drodze rozeznania, zawiera ona ważny element, który jest charakterystyczny dla wszystkich trzech typów rozeznawania i warto zwrócić uwagę na tę wyróżniającą jakość. Całe rozeznanie jest sposobem podejmowania decydującego wyboru, ale nie jest to wybór, który wynika z naszego własnego rozważania i woli. Ścisłe mówiąc, jest to wybór otrzymany, moglibyśmy nawet powiedzieć, że wybór jest nałożony, wymagany od nas przez Boga. To nie mój wybór, to moja odpowiedź na Boże wezwanie, przemyślana wola. Jest to sprawa nie mieszania tego, co chcę utrzymać i tego, co rości sobie prawo do panowania nade mną. Dramatyczne przykłady św. Pawła i św. Mateusza nie powinny skłaniać nas do zacieśniania tego doświadczenia do tych nadzwyczajnych okoliczności, które czasami (rzadko) mu towarzyszą. Samo w sobie jest doświadczeniem oświecenia, które jest dostępne każdemu, kto szczerze i prawidłowo szuka Bożej woli¹⁰. W całości zależy ono od Boga, który od czasu do czasu objawia siebie w ten sposób.

Zanim przejdziemy do rozważenia drugiej i trzeciej drogi rozeznawania u św. Ignacego, chcę zwrócić uwagę na „miejsce”, gdzie dokonuje się rozeznanie. Nie zdarza się ono w rozumie czy intelekcie. Nie jest to akt woli czy jakiejś innej „zdolności”. Św. Ignacy często odwołuje się do duszy, co oczywiście jest doskonałym, tradycyjnym sposobem wyrażania się. Niestety we współczesnym języku „dusza” może wydawać się zbyt ogólnym wyrażeniem, a poza tym często stawiany jest zarzut, że zakłada się dychotomię pomiędzy ciałem i duszą. Tradycyjnym biblijnym słowem na określenie miejsca bosko-ludzkiego spotkania jest „serce”, które jest również dobrym i pomocnym zwrotem, tak długo, jak długo jest rozumiane w metaforycznym, a nie fizycznym sensie. „Serce” jest rdzeniem osoby, miejscem, gdzie najprawdziej jesteśmy samymi sobą. Jednak słowo to ma także negatywną stronę, ponieważ „serce” często łączone jest z emocjami i sentymentami, którym brak percepcji i rozumienia.

Chciałbym zasugerować, aby „ludzkie sumienie” było uważane za miejsce, gdzie dokonuje się rozeznawanie Bożego Ducha, a dla potwierdzenia tego odwołuję się do fragmentu Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym II Soboru Watykańskiego, który mówi:

„W głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny i którego głos wzywający go zawsze tam, gdzie potrzeba, do miłowania i czynienia dobra a unikania zła, rozbrzmiewa w sercu nakazem: czyń to, tamtego unikaj. Człowiek bowiem ma w swym sercu wypisane przez Boga prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony. Sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa. Przez sumienie dziwnym sposobem staje się wiadome to prawo, które wypełnia się miłowaniem Boga i bliźniego” (KDK, nr 16).

Można wskazać trzy aspekty tego cytatu, warte odnotowania w naszej dyskusji na temat rozeznawania. Po pierwsze, słowa „serce” i „sumienie” są używane zamiennie przy odnoszeniu się do duchowych głębin ludzkiej osoby. Po drugie, wyrazy te odnoszą się do rdzenia ludzkiej istoty, gdzie najprawdziej jesteśmy sobą i gdzie spotykamy Boga. Po trzecie, w głębi naszego sumienia odczuwamy ponaglenie i podpowiedzenie prawa lub przykazania, które jest w nas samych, lecz które nie pochodzi od nas samych. W ten sposób ten soborowy fragment, dotyczący relacji pomiędzy ludzkim sumieniem i Duchem Świętym, staje się dalszą wskazówką na temat tego, co zachodzi w procesie rozeznawania. W duchowym centrum osoby – w naszym sercu, duszy, sumieniu – doświadczamy poruszenia Ducha Bożego, pociągającego nas, przyciągającego naszą uwagę, nawet czasami rozkazującego nam zrobić coś, a czegoś uniknąć. To odczuwane przyciąganie, pulsuje w centrum naszej osobistej tożsamości, choć jest doświadczane, jako wezwanie i przykazanie pochodzące od Innego.

Ten rodzaj języka pojawia się ponownie w encyklice *Veritatis splendor*, która utożsamia serce osoby z „sumieniem moralnym” (nr 54), gdzie głos przemawia do serca, mówiąc „rób to, tamtego unikaj”. Szeroko był on też stosowany w pismach dominikanina Yvesa Congara, dla którego wyrażenia „serce”, „dusza”, „duch” i „sumienie” były zamienne¹¹. Kiedyś stwierdził: „Duch Święty mieszka w sercach ludzi, w najgłębszym centrum ich istnienia i staje się sam ich najgłębszą skłonnością, ich naturalną tendencją”¹². Częściowo wspominałem o tych innych źródłach i odnośnikach, by wskazać, że rozeznawanie nie jest jakąś dziwną idiosynkrazją jezuitów. Święty Ignacy rozwinął charakterystyczną metodę rozeznawania duchów, ale stanowił część długiej tradycji, która wciąż

dziś ma wartość. To prawda, że istnieje więcej sposobów rozeznania niż metoda św. Ignacego, ale pozostaje wciąż faktem, że o. Dehon z preferencji używał ignacjańskiej metody.

Wiedzieliśmy, że św. Ignacy opisuje pierwszy rodzaj rozeznawania jako bardzo silne przyciąganie, które pobudza pobożną duszę do pójścia za naszym Panem bez wahania. Drugi rodzaj rozeznawania zachodzi, „kiedy otrzymuje się wystarczająco dużo jasności i poznania przez doświadczenie pociech i strapiień, a także dzięki doświadczeniu rozeznawania różnych duchów” (nr 176). W przeciwieństwie do poprzedniego sposobu rozeznawania, w tym wypadku nie ma nieodpartej świadomości woli Bożej, wzywającej nas do podjęcia lub uniknięcia poszczególnej decyzji. W miejsce takiej pewności pojawiają się uczucia: spokoju, zadowolenia i wsparcia, potwierdzające decyzję, czy też zmartwienia, smutku i niezadowolenia, które nie przyczyniają się do potwierdzenia decyzji. Jest to rozeznawanie, objawiające się w dwóch odśłonach. Po pierwsze, poszczególne alternatywy są brane pod uwagę w kontekście rozważania tajemnic Chrystusa ubogiego, pokornego i odrzuconego¹³. Stopniowo jedna z alternatyw przyciągnie duszę odczuciami prawdziwej szczęśliwości i duchowej radości. Dusza prowadzona jest przez uczucia delikatności i zadowolenia z podjęcia wyboru, który daje nadzieję obietnicy pokoju, wyciszenia i radości. Te z odczuć, które pogłębiają nasz spokój – mówi św. Ignacy – w oczywisty sposób pochodzą od dobrego ducha, podczas gdy uczucia niszczące pokój i trwożące duszę, nie pozostają w zgodności z dobrym duchem.

Wtedy, po drugie, po dokonaniu wyboru, musi on być potwierdzony lub zakwestionowany przez uczucia, pojawiające się, jako konsekwencja decyzji. Jeżeli, jako rezultat, dusza doświadcza trwogi, zmartwienia, pustki lub smutku, wówczas oczywiście nie wybrała mądrze i uczucia spustoszenia będą niepokoiły i sygnalizowały błąd w wyborze. W takim kontekście św. Ignacy mówi także o „pociesz bez uprzedniej przyczyny”. Chociaż znaczenie tego zwrotu jest często dyskutowane wydaje się, że „pociecha bez uprzedniej przyczyny” oznacza w pełni i po prostu „bez dyskursywnego rozumowania”¹⁴ lub „pojęciowego przedmiotu”¹⁵. Innymi słowy, pojawiające się radość i zadowolenie, nie są konsekwencją dedukcyjnego myślenia, które waży argumenty za i przeciw, i wtedy konkluduje najlepszym racjonalnym wyborem opartym na dowodzie. Raczej jest to doświadczenie „odczuwanej kompatybilności” z jednym lub in-

nym przebiegiem akcji, który przynosi pewne „poczucie spokoju” w odniesieniu do sposobu rozwijania się spraw¹⁶. Według jednego z jezuickich komentatorów „chętniej przypisujemy naszą pociechę bezpośrednio dotknięciu Bożemu, kiedy nie ma myśli, wydarzenia, osoby – w ogólności, przedmiotu żadnego rodzaju – które wydają się być źródłem takiego poruszenia. Bezpośredniość słów określających zmysły, takich jak «dotyk» lub «smak», zdaje się precyzyjniej wskazywać sposób opisanego specjalnego działania Boga w naszym życiu”¹⁷. Mamy tu do czynienia z nieracjonalną, uczuciową wiedzą serca, która rozumie wartości Ducha Świętego i czuje bliskie pokrewieństwo z nimi. Św. Ignacy wysoko ocenił „pociechę bez uprzedniej przyczyny”, gdyż wierzył, że mogła przyjść tylko od Boga (por. nr 330), a zatem nie mogło być w niej podstępu (por. nr 336).

W końcu Ignacy proponuje trzecią porę wyboru, trzeci sposób, w jaki rozeznanie może być dokonane. Był przekonany, że jeden z dwóch pierwszych sposobów jest lepszy, ale jeśli, nie z winy zainteresowanego, było niemożliwe rozwiązanie problemu tymi metodami, to polecał trzecią alternatywę. Jako że jednostka nie doświadcza poruszenia ducha w pociesze lub pustce, znajduje się w stanie spokoju. Powinna skorzystać z tego wyciszenia i skupić się na swoim celu, prosząc Boga o utrzymanie w stanie obojętności na wszystkie rzeczy tak, aby mogła wybrać tylko to, co odczuwa jako przynoszące większą chwałę Bogu i zbawienie własnej duszy. Wtedy, używając swoich zdolności rozumowania, powinna rozważyć korzyści i ujemne strony alternatyw, i w końcu, po zważeniu motywów, winna wybrać i zrobić to, co wskazało jej rozumowanie, jako lepszy przebieg działania.

Aż do tego momentu ignacjańska trzecia droga wyboru nie jest wcale rozeznawaniem duchów, ale raczej racjonalnym procesem oceny argumentów za i przeciw, dotyczących rozstrzyganego dylematu, celem dojścia do najlogiczniejszej decyzji, która pomoże jednostce osiągnąć jej cel. Ale wtedy Ignacy stawia decydujący krok. Po dokonaniu wyboru, jednostka powinna przedstawić go naszemu Panu na modlitwie, aby Bóg mógł go zaakceptować i potwierdzić, jeśli jest on na Jego większą służbę i chwałę. W ten sposób, po podjęciu decyzji według racjonalnej procedury, decyzja powinna być przemodlona. Na modlitwie jednostka oczekuje potwierdzenia lub odrzucenia w ten sam sposób, jak pociecha i pustka używane są do zweryfikowania decyzji w pierwszych dwóch metodach

rozeznawania (por. nr 183). Przy braku odczuwalnego poruszenia ducha św. Ignacy zaleca racjonalną procedurę rozważania, jako sposobu nagłego rozpoczęcia procesu. Jednak kiedy to rozsądne podejście dobiegnie końca, poddaje decyzję temu samemu procesowi potwierdzenia rozeznania ducha, poprzez doświadczenie pociechy i pustki.

Św. Ignacy kończy swoje pouczenia na temat jak „dokonać dobrego i zdrowego wyboru” czterema zasadami zmierzającymi do zapewnienia dalszego potwierdzenia decyzji. Po pierwsze, powinniśmy zweryfikować czy nasza preferencja podjęta jest tylko z motywu miłości dla Boga. Po drugie, powinniśmy określić czy dalibyśmy tę samą radę innej osobie, która byłaby w dokładnie takiej samej sytuacji. Po trzecie, gdybyśmy byli w momencie śmierci czy bylibyśmy zadowoleni z decyzji, którą teraz podejmujemy? I po czwarte, z punktu widzenia dnia sądu ostatecznego, czy moglibyśmy spojrzeć wstecz na tę decyzję z radością i zadowoleniem? Po tym dodaje ostatnią uwagę, zalecając, abyśmy podejmowali naszą decyzję przed Bogiem tak, aby On mógł potwierdzić ją przez doświadczenie pociechy, jeżeli posłuży ona Jego większej służbie i chwale.

3. Rozeznawanie duchów u Ojca Dehona

Może się zdawać, że podaliśmy więcej informacji o św. Ignacym Loyoli, niż kiedykolwiek wydawało się to potrzebne, ale powinno to być pomocne w naszym wysiłku zrozumienia doświadczenia zastanawiania się i rozeznawania u o. Dehona. Wybrałem trzy punkty zwrotne z jego życia i proponuję wyjaśnienie ich oraz wyprowadzenie ich znaczenia, przez interpretację w ramach ignacjańskich sposobów rozeznawania duchów. Oczywiście rzadko zachodzi doskonała harmonia pomiędzy teorią a aktualną praktyką – życie nigdy nie jest tak uporządkowane i dopasowane – ale mam nadzieję wykazać, że istnieje silne rodzinne podobieństwo pomiędzy nauczaniem św. Ignacego o rozeznawaniu a doświadczeniem rozeznawania w życiu o. Dehona. Trzema wspomnianymi przełomowymi wydarzeniami w jego życiu były: (1) duchowe doświadczenie w Wigilię Bożego Narodzenia 1856 roku, (2) „wielka decyzja” nie wstąpienia do Ojców Asumpcjonistów w 1871 roku i (3) decyzja założenia własnego zgromadzenia zakonnego, określana przez niego jako „wielka kwestia” 1877 roku.

a. Wigilia Bożego Narodzenia 1856 roku

Jak wszyscy wiemy o. Dehon uważał lata szkolne spędzone w kolegium w Hazebrouck za jedną z wielkich łask swojego życia. Nie tylko

otrzymał tam solidne klasyczne wykształcenie, ale został także wprowadzony w praktykę rekolekcji i regularności, które doprowadziły go do rozwinięcia wrażliwości na duchowy wymiar życia. W późniejszych wspomnieniach napisał: „Mogę powiedzieć, że podczas czterech lat tam spędzonych nasz Pan napełnił mnie swoimi łaskami i traktował mnie z czułością, przypominającą mi Jego dobroć wobec dzieci Palestyny (...). Pierwsze rekolekcje wywarły na mnie naprawdę wielkie wrażenie (...). Byłem głęboko poruszony (...). Otrzymałem niezwykle łaski (...). Nasz Pan obdarzył mnie pociągiem do ducha modlitwy, ducha czystości i zjednoczenia z Nim. To On dokonał wszystkiego. Jego łaska mnie niosła i przynaglała” (NHV, I, 24r-24v). „Drugi rok (1856) (...) rekolekcje (...) żywo oddziaływały na mnie (...). W Boże Narodzenie (...) w czasie nocnego oficjum (...) otrzymałem jeden z najsilniejszych znaków w moim życiu. Nasz Pan usilnie przynaglał mnie do oddania Mu siebie. Działanie łaski zostało tak ogłoszone, że pozostało we mnie długo wrażenie, iż moje nawrócenie datuje się od tego dania” (NHV, I, 25r-26r). „Pierwsze Boże wezwanie jest niejasne. Od pierwszych rekolekcji (1855) często rozmyślałem o kapłaństwie. W czasie drugich rekolekcji (1856) podjąłem decyzję. Została potwierdzona w Wigilię Bożego Narodzenia. To, co jest zadziwiające, to fakt, że nigdy poważnie nie wahałem się, co do pierwszego postanowienia (...). Co pociągało mnie w tym powołaniu, to pragnienie zjednoczenia z naszym Panem, gorliwość o zbawienie dusz i potrzeba obfitych łask dla własnego zbawienia (...). Od początku myślałem o daniu siebie bez reszty. Chciałem być zakonnikiem lub misjonarzem (...). W momentach ofiarności pragnąłem zostać męczennikiem” (NHV, I, 28v-29v).

Oto godny uwagi bogaty fragment duchowej autobiografii i tekst, który staje się tym bardziej interesujący w świetle ignacjańskiej „pierwszej metody rozeznawania”. Według niego ten pierwszy rodzaj rozeznawania zachodzi w chwili, „w której Bóg, nasz Pan, tak porusza i pociąga wolę, że bez możliwości wątplenia taka dusza pobożna idzie za tym, co jej ukazano” (nr 175). W doświadczeniu młodego Dehona możemy widzieć charakterystyczne elementy całego procesu rozeznawania. Przede wszystkim, jest to coś otrzymanego, danego; paradoksalnie, jest to dar nałożony jako żądanie. Owa cecha darmości jest widoczna w języku użytym do opisanego doświadczenia: „Zostałem poruszony... Otrzymałem... Nasz Pan dał mi... Wywarł na mnie silne wrażenie... Co pociągnęło mnie...” Widzimy tu jasno doświadczenie Innego, który narzuca siebie.

Po drugie, można zauważyć, iż rozeznawanie nie jest wynikiem dedukcyjnego rozumowania. Ojciec Dehon opisuje doświadczenie bycia popchniętym i pociągniętym, bycia głęboko poruszonym i silnie przyciągniętym. Było to odczuwalne poruszenie w jego sercu, w jego osobistej tożsamości. Chociaż nie ma danych powodów lub argumentów, doświadczenie jest zupełnie przekonujące i bezspornie jasne. Ujawnia się to w rodzaju afektywnego rozumienia, które jest głębsze i bardziej przenikające, od jakiegokolwiek rozumowego procesu. Bardziej niż pojęciem jest ono nawróceniem.

b. Wielka decyzja 1871 roku

Inny punkt zwrotny w jego życiu dokonał się w czasie tego, co określa jako „wielka decyzja” 1871 roku. Chodziło o decyzję nie wstępowania do asumpcjonistów, ale powrócenia do diecezji Soissons. Planował wstąpić do wspólnoty asumpcjonistów w pierwszym tygodniu października 1871 roku. Często spotykał się z ks. d’Alzonem, ich założycielem, i odwiedził ich wspólnoty; konsultował się ze swoim kierownikiem duchowym ks. Freydem; odprawił rekolekcje poświęcone wyborowi, kiedy ukończył swoje studia w Rzymie; miał pozwolenie biskupa. Zrobił wszystko, co do litery, choć we wspomnieniach napisał: „Przygotowywałem się do odejścia, ale nie było we mnie już więcej pokoju. Doświadczałem niewymownego udręczenia (...). Nie mogłem tego dłużej wytrzymać. Nie byłem w stanie odejść. Wierzyłem, że moje strapienie pochodziło z działania łaski. Zatelegrafowałem do ks. Freyda, prosząc go o rozstrzygającą decyzję (...)” (NHV, IX, 65-66)¹⁸.

Jego wewnętrzny stan strapienia i zakłopotania stanowi dobry przykład tego, co św. Ignacy rozumiał przez doświadczenie „pustki”. Chociaż można wskazać powody jego wewnętrznego zamieszania, o. Dehon nie jest pod ich wpływem, to raczej przygniatające uczucie pustki zmusza go do niezdecydowania. To uczucie niepokoju rozwijało się przez jakiś czas. I chociaż jego kierownik duchowy, biskup i mistrz rekolekcji zgodzili się na jego powołaniowy wybór, żaden z nich nie był entuzjastycznie do niego nastawiony. Zamiast tego wydawali się zgadzać na zaakceptowanie jego przekonania, że asumpcjonści byli Bożą wolą dla niego. Ojciec Dehon miał jednak swoje własne obawy. Pomimo wielkiego pragnienia duchowej atmosfery życia zakonnego, wiedział, że wspólnota ks. d’Alzona poświęciła życie wewnętrzne na rzecz wymagań

apostolatu. Sam był gotów dokonać takiego poświęcenia, gdyby było ono Bożą wolą, aby poświęcić się nowej posłudze w dziele wyższego szkolnictwa we Francji.

Co przechyliło szalę i rzuciło o. Dehona w „niewymowne udęczenie”, to wizyta w Louvain we wrześniu 1871 roku, gdzie studiował funkcjonowanie katolickiego uniwersytetu. Powrócił z tej podróży poświęconej badaniu faktów zupełnie przekonany, że projekt ks. d'Alzona upadnie. Prowadzenie uniwersytetu nie tylko było o wiele bardziej złożone, niż wyobrażali to sobie asumpcjonści, ale było także poza kompetencją zgromadzenia zakonnego. Wymagałoby przywództwa episkopatu i współpracy Stolicy Świętej. Zgromadzenie zakonne mogło dostarczyć część profesorów, ale sam projekt musiał być kierowany przez biskupów. Ojciec Dehon nadal pozostał przekonany o potrzebie takiego apostolatu, jednak teraz był gotów poświęcić nawet to marzenie, gdyby uznał to za Bożą wolę dla siebie.

Nawiązując do komentarzy św. Ignacego na temat „drugiej pory wyboru”, istnieją motywy dla doświadczenia pociechy i pustki; jakkolwiek, decyzja nie jest podjęta na mocy motywów, lecz na podstawie rozeznawania duchów, które przejawiają się w doświadczeniu pocieszenia lub pustki. Tak przedstawiała się kwestia sporna, którą o. Dehon musiał rozwiązać. 25 września napisał do ks. Freyda, prosząc o jego pomoc. Wyłożył racje przemawiające za i przeciw wstąpieniu do asumpcjonistów, przedstawił informacje zebrane w Louvain, a po tym dodał: „Oto dylemat, w którym się sam znalazłem (...). Kto podejmie decyzję? Oczekuję Twojej, jako przychodzącej od Boga samego. Być może te trudności są dziełem diabła. Będziesz to widział jaśniej ode mnie. Czy mógłbyś natychmiast do mnie odpisać i jak tylko to możliwe, uregulować tę kwestię tak, abym był wolny od tych wątpliwości, które trapią mnie od tak dawna” (StD, IX, 27).

Kwestia, którą o. Dehon chciał uregulować, było pochodzenie duchów, które powodowały w nim poczucie pustki. Z jednej strony był przekonany, że jego strapienie pochodziło z działania łaski (por. NHV, IX, 66), a w innym czasie zastanawiał się czy nie pochodziły od diabła (por. StD, IX, 27). Jednak, o ile możemy zaakceptować dokładność jego wspomnień spisanych 20 lat po fakcie, wydaje się, że był już osobiście przekonany, iż brak wewnętrznego spokoju był znakiem od Boga, że nie powinien wstę-

pować do wspólnoty ks. d'Alzona. Napisał więc do ks. Freyda, odwołując się do ogólnych zasad rozeznawania, aby otrzymać potwierdzenie doświadczenia od swojego kierownika duchowego.

Telegram od ks. Freyda nadszedł 1 października: „Twoje wahanie jest uprawnione. Byłoby lepiej wydostać się z tego, jeśli możesz”. Ojciec Dehon stwierdził: „Posłuchałem (...). Cóż innego mogłem uczynić” (NHV, IX, 68). Miesiąc później został posłany do Saint Quentin, jako siódmy wikary w tamtejszej bazylice. Podjął posługę, do której miał „największy wstręt” (NHV, XII, 152) i która „była zupełnie przeciwna wszystkiemu, czego pragnął przez tak wiele lat” (NHV, IX, 70-71).

c. Wielka kwestia 1877 roku

Trzecią rozstrzygającą decyzją w życiu o. Dehona była „wielka kwestia” 1877 roku, która została rozstrzygnięta, kiedy założył Zgromadzenie Oblatów Serca Jezusowego. Jak dobrze wiecie, podczas sześciu lat pracy na parafii wciąż odczuwał silne pragnienie życia zakonnego i wielokrotnie sprawdzał czy byłby w stanie przerwać pracę na parafii. Jednak odpowiedź zawsze była ta sama. Nie mógł znaleźć nikogo, kto przejąłby jego apostołat i nie mógł pozostawić swoich dzieł.

W marcu 1876 roku odprawił „rekołeksje wyboru” u jezuitów w Lapon (por. NHV, XI, 177 – XII, 3). Tam ukształtowała się decyzja, która przybrała formę podwójnego pytania. Po pierwsze, życie zakonne czy kapłaństwo diecezjalne? Po drugie, jeśli życie zakonne, to w Zgromadzeniu Ducha Świętego czy w jakimś innym instytucie? Pod koniec rekołeksji był w stanie rozwiązać tylko pierwszą kwestię: „Dlatego mam na myśli życie zakonne, które chciałbym podjąć, przedkładając je nad kapłaństwo diecezjalne” (NHV, XII, 3).

W celu osiągnięcia pewności szedł za procedurą „trzeciej pory wyboru” św. Ignacego. Pośrodku kartki nakreślił pionową linię, po jednej stronie wyliczył racje „za i przeciw” życiu zakonnemu, a po drugiej stronie racje „za i przeciw” kapłaństwu diecezjalnemu. Poszedł nawet za zaleceniem przetestowania decyzji z punktu widzenia dnia sądu ostatecznego, chwili śmierci i czy ktoś dałby tę samą radę innemu. W końcu i ta metoda nie przyniosła rozwiązania problemu. Nadal pragnął życia zakonnego, choć nie mógł porzucić swoich zajęć. Roztrząsał czy te przeciwności mogły by być usunięte „w dwa lata”, czy raczej zajęłoby to „kilka lat”, a nawet „nieokreślony czas”. W każdym wypadku powracał do parafialnego życia, przekonany, że „Bóg może usunąć te przeszkody

i dać mi okazję radowania się błogostawieństwem życia zakonnego” (NHV, XII, 2-3; StD, IX, 94-96).

Następnej zimy towarzyszył swojemu biskupowi w podróży do Rzymu, gdzie prosił o pozwolenie prowadzenia dalszych studiów, ale z ukrytym motywem wstąpienia do duchaczy. Biskup odmówił mu bez ogródek (por. NHV, XII, 162). Ojciec Dehon dostrzegł coś rozstrzygającego w tej odmowie. Kiedy powrócił do Saint Quentin zaczął zdawać sobie sprawę, że jest wysoce nieprawdopodobne, iż kiedykolwiek będzie w stanie uwolnić siebie od zobowiązań, które przykuwały go tam (por. NHV, XII, 119). Podczas wiosny 1877 roku przeszedł przez głęboki, ale spokojny proces rozeznawania, który kilka miesięcy później doprowadził go do założenia własnego zgromadzenia. We wspomnieniach napisał: „Nadchodził czas znalezienia rozwiązania. Nasz Pan przygotowywał wszystko bez uświadamiania sobie przeze mnie Jego planów” (NHV, XII, 162). Stwierdzał: „Dzieło stopniowo odsłaniało się w mojej duszy. Chciałem być zakonnikiem, ale nie mogłem porzucić moich prac w Saint Quentin. Odczuwałem przemożny pociąg do idealnego zgromadzenia miłości i wynagrodzenia względem Najświętszego Serca Jezusowego (...). Istniał logiczny wniosek: Być może nasz Pan prosił mnie o założenie tego dzieła w Saint Quentin” (NHV, XII, 163-164). Ten „dziwny sylogizm” zawiera zarówno nowe, jak i stare elementy. Jest tam pragnienie życia zakonnego; jest rozeznanie Bożej woli w wydarzeniach zatrzymujących go w Saint Quentin. Lecz istnieje jawnie nowy element w „przemożnym pociągu”, jaki odczuwał do idealnego zgromadzenia poświęconego miłości i wynagrodzeniu Najświętszemu Sercu.

Trudno powiedzieć, które czynniki wpłynęły na ten „przemożny pociąg”. Ksiądz A. Burgeois sugerował, że składał się on z dwu źródeł, które spotkały się na wiosnę 1877 roku. Z jednej strony pojawiło się silne pragnienie zjednoczenia z Chrystusem, które było stemplem probierczym duchowości Dehona od jego młodości. Z drugiej zaś przyszło jego pogłębiające się zrozumienie dla duchowości miłości i wynagrodzenia, jaką znalazł pośród Sióstr Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego, których był kapłanem (StD, IX, 120-128, 162-164).

Podczas tych tygodni o. Dehon prosił matkę przełożoną o szczegółowe wyjaśnienie ducha i celu jej zgromadzenia, a w szczególności idei dotyczących grupy księży poświęconych miłości i wynagrodzeniu Bożemu Sercu. Początkowo powiedział: „Rozumiałem i podzielałem jej punkt

widzenia, ale nie widziałem w tym mojego powołania” (NHV, XII, 163). Stopniowo odczuł podpowiedź Ducha Świętego o podjęciu tego projektu i jego życiowe pragnienie zjednoczenia z Bogiem nabrało kształtu duchowości miłości, symbolizowanej przez Serce Chrystusa. Jego charyzmat założyciela został mu zakomunikowany w głębokim doświadczeniu pocieszenia i miłości, jakie odczuł w Chrystusowych słowach: „Oto Serce, które tak bardzo ludzi ukochało” (StD, IX, 163).

Ponownie ks. Burgeois interpretuje to, co zaszło. Wyjaśnia doświadczenie o. Dehona według ignacjańskich reguł, rządzących „drugą porą” rozeznawania: „(...) człowiek duchowy, któremu Bóg daje takie pocieszenie, powinien z ogromną czujnością i uwagą rozważyć i odróżnić właściwy czas takiego aktualnie trwającego pocieszenia od następnego czasu (...). Często bowiem w tym drugim etapie człowiek przez swoje własne rozważania płynące ze związków i wniosków pomiędzy pojęciami i sądami lub też pod wpływem dobrego lub złego ducha, formułuje postanowienia i opinie, które nie pochodzą bezpośrednio od Boga (...). Toteż trzeba się nad nimi bardzo dobrze zastanowić, zanim się na nie przyzwoli i zanim się je wprowadzi w życie” (nr 336). To, według ks. Burgeois (StD, IX, 164), dokładnie odnosi się do sytuacji o. Dehona. Nie wątpił w poruszenie miłości i pocieszenia, które wywarło na nim wrażenie i pociągnęło go do Chrystusowego Serca, ale potrzebował zweryfikować implikacje, które wydawały się wypływać z tego doświadczenia. Kiedy podsumował „być może nasz Pan chce, abym zaczął dzieło w Saint Quentin”, wskazał u siebie na potrzebę sprawdzenia wartości tego projektu.

Przeprowadził badanie przez rozmowy z matką przełożoną, która przesała mu także kilka pisemnych streszczeń swoich idei. Podczas tych miesięcy korespondował z innymi zakonnikami i księżmi, którzy znali ruch związany z Najświętszym Sercem Jezusa wśród duchowieństwa. W każdym wypadku odpowiedzi, jakie otrzymywał, potwierdzały zapotrzebowanie na ten projekt i przekonały go o roli, jaką powinien odegrać w jego realizacji (por. StD, IX, 154-162). Jak zawsze powierzył swoje plany biskupowi, którego aprobaty szukał na każdym etapie i którego błogosławieństwo brał za znak Bożej woli.

Zakończenie

Podsumowując krótko, chcę powiedzieć, że próbowałem przebadać trzy kluczowe okresy decyzji w życiu o. Dehona, w celu ujrzenia jakiego

rodzaju procesu rozeznawania używał w podejmowaniu swoich wyborów. Doświadczenie z Wigilii Bożego Narodzenia dało mu głębokie wrażenie Bożej miłości i pociągnęło go do odpowiedzenia Bogu bez zastrzeżeń. W tym przypominało pierwszą drogę rozeznawania św. Ignacego. W roku 1871, kiedy był bliski wstąpienia do asumpcjonistów, doświadczył wielkiego udręczenia i pustki, które św. Ignacy wiązał z drugim rodzajem rozeznawania. Podczas „rekolekcji wyboru” w 1876 roku odwołał się do kalkulacji, opiniodawczego podejścia ignacjańskiego trzeciego sposobu, w celu dojścia do decyzji o życiu zakonnym. W następnym roku uzupełnił ten proces przez zastosowanie reguły dla „drugiej pory” rozeznawania, odróżniając doświadczenie pocieszenia od implikacji, jakie pociągało za sobą. W końcu „wielka kwestia” została raczej szybko rozstrzygnięta i to w atmosferze spokojnej pewności.

Przypisy

- ¹ „Przeformułowanie Planu Prowincji będzie niezbędne w bliskiej przyszłości. Bolesne wspomnienia zebrania w Adrian, czynią cały ten proces trudniejszym, ale nie zmienia to rzeczywistości stojącej przed prowincją”, [w:] V. Bressanelli, *List powizytacyjny w Prowincji Amerykańskiej*. 1.05.1996.
- ² S.G. Farnham, S.A. Hull, R. Taylor McLean, *Grounded in God: Listening Hearts Discernment for Group Deliberation*, Ridgefield, 1996, s. 6.
- ³ Na temat rozwinięcia i potraktowania tematu, jakie następuje zob. L.J. Toner, *Some Practical Helps for Individual and Group Discernment of God's Will*, opracowanie niepublikowane.
- ⁴ Por. C. Viard, *Trois temps pour choisir, Chercher et Trouver Dieu*, Paris, 1991, s. 166.
- ⁵ Louis J. Puhl, *The Spiritual Exercises of St. Ignatius*. Chicago, 1951, nr 179. Wszystkie odnośniki do *Ćwiczeń* pochodzą z tego wydania, chyba że zaznaczono inaczej. W tłumaczeniu polskim cytuje się: św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, Kraków, 1996.
- ⁶ Por. C. Viard, *op. cit.*, s. 171-172.
- ⁷ A. de Mello, *The Song of the Bird*. Chicago, 1983, s. 80.
- ⁸ Por. K. Rahner, *The Logic of Concrete Individual Knowledge in Ignatius Loyola*, [w:] *The Dynamic Element in the Church*. Quaestiones Disputatae 12. New York, 1964.
- ⁹ Por. H. Rahner, *Ignatius the Theologian*. San Francisco, 1990, s. 142, 145.
- ¹⁰ Por. C. Viard, *op. cit.*, s. 168.
- ¹¹ Por. M.E. Ginter, *The Holy Spirit and Morality: A Dynamic Alliance* [w:] *Proceeding of The Catholic Theological Society*, V. 51, 1996, s. 175-179.
- ¹² Tamże, s. 179.
- ¹³ K. Rahner, *The Theological Meaning of the Veneration of the Sacred Heart* [w:] *Theological Investigations*, III. New York, 1977, s. 225: „Kiedy kontemplujemy to, co zostało powiedziane, wówczas zstępuje na nas miękko i niezauważalnie ta tajemnica, na której polega życiodajna siła jedynej prawdy, będąca bezpośrednim przedmiotem naszej kontemplacji.
- ¹⁴ H. Rahner, *op. cit.*, s. 146.
- ¹⁵ K. Rahner, *op. cit.*, nr 28, s. 133-134.
- ¹⁶ Por. T.M. Gannon i G.W. Traub, *The Desert and the City*. Chicago, 1969, s. 199.
- ¹⁷ D.L. Fleming, *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius. A Literal Translation and A Contemporary Reading*. Saint Louis, 1978, s. 215. Pozycja ponownie wydana jako *Draw Me into Your Friendship*. Saint Louis, 1996.
- ¹⁸ Wspomnienia o Dehona nie są w pełni pewne w tym miejscu. Wydaje się, że zapomniał o liście z 25 września 1871 roku do ks. Freyda, w którym prosił, aby odesłał on telegram do Dehona. Książd Bourgeois daje szczegółowe wyjaśnienie tej historii w StD, IX.

Paul J. McGuire SCJ

SERCE JEZUSA W ŚWIECIE WSPÓŁCZESNYM WEDŁUG OJCA DEHONA

Tytuł oryginału: *The Heart of Christ in the Modern Word According
to Father Dehon*

Tłumaczenie z j. angielskiego: Ryszard Krupa SCJ

Jestem bardzo szczęśliwy, będąc wśród Was, moi polscy współbracia, z okazji świętowania przez Was 50-tej rocznicy powstania Prowincji Polskiej Księży Najświętszego Serca Pana Jezusowego. Przygotowując się do tego pobytu, przeglądałem historię naszego Zgromadzenia i muszę przyznać, że moje poszukiwania pozostawiły więcej pytań niż odpowiedzi¹. Chociaż Wasza Prowincja została kanonicznie erygowana w styczniu 1947 roku, to jednak znalazłem informację, że kiedy ojciec Wiecheć przyjechał do Krakowa w Niedzielę Palmową w 1928 roku, by na polskiej ziemi zapoczątkować Zgromadzenie, istniało już czternastu polskich członków Zgromadzenia, żyjących w różnych domach na świecie. Było to 70 lat temu. Dowiedziałem się także, że o. Wiecheć złożył swoje pierwsze śluby zakonne w 1916 roku, tj. ponad 80 lat temu. Ojciec Dehon odwiedził Warszawę, miało to miejsce ponad 90 lat temu. Więc, czy to świętujecie pięćdziesięciolecie kanonicznego erygowania, czy też dziewięćdziesięciolecie duchowej obecności, jestem szczęśliwy, będąc pośród Was.

Wykaz skrótów:

- CF Cahiers Faleur (5 zeszytów).
NHV Notes sur L'Histoire de ma Vie (15 zeszytów) Rzym, Generalne Centrum Studiów, 1975.
NQ Notes Quotidiennes (45 zeszytów) Andria, Włochy: Wydawnictwo CEDAS, n.d.
OSp Oeuvres Spirituelles (7 tomów) Andria, Włochy: Wydawnictwo CEDAS, n.d.
RB Retraite de Braisne (w NQ).
StD Studia Dehoniana (41 tomów) Rzym, Generalne Centrum Studiów, 1972-1996.

Temat, o poruszenie którego zostałem poproszony, brzmi: „Nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezusowego według Ojca Dehona”. Patrząc na tak sformułowane zagadnienie, należy stwierdzić, że jest ono zbyt obszerne, by mogło być przedstawione pobieżnie. Proponuję więc, wziąć pod uwagę jeden aspekt, mianowicie, w jaki sposób o. Dehon przyjmował tradycyjne nabożeństwo do Serca Jezusowego i co wybierał z tej tradycji, by uczynić zasadą i podstawą swojego osobistego podejścia do nabożeństwa ku Sercu Pana Jezusa.

1. Najświętsze Serce Jezusa i świat współczesny

David Tracy, katolicki ksiądz, który wykłada na Uniwersytecie w Chicago, napisał o wartości chrześcijańskiej „klasyki”, przez którą rozumie wszelki tekst, wydarzenie, wyobrażenie, osobę, rytuał czy symbol, które mają stałą możliwość ujawniania znaczenia i prawdy. „Klasyka” ma trwałą wartość, choć wyrażana jest w określonym kontekście czasu i przestrzeni². *Boska komedia* Dantego jest klasycznym tekstem, krzyż jest klasycznym symbolem, Msza św. jest klasycznym rytmem, Franciszek z Asyżu jest klasyczną osobą, ikony Rublowa są klasycznymi obrazami. „Klasyczny” posiada „nadmiar znaczenia”, który nie jest wyczerpany lub ograniczony przez jego pierwotny oryginalny kontekst³. Pojęcie to ma charakter zarówno czasowy, zakorzeniony w jego własnych początkach, ale jest także niezależne od czasu i odwołuje się do późniejszej historii, obiecując niezakłócone ujawnianie prawdy w całkowicie odmiennych warunkowaniach. „Klasyczne” ma władzę ujawniać prawdę umysłowi i sercu. Jest ono oknem na prawdę, które może ją ukazać zarówno w kontekście historycznym, w którym się rozwijało, jak i późniejszym pokoleniom.

W tym znaczeniu nabożeństwo do Serca Pana Jezusa jest chrześcijańską „klasyką”: było ono bardzo efektywnym, religijnym symbolem przez kilka wieków i nadal niesie obietnicę przyszłej duchowej głębi oraz stanowi wartość dla przyszłości. Ale musimy zauważyć fakt, iż w ostatnich latach, począwszy od papieża Piusa XI i Piusa XII, kiedy nabożeństwo to osiągnęło apogeum popularności i oficjalnego sukcesu, wypada ono z łask, szczególnie w Europie Zachodniej i Ameryce Północnej. Zdziawiająco jest, że termin „Najświętsze Serce” nie był ani razu użyty w dokumentach II Soboru Watykańskiego.

W tym miejscu należy zapytać: Co jest odpowiedzialne za obniżenie się popularności tego nabożeństwa? Ja proponuję jednak inaczej sformu-

mułować pytanie: W czym tkwiło dobro? Dlaczego przez wiele stuleci nabożeństwo do Najświętszego Serca było tak popularne wśród rzymskich katolików i miało tak wielki wpływ na szerokie spektrum życia Kościoła? Jaką rolę spełniało? Jakim potrzebom wychodziło naprzeciw? Jakie wartości próbowało ochronić, jakie prawdy próbowało zachować?

Od połowy XVII do połowy XX wieku nabożeństwo do Najświętszego Serca było popularnym ruchem, który może być dzisiaj określony jako „ruch zwyczajnych ludzi”. Nie było ono przekazywane ze szczytów, nie było zapoczątkowane przez papieża, sobory, a nawet teologów. Zanim wyrzucimy je na śmietnik historii, powinniśmy odkryć je raz jeszcze, aby zobaczyć dokładniej, dlaczego nabożeństwo do Serca Pana Jezusa było tak popularne i owocne.

Rozwój jego popularności zbiega się z wyłanianiem się tak zwanego „nowożytnego świata”. Określenie to nie odnosi się do wprost do współczesności, lecz przywołuje na myśl pewien prąd umysłowy, który prezentuje grupę wartości, kryteriów i kluczowych metafor. „Nowożytny świat” ma określony sposób patrzenia na rzeczy i swoje własne standardy osądzania i działania, zbudowany jest na naukowym racjonalizmie, który uznaje jako wiążące i rzeczywiste, jedynie to, co może być określone liczbowo, zważone, zmierzone i policzone. Jest to świat, w którym Bóg jest niepotrzebną hipotezą. Wysoko racjonalny sposób myślenia w nowożytnej nauce odrzucił Boga i duchową rzeczywistość. Nowoczesna technologia, która dała ludziom bezprecedensową władzę nad siłami natury, uczyniła Boga niepotrzebnym⁴. Używając słów Czesława Miłosza można powiedzieć, że obywatelom nowożytnego świata „brakuje koncepcji świata porządkowanego przez religię”⁵. „Nowożytny świat” jest więc światem, który działa bez Boga; to świat napędzany przez rozum i technikę, a są to wartości wysoko cenione i nagradzane.

Zmierzam do postawienia tezy, iż nabożeństwo do Serca Pana Jezusa stało się powszechnym fenomenem w Kościele mniej więcej w okresie, kiedy „nowożytny świat” stawał się dominującym trendem na Zachodzie. Ponadto (w tym uczyć się wiele od Karla Rahnera i Józefa van Beecka) myślę, iż nabożeństwo do Serca Jezusowego było tak popularne i owocne ponieważ stanowiło antidotum na laicyzujące skutki tego nowoczesnego świata. Główną konsekwencją dominowania świeckiego spojrzenia na świat jest zubożenie wobec Boga. Bóg przestaje być potrzebny, by wytłumaczyć jak funkcjonuje świat i jaka jest istota

rzeczy. W najlepszym razie, Bóg odgrywa rolę Wielkiego Zegarmistrza, jak u deistów, który zapoczątkował istnienie świata („nakręcił go”), następnie usiadł z tyłu i przygląda się, jak on nadal idzie poprzez wieki. Bóg nie jest istotny, gdy idzie o analizę problemów i szukanie rozwiązań. Niepokojące jest także, iż oficjalna modlitwa Kościoła sprzyja tej idei Boga odległego i nieosiągalnego. W próbie przedstawienia majestatu transcendentnego Boga, Kościół mimo woli przyczynił się do oddalenia Boga od ludzkich spraw. Uroczysta liturgia trydencka była bardziej paradą królewskiego dworu niż uczestnictwem w eucharystycznej uczcie na pamiątkę Jezusa. Tajemniczość szeptanej łaciny i widoczne bariery oddzielenia kapłana od wiernych wzmacniały w ludziach poczucie izolacji od Boga. W naukach katechetycznych wierzący otrzymywali kodeks postępowania, który dawał pewność, że poprawne zachowanie przechylili szalę na ich korzyść w czasie Sądu Ostatecznego. Ale za mało było tam wskazówek dotyczących świętości, rozumianej jako wzrost w Duchu Świętym przez osobistą zażyłość z Bogiem w Chrystusie. Zamiast tego, świętość była opisana za pomocą zasad i praw, tak więc „życie w Chrystusie” było nie tyle osobową relacją, ale określonym ilościowo kodeksem zachowania (pięć tego i dziesięć tamtego). Boża obecność w świecie była na dodatek zredukowana do bezosobowego legalnego wymiaru, spełniającego funkcję pośredniczącą między niebem a ziemią.

Zwykle mamy do czynienia z karykaturą i uproszczeniem, ilekroć obchodzimy się z przeszłością tak ogólnie, jak wyżej ukazano. Ale odnosimy także korzyści, o ile takie postępowanie pomoże nam identyfikować siły i kontr-siły, które działały w tym czasie, gdy nabożeństwo do Serca Jezusowego pojawiało się i kiedy wizja i wartości „nowożytnego świata” zaczęły zapewniać sobie wpływy. Dwa uogólnienia wydają się pewne. Po pierwsze, ze swoim podkreśleniem tego, co racjonalne i technicznie uzasadnione, „nowożytny świat” ukazał się jako miejsce, gdzie problemy są rozwiązywane bez uciekania się do Boga, który jest skutecznie usuwany z powszechnego rozważania. Po drugie, to oddalenie Boga było faktycznie wspomagane przez liturgię i katechezę Kościoła, skoncentrowaną na transcendencji, majestacie i mocy, które oddzielają boskie od ludzkiego.

W tym czasie wzrostu poczucia nieobecności i milczenia Boga, wyłoniło się nabożeństwo do Serca Jezusowego. Zwróciło ono uwagę na życie wewnętrzne, symbolizowane przez ludzkie serce, które było rozumiane jako istota osoby. Podkreślało ono drogę poznania „poprzez serce”, to

jest sercem odczuwaną sferę afektów, uczuć i emocji. Są to „racje serca”, o których pisał Pascal. W „nowożytnym świecie”, budowanym przez „głowę i rękę” w oparciu o techniczne przyczyny, nabożeństwo to wskazuje na serce jako centrum ludzkiej istoty; tam znajdujemy naszą tożsamość ponad dokonaniem głowy i ręki, ponieważ serce jest miejscem spotkania z Bogiem. Nabożeństwo do Serca Jezusowego podkreśla nie tylko bliskość Boga, wyraźnie objawia Boga, który jawi się mocno i żarliwie w relacji miłości z każdym indywidualnym ludzkim istnieniem. „Oto Serce, które tak bardzo ludzi ukochało”.

Na wszystkie te sposoby i na wiele więcej nabożeństwo do Serca Jezusowego działało jako antidotum na laicką kulturę bez Boga i pobożność oficjalnego Kościoła, który odsuwał Boga od ludzkich spraw. To nabożeństwo stało się popularne w szczególnym czasie i umiejscowiło się w historii, ponieważ było zdolne zetknąć się z potrzebami i odpowiedzieć na groźby stawiane przez „nowożytny świat”. Było ono trafnie dostosowane do zaradzenia niedostatecznościom systemu, który redukował ludzką wartość do rozumu i jego kwalifikacji; i przez uznawanie serca za centrum i symbol ludzkiej osoby, otwierało drogę do zażyłości z Bogiem i sercem odczuwanego poznania Go. Ponieważ „nowożytny świat” daje wiele sygnałów, że zamierza kontynuować rozpowszechnianie swych wpływów, więc nabożeństwo do Serca Jezusowego mogłoby nadal odgrywać rolę środka w przeciwdziałaniu dehumanizacyjnych tendencji „nowożytnego świata” i w przywracaniu światu miłującego Boga, który jest żarliwie włączony w ludzkie sprawy.

2. Powstanie i rozwój nabożeństwa do Serca Jezusowego

Wielokrotnie wykazywano, że nabożeństwo do Chrystusa w aspekcie Jego Serca nie narodziło się w połowie XVII wieku w związku ze św. Małgorzatą Marią, lecz miało to miejsce sześć wieków wcześniej, w klasztorach średniowiecznej Europy, tam od wzywania i kontemplowania Serca Chrystusowego rozpoczęła się ta praktyka. Wcześniej, przed średniowieczem, istniała w Kościele starożytna praktyka medytowania przebitego boku ukrzyżowanego Chrystusa i uznawania w wypływającym strumieniu krwi i wody wylania Ducha na Kościół w łasce chrztu i Eucharystii. W średniowiecznej praktyce ta medytacja Ukrzyżowanego była zogniskowana na ranach Jego męki jako znakach Jego wielkiej miłości ku Ojcu i ku ludziom. Jest to nabożeństwo skierowane ku człowieczeństwu

Chrystusa i wyraźnie zwrócone ku cierpieniu i ranom Jego męki ukazującym tajemnicę Jego zbawczej miłości. Taką opinię wyraził św. Bernard w słowach: „Tajemnica Serca [Jezusa] może być dostrzeżona w otwartej ranie ciała”⁶.

Średniowieczne nabożeństwo do Serca Jezusowego nie znalazło popularnego uzewnętrznienia w pobożności ludzi, lecz było ograniczone do elitarnego koła kontemplatyków i mistyków. To w tej monastycznej tradycji św. Małgorzata Maria doszła do poznania nabożeństwa i zachowała kilka z jego charakterystycznych znamion, na przykład, podkreślanie człowieczeństwa Chrystusa w kontekście Jego cierpienia i męki. Wprowadziła ona jednak zasadnicze innowacje do tej tradycyjnej pobożności, z najbardziej znaczącą jej misją – rozkrzewienia posłania Najświętszego Serca na cały Kościół powszechny. Przesłanie jej nabożeństwa było z pełnym entuzjazmem przyjęte przez wierzących i stopniowo uzyskało aprobatę w oficjalnym życiu Kościoła.

Za czasów św. Małgorzaty Marii, w połowie XVII wieku, proces laicyzacji, który doprowadził do oświecenia i Wielkiej Rewolucji Francuskiej był jeszcze niewidoczny. Późne lata wieku XVII i początkowe XVIII były świadkiem krzewienia mechanicystycznej filozofii, która stosowała metaforę maszyny jako mającą sens w odniesieniu do świata i ludzkiego bytu. Wszystko było zredukowane do identycznej zasady materii w ruchu⁷. Prawdopodobnie jednym z najjaśniejszych i najszczerzych wyrażen, które wyjawia racjonalistyczne i materialistyczne pryncypia, stanowiące fundament nowożytnego spojrzenia, może być stwierdzenie wypowiedziane w zwięzłych słowach przez Davida Huma w jego *An Enquiry Concerning Human Understanding*: „Jeśli weźmiemy do naszych rąk jakąś książkę boskiej lub uniwersyteckiej metafizyki, zapytajmy, czy ona zawiera jakiś abstrakt dowodzący, co do właściwości lub liczby? Nie. Czy zawiera jakiś empiryczny dowód, co do ilości i egzystencji? Nie. Wrzuć, więc, ją do ognia: ponieważ najprawdopodobniej nic nie zawiera oprócz sofistyki i iluzji”⁸.

Innymi słowy, nowoczesne spojrzenie akceptuje prawdę tylko wtedy, kiedy jest ona demonstrowana przez krytyczne rozumowanie lub fizyczne doświadczenie. Każda inna, tak zwana, wiedza jest jedynie opinią, bez obiektywnej bazy w materii lub faktie. Nowożytny świat może być trzy- lub nawet czterowymiarowy, lecz nadal jest to jednorodny wszechświat, który zaczyna się i kończy na fizycznej materii. Jego metoda trak-

towania fizycznej materii jest ściśle obiektywnym dowodzeniem, które może być powtórzone w niezależnej weryfikacji. Im bardziej wiedza jest wyrażona w terminach ilościowych i liczbowych, tym bardziej jest postrzegana jako naukowa i poprzez to prawdziwa⁹. Co nie może być policzone i zmierzone nie ma obiektywnej ważności w „nowożytnym świecie”, ponieważ jest to świat rządzony przez racjonalne myślenie i technologiczne zastosowania. Jest to świat, który ceni i nagradza „głowę i ręce”, oprócz tego, jest to świat, gdzie serce jest właśnie pompą w maszynie.

Książka Franciszka Józefa van Beecka *Christ Proclaimed*¹⁰ przedstawia wielce oryginalną dyskusję na temat rozwoju studiów anatomicznych i praktyki medycznej w XVII wieku. Za życia św. Małgorzaty Marii studia doktora Wiliama Harvey'a o ściśle mechanicznej naturze serca stopniowo zyskiwały powszechną akceptację. Poetyckie i kulturowe wyobrażenia o sercu jako miejscu emocji i źródle miłości nie mogły koegzystować na tej samej płaszczyźnie niezbitą pewnością z poglądem, że serce jest tylko mechaniczną pompą w maszynie. Serce odkryte przez naukę nie może być organizacyjnym centrum ludzkiej istoty lub miejscem, gdzie odnajdujemy naszą tożsamość w najprawdziwszym i najgłębszym sensie.

Mechanistyczny i materialistyczny świat stanowi podłoże, gdzie nabożeństwo do Serca Pana Jezusa, propagowane przez św. Małgorzatę Marię, staje się popularną alternatywą dla bezosobowych i płytkich korzyści nowożytnego życia. Jej przesłanie o Najświętszym Sercu przejęło średniowieczny akcent położony na człowieczeństwie Chrystusa w Jego męce i śmierci, lecz ona sama zwróciła uwagę na Serce nie tyle w kontekście przebitego boku i ran, lecz „rzeczywiście skoncentrowała się na fizycznym Sercu Jezusa jako niezależnym organie”¹¹. Śmiało proponuje wizerunek Serca, który nie ma prawie nic wspólnego z mechaniczną pompą Wiliama Harvey'a. Najświętsze Serce jest osadzone w płomieniach, skąpane w świetle, zwieńczone krzyżem i otoczone koroną cierniową. Jest to oczywiście symboliczne serce. Fizyczne serce oddzielone od ciała i przedstawione w ten stylizowany sposób, jak opisuje to św. Małgorzata Maria, jest symbolem serca osoby, rdzeniem naszej tożsamości. Nigdy nie wystarczy tylko przypatrywać się sercu, zawsze istnieje dodatkowy nakaz patrzenia do wnętrza, patrzenia głębiej, drażnienia jego wewnętrznego bogactwa.

Nabożeństwo do Serca Jezusowego, wywodzące się z Paray-le-Monial spowodowało przesunięcie akcentu w chrześcijańskiej pobożności¹². Pojawiło się ono we właściwym czasie jako skuteczna odpowiedź na szczególną sytuację Kościoła, w jakiej się wówczas znalazł. W wysocze zlaicyzowanym świecie, gdzie religia chrześcijańska traci swoje obiektywne stanowisko (podstawę), nabożeństwo to wskazuje w kierunku serca jako miejsca naszej tożsamości, miejsca spotkania z Sercem Jezusa, który może być właściwie poznany jedynie wtedy, gdy jest poznany „przez serce”. To wewnątrz naszego własnego serca możemy być dotknięci i przemienieni przez Serce Chrystusa, które porusza nas, aby przyjąć Jego wartości i postawy w świecie, gdzie miłość Boga oziębla. W zlaicyzowanym świecie bez Boga nabożeństwo do Serca Jezusowego skierowało uwagę na Jezusa w Getsemani i na Golgocie, gdzie doświadczył On braku „obecności Boga” i poprzez to objawił nam wszechogarniającą miłość Bożą. Nabożeństwo, wywodzące się z Paray-le-Monial, było szkołą wiary dla tych, którzy musieli dawać sobie radę ze swoimi przekonaniem bez ostoi w powszechnym chrześcijańskim środowisku¹³.

W czasie, kiedy medycyna traktowała serce jako pompę, a ludzkie ciało jako maszynę, nabożeństwo do Najświętszego Serca uważało serce za symbol osoby ludzkiej, uprzywilejowany dostęp do prawdziwej tożsamości osoby i w Sercu Jezusa znalazło „to jedyne Serce, które może być nieustannie, bez ograniczenia, wzywane jako płonące źródło miłości”¹⁴. W tym czasie, kiedy naukowe wyjaśnienia i techniczne umiejętności były podstawą ludzkiej doskonałości, a osiągnięcia „głowy i ręki” były uważane za najwyższe wyrażenie ludzkiej wartości, nabożeństwo to wskazywało na Serce jako nadrzędną drogę uchwycenia i doświadczenia pełni życia. W czasie, kiedy liturgiczne modlitwy i katechezy Kościoła położyły nacisk na transcendencję i odmienność Boga, to nabożeństwo ukazało Boga jako bliskiego nas, podobnie jak bicie naszego własnego serca, który kocha nas żarliwie całym swoim nieograniczonym Sercem.

Oprócz tej wrodzonej atrakcyjności nabożeństwa i jego powszechnej akceptacji, o czym świadczy ponad tysiąc zgromadzeń założonych na przestrzeni stulecia po św. Małgorzacie Marii, Najświętsze Serce nie zostało jeszcze uznane poprzez zatwierdzenie właściwego formularza Mszy świętej i Oficjum. Prośby były składane w 1686 i 1696 roku, lecz

odrzucono je ze względu na „roztropność i ostrożność”. W 1726 roku została przedłożona na nowo prośba, tym razem podparta gruntownymi naukowymi badaniami francuskiego jezuita Józefa Franciszka Galliffeta, który, mogło się wydawać, że usatysfakcjonował wszystkie obiekcje tradycjonalistów, odnośnie tego nabożeństwa. Jego przedstawienie tym niemniej miało swoją „piętę Achillesową”, i Prospero Lambertini, *advocatus diaboli* tej sprawy, który później został papieżem Benedyktem XIV, uchwycił słabość tego przedstawienia i zdecydowanie ją wyświecił.

Galliffet głosił, że „serce jest miejscem, organem i podstawą wszystkich uczuć duszy”¹⁵. Przez niespełna wiek to zagadnienie było dyskutowane w debatach między nowożytną nauką, reprezentowaną przez odkrycia Wiliama Harvey’ a a tradycyjnym spojrzeniem, bardziej poetycko rozumiejącym serce, które oczywiście reprezentował Galliffet. Lambertini protestował, mówiąc, że Kościół nie ma prawa stawać po jednej lub drugiej stronie opinii. To wykracza poza Jego kompetencje. Co więcej, odkąd nabożeństwo do Najświętszego Serca opiera się na rozumieniu fizycznego serca jako miejsca emocji i organie miłości, jego podstawy są podejrzane i nie warte zaufania. Z tych powodów nie mogło mieć miejsca oficjalne uznanie kultu Najświętszego Serca.

To zagadnienie było przeanalizowane tak drobiazgowo, że wydawało się, iż sprawa zostanie zamknięta na wieki. Ale już 40 lat później w 1765 roku na wniosek polskich biskupów o zatwierdzenie osobnego formularza Mszy świętej i Oficjum, nabożeństwo do Najświętszego Serca uzyskało pierwszą publiczną zgodę w oficjalnym stanowisku Kościoła. Co tłumaczy ten polski sukces, gdy wszyscy inni zawiedli? *Memoriał* przedłożony przez biskupów powtórzył wiele argumentów Galliffet’a, zwłaszcza przeciwko oskarżeniom o nowość i innowacje w tym nabożeństwie. Lecz biskupi roztropnie uniknęli w prezentacji ukazania fizycznego serca jako organu miłości i miejsca uczuć. Zamiast tego zaproponowali oni podwójny przedmiot nabożeństwa; fizyczne Serce Jezusa jako symbol Jego wewnętrznej rzeczywistości, to jest, symbol Jego bezgranicznej miłości Ojca i ludzi. Właśnie takie rozumienie nabożeństwa do Najświętszego Serca uzyskało aprobatę Rzymu i taka forma nabożeństwa, rozpowszechniła się w Kościele powszechnym¹⁶.

W ciągu kilku lat bezpośrednio po tej pierwszej zgodzie, kilku innych biskupów, idąc polską drogą, otrzymało zgodę na sprawowanie Mszy świętej i Oficjum o Najświętszym Sercu. Do czasu, gdy papież Pius IX

rozszerzył święto na Kościół powszechny w 1856 roku, było ono już sprawowane przez cały katolicki świat. Tak więc, posłanie z Paray-le-Monial przeszło drogę polskiego Kościoła, zostało rozpoznane i stało się częścią naszego chrześcijańskiego dziedzictwa.

„Nowożytny świat”, dopiero nadchodzący w czasach św. Małgorzaty Marii, jest jeszcze bardziej dominujący w naszej obecnej sytuacji i jego wpływ będzie prawdopodobnie trwał jeszcze przez długi czas. To wskazuje nam kolejny krok. Jeśli siły „nowożytnego świata” bez Boga są ciągle aktywne, to czy my nadal nie potrzebujemy duchowości serca, takiej jak z Paray-le-Monial, duchowości, która objawi naszą własną tożsamość w spotkaniu z Chrystusem, którego Serce jest rozżarzonym piecem miłości?

3. Rozumienie miłości Bożej według Ojca Dehona

Wierzę, że o. Dehon, przyjmując tradycję z Paray-le-Monial, uchwycił jej cechy charakterystyczne. On był przekonany, że miłość Boża może mieć wpływ na nasze życie i że Jego łaska może działać i nas poruszać. To stanowiło istotę jego uznania dla nabożeństwa Najświętszego Serca i Jego przesłania: „Oto Serce, które tak bardzo ludzi ukochoła”. To może brzmieć tak prosto, tak zwyczajnie; o. Dehon odnalazł w nabożeństwie do Najświętszego Serca przesłanie i doświadczenie miłości Boga.

Ojciec Dehon używa terminu „miłość Boga” w dwóch znaczeniach. Pierwsze odnosi się do Bożej miłości do nas. Określenie „do nas” jest przełomowe. On nie tylko utrzymuje, że „Bóg jest miłością” (1J 4,8). On podkreśla prymat i priorytet miłości Boga do nas. „W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On [pierwszy] sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy” (1J 4,10). Drugie znaczenie odnosi się do naszej miłości ku Niemu, naszej odpowiedzi miłości na miłość Boga do nas; to jest to, co ojcowie Kościoła łączyli z *redamatio*, odwzajemnieniem miłości. Gdy o. Dehon używał tego wyrażenia, to zawsze rozumiał je jako „wynagrodzenie” i odwrotnie, kiedy używał „wynagrodzenie” to zawsze w znaczeniu naszej miłości ku Bogu.

a. Miłość Boża: miłość Boga do nas

Podkreślany przez o. Dehona prymat Bożej miłości do nas może wydawać się stwierdzeniem pospolitym dla wiary chrześcijan, jednakże w rzeczywistości wskazuje to na ważny aspekt jego duchowej wrażli-

wości i oryginalności. Jest to wyróżniająca cecha tego, co on nazywa „łaską i temperamentem”. W swoim życiu pogłębił on uznanie dla Ćwiczeń Duchownych św. Ignacego; praktykował je kilka razy podczas swoich dorocznych rekolekcji i nigdy nie przestały mu się podobać. Napisał on: „Jednakże mają one w sobie coś, co nie idzie w parze z moim temperamentem i moją łaską, tj. zmuszają nas do czekania kilkanaście dni zanim zaczną mówić nam o miłości Bożej. Św. Ignacy powiedział, że «człowiek został stworzony, by chwalić, wielbić i służyć Bogu i ocalić, w ten sposób, swą duszę». Nie chciałbym zaczynać od tego i moje serce mówi mi, że człowiek został stworzony przede wszystkim, by kochać Boga” (NHV, IV, 125). W ten sposób o. Dehon kontempluje miłość Boga, która jest kulminacją ćwiczeń ignacjańskich, a on przeniósł ją na początek, gdzie stała się ona „zasadą i fundamentem” (St D, XXV,2, 64).

Podkreślanie przez o. Dehona miłości Boga jako zasady i fundamentu życia duchowego wydaje się nie być zbyt twórczym czy niezwykłym spojrzeniem na życie chrześcijańskie. Ostatecznie, tekst św. Jana (J 3,16) („tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne”) jest jednym z najbardziej ulubionych i uznawanych fragmentów Nowego Testamentu. Nie było też nic kontrowersyjnego w stwierdzeniu Jezusa, iż największym przykazaniem jest miłość Boga „całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą” (Mk 12, 28-34). Lecz w rzeczywistości, przykazanie „miłości Boga ponad wszystko” miało niewielki praktyczny wpływ na przepisy i ocenianie moralnego zachowania. Większość teologów w praktyce utrzymywała, że Bóg nie był w rzeczywistości zbyt związany ze swoim stworzeniem ani poszukiwanym przez nie. Każda relacja była czysto jednokierunkowa, poruszająca tylko ograniczone stworzenie, a nie transcendentnego, samowystarczalnego Stworzyciela. Ta troska o niezmienność Boga jest wyrazem doktryny, że Bóg to nie jedna istota obok wielu innych i że Bóg nie potrzebuje innych istot, aby osiągnąć swoje szczęście i pełnię. Konsekwencją Bożej miłości była, często opisywana, łaskawość z pewnej odległości, w której Bóg czyni, co jest dobre dla Jego stworzenia, lecz bez w jakikolwiek sposób okazywanego wzruszenia. W języku scholastycznej teologii, Bóg jest *a se, Ipsum esse subsistens*, to jest, całkowicie samowystarczalnym, niezdolnym do podlegania wpływom i bycia wzruszonym przez innych. To stanowisko stwierdzając jednak, że Bóg jest niezdolnym do wzruszenia, czyni

Go również niezdolnym do miłości. Jeśli Bóg naprawdę nas kocha, wówczas, czy zdarza się cokolwiek w ludzkiej historii, co sprawiałoby Bogu jakąś różnicę. Jest On poruszany przez swoje włączenie się w ludzkie życie. To, co pozostaje ugruntowane i niezmiennie w Bogu to „absolutna integralność” miłującej woli Boga oraz plan wobec stworzenia, w którym Bóg przyjmuje na siebie ryzyko bycia pomijanym, odrzuconym i żelzonym przez ludzką wolność¹⁷.

Bez zwracania uwagi na to i bez dostarczenia jakiegokolwiek teoretycznego umotywowania, o. Dehon przedstawia obraz Boga, który dobrowolnie odłożył na bok swoją samowystarczalność i dobrowolnie otworzył się na osobowy, afektywny kontakt z ludzką istotą, który uczynił Go podatnym na zranienie przez ludzkie postawy i odpowiedzi. Jak argumentuje o. Lucien Richard: „W stworzeniu Bóg wyrzekł się swojej tryumfalnej samowystarczalności i spowodował, że człowiek stał Mu się potrzebny. Bóg uczynił to w wolności, z miłości. Z powodu Bożej transcendencji, Bóg jest wolny od świata, dla którego jest przyczyną sprawczą; Bóg jest także całkowicie wolny dla świata”¹⁸. Zbyt wiele chrześcijańskich teologii przedstawiało relację Boga do stworzenia w terminach sprawnej przyczynowości i w rezultacie wykazywało brak docenienia wartości, jaką ma stworzenie dla swojego Stwórcy. Kiedy Stwórca stwarza, „przez to także wytwarza nową relację do tego, który jeszcze nie istniał”¹⁹. Boski akt stworzenia polega na dawaniu siebie w miłości do swoich duchowych stworzeń, lecz Jego miłość także zawiera (w analogicznym znaczeniu) element „zazdrości” („pożądania”), ponieważ samowystarczalny Bóg zechciał w wolnym akcie miłości potrzebować świata, który jest Jego własną historią”²⁰. Ojciec Dehon cytuje św. Tomasza z Akwinu w tym znaczeniu: „Wydaje się, iż ludzkie byty (stworzenia) są Bogiem dla Boga i tak On nie może być szczęśliwy bez nich”²¹.

Ojciec Dehon dotarł do tego punktu rozumienia i doświadczenia wszystkich rzeczy w świetle Bożej, osobowo działającej miłości z powodu skoncentrowania się i jakości swojej modlitwy. Wziął on całkiem literalnie słowa Chrystusa, jak relacjonowała św. Małgorzata Maria: „Oto Serce, które tak bardzo ludzi ukochało, a które w zamian otrzymuje od wielu tylko oziębłość, obojętność i niewdzięczność”. Te słowa dostarczyły mu perspektywy spojrzenia na Ewangelię, która stała się kluczem do interpretowania jego doświadczenia i refleksji o tym. „Oto Serce, któ-

re tak bardzo ludzi ukochało” – te słowa objawiają Boga, który jest głęboko i żarliwie połączony w miłości z ludzkimi istotami, Boga, który chce dać swoje Serce, swoją miłość i dzieli swoje życie ze „swoimi ludźmi”. To jest także Bóg, który jest dotknięty ludzką odpowiedzią na jego ofiarowaną miłość; kiedy Bóg skarży się na oziębłość, obojętność i niewdzięczność”, sygnalizuje uczuciową moc, w której człowiek trwa.

Z tej perspektywy o. Dehon przeszedł do rozumienia zła grzechu jako „odrzućenia” miłości Boga (Konstytucje p. 4: „Ojciec Dehon jest bardzo uwrażliwiony na grzech (...). Najgłębszą przyczynę tej nędzy ludzkiej widzi w odrzuceniu miłości Chrystusa.”). Grzech nie jest kwestią złamania Bożego prawa, urażenia boskiego honoru, czy Bożą sprawiedliwością żądającą satysfakcji. Grzech jest sprawą serca. W stwierdzeniu Karla Rahnera: „Jedyna możliwość uzyskania pełnego rozumienia [grzechu] jest wtedy, gdy Bóg jest postrzegany jako Ktoś ponad wszystkim, jako jedyny, który przez niestworzoną łaskę uczynił siebie osobowym partnerem człowieka w miłości. [Grzech] jest wyraźnie odmówieniem przez człowieka, stworzenia, udziału w Bożej naturze. To odrzucenie przez człowieka Bożej osobowej miłości, musi być traktowane jako coś więcej, niż tylko zwyczajna niepożądana konsekwencja grzechu”²². To umiejscawia prawdziwe znaczenie grzechu w nieadekwatnej osobowej relacji, jaką ludzie mają z Bogiem.

b. Miłość Boga: Nasza miłość ku Bogu

W drugim znaczeniu „miłość do Boga” może być rozumiana jako czyjaś miłość do Boga. W tym znaczeniu, miłość Boga wyrażona przez Jezusa jest pełną i doskonałą odpowiedzią ludzkiej istoty Bogu, który pierwszy nas umiłował. Jeśli nabożeństwo do Serca Jezusowego utożsamia miłość Boga objawioną w Jezusie jako centrum chrześcijaństwa, to zwraca uwagę na oba znaczenia tego sformułowania. W swoim życiu i śmierci Jezus Chrystus objawia miłość, którą Bóg obdarza nas i jednocześnie ukazuje, co znaczy obdarzać miłością Boga. Jezus żyje w całkowitym zjednoczeniu z Bogiem. W każdym działaniu i postawie Jezus stawia siebie całkowicie do dyspozycji zamierzeń i woli Ojca.

Miłość ta, tak charakterystyczna dla Jezusa, nie jest jakąś wolną, nie uprawomocnioną koncepcją, czekającą na to, by być wypełnioną. Jezusowa miłość do Ojca ma zdefiniowany kształt i zawartość. Charakterystyczne słowa, które o. Dehon (i Konstytucje) używa odnośnie do tego, to: „oblacja” i „posłuszeństwo”. Niestety, słowa te nie są chętnie i bez

trudności przyjmowane w naszej kulturze. „Oblacja” jest niezwykle słowem, które nie należy do słownika większości ludzi. Skutkiem tego termin „oblacja” zaciemnia daleko bardziej niż wyjaśnia rozumienie miłości Chrystusa do Boga. Z odmiennych przyczyn, „posłuszeństwo” jest także słowem, które łatwo może być niewłaściwie rozumiane. Jest to słowo bardzo znane, a jego znaczenie często kojarzone z niepożądanymi cechami, takimi jak: dominowanie przez innych, niezdolność do samodzielnego myślenia czy działania i niedojrzałość, która musi być kontrolowana przez wyższą siłę.

Ojciec Dehon rozumiał Chrystusowe posłuszeństwo w całkiem odmienny sposób. Uważał Jego posłuszeństwo za charakterystyczną cechę Jego miłości; wyraża się to w uważnym wsłuchiowaniu się w wolę Ojca. Jego posłuszeństwo nabiera gotowości do kształtowania swojego własnego działania według zamierzeń Ojca i do przedkładania planów Ojca nad Jego własne cele i postawy. Jego posłuszeństwo nie oznacza niedojrzałości czy niezdolności do własnych działań. Raczej jest to rozpoznanie fundamentalnej dobroci i mądrości zawartej w woli Ojca i wyrażenie zaangażowania się w myślenie i działanie według Bożego sposobu postępowania.

Św. Tomasz z Akwinu podobnie rozumie znaczenie posłuszeństwa jako prawdziwej wolności. Napisał on: „Wolny człowiek to taki, który należy do samego siebie; niewolnik, niewątpliwie, należy do swego pana. Ktokolwiek działa samoistnie przez to działa w sposób wolny, lecz ktokolwiek otrzymuje bodźce do działania od innych, ten nie działa wolno. Ten, kto unika zła, nie dlatego, że to jest zło, ale ze względu na Boże prawo, nie jest przez to wolny. Z drugiej strony, człowiek, który unika zła, ponieważ jest to zło, ten jest wolny. Jest to w tym przypadku działanie Ducha Świętego, wewnętrznie doskonalącego naszego ducha przez udzielenie jemu nowego dynamizmu i funkcjonuje to tak dobrze, że człowiek powstrzymuje się od zła na skutek miłości, tak jakby czynił to ze względu na boskie prawo, które nakazuje mu to czynić. Jest zatem wolny, nie z tego powodu, iż jest podległy bożemu prawu, lecz ponieważ jego wewnętrzny dynamizm prowadzi go do czynienia tego, co Boże prawo nakazuje”²³.

Geniusz czy charyzmat o. Dehona, co on określał jako „mój temperament czy moja łaska” (NHV, IV, 125), znalazło uzewnętrznienie w jego zdolności do przyjęcia dwóch czcigodnych i starych chrześcijańskich haseł – Bożej miłości ku nam i naszej miłości ku Bogu – i odkrywania ich głębszego znaczenia przez wyprowadzanie z nich daleko sięgających im-

plikacji. Działanie „Bożej miłości do nas” było ograniczane w ciągu wieków poprzez podkreślanie Bożej transcendencji i samowystarczalności. Jego „miłość” stała się czymś niewiele więcej niż bezosobowym altruizmem, rozdającymym dobra potrzebującym lecz niegodnym ludziom. Rozumienie „naszej miłości do Boga” było podobnie utrudnione. Dla zachowania niezmiennie doskonałego Bożego statusu, tradycyjnie faworyzowano opis naszej miłości do Boga w wyrażeniu „zachowanie przykazań”, czy też przez zrównanie miłości ku Bogu z miłością bliźniego.

Obie te tradycje są ważne i cenne. Ale to nie jest ostatnie słowo miłości. Zachowująca przykazania i pomagająca bliźnim miłość to nie to samo, co rozwój osobowej, afektywnej relacji wzajemnej miłości z Bogiem. To przestrzeń chrześcijańskiego życia, którą o. Dehon zbadał bardzo intensywnie. Dla niego relacja ta była nieskończonym źródłem pożywienia i mocy, lecz była to także wartość sama w sobie. Swój wkład do tej relacji z Bogiem określał słowem „wynagrodzenie”, lecz to, co opisywał jest wzajemną relacją przyjaźni, gdzie partner jest osobowo włączony w drugiego i relacja ta, sama w sobie, jest źródłem radości, satysfakcji i życia.

Wzajemne oddziaływanie miłości ofiarowanej i odpowiedzi na miłość było tradycyjnie nazywane „przyjaźnią” (miłość jako *philia*). Kiedy o. Dehon mówił o „pocieszaniu” czy „pokrzepianiu” Chrystusa i „załagodzeniu” czy „ukojeniu” Go z powodu braku innych, kładł nacisk nie na zapłatę, która ma za zadanie wyrównać szkody uwodzicielskiemu kochankowi, lecz na czynieniu tego, co powinno być uczynione w każdym przypadku, to znaczy oddaniu wzajemnej miłości każdemu, kto nas kocha. Chrystus mógł być dotknięty przez brak poznania i akceptacji dla Jego miłości, ponieważ ta odmowa nie dopuszcza Go do bycia towarzyszem i zbawicielem ludzkości, do czego pcha Go Jego miłość. Ofiarowanie miłości z Bożej strony, zaproszenie do uczestniczenia w Jego życiu i miłości, czyni możliwą przyjaźń między dwoma partnerami, którzy mogą kochać jeden drugiego i mogą cenić wzajemną relację, pozwalającą im doświadczać życia jeden drugiego. Bóg doświadcza ludzkiej historii przez nas i zjednoczeni z Nim my sami doświadczamy Bożego życia w czasie, w teraźniejszości. Krąg: miłość i odpowiedź na miłość kształtuje wzajemną relację, określaną jako „przyjaźń”. Dla o. Dehona „wynagrodzenie” to przyjaźń z Bogiem.

Struktura przyjaźni jest uderzająco podobna do opisu wynagrodzenia, który znajdujemy w punkcie 23 obecnych Konstytucji. Wzajemna relacja przyjaźni jest złożona z następujących elementów:

„Ktoś kocha mnie”;

„Ja akceptuję tę miłość”;

„Ja kocham tę osobę”;

„Ta osoba akceptuje moją miłość”;

„Budujemy wspólnotę”;

„I wówczas współpracujemy jako członkowie tej wspólnoty”²⁴.

Ten opis przyjaźni jako wzajemnej relacji jest odzwierciedlony w konstytucyjnym tłumaczeniu wynagrodzenia:

„Przez wynagrodzenie rozumiemy:”

„Przyjęcie Ducha Świętego” [powyżej: punkty 1 i 2],

„odpowiedź na miłość Chrystusa względem nas” [powyżej: punkt 3],

„ściśłą łączność z Jego miłością ku Ojcu” [powyżej: punkty 4 i 5],

„współpracę w Jego dziele zbawczym pośród świata” [powyżej: punkt 6]²⁵.

W ten sposób rozumiane wynagrodzenie jest uczynione poprzez analizowanie komponentów przyjaźni. W tym kontekście oba słowa przypisane są temu samemu fenomenowi: ludzka odpowiedź miłości na Bożą początkową ofiarę miłości. „Wynagrodzenie”, oczywiście, nie jest tym najlepszym słowem, aby opisać proces odwzajemnienia miłości ku Bogu i nie ma potrzeby, a w niektórych warunkach, nie powinno być używane do wyjaśnienia tej bosko-ludzkiej interakcji. To było jednakże słowo, które o. Dehon używał bardzo często i dlatego zachowuje ono swoją historyczną ważność, nawet jeśli jego używanie znika z duchowego słownika, który opisuje wzajemną przyjaźń Boga i ludzkości jako główny cel stworzenia.

Podsumowanie

Jako konkluzję chciałbym krótko przypomnieć trzy idee, które były rozwijane w tej prezentacji, a także ośmielię się, by dodać końcową uwagę, która będzie po części sugestią, po części wyrażeniem nadziei, a po części modlitwą.

Rozpocząłem od zwrócenia uwagi na fakt, że nabożeństwo do Serca Jezusowego nabierało popularności i znaczenia w tym samym czasie, kiedy nowożytnie wartości technicznego racjonalizmu stawały się dominujące na Zachodzie. Nabożeństwo, z jego podkreśleniem znaczenia serca, uczuć i miłości działało jak antidotum na zimny świat brutalnych faktów,

gdzie tylko osiągnięcia „głowy i ręki” były cenione i nagradzane. Następnie, zauważyłem, że o. Dehon przejął z tradycji z Paray-le-Monial to, co było wyrażone bardzo typowo w słowach Chrystusa: „Oto Serce, które tak bardzo ludzi ukochało”. W swoim zawołaniu o. Dehon uwydatnił podwójne znaczenie „miłości Boga” w nabożeństwie do Serca Pana Jezusa. Po pierwsze, odsyła nas do Bożej miłości ku nam, którą on rozumiał jako Bożą ofiarę i sięgającą dalek afektywną relację do wszystkich Jego stworzeń. Drugie znaczenie „miłości Boga” odnosi się do naszej odpowiedzi miłością Bogu, który pierwszy nas umiłował. W pismach o. Dehona i we współczesnych Konstytucjach jest to opisane jako przyjaźń z Bogiem; nawet kiedy jest to nazywane „wynagrodzeniem”, zawsze odnosi się do odpowiedzi miłości, którą my dajemy Bogu.

Poprzez to wszystko próbowałem zasugerować, że zbliżanie się o. Dehona do Chrystusa poprzez obraz Najświętszego Serca wciąż pozostaje cennym środkiem i mocnym antidotum na niedostateczności „nowożytnego świata”. W kulturze, która ceni tylko „głowę i rękę”, duchowość Serca niesie nadzieję na odnowienie ludzkiej godności i zbudowanie bardziej ludzkiego społeczeństwa opartego na wizji cywilizacji miłości. „Miłość i wynagrodzenie” może być wyrażeniem niemodnym dla prawdy, którą chcemy wyrazić, a „miłość i przyjaźń” są zarówno wierne tradycji, jak i przemawiają do powszechnych, sercem odczuwanych potrzeb współczesnych nam ludzi. Prawdopodobnie przez powrót do źródeł i przez ponowne zapoznanie się nas samych z wizją o. Dehona, odkryjemy płomień, który przyniesie zarówno światło, jak i ciepło w mroczny świat, gdzie miłość ku Bogu oziębla.

Na koniec chciałbym przekazać bardzo osobistą uwagę, która jest sugestią, nadzieją i modlitwą. Prawdopodobnie Kościół katolicki w Polsce i szczególnie Polska Prowincja Księży Najświętszego Serca Jezusowego w dojrzałości i mądrości Waszego pięćdziesięcioletniego doświadczenia, raz jeszcze spełni cenną służbę wobec Kościoła powszechnego. W 1765 roku pierwsze oficjalne zatwierdzenie nabożeństwa do Serca Jezusowego przyszło w postaci rzymskiej odpowiedzi na prośbę katolików z Polski o formularz Mszy świętej i Oficjum ku czci Serca Jezusowego. W sto lat od wielkiej rewolucji w Paray-le-Monial było wiele takich petycji, lecz żadna nie była spełniona, dopóki polski Kościół nie wyraził swojej wiary i nabożeństwa do Serca Jezusowego. Oczywiście, było coś nieodparte w polskim rozumieniu Chrystusowego Serca, co pokazywało jego pa-

storalną i doktrynalną wyższość w stosunku do innych prób uchwycenia tego nabożeństwa. Polskie podejście do tajemnicy Serca Chrystusa stało się modelem dla innych narodowych hierarchii, które zwracały się z prośbą o świętowanie liturgiczne nabożeństwa do Serca Jezusowego. Jednym słowem, oficjalnie stwierdzone nabożeństwo rozszerzyło się na cały Kościół powszechny, dzięki w znacznej mierze Kościołowi w Polsce. Jest więc sprawą historycznego odnotowania, że polski Kościół odgrywał uprzywilejowaną rolę w przyjęciu i rozszerzaniu nabożeństwa do Serca Jezusowego. Być może we współczesnym kryzysie możecie tę samą rolę odegrać ponownie.

Dzisiaj upływa ponad 230 lat od czasu, kiedy polski Kościół pierwszy wniósł nabożeństwo do Serca Jezusowego do Kościoła powszechnego. Dzisiaj także Polska sama staje wobec zdwojonych wyzwań i pokus „nowożytnego świata”, to jest – materialistycznego świata technicznego racjonalizmu, świata, który ceni osiągnięcia „głowy i ręki,” lecz który przypomina świat bez Serca, świat bez miłości. Być może to właśnie Wy, polscy synowie o. Dehona, stoicie na najbardziej rokujących nadzieję pozycjach, ponieważ przez was płyną dwa mocne strumienie tradycji: jesteście spadkobiercami mądrości polskiego katolicyzmu, który pokazał, że posiada wrodzone pokrewieństwo z tajemnicą Chrystusowego Serca; Wy także dźwigacie spuściznę Leona Jana Dehona, który był nieustannie zadziwiony ogarniającą mocą Bożej miłości i który znalazł skuteczną drogę, by uczynić tę miłość realnie istniejącą w swoim życiu i w świecie. Prawdopodobnie, ponieważ Wy jesteście tak bogaci w tradycję nabożeństwa do Najświętszego Serca Jezusowego, to będzie Wasz przywilej raz jeszcze ukazać Kościołowi powszechnemu sposób świętowania miłości Najświętszego Serca. I to stanowi moją sugestię, moją nadzieję i moją modlitwę.

Przypisy

- ¹ A. Włoch, *Historia Polskiej Prowincji*, [w:] „Dehoniana”, nr 37, 1979, s. 328-346.
- ² D. Tracy, *The Analogical Imagination*. New York, 1981, s. 68.
- ³ Tamże, s. 102.
- ⁴ P. Berger, *A Far Glory*. New York, 1992, s. 26.
- ⁵ *Striving toward Being. The Letters of Thomas Merton and Czesław Miłosz*, (wyd. Robert Faggen), New York, 1997, s. 36.
- ⁶ Cf., J. van Beeck, *Christ Proclaimed. Christology as Rhetoric*, New York, 1979, s. 535.
- ⁷ Cf., R. Darnton, *The Forbidden Best-Sellers of Pre-revolutionary France*, New York, 1996, s. 103.
- ⁸ D. Hume.
- ⁹ Cf., H. Smith. *Forgotten Truth. The Primordial Tradition*. New York, 1976, s. 5-11.
- ¹⁰ *Burning Furnace of Love or Blood-Pumping Muscle?*, New York, 1979, s. 523-547.
- ¹¹ J. van Beeck, *op. cit.*, s. 544.
- ¹² Cf., K. Rahner, *Some Theses on the Theology of Devotion, Heart of the Saviour*. (wyd., Josef Stierli), New York, 1958, s. 140.
- ¹³ Tamże, s. 141-143.
- ¹⁴ J. van Beeck, *op. cit.*, s. 544.
- ¹⁵ A. Hamon, *Histoire de la Devotion au Sacre Coeur*. Vol. IV. Paris, 1931, s. 44.
- ¹⁶ A. Hamon, *Historie*, Vol. IV, s. 206-223.
- ¹⁷ E.C. Vacek, S.J. *Love: Human and Divine*, Washington, 1994, cytowany przez Daniela Day Williams'a, s. 24.
- ¹⁸ L. Richard, OMI, *Christ: The Self-Emptying of God*. New York, 1997, s. 138.
- ¹⁹ E.C. Vacek, *op. cit.*, s. 96.
- ²⁰ K. Rahner, S.J., *Love as the Key Virtue*, [w:] *The Encyclopedia of Theology*. New York, 1986, s. 1802.
- ²¹ *Kazanie na Boże Narodzenie*, Wl Franklin, Dehon Study Center, 1995, s. 21.
- ²² K. Rahner, *Sin*, [w:] *The Encyclopedia of Theology*. s. 1589.
- ²³ Cf., M. Ginter, *The Holy Spirit and Morality: A Dynamic Alliance*, The Proceedings of the Catholic Theological Society of America, Vol. 51, 1966, s. 174.
- ²⁴ E.C. Vacek, *Love: Human and Divine*. s. 287.
- ²⁵ Konstytucje, p. 23. (1) Przyjęcie Ducha: Tradycyjne powitanie Bożej obecności w ludzkiej historii jest prorocką odpowiedzią, „Mów, Panie, bo sługa Twój słucha (1 Sm 3,9), „Jestem, Panie” (Dz 9,10), „Co mam czynić, Panie” (Dz 22,10), czy Chrystusowe słowa przed przyjściem na świat, „Oto idę, aby spełnić wolę Twoją, Boże” (Hbr 10,7). W każdym przypadku inicjatywa Boża jest ochotnie akceptowana i przyjmowana przez ludzkiego uczestnika. (2) Odpowiedź na miłość Chrystusa i (3) złączenie z Jego miłością ku Ojcu: przy kilku okazjach Jezus wyraźnie wymagał od swoich uczniów, miłości (J 8,24; 14,15,21,23,28), również miłość Ojca do Syna może obejmować także tych, którzy miłują Syna (J 14,21, 23; 17,23,26) i ci mogą przebywać w Jego miłości (J 15,19; 1J 4,7). (4) Współpraca w Jego dziele zbawczym: Ten, który trwa w Nim „przynosi owoc obfity” (J 15,5), On wybrał ich i przeznaczył, aby szli i przynosili owoc, który będzie trwał (J 15,16), oni będą dokonywać, tych dzieł, których On dokonuje, a nawet większe od tych czynić będą (J 14,12). Cf., K. Rahner, *Love as Key Virtue*, s. 1805.

SPIS TREŚCI

SŁOWO WSTĘPNE	5
KS. STANISŁAW HAŁAS SCJ	
BIBLIJNO-TEOLOGICZNY SENS JUBILEUSZU W KOŚCIELE	7
1. Charakter i cel biblijnego roku jubileuszowego	8
2. Rok łaski w Nowym Testamencie	9
3. Rok jubileuszowy w tradycji Kościoła	11
4. Biblijno-teologiczne przesłanki do przeżywania naszego roku jubileuszowego	12
KS. WŁADYSŁAW MAJKOWSKI SCJ	
WCZORAJSZE I DZISIEJSZE WYZWANIA KOŚCIOŁA I SPOŁECZEŃSTWA POD ADRESEM POLSKIEJ PROWINCJI SCJ	17
1. Komunistyczne dziedzictwo	18
2. Zmiany społeczno-polityczne po 1989 roku i nowe wyzwania	20
3. Sercąńska odpowiedź na obecne wyzwania	24
KS. JERZY BERNACIAK SCJ	
REALIZACJA SPOŁECZNYCH WYMIARÓW DUCHOWOŚCI MIŁOŚCI I WYNAGRODZENIA W RAMACH IDEI SPOŁECZNEGO KRÓLESTWA SERCA JEZUSA	29
1. Urzeczywistnianie praktyki miłości i sprawiedliwości społecznej	30
2. Działania mające na celu rozwiązanie kwestii społecznej	34
3. Rola kapłanów w dziele realizacji idei społecznego Królestwa Serca Jezusa	40
Zakończenie	46
KS. STANISŁAW MIESZCZAK SCJ	
ELEMENTY KONSTITUTYWNE KULTU MARYJNEGO I NABOŻEŃSTWA DO NAJŚWIĘTSZEGO SERCA PANA JEZUSA W TRADYCJI KOŚCIOŁA	51
Wstęp	51
1. Kult maryjny na tle liturgii Kościoła w poszczególnych epokach	52
2. Kult maryjny i kult Najświętszego Serca Pana Jezusa – wspólne podstawy	65
Wnioski	70
KS. JÓZEF WRÓBEL SCJ	
SUMIENIE A DOSKONAŁOŚĆ CHRZEŚCJAŃSKA. WYBRANE ELEMENTY ASPEKTU CHRYSOLOGICZNEGO	77
1. Godność ludzkiego sumienia	78
2. Sumienie wobec prawdy	80
3. Sumienie w perspektywie Przymierza	83

KS. PAUL J. McGUIRE SCJ	
CHRYSTOLOGIA SERCAŃSKICH KONSTYTUCJI	99
Wstęp: Charyzmat i chrystologia	99
1. Chrystologia Konstytucji	100
2. Symbol przebitego boku	103
3. Rozumienie Chrystusa przez Ojca Dehona	109
KS. PAUL J. McGUIRE SCJ	
ZDOLNOŚĆ ROZEZNAWANIA OJCA DEHONA	117
Wstęp	117
1. Rozeznawanie duchów	118
2. Święty Ignacy: trzy pory wyboru	121
3. Rozeznawanie duchów u Ojca Dehona	126
Zakończenie	132
KS. PAUL J. McGUIRE SCJ	
SERCE JEZUSA W ŚWIECIE WSPÓŁCZESNYM WEDŁUG OJCA DEHONA	135
1. Najświętsze Serce Jezusa i świat współczesny	136
2. Powstanie i rozwój nabożeństwa do Serca Jezusowego	139
3. Rozumienie miłości Bożej według Ojca Dehona.	144
Podsumowanie	150