

Studia  
Redemptorystowskie

---

nr 2/2004



# Studia Redemptorystowskie

---

Pismo naukowe  
Warszawskiej Prowincji Redemptorystów

nr 2/2004

H O M O  
DE  
Kraków 2004

**Kolegium redakcyjne:**  
O. Ryszard Bożek CSsR  
O. Mirosław Pawliszyn CSsR (redaktor naczelny)  
O. Maciej Sadowski CSsR  
O. Marek Saj CSsR

**Adres redakcji:**  
Studia Redemptorystowskie  
ul. Zamojskiego 56, 30-523 Kraków  
tel. (012) 26-09-776

**Okładka, design  
i skład komputerowy:**  
Paweł Matyjewicz  
Wydawnictwo Homo Dei

© **Wydawnictwo HOMO DEI**  
ul. Zamojskiego 56, 30-523 Kraków  
tel. (012) 656-29-88, (012) 292-30-07  
fax (012) 292-30-08  
www.homodei.com.pl  
e-mail: wydawnictwo@redemptor.pl

ISSN 1731-71-0X

H O M O  
DEI

**Druk i oprawa:**  
Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa  
Salezjańskiego – Kraków

## OD REDAKCJI

Zgromadzenie Najświętszego Odkupiciela istnieje już od 272 lat. Ten długi okres sprzyjał temu, by wpisało się ono na stałe w życie Kościoła tak w Polsce, jak i na świecie. Każdy, kto pisał bądź pisze swym życiem historię Zgromadzenia, wnosi swój wkład w jego trwanie i rozwój.

W roku 2004 redemptoryści inauguracyjnie obchodzą 250. rocznicę śmierci św. Gerarda, brata zakonnego. Skromny człowiek, który zaznaczył swe krótkie życie aurą świętości, może być dla każdego wzorem prawości, uczciwości i poświęcenia.

W grudniu tego roku zakończono obchody 100. rocznicy koronacji obrazu Matki Bożej w Tuchowie, która patronuje naszemu seminarium. Święte miejsca zmuszają do tego, by przystanąć w pogoni życia i wejrzeć w siebie, sprawdzając na jakim etapie drogi życia się znajdujemy.

W ten przebogaty kontekst dziejów z nieskrywaną radością przekazujemy do rąk Szanownych Czytelników drugi numer naszego rocznika „Studia Redemptorystowskie”. Numer poprzedni, inauguracyjny, wydany był w związku z uroczystym jubileuszem 100-lecia istnienia Wyższego Seminarium Duchownego Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela. Zastanawiano się wówczas, czy wystarczy zapału, ambicji i odwagi, by w powszechnym natłoku słów podtrzymać istnienie tego pisma. Tym większa jest nasza wdzięczność, iż znaleźli się ludzie, którzy z ochotą podjęli intelektualny wysiłek współtworzenia wspomnianego dzieła.

Z całą pewnością „Studia Redemptorystowskie” są zaledwie wycinkiem bogatej działalności redemptorystów i ludzi, którzy są z nimi w jakikolwiek sposób związani. Mamy jednak nadzieję, że rocznik stanie się ważnym miejscem, w którym skupiać się będzie to, co istotne w naszym intelektualnym dorobku. Chcemy bowiem żywo podtrzymywać i realizować to, o czym mówi Konstytucja 90. Zgromadzenia, iż redemptoryści „będą tym lepszymi misjo-

narzami, im bardziej potrafią z dnia na dzień odpowiednio przystosowywać swoją apostołską działalność i łączyć z nią coraz ściślej nieustanną odnowę duchową, naukową i pastoralną samych siebie”.

Zapraszając do lektury, ufamy, że zapału, ambicji i odwagi nie zabraknie. Zachęcamy też do owocnej współpracy.

tłumienie wolności kościołów lokalnych i rozbudowywanie wbrew wszelkiej niemieckiej tradycji kościelnej ultramontanizmu, integralizmu i centralizmu rzymskiego oraz za kreowanie nowego typu biskupa, nie będącego księciem Kościoła na podstawie prawa Bożego, lecz adresatem rozkazu z łaski papieża, poddanym we wszystkim jemu i jego uniwersalnemu episkopatowi<sup>69</sup>. Narzędziami rozbudowy nowego systemu byli nuncjusze papiescy. W szczególnie upokarzający sposób wyróżnił się tutaj nuncjusz z Lucerny Testaferrata<sup>70</sup>, który nie tylko próbował pozbawić urzędu kościelnego wikariusza generalnego Dalberga i administratora biskupstwa w Konstancji, lecz dążył ponadto do rozbicia całego biskupstwa w tym mieście. Mógł w ten sposób na zawsze z korzyścią dla centralizmu rzymskiego wykluczyć reformatora Wessenberga, będącego uczniem Sailera i broniącego rozumnej pobożności, co ostatecznie udało się w następstwie Kongresu Wiedeńskiego. Cóż jednak z tym wszystkim ma wspólnego Hofbauer?

Spojrzenie do źródeł pokazuje, że obaj praktycy duszpasterstwa Hofbauer i Wessenberg początkowo doskonale się rozumieli (całkiem inaczej niż Hofbauer i Sailer)<sup>71</sup>. Nawet kiedy pojawiły się pierwsze skargi na temat mało poznanych praktyk ojców na górze Mons Tabor pod Jestetten w wikariacie generalnym Konstancji<sup>72</sup>, Wessenberg stanął po stronie Hofbauera i jego ojców<sup>73</sup>. Sytuacja zmieniła się jednak, gdy Hofbauer na podstawie przywileju od nuncjusza Testaferraty kazał wyświęcić na kapłanów kilku redemptorystów w Lucernie, nie starając się o pozwolenie Wessenberga jako właściwego ordynariusza. Wierzył, że jest do tego upoważniony na mocy przywileju papieskiego<sup>74</sup>. Wessenbergowi chodziło w tym wypadku jedynie o kwestię zasad. Jego pierwszą reakcją była suspensa nowych kapłanów<sup>75</sup>. Taki ostry krok wydaje się do pewnego stopnia zrozumiały, jeśli się wie, że właśnie w owym czasie nuncjusz stał się zaciekle przeciwnikiem Wessenberga. Od tej pory miał już tylko jeden cel: „Rezygnacja Dalberga z biskupstwa w Konstancji, usunięcie Wessenberga z wikariatu generalnego i oddzielenie części szwajcarskiej od jej diecezji macierzystej. To aż do znudzenia powtarzane ‘ceterum censeo’ przewija się (od tego momentu) przez jego relacje jak nić przewodnią<sup>76</sup>”. Wątpliwe jest, czy Hofbauer o tym wszystkim wiedział i czy w ogóle ów

<sup>69</sup> Por. R. Lill, *Die ersten deutschen Bischofskonferenzen*, „Römische Quartalschrift” 59 (1964) 177.

<sup>70</sup> Fabrizio Scerberras Testaferrata (1758-1843), z La Valletta (Malta), od 30 października 1803 do 9 marca 1816 nuncjusz w Lucernie. Por. F. X. Bischof, *Das Ende des Bistums Konstanz* (jak w przypisie 37), 316 n.

<sup>71</sup> Por. Klemens Hofbauer do Severoliego, 9 stycznia 1803; Wessenberg do Severoliego, 29 grudnia 1802; Por. Severoli do Hofbauera, 10 stycznia 1803. MH V 10-17.

<sup>72</sup> Wyszły one m.in. od benedyktyna Januariusa (Paula) Freya (1749-1831), benedyktyna od 1768, kapłana od 1774, od 23 października 1805 opata klasztoru Rheinau. Por. MH V 111-118.

<sup>73</sup> Por. Pismo ordynariusza Konstancji do mieszkańców miasta Triberg, 22 października 1803. MH IV 9 n.

<sup>74</sup> Por. Klemens Hofbauer do Wessenberga, 29 sierpnia 1805. MH V 43 n.

<sup>75</sup> Por. *Kronika domu fryburskiego*, MH VI 164; Remarques (A. Czech do Desurmonta). MH XV 46. Por. Ordynariat Konstancji do dyrektora pielgrzymek dra Höhna, Triberg, 26 września 1805. MH IV 50; opat Januarius Frey z Rheinau do proboszcza Andresa w Triberg. MH VI 36 n.

<sup>76</sup> F. X. Bischof, *Das Ende des Bistums Konstanz* (jak w przypisie 37), 317.

część pierwsza

historia



## PRZEMIANY W HISTORIOGRAFICZNEJ RECEPCJI POSTACI ŚW. KLEMENSA HOFBAUERA NA PRZESTRZENI DZIEJÓW<sup>1</sup>

Wszelkie nasze poznanie jest perspektywiczne. Zależy od naszego nastawienia, od „okularów”, które nosimy. Dotyczy to również naszego spojrzenia na ludzi, zarówno na ludzi żyjących, jak i na postacie historyczne, także na świętych. Tak, jak zmienia się punkt widzenia i perspektywa u poszczególnych ludzi, tak zmieniają się one w historii, z biegiem zmieniających się czasów. Każdy człowiek każdej epoki dostrzega w przeszłości najpierw to, co do niego przemawia, co jego dotyczy, co ma dla niego związek z teraźniejszością. Wszystko to jest uzasadnione. Co więcej: rzeczywistość i interpretacja ciągle pozostają we wzajemnym związku. Rzeczywistość, którą postrzegamy, zawsze jest rzeczywistością już zinterpretowaną i dopiero taka zinterpretowana rzeczywistość, niepozostająca zwykłym zbiorem faktów, jest rzeczywistością pełną. Istnieje jednak zawsze niebezpieczeństwo błędnej interpretacji, polegające na tym, iż postacie historyczne niewłaściwie wykorzystamy i zmienimy do naszych celów, że przeniesiemy w przeszłość współczesne problemy, ideologie, roszczenia władzy, że wymyślimy tradycje tam, gdzie ich nie ma.

Te krótkie uwagi chciałem uczynić na wstępie, zanim zastanowimy się nad zmieniającym się w historii obrazem Klemensa Hofbauera oraz nad różnorodną perspektywą, z jakiej z biegiem lat był i nadal jest widziany. Chcemy przyjrzeć się dokładnie wyobrażeniom i obrazom, jakie ludzie stworzyli na jego temat. Nie chcemy jednak poprzestać na wyliczeniu wszelkich możliwych zmian perspektyw i interpretacji. Chcemy raczej postawić pytanie: jakie przesłanki, jakie paradygmaty, ale również jakie schematy myślowe i uprze-

---

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł jest poszerzoną wersją wykładu, wygłoszonego 20 kwietnia 2001 r. na Sympozjum Klemetyńskim w Mödling (St. Gabriel) pod Wiedniem. Badania te zostały opublikowane jako XIX tom w serii wydawniczej *Bibliotheca Historica CSSR* pod tytułem: *Klemens Maria Hofbauer und seine Biographien. Eine Rezeptionsgeschichte*, Rom 2001. Na życzenie redaktorów wydania niemieckiego w niniejszym artykule został zachowany styl wykładu – przyp. red.

dzenia warunkowały takie, a nie inne sądy? Czy chodzi tu o interpretacje, które dokładnie oddają istotę postaci Hofbauera, czy też o interpretacje błędne, fałszywie rysujące jego postać?

## 1. KLEMENS HOFBAUER – PASTERZ CIAŁ I DUSZ, OJCIEC UBOGICH I OPUSZCZONYCH

W notatce biograficznej, wydanej osiem lat po śmierci Hofbauera, mówi się o jednym tylko epizodzie z jego życia. Hofbauer zbierał w pewnej gospodzie jałmużnę dla ubogich. Kiedy ktoś mu przy tym plunął w twarz, miał podobno odpowiedzieć: „Był pan łaskaw dać mi to, co się mnie należy, i dziękuję panu, a teraz proszę o dar dla ubogich!”, po czym głęboko zawstydzony bluźnierca hojnie go obdarował<sup>2</sup>. Wszyscy znamy tę historię. Nie zrezygnował z niej żaden z biografów, poczynawszy od Friedricha Poesla<sup>3</sup>, który w roku 1843 napisał pierwszą biografię Hofbauera. Ciekawe jest jednak, co o dr Poesl, uczeń Döllingera, przed swym wstąpieniem do klasztoru profesor prawa kanonicznego w Pasawie i hagiograf legitymujący się licznymi publikacjami<sup>4</sup>, dodaje do tej historii. Poesl pisze, iż chodzi o historię, „którą wspomina się tymczasem w podobnej wersji, mówiąc także o innych natchnionych mężach Bożych”<sup>5</sup>. Cóż to znaczy? Czy chce się przez to powiedzieć, iż w przypadku tejże historii chodzi o zwyczajne zmyślenie czy nawet zafałszowanie? Sądzę, że wręcz przeciwnie. Poesl powiedziałby z pewnością, iż mamy przed sobą hagiograficzną przesadę, hagiograficzną typizację. Jednak takie właśnie typizacje służą hagiografom do tego, aby charakterystyczny rys jakiegoś świętego ukazać niejako w soczewce i wyrazić prawdę, będącą czymś więcej niż tylko zbiorem faktów. Rozbłyska tutaj cecha charakteru Hofbauera, którą spotykamy poza tym także u innych jego biografów – można by ją nazwać charakterystycznym rysem redemptorystowskim – ofiarna miłość Hofbauera do ubogich, wyizolowanych i zagrożonych, do egzystujących na marginesie społeczeństwa, dla tych, którzy nie mogą sobie poradzić ze sobą i swymi bliźniemi.

<sup>2</sup> J. E. Veith, J. P. Gilbert, *Der Bote von Jericho*, Wien 1828, 128 n.

<sup>3</sup> Friedrich (von) Poesl (Pösl) (1806-1876), ur. w Landshut jako syn wysokiego urzędnika rządowego Bawarii, dr teologii, 1829 kapłan, 1837 redemptorysta, mistrz nowicjatu, superior i pisarz religijny. 1841-48 w Altötting, później w Pittsburgh (USA), od 1851 w północnych Niemczech. Por. O. Weiss, *Die Redemptoristen in Bayern. Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus* (Münchener Theol. Studien, 1. Hist. Abt., 220, St. Ottilien 1983, w różnych miejscach; [Alois Krebs], *Poesl, w: Kurze Lebensbilder der verstorbenen Redemptoristen der Ordensprovinz von Norddeutschland*, Dülmen 1896, 55-60; *Allgemeine Deutsche Biographie* XXVI, 459.

<sup>4</sup> Pösl przez dwa lata (1842-1843) wydawał tworzone faktycznie jedynie przez siebie samego *Blätter zur Belehrung und Erbauung für katholische Christen* i opublikował wiele żywotów świętych. Chwaląc je, mówiono, iż nie są tylko pobożnymi legendami poetyckimi, lecz że stoją na „pewnym katolickim gruncie”. Por. *Katholischer Hausfreund* (Regensburg) 3 (1848) 946.

<sup>5</sup> F. Pösl, *Clemens Maria Hofbauer, der erste deutsche Redemptorist in seinem Leben und Wirken. Nebst zwei Gesängen von seinem Freunde F. L. Zacharias Werner*, Regensburg 1846, 38.

Prześledźmy topos „Hofbauer i ubodzy” w wypowiedziach jego biografów. Najpierw Friedrich Poesl, który pisze: „Jego najświetniejszym otoczeniem, jego najszlachetniejszą radością byli jednak ubodzy, proste i skryte dusze. Kochał ubogich z całego serca... i jeśli kogoś chwalił, to byli to zawsze ubodzy”<sup>6</sup>. Również drugi biograf Hofbauera, Sebastian Brunner<sup>7</sup> naśladuje ten wzorzec. W roku 1858 pisze: „W każdym człowieku kochał stworzenie na obraz i podobieństwo Boże – miłość ta wyrażała się u niego w darach, jakie rozdawał na doczesność i wieczność. Tak samo chętnie dawał doczesny chleb dla ciała, jak i pokarm dla ducha na życie wieczne... Ubodzy byli jego przyjaciółmi. Nie wyrażał tego pustymi słowami, lecz świadczył o tym całą działalnością swego życia”<sup>8</sup>.

Dziwnym sposobem obie te centralne wypowiedzi schodzą na pewien czas na dalszy plan. Odnajdujemy je ponownie w roku 1905 w biografii o Georga Freunda<sup>9</sup>. Podobnie jak Poesl i Brunner podkreślał on „miłość Hofbauera do ubogich”. Główną cechą charakteru Hofbauera odnajduje w zdaniu członka kapituły katedralnej Laurenza Greifa<sup>10</sup>, świadka w procesie kanonizacyjnym: „To, co miał, rozdawał, to było jego życie”, podobnie jak w wypowiedzi Johanna Emanuela Veitha<sup>11</sup>: „W służbie ubogim był zajęty jak matka przy swych dzieciach”<sup>12</sup>. Oprócz troski o ubogich Freund wymienia – to również powrót do biografii Poesla – charyzmat Hofbauera jako spowiednika i kie-

<sup>6</sup> Tamże, 104; por. tamże, 120 passim.

<sup>7</sup> Sebastian Brunner (1814-1893), katolicki ksiądz i publicysta, uchodzący za pierwowzór „dawnej wiekańszczyzny”, będący pod wpływem Günthera, Veitha i Görresa, zaciekle przeciwnik „józefinizmu”, oświecenia i liberalizmu, w kwestii społecznej wcześniej rozpoznał zadanie Kościoła, mimo iż ultramontańsko krytycznie nastawiony do papieskiego prymatu jurysdykcyjnego, wywarł wpływ na Jozefa Scheichera i Alberta Marię Weissa. Por. J. Scheicher, *Ein Kapitel aus Österreichs neuester Zeit- und Kirchengeschichte*, Würzburg-Wien, 1890; K. Ammerl, *Sebastian Brunner und seine publizistische Stellungnahme in der Wiener Kirchenzeitung*, Wien 1934.

<sup>8</sup> S. Brunner, *Clemens Maria Hofbauer und seine Zeit. Miniaturen zur Kirchengeschichte von 1780 bis 1820*, Wien 1858, 171, 201 n.

<sup>9</sup> Georg Freund (1849-1916), ur. w Peterskirchen (Górna Austria), zm. w Wiedniu; w latach 1880-1884 lektor teologii moralnej w Mautern, od 1884 do 1893 rektor klasztoru Maria Stiegen w Wiedniu, miał tutaj bliskie kontakty z nuncjuszem Luigim Galimbertim (1836-1896), misjonarz ludu i duszpasterz robotników, apologeta ludowy, aktywnie wspierał ruch chrześcijańsko-społeczny. Karl Lueger (1844-1910) cenił go jako przedstawiciela walecznej „ecclesia militans”. Por. J. Polifka, *P. Georg Freund. Ein Mann der Tat*, Wien 1907.

<sup>10</sup> Laurenz Greif (1784-1866), ur. w Biberach/Riss, zm. w Wiedniu, honorowy kanonik w Salzburgu, radca księżęcy Schwarzenbachów, w roku 1811 przybył do Wiednia, od 1814 do 1820 penitent Klemensa Hofbauera, wychowawca późniejszego kardynała Schwarzenbergera, któremu uitorował drogę do kapłaństwa, bliski przyjaciel Antona Günthera i Johanna Emanuela Veitha. Por. P. Wenzel, *Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus*, Essen-Heidelberg 1961, 50 n.; E. u. M. Winter, *Domprediger Johann Emanuel Veith und Kardinal Schwarzenberg. Der Güntherprozess in unveröffentlichten Briefen und Akten*, Wien 1972, 9, 21, 135.

<sup>11</sup> Johann Emanuel Veith (1788-1876), z rodziny żydowskiej, doktor medycyny, w latach 1816-1821 dyrektor Wiedeńskiego Instytutu Weterynaryjnego, nawrócony w 1816 r., przyłączył się do Hofbauera, od 1821 kapłan, 1821-1830 redemptorysta, od 1831 kaznodzieja w katedrze w Wiedniu, przyjaciel Antona Günthera, w roku 1848 założył Wiedeński Związek Katolików, napisał wiele dzieł medycznych, beletrystycznych, filozoficznych, ezegetycznych i homiletycznych. Por. J. H. Loewe, *Johann Emanuel Veith. Eine Biographie*, Wien 1879; K. Pleyer, *J. E. Veith und sein Kreis*, Wien 1934; E. u. M. Winter, *Domprediger J. E. Veith* (jak w przypisie 10); O. Weiss, *Veith, Johann Emanuel*, w: *Dictionnaire de la Spiritualité* 16 (1994) 350-355; ten sam, *Veith*, w: *BBKL* 12 (1977) 1194-1204. Anton Günther mówi, że „Veith u Hofbauera dużo znał”.

<sup>12</sup> G. Freund, *Der Selige Clemens Maria Hofbauer. Gedrängte und übersichtliche Darstellung seines Lebenslaufes*, Wien 1905, 154 n.

rownika duchowego oraz jego duszpasterstwo chorych<sup>13</sup>. Podobnie jak Freund także jezuita Moritz Meschler<sup>14</sup> w roku 1910 kładzie nacisk na duszpasterstwo i opiekę Świętego nad „ubogimi, chorymi i umierającymi”<sup>15</sup>. Z kolei w 1920 r. wiedeński teolog pastoralny i duszpasterz wielkiego miasta Heinrich Swoboda<sup>16</sup> podkreślał, że żaden ze świętych, kanonizowanych w ostatnich dziesięcioleciach, nie zdawał sobie tak bardzo jak Hofbauer sprawy z tego, iż ciało i dusza tworzą całość. Był on zawsze jednocześnie pasterzem duszy i ciała, lub jakbyśmy dziś powiedzieli, „pasterzem życia”<sup>17</sup>. Mimo iż także większość innych biografów nie zapomniała o tej charakterystycznej cesze Hofbauera, to jednak tak naprawdę spotykamy ją jako najważniejszą ponownie właściwie dopiero u Jozefa Heinzmanna, który mówi o Hofbauerze: „W tę szorstką powierzchowność Bóg włożył wielkie serce. Malutcy i ubodzy, zaniedbani i nieudacznicy znaleźli w nim bezinteresownego przyjaciela”<sup>18</sup>.

Heinzmann kreśli postać Hofbauera jako „pasterza życia”, który traktuje poważnie każdego człowieka i który dla każdego ma wielkie, współczujące serce: dla ubogich, ciężko chorych i umierających, dla ludzi rozczarowanych Kościołem, którzy od kapłana nie chcą niczego wiedzieć, dla ludzi, którzy zwątpili o życiu. Jego częścią jest także prosty, pokorny spowiednik Hofbauer! Nawet w najbardziej mroźną zimę już o trzeciej nad ranem wychodzi na przedmieścia do mechtarzystów, gdzie przez trzy godziny siedzi w konfesjonale. Stamtąd udaje się do kościoła urszulanek. Tam jego konfesjonał jest już oblegany. A kiedy wraca do domu, ludzie czekają przed jego mieszkaniem, aby przed nim otworzyć swoje serca<sup>19</sup>.

Kiedy czytamy u Heinzmanna opis tego wszystkiego, natychmiast pojawia się myśl: oto powrót do początków. Nawet styl języka ojca Heinzmanna przypomina ojca Poesla. Myślę, że obu łączy z Hofbauerem niejako pokrewieństwo dusz, coś, co pozwala im naszkicować „pierwotny” obraz Hofbauera.

U wszystkich wymienionych autorów dochodzi jednak do tego jeszcze – i to wydaje mi się decydujące – że najwidoczniej okoliczności danych czasów sprzyjały takiemu spojrzeniu, takiej interpretacji Hofbauera. Lata 1840 – 1860 stały pod znakiem rozpoczynającej się industrializacji. W dużych miastach tworzył się pierwszy proletariatus. Synowie chłopów i parobkowie przenosili się do dużych miast<sup>20</sup>. Do Wiednia, jak pokazuje rewolucyjny rok 1848,

<sup>13</sup> Tamże, 143-153.

<sup>14</sup> Na temat Moritza Meschlera (1830-1912) por. J. Bill, *LThK* 7 (1998) 154.

<sup>15</sup> M. Meschler, *Klemens Maria Hofbauer, ein zeitgemäßer Heiliger*, przedruk specjalny ze *Stimmen aus Maria Laach* 88 (1910) 13 n.

<sup>16</sup> Heinrich Swoboda (1861-1923) z Wiednia, historyk sztuki, katecheta i teolog pastoralny. Główne dzieło *Großstadtseelsorge* (Regensburg 1909); zorganizował nowy podział parafii wiedeńskich. Por. E. Sauser, *BBKL* 11 (1996) 309-312; M. Lehner, *LThK* 9 (2000) 1151.

<sup>17</sup> H. Swoboda, *Der heilige Klemens Maria als Seelsorger*, w: *Festschrift und Festbericht der Jahrhundertfeier des heiligen Klemens Maria Hofbauer*, wyd. przez Wiedeńską Prowincję Redemptorystów, Wien 1920, 17-23.

<sup>18</sup> J. Heinzmann, *Das Evangelium neu verkünden, Klemens Maria Hofbauer*, Freiburg/Schweiz 1986, 8.

<sup>19</sup> Tamże, 161-177.

<sup>20</sup> Por. M. Player, *Religion und gewöhnliches Volk in Bayern in der Zeit von 1750-1850* (Miscellanea Bavarica Monacensia, 21), München 1970.

przybywali z całej Monarchii<sup>21</sup>. Sebastian Brunner był w tym roku w Wiedniu jednym z niewielu katolików, którzy wykazali zrozumienie dla protestujących robotników z wiedeńskich przedmieść. W swoich *Nachtgedanken eines Volkswehrmannes* pisał wówczas: „Im bardziej egoistyczny, niemiłosierny i srogi staje się bogacz, tym bardziej egoistyczny, niemiłosierny i srogi staje się także biedak, i biada niewierzącym posiadaczom, jeśli kiedyś niewierzący proletariusze osądzą ich tutaj na ziemi”<sup>22</sup>. Sebastian Brunner, w owym czasie wikary w Wiedniu-Altlerchenfeld, był synem fabrykanta jedwabiu z Wiednia-Schotenfeld i od wczesnej młodości doświadczał zupełnie z bliska nędzy ubogich robotników<sup>23</sup>. Podobnie jak u Brunnera nie dziwi także fakt, iż zaangażowanie Hofbauera na rzecz ubogich i odrzuconych uwypuklało o. Georg Freund. Tak jak inni redemptoryści austriaccy, ojcowie Heidenreich<sup>24</sup>, Bauchinger<sup>25</sup>, Rösler<sup>26</sup>, którzy w orszaku barona von Vogelsanga<sup>27</sup> skierowali się ku pauperyzmowi, kwestii robotniczej i dobru ludu, również i on stał w pierwszym szeregu ruchu chrześcijańsko-społecznego. Właśnie ów impuls społeczny skłonił redemptorystów austriackich do wybudowania kościoła parafialnego w Hernals, w samym centrum dzielnicy robotniczej, w której żyli przede wszystkim czescy imigranci. Miał to być pierwotnie kościół pod wezwaniem Hofbauera, tylko że wtedy trzeba było niestety czekać jeszcze na jego kanonizację<sup>28</sup>. Nie dziwi również fakt, iż z podobnej perspektywy patrzył na Ho-

<sup>21</sup> Por. W. G. Dunder, *Denkschrift über die Wiener October-Revolution. Ausführliche Darstellung aller Ereignisse*, Wien 1849, 903-908.

<sup>22</sup> S. Brunner, *Nachtgedanken eines Volkswehrmannes*, w: *Wiener Kirchenzeitung* 1 (1848) 264-266, 273 n., 277 n., 281 n., 311 n., 341 n., 349 n., 353 n., 373 n.

<sup>23</sup> Por. S. Brunner, *Woher? Wohin? Geschichten, Gedanken, Bilder und Leute aus meinem Leben*, t. 1-2, Wien 1855; też, wyd. drugie poszerzone, Regensburg 1865, passim.

<sup>24</sup> Josef Heidenreich (1846-1907), utalentowany muzyk i doskonały kaznodzieja, dorobił się zasług dzięki swemu zaangażowaniu społecznemu i jako rektor-założyciel klasztoru robotniczej dzielnicy Wiednia Hernals, gdzie kierował budową Kościoła NMP. Opuścił go, aby nie dawać dalszej pomocy podłym obmowom z powodu rzekomego „wyłudzenia spadku” na korzyść Zgromadzenia i w osobie arcybiskupa Röslera z St. Pölten znalazł przychylnego sobie biskupa. *Osterr. Biographisches Lexikon*, red. L. Santifaller, t. 2, Wien 1993, 16; J. Scheicher, *Arme Brüder. Ein Stück Zeit- und Kirchengeschichte*, Stuttgart 1913.

<sup>25</sup> Mattheus Bauchinger (1851-1934), od 1870 r. redemptorysta, od 1874 kapłan, w latach 1880-1889 wykładowca filozofii i nauk przyrodniczych w Mautern, później kaznodzieja. Jego głównym zainteresowaniem pozostawała jednak polityka chrześcijańsko-społeczna, co doprowadziło ostatecznie do udzielenia mu dyspensy od ślubów, został proboszczem w Pöchlarn, posłem do Reichstagu i papieskim prałatem domowym. Jego biografia Hofbauera *Der selige Clemens M. Hofbauer. Ein Lebensbild*, Wien 1889, wychwalana jako prawdziwa książka dla ludu, doczekała się do roku 1923 siedmiu wydań. Na jego temat por. E. Rabl, *Matthäus Bauchinger (1851-1934). Vom Redemptoristenpater zum christlichen Agrarpolitiker*, Wien 1974; *Osterr. Biographisches Lexikon* (jak w przypisie 24), t. 1, Wien 1993, 54.

<sup>26</sup> Augustin Rösler, z Góry (Śląsk), zm. we Wrocławiu, dr teologii, od 1875 r. kapłan, od 1877 redemptorysta, w latach 1880-1918 docent w Mautern (Styria), stał się znany dzięki swemu zaangażowaniu społeczno-politycznemu, dzięki działalności na rzecz katolickiego ruchu kobiet oraz wkładowi w rozwój kierunku integralistycznego w katolicyzmie. Główne dzieło: *Die Frauenfrage vom Standpunkt der Natur, der Geschichte und der Offenbarung*, Wien 1893 (Freiburg 1907). Por. J. Schweter, *P. Dr. Augustin Rösler, C.S.S.R., 1851-1922*, Schweidnitz 1929; *BBKL* 8 (1994) 534-537; *NDB* (2001); *LThK* 11 (2001).

<sup>27</sup> Baron Carl von Vogelsang (1818-1890), ur. w Legnicy, zm. w Wiedniu, studiował prawo i nauki polityczne w Bonn, Rostoku i Berlinie, w 1850 r. przejście na wiarę katolicką, od roku 1875 w Wiedniu redaktor katolicko-konserwatywnej gazety „Vaterland”, od 1879 r. wydawał „Österreichische Monatshefte für Gesellschaftswissenschaft und Volkswirtschaft” (później „Monatsschrift für christl. Sozialreform”), główny inicjator „ruchu chrześcijańsko-społecznego” w Austrii. Na jego temat por. E. Bader, *Die geistige Grundlegung der christlichen Sozialreform am Beispiel Karl von Vogelsangs*, Wien 1991; tenże, *Christliche Sozialreform im Sinne von Karl Vogelsang, w: Konservatismus in Österreich. Strömungen, Idee, Personen und Vereinigungen von den Anfängen bis heute*, red. R. Rill i U. F. Zellenberg, Graz 1999, 153-163.

<sup>28</sup> Por. relacje ojca Józefa Calasanza Heidenreicha (C. Mader, *Die Congregation des Allerheiligsten Erlösers in Österreich*, Wien 1887, 301-303).

fbauera Heinrich Swoboda, który jako pierwszy napisał książkę o wiedeńskim duszpasterstwie wielkomiejskim. To, że redemptorysta naszych czasów używa w swojej prezentacji takich samych parametrów, jest właściwie oczywiste. Zgromadzenie stara się właśnie na nowo określić swoją tożsamość, powrócić do korzeni i z tego miejsca nakreślić wizję własnej misji, która krystalizuje się w zdaniu: „Evangelizare pauperibus”, słowem i czynem nieść Dobrą Nowinę ubogim, wyjętym spod prawa, egzystującym na marginesie. Jest więc zrozumiałe, że w spojrzeniu na Hofbauera taka właśnie perspektywa stanowi perspektywę centralną.

Pytanie, które mi Państwo teraz może zadacie, jest naturalne: jaki istnieje związek pomiędzy taką interpretacją a rzeczywistością? Albo inaczej mówiąc: czy obraz Hofbauera, ojca ubogich, pasterza ciał i dusz, pasterza życia, jest tylko pobożnym obrazkiem czy żywą podobizną? Lub jeszcze inaczej mówiąc: czy za tym obrazem kryje się historyczny Hofbauer? Rzut oka do pierwotnych tekstów źródłowych przynosi jednoznacznie twierdzącą odpowiedź na to pytanie. Jeżeli przeanalizuje się pod kontem wspomnianej tematyki główne dzieło źródłowe, czyli *Monumenta Hofbaueriana* i w ten sposób Hofbauera „uczyni historycznym” – czego teraz tutaj nie możemy zrobić – będzie można powiedzieć: mamy do czynienia ze zbliżeniem się do Hofbauera, z interpretacją, która ze wszystkimi swoimi wnioskami dotyczącymi postaci Hofbauera jest chyba najbardziej bliska rzeczywistości – i to rzeczywistości, będącej czymś więcej niż tylko zbiorem faktów.

## 2. KLEMENS HOFBAUER – „POGROMCA OŚWIECENIA I JÓZEFINIZMU”

W drugim wydaniu leksykonu *Lexikon für Theologie und Kirche* nazwano Hofbauera „duchowym pogromcą oświecenia, józefinizmu i jansenizmu”<sup>29</sup>. Jeszcze prospekt wydawnictwa „Styria” do książki Korneliusa Fleischmanna<sup>30</sup> o Hofbauerze powtórzył w roku 1988 istotę tej wypowiedzi. Jest to wypowiedź z tradycjami. Faktycznie jednak u Poesla w 1843 r. nie znajdziemy jej w takiej formie. Inaczej u Sebastiana Brunnera w roku 1858. Już pierwszy rozdział jego książki, przedstawiający stosunki religijne w Hofbauerowskim Wiedniu, opisuje Hofbauera jako bojownika walczącego z kościelną biurokracją i racjonalistycznym oświeceniem. W każdym razie Brunner zdaje sobie sprawę jeszcze z jednego faktu, o którym później często zapomniano, mianowicie, że Hofbauer nie był sam. Nie jakoby w jego czasach nie było w Wiedniu także innych prawdziwie pobożnych i bogobożnych mężczyn, pisze Brunner, większości z nich jednak, jak choćby arcybiskupowi

<sup>29</sup> *LTbK* 5 (1960) 414.

<sup>30</sup> K. Fleischmann, *Klemens Maria Hofbauer. Sein Leben und seine Zeit*, Graz 1988.

Sigismundowi von Hohenwart, brakowało niezbędnej „energii działania”. Inaczej w wypadku Hofbauera, wokół którego gromadziły się inne osoby<sup>31</sup>. Byłoby dziwne, gdyby Brunner tego nie napisał. Chodzi przecież o jego ulubiony temat. W swoich licznych ironicznie-sarkastycznych publikacjach książkowych ciągle najostrej atakował i jednostronnie interpretował józefinizm i oświecenie<sup>32</sup>, co aż po nasze czasy ukształtowało obraz józefinizmu i oświecenia oraz odcisnęło swe piętno także na obrazie Hofbauera, zwłaszcza wśród katolików austriackich.

Walka Hofbauera z oświeceniem i – co za tym idzie – z planowanym podobno przez Wessenberga, niezależnym od Rzymu niemieckim Kościołem narodowym stała się głównym tematem pierwszej dużej, autorytatywnej biografii Hofbauera autorstwa o. Michaela Haringera<sup>33</sup>. Została napisana podczas I Soboru Watykańskiego, a więc w czasach, kiedy punkt szczytowy osiągnęły rzymski centralizm, ultramontanizm, czyli ucisk kościołów lokalnych i zamknięcie się Kościoła Rzymskiego na świat współczesny i kulturę, wycofanie się do silnych bastionów. Właśnie w tym czasie został przeprowadzony proces beatyfikacyjny Hofbauera. Ukształtowało to obraz Hofbauera w tamtych czasach, aż po wypowiedzi świadków w procesie, jak to wykazał redemptorystowski historyk Fabriciano Ferrero w *Spicilegium Historicum CSSR*<sup>34</sup>. Co więcej, jak wywodził znany historyk Kościoła Herman H. Schwedt – również w *Spicilegium Historicum CSSR* – „Hofbauer musiał być, że tak powiem, jakby stworzonym”<sup>35</sup> dla integralistycznego, antyliberalnego papieża Piusa IX. Sami redemptoryści należeli wówczas do głównych filarów systemu integralistycznego i czynili wszystko, aby prześcignąć w tym jeszcze jezuitów. W tym celu zinstrumentalizowali także swoich świętych, zarówno św. Alfonsa de Liguori, którego, jak pokazał Giuseppe Orlandi, wystylizowano na pioniera walki za dogmat o nieomyślności<sup>36</sup>, jak i Klemensa Hofbauera, którego przedstawiano jako nowego rycerza Jerzego, wyruszającego samotnie

<sup>31</sup> S. Brunner, *Hofbauer* (jak w przypisie 8), 1-12.

<sup>32</sup> Por. S. Brunner, *Die theologische Dienerschaft am Hofe Josephs II.*, Wien 1868; tenże, *Die Mysterien der Aufklärung in Osterreich*, Wien 1869; tenże, *Joseph II. Charakteristik seines Lebens, seiner Regierung und seiner Kirchenreform*, Freiburg 1874; tenże, *Allerlei Tugendbolde aus der Aufklärungsgilde gegen den Willen ihrer Verehrer beleuchtet*, Paderborn 1888. Na powierzchowny charakter krytyki Brunnera wobec katolickiego oświecenia wskazał przede wszystkim Sebastian Merkle. Por. Sebastian Merkle, *Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters*, Berlin 1909, 61; tenże, *Die kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland. Eine Abwehr und zugleich ein Beitrag zur Charakteristik „kirchlicher“ und „unkirchlicher“ Geschichtsschreibung*, Berlin 1910, 27. Na temat Merkle: Klaus Ganzer, *LThK* 7 (1998) 145.

<sup>33</sup> Michael Haringer (1817-1887), ur. w Schlottham pod Altötting, zm. w Rzymie; studia teologiczne u Görresa i Döllingera w Monachium, od 1843 r. kapłan, od tego samego roku redemptorysta, 1849 – socjusz konsultora generalnego A. M. Huguesa w Rzymie, w latach 1846 i 1847 wydał na nowo *Theologia Moralis* św. Alfonsa, w 1854 r. jego *Homo apostolicus*; 1855 – uczestniczył w kapitule generalnej, gdzie został wybrany konsultorem generalnym; 1859 – konsultor Kongregacji Odpustów, 1873 – konsultor Kongregacji Indeksu. Na jego temat: H. H. Schwedt, *Michael Haringer C.S.S.R., Theologe auf dem Ersten Vaticanum und Konsultor der Index-Kongregation*, w: *Geist und Kirche. Studien zur Theologie im Umfeld der beiden Vatikanischen Konzilien*, red. H. Hammans, H. J. Reudenbach, H. Sonnemans, Paderborn 1991, 439-489.

<sup>34</sup> Por. F. Ferrero, *La investigación historia sobre san Clemente Maria Hofbauer*, *SHCSR* 27 (1979), 319-353.

<sup>35</sup> H. Schwedt, *Michael Haringer* (jak w przypisie 33), 451.

<sup>36</sup> Por. G. Orlandi, *La causa per il dottorato di S. Alfonso. Preparazione – Svolgimento – Ripercussioni (1866-1871)*, *SHCSR* 19 (1971) 25-240.

do walki ze smokiem antychrześcijańskiego, dalekiego do Boga oświecenia i zapobiegającego powstaniu oddzielonego od Rzymu Kościoła narodowego. Będąc historykiem, który odpowiada jedynie wobec źródeł, można na to tylko powiedzieć: chodzi tutaj o ideologie, które do dziś straszą w biografach Hofbauera, mimo że naukowa historiografia kościelna już dawno odesłała je w krainę fantazji<sup>37</sup>.

Kilka przykładów na ten temat. Haringer pisze w roku 1877, że niemiecki prymas, arcybiskup von Adalberg z pomocą Sailerowskiego ucznia Wessenbergera „na ruinach Kościoła niemieckiego wystawił sobie tron”, aby „na ile to możliwe, Kościół w Niemczech zupełnie oddzielić od Kościoła-Matki i sprostanzantyzować go”. Tylko św. Klemensowi udało się temu zapobiec<sup>38</sup>. Adolf Innerkofler<sup>39</sup>, którego obszerna biografia Hofbauera z roku 1910<sup>40</sup> pozostała olbrzymim, mało przejrystym „kamieniołomem”, wie wprawdzie, że oświecenie posiada może i dobre strony, co więcej, że „dziwnym sposobem nowszy kierunek w niemieckiej nauce katolickiej chce niejako zrehabilitować teologię oświecenia”<sup>41</sup> – jest to aluzja do wydanej właśnie wtedy książki würzburskiego historyka Kościoła Sebastiana Merkle *Die kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland. Eine Abwehr und zugleich ein Beitrag zur Charakteristik „kir-*

<sup>37</sup> Por. H. Becher, *Der deutsche Primas. Eine Untersuchung zur deutschen Kirchengeschichte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Colmar b.r. [1943], 14-174; R. Fendler, *Johann Casimir von Häffel in 1737-1827. Historiker, Kirchenpolitiker, Diplomat und Kardinal* (Quellen und Abhandlungen zur mittelhessischen Kirchengeschichte, 35), Mainz 1980, 95-107; K. Hausberger, *Staat und Kirche nach der Säkularisation. Zur bayerischen Konkordatspolitik im frühen 19. Jahrhundert* (Münchener Theologische Studien, I. Hist. Abt., 23), St. Ottilien 1983, 135-155; F. X. Bischof, *Das Ende des Bistums Konstanz. Höchststift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/03-1821/27)*, Stuttgart 1989; tenże, *Die Konkordatspolitik des Kurzerzkanzlers und Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg und seines Konstanzer Generalvikars Ignaz Heinrich von Wessenberg in den Jahren 1803 bis 1815*, w: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 108 (1997) 75-92; H. Spiess, *Carl von Dalberg, 1744-1817. Beiträge zu seiner Biographie*, Aschaffenburg 1994; K. M. Färber, *Carl von Dalberg. Erzbischof und Staatsmann (1744-1817)*, Regensburg 1994; *Carl von Dalberg. Der letzte geistliche Reichsfürst*, red. K. Hausberger, Regensburg 1995.

<sup>38</sup> M. Haringer, *Leben des ehrwürdigen Dieners Gottes und vorzüglichsten Verbreiters der Congregation des allerheiligsten Erlösers, Clemens Maria Hofbauer, General-Vicars und vorzüglichsten Verbreiters der Congregation des allerheiligsten Erlösers*, Wien 1877, 67-77. Haringer powołuje się w tej ocenie na: B. Pacca, *Memoire storiche di Monsignore Pacca sul di lui soggiorno in Germania dall'anno 1786 al. 1794*, Rom 1832. Bartolomeo Pacca, od 1808 karydnal sekretarz stanu, był przyjacielem nuncjusza Testaferaty w Lucernie i ostrym przeciwnikiem rekonstrukcji Kościoła niemieckiego. Por. F. X. Bischof, *Der Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich Freiherr von Wessenberg im Spiegel der Berichte des Luzerner Nuntius Fabricio Scobernas Testaferata (1803-1806)*, w: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 101 (1990) 197-224; tenże, *Das Ende des Bistums Konstanz* (jak w przypisie 37), 322 passim.

<sup>39</sup> Adolf Innerkofler (1872-1942), kaplan i pisarz, ur. w Sexten-St. Veit (Południowy Tyrol), redemptorysta od 1892, po święceniach kapłańskich w Graz. W roku 1896 pogłębiające studia w Wiedniu, tutaj przyjaźń z Richardem Kralikiem, w r. 1898 – wykładowca w juwenacie, w 1899 w studenacie, od 1900 misjonarz ludowy i kierownik rekolekcji, jednocześnie działalność literacka, w 1905 r. należał do założycieli „Związku Grala”, w 1816 wystąpił ze Zgromadzenia, z którym jednak pozostał ściśle związany, prowadził różne ośrodki duszpasterskie, pisał nowele, misteria i powieści, wśród nich (silnie antysemitka) powieść o Hofbauerze *Maria und das Reh von Mariabrunn* (1937). Trzeba wspomnieć również jego działalność jako odnowiciela misteriojnych pasyjnych w Erl i współzałożyciela „chrześcijańsko-niemieckiej” sceny ludowej. Wreszcie przypomnieć należy jego walkę publicystyczną przeciwko przyłączeniu do Włoch jego ojczyzny, czyli Południowego Tyrolu.

<sup>40</sup> A. Innerkofler, *Lebensbild des heiligen P. Clemens Maria Hofbauer, des vorzüglichsten Verbreiters der Redemptoristenkongregation*, Regensburg 1910. Drugie wydanie: *Der heilige Klemens Maria Hofbauer, ein österreichischer Reformator und der vorzüglichste Verbreiter der Redemptoristenkongregation*, Regensburg 1913.

<sup>41</sup> Tamże, 39 n.

<sup>42</sup> S. Merkle, *Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalter*, Berlin 1909; tenże, *Die kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland. Eine Abwehr und zugleich ein Beitrag zur Charakteristik „kirchlicher” und „unkirchlicher” Geschichtsschreibung*, Berlin 1910. Na temat S. Merkle: K. Ganzer, w: *LTbK* 7 (1998) 145.

*cblicher*” und „unkirchlicher” *Geschichtsschreibung*<sup>42</sup> – odrzuca to jednak, przytaczając, że tak powiem, jako autorytatywny dowód, autorów surowo katolickich, przede wszystkim Sebastiana Brunnera, którego pamflety *Theologische Diener-schaft am Hofe Josef II.* oraz *Die Mysterien der Aufklärung* stają się dla niego swego rodzaju nieomylną ewangelią<sup>43</sup>. Do powyższego kontekstu pasuje również i to, że ponownie pojawia się domniemane udaremnienie przez Hofbauera powstania niemieckiego Kościoła narodowego, a Wessenburg zostaje przedstawiony jako nie dający się nawrócić iluminat i schizmatyk.

Jeśli chodzi o ocenę epoki oświecenia i józefinizmu (ale także „romantyzmu”), to nawet jeszcze Hosp w roku 1951<sup>44</sup>, jak wielu ze współczesnych mu katolików<sup>45</sup>, utknął w uprzedzeniach. Również w 1955 r. przedstawia Wessenberga jako niebezpiecznego obrońcę schizmatycznego „niemieckiego katolickiego Kościoła narodowego”<sup>46</sup>. Zaś Kornelius Fleischmann jeszcze w 1988 r. przejmuje ową niezmienną demonizację oświecenia<sup>47</sup>. Pojawia się znowu schizmatyczny Kościół niemiecki<sup>48</sup>. Co więcej, szkoła Günthera, w badaniach naukowych od dawna już zrehabilitowana<sup>49</sup>, do której należał nie kto inny jak przywódca katolicki Joseph von Görres<sup>50</sup>, zostaje – podobnie jak w roku 1857 przez Kongregację Indeksu, obłożona klątwą przez Fleisamanna<sup>51</sup>. Również w innych współczesnych biografiach Hofbauera można nadal znaleźć takie same, niezmiennione zarzuty wobec oświecenia. Czytamy na przykład: „Butny człowiek ogłosił się miarą wszystkich rzeczy... Tym samym rozpoczęła się zaciekle walka ze światopoglądem chrześcijańskim. Idee oświecenia przeniknęły w sprawy państwowe... Zaczął się szerzyć ruch *uwolnić się od Rzymu*”<sup>52</sup>. Jest to oczywiście przerysowanie. Trzeba byłoby przynajmniej dodać, kogo ma się na myśli. Radykalne tezy oświeceniowców angielskich i francuskich były obce oświeceniowcom niemieckim. Postacie takie jak Holbach czy Voltaire były co prawda przyjmowane również tu i ówdzie przez oświeconych katoli-

<sup>43</sup> Por. A. Innerkofler, *Hofbauer* (jak w przypisie 40), 18 n., 21 n., 24, 35 n., 41, 54 i wiele innych.

<sup>44</sup> E. Hosp, *Der heilige Klemens Maria Hofbauer (1751-1820)*, Wien 1951, VI n., 71-83, 174, 192, 197 passim.

<sup>45</sup> Szczególnie H. Rieser, *Der Geist des Josephinismus und sein Fortleben. Der Kampf der Kirche um ihre Freiheit*, Wien 1963. Niestety pisma takie oddziałują aż do dziś. Por. np. A. Appenroth, *Bischof Kalb und das Apostolat des gedruckten Wortes*, Klagenfurt 1991, 7-21.

<sup>46</sup> E. Hosp, *Der heilige Klemens in Triberg im Schwarzwald 1805. Zum 150jährigen Jubiläum*, SHCSR 3 (1955) 412-446.

<sup>47</sup> K. Fleischmann, *Hofbauer* (jak w przypisie 30), 228 n. passim.

<sup>48</sup> Por. tamże, 114, 118.

<sup>49</sup> Por. J. Reikerstorfer, *Anton Günther (1783-1863) und seine Schule*, w: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, red. E. Coreth i inni., Graz-Wien-Köln 1987-1990, t. 1, 266-284; J. Pritz, *Glauben und Wissen bei Anton Günther. Eine Einführung in sein Leben und Werk. Mit einer Auswahl aus seinen Schriften*, Wien 1963; H. H. Schwedt, *Die Verteilung der Werke Anton Günthers (1857) und seiner Schüler*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ 101 (1990) 303-345.

<sup>50</sup> Por. B. Wacker, *Revolution und Offenbarung. Das Spätwerk (1824-1848) von Joseph Görres – Eine politische Theologie* (Tübinger Theologische Studien), Mainz 1990, 195-203; tenże, *Kein katholischer Philosoph. Baader, Görres und die Görrestradition nebst einem beinahe vergessenen Brief Görres*, w: *Die Philosophie, Theologie und Gnosis. Franz von Baaders spekulatives Denken zwischen Aufklärung, Restauration und Romantik*, red. P. Kosłowski, Wien 1993, 201-218.

<sup>51</sup> Por. K. Fleischmann, *Hofbauer* (jak w przypisie 30), 232.

<sup>52</sup> J. Heinzmann, *Das Evangelium neu verkünden* (jak w przypisie 18), 155.

<sup>53</sup> Por. M. Jocham, *Kurze Lebensgeschichte des hochbr. Herrn Directors und Domcapitulars Dr. Georg Friedrich Wiedemann*, Augsburg 1864, 28.

ków niemieckich z kręgów mieszczaństwa i szlachty<sup>53</sup>, ale nie było to normą, lecz wyjątkiem. Decydującym pytaniem niemieckiego oświecenia, poczynając od Lessinga, pozostawało w każdym razie pytanie o Boga<sup>54</sup>. Może chodzi jednak tylko o jakąś projekcję, którą do przeszłości przenosi dzisiejsze, spopularyzowane, praktyczne oświecenie ateistyczne.

Jeśli zaś idzie o austriackie (lub także bawarskie) późne oświecenie katolickie i józefinizm, to ich główny cel leżał w sferze kościelno-organizacyjnej i pobożno-praktycznej. Prawdą jest, iż w oświeconym absolutyzmie obowiązywała zasada wyższości Kościoła państwowego. Jednak w gruncie rzeczy w katolickich krajach niemieckich, szczególnie w Monarchii Habsburskiej – podobnie jak w Bawarii do rządów Ludwika I – zasadą taką kierowano się już od czasów Reformacji (*Pietas Austriaca*). Tam, gdzie państwo działało po myśli Kościoła, tam przyjmował on reformy państwowe jako błogosławione. Niewątpliwie jednak Józef II, który podobnie jak jego matka Maria Teresa, był człowiekiem pobożnym, w swoich reformach liturgii i staraniach o zracjonalizowanie barokowej pobożności niekiedy przekraczał pewne granice. Podobnie bezsprzecznym jest fakt, iż on i jego oświeceni współpracownicy często nie dostrzegali, że człowiek to nie tylko rozum, że wiara to coś więcej niż przyzwyczajone, cnotliwe zachowanie i że pobożność chce się konkretyzować. Ale to również józefińska reforma kościelna słusznie odcięła barokowe narośle i przesądne zwyczaje. To ona nadała centralne znaczenie duszpasterstwu, na nowo uregulowała ustrój diecezji i stworzyła mniejsze, bardziej przejrzyste parafie<sup>55</sup>. To wreszcie ona odkryła teologię pastoralną jako przedmiot nauczania<sup>56</sup>. Dziekiem józefinizmu i jego reform było także silne podkreślenie znaczenia katechetyki w wykształceniu kapłanów.

Hofbauer zdecydowanie występował przeciwko niektórym naroślom „neologicznym” (tzn. wywodzącym się z protestanckiej teologii oświeceniowej) oraz jeszcze bardziej przeciwko naroślom mistycyzmu i pietyzmu w teologii i pobożności<sup>57</sup>, przede wszystkim zaś przeciwko jednostronnemu zawładnięciu religii przez intelekt. Nie sprzeciwiał się natomiast duszpasterskim i or-

<sup>54</sup> Por. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932. Dzieło to wydaje się po dzień najpóźszym wprowadzeniem w świat myśli oświecenia.

<sup>55</sup> Por. *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland* (Studien zum 18. Jahrhundert, 15), red. H. Klutzing, Hamburg 1993; *Der Josephinismus. Ausgewählte Quellen zur Geschichte der theresianisch-josephinischen Reform*, red. H. Klutzing, Darmstadt 1995; E. Winter, *Der Josefismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus*, Berlin 1962; E. Zlabinger, *Ludovico Antonio Muratori und Österreich*, Innsbruck 1970; G. Klingenstein, *Staatsverwaltung und kirchliche Autorität im 18. Jahrhundert*, Wien 1970; też, *Radici del riformismo asburgico, vv: Storia religiosa dell’ Austria*, red. F. Citterio i L. Vacaro, Mailand 1997; P. Hersche, *Der aufgeklärte Reformkatholizismus in Österreich*, Bern 1976; tenże, *Neuere Literatur zur katholischen Aufklärung in Österreich*, w: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 62 (1972) 115-128.

<sup>56</sup> Por. J. Müller, *Der pastoralthologisch-didaktische Ansatz in Franz Stephen Rautenstrauchs „Entwurf zur Einrichtung der theologischen Studien“* (Wiener Beiträge zur Theologie, 24), Wien 1969; tenże, *Die anthropozentrische Pastoraltheologie der Aufklärung*, w: *Von der Pastoraltheologie zur praktischen Theologie*, red. E. Weinzierl i G. Griesl, Salzburg 1975, 13-23; P. Hersche, *Der Spätjosephismus in Österreich* (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte Österreichs, 7), Wien 1977, passim.

<sup>57</sup> Por. Klemens Hofbauer do nuncjusza wiedeńskiego Antonio Severoliego, 16 stycznia 1806, MH VI 13-15; Klemens Hofbauer do kardynała Antonio Severoliego, 27 stycznia 1818, MH XIII, 293-295.

ganizacyjnym reformom Józefa II – abstrahując od jego jawnej, częściowo z pewnością uzasadnionej nieufności wobec „seminariów generalnych”. Nie miał nic przeciwko oświeconemu akcentowaniu religijnego nauczania ludu. Sam dwa razy uczestniczył w kursie katechetycznym przy Kościele św. Anny w Wiedniu<sup>58</sup>, prowadzonym przez zwolennika józefinizmu Galla<sup>59</sup>. Silnie ukierunkowana pedagogicznie działalność Hofbauera, zakładanie instytucji wychowawczych, czy wreszcie aprobowany przez niego nowy projekt Reguły Zgromadzenia, w którym redemptoryści przedstawieni są jako edukatorzy ludu od przytułków dla dzieci po uniwersytety<sup>60</sup>, wszystko to ma związek z oświeceniem, które było właśnie nie tylko racjonalizmem. Wreszcie jeśli chodzi o jansenizm w Austrii, to nowsze badania wykazały wyraźnie, iż pod koniec XVIII w. stracił swój wpływ i z wcześniejszym jansenizmem francuskim łączyła go już często tylko nazwa<sup>61</sup>. Mimo innych wypowiedzi biografów nie posiadamy właściwie żadnego przekonującego świadectwa, które zawierałoby informacje o tym, jak Hofbauer rzeczywiście oceniał choćby swoich profesorów (abstrahując od uwagi: „Panie profesorze, to już nie jest katolickie”, z której jednak nie wiemy, o kogo chodziło i kiedy rzeczywiście została wypowiedziana<sup>62</sup>). Pewne jest, że właśnie w czasie, gdy Hofbauer studiował

<sup>58</sup> A mianowicie w latach 1779/80 oraz 1785/86. Hosp jest wprawdzie zdania, że Hofbauer przerwał pierwszy kurs. Pozostaje to jednak tylko przypuszczeniem. Por. E. Hosp, *Hofbauer* (jak w przypisie 44), 21 n.; J. Hofer, *Zur Jugendgeschichte des heiligen Klemens Maria Hofbauer*, w: *Festschrift und Festbericht der Jahrhundertfeier* (jak w przypisie 17), 83; G. Orlandi, *Gli anni 1784-1787 nella vita di S. Clemente Maria Hofbauer. Suggestimenti per una rilettura*, *SHCSR* 34 (1986) 187-280.

<sup>59</sup> Josef Anton Gall (1748-1807), późniejszy biskup w Linzu, był uczniem reformatora szkolnictwa Johanna Ignaza von Felbigera, który także załatwił mu posadę „nauczyciela religii” przy Kościele św. Anny. Józef II zlecił mu jako nadinspektorowi szkolnemu przeprowadzenie reformy szkolnictwa w Dolnej Austrii. Uważany był ogólnie za oświeceniowca i zwolennika seminariów generalnych. Na jego temat: R. Zinnhobler, *Gall, w: Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon*, red. E. Gatz, Berlin 1983, 228n.

<sup>60</sup> Por. Hofbauerowski projekt Reguły, przedłożony Franciszkowi I, MH XIII 178-196; na ten temat: E. Hosp, *Geschichte der Redemptoristen-Regel in Österreich (1819-1848). Dokumente mit rechtsgeschichtlicher Einführung*, Wien 1939, 18, 225-249. Por. także ocenę o. Krala, MH XI 235.

<sup>61</sup> P. Hersche, *Der Spätjansenismus in Österreich* (jak w przypisie 56), 353-355; R. Reinhard, *Der Jansenismus*, „Rotenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte“ 13 (1994) 190-198.

<sup>62</sup> Powyższa uwaga, w różny sposób przytaczana w wypowiedziach świadków podczas procesu kanonicznego, odnoszona jest zazwyczaj do czasu studiów Hofbauera w Wiedniu. Nie mówi się, o jakiego profesora chodziło, tylko że Hofbauer później spotkał tego „profesora”, kiedy ten „jako starszy pan” żył w Wiedniu. Musiałby być wówczas przynajmniej w tym samym wieku co Hofbauer. Na ile mogłem to sprawdzić, nie dotyczy to jednak żadnego z profesorów Hofbauera w Wiedniu, ale chyba kuzyna i późniejszego egzegety Johanna Jahn, który jako norbertanin po święceniach kapłańskich w roku 1776 był nauczycielem Hofbauera w gimnazjum w Klosterbruck. Wspomniana uwaga mogła więc wówczas paść pod adresem Jahn. Takie założenie potwierdza wczesna belgijska biografia Hofbauera (Pieter Claessens, *Vie du Vénérable Clément-Marie-Hofbauer, pstre de la Congrégation du Tiers-Saint Rédempteur et premier Propagateur de la Congrégation après Saint Alphonse*, Bruxelles 1875, 29 n.) oraz przede wszystkim odręcznie zapisana uwaga austriackiego redemptorysty Josepha Reymanna z roku 1854 w dostępnej mi biografii Hofbauera autorstwa Poesla. Reymann zaznacza z naciskiem, że „profesorem” był Jahn (przypis, z podpisem i datą, do Pösl, *Hofbauer*, 19; egzemplarz w archiwum prowincjalnym w Wiedniu, PA/KL 87). – Joseph Reymann (1787-1855), kapłan od 1809 r., altarzysta i tym samym ścisły współpracownik kapelana dworskiego Frinta (1766-1834), ceniony jako katecheta i teolog pastoralny, już w roku 1811 piastował ważne stanowisko katechety przy Kościele św. Anny, 1816 r. dyrektor Seminarium Duchownego „Frintaneum”, redemptorysta od 1824 r. Por. C. Mader, *Die Congrégation des Allerheiligsten Erlösers* (jak w przypisie 28), 386. Martin Johann Jahn (1750-1816), z Taszowic, 1772-1784 dominikanin, 1784 r. – profesor egzegezy w Olmütz, w latach 1789-1806 profesor egzegezy i języków orientalnych w Wiedniu, od 1806 kanonik przy Katedrze św. Stefana w Wiedniu. Por. M. Brandl, *LThK* 5 (1996) 711.

w Wiedniu, na Uniwersytecie wykładał najślawniejszy teolog pastoralny józefinistycznego późnego oświecenia austriackiego, Franz Giftschütz (1748-1788)<sup>63</sup>, człowiek, który jeszcze w XIX w. był w Austrii i w całych Niemczech autorytetem w kwestii duszpasterstwa. Jego podręcznik *Leitfaden zur Pastoraltheologie* (Wiedeń 1785), wydany w języku niemieckim, w przeciwieństwie do wcześniejszych podręczników, wyróżnia się jasną budową i naukową systematyką. Autor wymaga od duszpasterza – w tym jest oświeceniowcem – dużej dozy wykształcenia i cnoty, ale także dobroci serca. Wpływy jansenizmu uwidaczniają się w odrzuceniu kazuistyki i w pewnej surowości sakramentu pokuty (odroczenie rozgrzeszenia). W kwestii „częstszej komunii”, która później stała się tak ważna dla Hofbauera, Giftschütz odchodził już jednak wyraźnie od surowego jansenizmu<sup>64</sup>. Nie zachował się ani pozytywny, ani negatywny sąd Hofbauera na jego temat.

Nie oznacza to, że Hofbauer, jak już wspomniano, zdecydowanie nie występował przeciwko płytkiemu racjonalizmowi i myleniu religii z moralnością oraz że nie bronił praktyki religijnej, odwołującej się do całego człowieka z jego umysłem, sercem i wszystkimi zmysłami. Nie powinno ulegać wątpliwości, że właśnie na tym (wrócimy jeszcze do tej kwestii) polegała „misja” Hofbauera dla jego czasów. Można zatem zgodzić się także z Sebastianem Brunnerem, który dostrzegał w Hofbauerze wskrzesiciela życia religijnego w czasach religijnej powierzchowności<sup>65</sup>. Przerysowanie zaczyna się jednak tam, gdzie idącemu w parze z mądrością i „commune sense”, zakorzenionemu w zdrowej pobożności sposobowi działania Hofbauera oraz jego „katolickiemu nosowi”<sup>66</sup> nadaje się znaczenie wojującego, nietolerancyjnego fundamentalizmu<sup>67</sup>, w czasach Sylabusu i I Soboru Watykańskiego zachwalanego jako postawa kościelna, do której warto dążyć.

Co się zaś wreszcie tyczy powracającego ciągle twierdzenia, iż Hofbauer przeszkodził powstaniu niezależnego od Rzymu niemieckiego Kościoła narodowego, jaki planowali Dalberg i Wessenberg, to miejmy nadzieję, że takie twierdzenie zniknie wkrótce z biografii Hofbauera. Dalberg i Wessenberg nie chcieli „schizmatycznego” Kościoła niemieckiego<sup>68</sup>, jak można wyczytać w owych biografiiach. Co można by im obu najwyżej zarzucić, to fakt, iż dążyli do odtworzenia niemieckiego Kościoła Rzeszy – nawet jeśli w innej formie – a mianowicie do odtworzenia go na podstawie konkordatu z Rzymem. Z pewnością można owe dążenia napiętnować jako „państwowo–episkopalistyczne” lub „febronianistyczne”, przyjmując tym samym jednak punkt widzenia kurialnych fanatyków, którzy po rozpadzie starej Rzeszy zabrali się za

<sup>63</sup> Franz Giftschütz, od 1778 r. profesor na Uniwersytecie Wiedeńskim. P. Hersche, *Der Spätjansenismus in Österreich* (jak w przypisie 56), 318-320.

<sup>64</sup> Por. tamże.

<sup>65</sup> Por. S. Brunner, *Hofbauer* (jak w przypisie 8), 10-12.

<sup>66</sup> Świadek o. Johannes Kral, MH XI 218.

<sup>67</sup> Por. K. Fleischmann, *Hofbauer* (jak w przypisie 30), 228 n.

<sup>68</sup> Por. literatura wymieniona w przypisie 36.

tłumienie wolności kościołów lokalnych i rozbudowywanie wbrew wszelkiej niemieckiej tradycji kościelnej ultramontanizmu, integralizmu i centralizmu rzymskiego oraz za kreowanie nowego typu biskupa, nie będącego księciem Kościoła na podstawie prawa Bożego, lecz adresatem rozkazu z łaski papieża, poddanym we wszystkim jemu i jego uniwersalnemu episkopatowi<sup>69</sup>. Narzędziami rozbudowy nowego systemu byli nuncjusze papiescy. W szczególnie upokarzający sposób wyróżnił się tutaj nuncjusz z Lucerny Testaferrata<sup>70</sup>, który nie tylko próbował pozbawić urzędu kościelnego wikariusza generalnego Dalberga i administratora biskupstwa w Konstancji, lecz dążył ponadto do rozbicia całego biskupstwa w tym mieście. Mógł w ten sposób na zawsze z korzyścią dla centralizmu rzymskiego wykluczyć reformatora Wessenberga, będącego uczniem Sailera i broniącego rozumnej pobożności, co ostatecznie udało się w następstwie Kongresu Wiedeńskiego. Cóż jednak z tym wszystkim ma wspólnego Hofbauer?

Spojrzenie do źródeł pokazuje, że obaj praktycy duszpasterstwa Hofbauer i Wessenberg początkowo doskonale się rozumieli (całkiem inaczej niż Hofbauer i Sailer)<sup>71</sup>. Nawet kiedy pojawiły się pierwsze skargi na temat mało poznanych praktyk ojców na górze Mons Tabor pod Jestetten w wikariacie generalnym Konstancji<sup>72</sup>, Wessenberg stanął po stronie Hofbauera i jego ojców<sup>73</sup>. Sytuacja zmieniła się jednak, gdy Hofbauer na podstawie przywileju od nuncjusza Testaferraty kazał wyświęcić na kapłanów kilku redemptorystów w Lucernie, nie starając się o pozwolenie Wessenberga jako właściwego ordynariusza. Wierzył, że jest do tego upoważniony na mocy przywileju papieskiego<sup>74</sup>. Wessenbergowi chodziło w tym wypadku jedynie o kwestię zasad. Jego pierwszą reakcją była suspensa nowych kapłanów<sup>75</sup>. Taki ostry krok wydaje się do pewnego stopnia zrozumiały, jeśli się wie, że właśnie w owym czasie nuncjusz stał się zaciekłym przeciwnikiem Wessenberga. Od tej pory miał już tylko jeden cel: „Rezygnacja Dalberga z biskupstwa w Konstancji, usunięcie Wessenberga z wikariatu generalnego i oddzielenie części szwajcarskiej od jej diecezji macierzystej. To aż do znudzenia powtarzane ‘ceterum censeo’ przewija się (od tego momentu) przez jego relacje jak nić przewodnią<sup>76</sup>”. Wątpliwe jest, czy Hofbauer o tym wszystkim wiedział i czy w ogóle ów

<sup>69</sup> Por. R. Lill, *Die ersten deutschen Bischofskonferenzen*, „Römische Quartalschrift” 59 (1964) 177.

<sup>70</sup> Fabrizio Scerberras Testaferrata (1758-1843), z La Valletta (Malta), od 30 października 1803 do 9 marca 1816 nuncjusz w Lucernie. Por. F. X. Bischof, *Das Ende des Bistums Konstanz* (jak w przypisie 37), 316 n.

<sup>71</sup> Por. Klemens Hofbauer do Severoliego, 9 stycznia 1803; Wessenberg do Severoliego, 29 grudnia 1802; Por. Severoli do Hofbauera, 10 stycznia 1803. MH V 10-17.

<sup>72</sup> Wyszyły one m.in. od benedyktyna Januariusa (Paula) Freya (1749-1831), benedyktyna od 1768, kapłana od 1774, od 23 października 1805 opata klasztoru Rheinau. Por. MH V 111-118.

<sup>73</sup> Por. Pismo ordynariusza Konstancji do mieszkańców miasta Triberg, 22 października 1803. MH IV 9 n.

<sup>74</sup> Por. Klemens Hofbauer do Wessenberga, 29 sierpnia 1805. MH V 43 n.

<sup>75</sup> Por. *Kronika domu fryburskiego*, MH VI 164; Remarques (A. Czech do Desurmonta). MH XV 46. Por. Ordynariat Konstancji do dyrektora pielgrzymek dra Höhna, Triberg, 26 września 1805. MH IV 50; opat Januarius Frey z Rheinau do proboszcza Andresa w Triberg. MH VI 36 n.

<sup>76</sup> F. X. Bischof, *Das Ende des Bistums Konstanz* (jak w przypisie 37), 317.

wypadek w Lucernie wywołał kampanię nuncjusza przeciwko Wessenbergowi. W każdym razie ostre sprawozdanie Testaferraty o nuncjaturze z 23 listopada 1805 roku, w którym wyraźnie wychodzi na jaw jego opozycja wobec Wessenberga<sup>77</sup>, mogło zostać wywołane również krokami Wessenberga przeciwko redemptorystom.

W obliczu takiego zasadniczego nastawienia stron staje się zrozumiałe, iż pismo przeprasające, które Hofbauer skierował do Wessenberga 29 sierpnia 1805 r. i w którym pokornie prosił o wybaczenie, nie odniosło żadnego skutku<sup>78</sup>. Przeciwnie, od tej pory Wessenberg zaczął chętnie przysłuchiwać się wszystkim skargom na temat tzw. „paraliturgetycznych nabożeństw” i innych dziwnych zwyczajów redemptorystów<sup>79</sup>. Takich skarg o zabobonach i „szaleńczym entuzjazmie” ojców, owej „przesadnej kohorty fanatyków”<sup>80</sup>, doprawdy nie brakowało. Ci „święci włoscyci cudotwórcy”, ci „włoscyci liguorianie” i „Polaczkci”, jak się mówiło, mieli podobno „wyżerać ubogim chleb”, spuszczać przy tym głowy, jakby „rzeczywiście z Pawłem unosili się w ekstazie do nieba”<sup>81</sup>. Zarzuty te mogły być chyba częściowo słuszne. Można wątpić, czy było mądrym ze strony Hofbauera pozostawienie w Triberg obok swego bratanka Franza Hofbauera, który mówił „morawskim” niemieckim, dwóch ojców z Polski, którzy dopiero musieli uczyć się niemieckiego<sup>82</sup>. Główny powód skarg, podobnie jak wcześniej w Jestetten, mógł jednak leżeć gdzie indziej. Okoliczni proboszczowie obawiali się, że ojcowie odstręczają im ludzi<sup>83</sup>. Przed wspomnianym wydarzeniem w Lucernie Wessenberg oddalał wszystkie skargi przeciwko redemptorystom. Teraz jednak nazwał ich „osławionymi idiotami, fantastami i bigotami”<sup>84</sup>. Jak pisał w październiku 1805 r., nigdy nie zniesie tego, że przez ojców w jego ojczyźnie „powstaje rozsadek moralnego chwastu i jadowity kram zabobonu”<sup>85</sup>. W tym samym czasie dyrektor pielgrzymek w Triberg Franz Höhn otrzymał wiadomość, że ojcowie w końcu października muszą opuścić Triberg<sup>86</sup>. 31 października 1805 r. ordynariat ogłosił suspensję dla ojców z diecezji w Konstancji<sup>87</sup>.

Zrozumiałym jest, że po tym wszystkim Hofbauer niechętnie mówił o Wessenbergu i że w czasie Kongresu Wiedeńskiego nie należał do jego przyja-

<sup>77</sup> Por. tamże, 321-323.

<sup>78</sup> Klemens Hofbauer do Wessenberga, 29 sierpnia 1805. MH IV 1931, 43 n.

<sup>79</sup> Ordynariat w Konstancji do Hofbauera, 3 sierpnia 1805, MH IV 33.

<sup>80</sup> Rocznik miasta Triberg, MH IV 134; XII 107.

<sup>81</sup> Proboszcz Johannes Schwab z Schonach do Ordynariatu w Konstancji, 26 lutego 1806, MH IV 99-106; por. Joseph Anders, proboszcz z Triberg do Wessenberga, 2 stycznia 1808. MH V 154.

<sup>82</sup> Por. *Kronika domu fryburskiego*, MH VI 163 n.

<sup>83</sup> Proboszcz Schwab z Schonach donosił np., że połowa jego parafian nie przychodzi już do kościoła, lecz uczestniczy w nabożeństwach u ojców. Potrafią oni, dzięki swoim „słodkim słówkom” i „pochlebstwom” tak przywiązać do siebie ludzi, iż nawet na łożu śmierci chcą spowiadać się tylko u redemptorystów. Proboszcz Johannes Schwab z Schonach do Ordynariatu w Konstancji, 26 lutego 1806, MH IV 105.

<sup>84</sup> Wessenberg [do Josepha Andresa, proboszcza w Triberg], 22 października 1805, MH V 153.

<sup>85</sup> Tamże; por. MH IV 75.

<sup>86</sup> Ordynariat Konstancji do dyrektora pielgrzymek Höhna, Triberg, 26 września 1805. MH IV 50.

<sup>87</sup> Ordynariat Konstancji do dyrektora pielgrzymek dra Höhna, Triberg, 31 października 1805; Wessenberg do Höhna, 2 listopada 1805. MH IV 59 n.

ciół, przyjaciół człowieka, który na tymże Kongresie w imieniu niemieckiego prymasa Dalberga zabiegał o odnowę Kościoła niemieckiego poprzez konkordat dla Rzeszy. Hofbauer miał w czasach Kongresu ścisłe kontakty z tzw. „oratorami”, grupą, która w kwestii Kościoła niemieckiego reprezentowała interesy Kurii. Prawdą jest również, że zaproponował dziekana katedralnego Wamboldta<sup>88</sup> i inne osoby, na przykład znanego sobie byłego opata norbertanów Thaddäusa Aiglera<sup>89</sup>, do godności biskupa<sup>90</sup> oraz że sam był nawet uważany przez Rzym za kandydata do tej godności<sup>91</sup>. Zdecydowanie zwracał się (również w pisemnych komunikatach) przeciwko możliwemu „połączeniu Sailera i Wessenberga”. Zbyt daleko idącym jest jednak przypisywanie mu udaremnienia konkordatu dla Rzeszy, a przez to także zapobieżenia odtworzeniu Kościoła narodowego. Podpisanie konkordatu dla całej Rzeszy, do którego dążyli Dalberg i Wessenberg, zakończyło się bowiem niepowodzeniem w pierwszym rządzie nie z powodu protestu Hofbauera czy przedstawicieli stanowiska Rzymu, tak zwanych „oratorów” Helffericha i Wamboldta, lecz przez kraje niemieckie, zwłaszcza Wirtembergię i Bawarię, które gwarancję swoich interesów widziały tylko w osobnych konkordatach dla poszczegół-

<sup>88</sup> Baron Franz von Wamboldt (1761-1839), dziekan katedralny w Wormacji i kanonik kapituły metropolitalnej w Aschaffenburgu. Był szwagrem hrabiego Carla von Coudenhove, blisko zaprzyjaźnionego z Hofbauerem. W roku 1817 po śmierci Dalberga i ostatecznym niepowodzeniu konkordatu państwowego w listach do kardynała Litta i do bawarskiego następcy tronu Ludwika Hofbauer zaproponował barona von Wamboldta na „metropolitę bawarskiego”. Była to kontrkandydatura dla kandydatów Sailera i Wessenberga, co było rzeczywiście aktem polityki kościelnej (przy czym w listach do następcy tronu Hofbauer mądrze zażądował się tylko aluzjami: mówi o „zjadliwej szkole” [oświecenie] w powiązaniu z „mystyczną partią”, która widzialny Kościół próbuje uczynić zbędnym). Hofbauer ani nie osiągnął w ten sposób mianowania Wamboldta, ani ostatecznie nie zapobiegł wyniesieniu Sailera na bawarski tron biskupi. Mówienie o dużym znaczeniu politycznym tej akcji wydaje się zatem przesadzone. Hofbauer do kardynała Litta, 20 lutego 1817; Hofbauer do bawarskiego następcy tronu Ludwika, 17 marca 1817. MH XII 251-255. Oryginał listu do kardynała Litta znajduje się obecnie w AHGR (Archiwum Generalne Historyczne Redemptorystów w Rzymie). Odkrył go kardynał Reisach, jednak nie w Archiwum Sekretariatu Stanu, lecz w Archivio Della S. Congregazione degli Affari Eccl. Straordinari. Reisach słusznie chyba przypuszczał, że adresatem nie był sekretarz stanu Consalvi, ale Litta. Por. Michael Haringer do Markusa Andreama Huguesa, Rzym, 15 maja 1866, AHGR, Prov. germ. inf.; M. Haringer, *Hofbauer* (jak w przypisie 37), 312; A. Innerkofler, *Hofbauer* (jak w przypisie 40), 707; J. Hofer, *Der heilige Klemens Maria Hofbauer. Ein Lebensbild*, Freiburg 1923, 309, przypis 1. Niezupełnie jest zrozumiałe, dlaczego później jako adres podany jest jednak Consalvi lub Severoli. MH XII 251; E. Hosp, *Zeugnisse aus bedrängter Zeit. Der heilige Klemens Maria Hofbauer in Briefen und weiteren Schriften*, t. I, oprac. przez J. Donnera (Wiener Kath. Akademie, Miscellanea, Neue Reihe 67), Typoskript, Wien 1982, 100.

<sup>89</sup> Thaddäus Aigler (1755-1822) był wielkim dobrodziejem redemptorystów w Babenhausen. Po wypędzeniu ojców z księstwa załatwił im schronienie w St. Luzi pod Chur, w byłym opactwie filialnym Roggenburga. Por. Thaddäus Algier do Johanna Baala, kanclerza diecezji Meran w Chur, 27 listopada 1806, MH VI 85-87. Na temat Aiglera: F. Tuscher, *Das Reichstift Roggenburg im 18. Jahrhundert*, Weisshorn 1974.

<sup>90</sup> Klemens Hofbauer do Severoliego, 9 czerwca 1815; tenże do kardynała Litta, 20 października 1817. MH XIV, 34 120.

<sup>91</sup> Lorenzo Litta do Antonio Gabriele Severoliego, 10 maja 1815, MH XIV 11; Antonio Gabriele Severoli do Lorenzo Litta, 29 kwietnia 1815 i 24 maja 1815, MH XIV 119 n.; Lorenzo Litta do Antonio Gabriele Severoliego, 10 czerwca 1815, MH XIV 120.

<sup>92</sup> Por. F. X. Bischof, *Die Konkordatspolitik des Kurerzkanzlers und Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg und seines Konstanzer Generalvikars Ignaz Heinrich von Wessenberg in den Jahren 1803 bis 1815*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 108 (1997) 75-92; H. Becher, *Der deutsche Primas. Eine Untersuchung zur deutschen Kirchengeschichte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Colmar b.r. [1943], 14-174. Także Becher dostrzega niebezpieczeństwa proponowanego przez febronianizm nowego, groźnego kościoła Rzeszy; jego prezentacja jednak, ina-

nych krajów<sup>92</sup>. Nie potrzebowały do tego rady Hofbauera, nie mogła też mieć w ogóle bezpośredniego związku z Konkordatem Bawarskim długa rozmowa Hofbauera z jego penitentem, bawarskim następcą tronu<sup>93</sup>. Stworzone przez Haringera twierdzenie, iż niepozorny kapłan Hofbauer ustrzegł Kościoła niemieckiego przed schizmą, było jednak zbyt piękne, aby można je wziąć za to, czym było. Nic się w tym względzie nie zmienia, nawet jeśli się dowiadujemy, że Haringer wcale nie był właściwym twórcą powyższej tezy<sup>94</sup>, lecz że już w roku 1864 ojcowie Srna i Kral podczas procesu beatyfikacyjnego<sup>95</sup> wypowiedzieli podobną opinię oraz że w 1866 r. *relator causae*, kardynał Kurii hrabia Carl August Reisach<sup>96</sup>, który musiał być lepiej zorientowany, mówił o tym, iż Hofbauer „zwalczał dążenia schizmatyczne, mające na celu utworzenie niemieckiego Kościoła narodowego faktycznie niezależnego do papieża”. Tym samym stałby on u początków procesu, jaki doprowadził w Austrii do zawarcia Konkordatu Austriackiego<sup>97</sup>. Przez ponad sto lat – aż do dnia dzisiejszego – opinię taką bardzo gorliwie powtarzali biografowie Hofbauera, którzy nie zadali sobie trudu sprawdzenia jej w odnośnej literaturze.

### 3. KLEMENS HOFBAUER – „OJCIEC ROMANTYZMU”

Interpretację taką znajdujemy przede wszystkim w pismach z przełomu XIX i XX wieku, jednak przekazywana jest do dzisiaj. Hofbauera przedstawia się w otoczeniu pisarzy i artystów, którym udziela wskazówek dotyczących nie tylko ich życia, ale i twórczości. Dzieje się tak w artykułach i książkach o następujących tytułach: *Der heilige Klemens Maria Hofbauer als Literaturreformer*, 1910; *Das Literaturapostolat eines Heiligen. Verdienste des heiligen Klemens Maria*

---

czej niż prezentacje Haringera i jego bezkrytycznych naśladowców aż po Korneliusa Fleischmanna, zabiega o równowagę i przede wszystkim o poprawność historyczną. Na temat ciągle wspomianej przez biografów Hofbauera roli Bawarii: R. Fendler, *Johann Casimir von Haffelin 1737-1827. Historiker-Kirchenpolitiker, Diplomat und Kardinal* (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, 35), Mainz 1980, 95-107; K. Hausberger, *Staat und Kirche nach der Säkularisation. Zur bayerischen Konkordatspolitik im frühen 19. Jahrhundert* (Münchener Theologische Studien, 1. Hist. Abt., 23), St. Ottilien 1983, 135-155; O. Weiss, *Die Redemptoristen in Bayern* (jak w przypisie 3), 10-13.

<sup>93</sup> Por. J. Hofer, *Hofbauer* (jak w przypisie 88), 283 n.

<sup>94</sup> Wiele przemawia za tym, że faktycznym autorem *Positio* był o. Smetana.

<sup>95</sup> Por. MH XI 58, 207 n.

<sup>96</sup> Hrabia Carl August von Reisach (1800-1869), ur. w Roth pod Norynbergą, zm. w klasztorze redemptorystów w Conatamine-sur-Arve (Savojen), studiował na Germanicum w Rzymie, w 1836 r. został biskupem w Eichstätt, 1841 – koadiutor arcybiskupa Monachium i Freising, od 1846 r. biskup tamże. W roku 1855 jako kardynał Kurii został przeniesiony do Rzymu. Weiss, *Die Redemptoristen in Bayern* (jak w przypisie 3), passim; por. E. Garhammer, *Die Erhebung von Erzbischof Reisach zum Kardinal. Gründe – Hintergründe – Konsequenzen*, w: *Römische Quartalschrift* 81 (1986) 336-341; tenże, *Seminaridee und Klerusausbildung bei Karl August Graf Reisach. Eine pastoralthologische Studie zum Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts*, Stuttgart 1990; tenże, *Die Regierung des Erzbischofs Karl August Grafen von Reisach (1846-1856)*, w: *Das Erzbistum München und Freising im 19. und 20. Jahrhundert*, red. G. Schwaiger, München 1991, 75-116.

<sup>97</sup> Carolus de Reisach, *Vindebonen. Beatificationis et Canonizationis Servi Die Clementis Mariae Hofbauer Sacerdotis Professi et Congregatione Sanctissimi Redemptoris ac Propagatoris insignis ejusdem Congregationis ultra montes. Positio super dubio. An sit signando commissio introductionis causae et ad effectum de quo agitur?*, Romae 1866. Por. *Il primo centenario della beata morte di San Clemente M. Hofbauer, propagatore insigne della congregazione del SS. Redentore*, Roma 1920, 57 n.

*Hofbauer um die katholische Literatur*, 1912; *Klemens Maria Hofbauer. Der Heilige der Romantik*, 1927; *Clemens Maria Hofbauer, der „Vater der Romantik“*; 1951<sup>98</sup>. Nawet jeśli stwierdzenia takie są problematyczne, należy je rozumieć w kontekście, w którym powstały. Są czasy krótko po roku 1900. Wszędzie w Niemczech mówi się o kulturalnej i literackiej niższości katolików<sup>99</sup>. Trzeba temu przeciwdziałać. Powstaje katolicki ruch literacki z ośrodkami w Monachium i Wiedniu. Na jego czele stoją w Monachium Carl Muth<sup>100</sup> z czasopismem „Hochland”, w Wiedniu Richard Kralik<sup>101</sup> z czasopismem „Der Gral”. W tak zwanym „romantyzmie katolickim” Kralik widział realizację siebie i swojego dążenia do zakorzenionej w ludzie, nawiązującej do średniowiecza, wysokiej kultury niemieckiej, którą na nowo próbował ożywić w swojej ojczyźnie Austrii, przede wszystkim w Wiedniu<sup>102</sup>. W takim kontekście nie tylko zostają ponownie wskrzeszeni przez Kralika i jego zwolenników Friedrich Schlegel czy Clemens Brentano, ale przede wszystkim również Klemens Hofbauer zostaje wystylizowany na wielkiego inicjatora rodzimej literatury katolickiej, przy czym decydującą rolę odgrywa fakt, iż serdecznym przyjacielem<sup>103</sup> Kralika i jego pierwszym biografem jest także biograf Hofbauera, redemptorysta o. Adolf Innerkofler.

Poprzestaśmy na tych krótkich uwagach na temat Kralika i kręgu jego zwolenników i spróbujmy również tutaj zadać pytanie, czy perspektywa, widząca

<sup>98</sup> A. Innerkofler, *Der heilige Klemens M. Hofbauer als Literaturreformer*, „Der Gral” 4 (1910) 297-302; F. Flinterhoff, *Das Literaturapostolat eines Heiligen. Verdienste des heiligen Klemens Maria Hofbauer um die katholische Literatur*, Paderborn 1912; H. Güttenberger, *Klemens Maria Hofbauer. Der Heilige der Romantik*, Wien 1927; L. J. Wetzl, *Clemens Maria Hofbauer, der „Vater der Romantik“*. Ein Buch von Gestalten und Orten um den Heiligen, Wien 1951 (rkps, Archiwum Prowincji Wiedeńskiej Redemptorystów).

<sup>99</sup> Por. M. Baumeister, *Parität und katholische Inferiorität im Deutschen Kaiserreich*, Paderborn 1987.

<sup>100</sup> Carl Muth (1867-1944), literat katolicki, założyciel i wydawca katolickiego czasopisma kulturalnego *Hochland*. Na jego temat ostatnio: M. Weitlauff, „Modernismus literarius”. *Der katholische Literaturstreit „Hochland” und die Encyklika „Pascendi dominici gregis” vom September 1907*, „Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte” 37 (1988) 97-175; O. Weiss, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg 1995, 457-473.

<sup>101</sup> Richard Kralik Ritter von Meyrswalden (1853-1932), ur. w Eleonorenhain (południowe Czechy), zm. w Wiedniu, 1876 – dr prawa; poeta, „filozof” i krytyk kulturalny, od mniej więcej 1880 przemiana na świadomy katolicyzm i odkrycie „romantyzmu katolickiego”. Od roku 1890 skupiali się wokół niego literaci katoliccy, którzy w 1905 r. stworzyli „Związek Grala” („Gralbund”). Czasopismo kulturalne *Der Gral* służyło propagowaniu ich religijno-narodowego romantyzmu i przekonania o wyższości kultury katolickiej. Decydujące było nie tylko przyznawanie się do katolicyzmu, ale przeświadczenie, iż każda reforma kultury musi wyjść od Kościoła katolickiego. Z tego powodu spór z Carlem Mutzem, który upierał się przy niezależnej od religii własnej wartości kultury i literatury („katolicki spór literacki”). Kralik napisał mnóstwo, najczęściej drugo- i trzeciorzędnych dzieł literackich, filozoficznych i historycznych. Por. H. M. Truxa, *Richard von Kralik. Ein Lebensbild*, Wien-Leipzig 1906; A. Baumgartner, *Die Stellung der deutschen Katholiken zur neueren Literatur*, Freiburg i. B. 1910; A. Innerkofler, *Richard von Kralik. Eine Studie*, Baden-Baden 1904, Wien 1912; W. Oehl, *Richard von Kralik*, „Die Kultur” 13 (1912), 385-410; J. Pfeneberger, *Kralik oder Muth? Ein Wort zum katholischen Literaturstreit der Gegenwart*, Frankfurt 1910; A. Salzer, *Illustrierte Geschichte der Deutschen Literatur von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*, Regensburg 1932, 2183-2186; M. Dobrawski, *Richard Kralik und das Puppenspiel*, Wien 1952; M. Mikoletzki, *Kralik*, NDB 12 (1980) 663-666; A. Stachelberger, *Richard Kralik. Der große Kultur-, Geschichts- und Dichterphilosoph. Ein fast vergessenes Säkulargenie*, Wien 1985; M. Weitlauff, „Modernismus Literarius” (jak w przypisie 100); O. Weiss, *Der Modernismus in Deutschland* (jak w przypisie 100); J. Beniston, *Welttheater. Hugo von Hofmannsthal, Richard von Kralik and the Revival of Catholic Drama in Austria*, London 1998.

<sup>102</sup> Por. R. Kralik, *Das neunzehnte Jahrhundert als Vorbereitung und Erneuerung einer religiösen und nationalen Kultur*, Wien 1905.

<sup>103</sup> Por. F. Valentin, *Pater Adolf Innerkofler (1872-1942). Priester – Volksprediger – Schriftsteller*, Wien 1975, 9, 81.

Hofbauera wśród „romantyków”, odpowiada rzeczywistemu Hofbauerowi. Wydaje się poza tym ważne uświadomienie sobie najpierw, co właściwie było pierwszoplanowym dyskursem czasu romantyzmu. Kilka haseł na ten temat<sup>104</sup>, nie roszczących sobie pretensji, by być kompletnymi. Chodzi mniej o literacko-naukową definicję romantyzmu, a bardziej o dominującą, podstawową atmosferę oraz mentalność panującą w tej epoce.

Zostawmy więc fachowcom zdefiniowanie literacko-historycznej kategorii „romantyzmu” (choćby jako „nowoczesnego” buntu przeciwko klasycie) i spróbujmy w punktach zinterpretować to, co ówczesna epoka zwykła nazywać „duchem czasu”, a więc strukturę mentalną czasów, lub – mówiąc inaczej – dyskurs dominujący wówczas w kulturze, sztuce, nauce i filozofii, w rozumieniu społeczeństwa, państwa i Kościoła. Nie można nie dostrzec, że w epoce romantyzmu, jak w każdej epoce, dyskursy się zmieniały, że podejmowano tematy, które sięgały jeszcze czasów oświecenia i towarzyszyły im ciągle na zasadzie antynomii, że dokonywały się przeobrażenia i że to, co z ludzkich wypowiedzi próbowano zawrzeć w pojęciu „romantyzm”, w różnych miejscach wyglądało zupełnie inaczej. Na niemieckim obszarze językowym, ustalając pewien ideał, będzie można w dalszym ciągu trzymać się jednak podziału na dwie główne fazy „romantyzmu”: „wczesny romantyzm” z ośrodkami w Dreźnie, Jenie i Berlinie oraz „późny romantyzm” (tak zwany „katolicki romantyzm naukowy” w Monachium, „romantyzm katolicko-polityczny” w Wiedniu). Patrząc z punktu widzenia pewnego ideału, pierwszą fazę charakteryzowało występowanie subiektywizmu i odczuwania osobistego (również uczucia religijnego) oraz pozytywna ocena „nocnych stron” życia<sup>105</sup>, fantazji, snów, nieświadomości, tego, co irracjonalne, kobiece, związane z matką-ziemią i mistyczne – w najszerszym rozumieniu tego słowa. W drugiej fazie natomiast, mimo że wymienione elementy nie straciły na znaczeniu, nastąpił nowy zwrot ku temu, co obiektywne. Jej fundamentalny dyskurs można wyjaśnić jako próbę przewyciężenia samotności zdanego na siebie człowieka nowych czasów poprzez wprowadzenie go w ostateczne bezpieczeństwo, w daleko sięgające struktury i powiązania. Innymi słowy: patrząc z perspektywy historii idei i społeczeństwa, faza ta prowadzi w czasy

<sup>104</sup> Zaprezentowane poniżej rozumienie romantyzmu opiera się m.in. na następujących pracach: Ph. Funk, *Von der Aufklärung zur Romantik, Studien zur Vorgeschichte der Münchener Romantik*, München 1925; H. Grassl, *Aufbruch zur Romantik. Bayerns Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte 1765-1785*, München 1968; E. Behler, *Kritische Gedanken zum Begriff der europäischen Romantik*, w: *Europäische Romantik*, pr. zbior., Frankfurt 1972; H. Eichner, *The European History of a Word*, Toronto 1972; A. H. Korff, *Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte*, Bd. IV: *Hochromantik*, Leipzig 1958, 1-16. Na temat, tzw. „romantyzmu katolickiego” ostatnie prace podsumowujące: J. Schreier, *Die katholische deutsche Romantik – Gestalten und Probleme*, w: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. I: *Neue Ansätze im 19. Jh.*, red. E. Coreth i inni, Graz-Wien-Köln 1987, 127-147. Nie możemy zająć się tutaj bliżej niejednokrotnie kontrowersyjną dyskusją o pojęciu romantyzmu. Odesłać jednak należy koniecznie do godnych zastanowienia przemyśleń Abrahama Kustermanna: por. A. P. Kustermann, *Romantik. II. Theologiegeschichtlich*, *LThK* 8 (1999) 1270-1273.

<sup>105</sup> Por. G. H. Schubert, *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften*, Stuttgart 1808, 1835.

restauracji. W tym kontekście obok systemów filozoficznych idealizmu niemieckiego jako cechy charakterystyczne drugiej fazy wymienia się: pochodzące od Herdera podkreślanie znaczenia ducha ludów i ich historycznego powołania (romantyzm polityczny, szczególnie w Austrii i we Włoszech, ale także u Görresa), znaczenie tego, co żywe i organiczne oraz pozyskanie uznania dla myśli organicznej w państwie i społeczeństwie, nową ocenę historii, wraz z historią religii (indologia), a co się z tym wiąże, zajmowanie się mitami różnych ludów, wreszcie także ponowny zwrot ku instytucji Kościoła i to katolickiego, który oferował trwałość i bezpieczeństwo w obliczu „rozdarcia” i nietrwałości ludzkiego bytu, jakich kazały doświadczyć okropności rewolucji i zamieszki wojen napoleońskich, gdzie w imię rozumu i wolności dokonywano przerażających okropności<sup>106</sup>. Należy dodać, że spojrzenie na Kościół oczami intelektualistów katolickich w czasach romantyzmu niekoniecznie odpowiadało samorozumieniu Kościoła, określonego w teologii szkolnej i dogmatach.

Tutaj jest właśnie miejsce Hofbauera. To nie on stworzył dopiero romantyzm, nie jest on także „ojcem romantyzmu”, podobnie jak nie jest „reformatorem literatury”. Intuicyjnie rozpoznał jednak, iż ruch romantyczny przebiega zbieżnie do jego wyobrażeń i włączył go do swego duszpasterstwa. Dialog Hofbauera i zainspirowanych przez niego „reformatorskich katolików” z romantykami był dialogiem dwóch różnych grup kulturalnych i mentalnych, grup o różnych celach, które jednak mają liczne wspólne punkty i zainteresowania. Oba grupom chodziło o znalezienie „emocjonalnego wymiaru ludzkiego bytu” oraz „syntezy rozumu i uczucia”<sup>107</sup>. U tzw. „romantyków” na pierwszym planie stoi jednak przede wszystkim całkiem ogólnie protest przeciwko absolutyzacji światła rozumu i przeciwko samowładztwu brutalnego mężczyzny, któremu jako pozytywną wartość przeciwstawia się to, co „ciemne”: odkrywanie na nowo intuicji, uczucia, nocy, ziemi, rodzącej i ocalającej matki i kobiety<sup>108</sup>. U Hofbauera zaś chodzi bardzo konkretnie o tradycyjny katolicki akt wiary. Owszem, można by powiedzieć, że również u niego chodzi o kobietę, ale o kobietę i matkę, jaka ukazuje się poprzez matkę-Kościół i jej prawzór – Maryję<sup>109</sup>. Przede wszystkim jednak Hofbauerowi chodzi o takie praktykowanie religii, którego centrum nie będzie stanowiła

<sup>106</sup> Thomas Nipperdey pisze: „Wielu ludzi nie mogło już dłużej radzić sobie w sposób oświecony i stoicki z niesamowicie zmiennymi losami dwudziestu pięciu lat rewolucji i wojen, śmiercią i ‘ocaleniem’ jednocześnie, podsunęły one natomiast dawną interpretację religijną, według której losem jednostki zarządza i kieruje Bóg” (T. Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1800-1866*, München 1985, 404-440). Wyrazem takiej postawy jest wiersz Clemensa Brentano *Die Gottesmutter*, nawet jeśli powstał on jeszcze przed „katolickim przełomem” tego poety. Por. W. Frühwald, *Das Spätwerk Clemens Brentanos (1815-1845)*, Tübingen 1977, 116-126.

<sup>107</sup> Por. T. Döcker, *Klemens Maria Hofbauer im pastoralen Zeichen*. Bonn 1995, 60-68.

<sup>108</sup> Por. K. Leese, *Die Krise und Wende des christlichen Geistes. Studien zum anthropologischen und theologischen Problem der Lebensphilosophie*, Berlin 1932, passim.

<sup>109</sup> Hofbauer często powtarzał zdanie: „Kto Kościoła nie ma za matkę, nie może mieć Boga za ojca” (MH XI 238). Znana jest cześć Hofbauera dla Maryji i nie należy o niej zapominać szczególnie w naszych „postmodernistycznych” czasach.

zwykła religia rozumowa, lecz żywa wiara, obejmująca całego człowieka z umysłem, duszą i ciałem, śpiewem i muzyką orkiestralną, z kwiatami i płonącymi świecami<sup>110</sup>. To coś zupełnie innego niż opisywana przez wielu biografów zażarta walka Hofbauera z oświeceniem, to przewyciężenie, od wewnątrz, jednostronnie zabsolutyzowanego rozumu, także w teologii i praktyce religijnej.

Mając nadzieję na odnalezienie w chrześcijaństwie<sup>111</sup> i Kościele katolickim syntezy, także syntezy, którą można by rozumieć jako syntezę oświecenia i romantyzmu, przedstawiciele późnego romantyzmu wiedeńskiego tacy jak bracia Passy, szczególnie jednak Friedrich Schlegel i Adam Heinrich Müller, dostarczali pewnych punktów wspólnych Hofbauerowi, który jako doradca, spowiednik i przyjaciel prowadził ich dalej, poza cele czysto estetyczne<sup>112</sup>. W jednej z teologicznych prac dyplomowych o duszpasterzu Hofbauerze napisano na ten temat: „Klemens Maria Hofbauer [...] należy do osób nowszej historii Kościoła, znajdujących się we wzorcowej sytuacji kulturalno-historycznej, w której oświecenie europejskie natrafiło na prądy subiektywistyczne. Intuicyjnie stworzył miejsce, w którym oba prądy, obiektywny rozum i subiektywne uczucie, stały się przekonującą jednością. Poprzez swoją działalność pastoralną Hofbauer przekazywał otoczeniu ową syntezę, ciągle obecną w jego własnym życiu”<sup>113</sup>. Myśli te godne są zastanowienia, zarówno jeśli chodzi o spotkanie się w osobie Hofbauera rozumu i intuicji, „oświecenia” i „romantyzmu”, jak i o jego „intuicyjną praktykę duszpasterską” oraz przekazywanie w duszpasterstwie swego własnego życia – i można chyba dodać – własnej wiary.

Tym samym wydaje się jasne, jak należy widzieć stosunek Hofbauera do „romantyzmu”. Był on duchowym doradcą kilku literatów wiedeńskich i „romantyków”, zachęcał ich do pisania tam, gdzie miał nadzieję, iż w ten sposób można wyświadczyć przysługę wierze i Kościołowi. Nie był jednak ani reformatorem literatury, ani też nie podzielał tak po prostu idei i wyobrażeń romantyków. Można chyba powiedzieć, że w „genialnej”, instynktownej syntezie łączył zdrową pobożność ludową, „oświecenie” i „romantyzm”. Poza tym trzeba jednak podkreślić, że tak jak zwracał się przeciwko bezdusznemu racjonalizmowi w wierze i pobożności, tak też zdecydowanie zwracał się przeciwko wszelkiemu „romantycznemu” przesadnemu podkreśleniu tego, co ciemne, tajemnicze i mistyczne. Wyjątkowo alergicznie reagował na każdy rodzaj mistycyzmu, na zjawy, wizje i ekstazy, wszystko jedno, czy uważał, że są

<sup>110</sup> Liczne przykłady na ten temat znajdują się w *Monumenta Hofbaueriana*. Por. A. Owczarski, *Die seelsorgliche Tätigkeit der Redemptoristen in der Kirche von St. Bemo in Warschau (1788-1808)*, SHCSR 43 (1995) 291-335.

<sup>111</sup> „Chrześcijaństwo w swojej jednoczącej wszystko sile” – takie było motto ośrodka wychowawczego w Wiedniu, planowanego przez Adama Müllera i Hofbauera. Było to również motto romantyzmu wiedeńskiego. Por. E. Winter, *Differenzierungen in der katholischen Restauration in Österreich*, „Historisches Jahrbuch” 52 (1952) 442-450.

<sup>112</sup> T. Döker, *Klemens Maria Hofbauer* (jak w przypisie 107), 60-68.

<sup>113</sup> Tamże, 5.

nimi zaraził jego uczeń Sabelli<sup>114</sup>, filozof Schlegel<sup>115</sup> czy wielki biskup Sailler<sup>116</sup>. Uwidacznia się tutaj cecha Hofbauera, na którą szczególnie wskazywał jeden z pierwszych biografów: być może Hofbauer nie studiował tak dużo, był jednak człowiekiem o ostrym umyśle i jasnym osądzie<sup>117</sup>. Jego uczeń Johann Emanuel Veith, który później powie: nie mamy ciemnej, ślepej wiary, wiary nieoświeconej, ponieważ Jezus Chrystus nie powiedział „jestem ciemnością świata”, lecz: „jestem światłością świata”<sup>118</sup>, tenże Veith ciągle podkreślał mądrość Hofbauera jako jedną z jego głównych cech<sup>119</sup>. Wskazywał również stale na to, że Hofbauerowi nie chodziło o to, aby ludzi oszukiwać, lecz aby skłonić ich do myślenia. Wiedział przy tym także i często to powtarzał: „Temu, kto chce nakłonić ludzi do myślenia, temu stają się oni wrogami. Nolut intelligere. A jednak wszyscy oni chcą uchodzić za bardzo rozumnych”<sup>120</sup>. Stwierdzenie takie przemawiałoby raczej za Hofbauerem „oświeceniowcem”, a nie „ojcem romantyzmu”.

<sup>114</sup> O. Johann Joseph Sabelli (1780-1863) w latach 1809-1812 przebywał jako wikary w Amden (St. Gallen). Tam poznał ekstatyczną damę, córkę młynarza, której wizję ogłosił także w urzulanek w Wiedniu, po tym jak Hofbauer w 1813 r. sprowadził go tam jako sekretarza. U siostr mieszkała pewna ekstrawagancka dama z Polski, która interesowała się również Sabellim, dlatego Hofbauer był na niego bardzo obrażony. Por. świadek Johann E. Veith, MH XI 39. Por. świadek Thaddäa Taxböck, MH XI 123 n., 134. Na temat Sabelliego także A. Innerkofler, *Der heilige Klemens Maria Hofbauer*, Regensburg 1913, 748 n.; *SHCSR* 2 (1954), 297-300; *SHCSR* 7 (1959) 55-67; *SHCSR* 9 (1961) 154-165.

<sup>115</sup> Chodzi o sceptycyzm Hofbauera wobec zachwyty Friedricha Schlegela dla „mezmaryzmu”. Por. Johann Emanuel Veith do Sebastiana Brunnera, MH XII 246. Rzeczywiście po jego śmierci Schlegel miał bardzo osobliwy, „magnetyczny” związek z ekstatyczką Christiną Stransky (1785-1865) z domu von Schleich, od 1806 r. żoną rycerza Rzeszy Franza Otto von Stransky pana na Stranska i Greiffenfels. Por. F. Max, *Friedrich Schlegels Briefe an Frau Christie von Stransky*, Wien 1907.

<sup>116</sup> Z opinii Hofbauera o Sailerze wynika, że nie pochwałal szczególnie jego związków z „pietystycznym” „ruchem przebudzenia” z Augsburga. Przed wszystkim ubolewał, iż Sailer miał zwolenniczkę, która „nawet słuchała spowiedzi”. Por. opinia Hofbauera o Sailerze, MH XII 258. Chodzi tutaj o poświadczoną także w inny sposób, „spowiedź ad pedes foeminae”, jest to spowiedź na „duchowym łonie matki”, u służącej Theres Erdt (1771-1856), która często przebywała w Seeg u byłego współnowicjusza Sailera i jego przyjaciela, proboszcza Johanna Michaela Feneberga (1751-1812) i która później „przebudzone” proboszczowi Johannowi Baptyście Langenmayerowi (1771-1856), będąc jego gospodynią, urodziła dzieci, które Sailer pobłogosławił. Sailer miał podobno zostać przez nią również „przebudzony”. Hildebrand Dussler, *Johann Michael Feneberg und die Allgäuer Erweckungsbewegung. Ein kirchengeschichtlicher Beitrag aus den Quellen zur Heimatkunde des Allgäus*, Kempten-Nürnberg 1959, 143-151, szczególnie 144; na temat Langenmayera: tamże, 120-124; o błogosławieństwie Sailera dla dzieci Langenmayera mówi Jacob Salat, *Versuch über Supernaturalismus und Mystizismus*, Sulzbach 1823, 475 n. – Sam Sailer miał ponoć także zostać „przebudzony” przez Theres Erdt. Na ten temat u Dusslera znajdujemy następującą relację: 18 grudnia 1796 r., w czwartą niedzielę adwentu, wikary Martin Boos (1762-1825) w towarzystwie „przebudzonej” Theres Erdt i Magdaleny Fischer udał się do Seeg do Johanna Michaela Feneberga, u którego Sailer przebywał z wizytą. „Przy tej okazji wydarzyło się jednak przebudzenie Feneberga i być może także Sailera”. Kobiety napastowały Sailera, że powinien dać sobą kierować nie tak bardzo rozumowi, lecz jedynie Panu. Dzień później Sailer napisał: „Deus dedit mihi inexplicabilem animi quietem, non dubito, quin Dominus in sussuro venerit, vel iam adsit. Quo Joannes aqua, Christus vero spiritu baptizet”. Nastąpił kryzys religijny. Na początku lutego 1797 r. rozpoczęło się dochodzenie konsystorza augsburskiego przeciwko Boosowi, Fenebergowi, Magdalenie Fischer i innym członkom ruchu. Przy tej okazji mówiono także o „przebudzeniu” Sailera. Dussler, 79 n., 87, 145, 153 n. (z licznymi przykładami ze źródeł).

<sup>117</sup> [Rudolf von Smetana], *Leben des Dieners Gottes P. Clemens Maria Hofbauer, Generalvikar der Congregation des allerheiligsten Erlöser aufser Italien*, wyd. M. Haringer, Wien 1864, 7.

<sup>118</sup> J. E. Veith, *Eine harmlose Exhorte an die Plenarversammlung des Katholiken-Vereins am 1. August*, „Aufwärts” nr 11 z 9 sierpnia 1848 roku, 93-96.

<sup>119</sup> Por. świadek Johann E. Veith, MH XI 35.

<sup>120</sup> „Już bł. o. Hofbauer, geniusz etyczny, powtarzał często: ‘Kto sprawia, że ludzie myślą, ma w nich wrogów. Nolut intelligere’”. Veith do Vinzenza Kancera [po 9 września 1875], Archiwum Opactwa Szko-

#### 4. INNE SPOJRZENIA NA KLEMENSA HOFBAUERA

Na koniec proszę mi pozwolić wskazać jeszcze na kilka linii pobocznych w recepcji Hofbauera, a także na trochę już zapomniane perspektywy.

Spojrźmy na Hofbauera jako na **zakonnika** i redemptorystę, który na przekór wszystkim trudnościom zewnętrznym i wewnętrznym pozostał wierny swemu powołaniu i nigdy nie tracił z oczu swego celu, jakim było poszerzenie Zgromadzenia. Niestety niektórzy biografowie zupełnie zapomnieli, że także w Wiedniu w pierwszym rządzie był redemptorystą i zakonnikiem. Zaproponowana przeze mnie interpretacja jego wiedeńskiego mieszkania jako „otwartego klasztoru” mogłaby być dziś całkiem interesująca<sup>121</sup>.

Hofbauer był **człowiekiem wiary**. Obraz Hofbauera, który w przeszłości został może zbyt zużyty, wydaje mi się jednak ważny także na dziś. Powiedzano, że wiara Hofbauera była oczywista, nawet niezaprzeczalna, jak to w ówczesnych czasach zazwyczaj powszechnie bywało. Sam Hofbauer mówił przecież, że nie potrafi zrozumieć, jak człowiek może żyć bez wiary. Jest jak ryba bez wody<sup>122</sup>. Hofbauer nie doznał nigdy kryzysu wiary, jaki stał się udziałem choćby biskupa Sailera<sup>123</sup>. Nie wiem, czy można to tak powiedzieć. Wiara Hofbauera dojrzała w ciągu długich lat pomiędzy pożegnaniem szesnastolatka z Tasowicami a jego wstąpieniem do Zgromadzenia Redemptorystów, w latach jego długiego „nowicjatu” jako eremity<sup>124</sup>, jak i w latach studiów. Czy w tym czasie miały też miejsce kryzysy wiary? Z pozoru nie, ale często powtarzał zdanie: „Trzeba być pokornym. W przeciwnym razie słowo Boże wydaje się bajką”<sup>125</sup>. Nie mogę sobie wyobrazić, aby za takim zdaniem nie kryło się doświadczenie osobiste. Z pewnością trzeba je jednak rozpatrywać razem z innym zdaniem. Kiedy pewien student wyjawiał Hofbauerowi swoje trudności

---

kiego w Wiedniu. Podobnie: „W co naiwnie nie wierzył Günther, ale co wiedział ojciec Hofbauer tak, iż zwykł mawiać: „Temu, kto chce nakłonić ludzi do myślenia, temu stają się oni wrogami. A jednak wszyscy oni chcą uchościć za bardzo rozumnych”. Veith do Knoodta, 6 stycznia 1876, spuścizna Knoodta, Archiwum Starokatolickiego Biskupstwa w Bonn. Podobnie J. H. Loewe, *J. E. Veith* (jak w przypisie 11), 76. Na temat Knauera (1828-1894): J. Pritz, *Zur Geschichte der philosophisch-theologischen Schule A. Günthers. Briefe A. Günthers an den Philosophen J. H. Löwe*, w: *Festschrift Franz Loidl*, red. V. Flieder i E. Kovács, Wien 1970, t. 1, 105-123.

<sup>121</sup> Por. O. Weiss, *Klemens Hofbauer – Ordensmann und Redemptorist – auch in seinen Wiener Jahren 1808-1820*, SHCSR 46 (1998) 341-365. Również niezamordowana działalność Hofbauera jako fundatora dowodzi, jak bardzo był związany ze Zgromadzeniem. Na ten temat moje studium: *Gründungsversuche der Redemptoristen in Deutschland und der Schweiz in den Jahren 1790-1808*, SHCSR 47 (1999) 279-306.

<sup>122</sup> Świadek Thaddäa Taxböck, MH XI 111. Podobnie świadkowie Laurenz Greif, Franziska Plaszk, Friedrich Rinn SJ i inni, MH XI 51, 101, 248 n. passim. Podobnie pisał już Pösl: „Posiadał tak jasne światło wiary, że w ogóle nie pojmował, jak można wątpić w sprawach religii”. F. Pösl, *Hoffbauer* (jak w przypisie 5), 91.

<sup>123</sup> Na temat kryzysów wiary Sailera por. H. Schiel, *Jobann Michael Sailer. Leben und Briefe*, Regensburg 1948/52, t. I, 56, 46 nn, 277, 289 nn.

<sup>124</sup> Por. F. Ferrero, *San Clemente Maria Hofbauer CSRS y el eremitismo romano del siglo XVIII y XIX*, SHCSR 17 (1969) 225-353; 18 (1970) 129-209; 330-370; tenże, *Significado del eremitismo en la vida y en la espiritualidad de San Clemente*, w: *Ser Redentorista según san Clemente Hofbauer* (Espiritualidad Redentorista, 4), Comisión de Espiritualidad CSsR, Santafé de Bogotá 1994, 97-108. Por. także L. Vereecke, *La spiritualité de Saint Clément Marie Hofbauer*, SHCSR 31 (1983) 103-123.

<sup>125</sup> F. Pösl, *Hoffbauer* (jak w przypisie 5), 62 n.

w wierze, ten nie zaczął wygłaszać mu naukowych wykładów o wierze, ale powiedział: „Niech pan się modli, przystąpi do komunii. Światło musi przyjść od wewnątrz”<sup>126</sup>. Na pierwszy rzut oka może się wydawać drugorzędne, że Hofbauer używa tutaj metafory, właściwej oświeceniu. Kto oświeca, chciałby czynić jasnym, i widnym, i zrozumiałym. Ale „oświeceniowiec” Hofbauer nie myśli przy tym o świetle rozumu, lecz o świetle wiary, o spotkaniu z Tym, który nazwał się „światłością świata” (a nie „ciemnością świata”).

Kolejna interpretacja ukazuje Hofbauera jako **człowieka nadziei**, pełnego niewzruszonego zaufania do Boga, mimo wszystkich rozczarowań i niepowodzeń<sup>127</sup>. Człowieka, który był zdolny poczekać na odpowiedni moment, na zbawienny *kairos*. Wzbudziło to szacunek nawet nazistowskiego autora Karla Richarda Ganzera, który poza tym miał dla Hofbauera tylko słowa szyderstwa. Pisał: „Do dominujących cech charakteru Hofbauera należy to, że nie popadł w pychę, gdy stał w centrum wielkiego dzieła i że nie pogрузzył się w zwątpieniu, kiedy rozbił się jego plan i to, co stworzył. Przy całej wytrwałości swego działania posiadał umiejętność czekania na właściwą godzinę”<sup>128</sup>.

Tym samym zbliżam się do końca niniejszych rozważań. Trzeba byłoby może dodać jeszcze, że w stosunku do przeważających interpretacji zawsze istniały również alternatywy, a nawet antynomie. Najbardziej chyba frapujący przykład znajduje się – jako spuścizna Johanna Emanuela Veitha – w biografii Veitha, której autorem jest filozof i zwolennik Günthera Johann Heinrich Loewe<sup>129</sup>. W czasie, w którym w Kościele rzymskim XIX w. swój punkt szczytowy osiągnął centralistyczny sposób kierowania nim i w którym autorytarni interpretatorzy Hofbauera, na czele z Michaeliem Haringerem, czynili wszystko, aby swego bohatera przedstawić jako zwolennika ultramontanizmu i integralizmu, Loewe ukazuje go jako otwartego chrześcijanina „o wspaniałej swobodzie traktowania kwestii religijnych”<sup>130</sup>, przekonanego, „że wprawdzie treść nauczania musi zostać zawsze ta sama i niezmienna, ale że czara, w której jest podawana, może być różna stosownie do czasów i okoliczności

<sup>126</sup> Tamże, 95.

<sup>127</sup> W tym miejscu wystarczy wskazać na zdanie Hofbauera: „Odważy! Bóg kieruje wszystkim.” Chodzi tutaj o – odpowiadające chyba zaginionemu oryginałowi – tłumaczenie przekładu zdania z listu Hofbauera do wspólnoty redemptorystów w Warszawie (Babenhausen, 16 sierpnia 1806). List ten wraz z innymi dokumentami został w roku 1808 skonfiskowany i przetłumaczony przez francuskich najęźdźców. Francuskie tłumaczenie znajduje się dziś w paryskim Archiwum Narodowym. MH VI 26 n. Por. także J. Donner, J. Steinle, *Nur Mut! Gott lenkt alles*, München 1983. Hofbauer często wypowiadał się w podobny sposób. Mówił wielokrotnie: „Nie trać nadziei, ufaj Bogu!” Świadek Thaddäa Taxböck, MH XI 13. Zdanie: „Bóg kieruje wszystkim”, które Hofbauer „prawie ciągle miał na ustach”, zostało przekazane także przez świadków Thaddäe Taxböck i Josephe Bieringer, MH XI 114, 162.

<sup>128</sup> K. R. Ganzer, *Der Heilige Hofbauer. Träger der Gegenreformation im 19. Jahrhundert* (Schriften des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands), Hamburg 1939, 39.

<sup>129</sup> Johann Heinrich Loewe (1808-1892), z praskiej rodziny kupieckiej, zwolennik Günthera, spokrewniony z Veithem, 1831 r. – profesor filozofii w liceum w Salzburgu, 1851 r. – (dzięki pośrednictwu kardynała Schwarzenberga) na Uniwersytecie Praskim. Por. P. Wenzel, *Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus* (jak w przypisie 10), 118 n.; J. Pritz, *Zur Geschichte der philosophisch-theologischen Schule A. Günthers. Briefe A. Günthers an den Philosophen J. H. Löwe* (jak w przypisie 121), I, 204-255.

<sup>130</sup> J. H. Loewe, *J. E. Veith* (jak w przypisie 11), 74.

oraz że nowe czasy wymagają w tym względzie niekiedy nowych form”<sup>131</sup>. Podczas gdy Michael Haringer zdecydowanie jako nieprawdziwe odrzuca<sup>132</sup> przekazane przez Friedricha Perthesa<sup>133</sup> słowa Hofbauera o tym, że reformaacja nadeszła, „ponieważ Niemcy chcą być pobożni”<sup>134</sup>, Loewe traktuje je jako dowód na otwartość charakteru Hofbauera i na „miłość, która stanowiła zasadniczy ton jego życia”<sup>135</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

W minionych dniach zastanawialiście się Państwo, jak wyglądają dziś próby zbliżenia się do postaci Hofbauera, dzisiejsze perspektywy i interpretacje, również Państwa zupełnie osobiste. Na ten temat nie muszę dużo mówić. Mam tylko pewne przypuszczenia. Kiedy porównuję biografię o. Pösla z 1843 r. oraz biografię o. Heinzmanna z roku 1986, mam wrażenie, że wracamy do początków i coraz bardziej zostawiamy na boku ideologie ostatnich dwóch stuleci. Myślę, że to dobrze, bo może w ten sposób najbardziej zbliżamy się do historycznego Hofbauera. I być może to właśnie jego, duszpasterza duszy i ciała, duszpasterza życia, mimo zmienionych warunków najbardziej potrzebuje nasza współczesność.

Gdyby jednak także omówione tutaj perspektywy miały nam osobiście niewiele mówić, nie oznacza to jeszcze, że musimy się całkowicie odwrócić od Hofbauera. Przeciwnie. Właśnie taka sytuacja, w której mamy trudności z jego postacią, może być bodźcem do przyjęcia nowej perspektywy, bodźcem do zdobycia nowego kąta widzenia, nowego „nastawienia”, a przez to nowego osobistego zbliżenia. Osoba Hofbauera, również ze wszystkimi przymiotami jego ludzkiej natury – które w interpretacjach współczesnych biografów często (może znowu zbyt często) są głównym przedmiotem zainteresowania – posiada takie wymiary i bogactwo, że jest otwarta na wiele interpretacji

<sup>131</sup> Tamże, 76.

<sup>132</sup> „To, co Perthes poza tym [...] opowiada, tak bardzo cierpi na prawdę wewnętrzną, że nie możemy zrobić z tego żadnego użytku”. M. Haringer, *Hofbauer* (jak w przypisie 38) 302. – Podobnie argumentował jeszcze w roku 1921 Richard Kralik na tle praktykowanego wówczas „zwyckiego katolicyzmu”. „Słowa Hofbauera, których na pewno nie mógł użyć w takim sensie, oznaczałyby całkowite usprawiedliwienie Lutra i Niemców, którzy odstąpili wraz z nim. Ponieważ niemożliwe jest, aby zostały wypowiedziane w ten sposób, muszą [...] na zawsze zniknąć z krytycznego przedstawienia życia Świętego”. Por. R. Kralik, *Der hl. Klemens und die Rekatolisierung der Welt*, „Das Neue Reich” 3 (1921) 794-796. Za prawdziwością opowiada się jako pierwszy biograf Hofbauera J. Hofer, *Hofbauer* (jak w przypisie 88), 38.

<sup>133</sup> Friedrich Christoph Perthes (1772-1843), wydawca pochodzący z Rudolstadt; 1796 – założenie księgarni w Hamburgu, 1797 – ślub z Caroline Claudius (córką Matthiasa Claudiusa), 1822 – przeprowadzka do Gothy i założenie wydawnictwa Perthes. Perthes był w kontakcie z wieloma znaczącymi osobistościami, szczególnie interesował się stosunkami politycznymi i religijnymi. Może być traktowany jako wczesny przedstawiciel ekumenizmu. Na jego temat: C. Th. Perthes, *Friedrich Perthes Leben. Nach dessen schriftlichen und mündlichen Mitteilungen aufgezeichnet*, Gotha 1855-1856.

<sup>134</sup> Tamże, II, 141.

<sup>135</sup> J. H. Loewe, *J. E. Veith* (jak w przypisie 11), 74-76.

---

i w ogóle nie można zakładać, iż w jego charakterze i działalności nie ma niczego, co mogłoby nas dotyczyć.

*tłum. Dorota Jankowska*

## SANKTUARIUM MATKI BOŻEJ NIEUSTAJĄCEJ POMOCY W KRAKOWIE-PODGÓRZU (1903-2004)

Dziesiąta rocznica uwieńczenia papieskimi koronami łaskami słynącej ikony Matki Bożej Nieustającej Pomocy w kościele redemptorystów na krakowskim Podgórzu skłania do refleksji i nowych przemyśleń duszpasterskich, warto zatem przypomnieć dzieje jej kultu. Jak to się wszystko zaczęło?

„Ojcowie rychło rano odprawili Msze św. w parafialnym kościele” – napisał sługa Boży o. Bernard Łubieński w *Kronice domu Zgromadzenia Najśw. Odkupiciela pod wezwaniem Matki B[oskiej] Nieust[ającej] Pomocy w Krakowie na Podgórzu* o tym, co działo się na Podgórzu 2 sierpnia 1903 roku, liturgiczne wspomnienie św. Alfonsa de Liguori. „Ponieważ książe kardynał Puzyna właśnie w tejsze chwili był zamurowany w konklawe przed wyborem Ojca św. Piusa X (4 VIII), z jego poręki kochany nasz biskup ks. Anatol Nowak zjechawszy o ósmej rano do parafialnego naszych ojców na noszach niesionym, do kaplicy naszej. Tu najpierw Ks. Biskup kościoła, poprowadził procesyą z obrazem, z Rzymu sprowadzonym, a przez czterech odbył obrządek poświęcenia kaplicy pod tytułem M[atki] B[oskiej] Nieustającej Pomocy. Następnie zawieszono nad ołtarzem obraz i Ks. Biskup wygłosił w nader gorących i nam aż za życzliwych słowach kazanie. Winszując podgórzanom, że nas mając, winszując i nam żeśmy tu objęli posterunek nowy dla pracy misjonarskiej”<sup>1</sup>.

**„DLA TANIEGO ŻYCIA TU JEST NAPŁYW WIELKI ROBOTNIKÓW,  
RZEMIEŚLNIKÓW I CZELADNIKÓW WSZELKIEGO KALIBRU”**

Podgórski obraz Matki Bożej Nieustającej Pomocy, wykonany w Rzymie w 1903 roku, pobłogosławiony przez papieża Leona XIII dnia 18 kwietnia

<sup>1</sup> Archiwum Klasztoru Redemptorystów w Krakowie (dalej: ARK), *Kronika domu Zgromadzenia Najśw. Odkupiciela pod wezwaniem Matki B[oskiej] Nieust[ającej] Pomocy w Krakowie na Podgórzu*, t. 1 (1900-1913), s. 21; por. „Litterae Annales de Rebus Gestis Provinciae Pragensis Congregationis SS. Redemptoris” 3:1903, s. 54.

owego roku przywiózł do Krakowa sługa Boży Bernard Łubieński, niezwykle zasłużony w rozkrzewianiu kultu maryjnego związanego z tym wizerunkiem<sup>2</sup>. Obraz ten, wierna kopia rzymskiej ikony z kościoła św. Alfonsa w Wiecznym Mieście, posiadający te same co oryginał wymiary (53 x 41 cm), został wykonany na desce mahoniowej, zagruntowanej i złoconej. Kopię tę w *Wykazie* rzymskim odnotowano pod numerem 2733. Ufundowały ją dwie służące z pobliskiej Wieliczki. Były to Regina Dajdówna i Franciszka Piątkówna<sup>3</sup>. Po poświęceniu kamienia węgielnego pod klasztor dnia 21 września 1902 r. „stawiły się same przed o. wizytatorem Teofilem Pasurem i prosiły, czyby im pozwolił dać na obraz z Rzymu”<sup>4</sup>. Po sprowadzeniu obrazu złożyły na ten cel ofiarę w wysokości 400 koron, po 200 koron każda. W sytuacji materialnej biednych służących nie było to wcale mało. W owym czasie dzienny zarobek mistrza murarskiego wynosił 4-8 koron.

Dlaczego kard. Jan Puzyna i redemptoryści wybrali Podgórze na miejsce osiedlenia Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela w diecezji krakowskiej? Pod koniec XIX stulecia Podgórze z odrębnego miasta rzemieślniczo-rolniczego przekształciło się w ośrodek przemysłowy. Powstawały tam liczne fabryki i różnego rodzaju zakłady przemysłowe, a wraz z nimi rosła klasa robotnicza, boleśnie wyzyskiwana przez kapitalistów. Robotnicy, żyjący w nędzy, byli szczególnie podatni na rozwiniętą w tym środowisku propagandę socjalistyczną. Podgórze w 1900 r. „było w kwitnym stanie materialnym tak, iż żadnych podatków dodatkowych w mieście nie pobierano” – pisał w *Kronice domu* sługa Boży Bernard Łubieński. „Załoga wojskowa, stacja wielka kolejowa Podgórze-Płaszów; wielki młyn im. Barucha, wapienniki i ceglarnie, gimnazjum itd. przyczyniły się do tego. Zbliżenie do Krakowa przez dwa mosty sprawia, że dla taniego życia tu jest napływ wielki robotników, rzemieślników i czeladników wszelkiego kalibru, słowem proletariat i żydostwo. To też moralna strona miasta nieświeżo się przedstawiała. Socjalizm się rozpanoszył. Rzeźmieszczy krakowskie tu mają swoje nory. Żydostwo żyjące z demoralizacji i z wódki tu ma swoje zyski. Socjaliści mają tu swoje kryjówki. Tymczasem przy kościele parafialnym, za szczupłym na coraz bardziej rozrastającą się ludność, a do tego i grożącym ruiną, jest tylko proboszcz z trzema wikarym i dwoma katechetami. Parafia zaś podgórska, oprócz miasta obejmuje dziewięć wiosek i liczy przeszło 17 tys. dusz. Prawda, że za Wisłą zaraz jest Kraków ze swymi prześlicznymi świątyniami i klasztorami; ale w samym Podgórzu, prócz małego domku ss. felicjanek i to bez mszalnej kaplicy, klasztoru nie ma żadnego, a dopiero o pięć kilometrów w Łagiewnikach przytułek dla upadłych niewiast u sióstr Matki Miłosiernej, fundacja księcia Aleksandra Lubomirskiego”<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> A. Bazieli, *Sługa Boży o. Bernard Łubieński. Apostoł kultu Matki Boskiej Nieustającej Pomocy*, Tuchów 1995, s. 16-52.

<sup>3</sup> ARK, *Accepta et expensa domus Cracoviensis 1900-1912*, s. 6.

<sup>4</sup> ARK, *Kronika domu...*, t. 1, s. 22.

<sup>5</sup> Tamże, s. 6-7.

W Podgórzu dotkliwie odczuwano brak klasztoru kleryckiego, który mógłby pomóc w trudnym duszpasterstwie robotników żyjących często w nędzy i religijnie zaniedbanych. Kard. Jan Puzyna w korespondencji (1 I 1900) z o. Bernardem Łubieńskim, z którym od lat pozostawał w przyjaźni wyraził pragnienie, „aby w diecezji św. Stanisława Wasz zakon jak najrychlej założył dom zakonny”<sup>6</sup>. W 1903 r. osiedli tam redemptoryści.

### „LUDU PEŁNO BYŁO PRAWIE JAK W NIEDZIELE”

Redemptoryści od początku swoją pracę apostolską łączyli z Maryją, Matką Nieustającej Pomocy. Obraz Jej był już wcześniej znany mieszkańcom Podgórza, ponieważ jego papierowa kopia wisiała w kościele parafialnym. W niedzielę 25 października 1903 r. na mocy dekretu kard. J. Puzyny z dnia 21 tegoż miesiąca zostało w kaplicy redemptorystów związane bractwo Matki Bożej Nieustającej Pomocy i św. Alfonsa. „Wprawdzie setki, a nawet może tysiące podgórczan już zapisanych było w księdze brackiej w Mościskach, jako członki tegoż bractwa” – zanotował o. B. Łubieński w *Kronice* klasztoru podgórskiego. „Bo wikary dawny ks. Ludwik Przygłudek bardzo gorliwie zajął się przez lat wiele skupianiem ludu tutejszego około obrazu tej naszej ukochanej matki w kościele parafialnym w Podgórzu. Jednakowoż bractwa kanonicznie miejscowego tu nie było”<sup>7</sup>.

W dniu 3 grudnia 1903 r. do bractwa wpisał się wspomniany wyżej Anatol Nowak, biskup pomocniczy diecezji krakowskiej wraz z 36 klerykami, którzy wraz z nim przybyli do kaplicy. Przed obrazem Matki Bożej Nieustającej Pomocy odśpiewali *Veni Creator*. Zostali wpisani do księgi brackiej i otrzymali *medaliki brackie*, po czym zaśpiewali *Te Deum laudamus* i zostali pobłogosławieni Najświętszym Sakramentem<sup>8</sup>. W tym też miesiącu bractwo zostało afiliowane do arcybractwa w Rzymie. W krótkim czasie podgórska kaplica zakonna stała się ośrodkiem kultu Matki Bożej Nieustającej Pomocy, cieszącego się wielkim wzięciem nie tylko wśród miejscowych wiernych, ale również z Krakowa i okolic. Bractwo intensywnie się rozwijało. W roku 1903 liczyło ono 865 członków. W następnym roku przyjęto 2470 nowych, a w roku 1905 aż 5300. Z końcem 1905 r. bractwo liczyło 8600 członków. Ogółem w księgach brackich z lat 1903-1960 odnotowano 56 630 nazwisk. W okresie Polski Ludowej, w warunkach walki z Kościołem, programowej ateizacji i laicyzacji życia społecznego władze państwowe rozwiązały wszelkie organizacje katolickie. Ostatniego wpisu do bractwa dokonano 22 sierpnia 1960 ro-

<sup>6</sup> ARK, *Kronika domu...*, t. 1, s. 4.

<sup>7</sup> Tamże, s. 29.

<sup>8</sup> ARK, *Kronika domu...*, t. 1, s. 36.

<sup>9</sup> Archiwum Parafii Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Krakowie-Podgórzu (dalej: APMNP), *Spisy członków Bractwa Matki Bożej Nieustającej Pomocy i Świętego Alfonsa*, t. 1-3.

ku<sup>9</sup>. Członkowie bractwa spotykali się jednak nadal, chociaż nie formalnie, w każdą drugą niedzielę miesiąca w ramach kół *róż żywego różańca*, a także na nabożeństwach *nieustannej nowenny*.

Uroczyscie odprowadzono nabożeństwa maryjne w maju i październiku. W dniu „30 kwietnia 1904 r. rozpoczęty został pierwszy nasz miesiąc Maryi na Podgórzu: litania [loretańska], kazanie i błogosławieństwo [Najśw. Sakramentem] o w pół do siódmej wieczór. O. [Stanisław] Chochleński o M[atce] B[oskiej] Nieustającej Pomocy miewał kazania” – zapisał sługa Boży Bernard Łubieński. „Ludu pełno było prawie jak w niedziele, aż do końca miesiąca”<sup>10</sup>.

Na odpust przychodziły liczne grupy pielgrzymów z Krakowa i z okolicy. W latach 1904-1906 wybudowano duży neogotycki kościół według projektu Jana Sas Zubrzyckiego<sup>11</sup>. „Aby zebrać na budowę nieco grosza dano w Pradze wydrukować 25000 dużych obrazów M[atki] B[oskiej] N[ieustającej] Pomocy” – napisał o. Władysław Szoldrski, znany historyk zgromadzenia. „Za tych, którzy by otrzymując je złożyli jaką ofiarę na budowę kościoła, miała się po wieczne czasy odprawiać co tydzień jedna Msza św. I rzeczywiście owe obrazy stały się głównym źródłem, z którego czerpano”<sup>12</sup>. Redemptoryści, głoszący misje i rekolekcje w różnych parafiach poszczególnych zaborów szerzyli kult Najświętszej Maryi Panny i rozprowadzali wspomniane obrazy wśród wiernych<sup>13</sup>. Ofiary, jakie wierni składali, nabywając te wizerunki, znacznie wspomagały budowę świątyni. W roku 1905 pisano na łamach „Chorągwi Maryi”: „Szybko idzie budowa kościoła M[atki] B[oskiej] N[ieustającej] P[omocy] w Podgórzu staraniem OO. Redemptorystów, a głównie ich przełożonego o. Pasura. Jesienią położono fundamenty; w sobotę przed niedzielą palmową tj. 15 kwietnia br. w zastępstwie słabego ks. biskupa Nowaka poświęcił kamień węgielny ks. kanonik katedralny Sobierajski. Obecnie mury naw bocznych ukończone, a wieża już wystaje ponad wszystkie domy Podgórza”<sup>14</sup>. Trzynawowy neogotycki kościół, z elementami neoromańskimi (kolumny i kapitele) zbudowano na planie krzyża. Nawa główna została zamknięta półkolistą absydą. W dniu 8 września 1906 roku bp A. Nowak konsekrował nowo zbudowany kościół pod wezwaniem Matki Bożej Nieustającej Pomocy. W latach 1907-1908 Wójcik, nauczyciel szkoły rzeźbiarskiej w Zakopanem, wykonał kryty baldachimem ołtarz główny, w którym na centralnym miejscu zawieszono wspomnianą ikonę<sup>15</sup>. W modlitwie przed podgóorską ikoną

<sup>10</sup> ARK, *Kronika domu...*, t. 1, s. 48.

<sup>11</sup> M. Brudzisz, *Redemptoryści w Krakowie 1903-1993*, Kraków 1994, s. 34-35.

<sup>12</sup> W. Szoldrski, *Redemptoryści w Polsce*, cz. 2, s. 6, (mps w Bibliotece Seminarium Duchownego Redemptorystów w Tuchowie).

<sup>13</sup> „Litterae Annales de Rebus Gestis Provinciae Polonicae Congregationis SS. Redemptoris” 1:1910, p. 26.

<sup>14</sup> *Kościół M[atki] B[oskiej] Nieustającej Pomocy w Podgórzu*, „Chorągiew Maryi” 2:1905, s. 156.

<sup>15</sup> ARK, *Kronika domu...*, t. 1, s. 156-157; W. Szoldrski, *Redemptoryści w Polsce*, cz. 2, s. 6; M. Brudzisz, *Redemptoryści w Krakowie*, s. 34-35.

Matki Bożej Nieustającej Pomocy wielu ludzi wypraszało sobie świętość życia. Najbardziej z nich znani to bł. Aniela Salawa i wielokrotnie wspomniany sługa Boży Bernard Łubieński.

Od samego początku wprowadzenia nabożeństwa do Matki Bożej Nieustającej Pomocy wytworzyła się praktyka składania przez wiernych pisemnych prośb i podziękowań odczytywanych publicznie w każdą drugą niedzielę miesiąca. Pozostały one wymownym świadectwem pobożności maryjnej i nadzwyczajnych nieraz łask, jakie wypraszała sobie modlący się do Maryi w Jej podgórskim obrazie. W latach 1971-1972 starannie odnowiono kościół.

**„TUTAJ DOZNAJĄ I DOŚWIADCZAJĄ TEJ PRAWDY, JAKĄ SIĘ  
WYRAŻA W TYTULE MARYI MATKA NIEUSTAJĄCEJ POMOCY”**

Wydarzeniem zwrotnym w rozwoju kultu Matki Bożej Nieustającej Pomocy na Podgórzu było wprowadzenie nabożeństwa *nieustannej nowenny*, polegającego na wspólnej modlitwie przed Jej ikoną w wybranym dniu każdego tygodnia w celu uproszenia jakiejś specjalnej łaski. Ta forma pobożności maryjnej zrodziła się w 1922 roku w Stanach Zjednoczonych, w kościele Redemptorystów pod wezwaniem św. Alfonsa de Liguori w San Louis, gdzie o. Andrew Browne wprowadził cotygodniowe nabożeństwa do Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Praktyka ta została przez o. Henry’ego Suttona nazwana *nieustanną nowenną*. W Polsce wprowadzono ją dopiero w 1951 r. w kościele Redemptorystów w Gliwicach. Uczynił to o. Stanisław Szczurek.

Dnia 21 września 1952 roku ogłoszono w podgórskim kościele redemptorystów: „W najbliższą środę o godzinie siódmej wieczorem rozpoczyna się w naszym kościele nieustanna nowenna [do] M[atki] B[oskiej] N[ieustającej] P[omocy]. Zachęcamy każdego gorąco do wzięcia udziału w tym nabożeństwie, które celebrował będzie J.E. ks. bp Rospond. Wszelkie karteczki z podziękowaniami czy prośbami do M[atki] B[oskiej] N[ieustającej] P[omocy] należy wrzucać do skrzynki, która wisi obok głównego wejścia. Rano [we środę] o [godz.] 6.00 Msza św. w intencji prośb i podziękowań złożonych do M[atki] B[oskiej] N[ieustającej] P[omocy]<sup>16</sup>. W dniu 24 września 1952 roku *nieustanna nowenna*, jako druga w Polsce została wprowadzona w kościele Redemptorystów w Krakowie na Podgórzu. Wydarzenie to, niezwykle ważne dla spotęgowania tam kultu maryjnego szczegółowo opisał o. Tadeusz Ozga, kronikarz domowy. „Nadszedł upragniony dzień rozpoczęcia nieustannej nowenny – co chwilę dzwoni telefon z różnych biur, dopytują się urzędnicy o godzinę rozpoczęcia nabożeństwa. Frekwencja na nabożeństwie przeszła

<sup>16</sup> ARK, *Księga ogłoszeń przy kościele M[atki] B[oskiej] N[ieustającej] P[omocy] OO. Redemptorystów w Krakowie 1952-1956*, s. 7.

wszelkie oczekiwania. Choć to dzień powszedni, kościół wypełniony wiernymi czcicielami M[atki] B[oskiej] N[ieustającej] P[omocy], którzy przybyli ze wszystkich dzielnic Krakowa. Do skarbonki napłynęło 362 prośby i 50 podziękowań, jak na pierwszy raz liczba imponująca. [...] Kilka minut przed dziewiętnastą wyszliśmy procesjonalnie do drzwi kościoła, by przywitać nadjeżdżającego ks. bpa Stanisława Rosponda. Skoro się zjawił, wprowadzono go uroczysto do kościoła przy dźwiękach trąb i organów. Potem, jak zwykle wystawienie Hostii i odmówienie pierwszej modlitwy rzymskiej do M[atki] B[oskiej] N[ieustającej] P[omocy]”. Następnie kilkadziesiąt dziewczynek w bieli i w krakowskich strojach wraz z ministrantami odśpiewało rzewną pieśń *Daj mi Jezusa*. „Kazanie, które miało miejsce po śpiewie dzieci, wygłosił o. Ryszard Szczurek. Na niego również spadł miły zaszczyt odczytania prośb i podziękowań. Gdy skończył, asysta odmówiła na przemian z ludem wezwania do M[atki] B[oskiej] N[ieustającej] P[omocy] ułożone na sposób litanii. [...] Wzruszający był moment, gdy mały ministrant Stanisław Kowalczyk odśpiewywał znane wszystkim trzykrotne wezwanie „Matko Pomocy Nieustającej proś Boga za nami”. [...] Nabożeństwo zakończono błogosławieństwem Najświętszym Sakramentem i pieśnią *Gdy trwoga nas ogarnie*, którą wszyscy umieją w Krakowie śpiewać”<sup>17</sup>.

Charakterystyczną cechą *nowemmy nieustannej* jest składanie przez wiernych pisemnych prośb i podziękowań, które następnie są czytane publicznie w czasie nabożeństwa. Czyciele Maryi przynoszą przed Jej obraz wszystkie swoje troski, kłopoty i zmartwienia. Szukają u Niej ratunku w nieszczęściach, wsparcia i opieki. Serdecznie dziękują za otrzymane łaski. Modlitwy te tchną niezwykle autentyczną żarliwością wiary, zaufania i wdzięczności. Nabożeństwo *nowemmy nieustannej* odprawiane uroczysto w każdą środę od początku cieszyło się wielką popularnością, która nie zmalała aż do naszych czasów.

Kult Matki Bożej Nieustającej Pomocy rozszerzający się na całym świecie, dynamicznie rozwijał się także w krakowskim kościele Redemptorystów. „Nowenna nieustanna odprawiana w każdą środę, dwa razy w ciągu dnia” (o godzinie ósmej i osiemnastej), gromadziła licznych wiernych, którzy u Maryi szukali pomocy i opieki w różnych sytuacjach życiowych. Ranne nabożeństwa skupiały przed obrazem 200-250 osób. Natomiast na wieczorne przychodziło 300-350 wiernych. Wśród nich znajdowały się całe rodziny. Szczególnie uroczysto obchodzono rocznicę założenia tego nabożeństwa, co nie pozostało bez wpływu na jego dalszy rozwój. We środę 26 września 1962 roku pod przewodnictwem ks. Juliana Groblickiego biskupa pomocniczego archidiecezji krakowskiej, obchodzono dziesięciolecie wprowadzenia *nowemmy nieustannej*. Przy tej okazji zliczono wszystkie teksty modlitw złożonych w tym okresie przez wiernych i okazało się, że osiągnęły one imponującą liczbę 86396, w tym

<sup>17</sup> ARK, *Kronika domu...*, t. 5, s. 250-252.

16378 podziękowań za otrzymane różne łaski, nieraz bardzo wielkie. „Tak wielka ilość udokumentowanych spotkań ludzi będących w różnych potrzebach z Matką Bożą w Jej obrazie na krakowskim Podgórzu jest wymownym dowodem szczególnego kultu tego obrazu, a zarazem świadectwem wyjątkowej obecności na tym miejscu Maryi – Matki Bożych łask”<sup>18</sup>.

## PARAFIA POD WEZWANIEM MATKI BOŻEJ NIEUSTAJĄCEJ POMOCY

Kult Matki Bożej Nieustającej Pomocy rozwinął się jeszcze bardziej, gdy przy kościele Redemptorystów utworzono ośrodek duszpasterski. Ustanowienie tego ośrodka zbiegło się z założeniem tam *nowenny nieustannej*. Uroczystości przewodniczył kard. Karol Wojtyła, który sprawując Eucharystię przed ikoną Maryi, dziękował Bogu za całe bogactwo łask, jakiego za Jej przyczyną doświadczali wierni, modlący się na tym miejscu. W 1978 r. wespół z Sługą Bożym Janem Pietraszką, biskupem pomocniczym archidiecezji krakowskiej, świętowano siedemdziesięciopięcioletnie przybycia redemptorystów do Krakowa, a wraz z nimi ikony Matki Pomocy Nieustannej. Była to znów okazja do pielgrzymowania na Podgórze czcicieli Maryi z całego Krakowa i okolic. Uroczystość zakończyła się procesją z łaskami słynącym obrazem zdjętym z wielkiego ołtarza. „Chciano – napisał kronikarz klasztorny – powtórzyć po siedemdziesięciu pięciu latach procesję, w której Matka Boża wstąpiła po raz pierwszy na swój tron w tym kościele”<sup>19</sup>.

Nabożeństwo do Maryi jeszcze bardziej wzmogło się, gdy w dniu 18 marca 1983 roku erygowano przy kościele parafię pod wezwaniem Matki Bożej Nieustającej Pomocy<sup>20</sup>. W ogłoszonym przez Ojca Świętego Jana Pawła II Roku Maryjnym 1987/88 Matka Boża w kopii czczonej w kościele ikony – za zezwoleniem kard. Franciszka Macharskiego – odwiedziła wszystkie rodziny w parafii. Owocem tej *peregrynacji ikony* było około 700 rodzinnych zobowiązań i deklaracji życia chrześcijańskiego. Co roku w dniu drugiego lutego w święto Ofiarowania Pańskiego pielgrzymują do Matki Bożej Nieustającej Pomocy pracownicy krakowskiego Miejskiego Przedsiębiorstwa Komunikacji. Tradycją podgórskiego kościoła Redemptorystów stały się już *te msze tramwajarskie* odprawiane od 1976 r., (wcześniej bywały w kościele pod wezwaniem św. Józefa). Na te nabożeństwa przybywał kard. Karol Wojtyła, a potem jego następcy lub któryś z biskupów pomocniczych. Pielgrzymki te nabierały szczególne

<sup>18</sup> ARK, rkps [bez sygn.], *Prośba o poparcie starań o koronację obrazu Matki Bożej Nieustającej Pomocy w kościele Redemptorystów w Krakowie przedłożona Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski* [25-26 XI 1993], s. 3, kopia.

<sup>19</sup> ARK, *Kronika klasztoru* (1971-1982).

<sup>20</sup> APMNP, rkps [bez sygn.] Dekret erekcji parafii pod wezwaniem Matki Boskiej Nieustającej Pomocy w Krakowie, Kraków 18 III 1983, kopia.

go wyrazu po powstaniu „Solidarności”, a potem w trudnym okresie stanu wojennego, kiedy żarliwie modlono się za ojczyznę<sup>21</sup>. W roku 1991 staraniem proboszcza o. Michała Reinkego, dokonano odnowienia i konserwacji ikony. Prace te wykonali Adam Kruk i Juliusz Kasper z Pracowni Konserwacji Zabytków na Wawelu. We środę 19 czerwca owego roku kard. F. Macharski poświęcił obraz i odprawił przed nim *nowennę nieustanną*<sup>22</sup>.

### „W TYM WIELKIM DOŚWIADCZENIU NIEUSTAJĄCEJ POMOCY”

Wydarzeniami o niezwykłym znaczeniu dla dziejów kultu podgórskiej ikony Matki Boskiej Nieustającej Pomocy pozostały świadectwa Ojca Świętego Jana Pawła II. W 1968 r., kard. Karol Wojtyła w kazaniu w czasie Nawiedzenia Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej w kościele Redemptorystów w Krakowie podkreślił żywy kult tej ikony wśród krakowian i złożył wymowne świadectwo swojej osobistej z nią więzi, gdy w czasie okupacji niemieckiej pracował w fabryce sody „Solvay” w Borku Fałęckim. Warto przytoczyć to świadectwo. „Wiem, że tu się często gromadzą krakowianie, zwłaszcza z tej części Krakowa, zwłaszcza z Podgórza, z Borku, Ludwinowa, że się gromadzą w środy, że tutaj się modlą. Modlą w ramach tej Nieustającej Nowenny do Matki Nieustającej Pomocy, że tutaj doznają i doświadczają tej prawdy, jaka się wyraża w tytule Maryi – Matka Nieustającej Pomocy – mówił pasterz Kościoła krakowskiego. Wiem, że tak jest. Ale więcej niż wiem, bo i sam tego doświadczyłem w latach okupacji, kiedy byłem robotnikiem w tej części Krakowa, tutaj, opodal stąd – dobrze wiecie – niejednokrotnie wracając z pracy po nocnej zmianie, nawiedzałem ten kościół, przystępowałem tutaj do Komunii św. nieraz, wracając z pracy po nocnej zmianie i zapamiętałem sobie klimat tego kościoła. Tak, że nie tylko to wiem, wiem z informacji, ale wiem jakoś z własnego doświadczenia i myślę, że mam jakąś własną częśćkę w tym wielkim doświadczeniu w parafii św. Józefa, w parafii w Borku Fałęckim, w parafii wreszcie całego Krakowa, w tym wielkim doświadczeniu Nieustającej Pomocy. Wiem, że mam w tym jakąś częśćkę, jakąś małą, osobistą częśćkę w tym doświadczeniu”<sup>23</sup>.

Do wspomnień związanych z podgóorską ikoną powrócił papież Jan Paweł II w spotkaniu z redemptorystami w dniu 30 czerwca 1991 roku w ich klasztorze przy kościele św. Alfonsa w Rzymie (via Merulana 31). „Przypominam sobie okres okupacji nazistowskiej w Polsce w czasie II wojny światowej –

<sup>21</sup> APMNP, rkps [bez sygn.], *Prośba o poparcie starań...*, s. 3-4; *Kronika Parafii Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Krakowie*, t. 1, s. 5; ARK, *Kronika klasztoru* (od 1988 r.).

<sup>22</sup> ARK, *Kronika klasztoru* (od 1988 r.).

<sup>23</sup> ARK, rkps [bez sygn.] *Kazanie kard. K. Wojtyły w czasie nawiedzenia obrazu Matki Bożej Częstochowskiej w kościele Redemptorystów w Krakowie w 1968 r.*, (tekst nieautoryzowany).

mówił Ojciec Święty – Pracowałem wówczas w jednej z fabryk w Krakowie. Po pracy często wstępowałem do kościoła Redemptorystów, który mijalem w drodze do domu. W kościele tym modliłem się przed Obrazem Matki Bożej Nieustającej Pomocy, który uważam za wyjątkowo piękny. Będąc już kardynałem, chętnie odwiedzałem wasz kościół i ten obraz. Często odprawiałem tam nabożeństwa, udzielałem komunii świętej. Ta moja wizyta jest więc, jak widzicie, kontynuacją mojego młodzieńczego uwielbienia dla tej Ikony. Dziękuję Bożej Opatrzności i Matce Bożej Nieustającej Pomocy za okazanie mi szczególnej opieki w tych tak trudnych okolicznościach”<sup>24</sup>.

**„AKT KORONACYJNY JEST PRAGNIENIEM WSZYSTKICH TYCH,  
KTÓRZY TUTAJ SIĘ MODLĄ”**

Nieprzerwanie rozwijający się kult podgórskiej ikony Matki Bożej Nieustającej Pomocy i jego wpływ na życie religijne wiernych skłonił redemptorystów polskich do podjęcia starań o koronację obrazu koronami papieskimi lub biskupimi. W dniu 19 grudnia 1992 r. o. Leszek Gajda, prowincjał warszawskiej prowincji redemptorystów, zwrócił się do biskupa krakowskiego kard. Franciszka Macharskiego z prośbą o „pobłogosławienie tym wysiłkom i doprowadzenie do koronacji ikony, która doznaje szczególnej czci ze strony wiernych Podgórza. Prowincjał pisał, że duszpasterze i wspólnota redemptorystów domu krakowskiego uważają akt koronacji koronami papieskimi lub biskupimi za niezwykle dar dla jeszcze większej czci Matki Bożej i dobra duchowego Ludu Bożego Podgórza, a nawet Krakowa”<sup>25</sup>. W ślad za tą prośbą redemptoryści przesłali Kardynałowi obszerne opracowanie o charakterze historycznym i pastoralnym: *Relacja [...] o niezwykłej czci, jakiej doznaje Matka Najświętsza w kopii Cudownego Obrazu Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Krakowie-Podgórzu w kościele parafialnym redemptorystów poświęcone czci Matki Bożej Nieustającej Pomocy w ich kościele w Krakowie*, uzasadniające przydatność tego aktu dla większego ożywienia pobożności maryjnej wśród mieszkańców miasta i okolicy. Podkreślali w nim, że wierni przychodzący tam na nabożeństwa „są świadkami wielu łask i cudów, jakich dokonała tutaj Matka Najświętsza i aby wyrazić swoją wdzięczność dla Niej pragną koronacji tego łaskami słynącego obrazu”. Biskup krakowski wraz z wymienionym wyżej przełożonym warszawskiej prowincji Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela zwrócili się do Konferencji Episkopatu Polski z obszernie udokumentowaną prośbą o poparcie starań o koronację obrazu Matki Bożej Nieustającej Pomocy w ko-

<sup>24</sup> Fragment przemówienia papieża Jana Pawła II przytoczony za *Prośba o poparcie starań o koronację obrazu Matki Bożej Nieustającej Pomocy w kościele Redemptorystów w Krakowie przedłożona Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski* [25-26 XI 1993], s. 43. (Kopia w APMNP).

<sup>25</sup> APMNP, rkps [bez sygn.] Prowincjał L. Gajda do biskupa krakowskiego kard. F. Macharskiego, Warszawa 19 XII 1992, kopia.

ściele Redemptorystów w Krakowie. W petycji tej zarysowali dziewięćdziesięcioletnią historię kultu podgórskiej ikony wykazując, że „Maryja tutaj obrała sobie tron rozdawnictwa łask a Jej obraz Nieustającej Pomocy zasługuje na najwyższe wyróżnienie – uroczystą papieską koronację”. Podkreślali w niej, że następstwem koronacji będzie „ożywienie nabożeństwa wiernych Krakowa i archidiecezji do M[atki] B[ożej] N[ieustającej] Pomocy. Nabożeństwo to rozwijane umiejętnie i systematycznie, zwłaszcza w formie nieustannej nowenny, gromadzi przed obrazem Matki Bożej znaczną grupę wiernych, którzy mogą się stać zaczynem nowej ewangelizacji. Dobrze bowiem zrozumiane i praktykowane nabożeństwo do Matki Najświętszej jest przecież nie tylko modlitwą, ale także współdziałaniem z Maryją w dziele odkupienia. Spotkania modlitwne przed świętą Ikoną są prawdziwą katechezą, która poucza i zachęca do apostołstwa”<sup>26</sup>.

Biskupi zebrani na Jasnej Górze na 265. Konferencji Episkopatu Polski w dniach 25-26 listopada 1993 r. opowiedzieli się za uwieńczeniem tego cudownego obrazu koronami papieskimi. Prymas Polski kard. Józef Glemp w imieniu Konferencji zwrócił się w dniu 2 grudnia owego roku do Ojca Świętego Jana Pawła II za pośrednictwem kard. Antonio Maria Javierre Ortas, prefekta Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, z prośbą o wydanie indultu apostolskiego zezwalającego na koronację. Prymas pisał, że biskupom znany jest kult, jakim się cieszy wspomniany obraz i popierają prośbę Arcybiskupa Metropolity Krakowskiego<sup>27</sup>.

„Wspominając Twoje słowa o znajdującym się w krakowskim Podgórzu wizerunku Matki Bożej Nieustającej Pomocy wypowiedziane w roku 1991 podczas wizyty w kościele Sant’Alfonso w Rzymie: »Po pracy często wstępowałem do kościoła Redemptorystów, który mijalem w drodze do domu. W kościele tym modliłem się przed obrazem Matki Bożej Nieustającej Pomocy, który miałem za wyjątkowo piękny«, pokornie prosimy, o możliwość przyozdobienia ikony papieskimi koronami” – pisali do Ojca Świętego Jana Pawła II kard. Franciszek Macharski i jego biskupi pomocniczy: Stanisław Smoleński, Albin Małysiak, Kazimierz Nycz i Jan Szkołodź. „Obraz ten do dnia dzisiejszego cieszy się czcią i żywym kultem. Akt koronacyjny jest pragnieniem wszystkich tych, którzy tutaj się modlą”<sup>28</sup>.

Kard. F. Macharski dnia 18 stycznia 1994 r. zwrócił się do kard. Antonia Marii Javierre’a Ortas, prefekta Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów z gorącą prośbą o zezwolenie na uroczyste uwieńczenie papieskimi koronami wspomnianej łaskami słynącej ikony Najświętszej Dziewicy.

<sup>26</sup> APMNP, rkps [bez sygn.] Prośba o poparcie starań o koronację..., s. 4-5.

<sup>27</sup> APMNP, rkps [bez sygn.] Prymas Polski kard. J. Glemp do prefekta Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów kard. A. Javierre Ortas, Warszawa 2 XII 1993, kopia.

<sup>28</sup> ARK, rkps [bez sygn.] Prośba kard. F. Macharskiego i jego biskupów pomocniczych do Ojca Świętego Jana Pawła II o możliwość przyozdobienia ikony papieskimi koronami, kopia bez daty).

„Przez dziewięćdziesiąt lat kult Matki Bożej Nieustającej Pomocy w podgórskim obrazie jest ciągły i stale żywy i stąd promieniuje na całą archidiecezję” – pisał pasterz Kościoła krakowskiego. „Wierni są przekonani o Jej czulej, macierzyńskiej opiece i potężnym wstawiennictwie przed Bogiem, o czym świadczą zebrane podpisy. Mając to wszystko na uwadze, jak również rolę pobożności maryjnej w dziele nowej ewangelizacji” Kardynał jeszcze raz prosił o upoważnienie go do dokonania koronacji tej ikony. Do prośby dołączono wspomniane już pismo Konferencji Episkopatu Polski, krótki rys historyczny kultu obrazu i prośby duchowieństwa i wiernych o koronację<sup>29</sup>.

### „KORONACJA AKTEM ZAWIERZENIA MARYI”

Ciekawe były sugestie co do miejsca koronacji. W styczniu na posiedzeniu Duszpasterskiej Rady Parafialnej wymieniano: skałki w pobliżu kościoła, Rynek Podgórski, stadion „Korona”, a nawet stadion Garbarni przy ul. Rydlówka. Za najbardziej odpowiednie miejsce uznano Rynek Podgórski<sup>30</sup>.

Redemptoryści zadbali o duszpasterskie przygotowanie wiernych do uroczystości koronacyjnych. Opracowali specjalne *Rozważania majowe przed koronacją Obrazu Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Krakowie* (Kraków 1994), wydane przez Wydział Duszpasterstwa Kurii Metropolitalnej<sup>31</sup>.

W dniu 18 maja 1994 r. Wydział Historii Kościoła Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie wraz z Wyższym Seminarium Duchownym Redemptorystów urządził sesję naukową *Kult Matki Bożej Nieustającej Pomocy wczoraj i dziś*. Inicjatorami i organizatorami tego spotkania w kościele Redemptorystów byli ks. doc. dr hab. Stanisław Piech, dziekan Wydziału, kierownik Katedry Dziejów Kultury Religijnej wraz ze swym asystentem o. mgr. lic. Marianem Sojką, rektorem krakowskiego domu redemptorystów. Sesję otworzył kard. Franciszek Macharski, metropolita krakowski<sup>32</sup>. Sesja zakończyła się nabożeństwem nieustannej nowenny i uroczystą Mszą św. koncelebrowaną pod przewodnictwem kard. F. Macharskiego, który także wygłosił homilię.

<sup>29</sup> ARK, rkps [bez sygn.] Kard. F. Macharski do kard. A. Javierre Ortas, Kraków 18 I 1994.

<sup>30</sup> APMNĖ, *Protokoły Duszpasterskiej Rady Parafialnej Parafii M[atki] B[oskiej] N[ieustającej] P[omocy] w Krakowie – Podgórzu 1989-2002*, s. 93.

<sup>31</sup> Książeczka ta zawierała siedem czytańek: *Geneza kultu Matki Bożej po wwezwaniam Nieustającej Pomocy*; *Teologiczna treść obrazu Matki Bożej Nieustającej Pomocy*; *Początki kultu Matki Bożej Nieustającej Pomocy na ziemiach polskich i w Krakowie*; *Rozwój kultu Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Podgórzu*; *Nieustanna Nowenna do Matki Bożej Nieustającej Pomocy*; *Dlaczego koronacja?*; *Znaczenie koronacji obrazu Matki Bożej Nieustającej Pomocy*.

<sup>32</sup> Referaty wygłosili: o. doc. dr hab. Benignus Józef Wanat OCD, *Teologia ikony Matki Bożej Nieustającej Pomocy*; o. Marian Sojka, *Kult Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Kościele potezeczonym*; o. dr Edward Nocun CSsR, *Cześć Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Kościele polskim*; o. dr Antoni Bazielić CSsR, *Sługa Boży Bernard Lubiński jako propagator kultu Matki Bożej Nieustającej Pomocy*; ks. Stanisław Piech, *Kult Matki Bożej Nieustającej Pomocy w kościele Redemptorystów w Krakowie – Podgórzu*; o. dr Leszek Gajda CSsR, *provinciał, Jak dziś mówić o Maryi? – Matka Boża w kazznodziejstwie współczesnym*; o. dr Stanisław Madeja CSsR, *Nieustanna Nowenna formą kultu maryjnego*.

Przed koronacją ogłoszono w kościele Redemptorystów misje, a po nich odbywała się nowenna, na którą przybywały wspólnoty zakonne i poszczególne okoliczne parafie<sup>33</sup>. Pielgrzymi uczestniczyli w *nieustannej nowennie*, a następnie we Mszy św.<sup>34</sup>. Słuchali występów chórów i koncertów w wykonaniu artystów scen krakowskich. Dzień nowenny kończył się *Apelem Maryjnym*. Warto wspomnieć, że w okresie 19-25 czerwca każdy dzień nowenny miał swój temat z odpowiednim mottem biblijnym, stanowiącym podstawę do kazań i modlitw<sup>35</sup>. Tematyka ta była odzwierciedleniem toczącej wówczas w Polsce walki o uszanowanie w ustawodawstwie państwowym prawa do życia dla każdego poczętego człowieka.

W niedzielę poprzedzającą koronację, na Mszach św. we wszystkich kościołach i kaplicach archidiecezji krakowskiej zostało odczytane Słowo kard. F Macharskiego o koronacji obrazu. „W blisko już 1000-letniej historii diecezji krakowskiej pojawia się nowy znak miłosiernej Bożej obecności” – pisał Metropolita. „Jest to znak maryjny: koronacja papieskimi koronami Matki Bożej Nieustającej Pomocy w kościele oo. Redemptorystów na Podgórzu. [...] Wraz z ojcami Redemptorystami zapraszam serdecznie: przyjdźcie ten znak zobaczyć, uradować się nim i odczytać wezwanie, jakie nam przynosi. – Będzie to dla nas okazja do publicznego i uroczystego wyznania wiary w Jezusa Chrystusa, Odkupiciela człowieka, który wezwał do współdziałania swoją Matkę, a razem z Nią cały lud Boży; będzie to wielkie dziękczynienie Kościoła krakowskiego za powołanie na Stolicę Apostolską w Rzymie Jana Pawła II i równocześnie nasza wielka modlitwa za umiłowanego Ojca Świętego; będzie to publiczne podziękowanie za rozliczne łaski otrzymane dzięki modlitwie przed wizerunkiem Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Jej podgórskim

<sup>33</sup> W niedzielę (19 VI) pielgrzymowały rodziny zakonne męskie i żeńskie. Modlitwom przewodniczył o. Andrzej Rębacz CSsR. W tygodniu ikonę Matki Bożej Nieustającej Pomocy nawiedzały poszczególne parafie dekanatów podgórskiego i prokocimskiego. W poniedziałek (20 VI) pielgrzymowały parafie: Bieżanów Nowy (św. Rodziny), Borek Fałęcki (Matki Boskiej Zwycięskiej), Kosocice (św. Marii Magdaleny). Przewodniczył bp. Jan Szkodoń. We wtorek przybyły parafie: Kurdwanów (Podwyższenia Krzyża św.), Cegielniane (Matki Bożej Saletyńskiej) i Bieżanów Stary (Narodzenia Najświętszej Maryi Panny). Modlitwie przewodził bp Albin Małysiak. We środę przyszedli wierni z Prokocimia Nowego (z parafii Miłosierdzia Bożego) i Starego (Matki Bożej Dobrej Rady) i Wróblowic (Przemienienia Pańskiego). Przewodniczył o. Leszek Gajda CSsR. We czwartek pod przewodnictwem bpa Stanisława Smoleńskiego modlili się pielgrzymi z parafii: św. Józefa w Podgórzu, Niepokalanego Serca Najświętszej Maryi Panny w Rybitwach, Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny w Rżące i Ducha św. w Podstolich. W piątek były parafie: Swoszowice (Opatrzności Bożej), Wola Duchacka (Zmartwychwstania Pańskiego), Piaski Wielkie (Najświętszego Serca Jezusowego). Przewodniczył bp Kazimierz Nycz. W sobotę z o. L. Gajdą modlili się parafianie z Płaszowa (Najświętsze Serce Jezusowe), Łagiewnik (Najświętsze Serce Jezusowe) i Piaski Nowe (Matka Boża Różańcowa).

<sup>34</sup> APMNE [bez sygn.] *Pielgrzymki w tygodniu Wielkiej Nowenny przed koronacją w kościele oo. Redemptorystów*, afisz.

<sup>35</sup> APMNE [bez sygn.], *Nowenna przed koronacją obrazu Matki Bożej Nieustającej Pomocy*, afisz. Wymieniono tam następujące tematy kazań: *Matka* – »Oto Matka twoja (J 19, 27)«; *Wzór życia ludzi odkupionych* – »Bądź pozdrowiona, pełna łaski Pan z Tobą (Łk 1,28)«; *Wzór chrześcijańskiej miłości* – »Niech mi się stanie według słowa Twojego (Łk 1,38)«; *Miłość chrześcijańska fundamentem postaw ludzkich i małżeńskich* – »Nie bój się wziąć do siebie Maryi (Mt 1,20)«; *Bóg, rodzice i dzieci w chrześcijańskiej rodzinie* – »Powiniem być w domu Ojca mego (Łk 2,49)«; *Rodzicielski stosunek do fundamentalnych wyborów, realizacja życiowego powołania dzieci* – »Kto czyni wolę Ojca [...], ten mi jest bratem, siostrą i matką (Mt 12,50)«; *Maryja wzorem apostołów i apostołowanych* – »W tym czasie wybrała się Maryja w drogę (Łk 1,39), Wszyscy oni trwali jednomyślnie na modlitwie [...] z Maryją Matką Jezusa (Dz 1,14)«.

sanktuarium; będzie to dzień naszego zawierzenia na nowo Matce Bożej Krakowa z Podgórzem i całej Ojczyzny, by była królestwem Jezusa i Maryi i by mimo rozlicznych trudności mogła się rozwijać w pełnej wolności i pokoju”<sup>36</sup>. W przeddzień koronacji o północy odprawiono *pasterkę maryjną*.

W upalną niedzielę 26 czerwca 1994 roku o godz. 11.15 przy dźwięku dzwonów wyruszyła z kościoła Redemptorystów procesja na Rynek Podgórski, gdzie przy specjalnie zbudowanym ołtarzu polowym przed fasadą kościoła św. Józefa miała się dokonać koronacja cudownego obrazu. Ikonę Matki Bożej nieśli kolejno bracia klerycy (redemptoryści), dziewczęta, młodzieńcy, mężczyźni i kobiety.

Licznie przybyli pielgrzymi z terenu archidiecezji krakowskiej zapełnili Rynek Podgórski. W południe rozpoczęła się uroczysta koncelebrowana Msza św. koronacyjna pod przewodnictwem metropolity krakowskiego, a kazanie wygłosił abp Stanisław Nowak, metropolita częstochowski. Kaznodzieja nazwał koronację aktem zawierzenia Maryi, która jest znakiem wielkiej nadziei.

Po homilii odczytano telegram Ojca św. „Uczestniczę duchowo w modlitwie Ludu Bożego Miasta Krakowa, który w dzisiejszą niedzielę gromadzi się pod przewodnictwem swego Arcypasterza na uroczystej koronacji Obrazu Matki Bożej Nieustającej Pomocy w kościele Ojców Redemptorystów na Podgórzu” – pisał papież. „Kościół ten i czczony w nim Obraz Matki Bożej zapisał się głęboko w mojej pamięci, gdy w czasie okupacji, jako robotnik fabryki »Solvay« i równocześnie kleryk tajnego Seminarium Duchownego, po nocnych zmianach przychodziłem tutaj na poranną Mszę św. W tamtych trudnych czasach Maryja była dla nas w sposób szczególny pomocą nieustającą i niezawodną we wszystkich potrzebach. Doświadczyłem tego nie jeden raz. Dzisiaj pragnę wspólnie z Ludem Bożym Miasta Krakowa zawierzyć Maryi wszystkie trudne sprawy Ojczyzny i Kościoła doby obecnej, a zwłaszcza polską rodzinę, w tej chwili ponownie zagrożoną u samych korzeni jej egzystencji i jej podstawowych praw. Modlę się wraz z Wami, aby polskie rodziny stały na straży każdego poczętego życia; aby to podstawowe prawo każdej ludzkiej istoty, jakim jest naturalne prawo do życia, było uszanowane także w polskim ustawodawstwie”<sup>37</sup>.

Prowincjał o. Leszek Gajda poprosił Kardynała o dokonanie koronacji. Odczytano brewe koronacyjne, w którym papież Jan Paweł II zatwierdził orzeczenie Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, zezwalające na koronację łaskami słynącej ikony i upoważnił kard. F. Macharskiego do nałożenia koron w jego imieniu. Arcybiskup krakowski poświęcił korony i w ciszy włożył je na głowy Dzieciątka Jezus i Jego Niepokalanej Matki.

<sup>36</sup> APMNP, [bez sygn.] Słowo Księdza Kardynała przed koronacją papieskimi koronami cudownego obrazu Matki Bożej Nieustającej Pomocy z kościoła Ojców Redemptorystów w Krakowie – Podgórzu, Kraków 18 V 1994.

<sup>37</sup> APMNP, [bez sygn.] Telegram papieża Jana Pawła II do kard. F. Macharskiego, Watykan 21 VI 1994, kopia.

Kustosz sanktuarium złożył ślubowanie. „W kolejnym roku Wielkiej Nowenny przed 2000 rokiem przyścia na świat naszego Zbawiciela Pana Jezusa Chrystusa, poświęconym uświęceniu rodziny i 1000-lecia Kościoła krakowskiego, w naszej obecności dokonano historycznego aktu uwielbienia Bogarodzicy Maryi, Matki Bożej Nieustającej Pomocy, przez nałożenie na Jej skronie i Jezusa koron papieża Jana Pawła II” – mówił proboszcz. „W tym ważnym momencie dziejów Kościoła podgórskiego i całej Ziemi Krakowskiej, w poczuciu odpowiedzialności za rozślawienie czci Matki Bożej, wzorem redemptorystów minionych lat, ja o. Michał Reinke, kustosz sanktuarium Matki Bożej Nieustającej Pomocy i proboszcz tejże parafii, w imieniu całej wspólnoty redemptorystów i wszystkich moich następców, przysięgam i ślubuję, że dołożę wszelkich starań, aby Matka Boża Nieustającej Pomocy, obecna w kościele »na górcie«, była znana, czczona i kochana, nie tylko w naszej metropolii krakowskiej, ale również w całej ojczyźnie, będąc wiernym zobowiązaniu, jakie nadał papież Pius IX, powierzając przed laty obraz zgromadzeniu Redemptorystów: „Sprawcie, aby ten obraz poznano w świecie i aby się w nim rozmiłowano”. Równocześnie zawierzam Matce Bożej Nieustającej Pomocy w dniu Jej koronacji wszystkich czcicieli gromadzących się w naszym sanktuarium redemptorystów na Podgórzu, a także innych świątyniach, na nabożeństwach Nieustannej Nowenny, szczególnie nasze katolickie rodziny: małżonków, młodzież i dzieci. Bądź dla wszystkich Matką Nieustającej Pomocy, Przewodniczką na drodze wiary i miłości oraz Królową. Tak mi pomóż Bóg i Święta Ewangelio”<sup>38</sup>.

W uroczystości wzięli także udział biskupi: Kazimierz Górny, pasterz Kościoła rzeszowskiego, biskupi pomocniczy archidiecezji krakowskiej: Julian Groblicki, Albin Małysiak, Stanisław Smoleński i Jan Szkoedoń oraz biskup senior Piotr Bednarczyk z Tarnowa. Były delegacje Papieskiej Akademii Teologicznej (księża: prof. dr hab. Jan Dyduch, doc. dr hab. Stefan Koperek prorektorzy i doc. dr hab. Stanisław Piech dziekan Wydziału Historii Kościoła) i Akademii Teologii Katolickiej oraz przedstawiciele rodzin zakonnych. Był konsul Austrii Emil Brix z małżonką. Przybyły delegacje władz Krakowa z prezydentem miasta Józefem Lasotą i wojewodą Tadeuszem Piekarczyem. Bezpośrednią transmisję z uroczystości przeprowadziły „Radio Maryja” i „Radio Mariackie”. Po Mszy św. ikonę przeniesiono do kościoła św. Józefa. Wieczorem po Mszy św. odbyła się procesja z koronowanym obrazem do kościoła Redemptorystów. Uroczystości zakończyły się *Apelem Maryjnym*.

Była to czwarta w Polsce ikona Matki Bożej Nieustającej Pomocy ozdobiona papieskimi koronami. Wcześniej ukoronowane zostały obrazy w farze poznańskiej (11 X 1961), w Toruniu w kościele Redemptorystów na Bielanach (1 X 1967), w kościele Karmelitanek Bosych w Kaliszu-Niedźwiadach.

<sup>38</sup> APMNP, [bez sygn.] *Tekst ślubowania*.

Ten ostatni ukoronował sam papież Jan Paweł II w dniu 7 czerwca 1991 r. we Włocławku, w czasie swojej czwartej pielgrzymki do Ojczyzny. Kult Matki Bożej Nieustającej Pomocy, czczony w podgórskiej ikonie, obejmuje swoim zasięgiem głównie archidiecezję krakowską. W u schyłku XX stulecia w ciągu roku przybywało do sanktuarium około 30 zorganizowanych grup pielgrzymkowych, liczących razem około tysiąca pątników<sup>39</sup>.

Warto dodać, że w roku 1999, pięć lat po koronacji na krakowskim Podgórzu Ojciec Święty Jan Paweł II ukoronował dwie ikony Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Sosnowcu z kościoła na Osiedlu Stałym w Jarosławiu (14 VI) i na rynku wadowickim z bazyliki w Wadowicach (16 VI).

### GDY UCICHŁY DZWONY OBWIESZCZAJĄCE KORONACJĘ

Przebrzmiały podniosłe, radosne uroczystości koronacyjne i wróciła szara codzienność. Redemptoryści krakowscy w duszpasterskim trudzie rozwijali nabożeństwo do Matki Najświętszej czczony w uwieńczonej koronami ikonie. We wrześniu 1994 roku zorganizowano w parafii peregrynację kopii koronowanej Ikony Matki Bożej Nieustającej Pomocy<sup>40</sup>. W maju 1995 roku z inicjatywy proboszcza o. Michała Reinke postanowiono z okazji pierwszej rocznicy koronacji zorganizować w uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa, po południu, wspólnie z parafią św. Józefa wspólną procesję eucharystyczną z udziałem metropolity krakowskiego trasą Ikony niesionej do koronacji na Rynek Podgórski<sup>41</sup>. Odtąd corocznie odbywa się taka procesja, którą prowadzi kardynał Franciszek Macharski.

W listopadzie 1995 roku na pamiątkę koronacji wprowadzono każdego 26 dnia miesiąca apele maryjne z kazaniem. Nad portalem głównego wejścia do kościoła umieszczono napis: „Sanktuarium Matki Bożej Nieustającej Pomocy 26.06.1994” wykonany w brązie według projektu Adama Szońcy<sup>42</sup>.

W każdą środę odbywa się w sanktuarium *nowenna nieustanna* z kazaniem głoszonym według wybranego cyklu tematycznego rano o godzinie 8.00 i wieczorem o 18.00 z procesją wewnątrz kościoła. Często na nowennach kazanie głosił o. dr Bolesław Słota. W ostatnim pięcioleciu zarysowało się wyraźne falowanie frekwencji wiernych na tych nabożeństwach. W kwietniu 1999 roku proboszcz zapisał w Kronice parafialnej: „Widać ogólny spadek frekwencji na nabożeństwach N[ieustannej] Nowenny”<sup>43</sup>. Dwa lata później w czerwcu 2001 roku cieszył się: „Więcej osób przychodzi na nabożeństwo, również wię-

<sup>39</sup> APMNŹ, [bez sygn.] Odpowiedzi na kwestionariusz Kurii Metropolitalnej w Krakowie o sanktuarium, 1998.

<sup>40</sup> APMNŹ, *Protokoły Duszpasterskiej Rady Parafialnej...*, s. 105, 107.

<sup>41</sup> Tamże, s. 119.

<sup>42</sup> APMNŹ, *Protokoły Duszpasterskiej Rady Parafialnej...*s. 131; *Ogłoszenia parafialne 1995-1998*, s. 15-16, 82.

<sup>43</sup> APMNŹ, *Kronika parafii Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Krakowie – Podgórzu 1997-2002*, s. 210.

cej dzieci przychodzi na procesję”<sup>44</sup>. Zachęcano, aby w nowennie uczestniczył przynajmniej jeden członek rodziny.

Od roku 2002 sanktuarium żyje w cieniu prężnie rozwijającego się światowego centrum kultu Miłosierdzia Bożego w Łagiewnikach po konsekracji nowo zbudowanej bazyliki przez Ojca Świętego Jana Pawła II w pamiętnym dniu 17 sierpnia owego roku. Sytuacja ta stwarza nowe wyzwania, które winny być uwzględniane w programowaniu pracy duszpasterskiej w sanktuarium podgórskim, tym bardziej, że niejednokrotnie pielgrzymki, zdążające do Łagiewnik, nawiedzają, niejako po drodze łaskami słynącą ikonę Matki Pomocy Nieustannej „u redemptorystów na Górcie”.

---

<sup>44</sup> Tamże, s. 417.

## ZARYS DZIEJÓW WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO WARSZAWSKIEJ PROWINCJI REDEMPTORYSTÓW W LATACH 1903-1939

Seminarium, to nie tylko budynek z kaplicą, salami wykładowymi, biblioteką, czytelniami i salami wypełnionymi komputerami oraz innymi pomocami technicznymi. Seminarium, to przede wszystkim kandydaci do kapłaństwa, którzy poprzez studium i formację duchową mają się przygotować do kontynuacji dzieła zbawczego Chrystusa, to także ich wychowawcy oraz profesorowie. Nieco ponad sto lat temu, dnia 7 września 1903 r. dziewięciu młodych redemptorystów, zamiast jechać do Mautern lub Obořiště, w Mościskach pod przewodnictwem rektora Engelberta Janečka (1848-1908) i w obecności ojców Adolfa Żółtowskiego (1870-1934) oraz Władysława Bohosiewicza (1868-1942) rozpoczęło pierwszy rok seminaryjny, by do tego dzieła się przygotować. Byli to Leon Pyżalski (1883-1974), Franciszek Zalasiński (1883-1918), Ignacy Grzegorzczak (1881-1911), Benedykt Pobłocki (ur. 1878, wystąpił 1904) i Wojciech Nipocki (1880-1938), wszyscy po maturze. Natomiast Józef Poppi (1885-1910), Zygmunt Ober (1881-1925), Maksymilian Napiątek (ur. 1881, wystąpił w 1919) i Józef Kania (1885-1944), po VII klasie czyli bez matury, na podstawie dyspensy o. Generała Macieja Rausa (1829-1917). Młoda wiceprowincja nie posiadała ani odpowiedniego domu, ani przygotowanego personelu nauczającego, ale otwierała własne seminarium, własny „wielki” studentat. Dlaczego? Jakie motywy doprowadziły władze wiceprowincji do tej decyzji? Odwaga jednak się opłaciła, mimo że pierwsza wojna światowa doprowadziła w 1920-1921 do zawieszenia nauczania filozoficzno teologicznego. W 1921 zaczynano jakby od nowa, ale z zapałem. Wkrótce studentat zaczął prężnie funkcjonować. W cieniu tego studentatu, funkcjonował „mały” studentat, w którym młodzi redemptoryści, po profesji, kończyli szkołę średnią. Przedmiotem niniejszego studium jest tylko „wielki” studentat, właściwe seminarium duchowne.

Materiał źródłowy jest zasadniczo obszerny, ale bardzo zróżnicowany. Na przykład sprawozdania z konferencji profesorskich często są schematyczne lub zupełnie ogólnikowe; rzadko mówią o doborze podręczników, o ewentualnej ich zmianie lub o powodach tej zmiany. Kroniki pisane przez studentów na ogół obszernie mówią o przechadzkach, o organizowanych imprezach, natomiast mało o samych wykładach i o profesorach.

Historią polskiego studentatu w interesującym tu okresie zajmowali się między innymi Waldemar Gawłowski w pracy seminaryjnej *Zarys dziejów Polskiego Studentatu OO. Redemptorystów* (Nasze Wiadomości 22: 1967, 68-100) oraz Janusz Skoczeń w pracy magisterskiej (PAT) *Wyzsze Seminarium Duchowne Ojców Redemptorystów 1903-1952. Studium historyczne*, Tuchów 1991. Niniejsza praca jest kolejnym podejściem do tematu, ale i ona nie rości sobie pretensji do pełnego przedstawienia wszystkich jego aspektów.

## 1. ZAŁOŻENIE SEMINARIUM

Był rok 1883. Trzech redemptorystów udawało się do Mościsk, by dać początek nowej fundacji i nowej, trzeciej, generacji redemptorystów polskich. Pierwszy przybył o. Antoni Jedek (1834-1903), Czech, urodzony na Śląsku Pruskim, i 31 maja 1883 odprawił pierwszą mszę św. w kościele św. Katarzyny. Po nim, 6 czerwca, przybył z Austrii brat Nepomucen Jan Grala (1852-1913), który w następnych latach oddał redemptorystom polskim wielkie usługi jako murarz. Ci dwaj dopiero 11 czerwca zamieszkali w klasztorze poddominikańskim. 22 czerwca dołączył do nich o. Bernard Łubieński (1846-1933), który już wcześniej przybył do Krakowa, by nabyć nieco wprawy w mówieniu po polsku. Następnie, w grudniu, dołączył do małej wspólnoty o. Paweł Meissner (1852-1922), pół Niemiec, pół Polak (matka była Polką), urodzony w Głogowie, który z powodu Kulturkampfu w cesarstwie pruskim wstąpił do redemptorystów w prowincji austriackiej<sup>1</sup>. Tak dokonał się powrót redemptorystów na ziemię polskie, w czym główną rolę odegrał Sługa Boży o. Bernard Łubieński<sup>2</sup>. Żaden z tej trójki nie władał dobrze językiem polskim.

<sup>1</sup> W. Szoldrski, *Redemptoryści w Polsce*, mps, cz. II [Klasztor], 13 (autor posługuje się własnym egzemplarzem z uzupełnieniami o. Szoldrskiego, zaopatrzonym w paginację ciągłą); A. Bazieli, *Udział o. Bernarda Łubieńskiego w ponownym przybyciu redemptorystów do Polski w 1883 r.*, Tuchów 1995, 35, M. Brudzisz, *Redemptoryści polscy w służbie Kościoła w ostatnim stuleciu, 1883-1983*, „Homo Dei” 52 (1983), 164-165.

<sup>2</sup> B. Łubieński, *Szkic historyczny Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela w Polsce od założenia domu w Mościskach 1883 do utworzenia prowincji polskiej 1909*, mps w: Akta Wicypostulatora procesu beatyfikacyjnego Sługi Bożego o. Bernarda Łubieńskiego, 6-16; tenże, *O powrocie Kongregacji Najświętszego Odkupiciela do Polski*, w: *Kronika domu [...] w Mościskach*, w: Archiwum Warszawskiej Prowincji Redemptorystów (Tuchów) (dalej: AWPR), t. 1, 1-39; tenże, *Sprawozdania kronikarskie dla zarządu Prowincji Austriackiej Redemptorystów odnośnie klasztoru w Mościskach z lat 1884-1899*, mps w: *Akta Wicypostulatora procesu beatyfikacyjnego Sługi Bożego o. Bernarda Łubieńskiego* (oryg. w: Archiwum Wiedeńskiej Prowincji Redemptorystów); W. Szoldrski, *Redemptoryści w Polsce* (zob. przyp. 1), cz. II, 12-44; A. Bazieli, *Udział o. Bernarda Łubieńskiego w ponownym przybyciu redemptorystów do Polski*, Tuchów 1995; S. Stańczyk (senior), *O. Bernard Łubieński drugi fundator zgromadzenia redemptorystów na ziemi polskiej*, „Homo Dei” 52 (1983), 189-190.

Początek fundacji nie był zachęcający, zwłaszcza po paraliżu o. Łubieńskiego na początku 1885. Nawet zastanawiano się czy nie opuścić Mościsk. Przybycie z Austrii 25 października 1885 o. Józefa Drobisza (1853-1894)<sup>3</sup>, poprawiło humory, a jego dobra znajomość języka polskiego oraz znajomość z ks. Stanisławem Stojałowskim (1845-1911) stwarzała możliwości rozpoczęcia apostolatu misyjnego.

Szybko, prawie od początku, zdano sobie sprawę, że los redemptorystów w Galicji może uratować zorganizowana troska o powołania, w tym wypadku przede wszystkim o powołania rodzime, polskie. Tak myślał już św. Klemens Hofbauer gromadząc u św. Benona w Warszawie, nawet z Moraw, takich młodzieńców, którzy by po szkole średniej mogli wstąpić do zgromadzenia. Podobnie później postępował o. Józef Passerat (1772-1858) w Szwajcarii. Do tej idei w 1868 powrócił o. Achilles Desurmont (1828-1898), a w jego ślady poszła prowincja wiedeńska. Zaczęto zatem rozglądać się za ewentualnymi kandydatami i już w 1884 wysłano do otwieranego właśnie w Ketzelsdorfie juwenatu austriackiego (później przeniesionego do Katzelsdorfu koło Wiener-Neustadt)<sup>4</sup> trzech młodych chłopców. Była to daleka droga, ale była. Wśród nich znalazł się również Józiu Stach (1864-1949) z Domaradza, wiele lat później sławny misjonarz (kapłanem został w 1895). Drugim zapewne był Franciszek Kuraś (ur. 1867), zmarły w 3 lutego 1892 w Pradze, jako kleryk, na krótko przed upragnionymi święczeniami kapłańskimi. Praktykę wysyłania chłopców do juwenatu austriackiego kontynuowano i w następnych latach. Pierwsze misje, w 1886, w Kulikowie (archidiecezja lwowska) i Laszkach (diecezja przemyska), były dobrą reklamą redemptorystów i ich systemu misyjnego oraz akcji powołaniowej. Ale humory redemptorystom galicyjskim poprawiły się wyraźnie, gdy zarząd prowincji dośłał im trzech ojców: Engelberta Janeczka, Teofila Pasura (1857-1931) (Pazura!) oraz Alojzego Polaka (1852-1925), tym bardziej, że o. Pasur jako Ślązak dobrze mówił po polsku<sup>5</sup>. O własnych powołaniach jednak nie zapomniano, choć juwenat w Ketzelsdorfie stwarzał różnorakie problemy. Pierwszym był problem językowy. Młodzi chłopcy z ówczesnej Galicji nie znali dobrze języka niemieckiego, co bardzo im utrudniało naukę i korzystanie z konferencji ascetycznych, przynajmniej przez dwa pierwsze lata. Liczyły się też koszty utrzymania, tym bardziej, że spory procent juwenistów odchodził, zrażony trudnościami językowymi i oddaleniem od domu rodzinnego<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> B. Łubieński, *Prawdziwy przyjaciel ludu – ś. p. o. Józef Drobisz*, „Gazeta Kościelna” 2 (1894), 253-254, 265-267.

<sup>4</sup> E. Hosp, *Erbe des hl. Klemens Maria Hofbauer. Erlösermissionäre (Redemptoristen) in Österreich 1820-1951*, Wien 1953, 577-578.

<sup>5</sup> B. Łubieński, *Szkic historyczny* (zob. przyp. 2), 19-20. Interesujący biogram o. Pasura napisał [O. Palewski] *Zywoot o. Teofila Pasura*; rkps w AWPR, doprowadzony zasadniczo tylko do założenia prowincji w 1909.

<sup>6</sup> B. Łubieński, *Szkic historyczny* (zob. przyp. 2), 19, 28; M. Sojka, *Dzieje redemptorystów polskich w latach 1883-1939* (maszynopis rozprawy doktorskiej, obronionej 20 maja 2004), Kraków 2004, 181-182.

Były jednak i pozytywne strony. Dobre opanowanie języka niemieckiego, po kilku latach pobytu w austriackich instytucjach wychowawczych, stwarzało możliwości pracy także w środowisku niemieckojęzycznym. Przebywanie w nich, gdzie można było spotkać ponadto Czechów, Niemców, a nawet Anglików, i słyszeć oraz rozmawiać różnymi językami, poszerzało horyzonty i pozwalało na lepsze poznanie zgromadzenia.

Nie można jednak zapominać, że w drugiej połowie XIX wieku problem emancypacji narodowej w monarchii austriackiej, był nie tylko polskim problemem. Takie same tendencje emancypacyjne panowały w narodach czeskim, słowackim, ukraińskim i wielu innych. W trakcie trwających dyskusji na temat juwenatu głos zabierał także o. Bernard i bardzo optował za stworzeniem własnego małego seminarium, a Niemczyzny nie darzył specjalną sympatią z racji panującego w cesarstwie pruskim Kulturkampf oraz jego skutków dla pracy zgromadzenia, także ojców z Galicji. Warto również pamiętać, że do stworzenia własnego juwenatu zachęcał go o. Achilles Desurmont, twórca juwenatu francuskiego. Czesi mieli podobne zamiary, zmierzając równocześnie do otwarcia własnej, czeskiej prowincji. Polskiemu projektowi sprzyjał o. Generał Maciej Raus. Najpierw jednak, 16 X 1894, ustanowił polską wiceprowincję, a dopiero w jej ramach, w roku następnym 1895, pozwolił na otwarcie juwenatu polskiego. I dla niego głównym motywem podjęcia tej decyzji były problemy językowe młodych kandydatów do zgromadzenia. Juwenat polski, w Mościkach, otwarto 27 sierpnia 1895, a Czesi uczynili to dopiero w roku następnym<sup>7</sup>. Polski juwenat w roku otwarcia liczył 10 juwenistów. O. Generał zgadzając się otwarcie tych juwenatów żądał jednak, by w nich dbano o nauczanie nie tylko języka ojczystego, ale i tych, które były w użyciu w monarchii austriackiej, a więc głównie niemieckiego. W polskim juwenacie należało kandydatów doprowadzić do matury.

Zatem droga do kolejnych polskich instytucji formacji zakonnej kapłańskiej była jeszcze daleka. Stąd w Austrii, w Eggenburgu i Mautern, w nowicjacie i w studentacie, nadal tę formację otrzymywali Polacy i Czesi. Liczono się jednak że środowiskiem ich przyszłej pracy, postanowiono więc, że środowowe wspólnotowe ćwiczenia homiletyczne będą się odbywać się nie tylko w języku niemieckim, ale także czeskim i polskim, a czasem nawet po łacinie<sup>8</sup>.

Otwieranie kolejnych narodowych instytucji wychowawczych, nowicjatu i studentatu było konsekwencją ustanowienia narodowych juwenatów, ale prowadziło także do rozpadu międzynarodowej prowincji na prowincje narodowe, chociaż władze prowincji austriackiej w 1895 prawdopodobnie tego sobie jeszcze nie uświadamiały. Ze strony polskiej takie propozycje padły już

<sup>7</sup> *Litterae Annales de Rebus Gestis Provinciae Austriacae Congregationis SS. Redemptoris. Anno Salutis 1894*, Viennae [brw], 4, 48; *Litterae Annales de Rebus Gestis Provinciae Austriacae (...) Anno Salutis 1895*, Viennae [brw], 9; *Litterae Annales de Rebus Gestis Provinciae Polonicae Congregationis SS. Redemptoris. Anno Salutis 1910*, Cracoviae 1912, 22-24; B. Łubieński, *Szkic historyczny* (zob. przyp. 2), 28-29; M. Sojka, *Dzieje* (zob. przyp. 6), 183.

<sup>8</sup> *Litterae Annales de Rebus Gestis Provinciae Austriacae... Anno salutis 1895*, Viennae [brw], 9-10.

w 1890 (o. Łubieński podczas pobytu w Rzymie), ale w 1899 zostały wyrażone ponownie. W imieniu wiceprowincjała o. Engelberta Janečka uczynił to o. Łubieński w liście z 25 lutego. W pierwszej części listu przedstawił on argumenty wiceprowincjała za ustanowieniem polskiego nowicjatu, a w drugiej, wyraził własne argumenty za otwarciem w przyszłości także polskiego studentatu. A te były następujące: 1s w Mautern klimat jest zbyt ostry i nie sprzyja zdrowiu kleryków, zabierając już niejedno życie; 2s lepsza sytuacja ekonomiczna Austrii, dostateczniejsze życie może kusić studentów polskich do pozostawania w tym kraju; 3s poziom studiów w Mautern jest za wysoki w stosunku do potrzeb duszpasterskich w Galicji i za wysoki w stosunku do przygotowania w polskim juwenacie<sup>9</sup>. Na razie, choć sprawa studentatu była jeszcze odległa, najwyższe władze, które już w 1896 pozwoliły otworzyć nowicjat dla braci zakonnych, teraz zgodziły się na otwarcie polskiego nowicjatu dla chorystów, który rozpoczął swoją działalność 29 września 1899. W 1900 roku szóstą klasę szkoły średniej kończyło kilku uczniów. Jak w całej monarchii, tak i w Galicji mogli być powołani do wojska. Nowicjat ich chronił od niego. Na jego potrzeby brat Nepomucen Grała w ciągu dwóch miesięcy na części klasztoru dobudował drugie piętro<sup>10</sup>. Pierwszego sierpnia 1900 sześciu kandydatów, po ukończeniu szóstej klasy rozpoczęło nowicjat. Zapewne w związku z tym faktem prowincjał wiedeński wyjaśnił, że nie wolno skracać nauki i szkołę średnią należy kończyć maturą, a redemptoryści w Galicji winni sobie zyskiwać uznanie także dobrym wykształceniem<sup>11</sup>. Drugiego sierpnia 1901 pierwsze śluby złożyli: Leon Pyżalski, Franciszek Zalasieński, Ignacy Grzegorzcyk, Benedykt Pobłocki, Wojciech Nipocki i Józef Poppi<sup>12</sup>. Następnie powrócili do Tuchowa dając początek „małemu studentatowi”, „humanistom”, czyli uczniom po profesji, kończącym szkołę średnią, siódmą i ósmą klasę. W 1903 wszyscy, z wyjątkiem kleryka Poppiego, stanęli do matury państwowej i zdali ją bardzo dobrze. Byli więc gotowi do studiów seminaryjnych.

Gdy na wiosnę 1903 zbliżała się matura tuchowskich kleryków „humanistów”, należało podjąć decyzję czy posłać ich do Mautern czy może do nowego studentatu prowincji praskiej w Obořiště, do której wiceprowincja polska od 1901 należała. W tym kontekście wiceprowincjał galicyjski, o. Teofil Pasur, w liście do prowincjała praskiego Franciszka Nemeca (1850-1922) z dnia 23 kwietnia 1903 zasugerował utworzenie samodzielnego polskiego studen-

<sup>9</sup> Archivum Generale Historicum Congregationis Sanctissimi Redemptoris. Roma (dalej: AGH), XVI Viceprov. Pol., vol. I, fasc. 6, nr 66: *Memorandum quant à la Viceprovince Polonoise faite par le P. Łubieński, 25 Fevrier 1895*.

<sup>10</sup> *Litterae Annales de Rebus Gestis Provinciae Austriacae (...) Anno Salutis 1900*, Viennae [brw], 3, 71.

<sup>11</sup> AWPR, *Korespondencja*. Nr 118: *List o. prowincjała Schwienbachera z 29 września 1900*. Zagadnienie solidnego kształcenia w juwenacie austriackim oraz polskim prowincjał wiedeński Jan Schwienbacher poruszał już wcześniej w listach z 24. 06 i 24. 07. 1895; 08.09; 16.09; 29. 09. 1900, tamże, nr 27, 29, 116, 118 oraz tamże *Recessus visitationis anni 1899 pro juvenatu et studiis*, wyrażając także wyraźny sprzeciw w stosunku do skracania studiów czy przerabiania dwóch klas w jednym roku szkolnym.

<sup>12</sup> *Brevis conspectus historiae Studentatus Polonici CSRS*, rkps 6 str. (w zbiorach autora).

tatu, z tymczasową siedzibą w Mościskach<sup>13</sup>. Oczywiście, ostateczne decyzje należały do generała zgromadzenia, którym wówczas był o. Patryk Murray (1865-1959). O. Pasur, wiceprowincja, 6 czerwca 1903 wybrał się do Wiednia, by się z nim tam spotkać. Po przedstawieniu racji otrzymał od O. Generała ustną zgodę na otwarcie polskiego studentatu oraz na powierzenie jego kierownictwa o. Adolfowi Żółtowskiemu<sup>14</sup>. Planowany prefekt 19 lipca udał się do Obořiště na konsultacje z tamtejszym prefektem, o. Janem Hudečkiem (1870-1957)<sup>15</sup>. Ponadto o. Generał Murray, w drodze wyjątku, zgodził się rozpoczęcie studiów seminaryjnych przez czterech studentów po profesji, przed ukończeniem szkoły średniej, to znaczy przed zdaniem egzaminu dojrzałości (matury)<sup>16</sup>. J. Poppi ukończył szkołę średnią, ale nie stawał do państwowego egzaminu maturalnego. Natomiast klerycy studenci: Zygmunt Ober, Maksymilian Napiątek i Józef Kania, byli po siódmej klasie<sup>17</sup>. W prowincji austriackiej, prowincji „matce”, istniała ta sama praktyka dla uniknięcia poboru do wojska. Ponadto klasy te traktowano już jako początek studiów wyższych, filozoficznych, gdyż w ich programie były elementy filozofii, na przykład logika<sup>18</sup>.

Po tych przygotowaniach, 7 września 1903, w obecności władz wiceprowincji, o. Żółtowski i 9 „filozofów”, pięciu po maturze, jeden po ósmej klasie, ale bez matury i trzech po siódmej klasie, Mszą św. i Veni Creator, rozpoczęto pierwszy rok studiów w polskim studentacie<sup>19</sup>. Dokumenty nominacyjne nadeszły z opóźnieniem i dopiero 13 września ogłoszono oficjalnie, że prefektem zostaje o. Żółtowski, a profesorem historii Kościoła o. Władysław Bohosiewicz<sup>20</sup>.

<sup>13</sup> AGH, XVI. Viceprov. Pol., vol. I, fasc. 1 c nr 11.

<sup>14</sup> AWPR, *Kronika studentatu*, t. II, 4v. O. Adolf Żółtowski ur. 19. 08.1870 w Jargoniewicach w Wielkopolsce, w rodzinie o wielkich tradycjach i zasługach dla Polski, w 1893 wstąpił do seminarium diecezjalnego w Poznaniu, a w 1896 otrzymał święcenia kapłańskie. W tym samym roku został wysłany do Rzymu, gdzie zamieszkał w Academia dei Nobili, studiując prawo. W 1897 otrzymał wikariat przy kolegiacie św. Magdaleny w Poznaniu. W 1902 wstąpił do zgromadzenia redemptorystów i 2 lutego 1903, po skróconym nowicjacie, złożył śluby zakonne. Przy tej okazji część swego majątku rodzowego przeznaczył na budowę klasztoru w Krakowie, a część w Maksymówce. W tym samym roku zarząd generalny zgromadzenia mianował go pierwszym prefektem tworzonego w Mościskach studentatu. Obowiązek ten pełnił do 1918, z przerwą w latach 1909-1911. Później był także magistrem nowicjatu (1927-1934). Na użytek kleryków przetłumaczył dwa dzieła św. Alfonsa Liguori: *Prawdziwy redemptorysta* (Kraków 1905) oraz *O umiłowania Pana Jezusa w życiu codziennym* (Poznań 1917). Był cenionym wychowawcą młodzieży zakonnej. Zob. AWPR, *akta personalne. Adolf Żółtowski*; W. Szoldrski, *Redemptoryści w Polsce* (zob. przyp. 1), cz. III/1 *Na omentarzach*, 67-69.

<sup>15</sup> AWPR, *Kronika klasztoru w Mościskach*, t. II, 395, 398-399.

<sup>16</sup> AWPR, *Kronika studentatu*, t. II, k.1.

<sup>17</sup> AGH, XVI. Viceprov. Pol. G. *Studentatus. Status personalis studentatus polonici. Tuchoviae. A. D. 1902*; to samo *A. D. 1903*.

<sup>18</sup> *Litterae Annales de Rebus Gestis Provinciae Austriacae(...)* Anno salutis 1895 (zob. przyp. 7), 8-9.

<sup>19</sup> AWPR, *Kronika studentatu*, t. II, k. 9v.

<sup>20</sup> AGH, XVI. Prov. Prag. I. *Provincialia*: list o. prow. Nemeca z 27 VI 1903 i nota Kurii Generalnej na nim; *Litterae Annales de Rebus Gestis Provinciae Pragensis Congregationis SS. Redemptoris. Anno Salutis 1903*, Praga [brw], 59; W. Szoldrski, *Redemptoryści w Polsce* (zob. przyp. 1), cz. II, 439; M. Sojka, *Dzieje* (zob. przyp. 6), 206-207.

## 2. W POSZUKIWANIU SIEDZIBY STUDENTATU

Otwierając studentat w Mościskach władze zgromadzenia poleciły, by wiceprowincja w najbliższym czasie postarała się dla niego o odpowiednią i stałą siedzibę<sup>21</sup>. Mówiąc o tym trzeba pamiętać, że w tamtych czasach, zgodnie z hasłem „*soli Deo et studiis*”, wybierano dla studentatu miejsca ustronne, z dala od gwaru wielkich miast i posiadające zdrowy klimat. To kryterium funkcjonowało także przy wyborze Wittem czy Mautern. Pierwsze było dobrze znane o. Bernardowi, gdyż w nim kończył swe studia seminaryjne. Drugie znał ogół ówczesnych ojców wiceprowincji, gdyż tam studiowali. Zgodnie z poleceniem najwyższych władz zaczęto poszukiwania odpowiedniego miejsca i w lecie 1904 dysponowano co najmniej trzema liczącymi się propozycjami. Były to Maksymówka koło Wełdzirza, Krynica, a nawet Lwów. Po wizji lokalnej żadna nie wzbudziła zachwytów, a trzeba było szybko podjąć decyzję<sup>22</sup>. Krajobraz w Maksymówce był piękny, ale warunki komunikacji ze światem nie budziły zachwyty. Jednakże z racji finansowych oferta baronowej Walentyny Miltitzowej (zm. 1920) w Maksymówce była dosyć atrakcyjna. Baronowa ofiarowała bowiem na względnie dogodnych warunkach kilka hektarów ziemi, rezerwując sobie prawo mieszkania w willi, używania stajni i parku. Po jej śmierci wszystko miało stać się pełną własnością zgromadzenia. Zatem 11 października 1904 ustalono warunki kupna, 29 października o. Generał Raus wyraził zgodę na fundację, a 3 listopada tego samego roku podpisano kontrakt kupna-sprzedazy na nazwisko o. Adolfa Żółtowskiego, który ze swojego majątku rodzowego wyłożył na ten zakup 3.700 koron<sup>23</sup>. Trudne warunki komunikacyjne nie przeszkodziły, że nowy budynek klasztorny w lecie 1906 był już gotowy. 5 maja 1905 poświęcono kamień węgielny, a w sierpniu 1906 roku można było w zamieszkać. Zatem 7 sierpnia przeniesiono studentat z Mościsk do Maksymówki, a 16 września arcybiskup Józef Bilczewski (1860-1923) dokonał poświęcenia klasztoru i publicznej kaplicy, chociaż ta nie była jeszcze całkowicie wykończona<sup>24</sup>.

Początkowo wydawało się, że będzie to idealne miejsce dla polskiego studentatu. Studenci otrzymywali wygodniejsze miejsce życia, modlitwy i nauki, a profesorowie prawie nie mieli pracy duszpasterskiej, gdyż katolików obrządku łacińskiego było mało. Zachwycali: krajobraz, świeże powietrze i cisza. Szybko jednak ujawniły się i poważne minusy tego wyboru. Świeże powietrze było za świeże, za ostre, górskie, przenikliwe w zimie, które szerzy-

<sup>21</sup> AWPR, *Kronika klasztoru w Mościskach*, t. II, 396.

<sup>22</sup> AWPR, *Kronika Prowincji*, t. I, 9, tamże, *Kronika studentatu*, t. II 65-66.

<sup>23</sup> M. Juruś, *Klasztor redemptorystów w Maksymówce (1906-1926)*, Kraków 2000, 18-23, gdzie fundacja w Maksymówce została omówiona szczegółowo; W. Szoldrski, *Redemptoryści w Polsce* (zob. przyp. 1), cz. II, 155-156; J. Skoczzeń, *Wyższe Seminarium Duchowne Ojców Redemptorystów 1903-1952. Studium historyczne*. Tuchów 1991, 18-20 (Praca magisterska na Wydziale Teologicznym PAT).

<sup>24</sup> M. Juruś, *Klasztor* (zob. przyp. 23), 24-36.

ło spustoszenie w szeregach tak kleryków jak i profesorów. Gruźlica zbierała straszne żniwo, nie omijając nikogo<sup>25</sup>. Ostra zima trwała długo. Wielkim błędem było przesadne oszczędzanie w ogrzewaniu domu w okresie zimowym, nie tylko z powodu ubóstwa, ale i w wyniku zapatrzenia się w praktyki Południowej Italii (kolebki zgromadzenia), gdzie ciepła było ponad miarę i opalania mieszkań nie stosowano. Innym problemem była fatalna komunikacja z resztą świata, ze Lwowem, z Mościskami i z Krakowem, gdzie od 1903 znajdował się zarząd (vice)provincji. Należy ponadto pamiętać, że ród Żółtowskich, głównie Teodor i Adolf (prefekt), którzy ze swojego majątku wyłożyli sporą sumę na zakup i budowę, byli zapatrzeni w Maksymówkę i bronili tej lokalizacji studentatu. Niemniej listy prefekta Żółtowskiego do zarządu generalnego z końca 1911 i początku 1912 ujawniają prawie powszechną niechęć prowincji do aktualnego usytuowania seminarium, a nawet klasztoru jako takiego<sup>26</sup>. Ta fundacja stała się przykładem absolutnie nietrafionej lokalizacji seminarium, która przecież kosztowała wielkie pieniądze; zarówno sama budowa jak i późniejsze utrzymanie.

W ramach tej dyskusji proponowano przeniesienie studentatu do Krakowa, do Tuchowa, a nawet myśłano o całkowicie nowej fundacji, w Rzepienniku. Ta ostatnia propozycja była także przykładem fantazjowania niektórych redemptorystów. Rozmach misyjny zgromadzenia przyczynił się wydatnie do kolejnych propozycji, m. i. we Lwowie i w Makowie Podhalańskim, gdzie proboszczem był ks. Józef Leja (zm. 13. 06. 1935), wielki dobrodziej redemptorystów, oblat zgromadzenia. O. Łubieński pisząc w 1913 do Generała w imieniu prowincjała czyni uwagę, że studentat w Makowie Podhalańskim znalazłby „miejsce zdrowsze niż Maksymówka”<sup>27</sup>. Wojna która wkrótce wybuchła nie pozwoliła zrealizować ani propozycji lwowskiej ani makowskiej, choć w 1917 i 1918 do nich powracano. Nie był to jednak odpowiedni czas.

Po wybuchu wojny w 1914 seminarium, to znaczy o. prefekt Żółtowski wraz z 8 klerykami uciekli do Mautern i tam po opieką o. Żółtowskiego kontynuowali naukę. Dwóch z nich, Franciszek Świątek (1889-1976) i Wincenty Spirra (ur. 1891, wystąpił w 1925), tam ukończyło teologię moralną pod kierunkiem profesora o. Franciszka Leitnera (1849-1926) i 25 lipca 1915 otrzymało święcenia kapłańskie z rąk biskupa Leopolda Schustera. Do Maksymówki powrócono 9 sierpnia 1915, czyli po przełamaniu frontu pod Gorlicami na początku maja tego samego roku<sup>28</sup>. Ponieważ brakowało tam opału i żywno-

<sup>25</sup> Tamże, 37-63, 76-77.

<sup>26</sup> AGH, XVII. Prov. Pol. G. *Studentatus*, 1. *Litterae*, Listy o. Adolfa Żółtowskiego z 19 IV 1911 i 7 I 1912.

<sup>27</sup> AGH, XVII. Prov. Pol. G. *Studentatus*, 1. *Litterae*, list o. Żółtowskiego z 15 XI. 1913; tamże, H. *Personalialia*, c. *Litterae sodalium*, 1. *Litterae P. Bernardi Łubieńskiego*, list z 8 II 1914; M. Juruś, *Klasztor* (zob. przyp. 23), 75.

<sup>28</sup> O. Świątek został później sławnym i świątobliwym duszpasterzem na „nieładzkiej ziemi” w ZSRR. AWPR, *Chronica domus studiorum in Maksymówka ab anno 1906*, 130-131; tamże, *Kronika studentatu*, t. I, pod koniec którego znajduje się składka zawierająca opis seminaryjnej ucieczki i życia w Mautern; t. III, k. 58v; M. Juruś, *Klasztor* (zob. przyp. 23), 45-52.

ści, grupka kleryków wegetowała do 1917, a ojcowie Karol Szrant (1886-1975) i Leon Bégin (1878-1961) zajęli się nawet wypiekami chleba<sup>29</sup>. W marcu tego roku szczątkowy studentat uciekł ponownie przez zbliżającymi się wojskami rosyjskimi, tym razem do Tuchowa i tu 11 kwietnia wznowił zajęcia. Kiedy sytuacja na froncie wschodnim poprawiła się, w połowie września 1917 porócono do Maksymówki<sup>30</sup>.

Nowy konflikt, tym razem polsko ukraiński, nie zapewniał studentatowi dobrej przyszłości w Maksymówce, gdyż Ukraińcy na tym terenie byli w większości i stanowili wielką niewiadomą. Zatem ponownie zaczęto rozważać przeniesienie seminarium do Makowa Podhalańskiego, mimo że wizytator nadzwyczajny (styczeń-luty 1918), o. Franciszek Weimann (1863-1920), prowincjał wiedeński, zachwalał warunki klimatyczne Maksymówki<sup>31</sup>. W jesieni 1918 Ukraińcy, w trakcie tworzenia własnego, niepodległego państwa, zaczęli zajmować ziemię lwowską. Fakt ten sprawił, że w lutym 1919 próbowano otrzymać paszporty ukraińskie i przenieść się do Mościsk. Paszportów jednak nie otrzymano i dopiero, kiedy wojsko polskie ponownie opanowało utracony teren razem ze Lwowem, studentat na rozkaz prowincjała o. Emanuela Trzemeskiego (1879-1968) w dniach od 15 do 17 lipca 1919 przeniósł się do Mościsk<sup>32</sup>, a w lipcu 1920 do Tuchowa<sup>33</sup>.

Dramatyczna sytuacja polityczna odrodzonej Polski sprawiła, że studentat przestał faktycznie funkcjonować. Dwaj klerycy, Franciszek Nowakowski (1897-1969) i Kazimierz Gołębiowski (1895-1968) zostali wysłani do studentatu prowincji lionńskiej w Attert na terenie Belgii, neoprezbiter o. Józef Puchalik (1893-1958) został wysłany na studia do Rzymu, a neoprezbiter o. Stanisław Solarz (1894-1974) do Krakowa. Funkcjonujący od 1903 w cieniu „wielkiego studentatu” tzw. „mały studentat” („humanści”), wraz z prefektem o. Karolem Szrantem, udał się do Krakowa, trochę pod naciskiem opinii publicznej, a trochę z patriotyzmu. Tu: Ludwik Fraś (1901-1953), Józef Sochacki (1900-1956), Teodor Kaczewski (1899-1989), Władysław Całka (1897-1969), Jan Szymaszek (1901-1989) i Stanisław Misiaszek (1899-1970), zgłosili się do wojska. Presję powodowali także niektórzy księża, biskupa Adama Sapiehy (1867-1951) nie wyłączając, którzy mówili, że w tak wielkim zagrożeniu ojczyzny w wojsku nie może braknąć kleryków. Wszyscy zostali przyjęci i przeznaczeni do wojskowej służby sanitarnej<sup>34</sup>. Zwolnieni z niej pod koniec 1920 w Krakowie

<sup>29</sup> AWPR, *Kronika studentatu*, t. III, k. 62r; L. M. Begin, *Pamiętniki. [I] Wspomnienia o o. Leonie*, Tuchów 1991, 66-67; A. Grabe, *Pamiętnik*, w: AWPR, s. 147.

<sup>30</sup> AWPR, *Chronica domus studiorum in Maksymówka ab anno 1906*, 175-176; tamże, *Kronika studentatu*, t. III, k. 73v; M. Juruś, *Klasztor* (zob. przyp. 23), 53.

<sup>31</sup> AWPR, *Kronika studentatu*, t. III, k. 73r-75v; AGH, XVII. Prov. Pol., B. *Visitationes canonicae. Relatio de visitatione extraordinaria Francisci Weimann, 1918*.

<sup>32</sup> AWPR, *Kronika studentatu*, t. III, k. 122v, 123v, 127v-128, 129, 138, 144-144v.

<sup>33</sup> Tamże, k. 159.

<sup>34</sup> Tamże, 160v-175v; Archiwum Klasztoru w Krakowie (dalej: ArKIKra), *Kronika klasztoru w Krakowie*, t. II, s. 247.

kontynuowali naukę w zakresie szkoły średniej. Niektórzy przygotowywali się do matury i trochę studiowali filozofię<sup>35</sup>.

Po zakończeniu działań wojennych prowincjał Emanuel Trzemeski zabrał się z całą energią do wznowienia działalności instytucji wychowawczych. Jego dziełem była fundacja domu juwenatu w Stawkach koło Torunia<sup>36</sup> i przeniesienie 11 lipca 1921 siedziby „dużego” studentatu do Tuchowa<sup>37</sup>. Na jego potrzeby w latach 1922-1926 wybudowano nowe, tak zwane „zachodnie” skrzydło. Prace przygotowawcze rozpoczęto w jesieni 1922, 22 marca 1923 zaczęto zakładać fundamenty. Pierwszy etap budowy, do maja 1924, spoczywał w rękach rektora o. Leona Pyżalskiego<sup>38</sup>, a dalszy jej ciąg w rękach rektora o. Karola Szranta. Nowy budynek poświęcił konsultor generalny, o. Jan Hudeček w lipcu 1926. W 1938 nad starą częścią, ciągnącą się od kościoła w kierunku południowym, za rektoratu o. Józefa Kani (1885-1944), dobudowano drugie piętro<sup>39</sup>. Dzięki tym inwestycjom studentat polski otrzymał wygodne i nowoczesne, jak na tamte czasy, pomieszczenia.

### 3. ZESPÓŁ ADMINISTRACYJNY, WYCHOWAWCZY I PROFESORSKI

Budynek seminaryjny, kaplica, pomieszczenia mieszkalne, sale wykładowe, biblioteka, odgrywają ważną rolę we funkcjonowaniu seminarium, ale, poza działaniem Boga, szczególną rolę do spełnienia ma zespół ludzi, wyznaczonych przez kompetentne władze, którzy mają rządzić seminarium, troszczyć się o formację duchowo zakonną oraz filozoficzno teologiczną.

Decydując się na założenie własnego seminarium, władze wiceprowincji polskiej musiały z małego zespołu misyjnego wyłączyć kilku ojców, a w 1903 liczył on zaledwie 17 osób. Prac apostołskich było wiele (w 1903 – ponad 110), a nowe zamówienia ciągle napływały. Drugim problemem był brak kapłanów przygotowanych fachowo do nauczania przedmiotów filozoficznych i teologicznych. W tej sytuacji prefektem studentatu został mianowany o. Adolf Żółtowski, jedyny w wiceprowincji, który posiadał studia wyższe, agronomiczne oraz w zakresie prawa kanonicznego, odbyte na Gregorianum. Grono nauczające stanowiło również poważny problem. W tej sprawie proszono

<sup>35</sup> AWPR, *Księga ocen*, t. I, 1903-1973, dane za rok 1920-1921.

<sup>36</sup> M. Brudzisz, *Redemptoryści polscy w służbie Kościoła w ostatnim stuleciu, 1883-1983*, w: *Homo Dei*, 52 (1983) 170.

<sup>37</sup> ArKIKra (zob. przyp. 34), *Kronika klasztoru w Krakowie*, t. II, 283.

<sup>38</sup> L. Pyżalski, *Moje wspomnienia*, rkps w: AWPR, 59-62. Były to lata niezwyklej inflacji, ale kto miał dolary, mógł przeżyć. O. Pyżalski pisze: za 50 \$ „otrzymywałem taki stos marek, że ledwie to się mieściło w mojej średniej walizce”. Z powodu szalejącej inflacji znaczną stratę poniósł Brach w Tarnowie, u którego kupiono 500.000 cegły i zapłacono w terminie.

<sup>39</sup> Archiwum Klasztoru w Tuchowie (dalej: AKITu), *Kronika klasztoru w Tuchowie*, t. III, 180, 285, a dalej passim; t. IV, 215, 226; AWPR, *Kronika studentatu*, t. III, k. 195v i od k. 252 passim.

i liczono na pomoc o. Jean Pierre Kannengiessera (1844-1907), ówczesnego prowincjała prowincji lionńskiej, który przeżywał tragedię zamykania klasztorów łącznie ze studentatem. Dla jasności trzeba tu przypomnieć, że władze republiki francuskiej na wiosnę 1903 dokonały drugiej serii likwidacji zakonów (pierwsza w 1882), na podstawie ustawy z 1 lipca 1901. W tej tragicznej sytuacji redemptorystów we Francji była realna szansa na przyjazd do Galicji jednego lub więcej profesorów. Z językiem nie było wówczas problemu, gdyż w wykładach posługiwano się łaciną. Ta pomoc nadeszła w 1904 roku, ale mniejsza od oczekiwanej.

Pierwszym rektorem seminarium wiceprowincji polskiej został aktualny rektor klasztoru w Mościskach, czyli o. Engelbert Janeček, i pełnił tę funkcję do 1906. Po nim rektorami byli: o. Adolf Żółtowski (Maksymówka 1906-1911 i 1918-1919), o. Franciszek Marcinek (Mościska 1911-1918 oraz Tuchów 1927-1933), o. Marcin Nuckowski (Mościska 1919-1920), o. Leon Pyżalski (Tuchów 1921-1924), o. Karol Szrant (Tuchów 1924-1927 i 1933-1934) oraz o. Józef Kania (Tuchów 1934-1939)<sup>40</sup>. Najdłużej, 13 lat, tę funkcję pełnił o. Marcinek, później długoletni prowincjał. W sprawach ekonomii pomocnikiem rektora był ekonom, zwany wówczas ministrem.

Zgodnie z konstytucjami zgromadzenia rektor do 1936 roku był ogólnym rządcą domu seminaryjnego i całej jego wspólnoty, także klerycznej. Mógł on dwa trzy razy do roku zaprosić każdego kleryka na rozmowę dotyczącą powołania, życia duchowego, karności i studiów. Od czasu do czasu winien był głosić konferencje ascetyczne. On też miał organizować konferencje pedagogiczne, oceniające profil duchowy i intelektualny studentów. Nie mógł jednak ingerować w konkretne, codzienne ich życie<sup>41</sup>. Zmiana nastąpiła na kapitule generalnej w 1936. Odtąd rektor był bezpośrednim przełożonym kleryków, winien był każdego miesiąca głosić konferencje ascetyczne i pilnować codziennego porządku, codziennej karności seminaryjnej. W tym zakresie dotychczasowy socjusz prefekta stawał się socjuszem rektora, a prefekt stawał się tylko ojcem duchowym seminarium<sup>42</sup>. Tak było do kapituły generalnej w 1947, gdyż niektóre prowincje nie zaakceptowały zmian postanowionych w 1936. Po niej powrócono do dawnego systemu<sup>43</sup>.

Pierwszym prefektem, został o. Adolf Żółtowski i na tym odpowiedzialnym stanowisku pozostawał do 1918, z krótką przerwą w latach 1909-1911,

<sup>40</sup> Lata pełnienia tych obowiązków można ustalić między innymi w oparciu o LAPrag., 1 (1903)-7 (1909) i LAPol., 1 (1910)-1 (1927-1938) oraz W. Szoldrski, *Redemptoryści w Polsce* (zob. przyp.1), cz. II, w paragrafach dotyczących klasztorów w Mościskach, Maksymówce i Tuchowie; oraz cz. III, w biogramach poświęconych poszczególnym ojcom.

<sup>41</sup> *Constitutiones et Regulae Congregationis Sacerdotum sub titulo Sanctissimi Redemptoris*, Romae 1895, 468-470, nr 1354-1364; *Constitutiones et Regulae Congregationis sub titulo Sanctissimi Redemptoris*, Romae 1923, 465-467: Constitutio VIII. De ipsius cura ac diligentia in Studentes conferenda.

<sup>42</sup> *Acta integra Capituli Generalia XIII Congregationis SS. Redemptoris Romae celebrati Anno MCMXXXVI*, Romae 1936, 43, 1625 II.

<sup>43</sup> *Acta integra capituli generalia XIV Congregationis SS. Redemptoris Romae celebrati, Anno MCMXLVII*, Romae 1948, 46-48.

gdy ten obowiązek sprawował o. Franciszek Zalański. Następni prefektami byli ojcowie Karol Szrant (1918-1924), Karol Legutki (1924-1930) i Teodor Kaczewski (1930-1956). Pierwszym socjuszem prefekta został o. Antoni Grabe (1875-1954)<sup>44</sup>. Po nim obowiązek ten pełnił o. Leon Bégin, a następnie wielu innych ojców.

W seminariach redemptorystowskich, a więc i w Polsce, prefekt był bezpośrednim przełożonym kleryków, ich właściwym wychowawcą i stróżem karności. On głosił konferencje ascetyczne, on był zwyczajnym spowiednikiem, on troszczył się o drobne, codzienne potrzeby materialne. Socjusz pomagał mu w tej ostatniej dziedzinie oraz w zakresie karności. On służył prefektowi radą, zastępował go w czasie jego nieobecności i na ogół towarzyszył klerikom podczas przechadzek<sup>45</sup>. Po ogłoszeniu w 1917 nowego kodeksu prawa kanonicznego, prefekt przestawał być zwyczajnym spowiednikiem kleryków, a od 1936 pełnił tylko funkcję ojca duchownego, pozbawionego administracji seminaryjnej.

Natomiast grono nauczające, dawniej tak zwani „lektorzy”, miało za zadanie nauczanie przedmiotów filozoficzno teologicznych. Był to w zasadzie jedyny ich obowiązek. Konstytucje postanawiały: „Szczególnym, a nawet jedynym obowiązkiem lektora będzie kształcić kleryków (...) zgodnie z przepisami konstytucji”, „w każdej chwili będzie do ich dyspozycji”. Ten nakaz sprawiał, że lektor mógł być czasem zwolniony z niektórych ćwiczeń zakonnych. Ta dyspensa należała do Przełożonego Generalnego lub do niższego, delegowanego. Ponadto lektorom przysługiwały takie same wakacje jak klerikom, a także ferie świąteczne. „Lektor” miał obowiązek trzymać się podręcznika wyznaczonego przez Zarząd Generalny lub prowincjała, a jego „wykład” winien był być komentarzem. Dyktowanie było z zasady zakazane; dopuszczalne jednak były zapisy krótkich komentarzy. Były jednak wyjątki, gdy podręcznik nie zawierał treści, jakie profesor miał wyłożyć<sup>46</sup>. Profesor mógł ponadto dostarczać klerikom dodatkowe książki z zakresu jego przedmiotu<sup>47</sup>.

Problem profesorski w pierwszym roku studiów nie był wielki, gdyż wykładane były tylko dwa główne przedmioty: filozofia i historia Kościoła. Profesorem filozofii został o. Władysław Bohosiewicz<sup>48</sup>, a historii Kościoła prefekt

<sup>44</sup> Odnośnie lat urzędowania zob. przyp. 36. Informator *Prowincja Warszawska Redemptorystów w Trzecim Tysiącleciu. Katalog*, Warszawa 2001, 110: *Prefekci studentatu*, niezależnie od kilku błędnych dat, nie odróżnia „dużego” od „małego” studentatu. Ten ostatni nie zawsze funkcjonował razem z „dużym”. A w Tuchowie od 1939 do 1945 mimo „symbiozy” pod jednym dachem, „mały studentat” czyli „licealiści” posiadali własnego prefekta, o. Kazimierza Hołde.

<sup>45</sup> *Constitutiones et Regulae Congregationis Sacerdotum sub titulo Sanctissimi Redemptoris*, Romae 1895, 468-470, nr 1354-1364; te same, Romae 1923, 558-562: Constitutio I. De Prefecto Studentium.

<sup>46</sup> AWRP, *Kronika studentatu*, t. II, k. 34: *na historii dyktował nam W. O. Prefekt historię Kościoła w Polsce, a to dlatego, że w naszym podręczniku obszerniej traktowana jest historia Kościoła w Czechach, a my przecież Polacy, nie Czesi*”.

<sup>47</sup> *Constitutiones et Regulae Congregationis Sacerdotum sub titulo Sanctissimi Redemptoris*, Romae 1895, 470-473, nr 1365-1382; *Constitutiones et Regulae Congregationis Sacerdotum sub titulo Sanctissimi Redemptoris*, Romae 1923, 562-56, nr 1293-1310.

<sup>48</sup> W. Szoldrski, *Redemptoryści* (zob. przyp. 1), cz. III/1, 90-95. Nie był to wielki filozof i po roku ten obowiązek objął o. Leon Bégin, Francuz z prowincji lionńskiej.

Żółtowski. Problem narastał w następnych latach, gdy rosła liczba przedmiotów i trzeba było angażować kolejnych ojców. W roku 1904 przybył z prowincji lionńskiej o. Leon Bégin<sup>49</sup>, jedyny ze spodziewanych, i po o. Bohosiewiczu objął nauczanie filozofii, a w następnych latach także prawa kanonicznego, a nawet moralnej. O. Leon Pyzalski (1883-1974), pierwszy senior dużego studentat krytycznie ocenił „wykłady” o. Bohosiewicza, natomiast wyraził uznanie dla nauczania o. Leona Bégin, który „lubił dyskusje filozoficzne z nami i bynajmniej nie trzymał się pedantycznie książki”<sup>50</sup>.

Z biegiem lat pojawiały się kolejne roczniki, a z nimi kolejne przedmioty nauczania i trzeba było kompletować grono profesorskie. W jesieni 1904 profesorami zostali o. Antoni Grabe Pisma św., a o. Franciszek Marcinek (1875-1955) teologii moralnej. Obydwaj byli absolwentami akademickiego seminarium w Mautern. Natomiast prefekt Żółtowski w następnych latach był lektorem teologii dogmatycznej, to znów teologii moralnej, Pisma św. i historii Kościoła. Na początku 1906 zespół „lektorów” (profesorów) stanowili: o. Leon Bégin – filozofia i prawo kanoniczne; o. Adolf Żółtowski – historia Kościoła i teologia dogmatyczna; o. Antoni Grabe – Pismo św.; o. Franciszek Marcinek – teologia moralna<sup>51</sup>.

W roku akademickim, 1904/5, do Mościsk przybyli klerycy belgijscy, włączeni formalnie do wiceprowincji polskiej, ale planowani na duszpasterzy Polaków emigrantów w Kanadzie. W polskim studentacie kończyli formację filozoficzno teologiczną i uczyli się języka polskiego. Byli to: Edmund Chappel (1882-1964), diakon, Alojzy Adam (ur. 1879), subdiakon, i Wiktor Waroux (1882-1955), subdiakon. Chappel i Waroux, po przeniesieniu siedziby studentatu do Maksymówki w 1906 i po jego ukończeniu zostali mianowani lektorami, pierwszy teologii dogmatycznej (1906-1909), a drugi Pisma św. (pocz. 1907-1909), po o. Grabe. Tak więc w 1907 profesorami głównych przedmiotów byli: o. Żółtowski – teologii moralnej, o. Bégin – filozofii i prawa kanonicznego, o. Chappel – dogmatyki, a o. Waroux – egzegezy Pisma św.<sup>52</sup>. W roku seminaryjnym 1911-1912, choć studentów na filozofii i teologii było tylko 8, to jednak zespół profesorski stanowiło 5 ojców: Leon Bégin, Karol Legutki<sup>53</sup>, Franciszek Marcinek<sup>54</sup>, Karol Szrant i Adolf Żółtowski, wśród których dwaj ostatni byli po studiach wyższych.<sup>55</sup>

<sup>49</sup> L. Bégin, *Pamiętniki* (zob. przyp. 29).

<sup>50</sup> L. Bégin, *Pamiętniki* (zob. przyp. 29), 37-38; L. Pyzalski, *Moje wspomnienia*, rkps w: AWPR, 29-30.

<sup>51</sup> AWPR, *Kronika klasztoru w Mościskach*, t. II, 464.

<sup>52</sup> L.A.Prag., 7 (1907)65. W 1907 w Maksymówce było sześciu profesorów, ale tylko trzech z nich pełniło obowiązki lektorów przedmiotów filozoficzno teologicznych: o. Żółtowski (moralna), o. Bégin (filozofia i prawo kościelne) i o. Kania (dogmatyka), dla siedmiu studentów. Pozostali nauczali w tak zwanym „małym studentacie” przedmiotów z zakresu ostatnich lat szkoły średniej dla czterech kleryków humanistów. W tym samym czasie w Obofistie było siedmiu profesorów dla 19 studentów, trzech kłanów-studentów i 16 kleryków. Zob. L.A.Prag., 9 (1909)34-35, 83.

<sup>53</sup> W. Szoldrski, *Redemptoryści* (zob. przyp. 1), cz. III/2, 37-42.

<sup>54</sup> Tamże, cz. III/1, 289-299.

<sup>55</sup> AGH, XVII. Prov. Pol. G. *Studentatus*, 2. *Relatio circa statum studentatus Provi. Polonicae (...) pro A.D. 1911-1912*.

Ta płynność zespołu nauczającego i łatanie braków, miały trwać jeszcze kilkanaście lat, a każda nominacja przychodziła z Rzymu. Jednakże od 1909 zaczęto wysyłać na studia wyższe. Pierwszym był o. Karol Szrant, który w Rzymie, w latach 1909-1911, studiował teologię dogmatyczną. Po nim studiowali w Rzymie: o. Franciszek Zalasieński – prawo kanoniczne (1911-1913), który jednak po powrocie skutkiem gruźlicy nauczania nie podjął; o. Kazimierz Smoroński (1889-1942) – nauki biblijne na Biblicum (1912-1914), przerwane po wybuchu pierwszej wojny światowej i ukończone w 1924 z tytułem licencjata; o. Józef Puchalik (1893-1958) – filozofię w 1920 na Angelicum, gdzie w 1922 uzyskał doktorat z tego przedmiotu, a w 1923 doktorat z teologii dogmatycznej; o. Alfred Müller (1888-1962) – prawo kanoniczne na Apolinare w 1923, zakończone doktoratem w 1925 (nauczania nie podjął, gdyż pozwolono mu udać się na misje w Kongo Belgijskim); o. Teodor Kaczewski – teologię dogmatyczną na Angelicum (1927-1929), zakończoną doktoratem; o. Stanisław Wójcik (1903-1985) – prawo kanoniczne na Angelicum (1929-1931), skąd powrócił także z doktoratem. Ostatnim studentem w Rzymie przed 1939, od 1935, był o. Karol Winiarski (1910-1972), który w 1938 otrzymał na Biblicum licencjat nauk biblijnych. A zatem w latach 1909-1939 w ramach formacji profesorów seminaryjnych prowincja polska wysłała do Rzymu 9 ojców, jednego, o. Brunona Świtalskiego (ur. 1909-, wystąpił w 1949), na teologię moralną na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie w 1937 uzyskał doktorat, oraz jednego, o. Witolda Czaplńskiego (1906-1993), na Wydział Teologiczny UJ, gdzie w 1937 otrzymał magisterium z teologii (doktorat dopiero w 1947). W wyniku tej polityki w roku akademickim 1937/1938, w przededniu drugiej wojny światowej, grono profesorskie składało się z 7 osób: 4 doktorów, jednego licencjata nauk biblijnych, jednego magistra teologii i jednego wykładowcy (o. Karol Legutki, 1886-1963). W jesieni 1938 powrócił z Rzymu drugi licencjat nauk biblijnych, o. Karol Winiarski<sup>56</sup>. W tym gronie, które w 1934 zyskało uznanie wizytatora nadzwyczajnego, Jana Hudečka, radnego generalnego, wyróżnił się o. Kazimierz Smoroński, chociaż był tylko licencjatem nauk biblijnych, aktywny w Polsce biblista. To jemu KUL proponował profesurę Pisma św.<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> Biogramy ojców Puchalika, Smorońskiego, Szranta i Winiarskiego zob. artykuły M. Brudzisza w *Słownik polskich teologów katolickich* pod redakcją ks. Ludwika Grzebieńia, vol. 6 kp, Warszawa 1983, 737-738 (Puchalik); vol. 7 rz, Warszawa 1983, 125-128 (Smoroński), 241-244 (Szrant), 408-410 (Winiarski); biogramy ojców Czaplńskiego, Kaczewskiego i Wójcika opublikował w tomie 8 tego *Słownika (...)* pod redakcją ks. Józefa Mandziuka, Warszawa, 1995, 136 (Czaplński), 257-258 (Kaczewski), 621-626 (Wójcik) o. E. Nocuń. Biogramy ojców Müllera, Smorońskiego i Zalasieńskiego napisał o. W. Szoldrski i zamieścił je w swojej pracy *Redemptoryści* (zob. przyp. 1), cz. III/1, 30-33 (Zalasieński), 86-90 (Smoroński), III/2, 25-33 (Müller). O. Bruno Świtalski nie posiada biogramu. W seminarium, po doktoracie, pracował krótko i na początku września, przez Rumunię i Węgry przedostał się na Zachód, następnie do Stanów Zjednoczonych. W 1949 wystąpił ze zgromadzenia. Biogramy wymienianych ojców znajdują się również w biuletynie Prowincji Warszawskiej *Nasze Wiadomości*. Niektóre przygotowuje do druku o. Bolesław Słota.

<sup>57</sup> AGH, XVII. Prov. Pol., B. *Visitations canonicae. Visitatio extraordinaria a. 1934* (J. Hudeček).

#### 4. PROGRAM STUDIÓW I ICH ORGANIZACJA

Zgodnie z obowiązującymi konstytucjami zgromadzenia na początku XX wieku, studia filozoficzno teologiczne winny trwać pięć lat, obejmując następujące dyscypliny: filozofię wraz z wszystkimi wówczas istniejącymi działaniami, historię Kościoła łącznie z historią zgromadzenia, Pismo św. obejmujące introdukcję ogólną, zasady hermeneutyki i egzegezę, archeologię biblijną, teologię dogmatyczną wraz z fundamentalną, teologię moralną z pastoralną, prawo kościelne i zakonne oraz wymowę kościelną<sup>58</sup>. We filozofii i teologii należało się trzymać tomizmu, a w teologii moralnej i pastoralnej systemu Założyciela, św. Alfonsa<sup>59</sup>.

##### a) Program nauczania

Studentat polski nie mógł oczywiście ignorować tych wytycznych, ale w różnych konkretach czerpał wzorce z dobrych studentatów redemptorystowskich w Mautern, Obořiště, Wittem, Attert, czy Gars, gdzie na początku XX w. obowiązywał pięcioletni program studiów. Gdy w Mościskach w 1903 otwierano tylko pierwszy rok studiów, głównymi przedmiotami były filozofia oraz historia Kościoła. Ale obok nich była także patrologia, za wzorem Mautern i Obořiště. Seminaryjna *Księga ocen* za rok 1903/1904 wymienia tylko dwa przedmioty: filozofie i historię Kościoła<sup>60</sup>. Językiem wykładowym była nadal łacina, której znajomości szkole średniej wiele czasu poświęcano. Podstawową znajomość języka greckiego wynoszono również ze szkoły średniej. Ponadto, zdolniejsi klerycy winni się uczyć języka hebrajskiego, gdyż słabszych, intelektualnie lub zdrowotnie, można było z niego zwolnić. W Galicji ze szkoły średniej wynosiło się dosyć dobrą znajomość języka niemieckiego, a zatem w studentacie uczono języka francuskiego, a nawet włoskiego, chociaż nie zawsze i nie wszystkich.

W miarę jak pojawiały się kolejne lata studiów wprowadzano wykłady Pisma św., teologii dogmatycznej, teologii moralnej i prawa kanonicznego. Od 1906 studentat realizował już pełny program nauczania, przewidziany konstytucjami, o czym była mowa na początku paragrafu, porównywalny z programem w Mautern i Obořiště<sup>61</sup>. Dobrze ten program nauczania i jego organizację przedstawia o. Leon Golnik, przebywający w studentacie w latach 1905-1910. Jak pisze w swoim *Pamiętniku*, głównymi przedmiotami za jego czasów były: filozofia, historia Kościoła, Pismo św., teologia dogmatyczna,

<sup>58</sup> *Acta capituli generalis Congregationis Ssmi Redemptoris celebrati Anno Domini 1894*, Romae 1894, 43-45; *Constitutiones et regulae (...)*, Romae 1895, 458-459, nr 1309; *Constitutiones et regulae (...)*, Romae 1923, 545-549, Constitutio II. *De materia studiorum*.

<sup>59</sup> *Constitutiones et regulae (...)*, Romae 1923, 546, nr 1237 II, VIII, 1238.

<sup>60</sup> *Litterae Annales de rebus gestis Provinciae Austriacae. Anno salutis 1895*, Viennae [bdw], 8-9.

<sup>61</sup> Tamże, 9; LAPrag, 7 (1907), 34-35.

teologia moralna i prawo kościelne. Wymieniając lektorów o ojcu Franciszku Marcinku pisze, że był także lektorem patrologii, liturgii i homiletyki, ale prawdziwego nauczania tych przedmiotów, poza patrologią, nie było; nie było też ascetyki. O homiletyce o. Golnik pisze: „zdaje się, że homiletykę mieliśmy sobie sami studiować”. Śpiewu gregoriańskiego uczył o. Chappel. Na pierwszym roku – pisze dalej o. Golnik – była filozofia i historia Kościoła; na drugim filozofia i Pismo św. (introdukcja), na trzecim Pismo św. i dogmatyka, na czwartym dogmatyka i teologia moralna, na piątym teologia moralna i prawo kościelne. Kursy, co jest ważne, nie były łączone<sup>62</sup>. Seminaryjna *Księga ocen* informuje także, że w pierwszych latach, zasadniczo do zakończenia pierwszej wojny światowej, na nauczanie filozofii przeznaczano dwa lata, historii Kościoła (oraz Zgromadzenia) jeden rok, Pisma św. (z introdukcją i archeologią) dwa lata, teologii fundamentalnej i dogmatycznej dwa lata, teologii moralnej i pastoralnej dwa lata oraz prawa kościelnego jeden rok<sup>63</sup>. Patrologia nie została uwidoczniiona w *Księdze ocen*, a była.

Relacja o stanie studentatu za rok 1911-1912 wymienia następujące wykładane przedmioty: język hebrajski (2 godz. tyg.), filozofia (6 godz. tyg.), historia Kościoła i zgromadzenia (5 godz. tyg.), patrologia (1 godz. tyg.), Pismo św. (introdukcja, hermeneutyka i archeologia biblijna, 3 godz. tyg.), teologia dogmatyczno apologetyczna (w r. 1911/12 wykładano de religione, de fontibus revelationis i de Ecclesia, 3 godz. tyg.), teologia moralna (w r. 1911/12 wykładano de sacramentis, de justitia, de praeceptis Ecclesiae, 7 godz. tyg.). Była także teologia pastoralna, w tym roku nie wykładana, a ponadto rubrycystyka, ćwiczenia homiletyczne i dysputy filozoficzno teologiczne. Te ostatnie z racji małej liczby studentów były organizowane rzadko<sup>64</sup>. Niemniej w roku seminaryjnym 1903-1904 były trzy dysputy, z historii Kościoła i z filozofii<sup>65</sup>. Zapału profesorom i studentom nie brakowało w polskiej wiceprowincji, ale brakowało przygotowanego grona profesorskiego, a i seminarzystów nie było zbyt wielu. W 1903 – 9 studentów, w 1905 – 15, w 1907 – 15, 1909 – 6, 1910 – 7 (8?)<sup>66</sup>. Później liczba seminarzystów malała, do czego i pierwsza wojna światowa zasadniczo się przyczyniła<sup>67</sup>.

Z biegiem lat dokonywano reorganizacji i wprowadzania kolejnych przedmiotów. I tak w 1911 o. Szrant, po powrocie z Rzymu, wyemancypował z dogmatyki teologię fundamentalną (apologetykę, jak wówczas ją nazywano)<sup>68</sup>. Homiletyka nadal polegała na ćwiczeniach praktycznych, na wygłaszaniu

<sup>62</sup> L. Golnik, *Pamiętnik*, rkps w: AWPR, zeszyt 1, 159-150.

<sup>63</sup> Seminaryjna *Księga ocen t. I, 1903-1973*, zob. dane za lata 1903-1908.

<sup>64</sup> AGH, XVII. Prov. Pol. G. *Studentatus. 2. Relatio circa studentatus (...) pro A. D. 1911-1912*; M. Juruś, *Klasztor* (zob. przyp. 23), 66-67.

<sup>65</sup> AWPR, *Kronika studentatur*. II, k. 17v, 28.

<sup>66</sup> LAPrag., 3 (1903), 59, 5 (1905), 51, 7 (1907), 9 (1909), 6; AGH, XVII. Prov. Pol. G. *Studentatus, 2. Relationes circa statum studentatus. Notae examinum 1910*; LAPol. 1 (1910) 78.

<sup>67</sup> M. Juruś, *Klasztor* (zob. przyp. 23), 65.

<sup>68</sup> AWPR, *Księga ocen*, t. I, dane za rok 1911.

kazań, bez możliwości ich redagowania. Temu zadaniu miał służyć „drugi nowicjat”. Niemniej o. Karol Legutki notowany jest jako profesor historii Kościoła, patrologii i homiletyki w latach 1911-1918. Homiletyka pojawia się także w programie w roku seminaryjnym 1918/1919, a jako jej profesor najpierw jest wymieniany o. Waroux, a następnie o. Szrant<sup>69</sup>. Jak nauczano ten przedmiot? Czy i ile było teorii? Faktem jest, że ćwiczenia praktyczne nadal cieszyły się wielką popularnością, a w latach trzydziestych zostały przeobrażone w „kółka homiletyczne”, składające się z kilku kleryków, kierowane, kontrolowane przez profesora homiletyki. W ich ramach nadal wygłaszano gotowe kazania w refektarzu oraz wzajemnie czyniono sobie uwagi, ucząc się poprawnej wymowy i dobrych gestów. Nie było także właściwej liturgiki, ale rubrycystka liturgiczna. Ocena za egzaminy z liturgii pojawia się dopiero w 1940.

W programie nauczania ważnym wydarzeniem była reforma realizowana od początku września 1924. Jej podstawy prawne stanowił nowy kodeks prawa kanonicznego, ogłoszony w 1917, a następnie decyzje kapituły generalnej zgromadzenia z 1921 oraz Konstytucje i reguły opublikowane w 1923. Uczestnik kapituły, prowincjał o. Emanuel Trzemeski, polecił władzom seminaryjnym i gronu profesorskiemu przeprowadzenie reformy studiów w oparciu o nowe konstytucje i wzorzec francuski, co w pewnym sensie stanowiło zerwanie z tradycjami studentatu w Mautern. W roku 1922 przesłał do zarządu generalnego następujący program nauczania seminaryjnego, które miało trwać sześć lat, dwa lata „filozofii” i cztery „teologii”. Według tego projektu na pierwszym roku prawdziwej filozofii miało być tylko cztery godziny, reszta, 13 godzin przeznaczona była na przedmioty humanistyczne. Na drugim roku 8 godzin przewidziano na wykłady filozofii, 2” na introdukcję do Pisma św., 2” na wykład z „teologii ogólnej” (fundamentalnej), 2 godz. na j. hebrajski i 1 godz. na śpiew kościelny. Na teologii 3 godz. przeznaczono na teologię dogmatyczną, 3 godz. na teologię moralną i pastoralną, 3 godz. na Pismo św., 2 godz. na historię Kościoła seminaryjnych patrologię, 2 godz. na prawo kościelne i zakonne, 1” na liturgię oraz 1” na homiletykę<sup>70</sup>.

Ostatecznie Konstytucje zgromadzenia ogłoszone w 1923, w ślad za nowym kodeksem prawa kanonicznego i postanowieniami kapituły generalnej z 1921, nakazywały dwa lata studium filozofii i cztery lata teologii, wyliczając następujące przedmioty jako obowiązujące: filozofię, historię Kościoła, patrologię, introdukcję ogólną i szczegółową do Pisma św., egzegezę Pisma św., teologię dogmatyczną, akcentując bardzo teologię dogmatyczną ogólną, czyli fundamentalną, teologię moralną wraz z pastoralną według św. Al-

<sup>69</sup> LAPol, 2 (1911-1918) 65; AWPR, *Confrentiae lectorum 1906-1942*, 37; tamże, *Kronika studentatu*, t. III (1911-1924), 119.

<sup>70</sup> AGH, XVII. Prov. Pol, G. *Studentatus*, 2. Relatio nr 5: *Schema studiorum in Studentatu Provinciae Polonicae, 1922*, podpisany przez o. Prowincjała Emanuela Trzemeskiego. Do Kurii Generalnej nadszedł 27 XI 1922.

fonsa, teologię życia wewnętrznego („ascetykę”, jak wówczas ją nazywano), homiletykę, liturgię, prawo kanoniczne i śpiew kościelny. Wyliczony jest również język hebrajski, z którego można było zwolnić słabszych studentów<sup>71</sup>. Wykład głównych przedmiotów teologicznych: Pismo św., dogmatyka, moralna i prawo kanoniczne, został rozłożony na cykl czteroletni. Obok nich, wymienionych w *Księdze ocen*, było jeszcze kilka innych przedmiotów, jak na przykład katechetyka i katolicka nauka społeczna. Tak więc nowy program nauczania w polskim studentacie, opracowywany przez kilka lat, a realizowany od września 1924, różni się nieco od propozycji przesłanych w 1922 do Rzymu. W międzywojennych konstytucjach zgromadzenia brak na przykład katolickiej nauki społecznej, a w Polsce, z racji bardzo rozwijającej się Akcji Katolickiej, jej nauczanie jest odnotowane. Co więcej, już w początkach, gdyż w 1905, o. Bégin na socjologii (filozoficznej) omawiał encyklikę *Rerum novarum*, co było wielką nowością i wzbudziło wyjątkowe zainteresowanie kleryków<sup>72</sup>. Był to owoc francuskiej formacji tego profesora. W konstytucjach ogólnych brak także katechetyki, a w Polsce zaczęto jej nauczanie. Program nauczania, realizowany od 1924, przetrwał zasadniczo do drugiej wojny światowej. Jego poszerzenia dokonała kapituła generalna z 1936 polecając wykłady z historii religii i dogmatu oraz socjologii<sup>73</sup>. W *Księdze ocen w latach 1937-1939* te przedmioty nie zostały jednak odnotowane.

## b) Organizacja nauczania

Wykłady były rozłożone na pięć dni w tygodniu, przy czym czwartek był wolny. W ciągu dnia były zasadniczo trzy wykłady godzinne: o 8.00, 10.00 i o 14.00, ale nie brak odstępstw od tej zasady. W okresie międzywojennym, już co najmniej od 1924, lekcje głównych przedmiotów odbywały się w godzinach: 8.00-9.00, 10.30-11.30 i 17.00-18.00. We środy i piątki modyfikowano program z racji zebrań całej wspólnoty. Ponadto w niedziele po południu, od 17.30 do 18.00 był śpiew gregoriański<sup>74</sup>. Każda godzina wykładowa zaczynała modlitwą *Creator ineffabilis*, po której odmawiano *Ave Maria* i *Sancte Alphonse ora pro nobis*. Po tej modlitwie, z zasady, było sprawdzanie („pytanie”) czy materiał prezentowany przez lektora na poprzedniej godzinie został opanowany. Dopiero po tym „odpytaniu” lektor starał się wyłożyć kolejny materiał. We środy i piątki po południu, z racji takich zebrań ogólnie domowych jak „akademia misyjna”, zagadnienia teologiczne („kazusy”) i konferencje ascetyczne wraz z „kapitułą” (oskarżeniem) istniał specjalny porządek za-

<sup>71</sup> *Acta integra Capituli Generalis XII Congregationis SS. Redemptoris Romae celebrati Anno MCMXXI*, Romae 1922, 65, nr 1533: „Ad cursum theologicum pertinent”; *Constitutiones et regulae (...)*, Romae 1923, 546: Constitutio II, nr. 1237 i 1239; AWPR, *Kronika studentatu*, t. IV, k. 1v.

<sup>72</sup> AWPR, *Kronika studentatu*, t. II, 41.

<sup>73</sup> *Acta integra Capituli Generalis XIII Congregationis SS. Redemptoris Romae celebrati Anno MCMXXXVI*, Romae 1936, 40, nr 1623; Relacje o. K. Franczyka i Relacja o. J. Hermana.

<sup>74</sup> AWPR, *Kronika studentatu*, t. II, k. 51-51v i passim; t. IV, k. 1v.

czynany zasadniczo o godz. 15.00. Jednakże już o 14.00 bywała krótka lekcja patologii. Prywatne studium kleryka odbywało się w godzinach między wykładami. Wykłady filozoficzne czy teologiczne czasem były łączone. Stąd tak zwany „filozof” mógł zaczynać studium od etyki, a „teolog” dogmatykę od traktatu „de sacramentis”<sup>75</sup>.

Rok seminaryjny dzielił się na dwa semestry, kończone publicznym egzaminem. Pierwszy rok seminaryjny został rozpoczęty 7 września 1903 roku. Następne około połowy września, czasem później; w 1916 dopiero 25 września. Pierwszy semestr kończono z zasady pod koniec stycznia, oczywiście egzaminem, a drugi około połowy lipca<sup>76</sup>. Kiedy seminarium w 1921 przeniesiono do Tuchowa, z racji zaangażowań profesorów i kleryków w wielkim odpuszcie, rok zaczynano na początku września, a kończono pod koniec czerwca. Egzaminom publicznym początkowo przewodniczył sam prowincjał praski o. Nemeč, ewentualnie wiceprowincjał o. Teofil Pasur; od 1909 polski prowincjał, a gdy on nie mógł, jego delegat. Później kolejni prowincjałowie lub ich delegaci. Pierwszemu egzaminowi rocznemu, 13 lipca 1904, przewodniczyli o. Jan Hudeček, prefekt studentatu w Obořiště, delegat prowincjała praskiego, oraz wiceprowincjał polski, o. Teofil Pasur<sup>77</sup>. Ten drugi na egzaminach był wymagający, ale studenci szybko rozszyfrowali jego „słabość”. Ponieważ lubił czytać „Kurierek”, więc swoim sposobem dostarczali mu na egzamin najświeższy numer. Egzaminy były publiczne i każdy członek wspólnoty seminaryjnej mógł w nich uczestniczyć, a nawet zadawać pytania<sup>78</sup>. Szczególnie uroczyste odbywał się egzamin jurysdykcyjny, na który zarówno arcybiskup lwowski Józef Bilczewski (1860-1923) jak i biskupi tarnowscy delegowali na przykład rektora seminarium<sup>79</sup>.

Wielkim wydarzeniem studenckim były dysputy publiczne na tematy wyznaczone przez profesorów z głównych przedmiotów: filozofii, historii Kościoła, Pisma św. teologii dogmatycznej i moralnej oraz prawa kanonicznego. Trzy dysputy były już w roku 1903-1904, a kilka w latach 1908-1910<sup>80</sup>. Kiedy studentów było mało liczbę dysput ograniczano, gdyż każda dysputa angażowała trzech studentów. Ponieważ ich tematem były zagadnienia szczególnie dyskutowane, stąd dysputy niejednokrotnie były bardzo ożywione, nawet bardzo mocne. W okresie międzywojennym dysputy były aktem normalnym, zwłaszcza po 1930 roku.

<sup>75</sup> *Constitutiones et regulae* (...), Romae 1923, 549-550 (De partitione diurna horarum pro studiorum tempore); AGH, XVII. Prov. Pol., G. *Studentatus*, nr 4: *Relatio praefecti studentium de statu studentatus polonici 1919-1920*.

<sup>76</sup> AWPR, *Conferentiae lectorum*, t. I, 1906-1942, passim; *Kronika studentatu*, t. III (1911-1924), 68, 70, 114, 119.

<sup>77</sup> [J. Palewski] *Krótki życiorys o. Teofila Pasura*, w: AWPR, 197; ArKlIKra (zob. przyp. 34), *Kronika klasztoru w Krakowie*. I, 55.

<sup>78</sup> *Constitutiones et regulae* (...), Romae 1895, 348, nr 926; *Constitutiones et regulae* (...), Romae 1923, 423, nr 875, 544, nr 1232.

<sup>79</sup> O egzaminie semestralnym w Mościskach w 1903 zob. *Kronika studentatu*, t. II, k 22; o egzaminach w Maksymówce zob. M. Juruś, *Klasztor* (zob. przyp. 23), 66.

<sup>80</sup> *Constitutiones et regulae* (...), Romae 1923, 548, nr 1243; AWPR, *Kronika studentatu*, t. II, k. 13v, 17v, 28, 54; tamże, *Conferentiae lectorum*, t. I, 1906-1942, 11-12, 15.

## 5. ŻYCIE CODZIENNE WYCHOWAWCÓW, PROFESORÓW I KLERYKÓW

Seminaria redemptorystów posiadały jednoznaczną dewizę: *Soli Deo et studiis*, czyli w studentacie należało kontynuować formację religijno zakonną, rozpoczętą w nowicjacie oraz dać gruntowną formację filozoficzno teologiczną przyszłemu redemptoryście misjonarzowi. Temu zadaniu miało być podporządkowane całe życie tych trzech grup. Wychowawcy: prefekt i jego socjusz, a także profesorowie, mieli być dla kleryków wzorem modlitwy, skupienia i konkretnego naśladowania Najświętszego Odkupiciela w jego stosunku do Boga Ojca i do człowieka, według słów św. Pawła: „Żyję ja, ale już nie ja, żyje we mnie Chrystus”. A klerycy-studenci winni byli pogłębiać tajemnicę Boga, który kocha, zbawia i powołuje nie tylko do szczególnej z nim zażyłości, ale do szczególnie gorliwej współpracy w dziele zbawczym Chrystusa.

### a) Program dnia

Klerycy tak jak i ojcowie, wstawali wcześniej, o godz. 5.00. W pierwszych latach nawet o 4.30. O 5.30 było wspólne rozmyślanie, o 6.00 Komunia św. i zaraz po niej Msza św. z półgodzinnym dziękczynieniem. W dniach rekolekcji dziękczynienie trwało godzinę. Tu należy dodać, że klerycy początkowo przystępowali do komunii św. w niedziele i święta, oraz w środy i piątki, a od dekretu Piusa X „O częstej Komunii św.” z 20 grudnia 1905 roku mogli codziennie. O. Pyzalski wspomina tę zmianę jako wielkie wydarzenie w życiu kleryka<sup>81</sup>. O godz. 7.30 było śniadanie i tak zwana remisja do 8.00, podczas której należało rozmawiać po łacinie. Dzień nauki wypełniały lekcje i studium prywatne. Wspólne modlitwy południowe o 12.20, a następnie obiad i godzinna rekreacja do 14.00. Po południowym wykładzie należało także zrobić sobie półgodzinną lekturę książki ascetycznej. O 16.15 było 15 minutowe nawiedzenie Najświętszego Sakramentu i Matki Najświętszej, po którym następowała godzinna remisja, w niektóre dni (na przykład czwartki, imieniny) połączona z podwieczorkiem. O 18.30 (19.00?) wspólne rozmyślanie, po którym kolacja i rekreacja. Najpóźniej o 22.00 należało się kłaść do łóżka, a prefekt lub jego socjusz winien był tego dopilnować. Jak z tego programu widać czas naukowy nie stanowił zwartej bloku<sup>82</sup>. Trochę go było od 7.00 do 7.30, a następnie po każdym wykładzie. W wolne czwartki poranna remisja trwała, łącznie ze śniadaniem, jedną godzinę, a później był czas wolny na naukę,

<sup>81</sup> L. Pyzalski, *Moje wspomnienia*, rkps w AWPR, 37.

<sup>82</sup> Ramowy program dnia w seminarium redemptorystów w pierwszej połowie ubiegłego stulecia podaje III konstytucja *De studiis*, zob. *Constitutiones et regulae (...)*, Romae 1923, 549-550, nr1245-1256. Szczegóły, dotyczące raczej konkretnych godzin, ustalał prowincjał ze swoją radą, wychowawcami i gronem profesorskim.

wykonywanie różnych prac seminaryjnych, zebrania, powielanie różnych materiałów, sprzątanie, a po południu przechadzka. Przechadzki były także we wtorki i soboty po południu, jeżeli nie było specjalnych prac zaprogramowanych przez socjusza lub ekonomę domu. We wtorki na przechadzce należało przez pół godziny rozmawiać w jednym z nowożytnych języków.

## b) Rola prefekta, głównego wychowawcy

Zadaniem prefekta było pogłębienie życia religijnego i duchowości zakonnej, zapoczątkowanych w nowicjacie. Czynił to poprzez celebrowanie Eucharystii, na początku której studenci, w zależności od ustalonych norm i pozwoleń, mogli przystąpić do komunii św. Formacji służyły comiesięczne niedzielne rekolekcje, niedzielne przedpołudniowe „skupienie”, na które, oprócz liturgii eucharystycznej, składała się konferencja ascetyczna i „oskarżenie” z win przeciwko konstytucjom, dokonywane przez tak zwanego „zełatora”, codzienne południowe modlitwy wraz z rachunkiem sumienia oraz półgodzinne czytanie książki ascetycznej. Ponadto sakrament pojednania, od Kodeksu Kanonicznego, ogłoszonego w 1917, nie u prefekta, ale u spowiedników zwyczajnych co 8 do 15 dni oraz nadzwyczajnych (cztery razy w roku), roczne rekolekcje w Wielkim Tygodniu i na początku nowego roku seminaryjnego, comiesięczne rozmowy z prefektem, piętnastominutowe nawiedzenia Najświętszego Sakramentu i Matki Bożej, różaniec, różne nabożeństwa. Prefekt także wskazywał książki na lekturę z zakresu teologii życia duchowego. Te wszystkie praktyki miały nie tylko ugruntować życie w łasce Bożej, ale nauczyć systematycznego naśladowania cnót i życia Jezusa Chrystusa w całym jego pełnieniu woli Ojca Niebieskiego. Konstytucje przestrzegały, by prefekt (podobnie jak magister nowicjatu) w zakresie formacji duchowej nie kierował się swymi prywatnymi doktrynami i ideologiami, ale teologią i duchowością św. Alfonsa. To wymaganie skierowane było także do lektorów.

Czas seminarium był przygotowaniem zarówno do profesji wieczystej, jak i do kapłaństwa, zatem prefekt, główny wychowawca, musiał to w szczególności mieć na uwadze w swojej pracy<sup>83</sup>. Ocenę stanu formacji starały się dać konferencje profesorskie, podczas których profesory wyrażali swoje spostrzeżenia i pozytywne, i negatywne. Wielkimi wydarzeniami w życiu klero-kapłańskiego, koronującymi formację duchową i kapłańską, były profesja wieczysta oraz niższe i wyższe święcenia, kończone prezbiteratem. Prymicje w parafiach rodzinnych przed drugą wojną światową nie były praktykowane. Organizowano je, bez wielkiej pompy, w naszych kościołach klasztornych, najbliższych domu rodzinnego.

<sup>83</sup> Tamże, 497-498, nr 1100-1102, 558-562, Constitutio I : *De praefecto studentium*, a ponadto 539-545, nr 1213-1234 : *De ratione cum alumnis nostris, omni studiorum tempore, servanda*, 549-555, nr 1257-1267 : *De virtutibus a studentibus peculiariter exercendis*.

Prefekt wraz ze socjuszem winni byli uczyć studentów nie tylko zakonnej karności, ale i kultury życia codziennego, we wszystkich jego przejawach, tak zwanej „urbanitas sacerdotalis”, czyli kodeksu grzeczności, „grzeczności na co dzień”<sup>84</sup>.

### c) Praca profesorów

Zasada *solī Deo et studiis* obowiązywała także profesorów, którzy winni byli oddać się w pełni nauczaniu, a więc przygotowaniu do wykładów, wykładom, egzaminom. Do tej pracy, przede wszystkim do głównych przedmiotów, winni być solidnie przygotowani, zgodnie z Kodeksem Prawa Kanonicznego z 1917 (kanon 1366 § 3)<sup>85</sup> i wymogami konstytucji. Praca we własnym kościele, kazania, nabożeństwa posługa w sakramencie pojednania, były posługą normalną. Nie mogła jednak przeszkadzać w dobrym pełnieniu obowiązków lektora. Takie problemy zasadniczo nie istniały w Maksymówce, gdzie katolików, a zatem i posługi duszpasterskiej, było mało. Ubolewania z tego powodu są widoczne w relacjach do Rzymu. W Tuchowie natomiast jej nie brakowało, z racji sanktuarium maryjnego i jarmarków, które ściągały rzesze wiernych także do sakramentu pokuty. Natomiast udział w pracach apostołskich, misjach, rekolekcjach otwartych czy zamkniętych był bardzo ograniczony, choć nie brakowało takich, którzy do tego apostołatu się bardzo rwali, jak na przykład o. Szrant.

Profesorowie obowiązani byli, zwłaszcza w zakresie teologii moralnej i pastoralnej, ale także w mariologii, trzymać się doktryny św. Alfonsa. Ponadto konstytucje nakazywały lektorom trzymanie się podręczników zatwierdzonych przez prowincjała, a nawet generała zgromadzenia oraz zakazywały dyktowania na wielką skalę. Przestrzegaly także przed głoszeniem, a tym bardziej narzucaniem klerykom opinii teologicznych, niezgodnych z oficjalną nauką Kościoła, a także tych, które nie posiadały ogólnego poparcia teologów. Wykład winien być raczej dobrym, jasnym komentarzem do zatwierzonego podręcznika, aniżeli własną produkcją<sup>86</sup>. Wykłady ojców Marcinka, Puchalika, Legutkiego, a zwłaszcza Wójcika posiadały charakter komentarzy, natomiast o. Smorońskiego często były oryginalne, a o. Świtalskiego od 1937 r. bardzo naukowe. Jedni, jak ojcowie Bégin i Puchalik, podczas wykładów dopuszczali pytania, nawet częste, inni nie zawsze chętnie je widzieli. Jeżeli w 1923 r. wizytator o. Franciszek Schneider (1874-1945) pracę grona profesorskiego ocenił bardzo nisko<sup>87</sup>, to wizytator o. Jan Hudeček w 1934 r. ocenił ją

<sup>84</sup> Tamże, 548-549, nr 1244. Ten numer odwołuje się do reguły nowicjatu. Zob. *Reguła nowicjuszków Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela*, Kraków 1925, 147-181; Dodatek. *Zbiór przepisów grzeczności. Constitutiones et regulae (...)*, Romae 1923, 548, nr 1241.

<sup>85</sup> Tamże, 562-565, nr 1293-1310: De lectore.

<sup>87</sup> AGH, XVII. Prov. Pol. B. *Visitations canonicae, Relatio visitationis extraordinariae habitae anno 1923*. Wizytator napisał, że tylko dwóch profesorów traktuje poważnie swoje wykłady, a reszta odczytuje tylko odpowiednie części podręcznika albo tylko zadaje do czytania. Brak im studiów, nie urządza się konferencji lektorskich.

bardzo pozytywnie<sup>88</sup>. Ale były to czasy po reformie z roku 1924, a ogół profesorów: Szrant, Smoroński, Puchalik, Kaczewski i Wójcik, posiadał uniwersytecką formację filozoficzną, względnie teologiczną, rzymską. Tylko o. Karol Legutki, m. in. lektor historii Kościoła, nie posiadał studiów wyższych, ale był ceniony. Ogół profesorów chętnie sięgał po pióro, pisał artykuły, a nawet książki lub takie tłumaczył na język polski.

Zapał do studiów miały rozniecać także wykłady zapraszanych specjalistów, które czasem po reformie programu nauczania organizowano.

#### d) Życie kleryka poza wykładami

Codzienne życie kleryka nie składało się tylko z liturgii, rozmyślań, czytań duchownych, wykładów i studium indywidualnego. Z bieżącymi wydarzeniami kleryków zapoznawał prefekt lub socjusz podczas rekreacji południowej. Wszyscy seminarzyści, a nie było ich wielu, od początku istnienia studentatu angażowali się w różne akcje indywidualne i społeczne, tak w ciągu roku, jak i w czasie wakacji. Pomoc w pracach polowych i zbieraniu płodów ziemi w Maksymówce<sup>89</sup> czy w Tuchowie, była częstym zajęciem. Funkcjami indywidualnymi, chociaż spełnianymi na użytek społeczności seminaryjnej, były między innymi: fotograf, fryzjer, bibliotekarz, introligator, kolekcjoner znaczków, monet, motyli czy kartek pocztowych<sup>90</sup>, „drukarz”. Drukarzowi czy drukarzom skryptów, listów do innych seminariów: Mautern, Obořiště, Cortona, Geistingen, Gars, Beauplateau, Ilchester, czy do Zarządu Generalnego, tekstów na różne imprezy czy tekstów pieśni, pracy nie brakowało już w jesieni 1903 r. Ówczesny kronikarz odnotował: „Drukarnia pracuje, bo co chwilę jakąś pieśń odbić trzeba”. A „drukarnie” nosiły urocze nazwy: „multiplikator”, „hektograf”, „poligraf”, a nawet „szarolograf”<sup>91</sup>. W późniejszych latach „powielacz”, oczywiście nowocześniejszy, był także stale w użytku, ale „pracował” głównie w czwartki, wolne od nauki. Spod tej „prasy” wychodziły wykłady, pieśni, modlitwy, teksty „akademii”, ulotki, ankiety, a wreszcie i „Sacerdos”.

Głównie w czwartki miały miejsce różne akcje seminaryjne. To w czwartki przygotowywano akademie na różne uroczystości, religijne i świeckie: Chrystusa Króla, Eucharystycznego Serca Pana Jezusa, Matki Bożej Niepokalanej, Matki Bożej Nieustającej Pomocy, imieniny rektora, prefekta, pierwszoczwartkowe spotkania Ligi Eucharystycznego Serca Pana Jezusa. W tym zakresie w pierwszych latach seminarium wybijali się Józef Poppi, utalentowany poeta, zmarły bardzo młodo, oraz Kazimierz Smoroński, jako student i jako

<sup>88</sup> AGH, XVII. Prov. Pol., B. *Visitationes canonicae*, Visitatio extraordinaria a. 1934.

<sup>89</sup> M. Juruś, *Klasztor* (zob. przyp. 23), 61.

<sup>90</sup> Te zbiory do lat siedemdziesiątych były wielkie i cenne.

<sup>91</sup> AWPR, *Kronika studentatu*, t. II, k. 28, 31.

profesor, jako bibliista i jako nauczyciel śpiewu. W latach trzydziestych ubiegłego wieku, gdy kleryków było więcej, chór polifoniczny, prowadzony przez Kazimierza Holdę (1907-1987), a po nim przez Jana Szymlika (1912-1944; zamordowanego w Warszawie w 1944), wyróżniał się bardzo w różnych uroczystościach. Obydwaj byli bardzo utalentowanymi muzykami i dysponowali dobrymi głosami. W tym także czasie zaczęto grać sztuki sceniczne.

Wodociągów i centralnego ogrzewania nie było. Wodę kleryk musiał sam przynosić i wynosić. Z ogrzewaniem pokoi przy pomocy pieców kaflowych było podobnie, a ponieważ kosztowało niemało, to w ramach oszczędzania palono rzadko lub słabo. Ogrzewano zasadniczo drzewem. Marne wyżywienie i ciągłe niedogrzanie pokoi spowodowało niejedną gruźlicę kleryków i młodych ojców i niejedną śmierć tak w Maksymówce, jak i w Tuchowie. Prefekt Żółtowski poruszył to zagadnienie bardzo mocno w relacji o stanie studentatu za rok 1911-1912<sup>92</sup>.

Jednym z przejawów zbiorowego życia seminaryjnego były przechadzki we wtorki i w czwartki, a nawet soboty, o ile jakieś prace nie stały na przeszkodzie, a tych nie brakowało w domu i w gospodarstwie. Podczas przechadzek wtorkowych należało przez jakiś czas mówić w jednym z nowożytnych języków. Wielkie przechadzki, a nawet wycieczki organizowano w czasie wakacji letnich, które według konstytucji winny trwać półtora miesiąca, podobnie jak profesorów<sup>93</sup>. Ponadto były krótkie ferie na Boże Narodzenie i na Wielkanoc. Przede wszystkim liczyły się wakacje letnie, kiedy organizowano wycieczki w sąsiednie góry i miasteczka. Takie wycieczki notowane są już w 1904 do Rozwadowa i Leżajska, a w 1905 r. do Chyrowa, do Ludwikówki (1907) i innych miejscowości w Karpatach, na szczyty górskie graniczące z ówczesnymi Węgrami (na górę „Jajko”)<sup>94</sup>. Podobne wycieczki organizowano i w następnych latach w góry, nawet te wysokie i do okolicznych miejscowości, raz, w 1913 r. nawet do Mościsk<sup>95</sup>. Ich organizacja należała do tak zwanego „dux’a”, „wodza”, który dbał o przygotowanie zapatrzenia, wytyczał trasę i prowadził. W trasę należało zabrać żywność i napoje. W tamtych czasach, zwłaszcza „austriackich”, lubianym napojem było wino. Zdarzało się, że zmęczony tragarz tego napoju, by nie tylko ugasić pragnienie, ale i ulżyć ramionom zmniejszał wydajne zawartość bukłaków. Wobec tego wprowadzono praktykę, że każdy kleryk-turysta dźwigał swoją porcję. Podobne wycieczki organizowano z Tuchowa. Otwarcie willi wakacyjnej w Lubaszowej w 1931 r. stworzyło jeszcze

<sup>92</sup> ARH, XVII, Prov. Pol. G. *Studentatu*, 2. *Relationes circa statum studentatus*, nr. 3 relatio pro A.D. 1911-1912. Warto tu przytoczyć słowa o Żółtowskiego, w tłumaczeniu na język polski: „*Oto końcowa uwaga. Jeżeli stan duchowy i naukowy tego studentatu powoduje radość, to stan zdrowia kleryków jest jak najgorszy i powoduje rozpacz*”. Klerycy potrzebują więcej wypoczynku i lepszego żywienia. „*Jeżeli taki stan potrwa dalej, to [ich] studia staną się niemożliwe, a studentat stanie się szpitalem, a nie domem studiów. Prace apostołskie zostaną pozbawione zdrowych misjonarzy*”; M. Juruś, *Klasztor* (zob. przyp. 23), 76-77.

<sup>93</sup> *Constitutiones et regulae* (...), Romae 1923, 544, nr 1229; 565, nr 1308.

<sup>94</sup> AWPR, *Kronika klasztoru w Mościskach*, t. II, lipiec 1904; Ł. Gołnik, *Pamiętnik*, rkps w AWPR, z. 1, 182-187.

<sup>95</sup> M. Juruś, *Klasztor* (zob. przyp. 23), 62-63.

lepsze warunki odpoczynku wakacyjnego, w czasach, gdy nie udawano się do domu rodzinnego i w szeroki świat. Podobną willę wybudowano w 1933 r. w Łomnicy Zdroju dla ojców. Bardziej delikatnym problemem były gry sportowe. Prowincjał, za zgodą O. Generała, mógł na nie pozwolić, byle one „nie uwłaczały stanowi zakonnemu”<sup>96</sup>. W zimie, w Maksymówce, dopuszczone było jeżdżenie na sankach, w lecie kąpanie się w Świcy<sup>97</sup>. Tak zwana siatkówka była dopuszczona dopiero w latach trzydziestych. Podczas „przechadzek” wtorkowych czy czwartkowych uprawiano ten sport w lesie („na Wołowej”)<sup>98</sup>, a podczas wakacji można było w nią grać w domuczasowym w Lubaszowej. Odnotować tu jednak można, że klerycy, poza przechadzkami i wycieczkami wakacyjnymi, uprawiali jakieś ćwiczenia fizyczne, skoro 9 lutego 1904 r. kronikarz studentacki zanotował: „Dziś otrzymaliśmy do gimnastyki kilka ciężarków. Największe i najcięższe mają 5 kilo”<sup>99</sup>.

Wielkie akcje seminaryjne, zwłaszcza „akademie”, czyli uroczyste świętowanie na przykład imienin rektora, względnie prefekta, uroczyste obchodzenie świąt patronalnych zgromadzenia lub seminaryjnych pochłaniało wiele czasu. Uroczystościami religijnymi, szczególnie obchodzonymi, były: święto Chrystusa Króla, święto Eucharystycznego Serca Pana Jezusa i święto Matki Bożej Niepokalanej. Bardzo uroczyste obchodzono 50-lecie ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Uroczystości rozpoczęto już 4 grudnia 1904, a kontynuowano 8 grudnia. Składały się na nie uroczyste msze św., nieszpory i dwie akademie, złożone z przemówień, śpiewów i odczytów kleryków Nicpockiego, Napiątka, Kani, Adama (po francusku: *Discours sur l'Immaculée Conception*), Chappel'a i Pyżalskiego<sup>100</sup>. Wówczas przygotowywano odpowiednie teksty i śpiewy. Wówczas dobierało je lub pisało. W ich uświetnieniu wielką rolę odgrywał chór seminaryjny. Pierwszy notowany jego występ, śpiew mszy św. na cztery głosy, miał miejsce 9 września 1905 r., podczas inauguracji roku seminaryjnego<sup>101</sup>. Jego organizatorem był Edmund Chappel. W późniejszych latach duszą śpiewu i chóru byli m.in. o. Kazimierz Smoroński, o. Kazimierz Hołda i o. Jan Szymlik. Dzięki dwóm ostatnim chór polifoniczny nabrał nowego blasku. Obydwaj byli utalentowanymi muzykami i śpiewakami. Pięknym głosem odznaczał się także o. Edward Hryniewicki (1909-1959), później misjonarz w Argentynie<sup>102</sup>. Konstytucje zakazywały studentom grania sztuk „świeckich”, ale teatr seminaryjny, choć wolno, rodził się jednak. W 1937 r., na przyjęcie o. Generała Murray'a, klerycy tuchowscy przygotowali „Skapca” Moliera, po łacinie!

<sup>96</sup> *Constitutiones et regulae (...)*, Romae 1923, 422, nr 872.

<sup>97</sup> M. Juruś, *Klasztor* (zob. przyp. 23), 62.

<sup>98</sup> *Relacja o. Stanisława Trąbki o nowicjacie i studentacie*, napisana w 1978 na prośbę autora i w jego posiadaniu, 16.

<sup>99</sup> AWPR, *Kronika studentatu*, t. II, k. 24.

<sup>100</sup> Tamże, k. 72-75v.

<sup>101</sup> AWPR, *Kronika klasztoru w Mościskach*, t. II, 459.

<sup>102</sup> Tamże, 18.

Ponieważ na scenie seminaryjnej niedopuszczalne były kobiety, więc tekst odpowiednio przerobiono<sup>103</sup>.

### e) Liga Eucharystycznego Serca Jezusa i Maryi Niepokalanej

Ważnym elementem życia kleryckiego, była Liga Eucharystycznego Serca Pana Jezusa, która od 1933 r., pod wpływem sugestii ówczesnego prefekta o. Teodora Karczewskiego, stała się Ligą Eucharystycznego Serca Jezusa i N. M. P. Niepokalanej. Kult Eucharystii, to kult szczególnie umiłowany przez naszego Założyciela. W życiu polskiego studentatu jest on widoczny prawie od początku. Zdecydowany wpływ na rozwój tego nabożeństwa mieli dwaj papieże, Pius IX, który je w 1868 r. zatwierdził i Leon XIII, który w 1903 r. ustanowił Arcybractwo Serca Eucharystycznego Pana Jezusa. W ślad za nimi promocją tego kultu w zgromadzeniu redemptorystów zajął się generał o. Maciej Raus, zwłaszcza w liście z 1 stycznia 1906<sup>104</sup>. W dniu 7 lutego 1910 r. wszyscy studenci zapisali się do Arcybractwa Serca Jezusowego, a następnie, za przykładem seminarium w Obořiště, utworzyli u siebie Ligę Eucharystycznego Serca Pana Jezusa. Wielkimi jej promotorami byli prefekt seminarium o. Franciszek Zalański oraz rektor klasztoru o. Adolf Żółtowski. Celem Ligi było dobre przygotowanie się do udziału w Chrystusowym kapłaństwie poprzez szczególny kult Eucharystycznego Serca Jezusa. Pielęgnacja tego kultu miała się wyrażać poprzez adoracje Najświętszego Sakramentu w ustalone dni, m.in. w dni wolne od nauki, poprzez zapisanie się do Bractwa Eucharystycznego Serca Jezusa, poprzez tak zwane „akademie” w pierwsze czwartki miesiąca, na które składały się śpiewy, recytacje i specjalny odczyt. Każdy członek Ligi zobowiązywał się także do specjalnych modlitw i pokut<sup>105</sup>.

Na początku pierwszej wojny światowej jej działalność ustała skutkiem rozproszenia kleryków. Odnowiona w 1920 r., na początku lat trzydziestych, zwłaszcza pod patronatem prefekta o. Teodora Karczewskiego, Liga przeszła pewną reformę. Jej pogłębieniu i rozwojowi służyć miały ankiety dotyczące przygotowania do kapłaństwa oraz samego celu Ligi. Pod uwagę ewentualnych respondentów przedłożono aż cztery różne sformułowania celu. Również „Ustawy” Ligi stały się przedmiotem dyskusji i uległy poważnemu rozbudowaniu. Już „Tekst pierwszy”, 1933/1934 liczył trzy strony formatu A5. Na zakończenie jubileuszu dwusetnej rocznicy założenia Zgromadzenia, Liga zorganizowała uroczystą intronizację Eucharystycznego Serca w studentacie<sup>106</sup>.

<sup>103</sup> S. Trąbka, *Relacja o nowicjacie i studentacie*, 18.

<sup>104</sup> M. Juruś, *Klasztor* (zob. przyp. 23), 68-69.

<sup>105</sup> AGH, XVII. Prov. Pol., G. *Studentatus*, 2. *Relationes circa statum studentatus*, n§ 1: *Relatio circa studentes et studentatum Provinciae Polonicae a. 1910*; n§ 2: *Relatio circa Studentatum Prov. Polonicae. Dom. Stud. Maksymówka, pro a. sch. 1910/1911* (relacja o. Żółtowskiego); AWPR, kartony: *Liga Eucharystycznego Serca Jezusa i N.M.P. Niepokalanej*.

<sup>106</sup> *Kroniki Ligi, Ustawy, Ankiety, modlitwy*, zob. AWPR, kartony: *Liga Eucharystycznego Serca Jezusa i N.M.P. Niepokalanej*.

Studentacki powielacz pracował w tych latach na pełnych obrotach, by tymi ankietami obdarzyć wszystkich kleryków, a liczba ich wyraźnie rosła. W następnych latach pojawiły się kolejne ankiety. W 1936 r. Liga zaczęła wydawać własne czasopismo *Sacerdos*, ukazujące się przez trzydzieści lat.

## 6. POMOCE NAUKOWE I SEMINARYJNE: BIBLIOTEKA, PODRĘCZNIKI, SKRYPTY

Jak każda instytucja oświatowo naukowa, tak i seminarium nie obejdzie się bez dobrej biblioteki, podręczników systematycznie odnawianych, czasopism naukowych, prezentujących najświeższy dorobek w różnych dziedzinach, skryptów i innych pomocy seminaryjnych. Dawne konstytucje wiele uwagi poświęcały sprawie biblioteki. Zalecały one, by ta była obszerna i dobrze zaopatrzona. To zadanie konstytucje polecały szczególnej opiece prowincjała<sup>107</sup>.

### a) Biblioteka

Początki biblioteki polskiego studentatu sięgają bezspornie pierwszych lat jego istnienia, czyli okresu mościskiego. Już wówczas zaczęto kupować podręczniki i książki specjalistyczne, służące profesorom i studentom, mimo że istniała wówczas tylko tak zwana „biblioteka domowa”. Dopiero, kiedy seminarium przeniesiono do Maksymówki, w 1906 r. zaczęto tworzyć bibliotekę seminaryjną, a na książkach zaczął się pojawiać napis, a następnie pieczętka *Studentatus Polonicus CSsR*. Kto był za nią odpowiedzialny do 1915 r. na razie nie wiadomo. W tym roku w Maksymówce pojawił się o. Kazimierz Smoroński, po studiach w Rzymie i rocznym pobycie w Wiedniu, gdzie pracował w szpitalach wojskowych i zabrał się do dzieła<sup>108</sup>. Faktem jest, że lektorzy dbali o nią i na konferencjach profesorskich podejmowali od czasu do czasu decyzje w sprawie zakupu książek i abonamentu czasopism, tak że w 1918 r. biblioteka była już dosyć znacznym księgozbiorem<sup>109</sup>. O finansowaniu książek i czasopism dyskutowano wiele i 2 sierpnia 1919 r. prowincjał zatwierdził propozycję, by małe zakupy były dokonywane za zgodą rektora seminarium, a wielkie za zgodą prowincjała<sup>110</sup>. W 1921 r., 13 XII, zasadę zakupu nieco zmodyfikowano, postanawiając, że za podręczniki seminaryjne

<sup>107</sup> *Constitutiones et regulae (...)*, Romae 1895, 486, nr 1422; *Constitutiones et regulae (...)*, Romae 1923, 422, nr 870; 573-574, nr 1332.

<sup>108</sup> A. Bazieli, *Z dziejów Biblioteki Prowincjalnej Redemptorystów w Tuchowie*, „Nasze Wiadomości” 53 (2000) 73.

<sup>109</sup> AWP, *Kronika studentatu*, t. II, k. 47, t. III, k.114; tamże, *Conferentiae lectorum*, t. I (1906-1942), 3; 7 stycznia 1907 dyskutowano m. in. czy zaabonować *Acta Apostolicae Sedis*.

<sup>110</sup> Tamże, 39.

będzie płacił klasztor tuchowski, a za książki „pomocnicze” prowincjał, po otrzymaniu wniosku od rady profesorskiej<sup>111</sup>.

Po przeniesieniu studentatu w 1921 r. do Tuchowa „biblioteka studentacka”, niezależna od „domowej”, otrzymała pomieszczenie tymczasowe, a klerycy już w lipcu zaczęli porządkować i katalogować przewieziony księgozbiór. Po rozbudowie budynku klasztornego księgozbiór studentacki otrzymał obszerne, wygodne pomieszczenie w nowym, zachodnim skrzydle. W 1921 r. kierownikiem biblioteki został o. Władysław Szołdrski (1884-1971), przeniesiony do Tuchowa na profesora historii Kościoła, którego wspomagali o. Smoroński, socjusz studentatu oraz klerycy. O. Szołdrski, jako autor kilku prac historycznych<sup>112</sup>, dał się poznać w środowisku naukowym, a jako należący do rodu hrabiowskiego posiadał szczególne doświadczenia do niektórych dyrektorów i bibliotek, zwłaszcza do Biblioteki Jagiellońskiej i Biblioteki Polskiej Akademii Nauk<sup>113</sup>. Ponadto miał dobre doświadczenia do prywatnych księgozbiorów różnych kapłanów. Przeniesienie biblioteki pociągnęło kolejne prace porządkowe, które klerycy wykonywali w czasie wakacji w 1925 r. Prefekt biblioteki kupował nowe książki w wymienionych bibliotekach, a w wydawnictwie „Anczyca” – co chciał (1922). Otrzymywał również dary na przykład od ks. Neumanna z Łagiewnik, od ks. Płaziaka i od proboszcza w Domosławicach<sup>114</sup>, któremu później zrewanżował się specjalną publikacją<sup>115</sup>. Dzięki specjalnym znajomościom, na przykład z Kazimierzem Morawskim, prezesem Polskiej Akademii Umiejętności, otrzymywał lub nabywał nawet pozycje rzadkie, jak np. Bibliografię polską Estreicherów (1922), która do dzisiaj jest kluczem do polskiego piśmiennictwa<sup>116</sup>. Dzięki interwencji o. B. Łubieńskiego o. Szołdrski otrzymywał książki z PAU z 50 % rabatem. Wśród szczególnych ofiarodawców był także bp przemyski Anatol Nowak (1921), od wielu lat szczerzy przyjaciel redemptorystów<sup>117</sup>. Książki, jakie nabywał o. Szołdrski w znacznym stopniu reprezentowały literaturę, historię i prawo. Ale, kiedy był już dyrektorem biblioteki juwenatu, 23 września 1925 r., nadesłał do biblioteki seminaryjnej dzieła z zakresu filozofii, teologii i Pisma św.<sup>118</sup>, przeznaczając na nie honorarium otrzymane za pierwsze jego wydanie *Dziejów Kościoła powszechnego*, autorstwa bpa Władysława Krynickiego (Włocławek 1925)<sup>119</sup>. O. Szołdr-

<sup>111</sup> Tamże, 47.

<sup>112</sup> Zob. M. Brudzisz, *Szoldrski Władysław Wojciech (1884-1971)*, w: *Słownik polskich teologów katolickich 1918-1981*, t. 7 pod redakcją Ludwika Grzebienia, Warszawa 1983, 229-233 (s. 232, poz. 2 do 14).

<sup>113</sup> AWPR, *Kronika studentatu*, t. III, k. 197.

<sup>114</sup> AWPR, *Kronika studentatu*, t. III, 203v-204, 208v, 212v-213, 218v, 219, 220, 222, 223-233 (1922 od Anczyca za 40.000 Mkp, literatura, historia, prawo), 245v, 247, 251v, 281 (1923 z Bibl. Jag. Dzieła Platona, Orygenes...); Arkitu, *Kronika klasztoru w Tuchowie*, t. III, 261, 270.

<sup>115</sup> Tą publikacją jest: *Kościół i cudowny obraz Najświętszej Panny w Domosławicach*, Włocławek 1926. Nakład ks. Kazimierza Kozaka.

<sup>116</sup> AWPR, *Kronika studentatu*, t. III, 222v.

<sup>117</sup> Tamże, 205; tamże, *Kronika Prowincji Polskiej*, t. II, 430.

<sup>118</sup> Tamże, t. IV, 105.

<sup>119</sup> AWPR, *Kronika studentatu*, t. IV, 108; M. Brudzisz, *Szoldrski Władysław* (zob. przyp. 112), 230.

ski, to prawdziwy twórca biblioteki studentackiej. Kronikarz seminaryjny już 3 listopada 1921 r. napisał o Szołdrskim: „Imię swoje zapisze złotymi głoskami w historii studentatu”, a kiedy odchodził, do Torunia, kronikarz zanotował, że troską o bibliotekę bardzo się przysłużył studentatowi<sup>120</sup>. Dobrze zorganizowana biblioteka zaopatrywana jest nie tylko w książki, ale także w czasopisma. Jednym z pierwszych czasopism odnotowanych w kronice seminaryjnej w 1904 r. jest *Gazeta Kościelna*<sup>121</sup>. Od 1919 r. zaczęto abonować *Ateneum Kapłańskie*, od 1922 *Analecta Congregationis SS. Redemptoris, Biblica, Biblische Zeitschrift, Kwartalnik Teologiczny, Poradnik Językowy*, a od 1923 r. *Verbum Domini* i inne<sup>122</sup>.

Po rozbudowie budynku klasztornego, biblioteka w 1925 r. znalazła obszerne, wygodne pomieszczenie w nowym, zachodnim skrzydle. O. Szołdrski odszedł do Torunia, na profesora juwenatu i organizatora jego biblioteki. Nowym kierownikiem biblioteki seminaryjnej został o. Smoroński. Pod jego nadzorem, już w lipcu, po zakończonym „wielkim odpuszc” tuchowskim, klerycy zaczęli montować nowe regały oraz umieszczać na nich książki. Każdy kleryk miał za zadanie skatalogować około 350 tytułów. Tę pracę ukończono dopiero 23 października tego samego roku<sup>123</sup>. Książki nabywane przez o. Smorońskiego, posiadały głównie profil teologiczny, a zwłaszcza biblijny. Jego dziełem jest m. i. kontynuacja „Biblioteki Narodowej”, nabycie prawie całej Patrologii, łacińskiej i greckiej Migne’a<sup>124</sup>, sprowadzenie w 1934 r. z Mościsk *Acta Sanctorum Bollandiana*, a w 1936 *Annales ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198* Cezarego Baroniusza oraz *Opera omnia* św. Efrema<sup>125</sup>. Kiedy w 1932 r. powołał do życia *Homo Dei*, w zamian za recenzje lub tylko informacje bibliograficzne o ciekawych książkach obcojęzycznych, otrzymywał je dla biblioteki. Wiele zresztą nabywał. On też bardzo dbał o bieżące czasopisma filozoficzno teologiczne. Dzięki temu wkładowi o. Smoroński jest drugim wielkim organizatorem biblioteki polskiego studentatu, która w 1928 r. liczyła 12.000 tomów, jak o tym informowano Ministerstwo Oświecenia<sup>126</sup>.

## b) Podręczniki

Do niedawna podręcznik był zasadniczym narzędziem pracy profesora i studenta w seminarium. Co więcej, profesor był zobowiązany trzymać się ustalonego podręcznika. Jego wybór czasem zależał od zarządu prowincji, ale

<sup>120</sup> Tamże, t. III, 208v, t. IV, 90v; ArKlTu, *Kronika klasztoru w Tuchowie*, t. 3, 98; A. Bazieli, *Z dziejów Biblioteki...* (zob. przyp. 108), 73-74.

<sup>121</sup> AWPR, *Kronika studentatu*, t. II, k 26v

<sup>122</sup> Tamże, t. III, k. 218v, 247v; tamże, *Conferentiae lectorum*, t. I, 40.

<sup>123</sup> Tamże, *Kronika studentatu*, t. IV, 86v, 108.

<sup>124</sup> Ta informacja pochodzi z listu o. Szołdrskiego do autora.

<sup>125</sup> AWPR, t. V, 25, t. VI, 202v, t. VII, 11.

<sup>126</sup> Tamże, t. V, 83v.

i od zarządu generalnego, a przynajmniej jego zatwierdzenie. Dostyc żmudna kwerenda pozwoliła ustalić prawie wszystkie podręczniki używane do 1939 r. Ponieważ genetycznie nasze seminarium wywodzi się z seminarium prowincji wiedeńskiej, a w pierwszych latach zależało od prowincji praskiej, stamtąd czerpano normy i praktyki. W studentacie w Mautern obowiązywały w 1895 następujące podręczniki: do filozofii autora J. Van der Aa S.J. *Praelectionum philosophiae scholasticae brevis conspectus*, Lovanii 1884-1885; do teologii dogmatycznej – F. X. Schouppe S.J. *Elementa theologiae dogmaticae* (Bruxelles 1900; 27 wydań); do teologii moralnej – Clem. Marca CSsR *Institutiones morales alphonsianae*, Romae 1885; do teologii pastoralnej – Clem. Marca *Institutiones morale alphonsianae*, t. II oraz Anzelma Rickera *Leitfaden der Pastoraltheologie* (Wien 1878); do prawa kanonicznego – Szymona Aichnera *Compendium iuris ecclesiastici*; do Pisma św. (introdukcja i hermeneutyka) – Rudolfa Cornely *Historicae et criticae introductionis in U. T. libros sacros compendium*; a do egzegezy – skrypty profesora; do historii Kościoła – H. Brücka *Lehrbuch der Kirchengeschichte* (maisz 1874; w 1906 wyszło 9 wydanie); do gramatyki j. hebrajskiego – Naegelsbacha<sup>127</sup>.

W studentacie w Obořiště w 1906 r. posługiwano się następującymi podręcznikami: do filozofii – *Cursus philosophiae in usum scholarum auctoribus philosophiae professoribus in collegiis Vollenburgensi ...*; do historii Kościoła – Fr. Zeiberta *Compendium historiae ecclesiasticae*, Bruni 1903; do dogmatyki – H. Herrmana *Institutiones theologiae dogmaticae*, (1 wyd. Romae 1897); do Pisma św. – Rud. Cornely *Introductio in libros V. et N. Testamenti*; do teologii moralnej – Clem. Marca *Institutiones morales alphonsianae* (I wyd. Romae 1885), do liturgii – dzieła G. Schobera CSsR oraz J. Aertnijsa CSsR *Compendium liturgiae sacrae*, Turnae 1895 (i wiele następnych wydań), do homiletyki – Kl. Dreckerera S.J. *Praecepta eloquentiae in usum scholarum*<sup>128</sup>.

Oto niektóre dane odnośnie podręczników w polskim seminarium. W poniższym wyliczeniu łatwo da się rozpoznać zależności od powyższych studentatów.

1§ Filozofia. Najpierw posługiwano się trzytomowym jezuickim *Cursus philosophiae ad usum scholarum*. O. Bégin nie lubił go i doprowadził w 1904 do przyjęcia podręcznika Tomasza M. Zigliary *Summa philosophiae*, którego pierwsze wydanie ukazało się w Lionie w 1891 r., a w 1919 r. było już 16 wydanie. Kiedy o. Puchalik powrócił z Rzymu, w 1923 r., i objął wykłady filozofii, zrezygnował z tego podręcznika, a zaczął się posługiwać trudnym podręcznikiem Józefa Gredta *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, w dwóch tomach. W wyniku narzekania w 1926 r. powrócił na kilka lat do Zigliary, ale tylko na kilka lat, by ponownie posługiwać Gredt'em<sup>129</sup>.

<sup>127</sup> *Litterae Annales de Rebus Gestis Provinciae Austriacae Congregationis SS. Redemptoris. Anno Salutis 1895*, Viennae [brw]. 9.

<sup>128</sup> AGH, XVI. Prov. Prag. G. *Studentatus: Relatio de statu studentatus 1906*.

<sup>129</sup> L. M. Bégin, *Pamiętniki* (zob. przyp. 29), 80; AWPR, *Kronika studentatu*, t. IV, 74, t. V, 24.

2§ Historia Kościoła. W pierwszych latach o. Żółtowski posługiwał się podręcznikiem łacińskim, Fr. Zeiberta *Compendium historiae ecclesiasticae*, uzupełniając historię Kościoła w Polsce własnymi wykładami<sup>130</sup>. Później zaczął się posługiwać polskim podręcznikiem biskupa Wł. Krynickiego *Dzieje Kościoła powszechnego* (1-e wyd. w 1908), którego 3-e i 4-e wydanie ukazały się w opracowaniu o. Szoldrskiego w 1925 r. i 1930, profesora tego przedmiotu w seminarium<sup>131</sup>. Na krótko przed wybuchem drugiej wojny światowej zaczął się posługiwać podręcznikiem ks. Józefa Umińskiego, *Historia Kościoła*, t.1-2 (Lwów 1933-1934).

3§ Patrologia. Pierwszego podręcznika nie udało się ustalić, ale w okresie międzywojennym posługiwano się dziełem G. Rauschena *Grundriss der Patrologie* i zapewne jego polskim wydaniem *Zarys patrologii* (Warszawa 1904), choć odnośnie tego dzieła Kongregacja Indeksu miała zastrzeżenia. Posługiwano się również dziełem Scheebena<sup>132</sup>.

4§ Pismo św. Do introdukcji przez długie lata posługiwano się dziełem Rudolfa Cornely *Historica et critica introductio in utriusque Testamenti libros sacros* (kronikarz pisze o nim jako o podręczniku „od dawna używanym”) oraz skrótem *Historicae et criticae introductionis in U. T. libros sacros compendium* (Parisiis 1911). W 1925 o. Smoroński zastąpił go podręcznikiem o. A. Simona *Praelectiones biblicae ad usum scholarum. Novum Testamentum. Introductio et commentarius* (Madrid 1920 i Taurini 1924) *Praelectiones biblicae ad usum scholarum. Vetus Testamentum* oraz *Propaedeutica biblia*. Ponadto o. Smoroński przygotowywał własne komentarze do Izajasza i Psalmów oraz napisał *Historię Izraela*. Do egzegezy NT posługiwano się od 1917 dziełem ks. Wł. Szczepańskiego T.J., *Cztery Ewangelie* (Kraków 1916), do archeologii dziełem ks. A. Lipińskiego *Archeologia biblijna* (Warszawa 1911), a do geografii Palestyny również dziełem ks. Wł. Szczepańskiego *Palestyna za czasów Chrystusa* (Wiedeń 1920), w pierwotnej formie jako *Cztery Ewangelie. Wstęp ogólny* (Kraków 1916)<sup>133</sup>.

5§ Teologia dogmatyczna i apologetyka. Pierwszym podręcznikiem były *Institutiones theologiae dogmaticae* o. Hansa Herrmana CSsR, a po nim Van Noorta, złożony z kilku tomów, poświęconych szczegółowym tematom z zakresu teologii fundamentalnej i dogmatycznej: *De vera religione*, *De Deo Creatore*, *De Deo Redemptore*, *De Deo Uno et Trino*, *De gratia Chriti*, *De sacramentis*, *De novissimis*. Do studium teologii dogmatycznej wprowadzony przez o. Szranta. Dokładna data nie jest jednak znana. Być może dopiero w czasie reformy w 1924<sup>134</sup>. Od początku notowana jest również mariologia<sup>135</sup>.

<sup>130</sup> AWPR, *Kronika studentatu*, t. II, 25, 34v.

<sup>131</sup> List o. W. Szoldrskiego do autora, 15 II 1971; Relacja o. T. Kaczewskiego, 17 III 1971; Relacja o. J. Hermana z 8 IV 1971; Relacja o. K. Franczyka, 1971 (relacje w zbiorach autora).

<sup>132</sup> Relacja o. T. Kaczewskiego, 17 III 1971; Relacja o. K. Franczyka, 1971; relacje w zbiorach autora.

<sup>133</sup> AWPR, *Kronika studentatu*, t. III, k 74; Relacja o. T. Kaczewskiego, 17 III 1971; Relacja o. J. Hermana, 8 IV 1971; Relacja o. K. Franczyka, 1971 (relacje w zbiorach autora); L. Grzebień, *Szczepański Władysław (1887-1927), jezuita*, w: *Słownik polskich teologów* (zob. przyp. 112), t. 7, 211-214.

<sup>134</sup> AWPR, *Kronika studentatu*, t. II, 122v, 127 v

<sup>135</sup> Tamże, 193 v

6§ Teologia moralna. Początkowo były to *Institutiones morales alphonsonianae* Klemsa Marc'a, redemptorysty, wydane w po raz pierwszy w Rzymie w 1885 r., a w następnych latach jeszcze kilka razy. Od 1924 r. posługiwano się także podręcznikiem Józefa Aertnijsa CSsR *Teologia moralis juxta doctrinam s. Alphonsi Mariae de Ligorio* (1 wyd. Tournai 1886-1887, a później wiele następnych). W ramach teologii moralnej korzystano z jego traktatu o sumieniu prawie od początku istnienia studentatu. Sięgano także do podręczników Augustyna Lehmkuhla T.J. *Teologia moralis* (1 wyd. w 1883; w 1914 było już 12 wydanie) i *Casus conscientiae* (w 1903 r. ukazało się 3 wydanie) oraz Dominika Prümera O. P. *Vademecum theologiae moralis* (w 1923 r. było już 3 wydanie)<sup>136</sup>.

7§ Teologia pastoralna. W zasadzie posługiwano się *Praxis confessarii* św. Alfonsa, *De conscientia wspomnianego Aertnijsa* od początku istnienia studentatu oraz drugim tomem teologii moralnej Marc'a. W okresie międzywojennym bardzo praktyczne wykłady mieli o. Karol Legutki, a następnie o. Stanisław Wójcik<sup>137</sup>.

8§ Prawo kościelne. Początkowo był to podręcznik S. Aichnera *Compendium iuris ecclesiastici ad usum cleri* (Brixiae 1862: ostatnie 12 wyd. w 1915), o czym świadczyły liczne egzemplarze znajdujące się w bibliotece. Po 1917 r. podstawę stanowił nowy kodeks prawa kościelnego, a następnie komentarze A. Vermeerscha T.J. i J. Creusena T.J. *Epitomae iuris canonici*, 2 vol., Mechliniae 1927-1929. Po 1931 r. poważną rolę odgrywały bardzo praktyczne komentarze o. prof. S. Wójcika.

9§ Liturgia. Do niej posługiwano się dziełami Ludwika Eisenhofera *Katholische Liturgik*, Freiburg im Br. 1924, G. Schobera CSsR m. i. *Ceremoniale*, Pustet 1894. W użyciu było bardzo cenione dzieło Mik. Gihra *Ofiara Mszy św. Wykład dogmatyczny, liturgiczny i ascetyczny dla duchowieństwa i świeckich* (Poznań 1933), które w języku niemieckim (*Das heilige Messopfer*) do 1922 posiadało 19 wydań. Korzystano ponadto z dzieła ks. Antoniego Nojszewskiego *Liturgia rzymska* (Warszawa 1903). Kiedy profesorem liturgii został o. Witold Czapliński, jego własne wykłady nie zyskały wielkiego uznania<sup>138</sup>.

10§. Do studium teologii życia wewnętrznego służyły dzieła św. Założyciela, ale posługiwano się także dziełami Fr. Navala *Teologiae asceticae et mysticae ad usum seminariorum, institutorum religiosorum clericorum necnon moderatorum animarum* (Taurini 1925) oraz Adolfa A. Tanquereya *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej* (Kraków 1928)<sup>139</sup>. O. J. Puchalik, kiedy był lektorem tego przedmiotu, posługiwał się także własnymi wykładami.

11§. Homiletyka i katechetyka. Homiletyka istniała od początku studentatu, chociaż początkowo były to raczej praktyczne ćwiczenia. Do pierwsze-

<sup>136</sup> AWPR, *Kronika studentatu*, t. II, 208v, t. IV, 2v. oraz wymienione wyżej relacje Kaczewskiego, Hermana i Franczyka.

<sup>137</sup> AWPR, *Kronika studentatu*, t. II, 208v; Relacje o. T. Kaczewskiego i K. Franczyka.

<sup>138</sup> Relacje o. T. Kaczewskiego i o. K. Franczyka („niepojęte wykłady o. Czaplińskiego”).

<sup>139</sup> Relacje o. J. Hermana i o. K. Franczyk.

go przedmiotu służyły podręczniki biskupa Wł. Krynickiego *Wymowa święta, czyli podręcznik do teorii kaznodziejstwa* (Warszawa 1906) i ks. Henryka Haducha, T. J. *Zasady wymowy ogólnej i kościelnej. Dla użytku duchowieństwa* (Kraków 1927), natomiast w nauczania katechetyki, a potrzebna ona była do kazań katechetycznych podczas misji, posługiwano się m. in. dziełem ks. Józefa Boczara *Katechetyka*, Lwów 1914<sup>140</sup>.

Ponieważ profesorowie mogli niektóre tematy opracowywać samodzielnie, seminarzyści musieli sobie powielać ich wykłady, gdyż studentat od początku swego istnienia posiadał odpowiedni sprzęt, o czym była już wyżej mowa.

## 7. APOSTOLAT SŁOWA DRUKOWANEGO

Dawne konstytucje „de lectore”, o profesorze<sup>141</sup>, mówiły, że głównym, owszem jedynym zadaniem lektora jest kształcenie kleryków. Jednakże od początku studentatu profesorowie w Mościskach i Maksymówce udzielały się duszpastersko we własnych kościołach jako kaznodzieje i spowiednicy. Owszem, czasem wyjeżdżali na rekolekcje, głównie zamknięte, a czasem także na misje. Kiedy seminarium znajdowało się w Maksymówce nie brakło ubolewań z ich strony, że z racji środowiska prawosławnego oraz grecko katolickiego mają bardzo mało pracy duszpasterskiej. Chętnie więc jeździli na wielki odpust tuchowski, a w czasie wojny pomagali w katechizowaniu w sąsiednich parafiach<sup>142</sup>. Gdy seminarium znalazło się w Tuchowie tej pracy mieli znacznie więcej w kościele sanktuaryjnym i to nie tylko w czasie odpustu lipcowego czy wrześniowego, ale w każdą niedzielę, w każdy dzień, a zwłaszcza w dni targowe. Wielką posługę spełniano często odwiedzając chorych po okolicznych wioskach. Od 1918 do 1938 w Tuchowie odwiedzo no 6.684 chorych!<sup>143</sup> W tej posłudze profesorowie seminarium mieli wielki udział. Ponadto stosunkowo często wyjeżdżano na różne prace apostolskie, zwłaszcza na rekolekcje dla sióstr zakonnych w kraju, a o. Bégin wielokrotnie do Francji i Belgii.

Wielkim polem działania profesorów stał się apostołat pióra. Zaczął go o. Żółtowski tłumacząc i wydając na użytek seminarzystów dwa dzieła św. Alfonsa Liguori: *Prawdziwy redemptorysta* (Kraków 1905), a następnie *O umiłowaniu Pana Jezusa w życiu codziennym* (Poznań 1917)<sup>144</sup>. Prawie w tym samym czasie ten typ apostołatu podjął o. K. Szrant tłumacząc i publikując dzieło

<sup>140</sup> Relacje o. J. Hermana i o. K. Franczyk.

<sup>141</sup> *Constitutiones et regulae (...)*, Romae 1895, 470-473, Constitutio II. De lectore; *Constitutiones et regulae (...)*, Romae 1923, 562-565, Constitutio II. De lectore.

<sup>142</sup> W. Szoldrski, *Redemptoryści w Polsce* (zob. przyp. 1), 163.

<sup>143</sup> LAPON, 3 (1918-1927), 50; 4 (1927-1938), 61-62.

<sup>144</sup> M. de Meulemeester, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, Deuxième partie, Louvain 1935, 480.

o. Achillesa Desurmont'a *Reguła nasza w odniesieniu do celu naszego zgromadzenia* (Poznań 1913), a następnie dwa dzieła św. Alfonsa Liguori: *O powołaniu zakonnym* (Poznań 1916 i 1928) oraz *Prawdziwa Oblubienica Chrystusowa* (Kraków 1926). Od roku 1914 o. Szrant publikował swoje artykuły teologiczne, pastoralne i sprawozdawcze oraz recenzje, najpierw w *Gazecie Kościelnej* i w *Przeglądzie Teologicznym*, a po 1932 r. także w *Homo Dei*<sup>145</sup>.

Bardzo płodnym autorem był o. Władysław Szoldrski, autor ponad 100 dzieł i artykułów, głównie historycznych. Swoją działalność pisarsko wydawniczą rozpoczął od napisania życiorysu *Świętego Gerarda Majella patrona dobrej spowiedzi* (Włocławek 1908), wydanego anonimowo. W następnych latach, będąc już redemptorystą, pomagał o. B. Łubieńskiemu w przygotowaniu życiorysów św. Alfonsa i św. Klemensa Hofbauera. Wówczas zetknął się w Krakowie z aktami dotyczącymi „apostoła Warszawy” i tak narodziły się jego *Monumenta Hofbaueriana*, których pierwszy zeszyt ukazał się w Krakowie w 1915 r. Po nim, do 1951 r., ukazało się jeszcze czternaście. W czasie pierwszej wojny światowej przygotował kilka monografií sanktuariów maryjnych, w tym także tuchowskiego. W latach 1921-1925, wykładając w studentacie historię Kościoła w oparciu o podręcznik biskupa Władysława Krynickiego *Historia Kościoła powszechnego*, przygotował kolejne jego wydania (3-e, Włocławek 1925 i 4-e, tamże 1930). Trzeba tu także wspomnieć, że w czasie okupacji hitlerowskiej, mając jeszcze dostęp do kronik klasztorów, pisał dzieło *Redemptoryści w Polsce*, które jest ich streszczeniem, doprowadzone prawie 1965 r. Po 1945 r. zaczął gromadzić dokumentację do martyrologium duchowieństwa polskiego w czasie drugiej wojny światowej. Owocem tej pracy, wydanej w Rzymie<sup>146</sup>, gdyż rodzimi komuniści nie wyrazili zgody na jej druk w kraju, jest pierwsze wielkie, choć jeszcze niekompletne zestawienie ofiar nazizmu, o czym nawet historycy martyrologium Kościoła w Polsce nie bardzo pamiętają<sup>147</sup>. Pod koniec życia, częściowo unieruchomiony skutkiem złamania nogi, nadal gromadził dokumentację do historii redemptorystów w Polsce oraz tłumaczył dzieła Ojców Kościoła, wydawane później przez o. prof. Emila Stanulę (1935-1999) w serii *Pisma starochrześcijańskich Pisarzy*<sup>148</sup>.

Liczący się dorobek w zakresie biblistyki posiada o. Kazimierz Smoroński, któremu w latach trzydziestych poprzedniego wieku proponowano stanowisko profesora KUL. Licencjat na Biblicum, znajomość języków i niezwykła pracowitość rekomendowały go dobrze. Był nie tylko profesorem Pisma św. i nauk pomocniczych, ale także kierownikiem polskiej sekcji Ligi Świętości

<sup>145</sup> Tamże, 416-417; M. Brudzisz, *Szrant Karol Stanisław (1886-1975)*, w: *Słownik polskich teologów* (zob. przyp. 112), 241-244.

<sup>146</sup> W. Szoldrski, *Martyrologium duchowieństwa polskiego pod okupacją niemiecką w latach 1939-1945*, w: *Sacrum Poloniae Millemium*, t. II, Rzym 1965.

<sup>147</sup> Łatwo to dostrzec studiując choćby *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1935-1945*, praca zbiorowa pod redakcją ks. Zygmunta Zielińskiego, Warszawa 1982.

<sup>148</sup> M. de Meulemeester, *Bibliographie* (zob. przyp. 144), 415-417; M. Brudzisz, *Szoldrski Władysław Wojciech (1884-1971)*, w: *Słownik polskich teologów* (zob. przyp. 112), 229-233.

Kapłańskiej od 1920 r., od 1927 r. do 1933 r. był redaktorem *Chorągwi Maryi*, a od 1932 redaktorem założonego przez siebie czasopisma dla kapłanów *Homo Dei*. Zginął w Oświęcimiu 21 maja 1942 r. i jest kandydatem na ołtarze. Pisał w *Przeglądzie Katolickim*, *Przeglądzie Teologicznym* i w *Homo Dei*. Na wyróżnienie zasługują *Et Spiritus Dei ferebatur super aquas. Inquisitio historio-exegetica in interpretationem textus Genesis 1, 21* (*Biblica*, 6: 1925) oraz *Matka Boska w świetle Pisma św. St. T. (Homo Dei, 5: 1936)*<sup>149</sup>. Nieco młodszym był o. Józef Puchalik, także długoletni profesor, który obok wykładów filozofii (1923-1949) interesował się teologią życia wewnętrznego i wykladał ją seminarzystom, a nawet opublikował *Zarys ascetyki T. 1: Ascetyka ogólna* (Zduńska Wola 1937). Ponadto opublikował ponad 30 artykułów, głównie z zakresu teologii życia wewnętrznego. Od 1936 do 1939 był redaktorem *Chorągwi Maryi*<sup>150</sup>.

Najmłodszą przedwojenną generację profesorów stanowili ojcowie Teodor Kaczewski, Stanisław Wójcik i Witold Czaplński. Pierwszy z nich, Teodor Kaczewski, długoletni prefekt seminarium (1930-1956) wykladał teologię dogmatyczną, a okresowo także liturgię i teologię życia wewnętrznego. Pozostawił po sobie ponad 40 artykułów z przedmiotów wykładanych, publikowanych głównie w *Homo Dei*. Pozostały po nim także maszynopisy niektórych wykładów<sup>151</sup>. Młodszy od niego, o. Stanisław Wójcik, karierę autora ponad dwustu pozycji, w tym kilka książkowych, głównie z zakresu przedmiotów wykładanych, rozpoczął w 1932 r. Ponadto w 1939 r. rozpoczął wydawanie czasopisma dla zakonnic *Pelnia Życia*, ale wojna przerwała jego istnienie. Po drugiej wojnie światowej był długoletnim redaktorem *Homo Dei*. W seminarium od 1931 r. wykladał prawo kościelne, a od 1933 r. także teologię moralną, niezwykle obrazowo. Okresowo wykladał również teologię pastoralną, homiletykę i pedagogikę. Między innymi opublikował *Życie dla nieba* (Tuchów 1939), *Księga Psalmów oraz Pieśni Biblijne Breviarza Rzymskiego. Tłumaczenie i komentarz* (Wrocław 1947, a później jeszcze trzy wydania) oraz *Mszalik Rzymski* (Wrocław 1949)<sup>152</sup>. Ostatni z tej trójki, o. Czaplński od 1930 był profesorem historii Kościoła i liturgii. Profesorem filozofii został później. Jego pierwsze publikacje dotyczą przede wszystkim zagadnień liturgicznych i ascetycznych, a dopiero po 1945 r. głównie filozoficznych<sup>153</sup>.

<sup>149</sup> AGH, XVII. Prov. Pol., B. *Visitationes canonicae*, nr 34 *Visitatio extraordinaria a. 1934* [o. Jan Hudeček]: „P. Smoroński, qui in Instituto Biblico Romae studiis operam navabat, ita est celebris ut eum profeso-rem desiderabant in universitate Lublinensi”; M. de Meulemeester, *Bibliographie* (zob. przyp. 129), 404; M. Brudzisz, *Smoroński Kazimierz (1889-1942)*, w: *Słownik polskich teologów* (zob. przyp. 112), 125-129.

<sup>150</sup> M. de Meulemeester, *Bibliographie* (zob. przyp. 144), 335; M. Brudzisz, *Puchalik Józef (1893-1958)*, w: *Słownik polskich teologów* (zob. przyp. 112), 737-738.

<sup>151</sup> M. de Meulemeester, *Bibliographie* (zob. przyp. 144). Troisième partie. Louvain 1939, 331; E. Nocuń, *Słownik polskich teologów katolickich*. T. 8 pod redakcją Józefa Mandziuka. Warszawa 1995, 257-258.

<sup>152</sup> M. de Meulemeester, *Bibliographie* (zob. przyp. 144), 472 oraz przyp. 136, 409; E. Nocuń, *Wójcik Stanisław (1907-1985)*, w: *Słownik polskich teologów* (zob. przyp. 151), 621-626.

<sup>153</sup> M. de Meulemeester, *Bibliographie* (zob. przyp. 136), 278; E. Nocuń, *Czaplński Witold (1906-1993)*, w: *Słownik polskich teologów* (zob. przyp. 136), 136.

Zestaw piszących profesorów seminaryjnych zamykają ojcowie Karol Winiarski i Bruno Świtalski. O. Winiarski po licencjacie nauk biblijnych w 1938 r. zaczął wykłady introdukcji i archeologii biblijnej. W ostatnim roku przedwojennym zainicjował swoje pisarstwo, ale wojna i różne obowiązki poza profesorskie (ekonom, proboszcz) nie pozwoliły na wykorzystanie jego zdolności. W okresie powojennym wziął udział w przygotowaniu Biblii Tysiąclecia, opracowując przekłady oraz komentarze do Księgi Barucha i Księgi Mądrości<sup>154</sup>. Bruno Świtalski, poza rozprawą doktorską do ucieczki z kraju we wrześniu 1939 r. nie posiadał liczącego się dorobku naukowego, a w 1949 r. wystąpił ze zgromadzenia. Mały dorobek posiadają także ojcowie Francisek Marcinek i Karol Legutki.

Atmosfera naukowa, jaka wytwarzała się w seminarium w latach dwudziestych, sprawiła, że artykuły do *Chorągwi Maryi* zaczęli pisać i studenci; Ludwik Fraś, Marian Pirożyński (1899-1964) i Ryszard Sypniewski, który jednak odszedł w 1926 r. To zaangażowanie kleryków nie bardzo się wszystkim podobało, więc je przyhamowano. Zakładali jednak pisemka, o krótkim żywocie, a o 1936 r., na użytek własnej wewnętrznej organizacji *Ligi Eucharystycznego Serca Pana Jezusa i N.M.P. Niepokalanej*, klerycy wydawali specjalny organ *Sacerdos*, który przez 30 lat spełniał wielkie formacyjne zadanie.

## ZAKOŃCZENIE

Autor odważył się podjąć temat, którym interesowali się na początku wymienieni autorzy, Waldemar Gawłowski, Janusz Skoczeń, a ostatnio, w ramach rozprawy doktorskiej, o. Marian Sojka. Każdy z autorów miał inne możliwości badawcze i odmienną panoramę problemów, które dostrzegał i które chciał opracować. Może więc i ta praca przysłuży się pogłębieniu wiedzy o studentacie redemptorystów polskich oraz zachęci do kolejnych, bardziej wnikliwych badań i ustaleń. Seminarium, to nie tylko budynek z salami wykładowymi i biblioteką, to nie tylko jego wychowawcy i profesorowie, to przede wszystkim młodzi adepci, przygotowujący się do kontynuacji dzieła zbawczego w ramach diecezji czy zakonu, w naszym wypadku do Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela, czyli redemptorystów. W ciągu 30 lat, od 1903 r. do 1938 r. przyjętych do studentatu było 114 lub 115 seminarzystów. Ponadto w polskim studentacie przebywali Belgowie i Amerykanie, kończący studia seminaryjne lub tylko uczący się języka polskiego.

Agresja niemiecka na Polskę 1 września 1939 r. nie tylko zniszczyła niepodległy byt państwa polskiego, ale zdeorganizowała także funkcjonowanie polskiego studentatu. W dniu 6 września klerycy i profesorowie rozpoczęli

<sup>154</sup> M. Brudzisz, *Winiarski Karol (1910-1972)*, w: *Słownik polskich teologów* (zob. przyp. 112), 408-410.

ucieczkę przed okupantem, próbując dotrzeć do Mościsk i Zamościa, by tam wznowić naukę. Stało się inaczej. Większość wróciła do Tuchowa, by w trudnych warunkach niemieckiej okupacji kontynuować studia filozoficzno teologiczne i duchowe przygotowanie do kapłaństwa. Ten trudny fragment historii studentatu polskiego wnikliwie opracował o. Maciej Sadowski<sup>155</sup>.

Na zakończenie kilka słów o losach pierwszych i ostatnich kapłanów, którzy w latach 1903-1939 wyszli z polskiego studentatu. Oto losy pierwszej „dziewiątki”, wyświęconej 28 lipca 1907 r.: Doliński Tadeusz, część studiów filozoficzno teologicznych odbył przed wstąpieniem do zgromadzenia, chorowity, został rozstrzelany przez Niemców w Warszawie w 1944 r.; Grzegorzcyk Ignacy zmarł w 1911 r. na gruźlicę; Kania Józef, zasłużony misjonarz i budowniczy klasztorów w Tuchowie oraz Warszawie, rozstrzelany przez Niemców w Warszawie w 1944 r.; Napiątek Maksymilian, wystąpił w 1919 r.; Nipocki Wojciech, dobry misjonarz i wielokrotny rektor, zmarł w 1938 r.; Ober Zygmunt wyróżniał się talentem artystycznym, sporządził plan klasztoru w Warszawie, wiele usług oddał w naszych kościołach, zmarł w 1925 r.; Poppi Józef, utalentowany, autor wielu wierszy i pieśni, zmarł na gruźlicę w 1910 r.; Pyzałski Leon, utalentowany rekolekcjonista, płodny pisarz ascetyczny, większość życia spędził w USA i Kanadzie, zmarł 1974 r.; Zalański Franciszek, zdolny, lubiany przez kleryków prefekt (tylko dwa lata), doktor prawa kanonicznego, ale chory na gruźlicę, zmarł 1918 r.

Ostatni święceni przed wybuchem drugiej wojny światowej, 25 czerwca 1939 r., ośmiu, mają niebanalne życiorysy. Trzech: Ciurej Stanisław (ur. 1914), Stańdo Ludwik (1913-1991) i Kalemba Kazimierz (1913-1969) ostatecznie znaleźli się w Argentynie, dwaj pierwsi bezpośrednio, a trzeci (uciekiniery) poprzez Cortonę i Hiszpanię; o. Grochot Józef (1915-1993), również uciekiniery poprzez Rumunię, ukończył seminarium w Cortonie, był kapłanem Armii Polskiej na Zachodzie (1943-1947), zwolniony z tej funkcji odbył na Angelicum studia filozoficzne, w 1950 r. zakończone doktoratem, później krótko był profesorem w Dreux, następnie profesorem w seminarium redemptorystów w Echternach w Luksemburgu, a wreszcie wiceprowincjałem w Danii, zmarł w Kopenhadze; o. Kaczewski Franciszek (1913-1944), został rozstrzelany przez Niemców w Warszawie; o. Siedlik Ignacy (1913-1947) zmarł na gruźlicę; o. Stawarz Dominik (1915-1988), wybitny misjonarz, głoszący niebanalne kazania, krótko nauczał w seminarium i w tajnym nauczaniu w Tuchowie, zmarł w Toruniu; Wojnowski Jan (1915-1981), „mellifluus contionator” i historyk, przez wiele lat był profesorem w seminarium, zmarł w Tuchowie.

<sup>155</sup> M. Sadowski, *Formacja seminaryjna polskich redemptorystów w latach 1939-1945*, „Studia redemptorystowskie” 1 (2003), 67-83; wcześniej uczynił to autor niniejszego artykułu w pracy *Losy Seminarium Duchownego OO. Redemptorystów latach 1939-1945*, w: *Kościół katolicki na ziemiach polskich w czasie drugiej wojny światowej. Materiały i studia*, pod redakcją E. Stopniała, t. 7, z. 3, Warszawa 1978, 32-52. Natomiast jednym z opublikowanych opisów „ucieczki” seminarium tuchowskiego jest *Diariusz ucieczki z obrazem M.B. Tuchowskiej do Łucka na Wołyniu w 1939 r.*, w: *Kalendarz tuchowski 1992*, 113-120, napisany przez Stanisława Derusa.

## Wykaz najważniejszych skrótów:

- AALu – Archiwum Archidiecezjalne w Lublinie  
AGH – Archivum Generale Historicum Congregationis Sanctissimi Redemptoris  
ArKlKra – Archiwum Klasztoru w Krakowie  
AKITu – Archiwum Klasztoru w Tuchowie  
AWPR – Archiwum Warszawskiej Prowincji Redemptorystów w Tuchowie  
LAPr – „Litterae Annales de Rebus Gestis Provinciae Pragensis”  
LAPol – „Litterae Annales de Rebus Gestis Provinciae Polonicae”

## OJCIEC EMIL STANULA CSsR (1935-1999)

Przyjeżdżając latem do Szerzyn, można tam zastać zanikające już klimaty idealnego świata, którego symboliką jest święto, pogodne słońce, pies śpiący w cieniu plebani i pszczoły buszujące w kwiatach lip. Można zobaczyć, jak w tamtejszej okolicy, krajobrazie pól i łąk przeciętych rzeką, ludzie zwyczajnie czują się dobrze.

Do Szerzyn dobrze jest przyjechać na początku lipca, gdy w pobliskim Tuchowie trwa jeszcze Wielki Odpust. Chociaż można by polecić odwiedzić na Matkę Bożą Szkaplerzną, której święto rozpoczyna odpusty w całej okolicy. Przyjechałem właśnie na początku lipca. Życzliwy ksiądz proboszcz rozpoczął rozmowę od klimatu, jakim na okolicie emanuje tuchowskie Sanktuarium Matki Bożej. Mówił o świętowaniu i o wiernych, którzy biorą udział w tych uroczystościach.

Znalazłem się w Szerzynach, aby właśnie tu odkryć jakąś łączność z redemptorystami i z Tuchowem. Miałem bowiem świadomość, że ich praca misyjna wywierała niepowtarzalny wpływ na diecezję tarnowską. Szukałem także odpowiedzi na pytanie, co z tego miała tamtejsza parafia i jakie motywy kierowały młodym Emilem Stanulą, iż wstąpił do redemptorystów.

By na te pytania, chociaż pobieżnie, odpowiedzieć, wstąpiłem do kościoła. Jest to pierwsza i najważniejsza budowla Szerzyn. Chociaż obok stoi renesansowy obronny dwór Kochanowskich, pełniący funkcję plebani, to kościół, jak Rzym skupia wszystkie drogi i domy Szerzyn i zbiera parafię w jedno. Zbudowany jest z czerwonej cegły, z wydatną wieżą osadzoną na wysokim, kamiennym fundamencie. Jego kamienny portal jest skromniejszy niż w sąsiednich Ołpinach, za to jak każdy szacowny budynek szerzyński – otoczony jest parkanem, którego strzeże krąg czuwających lip. Ważnym punktem nawiązującym do historii kościoła, jest znajdujący się w jego obrębie grobowiec ks. Jana Wszółka (1885-1945), jednego z tutejszych proboszczów, wybitnego duszpastrza i ludowego misjonarza, a równocześnie budowniczego kościoła. Nieznany kamieniarz wykuł jego popiersie, z którego czas ściera detale.

Wchodząc do kościoła, chciałem uczestniczyć w nabożeństwie i usłyszeć śpiew z dawnych lat. Oczami wyobraźni dostrzegłem ludzi prostych, umiejących świętować; ludzi przeżywających Boga w niedzielnych Mszach i nabożeństwach, uczestniczących w religijnym doświadczeniu, które nie kończyło się w kościele, ale głęboko porządkowało codzienne życie. Widziałem także proboszczów, misjonarzy i kapłanów, którzy pracowali w tej parafii i rozpalali duchowo wiernych, prowadząc ich do Boga.

Następnie starałem się obejrzeć każdy szczegół z wystroju kościoła, szukając znaków łączności z Tuchowem, a tym samym z redemptorystami. Odnalazłem je szybko. Po lewej stronie prezbiterium znajdował się ufundowany przed wojną witraż, na którym przedstawiona została Matka Boża Tuchowska. To był znak szczególny i czytelny, mówiący o pobożności proboszcza ks. J. Wszółka, ale także o jasnych związkach Szerzyn z Tuchowem. Obok na ścianie prezbiterium umieszczono pewną interpretację tego obrazu. Podkreśla ona opiekuńczą rolę Matki Bożej, jakby wędrującej przez opisywane okolice. Wspomniany fresk jest późniejszy niż witraż. Powstał w 1945 r., a namalował go Stanisław Szumc.

Trzecie spotkanie związane było z obrazem Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Ojcowie redemptoryści wprowadzili tu w 1958 roku nabożeństwo Nieustannej Nowenny, które przez długi czas zbierało czcicieli Matki Bożej także z okolicznych wiosek. Łączono je również z podobnym nabożeństwem w Tuchowie, na które w każdą środę przychodzili pieszo ludzie z miejscowości oddalonych nawet o 20 km. Zresztą założenie nabożeństwa Nieustannej Nowenny do Matki Bożej Nieustającej Pomocy związane jest z o. E. Stanulą, który podsunął ten pomysł ówczesnemu proboszczowi Szerzyn. Nie sposób jednak opisać wszystkich misji i rekolekcji, jakie redemptoryści prowadzili w Szerzynach. Dość powiedzieć, że pierwsze misje głosili tu ojcowie z Mościsk w 1908 roku<sup>1</sup>.

Ta działalność apostołska zakonu przyczyniła się do odnowienia parafii i budziła wielkie uznanie wiernych. Wszystko to składało się na pewien duchowy klimat, w którym rodziły się powołania kapłańskie i zakonne. Tak też zrodziło się powołanie Emila Stanuli, które odkrywał przez życie w rodzinie, parafii, szkole. Ostatecznym krokiem, który nadał bieg historii jego życia, była decyzja wstąpienia do niższego seminarium redemptorystów w Toruniu. O istnieniu takiej instytucji Emil dowiedział się w Tuchowie podczas odpustu.

Niewątpliwie trzeba tutaj jeszcze wspomnieć osobę o. Stefana Ryznara jako ogniwo pośrednie, ponieważ był on pierwszym znanym redemptorystą z Szerzyn. Przejdźmy jednak do rzeczywistości, która daje się opisać bez odwoływania się do wyobraźni.

<sup>1</sup> „Litterae Annales de rebus et gestis Provinciae Pragensis CSsR” 1908, s. 72.

## ŚRODOWISKO RODZINNE

Rodzice Emila, Bronisława z Furmanów i Stanisław, zawarli związek małżeński w 1926 r. Wybudowali dom, w którym przyszło na świat ośmioro dzieci. Od samego początku musieli się wszystkiego dorabiać. Byli ludźmi pracowitymi i zahartowanymi przez życie. Czas pierwszych lat ich małżeństwa był wręcz naznaczony biedą. Ojciec, rozumiejąc, że ciężko będzie utrzymać rodzinę wyłącznie z gospodarstwa, nauczył się ciesielstwa. W lecie budował domy, a zimą pracował jako stolarz. Matka zajmowała się domem i dziećmi. Była czuła na biedę, której sama wiele zaznała. Przyjmowała do domu biednych, a sąsiadom służyła dobrą radą, gdy tylko o nią prosili.

Stanulowie tworzyli rodzinę, która swoje siły czerpała z wiary. Niedziela była świętem całej rodziny, wspólnym wyjściem do kościoła i dniem radosnego przebywania ze sobą. Wszelkie prace odłożone były na nowy tydzień i w niedzielę nawet się o nich nie wspominało. Dzień powszedni kończył się w rodzinie wspólną modlitwą prowadzoną przez ojca, a także wzajemnym przebaczeniem, zwłaszcza gdy dzieci, jak to zwykle bywa, miały za sobą jakieś wybryki czy psoty. Nic nie uszło uwagi ojca, który był człowiekiem pryncypialnym. Dzieci wychowywały się w rodzinnym klimacie domu, kościoła i szkoły. Nowe doświadczenia w rodzinie zaczęły się z chwilą, gdy dzieci dorastały i rozpoczynały własne życie. Tak było z odejściem z domu i małżeństwami Kazimierza, Adolfa, Stanisławy; podobnie, gdy powołanie zakonne odkryli w sobie Emil, Czesław i Teresa.

## MŁODOŚĆ I STUDIA

W pamięci rodzeństwa zatarły się już wspomnienia o pierwszych krokach Emila ku kapłaństwu, a także szczegóły jego wyjazdu z domu. Z nim samym rozmawiałem wiele o aktualnych sprawach, jednak nie zdążyłem się zatrzymać na tym odległym czasie. Emil rozpoczął szkołę podstawową podczas trwającej wojny światowej. Ukończył ją w 1949 r. Był zdecydowany, że na tym etapie drogą jego życia będzie realizacja powołania zakonnego, którego początki właśnie w sobie odkrywał. Zgłosił się do niższego seminarium redemptorystów w Toruniu i pomimo, że było ok. 60 kandydatów, został przyjęty. Rodzice musieli go wyposażyć do szkoły w potrzebne rzeczy, a także co miesiąc wysyłać jakąś wyznaczoną opłatę.

Pierwszy rok nauki był trudny. Zwykle trzeba było nadrabiać braki ze szkoły podstawowej, a także nauczyć się systematycznej pracy. W następnych latach zrozumiał, że tylko pracowitość przyniesie mu oczekiwane owoce, więc starał się nie tracić czasu. Po ukończeniu trzeciej klasy gimnazjalnej, w wyniku zniesienia niższego seminarium w Toruniu przez władze komunistyczne

w 1952 r., Emil rozpoczął nowicjat w Braniewie pod kierunkiem o. S. Solarza. Po roku złożył swoje pierwsze śluby zakonne. Następnie jego rocznik udał się do Tuchowa, by tam ukończyć gimnazjum i zdać egzamin maturalny.

W 1954 r. rozpoczął studia filozoficzne w Toruniu. Po dwóch latach przybywa do Tuchowa, by studiować teologię. Ówczesne roczniki były bardzo liczne, toteż życie w seminarium obfitowało w ciekawe zdarzenia, chociaż przełożeni starali się przede wszystkim utrzymywać surowy styl życia zakonnego. Po ukończeniu trzech lat studiów teologicznych, 7 czerwca 1959 r., przyjął w Tuchowie z rąk ks. abpa Włodzimierza Jasińskiego święcenia kapłańskie. Dla rodziny był to dzień wielkiego dziękczynienia za powołanie i kapłaństwo syna, a zarazem niezwykle nobilitujący moment. Wydarzeniem zwierającym historię i przyszłość miały być prymicje, czyli Msza św. nowo wyświęconego kapłana, sprawowana wśród swoich bliskich dla całej parafii, a zwłaszcza rodziny. Miało to miejsce 15 czerwca w Szerzynch, w obecności całej parafii, wielu okolicznych kapłanów i współbraci z Tuchowa. Kazanie prymicyjne wygłosił o. Stefan Ryznar, który tę swoją funkcję uważał za zaszczyt.

Po trzech dniach, według pilnie przestrzeganego zwyczaju, prymicjant wrócił do klasztoru i mógł celebrować uroczyste Msze św. na tuchowskim odpuszczeniu, gdzie młode twarze i piękne głosy były bardzo cenione przez pielgrzymów. Po wakacjach młodzi ojcowie kończyli ostatni rok studiów i decyzją ojca prowincjała byli kierowani na pierwsze swoje placówki. Z tego rocznika prowincjał o. Hołda wyznaczył dwóch z pośród nich na studia. Jednym z nich był o. Emil, który zdecydował się na studium filologii klasycznej na Uniwersytecie Jagiellońskim. Z tego też powodu został przeniesiony do Krakowa, gdzie zdawał egzaminy i od 1960 r. został studentem UJ. Jego pobyt w Krakowie nie ograniczał się tylko do studiów. Jeśli czas mu na to pozwalał, chętnie towarzyszył misjonarzom w pracach rekolekcyjnych i misyjnych. Służył także w kościele wszelkimi posługami.

Chociaż redemptoryści nie prowadzili jeszcze parafii, w latach 1962-1965, sam będąc studentem, zainicjował przy kościele redemptorystów duszpasterstwo akademickie. Fakt ten świadczy o jego odpowiedzialności za studentów w trudnym czasie komunizmu. O tym, że nie było to tylko sporadyczne działanie, świadczy zaproszenie o. Emila na jubileusz 25-lecia duszpasterstwa akademickiego w Krakowie „na Górcze” u ojców redemptorystów, gdzie honorowano go jako jego twórcę. Studia ukończył w 1965 r. uzyskaniem dyplomu magistra na podstawie pracy napisanej pod kierunkiem prof. Władysława Madydy, zatytułowanej: *Wychowawcza funkcja państwa w ujęciu Platona i Arystotelesa*.

Marzył o studiach za granicą. Interesowała go przede wszystkim Francja. Jednak po czternastu bezowocnych próbach otrzymania paszportu, przeniósł się w 1965 r. do Warszawy, gdzie na ATK rozpoczął studia patrystyczne na Wydziale Teologicznym, uwieńczone dyplomem magistra teologii w zakresie patrologii, na podstawie pracy przygotowanej pod kierunkiem ks. prof. Mariana Michalskiego, pt.: *Elementy montanistyczne w eklezjologii Tertuliana przed jego*

*formalnym przejściem na montanizm*. W 1968 r. rozpoczął pracę w ATK na stanowisku młodszego, a od 1970 r. starszego asystenta przy Katedrze Patrologii<sup>2</sup>.

W Warszawie również był duszpasterzem akademickim, w latach 1965-1974, przy parafii pod wezwaniem św. Klemensa, był także przy niej (1965-1970) katechetą szkół średnich oraz pełnił funkcję duszpasterza akademickiego Dekanatu Warszawa-Wola. Tu także do jego zwyczajnych obowiązków należała pomoc w duszpasterstwie w formie spowiedzi, głoszenia kazań i homilii, kazań pasyjnych. Kilkakrotnie również prowadził rekolekcje wielkopostne i adwentowe oraz rekolekcje dla zakonnic i kleryków seminariów duchownych.

Mimo tych obowiązków od 1970 r. wykładał patrologię w Wyższym Seminarium Duchownym ojców redemptorystów w Tuchowie. Ponadto brał udział w procesach beatyfikacyjnych polskich sług Bożych abpa Zygmunta Szczęsnego Felińskiego i kard. Stefana Wyszyńskiego oraz czterokrotnie w kapitułach Warszawskiej Prowincji Redemptorystów. Na zlecenie Akademii pełnił funkcje opiekuna różnych grup studenckich: patrologów, teatru ATK (1970-1972), chóru ATK (1972-1977), a także delegata młodszych pracowników do Rady Wydziału Teologicznego oraz jej sekretarza.

Po uzyskaniu w 1972 r. stopnia naukowego doktora teologii w zakresie patrologii na podstawie rozprawy napisanej pod kierunkiem ks. prof. Mariana Michalskiego, pt.: *Nauka Ambrozjastra o stanie pierwotnym człowieka*, został powołany na stanowisko adiunkta przy Katedrze Patrologii Wydziału Teologicznego ATK. Jako adiunkt o. dr E. Stanula odbył kilka krótkich stażów naukowych za granicą – w 1973 r. i w 1980 r. w Instytucie Katolickim w Paryżu, w 1978 r. w Uniwersytecie Villanova (USA), a jako docent w 1989 r. w Katolickim Uniwersytecie w Salwadorze (Brazylia).

W 1982 r. o. Emil Stanula habilitował się na Wydziale Teologicznym ATK na podstawie dotychczasowego dorobku naukowego i rozprawy pt. *Czynniki kształtujące sens biblijny w ujęciu św. Hilarego z Poitiers*, której recenzentami byli: ks. prof. dr hab. Stanisław Grzybek (PAT), prof. dr hab. Jan Sulowski (PAN) i prof. dr hab. Anna Świderkówna (UW). Wkrótce potem został powołany na kierownika Katedry Historii Literatury i Teologii Patrystycznej Zachodu, a w 1983 r. na stanowisko docenta Wydziału Teologicznego ATK. Po wyodrębnieniu się w 1978 r. z Wydziału Teologicznego nowego Wydziału Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych był w latach 1988-1990 jego prodziekanem, a w latach 1993-1996 dziekanem. 30 października 1989 r. uzyskał tytuł profesora nadzwyczajnego nauk humanistycznych, natomiast 1 sierpnia 1993 r. profesora zwyczajnego ATK w Warszawie. Przez długi okres był członkiem, a w latach 1987-1990 przewodniczącym Senackiej Komisji Wydawniczej oraz członkiem Senackiej Komisji Bibliotecznej, a od 1993 r. jej przewodniczącym. Od 1997 r. jest członkiem Senackiej Komisji Dyscyplinarnej do Spraw Pracow-

<sup>2</sup> Powyższe informacje, a także dwa następne rozdziały dotyczące życia i pracy ojca Emila Stanuli pochodzą z pracy Alicji Stępniewskiej opublikowanej w „Vox Patrum” 17: 1998, s. 32-33.

ników Naukowych ATK. W latach osiemdziesiątych pełnił funkcję rzecznika Senackiej Komisji Dyscyplinarnej do Spraw Studenckich.

## PRACA DYDAKTYCZNA I NAUKOWA

Jako nauczyciel akademicki o. Emil Stanula prowadził wszystkie formy dydaktyczne przewidziane przez szkoły wyższe: ćwiczenia, konwersatoria, proseminaria, seminaria, wykłady kursoryczne i monograficzne; ponadto uczestniczył wielokrotnie w przewodach promocyjnych zarówno na własnej, jak i na innych uczelniach, będąc recenzentem rozpraw. Ćwiczenia opierały się na lekturze tekstów patrystycznych w językach oryginalnych (m.in. w latach 1968-1975 analizował wybrane fragmenty pism greckich: Didache, Listy św. Ignacego Antiocheńskiego, Filokalię Orygenesesa, Listy Bazylego Wielkiego oraz łacińskich: Tertuliana, Cypriana, Hilarego z Poitiers i Augustyna), jak i na przekładach dzieł pisarzy ze starożytności klasycznej i patrystycznej, a prowadzone były zwłaszcza pod kątem antropologii, eklezjologii, historii dogmatów, egzegezy, życia codziennego starożytnych chrześcijan, ich duchowości i życia ascetyczno-moralnego.

Na jego proseminariach, po krótkim wprowadzeniu do metodologii pracy naukowej, studenci zapoznawali się z pomocami do badań patrystycznych, a następnie podejmowali się napisania krótkich prac. O. Stanula prowadził trzy rodzaje seminariów: magisterskie<sup>3</sup>, tematyczne, których problematykę

<sup>3</sup> Tytuły naukowe uzyskało 31 osób; ks. Ignacy Tomczyk, *Małżeństwo monogamiczne w argumentacji Tertuliana*, Warszawa 1973; Jadwiga Mazur, *Poziom intelektualny i moralny kleru w III wieku na podstawie Listów św. Cypriana*, 1974; ks. Jan Dyrda, *Powszechne kapłaństwo wiernych w „Enarrationes in Psalms” św. Augustyna*, 1974; ks. Stanisław Garnarcz, *Judeochrześcijańskie elementy chrystologiczne według J. Danielou*, 1976; ks. Stanisław Kucharewicz, *Elementy pierwotnej katechezy o Trójcy św. w „De Trinitate” Nowacjana*, 1976; ks. Józef Pohla, *Walka o jedność Kościoła w Listach św. Bazylego*, 1976; ks. Tomasz Tarczyński, *Dzieje zbawienia człowieka w „Państwie Bożym” św. Augustyna*, 1976; ks. Jerzy Wojciak, *Stan intelektualny i moralny biskupów na podstawie Listów św. Grzegorza Wielkiego*, 1976; ks. Kazimierz Helon, *Duszpasterska troska o duchowieństwo w Listach św. Bazylego*, 1977; ks. Leon Szczesny Łazarczyk, *Funkcje apologetyki wczesnochrześcijańskiej według J. Danielou*, 1977; ks. Gerard Wysocki, *Możliwości badań teologicznych według „Preskrypcji przeciw heretykom” Tertuliana*, 1977; Dorota Góral, *Koncepcja chrześcijańskiej doskonałości w korespondencji św. Hieronima*, 1977; ks. Tadeusz Kołowski SDB, *Stan pierwotny człowieka w ujęciu św. Hilarego z Poitiers*, 1977; O. Sławomir Pawłowicz CSsR, *Wolność dzieci Bożych jako owoc odkupienia w Listach św. Pawła Apostoła*, 1977; ks. Adam Palczak, *Typologia sakramentów w katechezach mistagogicznych św. Cyryla Jerozolimskiego*, 1978; ks. Jan Szponarski, *Duszpasterski charakter egzegezy Pisma św. w „Hexameronie” św. Ambrożego*, 1978; Małgorzata Janina Borowicz, *Chrzt w „Iestimoniach” św. Cypriana*, 1980; ks. Grzegorz Tuligłowicz, *Typologia chrztu świętego w traktacie Tertuliana „De baptismo”*, 1980; O. Rajmund Dorawa CSsR, *Typologiczna a alegoryczna interpretacja Pisma św. w „Tractatus mysterion” św. Hilarego z Poitiers*, 1982; Anna Urszula Korab, *Zróżdła do historii cudownych obrazów Chrystusa z Kamuliana*, 1983; Robert Kos, *Apologia chrześcijańska w dziele Orygenesesa „Przeciw Celsusowi”*, 1983; Jan Barcz, *Krytyka chrześcijaństwa II wieku w dziele Celsusa „Słowo Prawdy”*, 1983; ks. Stanisław Rawski, *Symbolika ofiar starotestamentalnych według Orygenesesa*, 1984; Tomasz Czajkowski *Teologia Modlitwy Pańskiej w ujęciu Tertuliana i św. Augustyna*, 1988; Joanna Suska, *Rodzina i jej funkcje w ujęciu Tertuliana*, 1988; Sławomir Janowski, *Koncepcja harmonii w „De musica” św. Augustyna*, 1992; Małgorzata Anna Lipińska, *Latynizacja pojęć greckich na podstawie „Komentarza do pierwszego listu świętego Jana” Augustyna i wybranych dzieł*

ustalał profesor, a studenci opracowywali pisemnie pewne aspekty danego tematu<sup>4</sup> i doktoranckie, prowadzone od 1983 roku<sup>5</sup>.

Do tematów wykładów kursorycznych na specjalizacji patrystycznej w cyklu trzyletnim należały: początki łacińskiej literatury patrystycznej (II-III w.); literatura patrystyczna w IV i V w.; schyłek literatury i teologii patrystycznej na Zachodzie. Zajęcia dla studentów zaocznych w Gorzowie i Częstochowie koncentrowały się na historii kultury starożytnego Kościoła, natomiast tematem wykładów był zarys literatury i teologii patrystycznej.

Wykłady monograficzne, prowadzone od 1985 r., obejmowały zagadnienia: Tertulian i jego dzieło; św. Cyprian – ojciec eklezjologii; św. Hilary jako egzegeta; eklezjologia św. Hilarego z Poitiers; św. Augustyn, a manicheizm; św. Augustyn i donatyzm; św. Augustyn i pelagianizm; istota augustynizmu; problem pracy w pismach Ojców Kościoła; życie monastyczne na Zachodzie. O. Stanula był także autorem 7 recenzji prac habilitacyjnych<sup>6</sup> i 12 recenzji rozpraw doktorskich<sup>7</sup>.

Kierunki badań naukowych o. Stanuli wyznaczały głównie trzy czynniki: jego osobiste zainteresowania, wydawanie przezeń patrystycznej serii tłumaczeniowej, pt.: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* oraz dydaktyka. Osobiste

---

Tertuliana, 1995; Magdalena Kamila Błaszczak, Teatry i amfiteatry Galii Lugdunesis w świetle badań archeologicznych, 1996; ks. Krzysztof Kawczyński, Mowy 181-183 Świętego Augustyna. Wstęp, przekład, komentarz, 1998; Izabela Adrianna Dubowska, Powstawanie książki w starożytności chrześcijańskiej, 1998; Dorota Łopińska, Ochrona życia człowieka poczętego w wybranych pismach starochrześcijańskich pisarzy, 1998.

<sup>4</sup> Np. zasady egzegetyczne w Tractatus mysteriorum św. Hilarego z Poitiers; Ambroziejster – problem autora i jego pism; poezja Hilarego z Poitiers; aktualność pism patrystycznych; chrzest w pismach Tertuliana.

<sup>5</sup> Rozprawy doktorskie: ks. Tadeusz Czapiga, Nauka Grzegorza Z Elwiry o człowieku, 1988; ks. Stefan Grabowski, Duszpasterska działalność Chromacjusza z Akwilei, 1992; ks. Tadeusz Kołosowski SDB, Chryścianizacja wsi według pism św. Cezarego z Arles, 1992.

<sup>6</sup> 3 – dla pracowników KUL-u, 2 – dla habilitujących się na Uniwersytecie Warszawskim, po jednej dla ATK i PAT-u w Krakowie. Recenzje habilitacyjne: ks. Augustyn Eckmann, Dialog świętego Augustyna ze światem pogańskim w świetle jego korespondencji, KUL 1987; ks. Jan Gliściński, Polityka kościelna św. Hilarego o z Poitiers, A TK 1990; Anna Nawrocka, Problem szczęścia w filozofii Cyserona, UW 1990; ks. Antoni Swoboda, Pojęcie przyjaźni w listach św. Paulina z Noli i św. Sydoniusza Apolinarego, UW 1995; ks. Jerzy Pałucki, Święty Ambroży jako duszpasterz w świetle ekshortacji pastoralnych, KUL 1996; ks. Antoni Żurek, Duszpasterz końca epoki patrystycznej. Tożsamość kapłańska w świetle „De vita contemplativa” Juliana Pomeriusza, PAT 1998; ks. Stanisław Longosz, Dramat i teatr starożytny w ocenie pisarzy wczesnochrześcijańskich, KUL 1998.

<sup>7</sup> 2 – dla ATK, 4 – dla KUL-u, 3 – dla UW, 2 – dla PAT-u w Krakowie, 1 dla Uniwersytetu Wrocławskiego. Recenzje rozpraw doktorskich: ks. Jerzy Pałucki, Chrystus Boski Lekarz, Wychowawca i Nauczyciel w pismach Klemensa Aleksandryjskiego, KUL 1988; ks. Andrzej Więckowski; Koncepcja odnowy moralnej życia chrześcijańskiego w pismach papieża Leona Wielkiego, KUL 1989; ks. Piotr Paciorek, Pismo święte jako reguła wiary i moralności Kościoła na podstawie „Enarrationes in Psalmos” świętego Augustyna, KUL 1991; ks. Leon Nieścior, Anachoreza w pismach Ewagriusza z Pontu, A TK 1993; ks. Feliks Kowal, Problem Schizmy Akacjańskiej w dziełach św. Gelazego (496), KUL 1994; ks. Jan Żelazny, Chrystus – Najwyższy Kapłan. Studium chrystologiczne na podstawie „Homilii do Listu do Hebrajczyków” Jana Chryzostoma, PAT 1995; ks. Bogdan Czyżewski, Elementy chrystologii w „Komentarzu do Zachariasza” Dydyma Aleksandryjskiego, ATK 1995; ks. Mariusz Szram, Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesza, KUL 1996; Dariusz Karłowicz, Męczeństwo jako kategoria filozoficzna, PAN Warszawa 1997; Marcin Masny, Chrzęścianie i służba wojskowa do końca IV wieku, A TK 1997; Piotr Siejkowski, Klemens Aleksandryjski a Plotyn. Dwie drogi zjednoczenia z Absolutem, UW 1998; Jacek Zieliński, Wpływ systemu filozoficzno-teologicznego Filona z Aleksandrii na myśl Orygenesza, UW 1998.

zainteresowania ujawniły się już w jego pracach dyplomowych, począwszy od studiów filologicznych na UJ w Krakowie i studiów teologicznych na ATK w Warszawie, poprzez doktorat i habilitację, gdzie na czoło wysunęły się antropologia filozoficzna i teologiczna oraz eklezjologia i egzegeza patrystyczna, a fascynacja tą dziedziną wiedzy trwała do końca życia. Ulubionymi jego autorami okazali się Tertulian i Hilary z Poitiers, którego wszystkie pisma przełożył na język polski. Owocem tych zainteresowań jest aż 212 publikacji, w tym 3 książki.<sup>8</sup>

Problemy związane z publikowanymi przekładami dzieł literatury patrystycznej w serii *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, dotyczące konieczności umiejscowienia w kontekście historycznym wydawanego pisma autora starożytności chrześcijańskiej, umożliwienia jego zrozumienia współczesnemu czytelnikowi oraz zwrócenia uwagi na aktualność myśli autora drukowanego dzieła, zmuszały o. Stanulę do podejmowania dodatkowych studiów, badań, analizy, a także lektury polskiej i obcojęzycznej literatury. Wynikiem tych studiów i badań jest opracowanie około 70% wstępów do poszczególnych tomów serii. W odniesieniu do pism Orygenesisa i św. Augustyna wprowadzenia te, razem wzięte, mogą być traktowane jako monografie. Informacje biograficzne zostały w nich połączone z elementami historyczno-kulturowymi, na tle których umieścił o. Stanula doktrynę antropologiczną, eklezjologiczną i egzegetyczną omawianych autorów.

Wreszcie prace naukowe związane z dydaktyką. Ponieważ do właściwego studium akademickiego brak było odpowiednich podręczników, dlatego współpracując z Instytutem Wydawniczym „PAX”, o. Stanula starał się udostępnić studentom patrologii i antyku chrześcijańskiego przekłady podręczników o światowej renomie, publikowane bądź jako skrypty, bądź też książki.<sup>9</sup>

## DZIAŁALNOŚĆ WYDAWNICZA

Największe zasługi o. E. Stanuli sprowadzają się przede wszystkim do organizowania pracy naukowej, a zwłaszcza patrystycznej działalności wydawniczej. Już w 1970 r. próbował przeprowadzić modyfikację programu studiów patrystycznych w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Do tego bo-

<sup>8</sup> Nauka Ambrożyjastra o stanie pierwotnym człowieka. Studium z zakresu antropologii teologicznej (SACH I 2), Warszawa 1977; Czynniki kształtujące sens biblijny w ujęciu św. Hilarego z Poitiers (SACH IV), Warszawa 1984; Rodzina ani od świata oddzielona, ani obca radości zbawienia. Myśli Ojców Kościoła, Warszawa 1995; 25 artykułów, 6 przekładów pism Tertuliana i 6 przekładów pism Hilarego z Poitiers (przygotowanych do druku), 15 recenzji i sprawozdań, 97 haseł słownikowych lub encyklopedycznych oraz 65 opracowań redakcyjnych łącznie ze wstępami i indeksami. Por. S. Longosz, *Wykaz drukowanych prac o. prof. E. Stanuli*, „Vox Patrum” 17:1997, s.15-27.

<sup>9</sup> Z jego inicjatywy powstały przekłady: J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988; B. Altanek, A. Stuibler, *Patrologia*, Warszawa 1990; Ks. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I-II, Warszawa 1975 i 1982; tom III czeka na druk od 1985 r. w Instytucie Wydawniczym Pax. Gotowe są również tłumaczenia pozycji: J. Quasten, *Wprowadzenie do patrologii*, t. III (z francuskiego) i tom IV (z włoskiego).

wiem czasu patrologia była jedną z katedr Wydziału Teologicznego i miała charakter pomocniczy do studium teologii. W 1970 r. odchodzący na emeryturę ks. prof. Michalski sugerował, aby studia patrystyczne w ATK nie tylko wspomagały teologię, ale również przygotowywały do nauczania patrologii w seminariach duchownych, a więc miały charakter specjalizacyjny. Pod wpływem tej sugestii, opierając się na programie studiów patrystycznych Instytutu Katolickiego w Paryżu oraz Instytutu Patrystycznego *Augustinianum* w Rzymie, o. Stanula stworzył i opracował program studiów patrystycznych w ATK, uwzględniający studium języków antycznych oraz studium historii starożytnego Kościoła, a na podstawie tych obydwu dziedzin studium zasadnicze historii literatury i teologii patrystycznej. Konkretyzacja tego programu nastąpiła jednak dopiero w 1986 r., kiedy to udało mu się współtworzyć trzy katedry patrystyczne: Historii Literatury i Teologii Patrystycznej Wschodu, Historii Literatury i Teologii Patrystycznej Zachodu oraz Historii Kościoła Starożytnego. Pełniąc funkcję dziekana (1993-1996) Wydziału Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych, doprowadził w 1995 r. do powstania Katedry Filologii Patrystycznej i wyłonienia się z Katedry Historii Literatury i Teologii Patrystycznej Wschodu – Katedry Historii Literatury i Teologii Orientalnej. Od 1987 r. współorganizował raz w roku jednodniowe tematyczne sesje patrystyczne w ATK dla wszystkich chętnych pracowników i sympatyków antyku chrześcijańskiego w Polsce.

O. Emil Stanula miał również zasadniczy udział w powołaniu Sekcji Patrystycznej przy Komisji Episkopatu ds. Nauki Katolickiej. To w jego mieszkaniu odbywała się większość wcześniejszych posiedzeń, na których omawiano jej założenia i redagowano statut. Gdy 3 listopada 1977 r. doszło do jej ukonstytuowania w Lublinie, został pierwszym sekretarzem zarządu (1977-1983), biorąc udział prawie we wszystkich jej dorocznych spotkaniach.

Stałe kontakty naukowe utrzymywał również z wieloma akademickimi ośrodkami zagranicznymi i krajowymi.<sup>10</sup> Tak na przykład w 1992 r. był zaproszony jako delegat Polski, razem z ks. S. Longoszem na międzynarodowe sympozjum w Strasburgu organizowane przez Radę Europy na temat: *Ojcowie Kościoła u źródeł Europy*. Serdeczne kontakty utrzymywał też od początku z Międzywydziałowym Zakładem Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, biorąc prawie zawsze czynny udział w organizowanych przezeń ogólnopolskich sympozjach naukowych. Od 1986 r. był stałym recenzentem wydawniczym kolejnych tomów *Vox Patrum*. Z wdzięczności za tę pomoc i współpracę Rada Naukowa *Vox Patrum* na zebraniu 18 grudnia 1996 r. wydała na jego cześć księgę pamiątkową w uznaniu jego zasług dla patrystyki polskiej.

Był członkiem kilku towarzystw naukowych; oprócz wspomnianej wyżej Sekcji Patrystycznej przy Komisji Episkopatu ds. Nauki Katolickiej

<sup>10</sup> Np. z Instytutem Katolickim w Paryżu oraz Instytutem „Sources Chretiennes” w Lyonie.

należał do Polskiego Towarzystwa Filologicznego, jak również do *Association Internationale d'Études Patristiques* (od 1980 r.) i *Association des Amis de „Sources Chrétiennes”* (od 1990). O. Stanula propagował i popularyzował treści wczesnochrześcijańskie także poprzez różnorodne odczyty i prelekcje na tematy patrystyczne. W Polskim Radio miał trzykrotnie pogadanki na temat św. Augustyna; z cyklem okolicznościowych odczytów występował w Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Redemptorystów w Tuchowie, Warszawie oraz w Białymstoku; dla młodzieży w ramach duszpasterstwa akademickiego prowadził cykl wykładów patrystycznych przy parafii św. Klemensa w Warszawie; wygłaszał również odczyty dla sióstr loretanek i sióstr martwychwstańek w Warszawie.

Nazwisko o. E. Stanuli kojarzy się zwłaszcza i kojarzyć się będzie w przyszłości z wydaniem największej w historii kultury polskiej 61-tomowej patrystycznej serii przekładów – *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* oraz kilku innych patrystycznych pozycji. Gdy w 1968 r. przywieziono z Wrocławia do Warszawy kilkanaście obszernych tomów rękopisów przekładów pism Ojców Kościoła dokonanych przez redemptorystę o. Władysława Szoldrskiego i zaoferowano do publikacji rektorowi ATK ks. prof. J. Iwanickiemu, ten chcąc zrealizować to dzieło w zaniechanej poznańskiej serii *Pisma Ojców Kościoła*, której redakcję planowano przenieść do Warszawy i umieścić przy Katedrze Patrologii ATK, zlecił załatwienie tej kwestii młodemu adiunktowi, doktorowi Emilowi Stanuli. Kiedy jednak Księgarnia Św. Wojciecha zdecydowała się kontynuować wydawanie serii *Pisma Ojców Kościoła*, o. Stanula razem z innymi pracownikami Katedry Patrologii ATK postanowił stworzyć nową serię patrystyczną, której początkiem miały być gotowe przekłady o. W. Szoldrskiego. Za jego staraniem powołano Komitet Redakcyjny, ustalono ogólne zasady działalności wydawniczej, a nowej serii, której 4 pierwsze tomy ukazały się już w 1969 r., nadano nazwę *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*<sup>11</sup>. Do chwili obecnej ukazało się 61 tomów, zawierających ponad 200 tytułów pism Ojców Kościoła dotąd nie tłumaczonych na język polski. O. E. Stanula był najpierw zastępcą redaktora tej monumentalnej serii, a od 1972 r. do śmierci był redaktorem naczelnym, odpowiedzialnym za stronę merytoryczno-stylistyczną oraz autorem większości wstępów i indeksów, a także planu dalszych tłumaczeń dzieł patrystycznych.

Nie na tym jednak kończy się patrystyczna działalność wydawnicza o. Stanuli. W 1977 r. współuczestniczył w utworzeniu drugiej serii patrystycznej ATK, publikującej rozprawy i tłumaczenia: *Studia Antiquitatis Christianae*<sup>12</sup>, będąc od początku zastępcą redaktora naczelnego. W 1978 r. zainicjował wydawanie małego *Biuletynu Patrystycznego*, ukazującego się najpierw 3 razy w roku

<sup>11</sup> Por. S. Longosz, „*Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*” na tle innych polskich serii patrystycznych, SACH 11: 1995, s. 63-66.

<sup>12</sup> Dotąd ukazało się 13 tomów.

jako dodatek do *Collectanea Theologica*, a od 1995 r. w *Saeculum Christianum* – periodyku Wydziału Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych ATK.

Przedstawiona działalność o. prof. dr hab. Emila Stanuli jest wyjątkowo bogata i wszechstronna. W latach: 1975, 1976, 1982, 1984, 1989 i 1996 w uznaniu za nią otrzymał 6 nagród rektorskich, 2 nagrody ministra za osiągnięcia w dziedzinie badań naukowych w 1977 i 1988 r., Srebrny Krzyż Zasługi w 1979 r. i Krzyż Kawalerski Orderu Odrodzenia Polski w 1990 r. Gdyby nie osobista skromność ojca Stanuli, mógłby śmiało o sobie powiedzieć za Horacym: *Exegi monumentum aere perennius*.

### ZMAGANIE SIĘ Z CHOROBA I ŚMIERĆ

Wiadomość o problemach ze zdrowiem o. Emila zaskoczyła wszystkich, którzy go znali. Miał przecież dopiero 50 lat. Praca na uczelni dawała mu olbrzymią satysfakcję, a kariera akademicka była dopiero przed nim. Był po habilitacji i miał zostać wybrany na dziekana Wydziału Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych.

Choroba nowotworowa nie liczyła się jednak z tymi planami i zaatakowała jego węzły chłonne. Pobyt i leczenie w szpitalu przy ul. Banacha w Warszawie początkowo były dla niego wielkim ciosem. Czasem jakby brakowało mu nadziei, gdy złośliwa niemoc stanęła do walki z jego silnym organizmem i pragnieniem życia. Po chemioterapii powoli powracał do zdrowia, a tym samym do pracy na uczelni i kontaktu ze studentami. Wiedział, że życie zostało mu darowane z łaski Boga. Miał świadomość, że ogromna ilość ludzi trwała na modlitwie w jego intencji. Kolejne lata i miesiące życia zamienił na spłacanie tego długu wdzięczności, świadcząc dobroć wszędzie tam, gdzie spotykał się z ludźmi. Nic więc dziwnego, że na Akademii Teologii Katolickiej studenci uważali go za wielkiego człowieka i profesora, który zawsze może pomóc i nikogo nie skrzywdzi. Uważał, że powrócił do pracy jakby tylko po dłuższych wakacjach i burzył się, gdy pytano go o zdrowie. Uważał, że wystarczy popatrzeć na wykonywane przezeń obowiązki, by więcej nie zadawało takich pytań.

W tym czasie bardziej zbliżył się do swojej rodziny, którą zostawił na progu młodości. Zbyt wcześnie wyruszył z domu, by ten fakt nie oddalił go od najbliższych. Młodsze rodzeństwo, paradoksalnie, patrzyło na niego z podziwem bardziej jako na kapłana, niż na brata. Prawdziwie pod dach rodziny wrócił już jako dojrzały człowiek i to podczas pobytu we Francji w 1973 r., gdzie spotkał się ze swoją siostrą Teresą, zakonnicą, małą siostrą Jezusa. Po raz pierwszy mieli czas dla siebie i wśród wielu rozmów i zwierzeń powrócili do rodzinnego domu, aby jeszcze pełniej odkryć i docenić tamten czas. Dla Emila było to wyjątkowe przeżycie i odtąd, kiedy tylko mógł, odwiedzał rodzinę i wpadał do Szerzyn. Korzystał też z każdego zaproszenia tamtejszych

księżę proboszczów, którzy bardzo go cenili jako kapłana i profesora. Bywało, że rodzeństwo zjawiało się na jakąś uroczystość do rodzinnego domu. W ostatnich latach takie rodzinne zjazdy wyznaczały wizyty brata Czesława, biskupa z Brazylii.

Ostatni raz o. Emil przybył do Szerzyn we wrześniu 1999 r. Obecni byli ks. bp Czesław, s. Teresa – mała siostra Jezusa, o. Zdzisław, redemptorysta z Burkina Faso, bratanek o. Emila i gospodarz spotkania – Dolek z rodziną. Zdjęcie, które upamiętniło to spotkanie, wyraźnie ukazuje, że o. Emil był już bardzo chory. Rzeczywiście, miesiąc później rozpoczął swoją ostatnią drogę. Okazało się, że choroba po dziesięcioletnim okresie spokoju kontynuowała swoje dzieło. Ciężko chory zdecydował się udać do szpitala, jednak żadne zabiegi nie mogły już pomóc. Ukazały raczej spustoszenie organizmu dokonane przez nowotwór.

W tym czasie o. Emil przeszedł w swojej świadomości wielką drogę od nadziei powrotu do zdrowia do nadziei spotkania z Bogiem. Wiedział, że odchodził i z pełnym spokojem oczekiwał na śmierć. W rozmowach posługą i dobrym słowem służyli mu najbliżsi, którzy pragnęli mu spłacić dług wdzięczności, a przede wszystkim rodzona siostra Teresa. Z nią rozmawiał tylko o chwale mądrego życia, dobroci Boga, wdzięczności ludziom za ich życzliwość i tak przygotowywał się na śmierć. Po trzech operacjach zmarł 16 grudnia 1999 r. w Warszawie.

Pogrzeb zgromadził całą uczelnię, wielką liczbę rozmodlonych i żegnających go przyjaciół oraz współbraci. Przybyli trzej biskupi, ks. bp S. Stefanek – ordynariusz siedlecki, ks. bp Dembowski – ordynariusz włocławski i ks. bp Duś – sufragan warszawski, który przewodniczył Eucharystii. W imieniu współbraci zmarłego pożegnał o. Rębacz, a w imieniu środowiska naukowego i Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego – rektor ks. prof. Roman Bartnicki oraz ks. prof. Stanisław Longosz.

Obecność wielu sióstr zakonnych, studentów, absolwentów Uniwersytetu kard. Stefana Wyszyńskiego, świadczyła, jak bliski był im kapłan, wykładowca i profesor Emil Stanuła. Pozostała po nim pamięć dobrego człowieka, rozumiejącego problemy, pomagającego w potrzebie oraz niezwykle pracowitego. Do wszystkiego w życiu dochodził pracowitością opartą na dobroci i tak wszedł do wesela swego Pana.

część druga

filozofia



## TEOLOGIE W SZKOLE W CHARTRES W XII WIEKU

W XII stuleciu szkoła katedralna w Chartres przeżywała okres swego rozkwitu<sup>1</sup>. Działało tam wielu wybitnych uczonych, z których wspomnieć tu należy Bernarda i Teodoryka, Gilberta de la Porree, Wilhelma z Conches i Klarenbalda z Arras. Trzej z nich pozostawili po sobie komentarze do *Opuscula sacra* Boecjusza, który cieszył się tak wielkim poważaniem, że cały wiek XII nazwano *aetas boethiana*. W tym środowisku naukowym wypracowano ideał uczonego. Na poważanie zasługiwał ten, kto miał coś do powiedzenia jako metodolog nauki, w tym teologii, interesował się kosmologią i kosmogonią oraz bronił przed heretykami i wykladał katolicką prawdę wiary o Trójcy św.

W traktacie *De Trinitate* Boecjusz przedstawił dowód objawionej prawdy o Bogu jednym, ale w trzech Osobach<sup>1</sup>. W drugim rozdziale tego traktatu mistrzowie z Chartres znaleźli zwięzły wykład teorii nauki, a właściwie filozofii teoretycznej, do której obok fizyki i matematyki należy teologia. Na temat filozofii praktycznej oraz logiki wypowiedział się bowiem w innych pismach<sup>2</sup>. Klarenbald z Arras pisze podobnie<sup>3</sup>. Przedmiotem fizyki są formy bytów materialnych. Podobnie jest w matematyce. W niej bada się bowiem formy tych bytów, ale już w oderwaniu od materii, chociaż te bez materii istnieć nie mogą. Teolog wreszcie zajmuje się badaniem Boga, a więc takiej rzeczywistości,

---

\* Niniejszy tekst jest polską wersją referatu *Die Theologien in der Schule von Chartres im XII Jahrhundert* wygłoszonego podczas konferencji *Die Theologie von Anselm bis Abaelard* zorganizowanej przez Graduiertes-Kolleg Uniwersytetu w Tuebingen i Anselmsforschungsgesellschaft, która odbyła się w Stuttgarcie w dniach 30 VII 2004 – 2 VIII 2004.

<sup>1</sup> „... ex intimis sumpta philosophiae disciplinis novorum verborum significationibus velo». PL 64, 1249 A.

<sup>2</sup> Por. *Dialogi in Porphyrium a Victorino translati*, PL 64, 11A-12A; *Commentaria in Porphyrium a se translata*, PL 64, 73A-74D; *In topica Ciceronis commentaria*, PL 64, 1044D-1045C; *De differentiis topicis*, PL 64, 1173C.

<sup>3</sup> „Sed logica atque ethica praetermissis theoriam partiamur, donec eam partem eius attingerimus, cui libellum istum supponi non dubium habeatur. Theoricae enim sive speculativae partes tres esse dignoscuntur, id est mathematica, physica atque theologia”. W. Jansen, *Der Kommentar des Clarfenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate*, Breslau 1926, s. 27\* (2-6).

która nigdy nie jednoczy się z materią. A skoro zjednoczenie formy z materią jest powodem zmiany, wobec tego fizyka będzie nauką o rzeczywistości zmiennej, a dwie pozostałe nauki teoretyczne o rzeczywistości nieziennej<sup>4</sup>. Każda z nauk teoretycznych posiada więc odrębny przedmiot i w każdej z nich należy posługiwać się inną metodą badawczą. Fizykę – stwierdził Boecjusz – trzeba budować metodą rozumową. W matematyce winna być zastosowana metoda, przy pomocy której do tego stopnia została wyćwiczona władza poznawcza, by umożliwić poznanie Boga. W teologii zaś należy postępować intelektualnie<sup>5</sup>.

## 1. TEOLOGIA W SYSTEMIE NAUK

Na życie ludzkie – napisał Klarendald z Arras – składają się trzy nierozłączne od siebie zakresy działań, to jest myślenie, mowa i działanie, przy czym działanie wynika z dwóch poprzednich. I jeśli dwa poprzednie są rozumne, to wypada działać według wskazań przez nich wypracowanych. W przeciwnym wypadku należy poniechać działania<sup>6</sup>.

W komentarzach Teodoryka z Chartres do *De Trinitate* Boecjusza znajdują się dwie klasyfikacje nauk określanych wspólnym mianem filozofii. Tę zaś definiuje etymologicznie, podając łacińskie terminy, które są równoznaczne greckim słowom *philos* i *sophia*. Pierwszy z nich przekłada się na łaciński *amor* bądź *studium*, a drugi – *sapientia* – pojmowana jest jako prawdziwe poznanie rzeczy niezmiennych<sup>7</sup>. Nie ma natomiast we wspomnianych wyżej komentarzach podziału trójczłonowego, którego podstawę stanowi przedmiot filozofii. Przyjęcie takiego kryterium pozwala Teodorykowi wyróżnić trzy działy filozofii. Ten jej dział, w którym przedmiotem badania są pojęcia, nazywa on logiką. Etyka – druga nauka filozoficzna – ma za swój przedmiot czyny ludzkie. Wreszcie trzeci dział – zwany filozofią teoretyczną – jest badaniem przyczyn rzeczy<sup>8</sup>. W tym – trójczłonowym – podziale znalazła się logika jako jedna z nauk filozoficznych. Również i w tym wypadku Teodoryk powtarza

<sup>4</sup> „*Nam cum tres sint speculativae partes, naturalis, in motu, inabstracta, (...), id est inseparabilis: considerat enim corporum formas cum materia, quae a corporibus actu separari non possunt, quae corpora in motu sunt, (...). Mathematica, sine motu, inabstracta: haec enim formas corporum speculatur sine materia, ac per hoc sine motu; quae formae cum in materia sint, ab ea separari non possunt. Theologica, sine motu, abstracta atque separabilis: nam Dei substantia, et materia et motu caret*”. PL 64, 1250A-B.

<sup>5</sup> „*In naturalibus igitur rationaliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit*”. PL 64, 1250B

<sup>6</sup> „*Tria sunt, quae hominum vitam ita vicissim occupant, ut nullo tempore ab aliquo trium ferri videatur. Wa autem sunt cogitatio, locutio, operatio. [...] Animus quippe otiosus esse nescit, cuius est primum salute vel seria vel frivola cogitare ac meditari, deinde [...] voci preferenda comittere. Quae si rationabilia sunt, eligenda magis et in operationem sunt adducenda; si vero sunt inania, magis sunt fugienda neque opere assumenda*”. W. Jansen, *Der Kommentar des Clarfenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate*, Breslau 1926, s. 26<sup>3</sup> (3-12).

<sup>7</sup> „*Philosophia ergo est studium sapientie. Philos enim amor uel studium dicitur. Sophia uero sapientia uero est comprehensio ueritatis eorum quae sunt i. e. immutabilium*... *Commentum* II, 2.

<sup>8</sup> „*Hoc autem studium triplex est. Aut circa rationes uersatur et uocatur logica aut circa actiones et uocatur thica aut circa causas rerum et dicitur speculativa*... *Commentum* II, 8; por. *Lectiones, Prol.*3.

pogląd Boecjusza, który znał dwa stanowiska w tym względzie. Raz bowiem uważał logikę za część filozofii, ale byli i tacy, którzy w logice chcieli widzieć tylko narzędzie filozoficznego myślenia<sup>9</sup>. Taki podział filozofii – pisze Klarenbald z Arras – odpowiada trzem zakresom ludzkiego życia, to jest filozofia spekulatywna jest dziełem poznania, działanie zaś jest przedmiotem filozofii moralnej, a mówieniem zajmują się nauki językoznawcze, znane wówczas pod pojęciem logiki.<sup>10</sup>

Ze względu na cel Teodoryk wyróżnia filozofię teoretyczną i praktyczną. Celem pierwszej jest tylko poznanie – wiedza. Filozofia praktyczna natomiast ukierunkowana jest na działanie. Komentator stwierdza jednak wyraźnie, że wiedza może stać się bodźcem działania, a działanie prowadzić do wiedzy. Te dwa działy filozofii są więc ze sobą powiązane. Nie można wszakże w działaniu widzieć celu nauki teoretycznej, podobnie jak poznanie nie może być uznane za cel filozofii praktycznej<sup>11</sup>.

Dychotomiczny podział filozofii znajduje się nadto – poza *Lectioes* – w *Glosa super Boethii librum De Trinitate*<sup>12</sup> oraz w *Abbreviatio Monacensis*<sup>13</sup>. Również i tu Teodoryk jest wierny Boecjuszowi. Dwuczłonowy bowiem podział filozofii odpowiada podziałowi z komentarza do *Isagoge* Porfiriusza<sup>14</sup> czy przedstawionemu w *De consolatione philosophiae*<sup>15</sup>.

W ramach filozofii teoretycznej Teodoryk wyróżnia fizykę, matematykę i metafizykę, powszechnie zwaną wówczas teologią. Podziału tego dokonuje w komentarzach w oparciu o przedmiot filozofii teoretycznej. Przedmiotem fizyki są formy rzeczy materialnych. Matematyka jest nauką o formach istniejących w bytach materialnych, lecz z nich wyabstrahowanych. Metafizyk wreszcie bada formę istniejącą poza materią i nie wchodzącą z nią w żadne zjednoczenie. Tą formą – twierdzi Teodoryk – jest Bóg i dlatego właśnie nazywa tę naukę teologią<sup>16</sup>. Podobnie wypowiedział się na ten temat Klaren-

<sup>9</sup> „*Quam artem quidam partem philosophiae, quidam non partem, sed ferramentum et quodammodo suppellectilem iudicant*». Boethius, *In Porphyrium Dialogi a Victorino translati* I, PL 64, 12 A.

<sup>10</sup> „*Juxta haec tria philosophorum praecipui tres ordinare doctrinas convenienter tribus rebus praenominatis illas accommodantes, ut ad cognitionem philosophi speculativam, ad operationem moralem, ad locutionem converterent rationalem sive sermocinativam. Quarum facultatum primi loco positam Graeci dicere theoreticam, secundo practicam sive ethicam, tertio logicam nuncupaverunt*”. W. Jansen, [zob. przypis 7], s. 26<sup>3</sup>-27<sup>3</sup> (13-2).

<sup>11</sup> „*Nam philosophia alia est speculativa que ducit ad scientiam, alia practica i. e. activa que ad actionem uel ad operationem: ad operandum scilicet. Et illa quidem que dat scientiam potest dare operationem. Et que dat operationem potest dare scientiam. Sed neque que dat scientiam intendit dare operationem. Neque que dat operationem intendit dare scientiam*”. *Lectioes* II, 17.

<sup>12</sup> Por. *Glosa super Boethii librum De Trinitate* II, 24. W dalszym ciągu komentarz ten będzie cytowany jako *Glosa super Boethii*.

<sup>13</sup> Por. *Abbreviatio Monacensis* II, 17.

<sup>14</sup> „*Est enim philosophia genus, species vero ejus duae, una (...) id est speculativa et activa*». Boethius, *In Porphyrium Dialogi a Victorino translati* I, PL 64, 11 A-B.

<sup>15</sup> „*Harum in extremo margine, in supremo vero legebatur intextum*”, Boethius, *De consolatione philosophiae* I, 11; PL 63, 589 A.

<sup>16</sup> „*Hec quoque triplex est. Aut enim illam ueram contemplatur formam que est diuinitas et nominatur theologia – theos namque deus logos ratio dicitur – aut formas intuetur que sunt circa corpora sed illas a materia abstrahit et tunc uocatur mathematika quasi doctrinalis scientia – que paulo post declarabitur – aut formas in corporibus considerat et nominatur physica i. e. naturalis scientia. Phisicis namque nasgura interpretatur. Et hoc quidem loco natura dicitur forma in materia que si extra materiam consideretur non natura sed notio nuncupatur*». *Commentum* II, 8; por. *Lectioes*, Prol. 2-3; II, 18; *Glosa super Boethii* II, 1.

bald z Arras w swoim komentarzu do *De Trinitate* Boecjusza<sup>17</sup>, zwracając jednak uwagę na jej powiązanie z działaniem<sup>18</sup>.

Teodoryk, przyjmując te same kryteria podziału co Platon i Arystoteles, dochodzi do odmiennych wniosków, które nie są jednak jego oryginalnymi pomysłami. Można je bowiem odnaleźć w logicznych pismach Boecjusza, a tym samym w sposobie klasyfikowania nauk filozoficznych okazuje się być wiernym jego uczniem.

Wykazana zależność metodologicznych poglądów Teodoryka od Boecjusza wynika – tak się przynajmniej wydaje – nie tylko z faktu, iż Teodoryk wykląda ją podczas komentowania traktatu Boecjusza, lecz także z charakteru filozofii Boecjusza, który nawet w zagadnieniach logicznych przedstawia się jako zwolennik filozofii neoplatońskiej. Przyjął bowiem – przynajmniej jako jeden z możliwych – pogląd, będący próbą pogodzenia platońskiego i arystotelesowskiego podziału nauk, przy czym punktem wyjścia uczynił dychotomiczny podział pochodzenia platońskiego, a wyróżnione w ten sposób nauki teoretyczne podzielił w oparciu o arystotelesowskie kryterium, to znaczy na podstawie przedmiotu nauk. Tym samym neoplatonizm Boecjusza, z jego metodologicznym kolorytem, okazuje się być ważnym sposobem. Wykazana zależność metodologicznych poglądów Teodoryka od Boecjusza wynika – tak się przynajmniej wydaje – nie tylko z faktu, iż Teodoryk wykląda ją podczas komentowania traktatu Boecjusza, lecz także z charakteru filozofii Boecjusza, który nawet w zagadnieniach logicznych przedstawia się jako zwolennik filozofii neoplatońskiej. Przyjął bowiem – przynajmniej jako jeden z możliwych – pogląd będący próbą pogodzenia platońskiego i arystotelesowskiego podziału nauk, przy czym punktem wyjścia uczynił dychotomiczny podział pochodzenia platońskiego, a wyróżnione w ten sposób nauki teoretyczne podzielił w oparciu o arystotelesowskie kryterium, to znaczy na podstawie przedmiotu nauk. Tym samym neoplatonizm Boecjusza, z jego metodologicznym kolorytem, okazuje się być ważnym sposobem budowania syntezy wiary i nauki. A skoro takie samo zadanie postawił sobie Teodoryk, przeto nie ma w tym nic dziwnego, że właśnie w Boecjuszu znalazł wzór i źródło dla swoich poglądów.

<sup>17</sup> „Theorica enim, ut tres partes praememoratae illi affixae sunt, per mathematicam corporum quantitates formasque et figuras materiae actu inhaerentes, disciplinali tamen consideratione a materia sequestrat, per physicam vero causas qualitatum corporum, quantitatum etiam atque motuum disquisit, per theologiam ideas rerum, quae in divina mente antequam in corpore prodirent, intelligibiliter constiterunt, contemplatur”. W. Jansen, [zob. przypis 4], s. 27\* (12-18).

<sup>18</sup> „Eam igitur partem theoricae, quae theologia dicitur, cum sua operatione haerographi contemplativam appellant, conversantes vero in tribus practicae partibus activos dici volunt. [...] theorica nil aliud est quam contemplatio rationum et regularum, per quas ex singulis artibus operandum est”. W. Jansen, [zob. przypis 4], s. 27\* (23-32).

## 2. PRZEDMIOT TEOLOGII

Nauki teoretyczne Teodoryk dzieli ze względu na ich przedmiot. Przyjawszy rozróżnienie przedmiotu materialnego i formalnego należałoby powiedzieć, iż przedmiotem materialnym nauk teoretycznych jest forma, a przedmiotem formalnym związek tejże formy z materią.

W teologii – pisze Teodoryk – przedmiotem badań jest forma boska, która nie jest zjednoczona z materią i niczego materii nie zawdzięcza. A ponieważ zmienność pochodzi – jako skutek – ze zjednoczenia formy z materią, wobec tego Bóg, istniejąc zawsze poza materią, jest niezmienny<sup>19</sup>. To stwierdzenie można – zdaniem komentatora – łatwo udowodnić. Mając pojęcie Boga jako istoty niezmiennej, tym samym wykluczyć trzeba możliwość zjednoczenia formy boskiej z materią. Niezmiennność jakiejś rzeczy oraz złożenie jej z materii i formy są bowiem nie do pogodzenia ze sobą. Przyjawszy jedno, trzeba koniecznie wykluczyć drugie. To znaczy, że twierdzenie o niezmienności Boga stanowi jednocześnie potwierdzenie Jego prostoty, braku wszelkiego złożenia, bądź też teza o złożonej naturze Boga wyklucza zdanie o Jego niezmienności<sup>20</sup>. Takie same stwierdzenia znajdują się w komentarzu Klarenbalda z Arras<sup>21</sup>. W innym komentarzu – *Lectioes* – Teodoryk napisze, że teologia jest również nauką o wszystkich rzeczach, a więc nie tylko o Bogu, przy czym tylko w takim stopniu, w jakim można te rzeczy odnieść do Boga bez naruszenia Jego jedności<sup>22</sup>. W niektórych tekstach za przedmiot nauk teoretycznych, a więc takich, w których chodzi o poznanie prawdy, uważa się ogół rzeczy<sup>23</sup>, przy czym za rzecz we właściwym tego słowa znaczeniu uznaje się byt cielesny i duchowy<sup>24</sup>. Przedmiotem więc nauk teoretycznych będzie ogół rzeczy materialnych i duchowych, istniejący na cztery sposoby, z których dwa są związane z materią. Rzeczy materialne bowiem istnieją – zdaniem Teodoryka – w możliwości absolutnej (materia pierwsza, chaos) lub zdeterminowanej formą. Przecież to forma sprawia, że rzecz istniejąca w możliwości absolutnej przechodzi do stanu bytowania aktualnego. Dwa pozostałe sposoby istnienia ogółu rzeczy są związane z koniecznością. Raz będzie to konieczność absolut-

<sup>19</sup> „Theologia namque formam diuinitatis contemplatur que materie nichil debet. Numquam enim immateriatur. Ideoque nullo mutabilitate genere uariatur”. *Commentum* II,13; por. *Glosa Victorina* II,12-14. „[...] quoniam theologia in contemplatione formarum, quae nihil debent materiae, uariatur”. W. Jansen, [zob. przypis 4], s. 27\* (37-38).

<sup>20</sup> „Quod deus materie i. e. mutabilitate caret hoc leuiter probari potest. Deus enim numquam immateriari potest quia numquam immutabilis potest mutari. Quod autem potest mutari potest immateriari. Quare immutabilis non potest mutari. Quare non potest mutari. Sed ipse est immutabilis”. *Lectioes* II, 28; por. *Glosa super Boethii* II, 27; *Abbreuiatio Monacensis* II, 27.

<sup>21</sup> *Theologicam philosophus sine motu esse perhibet atque abstractam, cuius ueritatis statim hoc argumentum supponit, quod Dei substantia et materia et motu caret. [...] abstracta uero tam a modo essendi quam a modo speculandi convenienter assertitur*. W. Jansen, [zob. przypis 4], s.56\* (27-33).

<sup>22</sup> „Theologia uero considerat simplicitatem unitatem omnium rerum in quadam simplicitate que deus est. In qua simplicitate nulla est multiplicitas sed tantum simplicitas. Nulla diuersitas sed tantum idemptitas”. *Lectioes* II, 27.

<sup>23</sup> „Est quodam uniuersitas rerum in theologia, est in mathematica, est in physica i. e. subiecta est theologie, mathematicae et physice”. *Lectioes* II, 4.

<sup>24</sup> „Rerum autem uniuersitas est corporum et spiritum uniuersitas. Res enim si proprie dicantur ad corpus uel ad spiritum referunt. Omnis enim res corpus est uel spiritus”. *Lectioes* II, 9.

na utożsamiona z prostotą, a właściwie z Bogiem, w którym wszystko istnieje, a innym razem konieczność istniejąca w umyśle Boga<sup>25</sup>. Bóg jest pierwszy względem tego wszystkiego, co się dzieje w świecie, a to, co się dzieje, jest tylko objawieniem Jego planów. A jak w matematyce – oczywiście XII-wiecznej – jedność uchodziła za pierwszą z liczb, które zresztą w niej się zawierają, tak Bogu przysługuje pierwszeństwo względem wszystkich innych rzeczy, które On w sobie zawiera, a jak jedność – będąc ze swej natury początkiem wielości – pozostaje jednością, tak i Bóg – początek wszystkiego – nie przestaje być absolutną jednością i prostotą<sup>26</sup>.

I tak pojęty ogół rzeczy jest przedmiotem nauk teoretycznych, tj. fizyki, matematyki i teologii. Przedmiotem fizyki będzie *universitas rerum*, istniejąca w możliwości absolutnej i zdeterminowanej. Matematyk – nie zapominajmy, że chodzi tu o *quadrivium* – będzie badał konieczność *complexionis*, a więc to, co filozofowie greccy nazywali *fatum*, chrześcijanie zaś Opatrznością. Teolog-metafizyk wreszcie zajmie się badaniem konieczności absolutnej, a więc Boga<sup>27</sup>. Na tej podstawie powiedzieć można, iż teologia jest nauką nie tylko o Bogu, lecz także o wszystkim, co w Nim, jako jedności, się zawiera.

### 3. METODA TEOLOGII

Zagadnienie metody teologii, a właściwie metod stosowanych we wszystkich naukach teoretycznych, rozważa się w komentarzach do *De Trinitate* Boecjusza w ścisłej łączności z teorią poznawczych władz duszy ludzkiej. Przedmiotowi każdej nauki teoretycznej odpowiada odrębna władza poznawcza. Metodę poznania w nauce teoretycznej wyznacza natomiast sposób działania władzy poznawczej. I tak jak każda władza posiada właściwy sobie przedmiot poznania, tak również każda działa w określony sposób. Teodoryk będzie tu wiernym uczniem Boecjusza<sup>28</sup>.

W *Commentum* Teodoryk wyróżnia dwa sposoby poznania. Niektóre przedmioty mogą być poznane za pośrednictwem ciała, które w takim wypadku stanowi narzędzie poznania. Ale w działaniu poznawczym człowiek może się oderwać od ciała i poznawać niezależnie od niego. Teodoryk powiada, że

<sup>25</sup> «Cum autem rerum universitas, ut dictum est, subiecta sit theologie, mathematice et phisice secundum diversas considerationes est tamen universitas rerum quatuor modis: et una et eadem universitas est in absoluta necessitate, est in necessitate complexionis, est in absoluta possibilitate, est in determinata possibilitate». *Lectiones* II, 9.

<sup>26</sup> «Est idem universitas (...) sed alio modo ut scilicet explicatio simplicitatis que in deo est. Que explicatio ab antiquis fatum dicitur. Fatum enim est explicatio diuine prouidentie. Diuina uero prouidentia est ipse deus. (...) Unde patet diuinam prouidentiam precedere fatum. Complicatio enim semper precedit explicationem sicut unitas pluralitatem». *Lectiones* II, 6; por. *Abbreviatio Monacensis* II, 6.

<sup>27</sup> «Est idem universitas (...) sed alio modo ut scilicet explicatio simplicitatis que in deo est. Que explicatio ab antiquis fatum dicitur. Fatum enim est explicatio diuine prouidentie. Diuina uero prouidentia est ipse deus. (...) Unde patet diuinam prouidentiam precedere fatum. Complicatio enim semper precedit explicationem sicut unitas pluralitatem». *Lectiones* II, 6; por. *Abbreviatio Monacensis* II, 6.

<sup>28</sup> Por. M. Kurdziałek, *O niektórych przejawach racjonalizmu w myśli filozoficzno-teologicznej XII wieku*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 3: 1967, z. 2, s. 49-72.

w tym drugim wypadku tylko dusza jest narzędziem poznania. Teodoryk powiada, że w tym drugim przypadku tylko dusza jest narzędziem poznania. W powiązaniu z ciałem działają trzy władze poznawcze: zmysły, wyobraźnia i rozum. Właściwym przedmiotem, które te władze mogą ujmować, jest byt materialny. Poznanie takiego przedmiotu dokonuje się stopniowo. Najpierw poznanie ma charakter wyłącznie zmysłowy i jego wynik – stwierdza Teodoryk – pozostanie zawsze uzależniony od jakości i doskonałości zmysłów. Wyobraźnia umożliwia pierwsze oderwanie się poznawcze od materii. Przy jej to pomocy poznaje się, choć jeszcze niewyraźnie, formy poszczególnych rzeczy. Dopiero rozum posiada zdolność ujmowania form rzeczy materialnych w sposób wyraźny, umożliwiając przez to dostrzeżenie różnic pomiędzy poszczególnymi formami<sup>29</sup>.

Poznanie bez pośrednictwa ciała, a więc przy pomocy samej tylko duszy, jest możliwe dzięki władzy poznawczej, zwanej przez Teodoryka inteligencją. Odpowiednim przedmiotem poznania przy pomocy tej właśnie władzy nie mogą być rzeczy materialne. Te przecież poznaje się za pośrednictwem ciała. Inteligencja zatem jest tą władzą, która uzdalnia człowieka do poznania tego, co nie ma związku z materią albo przynajmniej w poznaniu jest od niej oderwane. Zgodnie z tradycją, powiada Teodoryk, taką władzę poznawczą posiada ze swej natury Bóg. Z ludzi natomiast tylko niektórzy są zdolni do takiego sposobu poznawania i z tej racji nazywano ich nawet bogami<sup>30</sup>. Poznanie bez pośrednictwa ciała, a więc przy pomocy samej tylko duszy, jest możliwe dzięki władzy poznawczej nazwanej inteligencją. Odpowiednim przedmiotem poznania przy pomocy tej właśnie władzy nie mogą być rzeczy materialne. Te przecież poznaje się za pośrednictwem ciała. Inteligencja zatem uzdalnia człowieka do poznania tego, co nie ma związku z materią albo przynajmniej w poznaniu jest od niej oderwane. Zgodnie z tradycją, powiada Teodoryk taką władzę poznawczą posiada ze swej natury Bóg. Z ludzi natomiast tylko niektórzy są zdolni do takiego poznawania<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> *«Anima uero duobus modis res comprehendit. Quandoque enim se ipsa pro instrumento utitur. Quandoque uero corpore pro instrumento fungitur. (...) Quale ergo instrumentum inuenit talem se illi confirmat circa id quod eodem instrumento comprehendit ut quoniam oculus grossum quiddam est et testem nec aliquid ocilo anima nisi grossum comprehendit sed illud quidem confuse sed per obstaculum. (...) Utens igitur illo instrumento (spiritu scilicet quodam tenui in phantastica cellula esse dicunt phisici) anima aliquando plus subtiliatur: adeo scilicet ut formam rei absente corpore comprehendat sed confuse. Neque enim album a nigro neque, ut generaliter loquar, statum a statu discernit uel separat. (...) Hec autem uis imaginatio a ueteribus appellatur. Est autem in media parte capitis i. e. in rationali cellula spiritus quidam tenuissimus: lux uidelicet etherea. Cum igitur illo spiritu pro instrumento utitur anima alleuiatur quodam modo pro qualitate instrumenti subtilior facta adeo ut statum a statu discernat. (...) Formas etiam rerum cum hoc utitur instrumento vonsiderat non tamen in puritate sua sed participatas: admixtas scilicet materie et coniunctas. (...) Hec ergo uis anime ratio dicitur. Eique est imaginatio coniunctissima quemadmodum rationally cellule affinis ualde est et minomi distans stazio phantastica».* Commentum II, 3-5.

<sup>30</sup> (...) *anima (...) se ipsa quandoque pro instrumento utitur. Corpori non est obnoxia formasque rerum non admixtas materie sed in puritate sua speculatur et considerat. Hec ergo comprehendit uis suo nomine uocatur intelligentia. Que solius quidem dei est et admodum paucorum hominum. Qui uero res in puritate sua intelligere possunt inter homines ceteros quasi dii reputandi sunt».* Commentum II, 6.

<sup>31</sup> (...) *anima (...) se ipsa quandoque pro instrumento utitur. Corpori non est obnoxia formasque rerum non admixtas materie sed in puritate sua speculatur et considerat. Hec ergo comprehendit uis suo nomine uocatur intelligentia. Que solius quidem dei est et admodum paucorum hominum. Qui uero res in puritate sua intelligere possunt inter homines ceteros quasi dii reputandi sunt».* Commentum II, 6.

W innym komentarzu – *Lectioes* – władze duszy nazywane są częściami duszy zdolnymi do poznania przedmiotu podobnego do określonej części duszy. I tak poznanie przedmiotów podzielnych jest dziełem podobnej do takiego przedmiotu części duszy. To samo stwierdza się w tym komentarzu odnośnie poznania przedmiotów niepodzielnych<sup>32</sup>.

Poglądy Teodoryka na temat poznawczych władz duszy, a zwłaszcza ich ilości, wydają się nie być we wszystkich komentarzach jednakowe. W *Glosa super Boethii* poza zmysłami, wyobraźnią oraz rozumem pisze jeszcze o *intelligentia i intelligibilitas*. Pierwszą z nich nazywa też *disciplina*, przypisując jej, jako właściwy przedmiot poznania, ujęcie jakości, właściwości oraz form w oderwaniu od materii, a więc w ich niezmienności. Dlatego też matematykę nazywa nauką prawdziwą<sup>33</sup>. To samo powtarza się w *Lectioes*<sup>34</sup>. W tych komentarzach inteligencja nie jest najwyższą władzą poznawczą w hierarchii władz duszy. Twierdzi się to natomiast o *intelligibilitas*. To ta władza umożliwia poznanie Boga w Jego prostocie, a wszystkiego w Nim, lecz tak, by w niczym nie narużyć Jego jedności i niezmienności<sup>35</sup>.

Ale Teodoryk interesuje się nie tylko ilością władz poznawczych, lecz także zastanawia się nad ich współdziałaniem. Władze poznawcze – pisze w jednym z komentarzy – współdziałają ze sobą, a dzieje się to w ten sposób, że władza wyższa kieruje działaniem władzy niższej. Z drugiej jednak strony wyższa władza poznawcza tak długo nie może rozpocząć właściwego sobie działania, dopóki władza względem niej niższa nie wyczerpie swoich możliwości poznawczych. Ta teoria znajduje się u Boecjusza, w jego *De consolatioe philosophiae*<sup>36</sup>.

O dwóch sposobach poznania teologicznego – i dwóch teologiach – pisał też Klarenbald. Jedna z nich nie posiada żadnego odniesienia do pozostałych nauk, zajmując się wyłącznie istotą Boga, podczas gdy w drugiej ma

<sup>32</sup> «Est enim anima, ut ait Plato, composita ex indiuidua et diuidua substantia et ex eadem natura et diuersa: scilicet ex uiribus comprehensionis indiuidue et diuidue substantie: et eiusdem nature et diuerse». *Lectioes* II, 31.

<sup>33</sup> «Intelligentia uero quam proprie disciplinam nuncupamus est uis anime que ipsarum formarum qualitates singulares atque proprietates uel ipsas formas ut uere sunt. Sic tamen ut singulos ipsorum terminos ab eis non abiciat. Uerbi gratia cum attendo humanitatem uel circulum in uero sui esse sic scilicet ut fluxu materie non uarietur earum naturam inuenio quam in subiecta materia habere non possunt». *Glosa super Boethii* II, 7.

<sup>34</sup> Por. *Lectioes* II, 32.

<sup>35</sup> «Intelligibilitas autem est uis anime renouens ab his formis omnes terminos quibus inter se distincte erant atque quod de ipsis remanet solum esse entiam contemplans omnem pluralitatem inde absterret omniumque unionem contuetur unionem: uelut si terminum essendi circulum auferas circulo et terminum essendi humanitatem humanitati sola de his entia remanet que omnia in se habens complicitate omnium est simplex simplizitas atque simplex uniuersitas». *Glosa super Boethii* II, 8.

<sup>36</sup> „Intelligibilitas autem est uis anime renouens ab his formis omnes terminos quibus inter se distincte erant atque quod de ipsis remanet solum esse entiam contemplans omnem pluralitatem inde absterret omniumque unionem contuetur unionem: uelut si terminum essendi circulum auferas circulo et terminum essendi humanitatem humanitati sola de his entia remanet que omnia in se habens complicitate omnium est simplex simplizitas atque simplex uniuersitas”. *Glosa super Boethii* II, 8.

miejsce odwoływanie się do przykładów wziętych z obserwacji świata materialnego<sup>37</sup>.

Nauki teoretyczne są ze sobą ściśle powiązane. Nie da się uprawiać matematyki bez uprzedniego poznania przyrodniczego, a bez matematyki nie ma mowy o poznaniu metafizycznym. Tak więc poznawcza droga do Boga jest ukazana przez Teodoryka jako odwrotność pochodzenia rzeczy. W procesie powstawania rzeczy pierwszeństwo przysługuje Bogu, od którego wszystko pochodzi. Chcąc natomiast poznać Boga, należy rozpoczynać od poznania tego, co zostało przez Niego stworzone. I tak pierwszym etapem na drodze poznania Boga – w świetle twierdzenia o współzależności władz poznawczych – jest poznanie przyrodnicze, by potem w poznaniu matematycznym przygotować umysł do poznania Boga<sup>38</sup>.

Teologia, jak to wcześniej stwierdził Teodoryk, jest nauką o Bogu. A ponieważ określony przedmiot może być poznany przez odpowiednią dla niego władzę, wobec tego przedmiot metafizyki może być ujęty przez władzę pod jakimś względem do niego podobną. Taką władzą nie będzie wyobraźnia. Bóg bowiem – jak pisze Teodoryk – nie posiada żadnej postaci. Nie będzie nią również rozum, bo ten zdolny jest ująć tylko rzeczy materialne. Byt pierwszy może być poznany tylko przez najwyższą władzę poznawczą duszy ludzkiej. Bóg, nazywany w komentarzach „*forma essendi*” jest przedmiotem poznania właściwym dla tej władzy, która przewyższa władzę, umożliwiającą poznanie form istniejących wprawdzie w materii, ale z niej wyabstrahowanych, bo i forma istniejąca zawsze poza materią jest doskonalsza od tej, która wchodzi w zjednoczenie z materią<sup>39</sup>. Władzę tę Teodoryk nazywa „*intelligentia*”<sup>40</sup>, bądź „*intelligibilitas*”<sup>41</sup>, w zależności od tego, czy mówi o czterech czy pięciu władzach poznawczych, a poznanie metafizyczne nazywa „*contemplatio*”. Charakterystyczną cechą takiego poznania jest to, iż nie wyraża się go w żadnych pojęciach. Jest to ogląd jedności Boga, a w Nim wszystkiego, co istnieje. I chociaż to wszystko, co istnieje, podlega zmianom, to rozważane w Bogu nie niszczy Jego niezmienności<sup>42</sup>. K larenbald z Arras podkreśli

<sup>37</sup> „*Verum theologia de divinitate ratiocinatio sive sermo interpretatur. Haec, id est theologia duos habet propriae considerationis modos. Aliquando enim de divin is ratiocinans exemplis utitur, quae sitis extrinsecus, aliquando vero divinam usyam sine subiecta materia curiose intuetur. [...] theologiae philosophantes ad exempla quandoque et similitudines configunt; aliquando vero pure et simpliciter de ipsa divinitate philosophantur, ad nullas rerum imagines deducti, ut ipsa divinitas a contagione materiae pura est, secundum quem modum Boethius in hoc tractatu theologizat*”. W. Jansen, [zob. przypis 4], s. 29\*-30\* (23-12).

<sup>38</sup> Wydaje się, że jest tu zasygnalizowana problematyka rozwinięta przez św. Tomasza z Akwinu w jego dowodach istnienia Boga.

<sup>39</sup> „*In divinis intellectualiter ubi scilicet sola operatur intelligentia. Neque diduci ad imaginationes. (...) Deus enim nullius figure est. (...) Hec enim forma essendi est que facit scilicet omnia esse. (...) Sed sunt he forme rerum illius forme imagines quodam modo ut in sequentibus demonstrabitur*”. *Commentum* II, 16; por. *Lectioes* II, 33-34.

<sup>40</sup> Por. *Commentum* II, 33; *Lectioes* II, 32.

<sup>41</sup> Por. *Glosa super Boethii* II, 8.

<sup>42</sup> „*Intelligibilitas autem est vis anime remouens ab his formis omnes terminos quibus inter se distincte erant atque quod de ipsis remanet solum esse atque entiam contemplans omnem pluralitatem inde absterret omniumque unionem simplicem contuetur unionem: uelut si terminum essendi circumlo auferas circulo et terminum essendi humanitatem humanitati sola de his entia remanet que omnia in se habens complicate omnium est sdimplex simplicitas atque simplex uniuersitas*”. *Glosa super Boethii* II, 8. M. Kurdziałek, *O niektórych przejawach racjonalizmu w myśli filozoficzno-teologicznej XII wieku*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 3: 1967, z. 2, s. 449-72.

natomiast niezależność *intelligibilitas* od pozostałych władz i narzędzi duszy ludzkiej<sup>43</sup>, a tym samym od innych nauk teoretycznych<sup>44</sup>.

#### 4. TEOLOGIA KATEGORII ARYSTOTELESOWSKICH

Rezultaty poznania są formułowane w języku, ale nie wolno zapominać, że język ten powstał w wyniku doświadczenia świata, a więc czegoś radykalnie różnego od Boga. Stąd przed teologiami stoi problem adekwatnego względem jej przedmiotu języka. Jeśli nie znaleziono by takiego, to teologia nie będzie możliwa. Problem ten wyraźnie dostrzegł Boecjusz, a za nim w Chartres Teodoryk.

W teologii, podobnie jak to było w matematyce, Teodoryk ustala najpierw założenia, zdania oczywiste. Przedstawia je w komentarzu do pisma Boecjusza *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sunt substantialia bona*. Jako zdanie oczywiste, ale dla metafizyka, przyjmuje on za Boecjuszem tezę o różnicy pomiędzy „esse”, zwanym „forma essendi”, a „id quod est”, zwanym „ens”<sup>45</sup>, o uczestniczeniu „ens” w „esse”<sup>46</sup>, o relacji „ens” i „esse” do tego, co jest w stosunku do każdego z nich czymś zewnętrznym<sup>47</sup>. W komentarzu Klarenbalda z Arras do *De Trinitate* Boecjusza znajduje się uwaga, że *esse* należy inaczej rozumieć, jeśli się je odnosi do Boga, a inaczej w odniesieniu do stworzeń. W teologii oznacza ono istotę Boga<sup>48</sup>.

Wychodząc z takich założeń Teodoryk prowadzi dwojakiego rodzaju rozważania o naturze Boga. W oparciu o teorię partycypacji – *ens* uczestniczy w *esse* – uprawia tak zwaną teologię pozytywną, to znaczy orzeka o Bogu to samo, jak i o rzeczach, ale nie czyni tego bez żadnych zastrzeżeń. Jest bowiem przekonany, że o Bogu nie można orzekać wszystkiego i w ten sam sposób, co i jak orzeka się o rzeczach materialnych. To mianowicie, co orzeka się o bytach materialnych na sposób przypadłości, w przypadku Boga orzeka się substancjalnie. W *Commentum* Teodoryk podaje przykład takiego orzekania. Pisze tam, że o człowieku mówi się, iż jest on sprawiedliwy, a o Bogu,

<sup>43</sup> *Intima philosophiae disciplina recte hic theologia appellatur, quia praeter materiae suae nobilitatem hoc habet minae singularitatis, quod, cum ceterae animae vires suis singulae a natura sibi utantur instrumentis, intellectibilitas, qua theologus utitur, omni caret instrumento*”. W. Jansen, [zob. przypis 4], s. 36\* (28-32).

<sup>44</sup> „[...] ad imagines non oportet diduci, ita ut velimus Deum in aliqua naturali forma imaginari, sed potius pure, simplicitate et praesentariae eam formam inspicere, quae vera forma est”. W. Jansen, [zob. przypis 4], s. 58\* (10-14).

<sup>45</sup> *«Diversum esse est. et id quod est: ipsum enim esse nondum est; at uero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit»*. PL 64, 1311B.

<sup>46</sup> *«Quod est, participare aliquo potest; sed ipsum esse, nullo modo aliquo participat: fit enim participatio cum aliquid jam est; est autem aliquid, cum esse susceperit»*. PL 64, 1311B.

<sup>47</sup> *«Id quod est, habere aliquid, praeterquam quod ipsum est, potest; ipsum vero esse, nichil aliud praeter se habet admixtum. Diversum est, tantum esse aliquid, et esse aliquid in eo quod est: illic enim accidens, hic substantia significatur»*. PL 64, 1311C.

<sup>48</sup> „[...] non eodem modo „esse” de Deo et de creatura dicitur, quippe cum de Deo dicitur, substantive accipitur et essentiam, qua omnia, quae sunt, participant, significat, ipsa vero nullo participat estque verbum quasi proprium divinitatis, sicut ipsa divinitas de se dicitur”. W. Jansen, [zob. przypis 4], s. 58\* (27-31).

że jest sprawiedliwością<sup>49</sup>. Podobnie Klarenbald z Arras, zaznaczając jednak wyraźnie, że orzekanie substancji, wielkości i jakości może dotyczyć bądź to substancji, bądź przypadłości<sup>50</sup>, co z kolei umożliwi uprawianie teologii pozytywnej. Kiedy zaś problem natury Boga rozważa się niezależnie od teorii partycypacji, wówczas – zdaniem Teodoryka – można coś o Bogu twierdzić tylko w sposób negatywny. Orzekając jakąś cechę o bytach materialnych pozytywnie, można ją odnieść do Boga, ale jako zaprzeczoną. Również i ten sposób orzekania jest możliwy z pewnymi zastrzeżeniami. Teodoryk stawia tu ogólną zasadę, zgodnie z którą negatywnie wolno orzekać o Bogu orzeczniki oznaczające relacje, a więc czas, miejsce czy złożenie bytowe<sup>51</sup>. Te same kategorie wymienił Klarenbald z Arras w swoim komentarzu<sup>52</sup>.

Teologia tak pojęta i uprawiana – zauważa Klarenbald z Arras – posiada jednak swe granice. Niektóre prawdy wiary pozostaną bowiem dla ludzkiego umysłu niepoznawalne w całym ich zakresie. Dotyczy to przede wszystkim prawdy o Trójcy św.<sup>53</sup>.

## 5. TEOLOGIA LICZB I TEOLOGIA STWORZENIA ŚWIATA

W komentarzach do pism Boecjusza magistri z Chartres wykładali teologię trynitarną. Wnioski swoich rozważań uznawali za kres dowodzenia tej prawdy wiary, w czym posługiwali się twierdzeniami matematycznymi, a w szczególności arytmetycznymi. Z arytmetyki pochodzi teza, głosząca, że liczba 1 jest pierwszą liczbą i jako taka jest liczbą najdoskonalszą, a więc jest synonimem samego Boga. W rozważaniach trynitarnych za punkt wyjścia posłużyło im następujące sformułowanie św. Augustyna: *In Patre unitas, in Filio unitatis aequalitas, in Spiritu sancto unitatisaequalitatisque conexio*. By przejść od nauki o jedynym Bogu do prawdy o Trójcy św. uczeni ci zastosowali arytmetyczne zasady mno-

<sup>49</sup> Por. *Commentum* IV, 12.

<sup>50</sup> „*Tria praedicamenta, id est substantiae, quantitatis et qualitatis, in unum collegit docuitque taliter ea praedicari, quod subiectis aliquid esse vel substantiale vel accidentale attribuant ipsaque subiecta ipsis praedicatis sint aliquid*”. W. Jansen, [zob. przypis 4], s. 96<sup>\*</sup> (34-38).

<sup>51</sup> Por. *Commentum* I, 38-44.

<sup>52</sup> [Quantitas] [...] *omnis quantitas vel continua vel discreta est sive actu sive potestate; quod autem continuae quantitatis est, et spaciosum dicitur et ad „quantum” in interrogatione positum „tantum” respondetur: [...] Deus autem [...] quantus non est [...] Ergo nec cogitari potest nec dici, quantus sit Deus. Item Deus numerabilis non est, quia unitas eius substantia, non discreta quantitas*. W. Jansen, [zob. przypis 4], s. 82<sup>\*</sup>-83<sup>\*</sup> (84-2). [Quando] *Rursus Deus nec tempus nec temporalis est. Tempus non est, quoniam [...] necessitas quaedam et aeternitas est. Item temporalis non est, quia omne temporale mutabile est. Omne vero temporale et mutabile ab uno immobilis principio descendere necesse est*. Tamże, s. 83<sup>\*</sup> (17-21). „*Cum vero de Deo dicitur „semper est” unum tantum significatur eo usu, quo de naturalibus sapientes solent philosophari, quoniam de quocumque naturalium dicitur „semper est”, ita intelligitur, quasi „quod in omni praeterito fuerit et in omni praesenti sit, omni quoque futuro erit” diceretur. Sed non ita est, quoniam Deus semper est non temporis mora, sed aeternitatis immobili praesentia*”. Tamże, s. 94<sup>\*</sup>-95<sup>\*</sup> (38-10). [Ubi] „*Neque enim ubique dicitur esse, quod ipse circumscriptus sit, vel quod in loco sit terminabiliter [...] Deus ubique est [...] dicitur, quod omnis locus ei praesens sit ad eum sive termino sui capiendum*”. Tamże, s. 94<sup>\*</sup> (9-16).

<sup>53</sup> „[...] *non quia genitivam bene et processionem attingere nos posse confidemus – hoc enim homini impossibile esse credimus*”. W. Jansen, [zob. przypis 4], s. 61<sup>\*</sup> (1-3).

zenia. Istnieją dwa rodzaje mnożenia, to jest – jeden – *numerus multiplicatur per seipsum* i – jako drugi – *vel per alterum numerum*, przy czym doskonalszym jest *multiplicatio per seipsum*, ponieważ w takim mnożeniu wszystkie właściwości czynników mnożenia są przekazywane iloczynowi, stąd skoro 1 będzie pomnożone przez 1, w wyniku otrzymuje się również 1. To mnożenie odpowiada zrodzeniu Syna przez Ojca oraz pochodzeniu Ducha św. od Ojca i Syna i nie ma w nim mowy o zwielokrotnieniu natury Boga<sup>54</sup>.

Teologię stworzenia wykłada Teodoryk z Chartres i Bernard z Chartres, jego starszy brat. Pierwszy poświęcił temu problemowi traktat *De sex dierum operibus*, w którym komentował opis stworzenia świata z *Księgi Rodzaju* (Rdz. 1,1), zgodnie z zasadami fizyki, ale bez odwołania się do interpretacji alegorycznych. Charakterystyczną cechą tej doktryny jest zamiar uzgodnienia biblijnych przekazów o stworzeniu świata z *Księgi Rodzaju* (Rdz 1,1-2,1) oraz *Księgi Mądrości* (18,1). W pierwszej jest bowiem mowa o *creatio continua*, podczas gdy *Księga Mądrości* przynosi naukę o tym samym boskim działaniu w formie *creatio simultanea*. Nadto uczyni to w kontekście platońskiej nauki o powstawaniu świata, znajdującej się w dialogu *Timajos* oraz teorii czterech – sprawczej, celowej, formalnej i materialnej – przyczyn stworzonego świata, łącząc równocześnie teorię przyczyn z prawdą o Trójcy św. Ojciec jest przyczyną sprawczą, Syn, mądrość Boga, przyczyną formalną Jego dobroć<sup>55</sup>. W pozostałych pismach Teodoryka można znaleźć uwagi na temat poszczególnych przyczyn świata<sup>56</sup>. Traktat *De sex dierum operibus* przynosi jeszcze interesującą doktrynę o samym procesie powstawania świata z czterech elementów świata materialnego. Boski akt stwórczy Teodoryk sprowadził jedynie do stworzenia materii i nadania jej określonych właściwości. Dalszy proces powstawania świata dokonywał się już mocą tych właściwości, to jest bez udziału Boga. Tak stopniowo zdobywała sobie prawo obywatelstwa myśl o autonomii przyrody<sup>57</sup>.

Natomiast Bernard z Chartres w *Glossae super Platonem* będzie się zajmował przede wszystkim przyczyną formalną świata, to jest Mądrością Ojca. Znajdują się tam interesujące rozważania o archetypie świata stworzonego istniejącego w umyśle boskim, na który składają się formy wszystkich rzeczy, ale jako istniejące w Bogu są niezmiennie i nie wchodzą w żaden kontakt z materią. To staje się dopiero w przypadku obrazów form, *imagines formarum*. Owe obrazy form są dziełem Ducha św., przyczyny celowej, i dlatego w doskonałym stopniu im odpowiadają.

<sup>54</sup> S. Bafia, *Nauka Teodoryka z Chartres o Bogu jednym i Trójcy świętej*, „Acta Mediaevalia” XII: 1999, s. 65-98.

<sup>55</sup> „*Mundane igitur substantie causa sunt quatuor: efficiens ut deus formalis ut dei sapientia finalis ut eiusdem benignitas et materialis quatuor elementa*”. *De sex dierum operibus* 2.

<sup>56</sup> S. Bafia, *Nauka o strukturze bytu materialnego, jego przyczynach i stworzeniu świata w pismach Teodoryka z Chartres*, „Studia Philosophiae Christianae” 24: 1988, 2, s. 7-41.

<sup>57</sup> Tamże.

## ZAKOŃCZENIE

Jak widać z powyższych rozważań, można mówić o trzech teologiach rozwijanych w szkole katedralnej w Chartres, to jest teologii opartej na arystotelesowskiej teorii kategorii, teologii budowanej na podstawach matematycznych oraz na twierdzeniach naukowo-przyrodniczych. Jeśli więc teoria kategorii, matematyka i fizyka stanowią trzy odrębne nauki, to – konsekwentnie – teologia otrzyma trzy postaci, dzięki czemu postępować będzie zróżnicowanie tej nauki.

Często podkreśla się cechy charakterystyczne klimatu intelektualnego w Chartres. I tak bezsprzecznie nastawienie humanistyczne widoczne jest w tym, że system ludzkiej wiedzy odpowiada rodzajom ludzkiej aktywności. Arystotelesowska teoria kategorii oraz matematyka znalazły echo w doktrynie o Bogu trójjedynym, a zdobywane – przynajmniej niektóre – przy pomocy obserwacji świata – twierdzenia z zakresu nauk przyrodniczych w nauce o stworzeniu świata przez Boga.

## O DWÓCH ŹRÓDŁACH WSPÓŁCZESNEGO ATEIZMU

### WSTĘP

Historia ludzkości pokazuje, że problem istnienia i natury Boga jest dla człowieka problemem bardzo ważnym i można powiedzieć, że każdy człowiek musi się jakoś do niego ustosunkować. Skala możliwych postaw jest tutaj duża: mieszczą się na niej: teiści, deiści, panteiści, agnostycy i ateiści.

Termin *ateizm* pochodzi, jak wiadomo, od greckiego słowa *theos* – Bóg, a – negacja, przeczenie i zwykle rozumie się go, jako doktrynę lub egzystencjalną postawę człowieka, wyrażającą negację istnienia Boga, rozumianego jako byt w pełni doskonały, transcendentny, konieczny (nieuwarunkowany), przyczyna całej rzeczywistości, osobowy Absolut. Michael Buckley w dziele pt.: *At the Origins of Modern Atheism* przedstawia zawiłą historię kształtowania się idei ateizmu. Autor dochodzi do ciekawego wniosku, pisząc, że znaczenie terminu „ateizm” określone jest w dużej mierze formą teizmu, którego ateizm jest zaprzeczeniem. Widać to chociażby na przykładzie trzech osób z okresu starożytności. Już faraon Akhenaten (+1336 przed Chr.) przysporzył sobie wiele kłopotów, próbując wprowadzić monoteizm, tzn. kult boga-słońca. Jego wysiłki sprawiły, że ówcześni Egipcjanie podejrzewali go o ateizm. Znamy kłopoty Sokratesa (+399 przed Chr.), który został oskarżony m.in. o brak wiary w oficjalnie wyznawanych bogów, a przecież wprowadził tylko rozróżnienie pomiędzy wiarą prawdziwą, a wiarą pozornie słuszną. Podobne kłopoty mieli również pierwotni chrześcijanie. Św. Justyn Męczennik (+ok.150) pisał, że chrześcijanie nazywani są niekiedy ateistami. Owszem, przyznajemy się do ateizmu, pisał św. Justyn, ale w stosunku do bogów uznawanych przez Cesarstwo, ale nie w odniesieniu do najbardziej prawdziwego Boga<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> M. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, New Haven and London 1987, s. 3-6.

Jednym z pierwszych filozofów, którzy szerzej pisali na temat ateizmu, był Platon. Filozof ten słusznie zauważył, że zachowanie prawa w społeczeństwie zależy od poziomu wiary obywateli w istnienie bogów oraz w to, czy wpływają oni na ludzkie sprawy, bowiem: „Nikt, kto wierzy w istnienie bogów i myśli o nich, tak jak poucza prawo, nie popełni nigdy dobrowolnie bezbożnego czynu ani nie wypowie słowa, które byłoby niezgodne z prawem. Zdarzyć się to może w jednym z trzech przypadków: gdy albo nie wierzy, że bogowie istnieją, albo w to wierzy, lecz nie wierzy, że troszczą się o ludzi albo wreszcie sądzi, że można ich łatwo ułagodzić i pozyskać sobie darami i modłami”<sup>2</sup>. Znaczący to, zdaniem Platona, że prawo nie może funkcjonować prawidłowo w bezbożnym społeczeństwie. Również powierzchowna wiara w bogów, w formie przyjmowania ich istnienia bez wywierania wpływu na ludzkie losy, lub też powierzchowna pobożność, nie wymagająca żadnego odwrócenia się od zła, odbierają prawo jego moc. Warto podkreślić, że największe oburzenie kieruje Platon pod adresem postawy, przypisującej Bogu pobłażliwą dobroć, która to postawa może doprowadzić w końcu do lekceważenia, a nawet pogardzania Bogiem. Jednak najbardziej mocne argumenty autor *Praw* podnosi przeciw postawie pierwszej i drugiej: zaprzeczającej istnieniu bogów lub kierowaniu kosmosem przez boski umysł<sup>3</sup>. Warto jednak wspomnieć, że w starożytności ateizm był rzadkim stanowiskiem. Głosili go m.in. Teodor z Cyreny, zw. Ateistą, oraz Euhemer, przedstawiciele szkoły cyrenaików, zwolennicy sensualizmu i hedonizmu. Świat starożytnej kultury greckiej i rzymskiej przepojony był obecnością bogów i religijnością. Podobnie było w okresie średniowiecza.

Nowożytny ateizm, który znacząco zaistniał w XVIII stuleciu, nie był odwrotnością do pogańskiego ateizmu z czasów starożytnych, ale przede wszystkim zaprzeczeniem chrześcijańskiego teizmu, który od wieków dominował w kulturze zachodniej. Godnym uwagi jest fakt, że pierwszym szeroko znanym Europejczykiem, który nie tylko uważał się za ateistę, ale również umarł jako ateista, był szkocki historyk i filozof David Hume<sup>4</sup>. Za twórcę „klasycz-

<sup>2</sup> Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960, (ks. X, 885b, a także: 888c, 901d, 902e-903a, 908b-d, 909a-b). Platon zwykle mówi o „bogach” lub „tych bogach” ale, gdy przechodzi do sedna problemu, zmienia sposób mówienia na „Bóg” lub: „ten bóg” (księga X, 902e, 903d, 910b).

<sup>3</sup> Według Platona ateistyczny materializm twierdzi, że wszystko jest czystym przypadkiem i że ślepa, niewytłumaczalna konieczność ogranicza poszukiwania racjonalnego wytłumaczenia świata przez naukę i filozofię. Poglądy zaś zaprzeczające Bożej opatrności, przekreślają podtrzymującą i działającą moc stwórczego Rozumu w świecie. Platon uważał, że praktyczny skutek powyższych trzech postaw istotowo jest ten sam: radykalne usunięcie należytego szacunku względem Boga, szacunku połączonego z prawdziwą i inspirującą Bożą bojaźnią: „Nikt z ludzi śmiertelnych nie może utwierdzić się mocno w bojaźni bożej, jeśli nie pozna tych dwóch przedstawionych prawd: jeżeli nie będzie wiedzieć, że dusza istniała, zanim cokolwiek zrodziło się do życia, że jest nieśmiertelna i rządzi wszystkimi ciałami, i nie pojmie następnie tego, co mówiliśmy teraz wielokrotnie o bytującym wśród gwiazd i wszechistnienie ogarniającym Umyśle”. Tenże, *Prawa*, XII 967d.

<sup>4</sup> Zgon Hume’a w roku 1776 – a do końca pozostał on podobno nieskruszony – komentowano ze zgrozą po obu stronach Atlantyku. Np. Benjamin Franklin współautor Deklaracji Niepodległości Stanów Zjednoczonych dostrzegł w nim złowieszczy znak nadchodzących, nowych czasów. Jednakże Samuel Johnson znany angielski poeta, nie wierzył w autentyczność ateizmu Hume’a. Twierdził, że Hume’a kłamał. Zauważmy, śmierć pierwszego nieskruszonego ateisty w 1776 r. była czymś tak niezwykłym, że uważano to za coś nieprawdopodobnego.

nego” ateizmu nowożytnego uchodzi L. Feuerbach, który uważał, że mówienie o Bogu czyli teologia, jest zaszyfrowanym mówieniem o człowieku czyli antropologią. Innymi klasycznymi przedstawicielami ateizmu są: K. Marks, F. Nietzsche i S. Freud.

W niniejszym artykule chciałbym wskazać na niektóre aspekty filozofii pozytywistycznej i neopozytywistycznej, które przygotowały, obok wielu innych czynników, zjawisko współczesnego ateizmu i nihilizmu<sup>5</sup>.

## 1. POZYTYWIZM I NOWA KONCEPCJA FILOZOFII

Ateizm nowożytny i współczesny jest zjawiskiem poreligijnym i pochrześcijańskim, czyli czasowo i psychologicznie wtórnym w stosunku do zjawiska religii. Oczywiście przyczyny narastającej ateizacji są różne dla określonych narodów, kręgów kulturowych, klas; różnicują się także w zależności od wieku. Istnieją przyczyny: subiektywne i obiektywne, racjonalne i irracjonalne, jednostkowe i społeczne. Zasadnicze przyczyny ateizmu sprowadzają się do typów: filozoficznego, psychologiczno-religijnego, etycznego i socjologicznego. Najważniejsze, choć nie zawsze łatwo uchwytnie, wydają się być źródła filozoficzne, wyłaniające się zwykle z uprzednio przyjętych koncepcji poznania świata, koncepcji bytu, człowieka i religii. Zwróćmy bliższą uwagę na ateizm, wpływający z określonych koncepcji poznania. Dzieje się to przynajmniej w czterech wypadkach gdy: 1. neguje się wartość poznania, dotyczącego rzeczywistości pozaświadomościowej lub pozapodmiotowej, a ma to miejsce np. w idealizmie teoriopoznawczym lub immanentyzmie teoriopoznawczym; 2. ogranicza się zasięg poznania do sfery zjawisk, jak np. w skrajnym empiryzmie lub fenomenalizmie; 3. neguje się wartość poznawczą pierwszych zasad, czyli podstawowych twierdzeń o bycie, jak np. agnostycyzmie, relatywizmie i irracjonalizmie; 4. gdy zacieśnia się poznanie do typu przyjętego przez nauki szczegółowe, postulując zasadę empirycznej weryfikacji, bądź falsyfikacji jako jedyne kryterium prawdy, jak np. w scjentyzmie.

Wiele z powyższych teoriopoznawczych źródeł ateizmu można znaleźć w pozytywizmie. Jak wiadomo, głównymi przedstawicielami klasycznego pozytywizmu, który w drugiej połowie XIX w. osiągnął duże znaczenie był

<sup>5</sup> Dobrą typologię współczesnego ateizmu zaproponował Bernhard Welte (+1983). Jego zdaniem zjawisko ateizmu możemy sprowadzić do trzech typów: ateizmu negatywnego, czyli nieobecność pytania o Boga. Ateizm ten nie głosi pozytywnego twierdzenia, że Bóg istnieje. Ateizm negatywny w ogóle się na ten temat nie wypowiada. Problem Boga ginie z pola widzenia. Inną postacią jest ateizm krytyczny. Początek tego ateizmu związany jest z niewłaściwym rozumieniem natury Bożej: powstaje pozór, że Boga można definicyjnie określić i uczynić w tym określeniu przedmiotem wiedzy. Negatywnym następstwem takiego podejścia jest zniekształcenie transcendencji Boga. Następnie dochodzi do krytyki Boga jako przedmiotu pozornej wiedzy, która kończy się negacją jego istnienia. Ateizm najbardziej radykalny to zdaniem Weltego tzw. ateizm pozytywny, który posuwa się do pozytywnej, aktywnej i polemicznej negacji Boga. Ten typ ateizmu znajdujemy np. w filozofii F. Nietzschego i J. P. Sartre'a. Zob. szerzej na ten temat w: B. Welte: *Filozofia religii*, tłum.: G. Sowiński, Kraków 1996, s. 160-167.

A. Comte (+1857) i E. Mach (+1916). A. Comte, był pierwszym filozofem w dziejach, który przeszedł studia techniczne, kształcił się w Szkole Politechnicznej w Paryżu. W obszernym dziele pt. *Kurs filozofii pozytywnej*, zaproponował reformę filozofii, która miała polegać na tym, że zarzuci się starożytne, filozoficzne pytanie „dlaczego”, na korzyść pytania: „jak”<sup>6</sup>. Pozytywizm w wydaniu Comte`a posiadał trzy zasadnicze cechy. Był empiryzmem, uznającym doświadczenie zmysłowe za jedyne źródło poznania. Jediną rzeczą dostępną dla umysłu są fakty, wypływające z zewnętrznego bądź wewnętrznego spostrzeżenia. Pozytywizm był materializmem (nie zawsze głoszonym wprost), odrzucającym wszystko, co nie jest zmysłowo materialne. I wreszcie: pozytywizm charakteryzował się scjentyzmem, czyli wiarą w bezwzględny autorytet nauk szczegółowych, typu matematyczno-przyrodniczych. Wartościową naukę zdobywa się jedynie w ramach nauk szczegółowych. Nauka dostarcza wystarczających narzędzi do rozwiązywania wszystkich praktycznych (życiowych) problemów człowieka. Scjentyzm głosił z oświeceniowym patosem wiarę w naukę.

Jak wiadomo A. Comte starał się wytyczyć nowe zadania dla filozofii. Uważał, że wszystkie zjawiska podlegające badaniu są podzielone pomiędzy inne nauki, dla filozofii nic nie zostaje. Poza zjawiskami nie ma innej rzeczywistości i metafizyka nie ma się czym zajmować. Przyczyny i celów zjawisk niepodobna dociekać, a tym bardziej pierwszej przyczyny i ostatecznego celu. Dlatego z filozofii Comte zostawił tylko jedną jej dziedzinę: teorię nauki. I to nie w sensie, aby filozofia miała badać założenia czy zasady tych nauk, bo tym mogą się zajmować one same. Filozofii zostało jedynie zadanie encyklopedyczne: zestawiać to, co zrobiły nauki szczegółowe. Widać więc, że o sprawach wykraczających poza fakty pozytywizm nie tylko nie chciał nic twierdzić, ale także nie chciał zaprzeczać. A więc nie angażował się w ateizm. Ani też w zaprzeczanie celowości świata. Celem ostatecznym dla Comte`a była ludzkość, hasłem jego filozofii praktycznej było: *żyć dla innych*. Zmienił więc hasło, które od wieków obecne było w filozofii chrześcijańskiej: że ostatecznym celem wysiłków człowieka jest Bóg.

Warto w tym miejscu postawić pytanie: czy sam twórca pozytywizmu był ateistą czy też nie? Mówi się, że A. Comte raczej nie utożsamiał się z postawą ateistyczną. W liście z 14 lipca 1845 r. pisał do J. S. Milla: „To określenie (tzn. ateista) nie pasuje do ludzi takich jak my, chyba tylko w ścisłym etymologicznym sensie. Bowiem oprócz niewiary w Boga nie mamy realnie niczego wspólnego z tymi, których nazywa się ateistami, a my w żadnym razie nie podzielamy ich próżnego metafizycznego rozmyślania o początku świata i człowieka, a jeszcze

<sup>6</sup> Pozytywizm miał się zajmować 1. przedmiotami rzeczywistymi, dostępnymi umysłowi, a nie tajemnicami, 2. poruszać tematy pozytywne, by polepszyć życie, a nie tematy jałowe, 3. ograniczać się do tematów, o których można uzyskać wiedzę pewną, i unikać tematów mglistych i spornych, 4. pracować pozytywnie, nie ograniczając się tylko do krytyki.

mniej ich ciasnych i niebezpiecznych prób systematyzowania etyki”<sup>7</sup>. Comte uważał więc, że ateizm dotyczy nie tylko problemu istnienia Boga, ale również natury świata i człowieka oraz zawiera próby budowania systemu etycznego. Comte stanowczo zaprzeczał, by istniał jakiś związek „dogmatyczny albo historyczny między prawdziwym pozytywizmem i tym, co nazywa się ateizmem; ateizm nawet w aspekcie intelektualnym stanowi tylko pewną ograniczoną emancypację, ponieważ przedłuża metafizyczną sytuację przez ciągle poszukiwanie nowych rozwiązań problemów teoretycznych, zamiast traktować te badania jako bezowocne. Prawdziwy pozytywistyczny duch polega przede wszystkim na stałym zastępowaniu studium przyczyn zjawisk przez studium niezmiennych praw tych zjawisk. Mówiąc inaczej, stara się on odpowiedzieć na pytanie „jak?”, a nie: „dlaczego?”.

H. de Lubac uważa, że Comte jako prawdziwy pozytywista nie wyznawał zwykłego ateizmu w sensie abstrakcyjnego dowodzenia nieistnienia Boga. Nie zamierzał się zatrzymywać również na pozycji agnostyka. Starał się iść dalej, wyjść poza ateizm. Jego celem było obalenie teologicznego patrzenia na świat, tzn. eliminowanie Boga drogą wyjaśniania, że pewien typ iluzji prowadzi do wiary w Niego. Mówił on o „narodzinach i śmierci bogów”, co pozwala przypuszczać, że według niego w rozwiniętym stanie umysłu nie ma miejsca na wiarę w Boga: „Pozwalam sobie na stwierdzenie, że nikt nigdy logicznie nie dowiódł nieistnienia Apollona, Minerwy itd.” Zdania tego typu w przekonaniu Comte’a nie dadzą się ani dowieść, ani zaprzeczyć, ponieważ są „pozabawione sensu”. Filozof żartował, że ateistyczny sposób myślenia to taki, jakby ktoś chciał dowodzić czy włosy na głowie są długie czy krótkie. Comte nie chciał zajmować się problemem Absolutu, ponieważ nie był to problem naukowy w jego koncepcji nauki. Wyrzekł się Absolutu, ale przyjął nowy absolut – ludzkość. Dobro ludzkości, jej pomyślność, rozumiana oczywiście w kategoriach doczesnych, stała się dla Comte’a celem ostatecznym<sup>8</sup>.

## 2. ZADANIA FILOZOFII W NEOPOZYTYWIZMIE

Typ filozofii zwany filozofią nauki (*Philosophy of Science*) ukierunkował swoje badania przede wszystkim na nauki szczegółowe. Jeden z przedstawicieli tego kierunku, wczesny L. Wittgenstein (+ 1951) w swoim słynnym *Traktacie logiczno-filozoficznym* napisał, że filozofia powinna zająć się logicznym wyjaśnianiem zdań, które opisują stany rzeczy, fakty. Owe stany rzeczy nie mogą być dedukowane, ale muszą wywodzić się z doświadczenia. Zdania, które opisują całość faktów, tzn. otaczający człowieka świat, pochodzą z terenu nauk przyrodniczych. Wittgenstein uważał, że celem filozofii jest więc logicz-

<sup>7</sup> H. de Lubac, *The drama of atheist humanisms*, San Francisco 1995, s. 161.

<sup>8</sup> Tamże, s. 161-162.

ne wyjaśnianie zdań z obszaru nauk przyrodniczych. Filozofia powinna być służebnicą nie teologii, ale... nauk przyrodniczych i nie ma nic do powiedzenia o Bogu i religii.

W ten sposób problem Absolutu zostaje wyłączony poza nawias nauki i filozofii. W Boga, zdaniem wspomnianego autora, można wierzyć, przyjmować, że jest konieczny i nieskończony – jednakże ze świadomością, że wszystkie religijne i etyczne wypowiedzi formowane są w języku służącym ekspresji i pobudzaniu, w języku uczuć, leżącym poza „sensowną mową”.

Powyższe wypowiedzi są interesujące z uwagi na to, że Wittgenstein na innych miejscach wypowiada się z głębokim respektem wobec religii. Problematyka Boga i duszy są u niego obecne, „ukazują się”, ale nie dają się wypowiedzieć, a zdaniem autora *Traktatu*, oczym nie można mówić, o tym trzeba milczeć. Widać więc, że uprzednie założenia, dotyczące samej koncepcji filozofii, doprowadziły Wittgensteina do podejrzeń o brak sensowności religii i filozofii religii.

Filozofia nauki rozwinięta została m.in. przez K. Poppera (+1994). Wysunął on ciekawą propozycję tworzenia teorii i ich falsyfikacji. Każda teoria powinna być poddana rzetelnej próbie nie weryfikacji, a właśnie... falsyfikacji. Popper słusznie zauważył, że największa nawet liczba przypadków potwierdzających nie gwarantuje prawdziwości teorii, natomiast już jeden przypadek negatywny wystarczy do jej obalenia. Tak więc szczególnie cennym wsparciem dla teorii są nieudane próby wykazania jej fałszywości. Postulat ten zawiera poważne konsekwencje, zakłada m.in. wymóg, aby teoria była sformułowana za pomocą wyraźnie określonych terminów. Nietrudno znaleźć przykład hipotez naruszających ten postulat. I tak hipoteza: „Wszyscy działają z pobudek egoistycznych” w praktyce wyłączona jest spod krytyki, dopóki pojęcie egoizmu nie zostanie dostatecznie sprecyzowane. Postulat falsyfikacji, stanowiąc określone granice ludzkiemu poznaniu, wyłącza problem Boga poza nawias badań. Bóg bowiem jawi się w religii jako nieskończony, a w swej nieskończoności – nie do pojęcia. W ujęciu K. Poppera, zdania mówiące o Bogu, nie mogą być zdaniami naukowymi<sup>9</sup>.

### 3. POSTULAT ODRZUCENIA ŚWIATA NADPRZYRODZONEGO Z WIARY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Praktyczne i zastosowanie powyższych teoretycznych rozstrzygnięć filozoficznych znaleźć można m.in. u dwóch teologów protestanckich: Johna Robinsona (ur. 1919) i Paula van Burena (ur. 1924). W swoich, początkowych swego czasu, książkach zaproponowali pewną postawę religijną, którą i dzi-

<sup>9</sup> Dobra analizę oddziaływania filozofii nauki na religię można znaleźć w: B. Welte, *Filozofia religii*, wyd. cyt., s. 42-47.

siaj spotyka się w różnych formach zarówno wśród protestantów, jak i katolików<sup>10</sup>. Hildebrand nazywa ich, obok H. Coxa i Fletchera „protestantami liberalnymi, którzy utracili wiarę w Chrystusa i nie mają nic wspólnego z takimi protestantami jak Billy Graham, którzy nadal wierzą”<sup>11</sup>.

Zdaniem Robinsona, sekularyzacja występująca w drugiej połowie XX w. jest zjawiskiem nowym w tym sensie, że polega na całkowitym odrzuceniu jakiegokolwiek transcendentnej rzeczywistości, pozostającej poza sferą zjawisk zmysłowych. Zdaniem autora mamy do czynienia z buntem przeciw czterem sposobom patrzenia na świat. Bunt ten wyraża się odrzuceniem metafizyki, odrzuceniem nadnaturalistycznego światopoglądu, elementu mitologicznego, występującego w Ewangeliach i odrzuceniem pierwiastka religijnego (nie osoby Jezusa, lecz Kościoła, sakramentów i religijnych praktyk, innymi słowy: wiara – tak; religia, Kościół – nie). Aby uratować wiarę we współczesnym świecie Buren i Robinson proponują dopasować ją do poglądów współczesnego zeświecczonego człowieka. Dopasowanie to winno mieć tylko jeden kierunek: to Ewangelia musi bezwarunkowo skapitulować wobec świata<sup>12</sup>. Propozycja ta została oparta na programie „demityzacji” R. Bultmanna (+1976), który zaproponował odrzucenie niektórych nadprzyrodzonych elementów, znajdujących się w Ewangelii i zinterpretowanie chrześcijaństwa w kategoriach egzystencjalistycznej filozofii Heideggera<sup>13</sup>.

P. Van Burena i J. Robinsona łączy jedna zasadnicza cecha w ich próbie sekularyzacji Ewangelii: chęć odrzucenia nadnaturalnego elementu wiary w transcendentny porządek rzeczywistości, w „tamten świat”, który jest ostatecznym przeznaczeniem człowieka. Ta próba eliminacji z chrześcijaństwa czynnika nadnaturalnego wiąże się z trzema sposobami argumentacji występujących u obu teologów. Pierwszy z nich ma charakter filozoficzny, a jego podstawę stanowi albo egzystencjalizm, albo lingwistyczny empiryzm. Tak np. skrajny empiryzm lingwistyczny nie pozwala Burenowi uznać zdań, w których występuje słowo „Bóg” za twierdzenia mówiące o faktach. „Główna trudność dla empiryka polega nie na tym, co się mówi o Bogu, lecz na

<sup>10</sup> Chodzi tu o następujące pozycje: P. van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, New York 1963; J. Robinson, *Honest to God*, Philadelphia 1963.

Poglądy P. van Burena i Robinsona odnośnie do współczesnego przekazu religii chrześcijańskiej zostały wnikliwie omówione w książce: E. Mascall, *The secularisation of christianity*, London 1965, wyd. polskie: *Sekularyzacja chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1970. Na ten temat pisał również: P. Mazanka, *Kilka uwag na temat sekularyzacji*, w: P. Mazanka, M. Mylik (red.), *Co daje współczesnemu człowiekowi studium filozofii klasycznej*, Warszawa 1997, s. 126-135.

<sup>11</sup> D. von Hildebrand, *Koń trojański w mieście Boga. Przyczyny kryzysu w Kościele katolickim*, tłum. J. Wocial, Warszawa 200, s. 149.

<sup>12</sup> Van Buren uważa, że we współczesnym świecie chrześcijanie muszą przyjąć w pełni poglądy intelektualne ludzi XX wieku, przy czym za kryterium określające człowieka XX wieku przyjmuje on wspólne poglądy technokratycznej cywilizacji zachodniej.

Mascall trafnie zauważa, że P. van Burenowi nigdy nie przychodzi na myśl, iż chrześcijanin powinien przede wszystkim przyjąć poglądy od wieków wspólne wszystkim innym chrześcijanom. Tenże, *Sekularyzacja chrześcijaństwa*, s. 53.

<sup>13</sup> Mascall zauważa, że dla Bultmanna wydają się istnieć tylko dwie normy: (1) Jezus i Nowy Testament, (2) Heidegger. Żaden dominikanin nie wiązał się z taką żarliwością z filozofią św. Tomasza z Akwinu – jak Bultmann z filozofią Heideggera, Mascall, *Sekularyzacja chrześcijaństwa*, s. 65.

tym, że się w ogóle o Nim mówi. Nie wiadomo, »co« to jest Bóg i nie sposób zrozumieć, jak wyraz »Bóg« jest używany. Dziś nie możemy nawet zrozumieć zawołania Nietzschego, że Bóg umarł, ponieważ nawet gdyby tak było, to skąd byśmy o tym wiedzieli? Nie, problem dziś polega na tym, że słowo »Bóg« umarło<sup>14</sup>. Nieuznawanie przez Burena wartości poznawczej języka religijnego prowadzi do obalenia zarówno koncepcji Boga łaski i objawienia, jak i koncepcji Boga teologii naturalnej.

Drugie źródło odrzucenia nadprzyrodzonego elementu wywodzi się z założenia, że jakoby odkrycia naukowe wykazały bezzasadność tezy o istnieniu jakiejś rzeczywistości nadnaturalnej, a w każdym razie o możliwości jakiejś interwencji z jej strony w świat przyrody<sup>15</sup>. Trzecie źródło łączy się z krytyką tekstu Nowego Testamentu i opiera się na twierdzeniu głoszącym, że można wykazać, iż element nadnaturalny w Ewangeliach nie ma żadnego uzasadnienia historycznego i powstał w wyniku mitotwórczej działalności pierwotnego Kościoła<sup>16</sup>.

Nietrudno zauważyć, że powyższe propozycje omawianych teologów protestanckich mogą prowadzić do nieoczekiwanych konkluzji, że nie ma Boga (nawet w sensie „podstawy bytu”) oraz, że ani Jezus, ani nikt inny nie przeżył fizycznej śmierci. Mamy więc do czynienia z konkretnym przykładem próby sekularyzacji treści Ewangelii. J. Maritain trafnie nazywa to nowe odczytanie Ewangelii „odwracaniem maksym ludzi świętych do góry dnem”<sup>17</sup>, a P. Ricoeur określa je jako: „hermeneutykę podejrzania”<sup>18</sup>. Warto zauważyć, że ta hermeneutyka podejrzania nie wyciąga od razu jakichś gwałtownych wniosków. Mówi się tylko, że czas pierwotnego przywiązania do wiary chrześcijańskiej przeminął. Wybiła godzina zasadniczego ujawnienia. Trzeba nareszcie rozpoznać jako sprawę ludzką to, co dawniej było oglądane i uwielbiane pod postacią Boga. Tym samym pierwotny sens chrześcijaństwa zostaje odrzucony na cmentarz mitów<sup>19</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Filozofia pozytywistyczna i neopozytywistyczna, opierając się na redukcjonistycznej koncepcji poznania, poddała ogromnej krytyce filozofię klasyczną, a szczególnie metafizykę. Jednym ze skutków takiej postawy był materializm,

<sup>14</sup> P. van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*, s. 103.

<sup>15</sup> P. van Buren godzi się z tym, że „idea empirycznej interwencji nadprzyrodzonego »Boga« w ludzki świat została wyparta z naszego myślenia pod wpływem współczesnych nauk”. Tamże, s. 100.

<sup>16</sup> E. Mascal, *Sekularyzacja chrześcijaństwa*, s. 34.

<sup>17</sup> J. Maritain, *Le Paysan de la Garonne*, Paryż 1967, s. 64.

<sup>18</sup> Hermeneutyka jest dyscypliną naukową, która ustala prawidłową interpretację tekstów i symboli słownych, zwłaszcza dawnych. Hermeneutyka była znana już starożytnym Grekom. Dla Platona była tłumaczeniem tego, co mówią bogowie, dla Arystotelesa – nauką roztrząsającą różne sposoby interpretacji.

<sup>19</sup> M. Merleau-Ponty wyraził to w nieco zmienionej treści: „Jest prawie sprzecznością zrozumieć religię i równocześnie przyjąć ją jako przesłankę życia”, tenże, *Eloge de la philosophie*, Paryż 1953, s. 62.

polegający na ontologicznym sprowadzeniu wszystkich przejawów bytu do wymiaru rzeczywistości fizycznej: wszystko, co istnieje, jest albo rzeczywistością fizyczną, albo jej epifenomenem. Współczesne zredukowanie człowieka i rzeczy do rzeczywistości ekonomicznej jest tylko wyjątkowo wyrafinowanym przypadkiem ogólnego stanu ontologicznego.

Wytworzony w XIX wieku filozoficzny klimat sprawił, że wielu ludzi zgodziło się na akceptację stwierdzenia, iż „Bóg umarł”. Akceptacja tego stwierdzenia oznacza odrzucenie wartości transcendentnych, przede wszystkim prawdy i dobra, oraz oznacza próbę postawienia w ich miejsce samego człowieka. Konsekwencją takiej postawy jest nie wywyższenie człowieka (jak błędnie mniemano), ale jego destrukcja. Dziś bardzo wyraźnie widać słuszność tego, co twierdził ponad pięćdziesiąt lat temu Henri de Lubac: „Nie jest prawdą – a wydaje się, że tak czasami chce się powiedzieć – że człowiek nie może zorganizować ziemi bez Boga, ale ostatecznie nie może on jej zorganizować inaczej, jak tylko i wyłącznie przeciw człowiekowi. „Humanizm ekskluzywny jest humanizmem niehumanistycznym”. I dalej: „Ziemia bez Boga mogłaby przestać być chaosem tylko stając się więzieniem”<sup>20</sup>.

Czy błędy te są nieuleczalne? Czy też istnieją może „lekarstwa”, o ograniczonym wprawdzie zasięgu, ale mimo to skuteczne? Lekarstwa na pewno istnieją i nawet można je dokładnie wskazać; trudno je jednak zastosować. Opisane błędy ujawniają w istocie: a) wyjałowienie i radykalne ograniczenie możliwości rozumu uwięzionego w wymiarze rzeczywistości fizycznej; b) utratę sensu i znaczenia wiary. Można wykazać, że filozofia klasyczna, a więc wysiłek rozumu jako takiego bez odwoływania się do wiary, mądrość wypływająca z tej filozofii zawiera w sobie mocne i skuteczne antidotum na problem współczesnego ateizmu albo – mówiąc inaczej – pewne możliwe punkty odniesienia dla próby uzdrowienia samego rozumu<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> H. de Lubac, dz. cyt. s. 13-14.

<sup>21</sup> Jak filozofia klasyczna może zaradzić na bolączki współczesnego człowieka, zob. w: J. Reale, Zło nękające współczesnego człowieka i lekarstwo, które można na nie znaleźć, w: *Ethos* 56(2001), s. 15 nn.

## MYŚLICIELE ŻYDOWSCY XX WIEKU – FRANZ KAFKA

Problematyka niniejszych rozważań znajduje się niejako na poboczach myśli filozoficznej. Mają one służyć raczej pogłębieniu ogólnej znajomości kultury filozoficznej, rozwinąć bardziej horyzonty kultury niż metafizyki. W ich centrum znajdują się nie główni przedstawiciele epoki, lecz myśliciele mniej znani, przez co na pozór może mniej interesujący. Nie będzie zatem mowy o czterech wielkich: Hermannie Cohenie, Franzu Rosenzweigu, Martinie Buberze czy Emmanuelu Levinasie. Wszyscy oni próbowali myśleć jak Żydzi, co uwidacznia się w obszarze osobistym ich twórczości (jak w przypadku Cohena), w sposobie wyjaśniania problemów filozoficznych i uniwersalnych (Buber) czy wreszcie w dziełach, przywracających na nowo metafizykę żydowską i biblijną bez odnoszenia jej jednak formalnie do myśli żydowskiej (Rosenzweig i Levinas). Wszyscy oni chcieli wywodzić swe myślenie ze źródeł religijnych i historycznych. Studiowali innych filozofów: Rosenzweig zajmuje się Heglem, Levinas interpretuje Husserla. Kiedy jednak oddają się *własnemu* dziełu, są na wskroś Żydami.

Wydaje się, że można mówić o swego rodzaju „cudzie żydowskim”, utożsamianym nie z Izraelem czy syjonizmem, lecz rozumianym jako geniusz intelektualny narodu rozproszonego po całej ziemi, narodu o dziwnym losie i przeznaczeniu. Wkład myślicieli żydowskich w filozofię światową jest trudny do oceny. Wielu z nich idealnie zasymilowało się, dostosowując swą mentalność do mentalności krajów, w których żyli. Wystarczy tu wspomnieć choćby Henryka Bergsona, Léona Brunschvicqa, Georga Simmela, Ernsta Cassirera, Jeana Wahla czy Vladimira Jankélévitcha. Do nieustannej chwały Izraela przyczyniły się dzieła takich myślicieli jak: Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Emmanuel Levinas, Abraham Heschel i inni. Istnieje jednak również inna grupa Żydów: Żydów agnostyków i niewierzących, desperacko poszukujących zbawienia, dążących do odkrycia własnej tożsamości, wstrząśniętych przez Shoę. Tematem niniejszych rozważań chcemy uczynić

tych myślicieli żydowskich, którzy niejako źle się czują we własnej skórze. Propozycję wyjaśnienia takiej sytuacji znajdziemy u Franza Kafki oraz Waltera Benjamina, który dostrzega działanie mesjańskie i zapewne pod wpływem Kafki sprowadza bycie Żydem do pogrzebanej pamięci, do ciemnej starożytności starszej niż Torah.

## 1. INFORMACJE BIOGRAFICZNE

Życie i twórczość Franza Kafki były tematem wielu naukowych opracowań. Interpretatorzy jego dzieł wiedzieli wprawdzie, że był Żydem, ale często nie zdawali sobie sprawy z doniosłości tego faktu. Niektórzy traktowali tę kwestię marginalnie, nie dostrzegając, że stanowi ona centralny punkt jego egzystencji i dzieła. Niedostrzeżenie żydowskich korzeni Kafki niesie ze sobą niebezpieczeństwo błędnego rozumienia jego twórczości. Nie ulega bowiem wątpliwości, że żył i myślał w tradycji żydowskiej. Wiele elementów jego książek wywodzi się z tejże tradycji. Mnóstwo fragmentów jego dzienników wyraźnie świadczy o tym, że znał Talmud. Jego lektury, wspomniane w dziennikach i listach oraz znajdujące się w niekompletnym dziś katalogu prywatnej biblioteczki, stanowią dowód trwałego zainteresowania Kafki tematyką żydowską, literaturą jidysz, religią żydowską, a także dziełami na temat historii i filozofii religii w ogóle. Kiedy Kafka mówi o prawie, najczęściej ma na myśli Torę. Nawet jego prosty, dobitny, ubogi w słowa język przywodzi na myśl stare teksty hebrajskie. Dowodząc żydowskiej tradycji i sposobu myślenia Kafki, nie można jednak z drugiej strony popadać w drugą skrajność i wiązać go wyłącznie z tą tradycją.

Życie Franza Kafki trwało niespełna czterdzieści jeden lat. W Pradze, gdzie 3 lipca 1883 r. przyszedł na świat, gdzie pracował i tworzył, krzyżowały się elementy kultury czeskiej, niemieckiej, austriackiej i żydowskiej. Pochodził z żydowskiej rodziny, która właściwie zatraciła swoją wiarę i obchodziła jedynie niektóre żydowskie święta. Wszystko wskazuje na to, że również Kafka zgodnie ze zwyczajem w takie właśnie święta chodził do synagogi. Jak sam jednak wspomina, obrzędy religijne były dla niego obojętne, nudne, a nawet śmieszne, jego religijne wychowanie w szkole zaś na tyle niewystarczające, że stłumiło wszelkie zainteresowanie judaizmem. Już jako dorosły, sceptycznie odnosił się do mistycznego snobizmu swego otoczenia, a jego opozycja wobec różnych odmian pseudoreligijnych wyjaśnia późniejsze zainteresowanie się o wiele bardziej „żywą” religią Żydów Wschodu.

Aby zrozumieć niechęć i pewną urazę Franza Kafki wobec formalnego i leniwego judaizmu Pragi, wystarczy przeczytać choćby wstrząsający *List do ojca*<sup>1</sup>, w którym pisze o swoim praskim dzieciństwie i skarży się na swe niewy-

<sup>1</sup> F Kafka, *Dociekania psa; List do ojca; Proces; Zamek* [przeł. z j. niem.], Warszawa 1994.

starczające wychowanie religijne. To właśnie nieszczerłość ojca doprowadziła Kafkę do wygasłej religijności, ograniczonej wyłącznie do rytuałów. Został wykształcony w atmosferze religii sztucznej, pełnej formalizmu, przez co bardzo szybko zerwał z przestrzeganiem jej rytów. Chwalił się swoim ateizmem wobec innych. Czynił to w sposób tak jednoznaczny, że jego przyjaciel szkolny Hugo Bergmann, który stał się później myślicielem związanym z syjonizmem, lękał się, by nie ulec podobnej pokusie.

W młodości Franz Kafka nienawidził zdegenerowanego judaizmu Żydów Zachodu (*Westjuden*). Jego indyferentyzm religijny przełamuje się jednak w latach 1911-1912. Do refleksji nad syjonizmem i własną tożsamością żydowską zainspirowały Kafkę najpierw sławne wykłady Martina Bubera, jakie wygłosił w latach 1909-1911 w Pradze, a następnie pierwsze spotkanie i trwałe kontakty z grupą teatralną, która gościnnie występowała w praskiej kawiarni Savoy, prezentując spektakle w języku jidysz. Zapiski w *Dziennikach*<sup>2</sup>, które Kafka zaczął pisać w tym czasie, wskazują na żywe zainteresowanie grupą, którą kierował pochodzący z Warszawy Yitzhak Levi. Z wielką drobiazgowością etymologa opisuje Kafka komediantów i ich grę, streszcza opowiadania chasydzkie, które tworzyły zasadniczą treść przedstawień. Nie oceniał ich jak dzieł sztuki, lecz traktował raczej jak wyraz życia żydowskiego. Wysoko je cenił, ponieważ dawały mu poczucie bycia Żydem, a nie wprawiały go w zakłopotanie, jakie odczuwał w czasie imprez politycznych. Po spotkaniu z aktorami jidysz, w których widział ambasadorów Ziemi Obiecanej, dzielił judaizm na Żydów Wschodu i Zachodu. Dzięki tej grupie bliżej poznał sposób życia i zwyczaje Żydów ze Wschodu. Z zadowoleniem staje wobec judaizmu, który tętni życiem, judaizmu przybyłego z daleka, ale jakże ciepłego i pełnego entuzjazmu. Było to dla Kafki wprawdzie głębokie doświadczenie, ale nie doprowadziło do radykalnego nawrócenia. Echa tych przeżyć znajdziemy w autobiograficznym opowiadaniu *Dociekania psa*<sup>3</sup>.

Nowe, bardzo ważne zbliżenie Kafki do judaizmu nastąpiło podczas wojny w roku 1917. Doszło wówczas bowiem do bardzo konkretnego spotkania z religią i kulturą Żydów ze Wschodu, którzy jako uciekinierzy z Galicji i innych krajów wschodnioeuropejskich ciągle napływali do Pragi. Na ten okres przypada również rozpad drugiego narzeczeństwa Kafki z Felicją Bauer oraz początek gruźlicy, w której można upatrywać długo poszukiwanego alibi dla zaniechania decyzji o małżeństwie. Niemały wpływ na ponowne zainteresowanie Kafki judaizmem miała prawdopodobnie także przyjaźń z Maxem Brodem<sup>4</sup>, który z wielkim zapałem odkrywał również własną tożsamość. Kafka

<sup>2</sup> F. Kafka, *Dzienniki 1910-1923*, tłum. Jan Werter, Wydawnictwo Puls, Warszawa 1993.

<sup>3</sup> F. Kafka, *Dociekania psa*, tłum. Lech Czyżewski, Wrocław 1997.

<sup>4</sup> Max Brod (1884-1968) niemiecki pisarz, eseista, muzyk i syjonista. Urodzony w Pradze, studiował tam prawo. Potem zamieszkał w Tel Awiwie i był doradcą artystycznym ha-Bima, najlepszego teatru hebrajskiego. Kafka przekazał Brodowi swą spuściznę literacką, każąc mu zniszczyć niepublikowane rękopisy. Brod nie posłuchał polecenia i zajął się ich opracowaniem, publikacją oraz interpretacją. Przez 40 lat poprzez cykle wykładów popularyzował twórczość i życie swego zmarłego przyjaciela.

czyta Søren Kierkegaard, filozofów żydowskich, Martina Bubera oraz Lwa Tołstoja, który wydaje się być mu bardzo bliski. Czyni refleksje o charakterze religijnym na temat księgi *Genesis*.

Nie tylko lektura Biblii stanowi narzędzie powrotu do własnych korzeni. Mają w tym także swój udział inne pisma. Już w roku 1911 czytał Kafka klasyczną *Historię Judaizmu* E. Graetza oraz inne dzieła związane z historią narodu żydowskiego. Wspomniany już wzrost zainteresowania judaizmem, przypadający na okres wojny, wyraził się u Kafki, podobnie jak u Maxa Broda, pragnieniem studiowania języka hebrajskiego. W tej przychodzącej z trudem nauce pomaga mu intensywnie przyjaciel Friedrich Thieberger, znawca starożytnego języka hebrajskiego. Także Georg Langer po swoich wizytach u Żydów w Galicji stara się pomóc Kafce, ukazując mu świat chasydyzmu i kabaly. Efekty wszystkich tych zabiegów nie są jednak w pełni zadowalające, o czym świadczyć mogą *Dociekania psa* z 1922 r., wyrażające pewną niechęć do zajmowania się judaizmem.

Dwa ostatnie lata życia Kafki przebiegają pod znakiem uczenia się języka hebrajskiego. Poza podręcznikiem Mosesa Rotha Kafka korzysta ze *Słownika Menorah* (z 1920 roku), opracowanego przez S. Grunberga i A. M. Silbermanna. Pomocą jest mu także przybywająca z Palestyny Puah Bentovim. Odważna, hojna kobieta próbuje studiować i żyć w Pradze, daje się jednak w pewnym stopniu wykorzystywać przez wspólnotę żydowską. Jej językiem ojczystym jest hebrajski, udziela więc lekcji tego języka i podczas różnych spotkań uczy żydowskich pieśni. Helmut Binder sugeruje, że Puah mogłaby być prototypem Józefiny, śpiewającej myszy z ostatniego opowiadania Kafki (*Śpiewaczka Józefina albo Naród myszy*). Puah udzielała Kafce lekcji przez kilka miesięcy, w czasie, gdy był już mocno osłabiony. Około roku 1923 przenosi się jednak do Berlina, by znaleźć większą niezależność. Po kilku jeszcze spotkaniach zrywa wszelki kontakt z Kafką. Latem 1923 roku poznał Kafka Dorę Diamant, młodą kobietę z ortodoksyjno-chasydzkiej rodziny, która uciekła z Polski do Niemiec. Energicznie wspierała ona zainteresowanie Kafki judaizmem. Była doskonałą hebraistką. Razem z nią Kafka pogłębiał swoją znajomość języka hebrajskiego i jidysz. Poza tym uczęszczał do berlińskiej „Wyższej Szkoły Judaizmu“ („Hochschule für das Judentum“). Oboje myśleli także o wyemigrowaniu do Palestyny, czego jednak nie zrealizowali głównie z powodu choroby Kafki.

Im Kafka był starszy, tym chętniej zajmował się historią swojego narodu. Świadczy o tym chociażby wspomniane wcześniej ostatnie opowiadanie *Młoda Józefina albo Naród myszy*, głęboka alegoria o narodzie, który kiedyś potrafił śpiewać i przechował pieśni, jakich nikt już nie rozumie. Oto motyw, który nurtował Kafkę przez całe życie. Umiera w sanatorium Kierling 3 czerwca 1924 roku, a 11 czerwca zostaje pochowany na Cmentarzu Strasznickim w Pradze.

## 2. INTERPRETACJE

Kafka żył w dusznym świecie, którego ślady widać wyraźnie w jego pismach pełnych obrazów i paraboli. Mimo niejasności dzienników i często zmienianych dzieł spróbujmy na ich podstawie zrozumieć tajemnicę tej skomplikowanej indywidualności. Kafka od urodzenia był wygnańcem, próbującym zbawić siebie przy pomocy własnej twórczości. Nigdy mu się to w zasadzie nie udało. Na tragizm położenia Kafki złożyło się kilka elementów: jego wykorzenienie ancestralne, uczucie obcości<sup>5</sup>, niepokój i permanentne złe samopoczucie mieszkańca Pragi – „miasta-piekle”. Na to wszystko nałożyły się jeszcze wyjątkowa nadwrażliwość Kafki, jego chorobliwa, nie dająca się wytłumaczyć niezdolność do komunikowania się z innymi ludźmi oraz do znalezienia ładu we własnym życiu.

Kafka to człowiek zablokowany, skrępowany, anormalny, nie będący w stanie przezwyciężyć w sobie infantylnych konfliktów, ujawniających się czy to w lęku przed ojcem, czy też we wstręcie seksualnym. Dojrzała, wymagająca zmysłowość Kafki idzie w parze z jego niedojrzałością seksualną. Ze swej samotności i wyizolowania się od świata nie uczynił jednak Kafka swego rodzaju więzienia; żył raczej niejako na granicy samotności i kontaktów z ludźmi. Bardziej może niż inni musiał zmagać się z trudami życia. Zachowywał przy tym swoją osobowość, do końca starał się wyzwolić od tego, co dziwne, nad wyraz skrupulatnie, wręcz pedantycznie wypełniając swoje codzienne obowiązki. Był typem bardzo punktualnego funkcjonariusza, urzędnika (Beamtter). Działa jednak za pośrednictwem snów i wizji wyimaginowanego świata, który maluje bardzo dokładnie. Wydaje się być posłusznym nieznanym siłom, jakimś wyższym Potęgóm. Na tych właśnie aspektach osobowości Kafki skupiają się różne interpretacje, które w zasadzie nie oddzielają autora od jego dzieła.

Zgodnie z powyższym wydaje się być rzeczą oczywistą, że każda adekwatna interpretacja twórczości Kafki winna mieć charakter egzystencjalny czy wręcz egzystencjalistyczny. Świat Kafki, odkryty i opisany w latach trzydziestych XX wieku, ukazał rzeczywiście „opuszczenie” i „zapomnienie” filozofii Heideggera<sup>6</sup>, „rozbicie” Jaspersa, „mdłości” Sartra, a przede wszystkim „absurd” Camusa. Kafkę zaliczono w poczet rycerzy Nicości, jak to ma miejsce na przykład w esejach Maurice’a Blanchota czy Claude’a-Edmonde’a Ma-

<sup>5</sup> Świadomość tożsamości żydowskiej, indywidualnej i zbiorowej była obecna w świecie Kafki. On sam postrzegał siebie jako członka mniejszości żydowskiej, żyjącej wśród chrześcijan, dokładnie mówiąc, wśród chrześcijan czeskich. Żył do Czechów sympatię, ale nie czuł się jednym z nich. Nie czuł się też Niemcem, ani Austriakiem. Z Niemcami, jeśli nie byli żydami, utrzymywał tylko stosunki zawodowe, a jednak był przedstawicielem literatury niemieckiej. W każdym razie swoje teksty pisał w języku niemieckim. Można więc powiedzieć, że był pisarzem żydowskim piszącym po niemiecku, a żyjącym wśród Czechów.

<sup>6</sup> „Nawet zapomnienie o czymś, które na pozór zaciera wszelką relację bycia do czegoś wcześniej poznano, należy pojmować jako modyfikację pierwotnego bycia-w”. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 88.

gny. Klimat opowiadań i powieści Kafki (*Proces, Zamek, Ameryka, Przemiana*) jest niepowtarzalny i wyjątkowy. Ramy literatury egzystencjalnej są za ciasne dla Kafki albo Kafka jest zbyt ciasny dla egzystencjalizmu. To pisarz bez „stanów ducha”, bez patosu, bez westchnień i lamentów. Trudno go zatem umieścić po Kierkegaardzie. Jeśli chcielibyśmy znaleźć jakieś analogie czy genealogię Kafki, trzeba by ich szukać w austriackiej dekadencji z Otto Weiningerem, Karlem Krausem, Robertem Musilem, gdzie królowały analiza, blask, brak harmonii, pesymizm i elegancja, smak samobójstwa, pokrewieństwo pisarstwa i śmierci. Istnieje także pewne podobieństwo Kafki do Żydów niemieckich tzw. „belle époque”, takich jak wspomniany wcześniej Walter Benjamin i Joseph Roth<sup>7</sup>. Spuścizna egzystencjalna nie musi zatem być jedynym kanonem obowiązującym w interpretacji twórczości Kafki. Analizując jego dzieła, trzeba odwoływać się do biografii i psychologii (uwzględniającej wymiar „społeczny-aspołeczny”), do myślenia spekulatywnego oraz elementów teologicznych<sup>8</sup>.

Franz Kafka, zagubiony agnostyk „wypadły” z ręki Boga, żyjący bez Niego w ciemnościach ateizmu, próbujący dojrzeć Jego światło, w rzeczywistości nie zależy od jakiegoś konkretnego wyznania religijnego. Religia żydowska jest jednak tak ściśle związana z objawieniem Mojżeszowym – podobnie jak chrześcijaństwo z Objawieniem Chrystusa – że nie można jej tutaj nie uwzględniać czy też o niej zapominać, nie prowadząc tym samym do pewnych nieporozumień. Oddzielenie bycia Żydem od religii jest w pewnym sensie niemożliwe. Cóż bowiem oznacza bycie hebrajczykiem po usunięciu religii? Czy ma sens nazywanie siebie Żydem bez religii? Odwoływanie się w tym miejscu do przynależności rasowej albo raczej narodowej jest niewystarczające i w pewnym sensie sztuczne. Można by powiedzieć, że to problem laickiego syjonizmu: „poza Bogiem” Żydzi są narodem jak każdy inny, nie są już narodem wybranym, błogosławionym przez Boga, nie są strażnikami monoteizmu, bogatym obietnicami, rozproszonym wśród innych ludów. Przypadek Kafki jest tutaj szczególnie wyjątkowy. Wydaje się, że żadne z wyjaśnień nie może uchodzić za definitywne. Jego świadomość żydowska jest jednak bardzo ostra i głęboka, jest jak odcisnięte na nim znamię. Uwzględniając fakt, że jego odczucia religijne są niewyraźnie nakreślone, a jego związek z synagogą bardzo słaby, słusznym będzie chyba postawienie następującej tezy: Kafka wydaje się być teologiem istnienia żydowskiego lub raczej egzystencji żydowskiej bez wiary w Boga; to jakby tajemnica Izraela widziana w zamglonym lustrze, przema-

<sup>7</sup> Joseph Roth (1894-1939), austriacki pisarz. Od 1933 r. na emigracji we Francji. Publikowanie jego książek zostało zakazane w hitlerowskiej III Rzeszy. Wywodził się z małomiasteczkowego środowiska żydowskiego Galicji wschodniej, które portretował w swoich utworach.

<sup>8</sup> Ostatecznie jednak w wielu wypadkach mamy do czynienia raczej z opisem, a nie z interpretacją (np. w sprawie stosunku Kafki do ojca i narzeczonej). W niniejszych rozważaniach trzeba skupić się na „żydowskiej” interpretacji Kafki, rozpoczętej przede wszystkim przez Günтера Andersa. W przeciwieństwie do Andersa nie chcemy jednak odejść całkiem od interpretacji teologicznej (Max Brod, Martin Buber), aczkolwiek ta ostatnia mogłaby być w pewien sposób oderwana od odniesienia hebrajskiego.

wiąjąca stłumionym głosem. Kafka mówił o sobie: „Nie zostałem powołany do życia, jak Kierkegaard, przez ciężko już opadającą rękę chrześcijaństwa, ani nie schwytałem ostatniego frędzla znikającego żydowskiego szala modlitewnego, jak syjoniści. Jestem końcem albo początkiem”<sup>9</sup>.

### 3. JUDAIZM

Moment żydowski nie stoi być może w centrum twórczości pisarza tak introwersyjnego i tak oddanemu swemu dziełu, jak Franz Kafka. Jak już wspomniano, jest to jednak aspekt nie do pominięcia, łączący się nierozdzielnie z wszelkimi innymi aspektami jego życia i pisarstwa. Pojawiają się coraz liczniejsze opracowania, które wymieniają Kafkę wśród innych myślicieli żydowskich (np. prace takich autorów jak: Marthe Robert, Walter Jens, Hannah Arendt i Ritche Robertson). Ciągłe jednak nie da się on sklasyfikować, pozostaje *sui generis*.

Twórczość Kafki trzeba ciągle widzieć na tle jego środowiska i stosunków społecznych, w jakich żył, pamiętając przy tym, iż dopiero stopniowo próbował uświadamiać sobie fakt bycia Żydem. „Nowy nabytek“, a nie „naturalna i oczywista własność“ – tak można by sformułować hasło, według którego należy badać stosunek Kafki do judaizmu. Poniżej przyjrzymy się jego relacji do chasydyzmu, Biblii, różnych pism religijnych i form religii oraz do wiecznego przeznaczenia.

#### 3.1. Hebraizm orientalny i chasydyzm

Rodzina Kafki mieszkała w praskim getcie. Kafka w zasadzie nigdy nie opuścił getta, *swój* getta. Pierwsze przebudzenie jego świadomości hebrajskiej nastąpiło, jak już powiedziano, przy okazji spotkania z Yitzhakiem Levim i jego aktorami<sup>10</sup>. Dziennik z tego okresu zawiera istotne informacje o charakterze judaistycznym: skróty sztuk teatralnych jidysz, rozważania, anegdoty chasydzkie<sup>11</sup>. Ponad sto stron *Dzienników* dotyczy samego tylko teatru jidysz. Dzięki tym kontaktom Kafka przyglądał się z bliska życiu zwykłych Żydów ze wschodniej Europy. Dokonane obserwacje kontrastowały

<sup>9</sup> Cyt. za E. Pawel, *Franz Kafka. Koszmar rozumu*, tłum. Irena Stąpor, Warszawa 2003, s. 456.

<sup>10</sup> „(...) z Yitzhakiem Levim (alias Jizchak, Isaac, a później Djak – Löwym według niemieckiej transkrypcji Kafki), dyrektorem, założycielem, gwiazdą i spiritus movens całej trupy, Franz zaprzyjaźnił się niemal od razu. Przyjaźń była trudna ale dawała dużo satysfakcji”. E. Pawel, *Franz Kafka*, dz. cyt., s. 304.

<sup>11</sup> „Aktorzy swą obecnością przekonywają mnie ciągle ku memu przerażeniu, że przeważna część tego, co o nich dotąd napisałem, jest fałszem. A fałszem jest dlatego, bo piszę o nich zawsze jednakową miłością (dopiero teraz, gdy wpisuje te słowa i to staje się fałszem) – lecz ze zmienną siłą i ta zmieniająca się wciąż siła nie trafia głośno i celnie w aktorów realnych, lecz zatracą się głucho w tej miłości, która tą siłą nie zadowoli się nigdy i wciąż przez to, że siłę powstrzymuje, sądzi, że ochrania aktorów”. F. Kafka, *Dzienniki 1910-1923*, dz. cyt., s. 113.

z dwuznacznością jego własnych źródeł. Później napisze do Mileny Jesenskiej: „Gdyby mi powiedziano, że wolno mi być, kim chcę, wtedy chciałbym być małym żydowskim chłopcem ze Wschodu, w kącie sali, bez śladu jakichkolwiek trosk”<sup>12</sup>. Kafka, prawie zawsze czysty i układny, wołałby być brudnym, niechlujnym emigrantem!

Chasydyzm<sup>13</sup>, z którym Kafka zetknął się dzięki grupie teatralnej Leviego, stał się pomostem do poszukiwania własnej przynależności. Każda grupa chasydzka charakteryzowała się radosną, pogodną i żywą pobożnością, średniowieczną *Debekuth* (mystyczną *Gelassenheit*), prowadziła życie wspólnotowe, proste i pełne święteści. Żyła pod opieką świętego człowieka zwanego cadykiem (*Tsaddik*)<sup>14</sup>. Skarbem duchowości chasydim są często anegdoty, wesołe opowiadania, wspomnienia, rozmowy przeprowadzane przez najbardziej znanych cadyków, poczynając od założyciela Baal Szem Tow. Atmosfera chasydyzmu Galicji pełna jest radości i humoru; chasydzi cenią sobie swoich żartownisiów i kpiarzy. Według nauki mitycznej to oni są sprawiedliwymi.

Wydaje się rzeczą dość dziwną i zaskakującą, że Kafka zafascynował się i dał się niejako uwieść takiej właśnie formie judaizmu, która absolutnie nie współgra z jego zamkniętą i zagubioną osobowością. Ludzie o charakterze przeciwnym niż jego własny zdają się pociągać go swą atrakcyjnością. Kafka nie jest więc zupełnie skostniałym samotnikiem. Nie jest też zatem człowiekiem aspołecznym, lecz pragnie wspólnoty i braterstwa. Nie był w stanie wyeliminować w sobie nadziei Kanaan.

Nie ulega wątpliwości, że jego spotkanie z religijnym światem pobożnych Żydów wschodnioeuropejskich przebiegało nadzwyczaj ambiwalentnie. Zazdrościł im ich naiwności, mimo, iż czasem ośmieszał ją i parodiował. Cenił autentyczność ich religijnej wspólnoty zdolnej do prawdziwej wiary w Boga, a brzydził się własną grupą społeczną zasymilowanych Żydów Zachodu, w których widział uosobienie egzystencji pozbawionej ducha wspólnoty,

<sup>12</sup> F. Kafka, *Listy do Mileny*, tłum. Feliks Konopka, Wydawnictwo Literackie 1993, s. 191.

<sup>13</sup> Ruch religijno-mystyczny w judaizmie, powstały w XVIII wieku, opozycyjny wobec dawnych rabinów-talmudystów, kierowany przez cadyków. Ruch uformował się na terenie Podola, pod wpływem mistyki (której gł. ośrodkiem było galilejskie miasto Safed), ludowej tradycji Żydów Rzeczypospolitej, a także elementów słowiańskiej kultury ludowej i folkloru. Twórcą i pierwszym przywódcą ruchu był Baal Szem Tow z Międzyboża. Chasydyzm nie wykształcił jednolitej doktryny, a nauki i praktyki poszczególnych cadyków były odmienne. W stosunku do judaizmu ortodoksyjnego (mitnagdīm) chasydyzm wnosił silny pierwiastek emocjonalny, elementy panteizmu oraz praktyki ekstazy (widoczne w modlitwie, śpiewie i tańcu), odrzucał zinstytucjonalizowane formy religijności (szczególnie w początkowym okresie kształtowania się ruchu), kładł nacisk na spontaniczność. Ukształtował nową ludową wiarę, opartą na autorytecie cadyków.

<sup>14</sup> Cadyk to charyzmatyczny przywódca wspólnoty chasydzkiej, zwany też rebe. Jego autorytet wypływał z wiary w mistyczne wtajemniczenie oraz dziedziczną charyzmę, która czyniła go pośrednikiem między ludźmi a Bogiem, a przejawiała się w mocy cudotwórczej. Praktyki ekstazy, odgrywane w chasydyzmie ważną rolę, wymagały doskonałości wewnętrznej, niedostępnej zwykłym ludziom. Mogli oni zbliżyć się do tego stanu tylko poprzez obcowanie z cadykiem, wokół którego ogniskowało się życie religijne, zaś jego dom stał się miejscem odprawiania niektórych obrzędów. Większość cadyków utworzyła dynastie, przekazując swoją godność synom i zięciom. Zakładali oni nowe wspólnoty w innych miejscowościach, przyczyniając się do rozpowszechniania chasydyzmu. Radość obcowania z cadykiem, a za jego pośrednictwem – z Bogiem, chasydzi objawiali tańcem i śpiewem o charakterze ekstazy.

tradycji i przyszłości. Jego zdaniem przecięli oni więzy, jakie łączyły ich kiedyś ze wspólnotą żydowską, a nie zostali zaakceptowani przez wspólnotę europejską. W ten sposób zostali odcięci od prawa i nigdzie nie mogą znaleźć swego miejsca. Kafka nazywał taki stan brakiem „stałego gruntu żydowskiego”. Sam cierpiał z tego powodu, czemu wielokrotnie dał wyraz w swoich listach i zapiskach. Im dłużej zajmował się judaizmem Wschodu, tym bardziej odczuwał niechęć do świata, który określał i jednocześnie ograniczał jego własną identyfikację kulturową. Mimo, iż Żydów ze Wschodu uważał za paradygmat pierwotnego, wiernego tradycji, żywotnego judaizmu, to jednak jego własne nastawienie pozostało raczej zachodniojudaistyczne. Jeśli nawet kontakty z chasydyzmem obudziły i w jakiś sposób wyzwoliły Kafkę z jego „niezdarnego, niezręcznego i ciężkiego hebraizmu”, to jednak rozumiał, że nie jest stworzony do radosnej prostoty uczniów Baal Szema. Niestety ciąży na nim bardzo moc Prawa, obsesyjne poczucie nieuchronnych, nie dających się przełamać Norm. Życie chasydzkie jest fragmentem rajskiego snu, dla Kafki niemożliwego do zrealizowania.

### 3.2. Kontakt Kafki z Biblią

Teksty Kafki, szczególnie zapiski w dzienniku i aforyzmy, pokazują, że jego wiedza judaistyczna pochodziła nie tylko z kontaktów z przyjaciółmi i rodziną czy też z obserwacji życia Żydów praskich, ale że zdobywał ją także dzięki lekturze. Znał Biblię, Prawo i proroków, był obeznany z literaturą hebrajską i jidysz. Jego kontakt z Biblią ma charakter osobowy i pełen jest tajemniczości. Kafka nie był Żydem pobożnym, pochylonym nad Pismem Świętym. To, że uczył się języka hebrajskiego, było raczej podyktowane względami praktycznymi, a nie rodziło się z pasji. Czas na refleksje nad Biblią znajduje w czasie pobytu w miejscowości Zürau. Dokładnie rzecz biorąc, czyni refleksje nad pewnymi krótkimi fragmentami księgi *Genesis*, przede wszystkim nad tekstem dotyczącym grzechu pierworodnego. Kafka uważał siebie za eksperta w tej dziedzinie. Szczególnie ciekawa i istotna wydaje się tutaj jego opinia wypowiedziana w następujących słowach: „Jesteśmy grzeszni nie tylko dlatego, że jedliśmy z drzewa poznania, ale i dlatego, że nie jedliśmy z drzewa życia. Grzeszny jest stan, w którym się znajdujemy, niezależnie od winy”<sup>15</sup>. Kafka próbuje rozróżnić pojęcie winy od pojęcia defektu i braku. Prawdziwym nieszczęściem jest więc dla niego nieobecność owoców życia. Można by z tego wnioskować, że człowiek, będąc nawet w stanie niewinności, nigdy nie był w pełni szczęśliwy. Z drugiej strony grzech pierworodny nie jest absolutną katastrofą, totalnym niepowodzeniem, zniszczeniem i nieszczęściem. Kafka osłabia skutki upadku, a nawet sugeruje – na sposób heglowski

<sup>15</sup> F. Kafka, *Nowele i miniatury*, tłum. R. Karski, A. Kowalkowski, Gdynia 1991, s. 308.

– że poznanie dobra i zła przynosi pewną korzyść, bo pozwala nam jednocześnie poznać zarówno nasze słabości, jak i zadania i powinności. Jego zdaniem wypędzenie z raju było w pewnym sensie szczęściem: gdyby bowiem człowiek nie został z niego wypędzony, wówczas musiałby zostać zniszczony sam raj<sup>16</sup>. Człowiek wyrzucony z raju został skazany na wygnanie. Jest rzeczą straszną, że wina definitywnie pozbawia nas owoców drzewa życia, a wygnanie jest wygnaniem na zawsze, wygnaniem wiecznym. Tylko jednak wygnanie może naprawić wspomnienie. W tych poglądach Kafka zdaje się czasem jakby odsyłać do myślicieli skrajnie różnych od niego, np. do Paula Claudela (*L'exil enseigne la patrie*) czy Marcela Prousta (*Les vrais paradis sont les paradis qu'on a perdus*). Nawet jeśli jesteśmy wyobcowani, raj jest niezmienny, to znaczy pozostaje rajem, chociaż nas w nim nie ma.

W innym miejscu Kafka napisze: „Dlaczego ubolewamy nad grzechem pierworodnym? Nie z jego powodu zostaliśmy wygnani z raju, lecz z uwagi na drzewo życia. Abyśmy z niego nie jedli”<sup>17</sup>. Kafka próbuje uniewinnić winnych. Początkiem przekleństwa jest dla niego zakaz, zakaz wydany bez głębszego wyjaśnienia. Kafka podwaja jeszcze zaistniałe oddzielenie. Wydaje się, że niejako podwójnie jesteśmy oddzieleni od Boga: grzech pierworodny oddziela nas od Niego, drzewo życia oddziela Go od nas. Czasami uwidacznia się skłonność Kafki, by w jakiś sposób relatywizować winę. Proroctwu Boga i węża wytyka niejako nieprecyzyjność. Zgodnie z zapowiedzią Boga po zjedzeniu owocu z drzewa poznania Adam powinien był umrzeć, a według zapowiedzi węża – stać się równym Bogu. Tymczasem, jak pisze Kafka: „Ludzie nie umarli, lecz stali się śmiertelni, nie stali się równi Bogu, lecz otrzymali zdolność niezbędną do tego, aby takimi się stać. [...] Nie umarł człowiek jako taki, lecz człowiek z raju, nie stali się Bogiem, lecz boskim poznaniem”<sup>18</sup>.

W swych refleksjach Kafka pozostaje świadomy trwałości Edenu. Stwierdza, iż „prawie do samego końca relacji o grzechu pierworodnym istnieje możliwość, że wraz z człowiekiem przekłety zostanie także sam Eden. – Tylko ludzie są przekłeci, Eden nie”<sup>19</sup>. W innym miejscu doda: „Były trzy możliwości ukarania grzechu pierworodnego: najłagodniejsza została zastosowana, wypędzenie z raju, druga: zniszczenie raju, trzecia – i ta byłaby najstraszniejszą karą – odcięcie od życia wiecznego i pozostawienie wszystkiego innego takim, jak było”<sup>20</sup>. Raj trwa, a człowiek pozostaje poza nim na zawsze, *in aeternum*. Oto „wieczność zdarzenia”. Trwałość raju odwraca jednak w sposób dialektyczny wyobcowanie i alienację – podobnie jak miało to miejsce w życiu

<sup>16</sup> Por. F. Kafka, *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass*, Herausgegeben von Max Brod, Fischer Taschenbuchverlag, s. 75.

<sup>17</sup> F. Kafka, *Nowele i miniatury*, dz. cyt., s. 308.

<sup>18</sup> Tłumaczenie autora wg: F. Kafka, *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass*, Herausgegeben von Max Brod, Fischer Taschenbuchverlag, s. 75.

<sup>19</sup> Tłumaczenie autora wg: tamże.

<sup>20</sup> Tłumaczenie autora wg: tamże s. 77.

samego Kafki, myśliciela wyobcowanego. „Wygnanie z raju jest w swej istocie wieczne. Wygnanie z raju jest więc wprawdzie definitywne, a życie w świecie nie do uniknięcia, ale wieczność zdarzenia (lub używając kategorii doczesnych, wieczne powtarzanie się zdarzenia) sprawia, że mimo to możliwe jest, abyśmy nie tylko mogli stale pozostawać w raju, lecz abyśmy rzeczywiście w nim ciągle przebywali, obojętnie, czy wiemy to tutaj czy nie”<sup>21</sup>.

Jesteśmy mieszkańcami nieistniejącego raju, opuszczonymi, nieobecniymi gośćmi, „abonnes absents”. Stan wygnania, nawet jeśli nie do naprawienia, zapewnia jakąś dozę szczęśliwości lub przynajmniej możliwość zbliżania się do drzewa życia. W ten sposób rodzi się teoria wiecznego, ciągłego rozpoczynania na nowo: ciągle wychodzimy z raju, ale nasze nogi stoją jednocześnie na jego progu. W tym miejscu dotykamy aspektu myślenia Kafki, który trochę łągodzi obraz jego pesymizmu: bez żadnej nadziei powrotu być jednak zawsze w górze, jak Żydzi, wędrowcy duchowego świata. „Nie istnieje nic prócz świata duchowego, to, co nazywamy światem zmysłowym, jest złem w świecie duchowym”<sup>22</sup>, mówi Kafka. Smutnemu aspektowi, ukazującemu drzewo życia tylko jako moment intuitywny, przeciwstawia Kafka aspekt pozytywny: „Istnieje dla nas prawda dwojakiego rodzaju, prezentowana przez drzewo poznania i drzewo życia. [...] W pierwszej dobro oddziela się od zła, druga nie jest niczym innym, tylko samym dobrem, nie wie nic ani o dobru, ani o złu. Pierwsza prawda dana nam jest rzeczywiście, druga intuicyjnie. To smutny punkt widzenia. Radosny zaś jest taki, że pierwsza prawda należy do chwili, druga do wieczności, dlatego pierwsza gaśnie w świetle drugiej”<sup>23</sup>. Pojawia się pytanie: dlaczego drzewo życia znika na zawsze z naszego horyzontu? Istnieje zamknięte koło niepowodzeń: drzewo poznania wyrzuca nas wprawdzie z raju, lecz pozostaje jeszcze drzewo życia: nieposłuszeństwo zamknęło nam raj, ale nie zmieniło ani swojego, ani naszego przeznaczenia.

Jako efekt refleksji Kafki nad tekstami biblijnymi pojawia się także ciekawe rozważanie na temat wieży Babel. Jego zdaniem konstruujemy nie wieżę, ale studnię Babel. Notatka na ten temat jest krótka i być może trudno o właściwy do niej komentarz. Motyw podziemnej konstrukcji przywołuje jednak na myśl wiele obrazów z utworów Kafki, przedstawiających niewolników i ludzi pogrzebanych, których trzeba wyrwać z labiryntów, jak choćby w niedokończonym utworze *Jama* (1923). Kafkowska wieża Babel nie ma w sobie, w przeciwieństwie do biblijnej, niczego, co wskazywałoby na fanatyczną dumę człowieka: jest pogrzebana, przyduszona, stłumiona, podobna do podziemia Kaina, chcącego uciec i skryć się przed wzrokiem Boga.

<sup>21</sup> Tłumaczenie autora wg: tamże, s. 35.

<sup>22</sup> F. Kafka, *Nowele i miniatury*, dz. cyt., s. 305.

<sup>23</sup> Tłumaczenie autora wg: F. Kafka, *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass*, dz. cyt., s. 80.

Jedną z postaci biblijnych, na temat której Kafka snuje refleksje, jest Abraham. Rozważania te zostały sprowokowane nie tyle lekturą Biblii, co przemyśleniami nad filozofią Kierkegarda. Ich echa znaleźć można w *Rozważaniach o grzechu, cierpieniu, nadziei i słusznej drodze*, aforyzmach i notatkach zebranych w tomie *On* oraz wielu zapiskach w *Dziennikach* i listach. Abraham, „rycerz wiary”, nie podoba się Kafce. Zdecydował się emigrować ze „światem przemijającym, przelotnym” do wieczności, lecz faktem jest, że nie udaje mu się przejechać przez bramę z „całym wozem swego dobytku”. Abraham wini za to swoją słabość w wydawaniu rozkazów. Oto cierpienie i tortura jego życia. Abraham protestuje i lamentuje nad monotonią i jednostajnością świata – jest symbolem własnej niewystarczalności. Chciałby niejako znaleźć trampolinę, która wyrzuciłaby go w świat. W jego argumentacji pojawia się pewien element „czarowania”. Kafki nie przekonuje postać Abrahama ukazwanego wysoko w chmurach. Zarzuca mu (a tym samym Kierkegaardowi) nadmierną duchowość: „Jest zbyt uduchowiony. Jego duch unosi go niczym zaczarowany powóz ponad ziemią również tam, gdzie nie ma żadnych dróg. Ale on sam nie może się od siebie dowiedzieć, że tam dróg nie ma. Wskutek tego jego pokorna prośba o naśladownictwo staje się tyranią, a jego szczerą wiarą, że jest «na drodze» – pychą”<sup>24</sup>.

Postacią biblijną, która zafascynowała Kafkę, był Mojżesz. Niektórzy z krytyków dopatrują się tutaj nawet pewnych analogii do Freuda. Wskazują przy tym na osobę sędziego malarza Titorelliego w VII rozdziale *Procesu*. Postać ta miała być inspirowana podziwianym również przez Freuda *Mojżeszem* Michała Anioła. Mojżesz Kafki wraca z Góry Synaj bez doświadczenia. Przynajmniej dwa razy Kafka wspomina trudną sytuację Mojżesza. Najpierw w krótkim tekście, jaki znalazł się w spuściźnie pośmiertnej, z lat 1917/1918<sup>25</sup>. Po raz drugi w zapisku w *Dziennikach* z 19 października 1921 r. W pierwszym ze wspomnianych tekstów Kafka porównuje Mojżesza do człowieka, który przeżył śmierć pozorną. Człowiek taki może wprawdzie opowiadać o tym przeżyciu różne rzeczy, ale nie potrafi powiedzieć, jak właściwie jest po śmierci. Właściwie przeżył tylko coś szczególnego, dzięki czemu zwyczajne życie stało się dla niego bardziej cenne. Podobnie jest z każdym, kogo udziałem stanie się

<sup>24</sup> List do Roberta Klopstocka z czerwca 1921 roku. F. Kafka, *Briefe 1902-1924*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1975; Kafka pokazuje obraz patriarchy Abrahama widziany jakby w krzywym zwierciadle. Abrahamowi wydaje się tutaj, że usłyszał wołanie Boga domagającego się krwawej ofiary, ale trudno mu uwierzyć, że faktycznie chodzi o niego i jego syna. „Mógłbym wyobrazić sobie innego Abrahama, który oczywiście nie zostałby patriarchą, który byłby zdolnym do spełnienia wymogu ofiary natychmiast, chętnie, jak służący, lecz który nie wypełniłby ofiary do końca, ponieważ nie może zostawić domu. To jest nie do uniknięcia: rodzina potrzebuje go, zawsze jest coś nowego do zrobienia, dom nie jest skończony; dopóki zatem dom nie jest skończony, nie może odejść (...). Jest też i taka postać Abrahama, który bardzo szczerze chce ofiarować swego syna i posiada temperament właściwy, by sprostać zadaniu: stary, wstrętny i jego syn, brudny, nieokrzesany wyrostek. Nie brakuje mu prawdziwej wiary, posiada ją, ofiarowałby syna, jeśliby tylko wierzył, że chodzi rzeczywiście o niego (...). I zadziwiłby się świat nad Abrahamem, jeśliby się odważył, jednak ten lęka się, że świat umarłby wobec takiego przedstawienia.“ Tamże.

<sup>25</sup> Mowa o tekście *Wer einmal scheintot gewesen ist*.

inne nadzwyczajne przeżycie. Zdaniem Kafki Mojżesz doświadczył tego na Górze Synaj. Zamiast jednak poddać się całkowicie owej nadzwyczajności „uciekł z góry i miał oczywiście wiele cennych rzeczy do opowiadania i kochał jeszcze bardziej niż kiedyś ludzi, do których uciekł, im poświęcił swoje życie, można chyba powiedzieć, w podzięce. Od obu jednak, od powracającego człowieka, który był pozornie umarły, i od powracającego Mojżesza można się wiele nauczyć, ale nie można dowiedzieć się tego, co decydujące, ponieważ oni sami ‘tego’ nie doświadczyli. A gdyby doświadczyli, nie wróciliby”<sup>26</sup>. Do doświadczenia śmierci pozornej i Mojżesza powraca Kafka we wspomnianej notatce w *Dziennikach*. Wspomina go jako kroczącego drogą przywódcę ludu z resztkami świadomości tego, co się dzieje. „Ziemie Kanaan czuje wężchem przez całe swoje życie; niewiarygodne, aby ujrzeć miał tę krainę jeszcze przed swą śmiercią. Ten ostatni punkt widzenia może mieć tylko ten sens – przedstawić, jak bardzo niedoskonałą chwilą jest życie ludzkie; niedoskonałą, ponieważ ten rodzaj życia mógłby trwać w nieskończoność, choć znów nie wynikałoby stąd nic, tylko chwila. Mojżesz nie dociera do Kanaan nie dlatego, że jego życie było za krótkie, lecz dlatego, że było życiem ludzkim”<sup>27</sup>. Mojżesz jest ową niedoskonałą chwilą ludzkiego życia, ponieważ podobnie jak człowiek, który przeżył pozorną śmierć, wobec siebie samego i wobec wykreowanego przez siebie ludu jest martwy. Obaj, jak pisze Kafka, właściwie przeżyli śmierć. Obaj wrócili jako żywi, których doświadczenie polegało na niedoświadczeniu tego, co nadzwyczajne – jedyne, decydujące i tak naprawdę ważne.

Zasadniczą myślą judaizmu jest oczekiwanie na Mesjasza. Pod tym względem trzeba spojrzeć na Kafkę niewątpliwie jak na wierzącego Żyda. W jego oczach świat jest nieodkupiony, pogrążony w ciemnościach, większych nawet niż te przedstawiane przez rabinów. Nie ma dla niego żadnej innej możliwości odkupienia, niż przyjście Mesjasza. Kafka zmodyfikował jednak wiarę mesjańską na swój indywidualny sposób. Jego teksty promieniują niejako przeczcuciem, że przyjście tego, co mesjańskie, stało się niewyobrażalne i niedostrzegalne. Człowiek nie ma pewnego gruntu pod nogami, na nikim i niczym nie może polegać, często staje się przedmiotem. Ukazywanie świata jako opuszczonego przez Boga, pogrążonego w nicości, mrocznego i dręczonego cierpieniami jest w gruncie rzeczy niczym innym, jak wyrazem mesjańskiej tęsknoty Franza Kafki. Jego nadzieja mesjańska wydaje się jednak być bardzo słabą, skoro w notatce z 4 grudnia 1917 roku czytamy: „Mesjasz przyjdzie dopiero wtedy, kiedy nie będzie już potrzebny, przybędzie dopiero po swoim przybyciu, przybędzie nie w dzień ostatni, ale całkiem ostat-

<sup>26</sup> Tłumaczenie autora na podstawie: F Kafka, *Wer einmal scheintot gewesen ist*. W: Nachlass 1918-1922. Tekst zamieszczony na stronie internetowej <http://www.geo.uni-bonn.de/cgi-bin/kafka?Rubrik=werke&Punkt=nachlass&Unterpunkt=1918-1922>.

<sup>27</sup> F Kafka, *Dzienniki 1910-1923*, dz. cyt., s. 215.

ni”<sup>28</sup>. W *Dziennikach* pod datą 25 lutego 1912 r. zanotował natomiast: „Pisać systematycznie! Nie poddawać się! Jeśli nawet nie nadejdzie wyzwolenie, chcę jednak w każdej chwili być jego godnym”<sup>29</sup>. Jako Żyd odrzucał Kafka chrześcijańską naukę o Odkupicielu-„Pośredniku”. Był przekonany, iż zbawienie musi dokonać się bez jakiegokolwiek pośrednictwa między Bogiem, a człowiekiem. Miał jednak odwagę, podobnie jak jego przyjaciel Robert Klopstock, próbować zbliżyć się do osoby Chrystusa. W dłuższej rozmowie, odnotowanej w książce *Rozmowy z Kafką*, Gustav Janouch zapytał kiedyś pisarza o jego zdanie na temat Chrystusa. Ten odpowiedział: „Jest otchłanią przepojoną światłem. Trzeba zamknąć oczy, aby nie runąć”<sup>30</sup>. W innych notatkach Kafki można dostrzec też moment Pawłowy: „My także musimy znosić wszystkie cierpienia wokół nas. Chrystus cierpiał dla ludzkości, ale ludzkość musi cierpieć dla Chrystusa”<sup>31</sup>.

Zarówno życie, jak i pisarstwo Kafki wyrastały z jego nieustannego odniesienia do Absolutu. Max Brod, przyjaciel i jeden z najlepszych znawców pisarza, często powtarzał, że aby uniknąć jednostronnej interpretacji, trzeba rozpoznać dwa główne nurty, jakie łączą się u Kafki w jedno. Istnieją dla niego dwa niezmiernie oddalone od siebie światy: świat ducha i świat człowieka. Kafka wierzy, że istnieje świat tego, co duchowe, absolutne, czyste, prawdziwe, niezmiennie i niezniszczalne, świat pozbawiony grzechu i pełen doskonałości, że istnieje więc to, co człowiek wierzący zamknie w pojęciu Boga. Niczego nie pragnął Kafka tak bardzo, jak zjednoczenia z tym światem czystości i boskości. W jednym z aforyzmów czytamy: „Człowiek nie może żyć bez trwałego zaufania do czegoś niezniszczalnego w sobie, przy czym zarówno owo niezniszczalne, jak i owo zaufanie mogą ciągle pozostawać dla niego w ukryciu. Jedną z możliwości wyrażania się tego pozostawania w ukryciu jest wiara w Boga osobowego”<sup>32</sup>. Wiara to dla Kafki odkrywanie i uwalnianie w sobie tego, co niezniszczalne, bycie niezniszczalnym. Kafka wierzy w świat Absolutu. Jest jednak świadomy nie dającego się pokonać dystansu między Bogiem a człowiekiem. Mimo że świat Boga nie jest całkiem zamknięty, dla człowieka pozostaje nieosiągalny. Boga bowiem, jako „całkiem Innego” nie da się porównać z człowiekiem. Istniejący dystans nie jest jednak warunkowany tylko nieporównywalną wielkością Boga, ale także słabością człowieka, który zatracił kontakt z tym, co niezniszczalne. Zniszczona została jego wiara, dlatego nieustannie błądzi. Świat Boży oddalił się, bo człowiek zagubił właściwą drogę wiodącą do doskonałego życia.

<sup>28</sup> Tłumaczenie autora na podstawie: F Kafka, Oktavheft G. Tekst zamieszczony na stronie internetowej <http://www.kafka.org/projekt/nachlass1>.

<sup>29</sup> F Kafka, *Dzienniki 1910-1923*, dz. cyt., s. 249n.

<sup>30</sup> G. Janouch, *Rozmowy z Kafką. Notatki i wspomnienia*, Warszawa 1993, s. 230.

<sup>31</sup> Tłumaczenie autora na podstawie: F Kafka, *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass*, dz. cyt., s. 86.

<sup>32</sup> Tłumaczenie autora na podstawie: F Kafka, *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass*, dz. cyt., s. 34.

Analizując wszystkie wspomniane wyżej aspekty, trudno jest jednak uchwycić wyraźną Kafkowską ideę i rozumienie religii. Jest on zbyt tajemniczy, za bardzo kieruje się ku swemu wnętrzu i zachowuje dystans do wszystkich spraw i ludzi, również do religii. Jak twierdzi m.in. Walter Benjamin, religia żydowska jest według Kafki jedynie pewnym elementem, pewnym okresem, a może nawet tylko marginalnym aspektem w wiecznym przeznaczeniu narodu żydowskiego. Wydaje się, iż Kafka żyje z kompleksem błędzącego żyda (Ahasverus<sup>33</sup>), który nie jest w stanie wrócić do własnego domu. Kiedy w *Liście do ojca* pisze Kafka, że jest początkiem lub końcem, rozumie siebie z jednej strony jako pewien rezultat, jako zakończenie, zawierające w sobie i pozostawiające za sobą całą historię, z drugiej zaś jako początek, łączący się z początkami ziemi jeszcze nie uformowanej i puste.

Kafka nieustannie błąkał się w poszukiwaniach własnej tożsamości. Chasydyzm i Biblia nie przyniosły odpowiedzi na wszystkie nurtujące go pytania, choć zaczerpnął z nich wiele elementów. Dzięki kontaktom z chasydami i praskimi Żydami poznał tradycję chasydzką i kabalistyczną, która kryła się w poznawanych przez niego opowiadaniach i pełnych cudów historiach. Dla pisarza tak alegorycznego jak Kafka, była to prawdziwa skarbnica. Zapewne właśnie legendy chasydzkie zainspirowały go choćby do stworzenia własnej interpretacji grzechu pierworodnego jako niecierpliwości. W jego pismach można zapewne dopatrywać się również związków z myślą kabalistyczną. Nie przejął jednak bezkrytycznie judaistyczno-kabalistycznej wizji świata, lecz połączył ją na swój własny sposób z nowym, współczesnym mu myśleniem. Z kabaty zaczerpnął poszukiwanie dwóch światów, wyższego i niższego, widzialnego i niewidzialnego. Zło to tylko optyczne złudzenie, iluzja, defekt postrzegania lub też cień świata wyższego; tylko świat duchowy jest przecież realnym. Niewyraźne zaś uniwersum jest jedynie jakby plamą w słońcu.

Chociaż Kafka czerpał swe myśli z wielu źródeł, jest rzeczą trudną powiązać je ze znanymi formami judaizmu. Tematy centralne religijności hebrajskiej takie jak: prawo, wina, lęk, sąd boski, ulegają u Kafki laicyzacji, mitologizacji, pojawiają się jako elementy nie do wyjaśnienia. W ten sposób zostaje odrzucone wszelkie wierzenie, pozostaje jedynie hebrajskie istnienie i nieskończone przeznaczenie, wieczne, nie mające początku ni końca, naznaczone nostalgią i lękiem. Być może w twórczości Kafki istnieje inny judaizm, nigdy jednak nie został on wyraźnie zdefiniowany. Judaizm Kafki bowiem, wyrosły razem z jego chorobą i kłopotami, jest czasem niejako pozbawiony sensu. To judaizm absolutnie inny od judaizmu Martina Bubera, judaizm, który cofa się i redukuje do świadomości torturowanej przez dziwne, wyższe i nieugięte siły.

<sup>33</sup> Homo viator i Ahasverus to dwa symbole, dwa „znaki drogowe”. Pierwsze pojęcie przybliżył Gabriel Marcel, drugie Pär Lagerkvist. Człowiek drogi i człowiek w podróży bez końca: obaj otwierają swój bagaż doświadczeń. Ahasverus Lagerkvista jest człowiekiem „ściganym” przez Boga. Nie może odpocząć, bo sam nie pozwolił odpocząć Przechodzącemu obok swego domu.

#### 4. REFLEKSJE NAD DZIEŁEM

Niełatwo jest zbliżyć się do dzieła Franza Kafki. Można analizować je pod różnym kątem i za każdym razem dochodzić do całkiem różnych interpretacji. Aby móc zrozumieć i docenić to, co na pozór absurdalne, trzeba znać szczególne warunki życia Pisarza: sytuację Żyda, syna Żydów, którzy od dawna wrosli w niemiecką atmosferę Pragi, przez co rozluźnili swe więzy z tradycją żydowską, a mimo to nie zostali w pełni zaakceptowani przez nowe otoczenie. Trzeba brać pod uwagę wszystko, co w zasadniczy sposób wpłynęło na życie Pisarza: osobowość jego ojca, pełne cierpienia doświadczenia w życiu zawodowym, męczącą walkę o małżeństwo lub przeciw niemu oraz śmiertelną chorobę. Jeszcze ważniejszym jest zrozumienie osobistego stosunku Kafki do rzeczywistości. Tym jednak, co zadecydowało o jego wyjątkowości i z czego zrodziły się jego dzieła, były genialny talent pisarski i oryginalność. W zasadzie pisał dla siebie samego, nie dla czytelnika. Dlatego prosił Maxa Broda, aby po śmierci spalił wszystkie jego niepublikowane manuskrypty.

Dominujący temat Kafkowskiej prozy stanowi wyobcowanie, brak zakorzenienia, samotność i izolacja jednostki, będące następstwem konkretnej rzeczywistości społecznej. Kafka nieustannie konfrontuje swoich bohaterów z anonimowymi instancjami władzy, które nie zostają wprawdzie jednoznacznie określone i nazwane, ale wykazują wiele elementów charakterystycznych dla układów władzy współczesnego społeczeństwa takich jak: biurokracja, sądownictwo, przemoc, nacisk wywierany na jednostkę i rodzinę, stosunki dyktatorskie wszelkiego rodzaju. Tematem niejako „ukrytym” w dziełach Kafki jest jego pełna rozdwojenia relacja do judaizmu. W powieściach i opowiadaniach słowo „Żyd” co prawda w ogóle się nie pojawia, ale cierpienia Żydów są w nich nieustannie przedstawiane. Kafka chciał przede wszystkim ukazać wzorce pewnych sytuacji, konfliktów i kompleksów, jakie były udziałem Żydów przebywających w „nieżydowskim” świecie. Prowadził niejako podwójne życie: na co dzień był z przekonania Żydem, poszukującym ciągle własnych korzeni, w swoich utworach świat przodków uczynił natomiast całkowicie nieobecny. W czasach, gdy inni pisarze, którzy byli o wiele mniej świadomymi Żydami, pisali tzw. książki „żydowskie” (np. Jakob Wassermann *Żydzi z Zindorf*, Arthur Schnitzler *Droga do wolności* czy Stefan Zweig *Jeremiasz*), w dziełach Kafki nie ma właściwie żydowskich postaci i jawnie żydowskich odniesień. Ukazana przez Kafkę tragedia Żydów dopiero przez czytelników w późniejszych latach została odczytana jako ekstremalny przykład egzystencji człowieka w ogóle. Jego dzieła odniosły światowy sukces kilkadziesiąt lat później, kiedy okazało się, iż ukazują sytuację ludzi żyjących we współczesnym świecie, co może wcale nie było zamiarem Pisarza. Położenie Żyda to często położenie człowieka niesprawiedliwie osądzonego, bez powodu prześladowanego i uznanego winnym bez uczciwego procesu, ale

jest to jednocześnie także skrajny przykład sytuacji, jakiej często doświadcza człowiek współczesny.

W liście Franza Kafki do Oskara Pollaka z roku 1903 czytamy: „Jesteśmy opuszczeni jak zabłąkane dzieci w lesie. Kiedy stoisz przede mną i patrzysz na mnie, co wiesz o moich bólach i co ja wiem o twoich? A gdybym padł przed tobą na kolana i płakał, i opowiadał, co wiedziałbyś o mnie więcej niż o piekle, które ktoś określił ci jako gorące i straszne? Już dlatego my ludzie powinniśmy stać naprzeciw siebie tak zamyśleni i współczujący, jak przed wejściem do piekła”<sup>34</sup>. Dzieło Kafki pełne jest iluzji, odniesień, znaków, alegorii, przewrotów o charakterze prywatnym, które są jednocześnie refleksjami nad własnym przeżywaniem bycia Żydem, człowiekiem z narodu bez ojczyzny, człowiekiem w sposób niewyobrażalny doświadczanego. Była już mowa o niektórych śladach tego rodzaju doświadczenia w twórczości Kafki. Być może jest rzeczą przesadną dostrzeganie w jego utworach jakiegoś nieprzeniknionego lęku, odwiecznego strachu Żyda nieustannie prześladowanego, śledzonego i ściganego. W rzeczywistości dramat Żyda u Kafki jest, jak już wspomniano, mniej dramatem własnego ludu, a bardziej dramatem jednostki wykorzenionej i niejako sterroryzowanej, cierpiącej także z powodu rozpadu całej centralnej Europy. To dramat jednostki, która należy do generacji dekadentckiej, generacji Tomasza Manna, Otto Weininger, Franza Werfla czy Stefana Zweiga, jednostki kuszanej samobójstwem, nękanej chorobami i rozwiązłością. Wydaje się, że Kafka bardziej ukazuje **bycie Żydem**, niż **bycie Żydem** określa jego samego.

Charakterystyczne dla tekstów Kafki jest częste przewijanie się motywów zwierzęcych. Pisarz dokonuje niejako przemieszczenia światów ludzi i zwierząt, przenosi cechy zwierzęce na ludzi i odwrotnie. To, co zwierzęce, zdaje się przenikać z tym, co ludzkie. Takie wymieszanie dwóch różnych natur ma na celu wywołanie efektu niesamowitości, który pozwoli lepiej wychwycić i uwypuklić kwestie dotyczące natury człowieczeństwa. Obsesję Kafki na punkcie życia zwierząt i częste wykorzystywanie elementów zwierzęcości łączyć należy z chęcią ukazania rasy ludzkiej, pełnej pokory, oswojonej, żyjącej niejako pod ziemią, bojącej się światła. Przykładem tego jest choćby nocne życie w opowiadaniu *Jama*, przedstawiające przede wszystkim samotność Kafki w obliczu zbliżającej się nieuchronnie choroby. Pełne pierwiastków zwierzęco-ludzkich są *Dociekania psa*, będące, jak większość Kafkowskich tekstów, połączeniem aspektów autobiograficznych i uniwersalnych. Według opinii podzielanej przez wielu krytyków mają one także charakter judaistyczny. Kafka pisze w nich: „Cała wiedza, całość pytań i odpowiedzi zawarta jest w psach. Można by przynajmniej uczynić skutecznym ukazanie na światło dzienne całej tej wiedzy. [...] Zawtóruje ci wielki chór psiego ludu, jak gdyby wszyscy

<sup>34</sup> F. Kafka, *Briefe 1902-1924*.

tylko na to czekali. Będziesz miał wtedy prawdy, jasności, wyznania, ile tylko zechcesz. Sklepienie tego podłego życia, któremu tak złorzeczysz, otworzy się i wszyscy ulecimy ramię przy ramieniu w regiony wzniosłej wolności. [...] Ja jestem krwią ich krwi, ich biednej krwi zawsze odnawianej, zawsze żądnej. Lecz nie mamy wspólnej tylko krwi, lecz także świadomość, wiedzę i nie tylko wiedzę, lecz także klucze tej wiedzy”<sup>35</sup>. Klimat opowiadania zdaje się być naznaczony pewnego rodzaju fatalnością: przypominać może bowiem traktat talmudyczny, mówiący, że kiedy przyjdzie kosmiczna katastrofa, twarze ludzi staną się podobne do pysków psów. W tradycji żydowskiej pies nie jest postrzegany pozytywnie, lecz traktuje się go jak natrętne zwierzę, chcące wszystko powąchać i zanieczyścić. Dla Żydów pies to uosobienie życia godnego pożałowania. Kiedy więc w tekstach Kafki, który zapewne znał tę tradycję, pojawia się pies, zawsze uosabia coś nędznego<sup>36</sup>.

Istnieje duże prawdopodobieństwo, że również ostatnie opowiadanie Kafki z marca 1924 roku *Śpiewaczka Józefina albo Naród myszy*, opowiadanie pełne ironii i melancholii, jest mniej lub bardziej związane z egzystencją hebrajską diaspory. Smutna historia Józefiny, śpiewającej lub raczej piszczącej i gwizdzącej myszy, nie jest alegorią przejrzystą i jasną. Z dystansem i ironią ukazuje ona przede wszystkim niegodną pozazdroszczenia sytuację artystki, pokazuje zatem niejako los samego Kafki. Z jednej strony dzięki myszy Józefinie Kafka ćwiczy autoironię, z drugiej zaś czyni z niej symboliczną przedstawicielkę ludu żydowskiego, primadonnę w szarym chórze myszy. Oto fragment paraboli: „Naród nasz nie zna chyba bezwarunkowej uległości; naród, kochający nade wszystko pozornie nieszkodliwą przebiegłość, naiwne poszeptowanie, na pozór niewinne plotki, poruszające jedynie ustami, naród taki w każdym razie nie potrafi oddać się bezwarunkowo. [...] Łatwo jest pozować na zbawcę tego narodu, który przyzwyczajony do cierpienia, nie oszczędzając się, szybki w podejmowaniu decyzji, dobrze znający śmierć, tylko pozornie bojaźliwy w atmosferze brawury, w której ciągle żyje, a do tego zarówno płodny, jak i śmiały, [...] zawsze jakoś jeszcze sam się ratował. [...] Pewna niewygasła, nie dająca się wykorzenić infantylność przenika nasz naród; w wyraźniej sprzeczności do tego, co w nas najlepsze, do nieomylnego praktycznego rozumu, postępujemy czasami zupełnie nieroztropnie. [...] Nie mamy młodości, od razu jesteśmy dorośli, a dorośli jesteśmy potem zbyt długo, jakieś zmęczenie i beznadziejność szeroką falą wypełnia od tej pory istotę naszego narodu, całościowo patrząc tak przecież niewzruszoną i silną w swej nadziei; [...] jesteśmy za starzy na muzykę. [...] Józefina [...] radośnie zagubi się w niezliczonej masie bohaterów naszego narodu i wkrótce, ponieważ nie trudnimy się historią, wybawiona w jeszcze wyższym stopniu, zostanie zapomniana,

<sup>35</sup> F. Kafka, *Dociekania psa*, dz. cyt., s. 18-19.

<sup>36</sup> Np. Józef K., bohater *Procesu*, kiedy kona zabijany nożem, wypowiada słowa: „Jak pies”. Por. F. Kafka, *Proces*, Wydawnictwo „Zielona Sowa”, Kraków, s. 142.

jak wszyscy jej bracia”<sup>37</sup>. W słowach tych, napisanych na kilka tygodni przed śmiercią, Kafka rozważa niejako własne odejście. Ukazuje je jako przekreślenie i wyrzucenie z pamięci własnego narodu i ludzkości.

Franz Kafka był typem postaci, w jaką Żydzi często wcielali się we własnej historii i w historii powszechnej – był typem proroka. Mimo, iż w różny sposób próbował zbliżyć się do korzeni judaizmu, który prawie zupełnie zatracił, to w rzeczywistości nigdy chyba jednak nie powrócił do wiary swoich ojców. Judaizm odcisnął na nim wprawdzie swoje piętno, lecz dla współwyznawców pozostał, nawet jeśli zainteresowanym, to tylko stojącym z boku samotnikiem i dziwakiem. Mimo to, a może właśnie dlatego, stał się jedną z centralnych i najbardziej reprezentatywnych postaci literatury niemieckiej i światowej.

---

<sup>37</sup> Tłumaczenie autora na podstawie: F. Kafka, *Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse*, w: F. Kafka, *Erzählungen*, Frankfurt am Main 1995, s. 200-213.

# NIEPEWNOŚĆ JAKO PODSTAWA PEWNOŚCI

## ZARYS FILOZOFII WIARY PETERA WUSTA

### WSTĘP

Martin Buber pisał niegdyś: „*Charakter godziny świata, w której żyjemy, polega na zaćmieniu niebiańskiego światła, na zaćmieniu Boga. Nie jest to jednak wydarzenie, które można należycie uchwycić wychodząc jedynie od przemian, które dokonały się w duchu człowieka. Zaćmienie słońca zachodzi między słońcem a naszymi oczami, nie we wnętrzu oczu. Również filozofia nie traktuje nas jako ślepych w stosunku do Boga – sądzi ona tylko, że brakuje nam dzisiaj dyspozycji duchowej, która umożliwiałaby ponowne pojawienie się Boga bogów i przesunięcie się przed naszymi oczami podniosłych obrazów. Jeśli jednak człowiek w sytuacji, gdy, jak tutaj, coś wydarza się między niebem a ziemią, obstaje przy tym, by odkrywać ujawniającą tajemnicę siłę pozostając w obrębie myślenia ziemskiego, to straci on wtedy wszystko. Kto wzbrania się stawiać czoło działającej rzeczywistości transcendencji jako takiej, kto wzbrania się stawiać czoło naszemu Naprzeciw jako takiemu, ten ma swój wkład w powstanie ludzkiego aspektu zaciemnienia*”<sup>1</sup>.

Wydaje się, że tekst ten jest na tyle przejrzysty, jasny i jednoznaczny, że nie wymaga on zbyt dogłębnych wyjaśnień. Zauważmy tylko to, co zdaje się być szczególnie istotne. Mamy do czynienia z taką oto sytuacją: przyszło nam, ludziom dzisiejszego czasu, żyć w okresie, w którym problem Boga stał się drugoplanowym, jeśli nie całkowicie zbędnym. Przyczyną tego, jest postępujący proces subiektywizacji widzenia świata. Z horyzontu naszego patrzenia na byt, wymazane zostało owo, jak to nazywa Buber, „Naprzeciw”, które przekracza byt i przemawia mocą swej tajemniczości. Liczy się tylko to, i to też zasługuje na uznanie, co zamknięte jest w polu czysto naturalnej percepcji. Konsekwencją takiego stanu rzeczy, jest *śmierć Boga, a narodziny bożków* produkowanych przez egzystującą świadomość.

<sup>1</sup> M. Buber, *Zaćmienie Boga*, tł P. Lisicki, Wydawnictwo KR, Warszawa 1994, s. 20-21.

Wobec *zaciemnienia Boga* szukać należy czegoś, co pomoże je rozjaśnić. Pośród mnogości dyskursów nie zawsze da się wskazać te, które wnoszą do zagadnienia Boga i religii coś naprawdę istotnego. Dzieje się tak dlatego, że o religii piszą często ci, którzy tak naprawdę albo niewiele o niej wiedzą, albo tylko im się wydaje, że wiedzą. Filozofem, który z pewnością mówił o religii w sposób dogłębny i rzetelny, był żyjący w na przełomie XIX i XX wieku, Niemiec Peter Wust. Był on kimś, kto próbował przełamać subiektywność i dotrzeć do prawd pewnych, o uniwersalnym charakterze.

## 1. RYS BIOGRAFICZNY

Peter Wust urodził się 28 sierpnia 1884 roku w miejscowości Riessenthal na terytorium Niemiec. Biografowie mówią, iż od najmłodszych lat charakteryzował go niezwykle pęd do wiedzy. W 1898 roku rozpoczął dwuletni kurs języka łacińskiego, z którego potem niejednokrotnie korzystał w swojej pracy naukowej. Dwa lata później zaczął studiować w gimnazjum w Trewirze, z zamiarem podjęcia funkcji kapłana. Jednak po kilku latach zrezygnował z tych studiów. Maturę zdał w 1907 roku, by wkrótce rozpocząć studia w Berlinie, a potem w Strassburgu i Bonn. W polu jego naukowych zainteresowań znalazły się anglistyka, germanistyka i filozofia. Tuż przed I wojną światową obronił pracę doktorską, której tematem była filozofia J. S. Milla. Już tutaj pojawiły się załączki jego filozoficznych zainteresowań, które rozwinięte zostały w następnych latach. Wust zafascynował się metafizyką, do czego nakłaniał go mocno E. Troeltsch, filozof religii. W dobie pozytywizmu i neopozytywizmu było to jednak zajęcie tyleż trudne, co i niewdzięczne. W 1925 roku ukazała się ważna pozycja w jego dorobku *Naiwität und Pietät*, w której rozważał o niewinności, wyrażającej się poprzez naiwność, i jej związku z pobożnością. Tekst ten stał się podstawą dla rozważań G. Marcela na temat wiary, zamieszczonych w rozprawie *Być i mieć*. Przez kilka lat Wust przebywał we Francji, gdzie spotkał się ze wspomnianym Marcellem, a także z J. Maritainem i M. Blondellem. Niezwykle doniosłym momentem, który miał zasadniczy wpływ na życiową i intelektualną postawę Wusta, było spotkanie z E. Stein. Znamiennym jest fakt, iż wydanie kluczowej tu dla nas książki *Niepewność i ryzyko* zbiegło się w czasie z publikacją pracy E. Stein *Byt skończony a byt wieczny*.

W 1930 roku Wust otrzymał stanowisko profesora na Uniwersytecie w Munster. Decyzja ta spotkała się z oburzeniem wśród części filozofów niemieckich. Powodem tego było to, iż Wust próbował wytrwale restaurować metafizykę, czego wyrazem były publikacje: *Die Dialektik des Geistes*, czy *Aufserstehung der Metaphysik*, co wobec panującej mody na neokantyzm czy fenomenologię było dla wielu rażącym anachronizmem. Co ciekawe, jakby dla przeciwwagi, prowadzone przezeń wykłady spotykały się z niezwykle żywym

oddźwiękiem, co pokazywało, iż istnieje zapotrzebowanie na tego rodzaju sposób filozofowania.

Zainterесowaniom metafizycznym Wusta towarzyszył proces zgłębiania zagadnień związanych z religią. Wiary wszak nigdy nie porzucił, drażył ją i zgłębiał medytując nad nią w kolejnych pracach. W 1936 roku rozpoczął prace na swą najważniejszą książką *Niepewność i ryzyko*. Jak podają biografowie, za każdym razem, gdy zasiadał do pracy nad nią, czynność tę poprzedzał odmówieniem hymnu „Veni Creator spiritus”. Po paru latach napisał, że prawdopodobnie ślad tego hymnu znalazł się na kartach książki. Dzieło nie spotkało się z przychylnym przyjęciem tak ze strony filozofów, jak władz kościelnych. Zarzucono jałowość prowadzonych rozważań i uporczywe *odku-rzanie* metafizyki. Dostojnicy kościoła podnosili zarzut o nieprawomyślności twierdzeń. Akcentowanie „niepewności” jako drogi do religii wydawało się niebezpieczne. Jeden z biskupów, widząc tytuł książki miał powiedzieć: „Niepewność? My mamy pewność”. Wust zareagował na te słowa symptomatycznie: „Wieże katedry zakołysały się w moich oczach”.

Peter Wust zmarł 3 kwietnia 1940 roku w wyniku ciężkiej choroby nowotworowej

## 2. INSECURITAS HUMANA JAKO KATEGORIA ONTYCZNA

Kluczem do zrozumienia metody uprawiania filozofii przez Petera Wusta jest łacińskie słowo: „insecuritas”, znaczące tyle, co „niepewność”. Ważne jest to, iż niepewność nie jest tylko kategorią epistemologiczną. Ta bowiem jest raczej kojarzona z wątpliwością. Tymczasem w rozprawie niemieckiego filozofa, zatytułowanej *Niepewność i ryzyko*<sup>2</sup>, nie pojawia się nigdzie mowa o wątpliwości. Niepewność ma dla niego znaczenie ontyczne, przenika ona byt u samych jego podstaw. Pewność, której wciąż poszukujemy daje nam upragnione poczucie bezpieczeństwa. Dotyczy to zarówno tzw. sytuacji błahych, w których poszukujemy pewności dotyczącej najbliższej przyszłości, jak i pytań ostatecznych, gdzie poszukujemy jednoznacznych odpowiedzi na trapiące kwestie, związane z zagadnieniem sensu i wieczności. Okazuje się jednak, zdaniem Wusta, że im wnikliwiej jej poszukujemy, tym bardziej się ona od nas oddala. Wszystko jawi się jako na wskroś niepewne, mgliste, ulotne. Wniosek jaki stąd wynika jest oczywisty. Człowiek to istota, która nie może osiągnąć stanu niepodważalnej pewności. Rozum nie jest w stanie do niej dotrzeć. Wysuwane tezy, są obalane przez inne, jedno twierdzenie jest obalane przez drugie. Tak ma się rzecz w przypadku nauki. Jednak nie tylko tutaj. Metafizyka, któ-

<sup>2</sup> P. Wust, *Niepewność i ryzyko*, tł. K. Toeplitz, PWN, Warszawa 1995

ra chce rozjaśnić podstawę wszelkiego bytu, też nigdy w trakcie trwania swej historii, nie podała jednoznacznych i kategorycznych rozstrzygnięć. Także pytanie o Boga, wciąż pozostaje pytaniem i nie przybiera formy odpowiedzi. Niepewność czająca się na każdym kroku, może być jednak pokonana w akcie ryzyka, a więc w akcie, w którym rozum niejako wycisza się dopuszczając do głosu serce. To ono właśnie jest w stanie przyjąć tę prawdę, iż prawdziwa pewność i sens są darem danym człowiekowi od Boskiej Istoty. Akcentowanie mocy *insecuritas*, ma na celu to, by pokazać, iż pole mojej poznawczej percepcji zderza się z przerastającą mnie obiektywnością. Trzeba zatem uruchomić te pokłady, tkwiące w człowieku, które pozwolą doświadczyć wprost tego, co Przerastające. Pewność religijna, do której dociera w końcu Wust ma wymiar paradoksalny. Doświadczenie pokory i uznanie własnej niewystarczalności napotyka na nadprzyrodzone światło dane od Boga. Tutaj obowiązują jednak inny rodzaj logiki. Wchodzi się w obszar rządzony innymi wartościami. To nie moc rozumu, ale pokora i uległość stają się życiowym drogowskazem. *Insecuritas* nie jest w ostateczności porażką rozumu, ale raczej szkołą wiodącą do zespolenia z Bogiem.

### 3. INSECURITAS HUMANA JAKO KATEGORIA RELIGIJNA

Mówiąc o religijnym wymiarze *insecuritas humana*, należy rozpocząć od postawienia zagadnienia, które ma dla nas rzeczywiście znaczenie fundamentalne. Chodzi tu o alternatywę, wobec której człowiek staje nieustannie. Daje się ona opisać jako perspektywa spełnienia, bądź nicości, a w kontekście religijnym – zbawienia, lub potępienia. Innymi słowy, stawia się następujące pytania: co rozciąga się za „murem” niepewności, sens, który rzuci światło na bolesne doświadczenie *insecuritas*, czy może nieprzebyty mrok, który ostatecznie pochłonie mnie i całą niepewność świata; czy mogę spodziewać się, że kraina sensu przeniknięta jest zbawczą obecnością Boga, a może nicłość wprowadza mnie w stan dramatycznej absurdalności? Pierwsza z możliwości, będzie ukoronowaniem przebytych zmagają, ostatecznym pokonaniem mocy *insecuritas*, druga, unicestwi wszystko. Może się więc okazać z równym prawdopodobieństwem, że czeka na mnie światło lub ciemność, spełnienie lub pustka. Albo istnieje pierwotny sens wszystkiego, który udzieli skończonym władzom poznawczym koniecznego światła, albo też wszystko pogrążone jest w jakimś pra-przypadku i bezsensowności. Nic więcej poza stwierdzeniem istnienia tejże alternatywy, nie da się powiedzieć. Mało tego, nie dano człowiekowi żadnej sugestii, żadnej podpowiedzi, zdolnej przeważać szalę wagi. Mówiąc metaforycznie, spoza muru, nie dochodzi żaden głos; jest on bowiem tak wysoki, że nawet jeśli istnieje za nim jakieś światło, to jego promień nie jest w stanie dotrzeć do poszukującego wyjaśnień człowieka.

Co w związku z tym pozostaje? Wszystko zależy ode mnie, od przyjęcia określonej postawy życiowej. Możliwości są dwie: mogę opowiedzieć się za tym, iż za tą granicą istnieje „zawoalowane fatum”, lub też „nieskończona inteligencja Wszchemocnego Boga”<sup>3</sup>. Inicjatywa leży do końca po mojej stronie. Ważne, że przy jej podejmowaniu, nie jestem zdany tylko na ważenie racji rozumowych. Zdaniem Wusta, istnieje w człowieku „bytowo odwieczne usposobienie”, które działa na granicy tego, co świadome i nieświadome. Jest to jakaś duchowa komponenta naszego pierwotnego dążenia do miłości, które, w naturalny sposób, zmierza w kierunku „tak” wypowiedzianego miłości i wierze w Boga lub, równie naturalnie, cięży ku „nie” dla miłości i wiary. Na marginesie trzeba zauważyć, że niestety, czytając Wusta, nie bardzo wiadomo o jaką dokładnie „duchową komponentę” chodzi. Być może jest to jakiś rodzaj intuicji czy wglądu, jednak obojętnie, co będziemy sądzić, to i tak wiadać, że nie rozstrzyga ona jeszcze zasadniczego dylematu i *insecuritas fidei* wciąż dominuje nad *losem* człowieka.

Człowiek jest istotą zaniepokojoną wiecznością. Drzemie w nim jakieś, pragnienie ocalenia, zasadniczy brak zgody na świat pogrążony w bezsensie. Rzecz jasna, to zaniepokojenie, dochodzi do głosu w określonych sytuacjach. Chodzi tu zwłaszcza o te sytuacje, w których staje on, oko w oko, z najbardziej doskwierającymi pytaniami, jakie zdolny jest postawić. W momencie kiedy człowiek staje wobec pytań zasadniczych, doświadcza w swym wnętrzu przedziwnej gry. Z jednej strony wieczność pociąga go i odpycha, z drugiej bezsens też przyciąga i odpycha. Wymiar animalny naszej natury prowokuje do tego, by zrezygnować z mrzonek o wieczności, w której duch znajdzie swe zaspokojenie i pogrążyć się w tym, co doczesne. Jednak zawarty w nas element duchowy, pozwala nam dostrzec, że grozi to możliwą degradacją ludzkiego losu, do egzystencji o charakterze czysto zwierzęcym. Duch daje wszak perspektywę sensu, a ta niestety wydana jest na łup *insecuritas*. Koło jest zamknięte, ale nic dziwnego, skoro jesteśmy ofiarami swoistej gry<sup>4</sup>. Los, który rozporządza naszym życiem, czyni z nas nieco bezwolne narzędzia.

Czym jest los? Jest jakąś bezosobową siłą, czymś, co się raczej narzuca, niż jest oczekiwane. Niesie ze sobą moc, która miażdży i wprawia w niepokój. Los wyzwala z letargu, zmusza do tego, by stawić mu czoła, by się z nim zetknąć i zmierzyć. Mówi Wust: „*los jest nam jak gdyby zesłany, a więc jest czymś, co jeszcze nie należy do naszego własnego pragnienia i dążenia do celu*”<sup>5</sup>. Oto w polu naszego doświadczenia codzienności pojawia się coś, co jest „inne”, co wymyka się spod kontroli, czym nie można do końca rozporządzać. Los zdaje się być zawsze „większy” i „przekraczający” naszą egzystencję. Przed tymże *losem* można uciec, albo też podjąć wyzwanie, jakie ze sobą przynosi. Można

<sup>3</sup> Por. P. Wust, dz. cyt., s. 67-68.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 15.

<sup>5</sup> Tamże, s. 59

zamknąć przed nim oczy, albo zmierzyć się z jego mocą. Można więc zdezerterować w akcie ucieczki lub rozpacz, bądź spróbować go przezwyciężyć. Zdaje się jednak, że jest on zawsze obecny w naszym życiu, niezależnie od tego, jaką wobec niego przyjmujemy postawę. Zatem, jesteśmy z nim niejako *związani*. Los ten odciska swe piętno na wszystkich płaszczyznach ludzkiego bytowania.

Przejdźmy do szczegółowej analizy niepewności w jej religijnym kontekście. Można rozróżnić, zdaniem Wusta, trzy poziomy naszego zmagania się z losem. Nie są to trzy sposoby, ale właśnie trzy poziomy, które wnoszą się od najniższego, do tego, który położony jest najwyżej. Pierwszy z nich to poszukiwanie bezpieczeństwa na sposób „mieszkański”. Tutaj człowiek zмага się ze swym zwykłym, codziennym losem. Tenże jawi mu się jako przeciwnik, który chce zagarnąć jego mienie, a więc to wszystko, co zdobył, czego doświadczył i co przeżył. Los i człowiek czatują na siebie nawzajem, jeden stara się coś istotnego wydrzeć drugiemu. Można wyjść losowi naprzeciw, wierząc, że niesie ze sobą jakiś ukryty sens, że w jakimś momencie oświeci on to, co jeszcze jest zakryte. Istnieje jednak możliwość podjęcia zuchwałej gry z losem. Stanie się to wtedy, gdy pojawi się on przede mną jako ten, który niesie ze sobą bezsens i trwogę. Będzie on wtedy rodzajem sztormu, który za wszelką cenę stara się wywrócić łódź mojego życia. Poszukiwanie bezpieczeństwa na sposób mieszkański, będzie więc próbą unicestwienia losu i uporczywego usuwania go z widnoką codzienności.

Drugi szczebel ukazuje się jako konsekwencja pierwszego. W obliczu starcia z losem, rodzić się może pytanie o zasadniczym znaczeniu. Skąd wziął się los i co tak naprawdę niesie on ze sobą? Szczebel ten nazwany jest przez Wustę „metafizycznym”. Dochodzi tutaj do konfrontacji z uzyskanymi rezultatami operacji poznawczych. To właśnie nauka stara się rozświetlić los i uczynić go bardziej przejrzystym, tak, by przestał on straszyć swoją zagadkowością. Najczęściej bywa tak, że mamy skłonność do tego, by „prześlizgiwać się” po powierzchni postawionych tez. Nieczęsto się zdarza, byśmy mieli odwagę zapytać na ile prawomocne są nasze przekonania. Kiedy zaczynamy pytać o podstawy poznania, grunt pod nogami zaczyna się chwiać, a posiadany stan wiedzy, zostaje poddany rewizji. Widać, że w momencie kiedy wznieśliśmy się o stopień wyżej w naszym poszukiwaniu pewności, *insecuritas* przemówiła ze zwiłokrotnioną mocą. Z początku była to niepewność naszej codzienności, za którą stoi, bądź to ukryty sens, bądź ślepe przeznaczenie. Teraz okazuje się, że systematyczne próby zgłębienia tej zagadki skazane są na ciągłą ułomność.

Wreszcie ostatni szczebel, który wieńczy całość tej tworzonej z mozołem budowli, zwany „religijnym”. Gdzieś u kresu tej drogi człowiek staje przed najważniejszymi pytaniami, które dotyczą najgłębiej pojętego sensu bytu oraz zagadnienia prawdy. Czy byt jest sensowny i czy mamy zagwarantowany dostęp do takiej prawdy, która nie jest wydana na łup niepewności? Przychodzi

czas, by stawić czoła właśnie pytaniom religijnym. Czy ewentualnie istniejący sens bytu jest tylko zasadą, pewnym ogólnym prawem, czy też może jest on nam dany przez Osobę Boską? Jednak jeżeli już nawet jesteśmy w stanie uporać się z tym ostatnim pytaniem i zgodzimy się na to, że sens jest ustanowiony przez Osobowego Boga, to nadzieje na uleczenie schorzenia naszej natury są płonne. Tu bowiem, sytuacja *insecuritas* wzmagą się wprost proporcjonalnie do skali ważności stawianych pytań. Kwestia istnienia Boga poddawana jest wciąż nowym trudnościom. Jego istnienie jest przedmiotem permanentnie trwającego sporu. Problem pogłębia się, bowiem On sam nie dał nam żadnych czytelnych i jednoznacznych znaków swojej obecności. Nawet i Objawienie, które wedle chrześcijaństwa jest szczytowym momentem samoudzielenia się Boga, może być poddane próbie *insecuritas*. Możemy wszak pytać czy rzeczywiście jest ono tym odwiecznym Słowem Boga, dalej, jak interpretować dany nam przed wiekami przekaz, wreszcie, czy to Słowo, które czytamy dzisiaj wolne jest od historycznych (ludzkich) wypaczeń<sup>6</sup>. Wust kończy ten wątek swoich rozważań takim oto stwierdzeniem: „*Im głębiej wnika człowiek w porządek łaski, tym ciemniejsze gromadzą się chmury*”<sup>7</sup>. Objawienie jest zatem dla człowieka słowem tyleż jasnym, co i tajemniczym; odsłania zawartą w sobie treść a jednocześnie ją zaciemnia. Stąd następuje zdanie: „*Słowo będzie zawsze znajdowało się w mroku, w dwuznacznym świetle tajemnicy tak głęboko, że będzie tu w równej mierze miejsce zarówno dla wiary, jak i niewiary*”<sup>8</sup>. Jeszcze jedna trudność, związana z życiem religijnym, odnosi się do samego wierzącego. Można ją określić, jako palący niepokój dotyczący tego, czy zbawienie w takim sensie, w jakim mówi o nim Objawienie, jest dane właśnie dla mnie? Czy mogę być pewny tego, że spełniając jakiś program mojego życia, realizując postawione przede mną zadania, mogę w uzasadniony sposób oczekiwać zbawienia? Okazuje się, że na ostatnim szczeblu, na którym pewność zda się być najbardziej pożądana, *insecuritas* odnosi swój największy tryumf. Skoro nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć przekonująco tego, że w ogóle istnieje Bóg, a nawet jeśli to uczynimy, to i tak pojawi się zaraz problem „mroku Słowa”, to znak, że w kwestii pytań najważniejszych pewność jest dla nas nieosiągalna.

Opisane tu problemy na jakie napotyka człowiek religijny, posiadają dlań tak istotne znaczenie, że doświadczywszy ich mocy, może się on znaleźć w najostrej pojętej sytuacji granicznej. Mur, o którym wspomniano wyżej, jest tu szczególnie wysoki. Jawi się on też jako szczególnie niepożądanym, gdyż zamyka przed nami widzenie spraw dla nas najważniejszych i kluczowych. To tutaj właśnie okazuje się, że istota ludzka jest „*wiecznym poszukiwaczem szczęścia, niezmordowanym poszukiwaczem prawdy; jest poszukiwaczem Boga, nigdy nie mogącym zaznać spokoju. A jest tym wszystkim, ponieważ wraz ze zdolnością postrzegania przez ra-*

<sup>6</sup> Por. P. Wust, dz. cyt., s. 50-55.

<sup>7</sup> Tamże, s. 55.

<sup>8</sup> Tamże, s. 135.

*tio otrzymał niepewność oczywistości*<sup>9</sup>. Sprawy ostateczne są obiektem trwającego nieustannie sporu. Kiedy pytamy o Boga i próbujemy odnaleźć w Nim ratunek przed doskwierającą przemijalnością, gdzieś na dnie naszego ratio wciąż czają się wątpliwości. Wüst posuwa tę myśl jeszcze dalej. Drzemie w nas pokuśa nieustępliwego stawiania pytania „dlaczego?”. To ona właśnie rodzi w nas odruch buntu, który ma swoje korzenie w tym, co nazywamy pychą. Dlaczego to byt konieczny musi stać najwyżej w hierarchii bytów? Dlaczego właśnie Boga umiejscowiono na tak „chwalebny” miejscu, a nie na przykład nas ludzi? Dlaczego jesteśmy skazani na przebywanie w „oparach” *insecuritas* i nie możemy zyskać jasnych i prostych odpowiedzi, podczas gdy Bóg obdarzony jest przywilejem absolutnej pewności? I wienczy Wüst ten wywód takim oto, trochę zdumiewającym, zdaniem: „*Czy ktoś może szczerze powiedzieć, że nie znajduje w sobie choćby skrywanej skłonności do diabolicznej egzystencjalnej zazdrości o status absolutu?*”<sup>10</sup>. Pycha, która prowokuje do postawienia takich pytań, zniechęca, poraża, uśmierca. Jest ona postawą, która tylko z pozoru zwiastuje drzemiącą w człowieku moc. W rzeczywistości jest jednak aktem dezercji wobec „trudu bycia” i wyzwania jakie niesie ze sobą *insecuritas humana*.

Akt wiary opisywany na fundamencie *insecuritas* staje się coraz bardziej rozpaczliwy i mało pociągający; jest on naznaczony jakimś piętnem tragizmu i rozpaczy. Wüst czyni w tym miejscu istotne rozróżnienie, pomiędzy filozofią a religią. Przyznaje on, że Bóg filozofów przepełniony jest zimną abstrakcyjnością, jest efektem czystej refleksji i spekulacji. To prawda, że takiemu Bogu nikt nie będzie oddawał czci, niczyje serce nie zostanie poruszone faktem jego obecności. Bóg ten jest daleki i całkowicie obcy. Równie dobrze może on dla człowieka istnieć, jak i nie-istnieć. Wobec takiego Boga zajmuje się postawę egzystencjalnie obojętną. W przeciwieństwie, Bóg religii jest Bogiem żywym, takim, który zwraca się do najgłębszych pokładów ludzkiego ducha. Jest to Bóg wiary, nadziei i miłości, jest drugim „Ty”, które nawołuje i wzywa, daje szansę zbawienia i przestrzega przed potępieniem. Z takim Bogiem nawiązuje się żywotną więź, która przemienia życie u samych podstaw. Pewność tej więzi nie jest już efektem intelektualnej spekulacji, ale wyrasta z tej właśnie osobowej łączności. Opiera się na akcie zaufania i bliskości, na dialogu, który rozgrywa się między człowiekiem a Bogiem<sup>11</sup>.

Można domniemywać, że Wüst doszedł wreszcie do tego momentu, w którym jego refleksja o Bogu i wierze w Niego, nabiera właściwego blasku. Jest to jednak tylko złudzenie. Oto pojawia się wątek, który ponownie przypomina o mocy *insecuritas*. Bóg, zdaniem Wüsta, mimo, iż podejmuje dialog z człowiekiem raz jawi się jako *bliski*, a raz jako *daleki*. Można odnieść wrażenie, że w tej bliskości jest wręcz namacalny, by zaraz wywołać wrażenie, że odszedł

<sup>9</sup> P. Wüst, dz. cyt., s. 28.

<sup>10</sup> Tamże, s. 106.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 122-123.

i zostawił człowieka w osamotnieniu. Raz przeżywa się euforyczny stan, wywołany wzajemnym współ-przebywaniem, raz przychodzi „noc duszy”, która boli i niepokoi. Skłania to do tego, by zacząć mówić o sytuacji wiary, jako o swoistym pół-mroku, gdzie nie wszystko jest do końca oczywiste, gdzie jest się skazanym na ową dialektykę oddalenia i intymności. Cóż z tego, że mogę przeżyć w sobie stan najbliższej obecności Boga, skoro nie chroni mnie to od sytuacji, kiedy duszę ogarnie poczucie samotności? Pewność wiary opartej na zaufaniu, narażona jest znowu na niepewność, choć jest ona już innej jakości aniżeli niepewność filozoficzna. Jest raczej jakąś formą oschłości w wierze, stanem dotkliwej niemożności widzenia Boga. Bóg, który odchodzi nie daje mi gwarancji, czy w tym oddaleniu jest dalej blisko, czy może odszedł nieodwołalnie. Wust tak konstatuje prowadzony wywód: *„Ta dialektyka ujawniającego się i skrywającego się Boga, przeobraża całą religijną sferę życia człowieka w jedno wielkie pole bitwy, na którym wiara i niewiara do tego stopnia są stale naprzeciwko siebie stojącymi wrogimi graczami, że właśnie ich wrogłość razem wzięta ma wpływ na rozstrzygnięcie wiecznego dramatu ludzkiego związanego ze zbawieniem”*<sup>12</sup>. Płonne jest zatem oczekiwanie chwili, w której wiara stanie na niewzruszonym fundamencie, opornym na działanie mocy prawa insecurity. Jego zdaniem, wiara taka skazana jest, prędzej czy później, na obumarciu, bowiem nie podobna wyzwolić się spod jej wpływu. Niewiara jest więc stymulatorem wiary, jej niezbędną przeciwwagą. Wynika z tego, że nie sposób wierzyć naprawdę jeśli się nie dopuści do głosu możliwości niewiary.

Insecurity wpisana jest w samą naturę człowieka. Spoglądając rzetelnie na samego siebie, musi on dostrzec, że jest istotą, która chronicznie wystawiona jest na łup niepewności. Niestety, objawia się ona najpełniej tam, gdzie rozstrzygają się sprawy naprawdę istotne. Nie możemy być nawet pewni tego, że wierząc osiągniemy cel naszej wiary, jakim jest pełne zjednoczenie z Bogiem po śmierci. *„Absolutna pewność wiary jest wykluczona w sposób zasadniczy”*<sup>13</sup>. Okazuje się, że mogę czynić wszystko co w mojej mocy, i spełniać wymagania wiary w sposób najbardziej sumienny i drobiazgowy, a jednak nie mogę wiedzieć, iż rzeczywiście na końcu tej drogi osiągnę zamierzony cel.

#### 4. PARADOKS RELIGIJNEGO WYMIARU INSECURITAS HUMANA. RELIGIJNA PEWNOŚĆ

W tym miejscu rozpoczyna się próba odzyskania pewności na drodze wiary. Jak wykształca się w człowieku poczucie securitas fidei? Ratio skazane na klęskę musi obumrzeć i zrezygnować z aspiracji zrozumienia świata. W akcie

<sup>12</sup> P. Wust, dz. cyt., s. 125-126.

<sup>13</sup> Tamże, s. 146.

samo-rezygnacji i uznania własnej słabości, tkwi tajemnica narodzin prawdziwej pewności. Owszem, dawała ona już znać o sobie, właśnie w owej permanentnej klęsce, na jaką skazany był rozum. Tam gdzie szukał on wiecznej gwarancji nadającej sens przemijającej rzeczywistości, okazywało się, że ponoszone klęski świadczą o tym, iż nad wszystkim góruje „*najwyższy rozum, który swoją imponującą mądrość pozwala ujawniać w najczystszej postaci wtedy, kiedy się najgłębiej skrywa przed naiwnością i marnością naturalnego rozumu*”<sup>14</sup>. Innymi słowy, w *insecuritas*, która obnażała bezsilność rozumu, zawarta była od samego początku prawda o tym, że to nie on jest ostatecznym gwarantem pewności. Trzeba, aby odszedł on na pozycje drugoplanowe i dopuścił do głosu „*moc serca*”. To serce bowiem, „*pewniej wskazuje właściwą drogę niż ratio, pragnąca być skazaną na samą siebie*”<sup>15</sup>. Na gruzach rozumu, który, ostatecznie i nieodwołalnie, został pokonany przez prawdę o *insecuritas humana*, wyrasta nowa władza poznawcza. Nie jest już ona skłonna do tego, by poszukiwać wrażeń zmysłowych i w logiczny sposób ujmować przychodzące do intelektu dane. Powierza się ona raczej, w akcie ryzyka, nieskończonej mądrości. Nie znaczy to, że rozum ma zostać unicestwiony, a szczytem mądrości stanie się jego systematyczne nie-używanie. Przeciwnie, dopiero teraz zostanie rozświetlona panorama prawdziwej mądrości. Jest to mądrość, która rządzi się już inną hierarchią wartości, stojącą w poprzek ludzkiej logice i kalkulacji. Wynika stąd, że to wszystko, co człowiek czynił i czego się spodziewał, żyjąc wedle *logiki ziemskiej* i oczekując zyskania pewnych odpowiedzi, okazało się mrzonką. W świecie wiary nie rządzi już logika, wszystko jest niejako *postawione na głowie*. *Porządek prawdziwej mądrości* kieruje się jakąś przedziwną samowolą, gdzie jest się nagradzonym bez zasług, lub odrzucanym bez usprawiedliwienia. Wust przywołuje cytat biblijny, który ma przybliżyć to, co ma na myśli: „*tak ostatni będą pierwszymi, a pierwsi ostatnimi*”<sup>16</sup>. Nikt więc nie może tu niczego oczekiwać, ani się niczego spodziewać, przyjmuje się to, co jest dane, już bez pytań i bez odpowiedzi. Przestaje się zastanawiać nad sensownością świata, nad kwestią zbawienia; jest mi ono po prostu dane lub przede mną zamknięte. Nie znaczy to, że ów dar przychodzi do mnie jako coś bez-sensownego, chodzi raczej o to, że próżne są tu jakiegokolwiek racjonalne spekulacje. Doznają jakiejś formy iluminacji, oświecenia mojej egzystencji, gdzie dalsze stawianie pytań będzie nie na miejscu. Przywołując znów cytat biblijny można powiedzieć, że tam „wszystko inne jest nam przydane” i nagle znajdziemy się w jakiejś innej formie egzystencji; będzie ona wciąż ta sama, ale już nie taka sama<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> P. Wust, dz. cyt., s. 109.

<sup>15</sup> Tamże, s. 44.

<sup>16</sup> Mt 19, 30

<sup>17</sup> Por. P. Wust, dz. cyt., s. 117.

## 5. RYZYKO AKTU WIARY

Akt wiary, który jest wejściem do świata radykalnie odmiennego od świata natury, posiada dwie cechy charakterystyczne. Jest on, z jednej strony, naturalną konsekwencją wszystkich uczynionych dotąd wysiłków poznawczych. Insecuritas, która dawała o sobie znać na każdym kroku, uświadomiła, że ratio nie jest w stanie zgłębić tajników bytu i w związku z tym, ewentualny sens, leży tylko poza jej granicami. Z drugiej strony, wiara wprowadza w wymiar nadnaturalny, stojący w poprzek całej przyrodzie i całemu światu. Jeśli się nań spogląda z wnętrza egzystencji, zanurzonej w naturalnym świecie, przedstawia się on jako coś absolutnie obcego, wręcz gorszącego. Krok wiary jest krokiem paradoksalnym, niemożliwym do dogłębnego wytłumaczenia. Ratio jest tu bezradna, może tylko *przyglądać się* wierze, jako czemuś, czego nie jest w stanie poznać. Rzeczywistość wiary, do której wkracza się w „ryzykownym” akcie oddania, jest swego rodzaju *pęknięciem* w sposobie dotychczasowego widzenia świata. Od tej pory obowiązują już inne zasady życia i wartościowania, obce czysto ludzkiej kalkulacji. Najlepszym sposobem jej opisanie jest milczenie, bowiem każdy przeżywa ją na swój sposób, a im dłużej chce się o niej mówić, to wchodzi się znowu na tory naturalnego myślenia, gdzie logika chce zgłębić każdą tajemnicę. Grozi nam tutaj ponowne popadnięcie w sidła insecuritas humana. Pozostańmy przy jeszcze jednym stwierdzeniu Wusta, w którym mówi on o istocie uczynionego aktu wiary: *„Od religijnie usposobionego człowieka zawsze wymaga się dokonania skoku przez rów, a tym samym zaryzykowania czegoś, co w oczach świata zawsze i każdorazowo uchodzi za śmieszne, bezsensowne, krótko mówiąc: traktowane jest jako głupota i zgorzenie”*<sup>18</sup>.

Nieustannie, w koncepcji aktu wiary Wusta, przewija się słowo ryzyko. Samo pojęcie narażone jest na dwuznaczność. Można bowiem rozumieć je jako ryzyko „ślepe”, które jest efektem całkowitej niepewności, ogarniającej wszystko, ku czemu rozum zdolny jest zwrócić się w akcie poznania. Ryzyko takie niesie na sobie piętno szaleństwa; jest reakcją na absolutną niewiadomą i niewiedzę. Jest gestem irracjonalnym, uczynionym na przekór wszelkim rozumowym przesłankom. Drugi rodzaj ryzyka, Wust określa mianem *ryzyka wynikającego z mądrości*. Bierze się ono nie z szaleństwa, lecz stąd, że rozum, przeszedłszy już jakąś drogę poznawczą, widzi własną niemoc i szuka wyjaśnień dla swoich dylematów w innych rejonach ludzkiej egzystencji. Ryzyko to, jest też wejściem w ciemność i skokiem w nieznanne. Jest jednak poprzedzone całą sekwencją postawionych wcześniej pytań i niesatysfakcjonujących je odpowiedzi. Dopuszcza więc do głosu *noc serca*, które czuje się pewniej w krainie wieczności<sup>19</sup>. Musi on zrezygnować z właściwego mu do-

<sup>18</sup> P. Wust, dz. cyt., s. 113.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 162-164.

gmatyizmu, a więc przedwczesnego absolutyzowania własnych osiągnięć. Jego wysiłek jest zawsze poddawany rewizji i nigdy nie-dokończony. Styka się bowiem z przerastającą go tajemnicą bytu, który użycza mu tylko fragmentów własnej głębi. Chodzi o to, by potrafił on otworzyć się na tę pewność, która płynie doń z rejonów ducha i poddać jego porządkowi, który jest radykalnie odmienny. Rozum, w pojedynkę, nie jest w stanie dotrzeć do prawdziwej mądrości. Będzie stawiał tylko hipotezy, które i tak przecież, pochłonie moc *insecuritas*. Jego status to ciągle *bycie w drodze*, wieczne podążanie ku mądrości odwiecznej. Kto wie, być może jest on w stanie zbliżyć się do niej, możliwe, że niektóre z odpowiedzi, jakich udzielił, były trafne, jednak nie ma on takiej dyspozycji, by był tego absolutnie pewnym. Współtowarzyszem jego drogi ku mądrości ma być serce, które może dotrzeć do prawdziwego światła. Mądrość, która jest *pełnią bytu*, ostatecznym rozwikłaniem jego tajemnic, możliwa jest tylko w świecie ducha, a nie w świecie rozumowych dywagacji. Wust nazwie ją *securitas aeterna*, co jest oczywistym nawiązaniem do *insecuritas humana*. Tutaj bowiem, *insecuritas* zostaje zwyciężona przez wiecznie trwającą pewność. Nic nas już nie wyprowadza z równowagi, nic nas nie wprowadza w błąd. „Wielka alternatywa” sensu i bezsensu, zostaje unicestwiona przez wieczną mądrość<sup>20</sup>.

W momencie kiedy zaczynamy stawiać pytania religijne i wydani jesteśmy najbardziej na moc oddziaływania *insecuritas*, ryzyko mądrości przybiera postać ryzyka wiary. Jest ono aktem dziecięcej ufności, w którym rezygnuje się z siebie, ze swych aspiracji i dążeń, z chęci otrzymania czegokolwiek. Dochodzi do tak dalece idącej pasywności „ja”, że zostawia ono siebie do całkowitej dyspozycji „majestatycznej potęgi tego, co obiektywne”<sup>21</sup>. W akcie tego ryzyka powierzam się Bogu jako Temu, który ocala mnie od trwogi przemijania i daje zbawienie. Dokonuje się tu jakies przedziwne misterium pomiędzy „ja”, a wiecznym „Ty”, którego nie da się do końca określić i scharakteryzować, gdyż wszystko otacza atmosfera tajemnicy. To dlatego właśnie, zdaniem Wusta, akt wiary będzie zawsze *zgorzeniem dla świata*, a rozum pozostanie bezradny wobec jego przedziwnej mocy. Rządzi tu bowiem prawo miłości, a nie logiki. Aktu wiary nie da się uzasadnić, nie sposób przeprowadzić satysfakcjonującego wywodu, w którym wyjaśni się motyw jego podjęcia. Jest on cudem, czymś niepojętym i niezwykłym. Tutaj cała logika ponosi klęskę, obnażona zostaje jej znikomość i niewystarczalność. Rozum musi zejść na pozycje drugoplanowe. Okazuje się, że jego wysiłki w poszukiwaniu pewności były mizerne wobec tej pewności jaką osiągnęło serce w zjednoczeniu z Bogiem. Owszem, sytuacja ta była jakoś przeczucwana. W każdej klęsce rozumu, w każdej chwili, kiedy nad jego wysiłkiem królowała moc *insecuritas*, mógł on niejasno przeczuwać, że droga do pewności jest przed nim zamknięta, a dana jakiejś innej

<sup>20</sup> Por. P. Wust, dz. cyt., s. 176-178.

<sup>21</sup> Tamże, s. 189.

władzy poznawczej. To dopiero ta władza, zdolna jest wejść do krainy, w której króluje ostateczna pewność ogarniająca sobą całość egzystencji. Tutaj już nie ma zagadek, jest tylko obcowanie z przedwieczną mądrością, która gwarantuje bezpieczeństwo<sup>22</sup>.

Pod koniec swoich rozważań, Wust dochodzi do jeszcze jednego wniosku. Przez cały czas wydawało się, że sytuacja *insecuritas humana* jest jakimś przekleństwem natury, czyniąc z człowieka bezwonną zabawką w rękach mocniejszej od niego siły. Dominującym tonem prowadzonych rozważań była myśl o zasadniczej kruchości ludzkiego bytu i bytu w ogóle. Przez cały czas okazywało się, że kresem wysiłków poznawczych jest wysoki mur, nieprzejrysty dla naszych oczu. Dopiero ryzykowny akt skoku w ciemność rozświetlić może przed nami obszary pewności. Jednak tylko ten, kto ów krok uczynił, zdolny jest dostrzec, że oto *insecuritas humana* nie była dla niego „kulą u nogi”, ale śladem odwiecznej mądrości. Dojmująca niepewność bytu była zamierzonym zamysłem Opatrzności, chroniącym człowieka przed pychą i przedwczesnym zaufaniem do tego, co, tak jak on, jest przemijające. *Insecuritas* była wąską drogą wiodącą do prawdziwej, wiecznej pewności. Nie była w takim razie utrapieniem, ale daną człowiekowi możliwością<sup>23</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Powiedzieliśmy na wstępie, że filozofowanie Wusta jest myśleniem „dogłębnym”, a co za tym idzie, rzetelnym i naprawdę znaczącym. Z pewnością są tu wątki nadające się do polemiki, czy wręcz krytyki. Na czym jednak polega doniosłość całej koncepcji *insecuritas humana*?

Koncepcje filozoficzne Petera Wusta można chyba odczytać w kontekście jednej z tradycji filozoficznych, jaką jest filozofia spotkania, owszem, czasowo późniejsza. Wedle niej, jakiegokolwiek próby zrozumienia człowieka, które opisują go, jako byt osamotniony, zmagający się z problemem świata, skazane są na niepowodzenie. Pisze wspomniany już wyżej M. Buber: „*antropologia indywidualistyczna, zajmująca się istotnie jedynie stosunkiem osoby ludzkiej do siebie samej, stosunkiem między duchem a popędami, nie może prowadzić do poznania istoty człowieka*”<sup>24</sup>. Należy odejść od prób rozumienia człowieka jako bytu w sobie, a odnaleźć go w nowej perspektywie, perspektywie spotkania z *drugim*. Spotkanie to, jest nie tylko świadomością istnienia obok innych ludzi, jest ono *wydarzeniem*, faktem, który przewartościowuje całość ludzkiego wnętrza. W tak rozumianym spotkaniu, wychodzę z siebie ku drugiemu, patrzę na siebie poprzez drugiego (oczywiście drugiego). Okazuje się, że drugi jest obecny dla-mnie, ja

<sup>22</sup> Por. P. Wust, dz. cyt., s. 182-189.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 186.

<sup>24</sup> M. Buber, *Problem człowieka*, tłJ. Doktor, PWN, Warszawa 1993, s. 87.

zaś jestem obecny dla-niego. Jego obecność nie jest więc obojętna, ma ona charakter metafizyczny, ponad-naturalny. Rzeczywistość „my” ma pierwotniejszy charakter od „ja”. Jednostkowość może być rozumiana tylko w perspektywie między-ludzkiej<sup>25</sup>. Nie dość na tym. Spotkanie, o którym mowa, niesie ze sobą jeszcze jedno przesłanie. Nie jest ono tylko sumą tego, co wnoszą do spotkania jednostki. Można powiedzieć, że człowiek z człowiekiem nie „tworzy” spotkania, raczej obydwoj „są tworzeni” przez spotkanie. Jest to wymiar, który M. Buber nazywa „*prakategorią ludzkiej rzeczywistości*”<sup>26</sup>. Jest to coś w rodzaju nośnika spotkania człowieka z człowiekiem, jest to moment samego „dziania się” czegoś pomiędzy ludźmi. W niezwykle, iście poruszający sposób opisuje to, cytowany już niejednokrotnie, M. Buber: „*Ten stan rzeczy można odnaleźć nawet w najdrobniejszych, momentalnych, ledwie uchwytnych dla świadomości zjawiskach. W panicznym ścisku w przeciwlotniczym schronie nagle spotykają się na moment spojrzenia dwóch nieznanomych w zdumionej i oderwanej od sytuacji wzajemności. Nie będzie się już o tym pamiętać, gdy zabrzmi syrena odwołująca alarm, a jednak coś się wydarzyło w przestrzeni trwającej nie dłużej niż chwilę*”<sup>27</sup>. Przeczuwa się tutaj istnienie „Trzeciego”, który odkrywa mnie-przedemną i pomaga rozpoznać moją istotę w metafizycznym wymiarze spotkania. „Trzeci”, transcendentny Bóg, przychodzi poprzez drugiego, nie jako zasada, nawet nie jako byt, ale jako żywa obecność, która rozświetla mroki mojej samotności.

Wróćmy do Wusta. Mówi on, że opowiedzenie się za Bogiem wcale nie uwalnia od wpływów *insecuritas*. Czego jednak jestem niepewny, skoro spotykam osobę? Skąd bierze się źródło owej niepewności? Czy nie jest tak, że właśnie w spotkaniu z osobą zaciera się w sposób trwały wymiar *insecuritas*? Wszak jeśli niepewność zawarta jest w wydarzeniu spotkania, to znak, że, albo nie spotkałem tak naprawdę osoby, albo też nie jestem osobą-dla-niej. Trzeba przyznać, że Wust nie myśli o spotkaniu osób w tak głębokim wymiarze, jak to jest u Bubera. Wolno jednak zapytać, czego ma dotyczyć niepewność w momencie gdy zaczynam myśleć o Bogu osobowym? Pytania jest rzeczywiście poważne, bowiem dotyka sprawy o znaczeniu zasadniczym. Skoro nie jestem w stanie oprzeć się trwale na więzi z osobowym Bogiem, to próżno jej szukać gdziekolwiek. Wust zmierza, jak się wydaje, do określonego celu. Można go określić najkrócej, jako chęć pokazania nieporadności naszego rozumu, który sam z siebie nie jest zdolny do spotkania z Osobą. Wraca motyw skażenia natury, ułomności racjonalnego wymiaru człowieczeństwa, wreszcie słabości samej filozofii. Peter Wust daje do zrozumienia, że nie da się stworzyć racjonalnej konstrukcji, która w jasny sposób mogłaby nas doprowadzić do spotkania z Bogiem. W wysiłkach rozumu może zawrzeć się, co najwyżej jakiś niejasny ślad nieskończoności. Możemy tu tylko przeczuwać, że więź natury

<sup>25</sup> Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków 1998, s. 17-29.

<sup>26</sup> M. Buber, *Problemy człowieka*, dz. cyt., s. 91.

<sup>27</sup> Tamże, s. 92.

ludzkiej z Bogiem jest możliwa. Jednak nic ponad to. Prawdziwe światło rozjaśnia się dopiero poza kontekstem racjonalnym. Trzeba opuścić tereny rozumowej refleksji, by napotkać na drodze życia prawdę, trzeba coś zostawić, by otrzymać wszystko. Z chwilą, gdy się to uczyni, okazuje się, że tak naprawdę człowiek nigdy nie był sam; *pusta przestrzeń*, w której trzeba było dokonywać wyborów była tylko pozorem, a chaos nie był partnerem Boga. Trzeba było przejść przez mroki, jakie niosła ze sobą *insecuritas fidei*, po to, by dotrzeć do prawdy w jej właściwym wymiarze.

W zdumiewający sposób, czasem bolesne zmaganie z niepewnością, doprowadziło do pewności. *Insecuritas* staje się czymś w rodzaju drogi, która wiedzie do celu. Jest to jakby wąska kładka nad przepaścią. Łatwo się z niej ześlizgnąć wtedy, gdy się zaufa pewności fałszywej, tej, która zawiera się w wymiarach *ratio*. By zrozumieć intencje Wusty, trzeba tak jak on, uwrażliwić się na wymiar *Sacrum*. Ktoś, kto jest tylko *obserwatorem* jego filozoficznych zmaganiań, nie będzie w stanie go do końca zrozumieć. Wust jest przewodnikiem na drodze. Kimś, kto sam zrozumiał tę doniosłą prawdę, iż, paradoksalnie, niepewność jest podstawą pewności. Trzeba w akcie ryzyka, pozostawić to, co i tak przecież nie może doprowadzić do pełni prawdy. Akt wiary, o jakim mówi niemiecki filozof, nie jest z pewnością tylko posłuszeństwem wobec czegoś, co jawi się człowiekowi w *majestacie obiektywności*. Bóg woła poprzez dramat *insecuritas* i wciąż uświadamia, że rozum jest zbyt mały wobec tajemnicy tego, co naprawdę istnieje. Człowiek odpowiada, wybierając drogę serca. Tak „dzieje się” spotkanie, w którym człowiek pokonuje dojmującą niepewność na jaką był do tej pory skazany. W przedziwny sposób, Wust staje się pionierem nowego myślenia o wierze. Pokazuje, że wszystko zależy tak naprawdę od nas i od tego, czy uda się nam zrezygnować z fałszywej wiary we własne możliwości. Bóg bowiem wzywa nieustannie, problem w tym, że człowiek nie zawsze chce odpowiedzieć. Jeśli zatem tego nie uczyni, nie będzie mógł powiedzieć razem z Wustem *umieram w stanie absolutnej pewności*.

# CO MARTIN HEIDEGGER ROZUMIE POD POJĘCIEM „TECHNIKA”?

## NA ILE JEST ONA PODDANA ROSZCZENIU ZASADY, ŻE WSZYSTKO MA SWOJĄ PRZYCZYNE?

### 1. POCHODZENIE I ZNACZENIE SŁOWA „TECHNIKA”

Heideggera „Pytanie o technikę”<sup>1</sup> zawiera analizę nowoczesnej techniki. Na samym wstępie precyzuje on, że chodzi o istotę techniki, ponieważ jej istotą jest coś, co zupełnie nie jest czymś technicznym<sup>2</sup>. Wychodzi on od potocznego ujęcia techniki, które w trakcie rozważania zostaje radykalnie zburzone.

Dla Heideggera pytanie o technikę opiera się na pewnej drodze, mianowicie na drodze myślenia<sup>3</sup>. Prowadzi ona poprzez analizę języka – najpierw greckiego.

Przede wszystkim, aby móc pójść tą drogą, musi być wyjaśnione całe instrumentarium. Ono jest jedynie narzędziem. Narzędzie staje się narzędziem poprzez to, co ono sprawia, co my dzięki niemu możemy osiągnąć, jakie daje nam możliwości. To prowadzi do tematu przyczynowości. Tradycja zna cztery przyczyny: *causa materialis* (materia), *causa formalis* (forma), *causa efficiens* (przyczyna sprawcza) i *causa finalis* (przyczyna celowa). Heidegger przypomina o tym, że w obszarze języka greckiego przyczynowość nie ma nic wspólnego z „działaniem” i „dokonaniem”; „αίτια” oznacza po prostu „zawinienie”. Te cztery wymienione przyczyny są czterema sposobami „zawinienia”, „bycia winnym czemuś”<sup>4</sup>. To zawinienie powoduje, że coś jeszcze nieobecne staje się obecne<sup>5</sup>. To „spowodowanie” rozumiane w sensie „wydawania na świat” (*hervorbringen*)<sup>6</sup> nazywa się u Greków *ποίησις*.

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, w: *Vorträge und Aufsätze*, 8 wydanie, Stuttgart 1997.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, str. 9.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, str. 9.

<sup>4</sup> W. Biemel, *Martin Heidegger*, Reinbeck bei Haburg 1973, str. 112.

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, str. 14.

<sup>6</sup> Heidegger używa tu niemieckiego słowa „hervorbringen”, które oznacza „wydawać na świat”, „sprawiać, że coś zaistnieje”.

Ta *poiesis* w żadnym wypadku nie jest ograniczona tylko do czynu ludzkiego. Także *physis* (natura) jest *poiesis*. Natura sprawia nieustannie, że coś zaistnieje, pozwala „istniejącemu” (Seiende)<sup>7</sup> być obecnym<sup>8</sup>. Mimo to istnieje pewna różnica między ludzkim „wydawaniem na świat”, a tym samym działaniem natury. Naturalne „wydawanie na świat” nie potrzebuje nikogo innego, aby pozwolić czemuś stać się obecnym. Natura jest sama w sobie i sama dla siebie „wydawaniem na świat”<sup>9</sup>. To „wydawanie na świat” (das Her-vor-bringen) wydobywa z ukrycia do jawności. To wydobywanie wydarza się tylko, o ile to, co ukryte przechodzi w to, co nieukryte<sup>10</sup>. W sławnym fenomenologicznym opisie ukazuje Heidegger, jak pierwotnie greckie „wydawanie na świat” (Her-vor-bringen) oznacza nie tylko rzemieślnicze wytwarzanie, nie tylko artystyczno-poetyckie zobrazowywanie, lecz także powstawanie z siebie natury jako φύσις. Czy to w naturze, czy w rzemiośle, lub w sztuce – wszędzie to „wydawanie na świat” sprawia wydobywanie z ukrycia do nieukrycia, jawności. W tym „wydobywaniu” chodzi więc zasadniczo o stosunek człowieka i tego, co istnieje do prawdy, do nieukrycia tego, co istnieje, co istnieje w ogóle<sup>11</sup>.

Słowo „technika” wywodzi się z greckiego słowa, które już we wczesnej mowie greckiej oznaczało to samo co ἐπιστήμη. Obydwa słowa są określeniami na poznanie w najszerszym rozumieniu, tzn. orientowaniu się w czymś, znaniu się na czymś<sup>12</sup>. U Heideggera τέχνη oznacza „orientować się w czymś”, dokładnie mówiąc w wytwarzaniu czegoś. To „orientowanie się w wytwarzaniu” jest pewnym rodzajem „poznania”, pewną sztuką, pewną wiedzą i oznacza to także zawsze pewien rodzaj „otwarcia”, „objawiania tego, co jako obecne jest przed oczami”<sup>13</sup>. Tak więc po grecku myślane „wytwarzanie” (Her-stellen) nie oznacza „produkcji, rzemiosła i przerabiania czegoś”, ale mianowicie to, co niemieckie słowo „herstellen”, rozumiane fenomenologicznie, oznacza dosłownie: „her”<sup>14</sup> (mianowicie z „ukrycia” do „jawności”) – „stellen” (tzn. „coś, co wcześniej nie było obecnym” doprowadzić do jego stanu poprzez sztukę i wiedzę)<sup>15</sup>. Mówiąc krótko i wyraźnie, τέχνη nie jest terminem oznaczającym pracę, lecz terminem wiedzy. Τέχνη, a zatem i „technika” oznacza właściwie, że coś zostaje jakby przeniesione w przestrzeń, gdzie się objawia, jest dostępne i do dyspozycji w swym stanie obecności<sup>16</sup>.

<sup>7</sup> Autor tłumaczy termin Heideggera „das Seiende” jako „to co istniejące”, „coś istniejącego”, choć zazwyczaj bywa on tłumaczony po prostu jako „byt”.

<sup>8</sup> W. Biemel, *Martin Heidegger*, str. 112.

<sup>9</sup> Por. W. Biemel, *Martin Heidegger*, str. 112.

<sup>10</sup> M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, str. 15.

<sup>11</sup> G. Guest, *Technik und Wahrheit, Zur Erörterung der Gefahr*. w: *Große Themen Martin Heideggers. Eine Einführung in sein Denken*, Freiburg 1990, str. 118.

<sup>12</sup> Por. M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, str. 16.

<sup>13</sup> H. Heidegger (red.), *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, St. Gallen, 1989, str. 15.

<sup>14</sup> W jęz. niemieckim „her” oddaje kierunek, w jakim dzieje się dana czynność, a mianowicie w kierunku podmiotu.

<sup>15</sup> G. Guest, *Technik und Wahrheit...* str. 118.

<sup>16</sup> H. Heidegger (red.), *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, str. 15.

W tym właśnie sensie według teorii Arystotelesa jest rozumiane τέχνη i ποίησις – wytworzenie jakiegoś dzieła – jako pewien sposób ἀληθεύειν, to znaczy wydobywania, odkrywania<sup>17</sup>. To „stawianie tu” (das Herstellen) jako rys charakterystyczny ποίησις, technicznego „wydawania na świat” czegoś istniejącego jest pewnym sposobem wydobywania. To techniczne „stawianie tu” sprowadza coś do „zjawienia się” (Erscheinen). To sprowadzanie wydobywa na jaw to, co obecne. Czym jest w istocie to sprowadzanie? Zostało ono wyrażone w pewnym zdaniu *Symposionu* Platona, w tłumaczeniu Martina Heideggera: „Każde spowodowanie, że coś z nie-obecności przechodzi w obecność jest ποίησις, jest „wydawaniem na świat” (Her-vor-bringen)”<sup>18</sup>.

Tak więc technika nie jest jedynie środkiem, jest ona rodzajem wydobywania, odkrywania<sup>19</sup>. Technika pochodzi z obszaru, gdzie dzieje się wydobywanie i jawność, gdzie jest ἀληθεια, gdzie jest prawda<sup>20</sup>.

## 2. ISTOTA NOWOCZESNEJ TECHNIKI

### 2.1. Das Stellen

Także nowoczesna technika jest wydobywaniem, ale nie w znaczeniu ποίησις. To jest wyzwanie, stawianie żądania naturze, by dostarczała energii, która by mogła być gromadzona<sup>21</sup>. „Stawianie” oznacza wziąć coś na coś (powietrze na azot, ziemię na minerały), coś przerobić na coś, zrobić trwałym, ustalić. „Stawianie” jest więc zawsze „u-stawianiem”, „u-stalaniem”<sup>22</sup> (fest-stellen)<sup>23</sup>.

W nowożytnej technice rzecz i człowiek, natura i świat są „przerabiani na coś”. Rzecz i natura są przerabiane na bycie materiałem, na jakąś funkcję, na jakąś zawartość, w jakąś postać<sup>24</sup>.

To panujące w nowoczesnej technice wydobywanie ma charakter „stawiania” w znaczeniu wyzwania. Dzieje się to w ten sposób, że energia ukryta w naturze zostaje uruchomiona, przeformowana, zmagazynowana, potem znowu podzielona i inaczej użyta. Uruchomienie, przeformowanie, zmagazynowanie, podział, inne użycie – są sposobami wydobywania. Rola wydobywania w tym procesie polega na sterowaniu i zabezpieczeniu<sup>25</sup>. W ten sposób zyskuje ona swój własny stan – swoje istnienie, swoją trwałość.

<sup>17</sup> M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, str. 17.

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, str. 15.

<sup>19</sup> M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, str. 16.

<sup>20</sup> M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, str. 17.

<sup>21</sup> M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, str. 18.

<sup>22</sup> W sensie czynienia czegoś trwałym tu i teraz.

<sup>23</sup> G. Seubold, *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, Freiburg/München 1989, str. 108.

<sup>24</sup> G. Seubold, *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, str. 108.

<sup>25</sup> M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, str. 20.

Człowiek dokonuje wyzywającego „stawiania”, poprzez które to, co określone jest jako rzeczywiste, zostaje odkryte jako trwałe. Może on coś przedstawić, kształtować, uprawiać, ale nie zarządza on tą „nieukrytością”, w której każdorazowo to, co rzeczywiste, ukazuje się lub nika z pola widzenia. Tylko o ile człowiek ze swej strony jest wyzwany, sprowokowany wydobywać energie natury, może wtedy działać się to „stwierdzające” wydobywanie<sup>26</sup>.

Człowiek bierze udział w tym sposobie wydobywania poprzez uprawianie techniki. To „stawianie” rozwija się ciągle w ramach nieukrytości i nigdy nie jest jedynie zwykłym ludzkim czynem.

Heidegger twierdzi, że takie wydobywanie dokonuje się wszędzie<sup>27</sup>.

## 2.2. Das Gestell

Heidegger jako nazwy dla współczesnej techniki używa słowa „Ge-stell”. Jest ono rozumiane jako podstawowy ontologiczny proces. Oznacza zebranie, zgromadzenie, zjednoczenie różnorodnych sposobów technicznego wydobywania z natury i świata. Słowo „stawiać” (stellen) oznacza: „stawiać, umieszczać tutaj” (her-stellen)<sup>28</sup>, „przedstawiać” (dar-stellen) w rozumieniu ποιησις. Pozwolić obecnemu przyjść do nieukrytości<sup>29</sup>. Przez słowo główne z prefiksem „Ge-”, odbywa się tworzenie jedności z wielu elementów należących do siebie<sup>30</sup>. Ge-stell oznacza zebranie elementów, części, które człowiek „stawia”, to znaczy wyzywa, prowokuje to, co rzeczywiste, do odkrycia jako trwałego i trwałego<sup>31</sup>.

Ge-stell oznacza sposób wydobywania, który stanowi istotę nowoczesnej techniki i nie jest sam w sobie niczym technicznym, niczym na wzór maszyny<sup>32</sup>. Techniczne są wszystkie narzędzia. Techniczna praca odpowiada jedynie wyzwaniu ze strony Ge-stell, ale nigdy go nie tworzy. W Ge-stell wydarza się nieukrytość; stosownie do niej praca współczesnej techniki odkrywa rzeczywiste jako trawę. Wydobywanie to dzieje się nie jako czyn ludzki i nie tylko „w” człowieku i „przez” człowieka<sup>33</sup>.

## 2.3. Das Geschick

Istota nowoczesnej techniki wprowadza człowieka na drogę takiego odkrywania, poprzez które to, co rzeczywiste, wszędzie, mniej lub bardziej wyraż-

<sup>26</sup> M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, str. 20.

<sup>27</sup> Por. M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, str. 22.

<sup>28</sup> Potoczne znaczenie tego słowa to „wytwarzać, produkować”.

<sup>29</sup> Por. M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, str. 24.

<sup>30</sup> Por. G. Seubold, *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, str. 112.

<sup>31</sup> M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, str. 27.

<sup>32</sup> M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, str. 24.

<sup>33</sup> M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, str. 27.

nie, staje się czymś trwałym<sup>34</sup>. To „wprowadzanie na drogę” nazywa Heidegger „schicken” (posyłać). Każde zebrane posyłanie, które wprowadza człowieka na pewną drogę, jest właśnie tym „Geschick”.

Ge-stell jest pewnym posłaniem tego Geschick. W tym sensie Geschick jest także „wydawaniem na świat”, jest ποιησις.

### 3. ZASADA RACJI ISTNIENIA I JEJ ROSZCZENIA

Zasada racji istnienia brzmi: Nihil est sine ratione<sup>35</sup> – niczego nie ma bez racji istnienia. Wypowiedź tej zasady można więc tłumaczyć w sposób następujący: wszystko ma swą rację istnienia, wszystko, co w jakikolwiek sposób istnieje. To, co rzeczywiste, ma rację swojej rzeczywistości. Co konieczne, ma rację swej konieczności<sup>36</sup>. Żadna prawda nie będzie sobą bez koniecznej dla niej racji istnienia.

W tej zasadzie dochodzi do głosu roszczenie, wymaganie podania racji dla każdej wypowiedzi, dla każdego mówienia<sup>37</sup>. Już Leibniz określił ją jako „principium reddendae rationis sufficientis”.

Roszczenie tej zasady brzmi w słowie „reddere”: oddawać, dostawiać, wręczać, przekazać. Ten radykalny nakaz zasady racji istnienia wymaga podania usprawiedliwienia możliwości przeliczenia, które wszystko, co jest, kalkuluje jako coś istniejącego<sup>38</sup>.

Zasada racji istnienia jest zasadą Istnienia, Bycia (das Sein), stosownie do której istnienie i jego zasada „są” tym samym<sup>39</sup>. Ta zależność między nimi jako taka zostaje zapomniana, tzn. rozumując po grecku: ukryta. O ile każde to, co istnieje, jest określone poprzez jego Istnienie, tzn. rację, to to samo w sobie samym jest czymś uzasadnionym i ugruntowanym. Ten grunt jest często przedstawiany jako coś innego, nie jako Bycie, ale w odniesieniu do tego, co Bycie określa ze swej strony, mianowicie to, co istnieje<sup>40</sup>.

Każdy konkretnie istniejący byt ma rację, grunt swego istnienia. Ten grunt musi być dostarczony, ponieważ jest „ratio”, tzn. sprawozdanie, rozliczenie (Rechenschaft). Bez ratio sąd zostaje bez uzasadnienia. Sąd jest tylko wtedy prawdą, kiedy jest podane uzasadnienie, rozliczenie. W tym uzasadnieniu zostaje ukazane to, od czego zależy, że dana rzecz jest taka, jaka jest<sup>41</sup>. Bez ratio twierdzenie, sąd, przypuszczenie albo mniemanie pozostają bez uzasad-

<sup>34</sup> M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, str. 28.

<sup>35</sup> W jęz. niemieckim brzmi ona: Nichts ist ohne Grund.

<sup>36</sup> M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Frankfurt am Main 1997, str. 171.

<sup>37</sup> M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, str. 44.

<sup>38</sup> M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, str. 150.

<sup>39</sup> M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, str. 104.

<sup>40</sup> M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, str. 162.

<sup>41</sup> M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, str. 177.

nienia, bez wystarczającej poprawności, nieuzasadnione, nieumotywowane. Racja jest zatem czymś, co człowiekowi myślącemu, tworzącemu sobie wyobrażenia, musi być dostarczone. Ta racja musi być zwrócona człowiekowi, jako podmiotowi.

Ta podawana racja musi być „ratio sufficiens”, tzn. musi podawać w sposób wystarczający uzasadnienie dla danych przedmiotów. Wystarczający mianowicie do tego, aby coś istniejącego (ein Seiendes) mogło być „zapewnione, zabezpieczone” w swym stanie (in seinem Stand) jako przedmiot (Gegen-Stand)<sup>42</sup>. Ta stałość (Ständigkeit) przedmiotu musi zostać zabezpieczona poprzez kompletność podanej racji, poprzez perfectio warunków możliwości tego przedmiotu<sup>43</sup>. Ten dostateczny grunt jest tym, co czemuś istniejącemu udziela tego, co pozwala mu się w tym właśnie stanie wypełnić, zrealizować jego pełną istotę, tzn. perfectio<sup>44</sup>. Nie może istnieć coś, czego wystarczająca podstawa egzystencji nie może być podana<sup>45</sup>.

Według zasady racji istnienia istnieje ta racja nie jakkolwiek i gdziekolwiek. Racja jako taka wymaga, by była podana, zwrócona; zwrócona w kierunku re-prezentacji danego przedmiotu.

Racja istnienia domaga się być wszędzie widoczną w taki sposób, że wszystko w obszarze tego żądania ukazuje się jako następstwo, to naczy, że musi być przedstawione jako konsekwencja. Tylko to, co się naszemu wyobrażeniu ukazuje w ten sposób, co nas „spotyka” w taki sposób, że jest osadzone na własnym gruncie, na własnej racji istnienia, jest czymś pewnym (gilt als sicher Stehendes), to znaczy jest przedmiotem, obiektem (Gegenstand). Tylko wtedy to coś jest tym, o czym możemy powiedzieć z pewnością; to jest. Tylko to, co jest wystarczająco uzasadnione, może być uważane za coś istniejącego (kann als Seiendes gelten). Wyobrażenie, widzenie czegoś, może być uzasadnione dopiero wówczas, kiedy widzącemu podmiotowi zostanie dostarczona jego racja istnienia, podstawa<sup>46</sup>.

Czynnikiem działającym w zasadzie racji istnienia jest roszczenie, wymaganie dostarczenia tej racji.

#### 4. PODPORZĄDKOWANIE TECHNIKI ROSZCZENIU ZASADY RACJI ISTNIENIA

Wszystko, co jest, jest wskutek ..., samo jest następstwem jakiejś przyczyny, racji istnienia, tzn. jest wskutek i stosownie do wymagania dostarczenia

<sup>42</sup> Tutaj, jak wielokrotnie u Heideggera, pojawia się analiza słów w jęz. niemieckim: Stand, Gegenstad, Gegen-Stand, Ständigkeit. „Stand” – miejsce, stoisko; stan, położenie.

<sup>43</sup> Por. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, str. 153-154.

<sup>44</sup> M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, str. 105.

<sup>45</sup> M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, str. 175.

<sup>46</sup> M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, str. 41-42.

racji, które to wymaganie brzmi w zasadzie racji istnienia jako principium reddendae rationis<sup>47</sup>.

Żyjące w zasadzie racji istnienia wymaganie dostarczenia racji istnienia w celu niejako opartej na tym gwarancji, umacnia swe „panowanie” w czasach nowożytnych. Wraz ze wzrastającą ilością znaków zapytania. Temu w przejmującej zgrozą uwolnionemu nakazowi<sup>48</sup> współczesny człowiek staje się podporządkowany i posłuszny. Współczesne poddaństwo nauki tej zasadzie tworzy się jako pochodna podporządkowania ogólnego. Współczesna nauka opiera się na tej podstawowej zasadzie dostarczania racji istnienia<sup>49</sup>. Technika jest właśnie nowożytną manifestacją nauki.

#### 4.1. Nowożytna nauka

Principium reddendae rationis wymaga, aby każde przedstawienie przedmiotu było uzasadnione. Sposobem uzasadnionego ukazywania przedmiotów jest właśnie nowożytna nauka. Ona opiera się na zasadzie dostarczania racji. Bez tej zasady nie mogłaby ona istnieć<sup>50</sup>.

##### 4.1.1. Działalność badawcza jako istota nauki

Nowożytna nauka opiera się na projektach badań obszarów określonych obiektów badawczych i jednocześnie też dzieli się pod tym względem. Te projekty rozwijają się w odpowiednich procesach, ściśle określonych. Każdy taki proces odbywa się w ramach pewnych czynności. Heidegger nazywa to procesem podstawowym nowożytnej nauki<sup>51</sup>. Projekt i jego dokładność, sposób i czynności postępowania tworzą istotę nowożytnej nauki, czynią z niej działalność badawczą (Forschung)<sup>52</sup>.

Nauka polega (również) na usuwaniu występujących sprzeczności. Dzieje się to poprzez dochodzenie do rozwikłania sprzeczności, aż do powstania pewnej jedności, która nadaje się, by dźwigać to, co pozornie sprzeczne, tzn. dać temu wspólną podstawę. Żądanie i parcie do ciągłego usuwania sprzeczności pochodzą z wymagania principium reddendae rationis. To wymaganie jest jednak czymś innym niż sama nauka. Ona bowiem odpowiada żądaniu ratio reddendae i to w sposób konieczny. W przeciwnym wypadku nie mogłaby być tym, czym jest<sup>53</sup>.

<sup>47</sup> M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, str. 42.

<sup>48</sup> Por. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, str. 116.

<sup>49</sup> Por. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, str. 44.

<sup>50</sup> Por. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, str. 38.

<sup>51</sup> Zobacz: M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, w: *Gesamtausgabe*, Band 5, *Holzwege*, Frankfurt am Mein 1997, str. 83.

<sup>52</sup> M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, str. 86.

<sup>53</sup> Por. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, str. 46-47.

Bodźce do pytania o niesprzeczność jedności sądów i dochodzenie do odpowiedniego „umocowania” tej jedności pochodzą z władzy wymagania, roszczenia o dostarczenie, podanie wystarczającej podstawy, gruntu danego wyobrażenia<sup>54</sup>.

Istota badań naukowych polega na tym, że poznanie uważa siebie samo za postępowanie (Vorgehen) w obszarze tego, co istnieje (Seiende), natury albo historii. Badania dokonują się przez to, że w jakimś obszarze czegoś istniejącego, np. w naturze, zostaje nakreślony plan, zarys procesów natury<sup>55</sup>.

Poznanie jako badanie pociąga niejako to, co istnieje, do zakomunikowania tego, jak i o ile jest ono dyspozycyjne do stania się widocznym, wyobrażeniem (Vorstellen). Badanie dysponuje tym, co istnieje, jeśli potrafi określić je w jego przyszłym przebiegu (Verlauf) albo jako coś przeszłego<sup>56</sup>.

Obiektem wyobrażenia w badaniu naukowym stają się natura i historia. Wyobrażenie właśnie na nich się opiera. Tylko to, co w ten sposób staje się przedmiotem, jest jako istniejące. Nauka jest badaniem, kiedy poszukuje Istnienia w tym, co istnieje w jego przedmiotowości. To uprzedmiotowienie tego, co istnieje dokonuje się w przed-stawieniu (Vor-stellen), którego celem jest pewność w stosunku do tego, co istnieje. Do nauki jako badania dochodzi dopiero wtedy i tylko wtedy, kiedy prawda przemieni się w pewność tego wyobrażenia<sup>57</sup>.

To wyobrażenie poszukuje racji istnienia. Dzieje się to, kiedy wyobrażenie pyta: Dlaczego jest to, co jest przedstawione i dlaczego jest takie, jakie jest?<sup>58</sup> „Dlaczego” jest pytaniem o ratio, grunt, podstawę. To „Dlaczego” szuka racji istnienia.<sup>59</sup>

Heidegger cytuje Goethego w jego wypowiedzi o wytrwałości badań:

„Przecież badanie dąży i walczy bez wytchnienia,  
szukając prawa, gruntu, dlaczego i jak.”<sup>60</sup>

W przeciwieństwie do „Ponieważ” w „Dlaczego” poszukujemy przyczyny. W „Dlaczego” ustanawiamy grunt aby był, aby do nas mówił i odpowiadał<sup>61</sup>.

To „Dlaczego” rozwija się w pytaniach: Jak? Kiedy? Gdzie? Pyta ono o regułę (Gesetz), o czas, o miejsce tego, co się dzieje. To pytanie się o przestrzenno-czasowo-regułowy przebieg tego, co się dzieje, jest sposobem, w jaki badanie „Dlaczego” prześladuje tego, który istnieje<sup>62</sup>.

<sup>54</sup> M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, str. 180-181.

<sup>55</sup> M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, str. 77.

<sup>56</sup> M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, str. 86-87.

<sup>57</sup> Por. M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, str. 86-87.

<sup>58</sup> Por. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, str. 53.

<sup>59</sup> M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, str. 38; Już Schopenhauer nazwał „dlaczego”, które zawiera się w zasadzie racji istnienia, matką nauki, por.: O. Pöggeler, *Der Dekalog Martin Heideggers*, str. 154.

<sup>60</sup> „Doch Forschung strebt und ringt, ermüdend nie, Nach dem Gesetz, dem Grund, Warum und Wie“; M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, str. 185.

<sup>61</sup> Por. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, str. 61-62.

<sup>62</sup> M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, str. 185.

Ten pytajnik ugania się za przedstawieniem, od jednego ratio do drugiego. To „Dlaczego” nie daje spokoju, nie pozwala się zatrzymać. To „Dlaczego” jest wpędzaniem w nieustanne i-tak-dalej (Und-so-weiter), które badanie, poszukiwanie, gdy samo siebie zmęczy i osłepnie, pędzi tak daleko, że może zejść aż za daleko<sup>63</sup>. Bo to „Dlaczego” nie zna ani okoliczności, ani stałego pobytu, lecz co najwyżej zatrzymanie się na moment. Ono stawia pytania w obszarze koniecznego i powszechnego żądania podania matematyczno-technicznych możliwości obliczenia zasady racji istnienia.

## 4.2. Perfekcja techniki

Technika opiera się na nauce i badaniach. Poprzez podanie wystarczających przyczyn, racji otrzymuje jakieś wyobrażenie tę wyjątkowość, która określa nowoczesny stosunek człowieka do świata, tzn. umożliwiała nowoczesną technikę<sup>64</sup>. Naukowa perfekcja kompletności podanych racji, dowodów, odpowiada perfekcji techniki.

Dopiero ta kompletność podanych racji, to perfectio, gwarantuje, że coś dla ludzkiego wyobrażenia jako obiekt, przedmiot w swym stanie jest „osadzony, zabezpieczony”. Ta perfekcyjność gwarantuje, że każde wyobrażenie zawsze i wszędzie może liczyć na dany przedmiot i może liczyć się z jego obecnością<sup>65</sup>.

Ta niesamowita presja zasady racji istnienia rodzi specyficzną tendencję: obecny w nowoczesnej technice pewien ciąg ku optymalizacji poprzez zabezpieczenie (Sicherstellung). Wymaganie kompletności uzasadnienia rodzi wiele inicjatyw: pełnych nowych impulsów, pobudek, które razem wzięte tworzą siłę, która ma wpływ na przebieg historii – proces nowożytniej techniki. Heidegger potwierdza istnienie pewnej istniejącej tendencji współczesnej techniki, mianowicie, że prze ona z siłą nie do zatrzymania w kierunku możliwie największej, wszystko obejmującej perfekcji jej wytworów. Polega ona na kompletności obliczeń zabezpieczenia w istnieniu (Sicherstellung) przedmiotu, zabezpieczenia możliwości liczenia się z nim i pewności obliczalności możliwości liczenia<sup>66</sup>.

Ta perfekcja techniki jest jedynie echem żądania perfekcji w ogóle. Dążenie do kompletności uzasadnienia wywodzi się z principium reddendae rationis sufficiens. Perfekcja ta polega na zwyczajnej obliczalności przedmiotu. Ta obliczalność obiektów zakłada nieograniczoną obowiązującość principium rationis. W ten sposób wpływa przedstawione panowanie zasady racji istnienia na istotę współczesnej, technicznej epoki<sup>67</sup>.

<sup>63</sup> M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, str. 185.

<sup>64</sup> M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, str. 130.

<sup>65</sup> M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, str. 175.

<sup>66</sup> M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, str. 177.

<sup>67</sup> Por. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, str. 177-178.

## PODSUMOWANIE

Nowożytna technika jest „posłuszna” zasadzie racji istnienia. Racja ta jest pytaniem i odpowiedzią jednocześnie, jest podstawą dominującego w nauce i technice planowania<sup>68</sup>. Szczególnie dzisiaj temu wymaganiu tej zasady w postaci całkowitej racjonalizacji odpowiada kompletna technizacja świata i człowieka. Ważne jest to, że myśleniu technicznemu odpowiada pewne zawężenie otwartości Bycia i że to, co techniczne (i w tym obszarze dokonane naukowe „ukazanie”) jest „posłuszne” żądaniu, o którym samo jednak nic wiedzieć nie może.

---

<sup>68</sup> W. Schirmacher, Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger, Freiburg/München 1983, str. 178.

część trzecia

teologia



## ODKUPIENIE OD ZŁA. WZAJEMNA ZALEŻNOŚĆ STWORZENIA I ODKUPIENIA

Wraz z wolnością, ową wolnością, którą Bóg zaszczepił w człowieku, dana jest możliwość tego, co moralnie złe: możliwość grzeszenia. Wobec wszechobecności i rozmiarów zła w naszym świecie wolno w sposób uzasadniony pytać, czy Bóg, stwarzając wolnego człowieka nie podjął zbyt dużego ryzyka? Historia ludzkości jest tak dalece historią zła, że zrozumiałym jest, gdy zadaje się pytanie, czy aby cena do zapłacenia za tę historię nie jest za wysoka. Czy Bóg zatem, by się tak wyrazić, nie zagrał zbyt ryzykownie, stwarzając wolnego człowieka?

Wielki myśliciel i teolog Romano Guardini mówił w tym kontekście o niesłychanej odwadze Boga. Kiedy rozważa się zło, które wciąż na nowo dokonuje się w historii ludzkości, to należałoby powiedzieć, iż owa prawdziwa odwaga Boga polega na tym, że w ogóle zdecydował się On na stworzenie wolnych ludzi, i tym samym także na otwarcie możliwości czynienia tego, co jest moralnie złe, chociaż Bóg – kiedy się wyjdzie od Jego istoty – nie może niczego innego, jak tylko całkowicie odrzucić zło. Guardini pisze: „Widocznie to, co skończone, jest dla Boga tak ważne, że decyduje się na taką możliwość. To jest właśnie tajemnicza odwaga Boga, o której można myśleć tylko z najgłębszym szacunkiem. Jeśli tę myśl rozważa się dalej z zachowaniem owego szacunku, to cała powaga tej odwagi zdaje się polegać na tym, że Stwórca od samego początku wziął na siebie także odpowiedzialność za dzieje zła spowodowanego przez stworzenie, że zamierzył sam odpokutować za winę i zło, które człowiek może uczynić i będzie czynił”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> R. Guardini, *Theologische Briefe an einen Freund*, München 1976, 11-12. Te myśli Guardiniego znajdują swój oddźwięk w Urzędzie Nauczycielskim Kościoła, a dokładnie w przemówieniu, które wygłosił papież Jan Paweł II podczas audiencji generalnej w dniu 4 czerwca 1986 r.: „A motivo di quella pienezza di bene che Dio vuole realizzare nella creazione, l'esistenza degli esseri liberi è per lui un valore più importante e fondamentale del fatto che quegli esseri abusino della propria libertà contro il Creatore e perciò la libertà possa portare al male morale”. *La Divina Provvidenza e la presenza del male e della sofferenza nel mondo*, w: *Insegnamenti Giovanni Paolo II*, IX/1 (1986), 1762.

Gdy Jezus, Syn Boży, wziął na siebie krzyż, aby na nim umrzeć i w ten sposób odkupić świat od przekleństwa zła, wtedy stało się jasnym, o jaką powagę i o jaką odwagę tutaj chodzi. Na krzyżu widać ostatecznie, jak bardzo Bóg – biorąc pod uwagę dzieło stworzenia i intencję, jaka mu od początku towarzyszyła – połączył swój własny los z losem człowieka.

Tę wewnętrzną jedność stwórczej intencji wcielenia i krzyża rozpisuje Pismo Święte na dramatyczne wydarzenia historii zbawienia. Stwórczy zamysł Boga polega na tym, aby między Bogiem a stworzeniem, które zostało uczynione na Jego obraz i podobieństwo, mogła się rozwinąć historia wolności i miłości. Pismo św. jest niezłomnym świadkiem tego, że Bóg robi wszystko ze swej strony, aby urzeczywistniła się ta historia wolności i miłości. Bóg z pełnym zaangażowaniem bierze w niej udział, wraz ze swym cierpieniem, gniewem, skargą, żalem, miłosierdziem i miłością. Bóg okazuje się w tym wszystkim jako bezwarunkowo wierny<sup>2</sup>.

Pismo św. zaświadcza jednocześnie, że Bóg tak samo bezwarunkowo respektuje wolność człowieka. Historia wolności może się urzeczywistnić tylko wtedy, gdy także człowiek jako partner Boga będzie mógł podejmować wolne decyzje. Bóg zniszczyłby swój własny zamysł stwórczy, jeśliby chciał coś zrealizować przez przymus, presję, bez liczenia się z człowiekiem. Jeżeli zatem człowiek się nie zgadza i odwraca się od Boga, to Bogu nie pozostaje właściwie nic innego, jak iść za tym człowiekiem i zabrać go z miejsca, w którym się on zgubił. Kiedy człowiek pogubił się w tym, co jest złe i uwikłał się w grzech, to Bóg postępuje z największą konsekwencją, gdy sam w swoim Synu udaje się tam, gdzie jest to zło, i bierze na siebie ciężar grzechu, aby w ten sposób na nowo podjąć i dalej prowadzić rozmowę, kontakt z człowiekiem.

Prorok Izajasz wyraził tę troskę i zaangażowanie Boga wobec człowieka za pomocą wzruszającego obrazu: „Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu, ta, która kocha syna swego łona? A nawet gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie. Patrz: oto wyryłem cię na obu mych dłoniach” (Iz 49,15-16a). To prorockie słowo – „wyryłem cię na obu mych dłoniach” – ojcowie Kościoła odnieśli do ran Ukrzyżowanego. Jezus pozwolił sobie przebić ręce, na których wypisane są imiona ludzi i tym samym równocześnie stwórczy zamiar Boga<sup>3</sup>. Obraz ten wyraża w dobitny sposób, że to, co Bóg podczas poranka stworzenia wprowadził w ruch, znajduje ostateczną konsekwencję w Nim samym na krzyżu. Pełne miłości zaangażowanie Boga względem Jego stwórczego zamiaru i bezwzględny szacunek wobec wolności, którą dał człowiekowi, sprawiają, że Bóg sam daje się zranić w swoim Synu. Na krzyżu Bóg w Jezusie Chrystusie sam staje się pierwszą i właściwą ofiarą zła; staje się ofiarą wolności, którą podarował człowiekowi<sup>4</sup>. Przez swoje miłosne zaangażowanie

<sup>2</sup> Te biblijno-teologiczne aspekty są przytoczone w kontekście pytania o zło u: H. Riedlinger, *Vom Schmerz Gottes*, Freiburg 1983.

<sup>3</sup> J. M. Garrigues, *Dieu sans idée du mal*, Limoges 1982, 107.

<sup>4</sup> R. Latourelle, *L'homme et ses problèmes dans la lumière du Christ*, Paris-Montréal 1981, 293.

zowanie względem człowieka Bóg niejako sam otwiera się na cierpienie i istnieje możliwość zranienia Go, nie wykluczając śmierci.

## BÓG OFIARĄ ZŁA?

Tym pytaniem zagłębiamy się w najbardziej drogocenne i tajemnicze wymiary naszej wiary: uniżenie i cierpienie Boga w Jezusie aż do śmierci na krzyżu za nasze grzechy i za zło świata (1 Kor 15,3b). Zagłębiamy się również w nową i kontrowersyjną terminologię, w mówienie o istnieniu możliwości zranienia Boga, o cierpieniu Boga i o Bogu jako ofierze zła<sup>5</sup>. Mowa ta nie ma już, jak dotychczasowe ujęcia, na uwadze Boga, który wprowadzając dopuszcza zło, ale jest beznamytnie wolny od niego, lecz chodzi tu o takiego Boga, który pozwala złu, aby Go dosięgło „aż na wskroś”. Jest to mowa, w której w ten sposób próbuje się także uwzględnić bezgraniczną przepaść zła w naszych czasach i pełne niewypowiedzianych cierpień doświadczenia tych, którzy stali się jego ofiarami. Ta mowa jest słuszna i konieczna na tyle, na ile może przybliżyć Boga człowiekowi, który dzisiaj cierpi i szuka odkupienia. Bóg bowiem ukazuje się tu jako ten, który całkowicie stoi po stronie ofiary zła i wszystko dla niej poświęca, ostatecznie nawet siebie samego. Mowa ta jest problematyczna i może prowadzić do błędów, jeśli się stwierdzi, że Bóg, stwarzając wolnego człowieka, zrezygnował ze swej wszechmocy albo że Oświęcim udowodnił, iż sam Bóg jest słaby i dopiero poprzez dramat zła musi odnaleźć siebie samego.

Tego typu sposoby myślenia rozwinęły się przede wszystkim na terenie nauk humanistycznych i filozofii, ale także w kręgach tak zwanej teologii procesu. Tak np. żydowski filozof H. Jonas reprezentuje stanowisko, że po Oświęcimiu można myśleć o Bogu, ale tylko w taki sposób, że jest On słaby, podporządkowany sile zła i dopiero poprzez długą, zmienną historię odnajduje siebie samego<sup>6</sup>. Amerykański teolog D. R. Griffin przedstawił tezę, że wobec dzisiejszego zła należałoby na nowo zinterpretować, co relacja o stworzeniu mówi na temat działalności stwórczej Boga. Według Księgi Rodzaju 1 Bóg nie stwarzał z niczego („ex nihilo”), lecz z już istniejącego chaosu (Rdz 1,1). Stworzenie jest zatem trwającym procesem ewolucji, gdzie Bóg pracuje nad tym, by nadać chaosowi coraz więcej formy i porządku. Ten chaos jednak stawia opór działaniu Boga i stąd właśnie rodzą się różne fenomeny zła. Bóg objawia się w tym procesie jako Ten, który sam musi najpierw zdobyć moc, która Mu ostatecznie pozwoli na to, by pokonać zło i doprowadzić stworzenie do porządku<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Nie można rozwinąć tutaj kwestii tego, dlaczego Kościół starożytny odrzucił ideę cierpienia Boga. Patrz: W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 235-245.

<sup>6</sup> W ujęciu filozoficznym zob. np.: H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Genova 1991.

<sup>7</sup> D. R. Griffin, *Creation out of Chaos and the Problem of Evil*, w: *Encountering Evil* (S.T. Davis Ed.). Atlanta/ (USA) 1981. Idee te rozważa R. Ammicht-Quinn, *Von Lissabon nach Auschwitz*, 195-2151.

Taki sposób myślenia oraz jemu podobne dowodzą, że konfrontacja z dzisiejszym złem rzeczywiście stawia obraz Boga pod znakiem zapytania. Sprawadza się Boga całkowicie na stronę cierpiących i ofiar zła. To jest bez wątpienia słuszne. Stanie się jednak błędne, jeśli przy tym sam Bóg zostanie uznany za słabego i za Tego, który musi się dopiero rozwinąć. Takie podejście okazuje się mało pomocne (pomijając już kwestię dogmatyczną) zwłaszcza w spojrzeniu na zło. Bowiem w jaki sposób słaby, podlegający złu Bóg może wyzwolić i odkupić? To krytyczne pytanie wiele razy słusznie przytoczył J. B. Metz<sup>8</sup>. Już GUARDINI przestrzegał przed patrzeniem na krzyż i śmierć Jezusa jako konieczne składniki planu stworzenia. Kto by tak czynił, ten uznaje także zło, a ostatecznie także krzyż za konieczny element procesów historii<sup>9</sup>.

Jeśli więc mówimy o Bogu, który jest całkowicie po stronie cierpiących i który sam staje się „ofiarą zła”, to trzeba też – dla wykluczenia nieporozumień – z naciskiem wskazać na to, że dzieje się to ze strony Boga na podstawie Jego suwerennej wolności oraz ze względu na Jego miłość, która gotowa jest użyć nie tylko coś, ale siebie samą. Dlatego powinno dojść tutaj do głosu i przez samego Boga powinno być wypowiedziane zarówno uniżenie i cierpienie Boga, jak również Boża moc i chwała, które jako jedyne mogą odkupić od zła. Spróbuję to teraz uczynić, mając nadzieję, że w ten sposób na tle dzisiejszego zła będzie mógł zabłysnąć krzyż Chrystusa jako „copiosa redemptio”.

## „COPIOSA REDEMPATIO”

Napięcie istniejące między uniżeniem i wywyższeniem Boga w Jezusie Chrystusie, między Bogiem jako ofiarą i Odkupicielem od zła jest już obecne w Nowym Testamencie w opisach pasji i zmartwychwstania Jezusa. To napięcie chyba najwyraźniej ukazuje Ewangelia św. Jana. Dla Jana godzina krzyżowej śmierci Jezusa jest równocześnie godziną Jego wywyższenia i tym samym ostatecznym objawieniem istoty Jezusa i Boga<sup>10</sup>.

Jan przedstawia związek między krzyżem i chwałą przy pomocy konkretnego i dobitnego obrazu. Mówi, że na krzyżu Jezus został wywyższony „nad ziemię” (12,32). Jan wypełnia ów obraz teologiczną symboliką: Ten, który na krzyżu został podniesiony, jest wywyższony u Boga. Dlatego Jan akcentuje mocniej niż synoptycy, że haniebne drzewo krzyża jest w rzeczywistości królewskim tronem Jezusa. Jan czyni to, obwieszczając wobec całego świata,

<sup>8</sup> J. B. Metz, *Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt*, w: StZ 117 (1992/5) 311-320. Tenże, *Theologie-empfindliche Gottesrede*, w: J.B. Metz (red.), *Landschaft aus Schreien*, Mainz 1995, 93-97.

<sup>9</sup> R. Guardini, *Theologische Briefe an einen Freund*, 18. Absolutną wolność, a tym samym jednorazowość śmierci Jezusa na krzyżu z naciskiem przedstawił Guardini w: *Der Herr*, Würzburg 1949, 155-156.

<sup>10</sup> R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, II. Teil, Freiburg 1971, 498.

że Jezus jest Królem; mówi bowiem o tabliczce na krzyżu Jezusa, która miała informować o Jego winie, a była napisana w trzech urzędowych językach Palestyny (J 19,19-22). W ten sposób Jan ogłasza, „że osądzony i wyszydzony przez ludzi król żydowski, który wydaje się być bezsilny, jest prawdziwym zbawiającym królem (por. 18,37; 19,5n.13n)”<sup>11</sup>. Godzina ponizenia na krzyżu jest wobec tego dokładnie godziną, w której Jezus, a w Nim Bóg, zostaje wywyższony (13,30-32). Chwała Boża promieniuje na krzyżu jako miłość, bo tam urzeczywistnia się w niepowtarzalny sposób to, że „nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich (J 15,13)”<sup>12</sup>. Ten, który został wywyższony na krzyżu, jest rozpoznawany jako miłość (1 J 4,9-10). Tako oto Bóg objawia na krzyżu swoją istotę jako chwałę, a mówiąc bardziej precyzyjnie, objawia ją jako chwałę miłości<sup>13</sup>.

To wszystko dzieje się jednak w jakimś niesłychanym napięciu i pod znakiem jakiegoś paradoksu, który przekracza nasze zdolności poznawcze. Bóg objawia na krzyżu swoją chwałę właśnie w uniżeniu i niepowodzeniu, w tym, co Pismo św. nazywa przekleństwem (Gal 3,13), czy nawet opuszczeniem przez Boga (Mk 15,34). Krzyż jest także tą „godziną” która jest tak straszną, że Jezus prosił, aby ona nie przyszła (Mk 14,35); to jest godzina, w której niesie On grzechy całego świata i za nas sam zostaje uczyniony grzechem (2 Kor 5,21); to jest godzina wrogów Jezusa i godzina „mocy ciemności (panowania ciemności)”, gdzie wydaje się, że zło w swojej niezgłębionej przepaści odnosi zwycięstwo.

Godzina, w której objawia się Boża chwała, jest dokładnie tą samą godziną, w której także zostaje objawione zło w swojej głębi i skrajnej brzydocie. Zło wyraża się w najrozmaitszych fenomenach i wymiarach, ale w swym jądrze jest ono wyraźnym „NIE” skierowanym do Boga i Jego królestwa, które przyszło do ludzi w osobie i dziele Jezusa. To jest „NIE” wobec wszystkiego, co powinno rozkwitnąć przez nadejście Królestwa Bożego. To jest także „NIE” odnoszące się do czynów zbawczych Jezusa, przez które winno się dokonać przezwyciężenie cierpień duchowych i cielesnych, oraz związanej z nimi bezsensowności; chodzi o „NIE” wobec wspólnoty stołu z Jezusem, a przez Niego ze wszystkimi ludźmi, bo przecież wszyscy, dobrzy i źli, są do tej wspólnoty zaproszeni; to jest „NIE” skierowane do Boga, który każe świecić swojemu słońcu nad dobrymi i złymi i który się wzbrania, aby sądzić dobro i zło; to jest wreszcie „NIE” wobec przebaczenia grzechów i tym samym wobec życia w łasce, miłosierdziu i miłości.

<sup>11</sup> Tamże, 501.

<sup>12</sup> Pojęcie „doxa” zawiera w sobie starotestamentalne wyobrażenie o Bożym „kabod”, o tym sposobie teofanii, które „przedstawia dostojność i majestat, a nawet istotę Boga i Jego świata w ogóle” (H. Kittel, art. „*Doxa*”, w: ThWNT Bd. II, Stuttgart 1935, 240) Patrz także: G. v. Rad, art. „*Kabod*”, tamże, 240-245.

<sup>13</sup> Stosownie do tego w następujących rozważaniach „krzyż” rozumiany jest, zgodnie z zamysłem św. Jana, jako zjednoczenie cierpienia i wywyższenia, śmierci i chwały, jako jedno wydarzenie męki i Zmartwychwstania.

Ponieważ Jezus był tym wszystkim w całkowicie pozytywnym znaczeniu i to przepowiadał, i ponieważ objawiał po prostu Boga jako obdarowującą wszystkich miłość, dlatego zło *musiało* odsłonić swoją istotę jako negację i zniszczenie; a dokonało się to wtedy, gdy odrzuciło Jezusa, a z Nim tego Boga, którego objawiał. H. U. von Balthasar wskazywał z naciskiem na to, że moc zła zostały przez Jezusa wywleczone z najtajniejszych kryjówek i zmuszone do zrzucenia wszelkich masek, gdyż „im więcej znaków miłości Bożej, tym więcej pojawia się nienawiści do Boga”<sup>14</sup>. Tak oto zło demaskuje się podczas ukrzyżowania Jezusa i ukazuje się jako „NIE” skierowane do Boga i do wszystkiego, co oznacza i tłumaczy Bożą chwałę jako miłość i dobroć.

Na krzyżu uwidacznia się także to, jak bardzo niszczyielską moc posiada zło. Nawet Bożego Syna zaprowadziła ona na śmierć i sprawiła, że na krzyżu został opuszczony przez Boga<sup>15</sup>. Ta niszczyielska siła uwidacznia się konkretnie w tym, że nawet samemu Bogu zadała rany, którymi na zawsze będzie on naznaczony. Bóg bowiem w Jezusie uczynił walkę przeciw złu swoją własną sprawą. Po zmartwychwstaniu Jezus nie ukrywa przecież ran, które zostały Mu zadane podczas ukrzyżowania, lecz pozostaje nimi oznaczony na całą wieczność. Pisze o tym wyraźnie teolog redemptorysta F. X. Durwell. Pisze tak: „Jezus nigdy nie wyzdrowieje z tych śmiertelnych ran, nigdy nie zostanie wymazana z Jego ciała pieczęć ciągle aktualnej zbrodni”<sup>16</sup>. W spojrzeniu na krzyż wyraźnym staje się to, że zło nie jest tylko jakimś zakłóceniem u pojedynczego człowieka lub w mechanizmie całego świata, zakłóceniem, które spowodowała ewolucja czy uwarunkowania społeczne i które mogłoby być usunięte przez tę czy inną naprawę, lecz to zło posiada potęgę, która – jeśli chce się ją przezwyciężyć – wymaga zaangażowania się Boga; jest to potęga, która może na całą wieczność poranić nawet Bożego Syna – Tego, który sam jest Bogiem z Boga.

Jak zatem Ewangelia św. Jana przedstawia zwycięstwo nad złem? Jak pokazuje, że Jezus na krzyżu pokonał zło, odkupił nas i właśnie przez to objawił Bożą chwałę? Czyni to właśnie poprzez głęboką teologiczną symbolikę, która jest jej właściwa. Jan sławi zwycięstwo Bożej chwały nad wszelkim złem poprzez krzyż Chrystusa. Czyni to, łącząc ze sobą w swoim opowiadaniu pa-

<sup>14</sup> H. U. v. Balthasar, *Epilog*, Einsiedeln 1987, 94.

<sup>15</sup> Według słów Balthasara opuszczenie przez Boga ma swoje skutki w tym, że Jezus na krzyżu musi iść aż do tego, co przeciwstawia się Ojcu: zstępuje do piekła, „w to, co Bóg potępił, w czym nie można Go znaleźć” i gdzie zmarły Syn w taki sposób przyjmuje tajemnicę ciemności, „jak Ojciec Mu poddał: w odwróceniu się od samego Ojca”, *TD IV*, 242.

<sup>16</sup> „Jésus ne guérit jamais de ces plaies mortelles, jamais l’empreinte d’une immolation toujours actuelle ne s’efface de son corps» (F. X. Durwell, *La résurrection de Jésus. Mystère de salut*, Le Puy 1963, 181). Apokalipsa św. Jana przedstawia to samo w swej eschatologicznej wizji poranionego, a mimo to stojącego mocno na nogach baranka. W 5. rozdziale (Ap 5,6) zmartwychwstały Chrystus ukazuje się jako baranek, który stoi „jakby zabity”. Jest On przedstawiony jako Ten, który przez całą wieczność pozostanie śmiertelnie zranionym przez moc zła, ale właśnie przez to je pokonał i teraz je osądza. Stąd tylko On sam jest godzien otworzyć siedmiokrotnie opieczętowaną księgę – symbol historii świata. Por. B. Hilder, *Ostern und das Geheimnis der Weltgeschichte*, w: *ThG 29* (1986), 21-28.

syjnym – w rozdziale 19, wiersze 36-37 – dwa pierwotnie bardzo różne wyrażenia ze Starego Testamentu: pierwsze pochodzi z Wj 12,46: „Żadna jego kość nie zostanie złamana”, drugie z Księgi Zachariasza 12,10: „Będą patrzeć na tego, którego przebili”<sup>17</sup>.

Nie ma wątpliwości, że w Ewangelii św. Jana wyrok na Jezusa został wydany dokładnie o tej godzinie, o której w świątyni przygotowywano baranki ofiarne na święto Paschy (J 19,14). Według starotestamentalnego przepisu musiał to być baranek o nieskazitelnej jakości (Wj 12,5). Jeśli więc Jezus został wydany na śmierć dokładnie o tej samej godzinie, o której przygotowywano się w świątyni na zabijanie baranków, to w ten sposób chce się wskazać na to, że Jezus jest tym właściwym, nieskalanym barankiem ofiarnym. Jan uwypukla to powiązanie mówiąc, że żadna kość Jezusa nie została złamana właśnie dlatego, ponieważ także nie można było złamać żadnej kości starotestamentalnemu barankowi paschalnemu (Wj 12,46; J 19,36).<sup>18</sup>

W tym kontekście należy sobie uświadomić, że dla semickiej antropologii cielesność była koniecznym warunkiem rzeczywistego ludzkiego życia. Dlatego Żydzi mogli sobie wyobrazić zmartwychwstanie tylko jako kontynuację pomiędzy obecnym cielesnym stanem i stanem przyszłym<sup>19</sup>. Za – nazwijmy to – twardy rdzeń tej cielesności uważano szkielet. Gdy komuś łamano kości, oznaczało to zamach na jego ostateczną tożsamość osobową. Dlatego sprawiedliwy w Starym Testamencie miał nadzieję na to, że Bóg go uratuje, „zachowując wszystkie jego kości, tak że żadna z nich nie zostanie złamana” (Ps 34,21). W czym przypadku tak się dzieje, ten pozostaje w Bożej pieczy nawet po śmierci. I przeciwnie, jak to mówi Ps 53,6: „Bóg rozprasa kości niegodziwych”.

Jan stara się bardzo mocno zaakcentować, że w przeciwieństwie do obu ukrzyżowanych z Jezusem złoczyńców tylko Jezusowi nie łamano żadnej kości. W ten sposób nie tylko chce powiedzieć, że Jezus jest nieskazitelnym barankiem paschalnym, lecz także przy pomocy sobie właściwej symbolicznej mowy chce ukazać tę ostateczną osobową tożsamość Ukrzyżowanego; a mianowicie, że ten wiszący na krzyżu jako baranek paschalny, może wprawdzie zostać śmiertelnie zraniony przez moce zła, ale nie może zostać przez nie pochłonięty, ponieważ sam jest ostatecznie Bogiem, który jest silniejszy od wszystkich mocy zła, jest silniejszy nawet od śmierci. Wzmianka o patrzeniu na przebitego wyraża śmiertelne zranienie w całym jego realizmie. Natomiast wzmianka o niezłamanych kościach jest, przeciwnie, ukrytą wskazówką na to, że Ten, który wisi przebity na krzyżu, sam jest Bogiem, który także w śmierci nie poddaje się tej śmierci, a nawet przewycięża śmierć, która oznacza zło.

<sup>17</sup> Patrz także: B. Hidber, *Ostern und das Geheimnis der Weltgeschichte*, 26-27.

<sup>18</sup> R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* III. Teil, Freiburg 1975, 306-307.

<sup>19</sup> Patrz: J. Nelis, *Auferstehung*, w: *Bibellexikon* (red. H. Haag), Einsiedeln 1968, 127-133.

W ten sposób teologia św. Jana ogłasza, że na krzyżu objawia się cała współczująca i poraniona ofiara Boga, a w tym objawia się jednocześnie Boża chwala, która przewycięża wszelkie zło<sup>20</sup>.

Krzyż jako „copiosa redemptio” pokazuje Boga całkowicie po stronie tych, którzy stali się ofiarami zła. Pokazuje, że potrzebny jest udział samego Boga, aby przewyciężyć zło w jego całym ogromie. „Tutaj Bóg bierze na siebie condition humaine, los człowieka, i czyni to aż do ostatniej konsekwencji. Bóg zgadza się na opuszczenie przez Boga. Już nie ma takiej sytuacji ludzkiej, która byłaby z gruntu pozbawiona Boga i ratunku”.<sup>21</sup> Zło mogło być pokonane tylko przez tę instancję, która sama nie jest podporządkowana naznaczonym śmiercią uwarunkowaniom ludzkiej egzystencji i która nie jest wytworem naszej historii, ale ze swej istoty zdolna jest do ustanowienia całkiem nowego początku i do umocnienia nowej wolności<sup>22</sup>. Krzyż pokazuje, że Bóg w swojej bezgranicznej miłości wiąże się całkowicie z człowiekiem. Uwalnia go z mocy zła poprzez to, że sam staje się w swoim Synu pierwszą i właściwą ofiarą zła i pozostaje na całą wieczność naznaczony przez zło.

Ale właśnie w tym uwidacznia się Boża moc i chwala. „Samooğocenie się przez Boga, Jego niemoc i cierpienie nie są wyrazem jakiejś wady czy braku, jak to jest u istot skończonych; nie są też wyrazem jakiejś losowej konieczności. Jeśli Bóg cierpi, to cierpi na sposób boski, tzn. Jego cierpienie jest wyrazem Jego wolności; Boga nie dotyka cierpienie, ale On sam w swojej wolności pozwala się przez nie dotknąć. Bóg nie cierpi tak jak stworzenie: z niedostatku istnienia – On cierpi z miłości”<sup>23</sup>. Krzyż jest „copiosa redemptio”. Pokazuje Boga po stronie ofiary zła; pokazuje Go jako ofiarę zła; pokazuje Go jako tego, który przewycięża zło i właśnie w ten sposób objawia się jako chwala w miłości.

## PRZEPOWIADAĆ KRZYŻ JAKO „COPIOSA REDEMPATIO”

Co może i co powinno to oznaczać dla naszej pastoralnej działalności? Jak może i jak powinien być przepowiadany krzyż jako „copiosa redemptio”, jeśli mamy oczywiście na uwadze zło na miarę Oświęcimia? Zwróć uwagę tylko na dwa zapewne decydujące wymiary. Pierwszy dotyczy obrazu Bożego, a drugi ludzkiego. Jeśli prawdą jest, że krzyż ukazuje Boga będącego całkowicie po stronie ofiary zła, a mianowicie po stronie tych, którzy sta-

<sup>20</sup> P. Durwell wyraża to następująco: »C'est là, dans l'immolation, qu'il est pour toujours dans la gloire, reconnu comme Celui qui EST (8,28), proclamé Seigneur Dieu à la vue de ses plaies (20,28); w: *La résurrection de Jésus...*, 180.

<sup>21</sup> W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi* 202.210-221.

<sup>22</sup> Tamże, 216.

<sup>23</sup> Tamże, 242.

li się również niewinnymi ofiarami zła w Oświęcimiu i po Oświęcimiu, to należy wziąć zdecydowany dystans do takiego przepowiadania krzyża, które ujmowałoby go tylko w powiązaniu z grzechem i winą; trzeba wziąć zdecydowany dystans także do głoszenia takiego Boga, który w odniesieniu do zła i grzechu miałby być Bogiem przede wszystkim karzącym, osądzającym czy nawet mszczącym się.

Kościół zachodni w ogólności, a zwłaszcza my, redemptoryści, jesteśmy w tym względzie ukształtowani przez pewną raczej problematyczną tradycję. Nie ma wątpliwości: krzyż był zawsze czczony i przepowiadany jako „obfite odkupienie” (*copiosa redemptio*). Ale nie ma również wątpliwości, że było to również przysłonięte i zaciemnione przez takie podejście, gdzie krzyż przedstawiano niemal wyłącznie jako karę za grzechy, a Jezusa, który wisi na krzyżu, jako ofiarę mszczącego się Boga. Francuski historyk Jean Delumeau omawiał to w różnych publikacjach w sposób dobitny, a nawet wstrząsająco<sup>24</sup>. Wskazywał przy tym również na redemptorystów i ich kazania o śmierci, sądzie i piekle<sup>25</sup>.

Nie chodzi tutaj wcale o to, aby sądzić czy potępiać naszych poprzedników. Im chodziło najpierw o to, aby uwypuklić głęboką powagę sytuacji i potrzebę decyzji nawrócenia bez żadnego „ale”, do czego też krzyż bez wątpienia wzywa. W tym dostrzeżeniu owej powagi sytuacji widzę ciągle aktualny środek zaradczy wobec pewnych dzisiejszych tendencji w przepowiadaniu, gdzie w imię Bożej miłości i Bożego miłosierdzia tak się rzecz ujmuje, jak gdyby grzech i zło wcale nie były czymś aż tak złym, bo dobry Bóg i tak przecież wszystko odpuści i przebaczy. Degraduje się tu Boga do jakiegoś automatu do przebaczenia i banalizuje się zło od strony teologicznej i pastoralnej. Wobec obu powyższych kierunków należy zachować krytyczny dystans: a więc wobec wspomnianego banalizowania oraz wobec tej tradycji, która krzyż i odkupienie widziała i przepowiadała praktycznie tylko w kontekście sądu i kary.

„*Copiosa redemptio*” jest z pewnością odkupieniem z grzechu, z każdego osobistego grzechu i z grzechu całego świata. Ale ono jest również i w pewien sposób najpierw unізieniem się Boga i Jego wejściem w tę niezgłębianą przepaść wszechobecnego zła, która przekracza nawet to, co oznaczamy za pomocą takich terminów jak „grzech” i „wina” (Jan Paweł II). Jest to przede wszystkim pochylenie się Boga nad swoim umiłowanym stworzeniem – nad człowiekiem, który jest jednocześnie sprawcą i ofiarą zła. „*Copiosa redemptio*” odkupuje z obu tych wymiarów: odkupuje zarówno grzesznego sprawcę zła, jak również niewinną ofiarę zła. Tylko w ten sposób może być widoczne w całej swojej mocy dzieło zbawienia, którego Bóg dokonał w Jezusie Chrystusie na krzyżu oraz to, że Ten, który sam był naprawdę bez winy, stał się na

<sup>24</sup> J. Delumeau, *La peur en Occident*, Paris 1978. *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident*, Paris 1983. *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession*, Paris 1990.

<sup>25</sup> J. Delumeau, *Le péché et la peur*, 375-376.

krzyżu ofiarą grzechu i całego zła, aby wszystkie ofiary zła – wszystkie ofiary z Oświęcimia, a także te przed i po Oświęcimiu – mogły być odkupione (2 Kor 5,21). W przepowiadaniu należy zatem uwzględnić grzech i winę, a ponadto także niewinną ofiarę zła oraz jej niezmiernie cierpienie<sup>26</sup>. Tylko w taki sposób Bóg ukaże się w perspektywie krzyża jako Ten, który sprawia „copiosa redemptio”, sprawia odkupienie będące czystą łaską, ponieważ uwzględnia i obejmuje całe zło. Tam, gdzie Bóg stoi całkowicie po stronie ofiar zła, nie może stać na pierwszym planie kara, lecz ma promieniować Boże miłosierdzie, a tym samym także Boża chwała.

Przepowiadanie sprawi wiele dobra, gdy poruszy symbolikę ran Jezusa, która jest bardzo „nośna”. Jeśli o. Durrwell tak zdecydowanie upiera się przy tym, że nawet jeszcze po zmartwychwstaniu pozostały Jezusowi stygmaty, które zostały wyryte na Nim przez grzech i śmierć, to czyni tak właśnie dlatego, że przez to ukazuje się cała powaga krzyża wobec destruktywnej mocy zła i jego ohydy. Ale ukazuje się to w świetle zmartwychwstania, w świetle zrealizowanego „copiosa redemptio”. Poprzez stygmaty, z którymi Zmartwychwstały wciąż na nowo staje wobec swoich uczniów i wszystkich ludzi, ogłasza się nam: „Patrzcie, co może Boża chwała i miłość!” Może mianowicie, na przekór całemu złu, doprowadzić pierwotny zamiar stwórczy Boga do zwycięstwa. Zrealizowało się to w osobie ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Pana. Tam, gdzie są stygmaty Jezusa, tam również są i pozostaną odcisnięte na całą wieczność imiona ludzi. Wszędzie, gdzie w ten sposób przepowiada się „copiosa redemptio”, nie ma miejsca na żaden strach, lecz człowiek dochodzi do pełnego wdzięczności adorowania tak jak „niewierny” Tomasz, który wobec stygmatów pokazanych mu przez ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Pana upadł na kolana i modlił się: „Pan mój i Bóg mój” (J 20,28). To jest właśnie „copiosa redemptio”.

Być w ten sposób odkupionym od zła oznaczać będzie dla człowieka przede wszystkim to, że my, ludzie, jesteśmy uwolnieni od przymusu i pokusy, aby samemu chcieć usuwać zło przy pomocy wszelkich możliwych środków. Właśnie to zawiera się w istocie wolności, ku której Chrystus wyzwolił nas przez krzyż i zmartwychwstanie (Gal 5,1). Ta myśl musi być znana zwłaszcza tym wszystkim pośród was, którzy wyrosli pod presją marksistowskiego reżimu i musieli w tym reżimie żyć. Marksistowska ideologia wystąpiła przeciw z przekonaniem, że rzekomo znalazła polityczne i gospodarcze mechanizmy, dzięki którym można będzie przezwyciężyć wszelkie zło i stworzyć raj na ziemi. Z tego właśnie marksiści i komuniści wywiedli moralne roszczenie, by za pomocą totalitarnej przemocy przeforsować swój system. Co z tego konkretnie wynikło, ile cierpienia i nędzy to przyniosło, o tym wiecie lepiej niż ja. Ale „po Oświęcimiu” i „po Archipelagu Gułag” wszyscy wiemy,

<sup>26</sup> Joannes Paul II, *Dives in misericordia*, nr 8.

że wszędzie, gdzie ludzie sami lub przez roszczenie sobie prawa do totalitaryzmu chcą usunąć zło, tam też w nieszczęsnej dialektyce stwarzają jedynie terror, dyktatury oraz zniewolenie ludzkiej godności i wolności.

Zrezygnowanie z chęci usuwania tego, co złe, o własnych siłach, przy pomocy wewnątrzświatowych strategii i ludzkich środków, jest dla człowieka podstawą do tego, żeby jako realista podjął walkę przeciw złu, które trzeba przezwyciężyć. Ale owa rezygnacja może być tylko przeżywana i podtrzymywana bez popadania w rezygnację czy zwątpienie tylko na gruncie wiary. Kto wierzy, że Bóg sam przeprowadził decydującą walkę przeciw złu i w krzyżu oraz zmartwychwstaniu Chrystusa złamał siłę zła, ten może być pewny, że pomimo całego istniejącego zła ostatnie słowo nie będzie należeć do rezygnacji czy zwątpienia. Może być też pewny, że człowiek i świat należą do dobra, są własnością dobra, tego dobra, które Bóg już na początku zaszczerpił w swoim stworzeniu i które poprzez „copiosa redemptio” zakwasza tak jak zaczyn historię życia każdego pojedynczego człowieka i historię całego świata. Zaczyn jest wprawdzie ukryty, ale mimo to nadaje pieczywu kształt i smak.

Tak jak Bóg przezwyciężył zło dobrem, tak też zostało polecone człowiekowi, aby zło dobrem zwyciężał (Rz 12,21). Może to czynić niezmordowanie i w wolności również wtedy, gdy jego czyn jest niedoskonały. Ostatnią decyzję może spokojnie zostawić Bogu, który każe świecić swojemu słońcu nad dobrymi i złymi, i Jemu tylko powinno się zostawić zadanie rozdzielenia chwastów od zboża (Mt 13,24-30.36-42). Człowiek wie również, że dobro, którym ostatecznie jest sam Bóg, będzie miało ostatnie słowo. O tym zapewnia nas „copiosa redemptio”, i to należy też przepowiadać jako wyzwalającą prawdę.

*tłum. O. Jan Walentek CSsR*

## PROBLEM ZMARTWYCHWSTANIA CZŁOWIEKA W TEOLOGII LADISLAUSA BOROSA

Zmartwychwstanie Jezusa stanowi centrum przepowiadania apostołskiego. W Piśmie św., zwłaszcza u św. Pawła, wiąże się ono w sposób przyczynowy ze zmartwychwstaniem chrześcijan. „Jeżeli bowiem wierzymy, że Jezus istotnie umarł i zmartwychwstał, to również tych, którzy umarli w Jezusie, Bóg wyprowadzi wraz z Nim” /1Tes 4,14/, oraz „Jeżeli umarliśmy razem z Chrystusem, wierzymy, że z Nim również żyć będziemy, wiedząc, że Chrystus powstałszy z martwych, już więcej nie umiera” /Rz 6,8/.

Jest czymś oczywistym, że to przekonanie św. Pawła nie może być rozumiane w sensie uchwycenia jedynie przedmiotowej prawdy. Chodzi w tym wypadku o doświadczenie „mocy” i „uczestnictwa”, prowadzące do „upodobnienia” z Chrystusem, który zmartwychwstając, przewycięża władze śmierci /Rz 6,9/. Powstaje z królestwa śmierci, przewycięża nie tylko swoją własną śmierć, ale zmienia także ogólne położenie człowieka wobec śmierci. Chrystus zmartwychwstały oświeca tych, „co mieszkają w cieniu i mroku śmierci” /Łk 1, 7-9/. Uwalnia ludzi od „prawa grzechu i śmierci”, którego dotąd byli niewolnikami /Rz 8, 2; Hbr 2, 15/. Jego triumf osiągnie swoją pełnię w momencie powszechnego zmartwychwstania. Wtedy to śmierć zostanie pokonana na zawsze „zniknie w zwycięstwie” /1 Kor 15, 26/. Dzięki temu w obliczu śmierci chrześcijanin zajmuje nowe stanowisko. Umiera dla Pana tak, jak dla niego żył /Rz 14,7n; Flp 1,20/. Dla chrześcijanina śmierć jest ostatecznie zwycięstwem, bo Chrystus jest jego życiem /Flp 1,4/.

Powyższą prawdę potwierdza także nauka Soboru Watykańskiego II. Sobór zwraca uwagę, że śmierć jest tajemnicą /por. KDK 18.21/, ale jest to tajemnica rozjaśniona przez Chrystusa, który uświęca śmierć /por. KDK 21/. Jezus przez swoją śmierć /KDK 18/ jest zwycięzcą śmierci /por. KK 59/ i wyzwala z jej mroków /por. KO4/.

W okresie posoborowym pojawiło się wiele opinii, które wzbudziły kontrowersje na temat śmierci, wiecznego trwania człowieka, momentu zmartwychwstania. Przedstawicielami nowego podejścia do tych zagadnień byli dwaj teologowie ewangelicy: Karl Stange (1870-1953) i Aday Schutter (1852-1938). Ich stanowisko podzielił także Paul Althaus w swojej eschatologii wydanej w roku 1922<sup>1</sup>. Powodem zainteresowania się problematyką śmierci było samo życie i „wiara szukająca zrozumienia” /por. DM 22/. Nastąpiło więc ożywienie badań teologicznych nad problematyką eschatologiczną. Teolodzy podejmowali próby reinterpretacji tradycyjnych sformułowań i ujęcia ich istotnej treści w języku bardziej dostosowanym do różnych nurtów myśli współczesnej.

Jednym z autorów współczesnych ujęć problemu śmierci jest Ladislaus Boros<sup>2</sup>, który na bazie eschatologii egzystencjalnej i posługując się metodą fenomenologiczną, określa śmierć jako moment ostatecznej decyzji człowieka. W śmierci, twierdzi Boros, rozumianej jako bezgraniczne otwarcie ludzkiego istnienia na nieskończone „Ty” osobowego Boga, staje człowiek przed możliwością wyboru Boga lub Jego odrzucenia. Na mocy decyzji podjętej w sposób świadomy i wolny, dostępuje on pełnego udziału w miłości Chrystusa, albo też przez świadome i skierowane przeciwko „objawiającemu się w miłości Chrystusowi „nie” człowiek pogrąża się w bezgranicznym osamotnieniu”<sup>3</sup>.

Śmierć zatem, zgodnie z tym co sugeruje Boros, jest ostatecznym samo-określeniem i ostateczną dyspozycyjnością człowieka. Owa dyspozycyjność w śmierci jest wewnętrznym momentem w jednym akcie wolności, który spełnia się w śmierci i przez który człowiek rozporządza sobą w obliczu Boga. W tym znaczeniu moment śmierci jawi się jako początek zmartwychwstania.

## ŚMIERĆ JAKO POCZĄTEK ZMARTWYCHWSTANIA

Próba teologicznej interpretacji śmierci w aspekcie zmartwychwstania wymaga uwzględnienia dwóch faktów. Pierwszy dotyczy Objawienia i opartej na nim nauki Kościoła, która wiąże zmartwychwstanie Chrystusa z koń-

<sup>1</sup> J. Ratzinger, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 1986, s.123.

<sup>2</sup> Ladislaus Boros, teolog szwajcarski, profesor teologii w Innsbrucku. Autor licznych artykułów i książek o tematyce związanej z zagadnieniami cierpienia i śmierci. Do najważniejszych jego prac zalicza się „Istnienie wyzwolone”, „Mysterium mortis”, „Doświadczenie Boga”. Boros jest autorem znanej w teologii koncepcji „wydarzenia śmierci”, w której określa moment śmierci jako uprzywilejowane bytowo miejsce podejmowania decyzji o wiecznym przeznaczeniu. W głównym nurcie myśli Borosa zawiera się także wiele szczegółowych zagadnień teologicznych, takich jak chrzest, miłość, wolna wola, grzech pierworodny, oczyszczenie. L. Boros zmarł w Innsbrucku w 1981r.

<sup>3</sup> L. Boros, *Istnienie wyzwolone*, Warszawa 1971, s. 113.

cem świata /por. J 11,23-25; 1 Tes 4,16/ i z Paruzją Chrystusa<sup>4</sup>. Drugi odnosi się do zasadniczych twierdzeń antropologii chrześcijańskiej o istotowej jedności duchowo-cieleśnej natury człowieka. Właściwe zrozumienie Borosowej koncepcji śmierci, pojętej jako początek zmartwychwstania człowieka, wymaga prezentacji myśli niektórych teologów w odniesieniu do drugiego z wyżej wymienionych faktów.

Zdaniem K. Rahnera, istnieje „substancjalny stosunek duszy do ciała, który jest identyczny z duszą i nie jest jej przypadłością, może się zmienić, ale nie może po prostu ustać”<sup>5</sup>. Śmierć zatem jest początkiem nowej relacji duszy do ciała.

W. Granat, analizując znaczenie poglądu o substancjonalnej jedności duszy i ciała dla teorii chrześcijańskiego personalizmu, stwierdza, że „przy założeniu, iż człowiek nie jest całością, lecz tylko duszą, jaka mieszka w ciele i nim się posługuje, idea osoby miałyby inne cechy treściowe. Nie można by wtedy utrzymywać, że człowiek jest całością duchowo-cieleśną, działającą jako podmiot, bo takim byłaby jedynie dusza”<sup>6</sup>.

Innego zdania jest J. Ratzinger. Stwierdza on mianowicie, że człowiek jest niepodzielny i jako taki zaczyna też istnieć w momencie swojej śmierci. Uważa on, że tam, gdzie istnieje wiara w świętych obcowanie, to pojęcie anima separata (duszy oddzielonej), o której mówi scholastyka, jest już przestarzałe<sup>7</sup>.

Według J. Piepera, umieranie dotyczy całego człowieka. Wyjaśniając to zagadnienie podkreśla, iż ściśle rzecz biorąc, nie „umiera” ani ciało ani dusza, lecz jedynie człowiek. Jeżeli zatem w ogóle „ma być możliwe mówienie o nieśmiertelności w odniesieniu do sfery ludzkiej, to nie można odnosić jej sensownie do „duszy”, lecz jedynie do człowieka i znowu do całego człowieka z duszą i ciałem”<sup>8</sup>.

Ciekawe spojrzenie na zagadnienie jedności duchowo – cielesnej natury człowieka prezentuje także C. Cresmontant. Stwierdza on, że nie dorzecznością jest twierdzenie przyjęte z całej tradycji platońskiej i kartezjańskiej, że człowiek jest złożony z duszy i ciała. Jest to raczej żywe ciało, złożone z zasady informacji, którą jeśli się chce, można nazwać „duszą” i z mnogiej materii. Gdy mówimy, że żywy człowiek jest złożony z ciała i duszy, wyrażamy się tak, jakby ciało było czymś innym niż dusza. Tymczasem człowiek, jako ciało bez duszy nie istnieje. Jeśli nie ma duszy, nie ma także ciała<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> Por. G. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, Bologna 1996; por. J. Rademakers i P. Grelot, *Zmartwychwstanie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, s. 48; por. H. U. von Balthasar, *Mysterium paschale*, Einsiedeln 1983, s. 215, 263-264; por. F. J. Nocke, *Eschatologie*, Dusseldorf 1982, s. 56-58; por. G. Lohfink, *Der Zeitproblem und die Vollendung der Welt*, Freiburg 1976, s. 143-144; por. H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, München 1967, s. 129 – 130; por. J. Klingier, *O istocie prawosławia*, Wybór pism, Warszawa 1983, s. 84-86; por. H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 1, Wrocław 1985, s. 142-144, 186-288, cz. 2, Wrocław 1984, s. 246-250; por. R. Deneken, *La foi pascale. Rendre compte de la Résurrection de Jésus aujourd'hui*, Paris 1997.

<sup>5</sup> K. Rahner, *Mały Słownik Teologiczny*, Warszawa 1987, s. 449-451.

<sup>6</sup> W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, Poznań 1985, s. 142.

<sup>7</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 295.

<sup>8</sup> J. Pieper, *Śmierć i nieśmiertelność*, Paris 1970, s. 36.

<sup>9</sup> Por. C. Cresmontant, *Problem duszy*, Warszawa 1973, s. 206.

R. Rogowski, rozważając problem relacji duszy do ciała w śmierci człowieka stwierdza, że człowiek nie jest tylko duszą i nie jest tylko ciałem, lecz jest jednością ciała i duszy. Teolog ten uważa, że bez tej wzajemnej relacji dusza nie byłaby duszą ludzką, a ciało ludzkim ciałem<sup>10</sup>. Zatem istnieje dążenie duszy, aby zjednoczyć się z ciałem, a także dążenie ciała do połączenia się z duszą.

Zagadnienie jedności duchowo-cielesnej natury człowieka analizuje również Boros. Teolog ten twierdzi, że „stan uwolnienia się od cielesności jest dla duszy czymś głęboko nienaturalnym”<sup>11</sup>. Dusza bowiem nie może istnieć bez ciała. Relacja duszy ludzkiej z materią, którą nazywa Boros transcendentálną, jest wyrażeniem tego, co należy do istoty duszy, mianowicie, że „dusza z naturalną koniecznością znajduje istotny wyraz w materii”<sup>12</sup>.

Z powyższych rozważań wynika istotny wniosek, który można by ująć w stwierdzenie, że dusza ludzka nie może istnieć bez relacji do ciała. Jednak w związku z tym stwierdzeniem nasuwa się pytanie: jaki jest charakter i sposób kontaktu duszy z ciałem w odniesieniu do momentu kresu ziemskiego życia człowieka?

W teologii znajdujemy liczne odpowiedzi na wyżej postawione pytanie. Koncepcje te pojęte jako próby teologicznej interpretacji śmierci na gruncie antropologii chrześcijańskiej, jednocześnie stają się podstawą do głębszego zrozumienia problemu zmartwychwstania człowieka.

Według K. Rahnera w momencie śmierci następuje uwolnienie duszy od ciała. Jednak ten rozdział nie jest związany z utratą kontaktu duszy z materią. Dusza bowiem po śmierci łączy się z prątworzywem wszelkich zmian materialnych. Dlatego staje się po śmierci nie „akosmiczną” czy „pozakosmiczną”, ale „wszechkosmiczną”, niejako wszechobecną w świecie przez kontakt i odniesienie do wszechbytu<sup>13</sup>. Rahner twierdzi, że w chwili śmierci przez wejście duszy w głębię wszechświata, gdzie wszystko się jednoczy i ma swoje podstawy, cała stworzona rzeczywistość budzi się do nowej ostateczności „świat przez śmierć duchowo-cielesnej osoby, której w pewnym sensie jest „ciałem”, uzyskuje już obecnie wewnętrzną przemianę. Świat przez śmierć poszczególnych ludzi jest już spełniony. W ten sposób zmartwychwstanie, które ma się dokonać na końcu świata, będzie tylko uwieńczeniem pozytywnego odniesienia się duszy do świata, czyli zmartwychwstaniem tego, co dokonało się już w momencie śmierci”<sup>14</sup>.

Problem kontaktu duszy ludzkiej z ciałem nieco inaczej interpretują dwaj teolodzy: P. Schoonenberg i C. Geffre. Według ich koncepcji dusza kontak-

<sup>10</sup> Por. R. Rogowski, *Światłość i tajemnica*, Katowice 1986, s. 356-361.

<sup>11</sup> L. Boros, *Istnienie wyzwolone*, s. 48.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Por. K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958, s. 20.

<sup>14</sup> Tamże, s. 26nn; por. R. Rogowski, dz. cyt., s. 357-358.

tuje się z ciałem poprzez „uwielbioną cielesność Chrystusa”. W momencie śmierci chrześcijanin zostaje jakby wchłonięty w osobowe życie zmartwychwstałego Pana, trwając w Jego uwielbionej cielesności<sup>15</sup>.

Kongregacja do Spraw Doktryny Wiary także ustosunkowała się do współczesnych dyskusji, dotyczących problemu istotowej jedności natury duchowo-cielesnej człowieka<sup>16</sup>. Kongregacja stwierdza, że „owo ludzkie „ja”, jakim jest dusza, trwa między śmiercią, a zmartwychwstaniem, nie mając swej pełnej cielesności”<sup>17</sup>. Ten brak „dopełnienia ciała” należy rozumieć w tym sensie, że materia nie osiąga jeszcze w śmierci człowieka swego pełnego przeobrażenia. Nastąpi to dopiero na końcu świata w dniu zmartwychwstania.

Na tle powyższych rozważań ciekawą wydaje się być także koncepcja Borosa. Teolog ten uważa moment śmierci za początek zmartwychwstania, którego powszechny finał nastąpi zgodnie z nauką Objawienia na końcu świata. Zmartwychwstanie ciała, twierdzi Boros, rozpoczynające się już w momencie śmierci, nie jest jeszcze dokończony, ponieważ zmartwychwstałemu ciału potrzebny jest przemieniony wszechświat jako środowisko z istoty przynależne do ciała. Zatem człowiek swoje cielesne zmartwychwstanie może przeżywać w pełni dopiero wtedy, gdy dokona się przemiana świata. Dlatego ostatecznym spełnieniem się zmartwychwstania, którego początkiem jest moment śmierci, będzie dopiero dzień Paruzji<sup>18</sup>. Boros, konstytuując moment zmartwychwstania w śmierci człowieka, nawiązuje do misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Uważa on, że w śmierci Chrystus osiągnął spełnienie swej ludzkiej duchowo-cielesnej rzeczywistości. Bowiem w procesie śmierci odrzucił On ostatecznie ów „cielesny” składnik swej zjawiskowości i wkroczył w otwarty związek z bytowym wszechświatem<sup>19</sup>. Świat zatem został przemieniony przez nasycenie duchem Chrystusa, lecz jego ostateczna przemiana jest jeszcze ukryta i czeka na ostateczne odsłonięcie w momencie kresu dziejów. Boros twierdzi, że ten „przekształcony w śmierci Chrystusa od najgłębszych podstaw świat, znajduje najdoskonalszy wyraz w wyzwolonym i rozświetlonym ciele Chrystusa, uduchowionym, wyzwolonym z ograniczoności czasoprzestrzeni i przemijania<sup>20</sup>. Chrystus, dzięki wyzwoleniu od „cielesnej”

<sup>15</sup> Por. P. Schoonenberg, *Christus Verlossingsdaad*, Bijdragen 27 [1966], s. 481-483, por. C. Geffre, *La resurrection ou la victoire de l' Esprit*, *Vie Spirituelle* 4 [1963], s. 382-393; por. P. Schoonenberg, *Wierzę w życie wieczne*, *Concilium* 5 [1969], s. 69.

<sup>16</sup> Por. *Epistula /.../ de quibusdam quaestionibus ad eschatologiam spectantibus*. AAS 71 [1979], s. 939-94.

<sup>17</sup> Tamże, s. 941.

<sup>18</sup> Por. L. Boros, *Istnienie wyzwolone*, s. 50; por. J. Moltmann, *Das kommen Gottes*. *Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995; por. tenże, *Im Ende-Gott*, w *Concilium* 34[1998], s.459; por. M. Kehl, *Eschatologie*, Würzburg 1986; por. W. Kasper, *Die Kirche angesicht der Herausforderungen der Postmoderne*, w: *Stimmen der Zeit* 215[1997], s.657-672; por. J. B. Metz, *Zeit ohne Finde? Zum Hintergrund der Debatte über „Resurrektion oder Reinkarnation”*, w: *Concilium* 29[1993], s.458-462; por. M. Gronemeyer, *Das Leben als letzte Gelegenheit*. *Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*, Darmstadt 1993; por. J. Ratzinger, *Salz der Erde*. *Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende*. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart 1996.

<sup>19</sup> Por. L. Boros, *Mysterium mortis*, Warszawa 1985s. 269; por. tenże, *Gott – Unsere Zukunft*, w: *Gott Heute*, Mainz 1967, s. 127.

<sup>20</sup> Tamże, s. 273.

ograniczonoci, dociera do wszystkich ludzi, czyniąc ich członkami swego przemienionego ciała. Zatem przemienione ciało Chrystusa jest źródłem naszego cielesnego kontaktu z Nim. Warunkiem naszego zespolenia ze zmarłychwstałym ciałem Chrystusa jest owo „tak”, które człowiek wypowiada w momencie swojej śmierci. To zespolenie z Chrystusem stanowi o naszym zbawieniu<sup>21</sup>. Tak więc ludzka śmierć rozumiana jako moment ostatecznej decyzji człowieka w wyniku pozytywnego jej rozstrzygnięcia jest początkiem zmartwychwstania.

Nowa próba spojrzenia na misterium śmierci, którą prezentuje Boros, budzi jednak pewną wątpliwość. Dotyczy ona stanu absolutnej gotowości człowieka do zjednoczenia z Bogiem. Boros uważa, że owa gotowość jest jedynie rezultatem pozytywnej decyzji, jaką człowiek podejmuje w momencie śmierci. Zatem pojęcie śmierci jako początku zmartwychwstania suponuje konieczność nowego spojrzenia na człowieka w wymiarze jego ponaddoczesnego istnienia.

## CZYŚCIEC

W nauczaniu Kościoła Katolickiego<sup>22</sup>, śmierć jako początek ponaddoczesnego istnienia człowieka związana jest z zagadnieniem czyścica: „Ci, którzy umierają w łasce i przyjaźni z Bogiem, ale nie są jeszcze całkowicie oczyszczeni, chociaż już pewni swego wiecznego zbawienia, przechodzą po śmierci oczyszczenie, aby uzyskać świętość konieczną do wejścia do radości nieba”<sup>23</sup>. Oczyszczenie to dotyczy spowodowanych grzechem skutków: winy i kary, które są przeszkodą do pełnego zjednoczenia z Bogiem.

Doktryna Kościoła, dotycząca istnienia czyścica, ma swoje źródło w Objawieniu. Niektóre teksty Pisma św. ukazują możliwość odpuszczania grzechów po śmierci /2 Mach 12,43 – 46/; wzywają do okazania miłosierdzia zmarłym /Syr 7,33/; do składania jałmużny czy też ofiary ekspiacyjnej w ich intencji /Tb 4,17/. Chrystus dopuszcza także możliwość odpuszczania grzechów w życiu pozaziemskim /Mt 12,32; Mt 5,26; Łk 12,59/. Św. Paweł, mówiąc o praktyce przyjmowania „chrztu za zmarłych” /1 Kor 15,29/, wskazał na obowiązek niesienia pomocy zmarłym<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Tamże, s. 270; por. tenże, Doświadczenie Boga, Warszawa 1983, s. 148.

<sup>22</sup> Odmienne stanowisko prezentują Kościoły Prawosławny i Protestanckie. Por. W. Hryniewicz, Czyściec w teologii prawosławnej, w: Encyklopedia Katolicka, Lublin 1985, t. 3 kol. 941-942; por. F. Szulc, Czyściec, w: Bóg, Człowiek, Świat, Katowice 1991, s. 51; por. J. Ratzinger, Wprowadzenie w chrześcijaństwo, s. 239-248.

<sup>23</sup> Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994, cz. 1, s. 251; por. M. Rusecki, Być chrześcijaninem dziś, Lublin 1994, s. 263-264; por. Cz. Bartnik, Kościół Jezusa Chrystusa, Wrocław 1982, s. 65-67.

<sup>24</sup> Por. Z. Pawlak, Katolicyzm A-Z, Poznań 1989, s. 70; por. G. Martelet, Odnaleźć życie pozagrobowe, Kraków 1987, s. 137-138; por. J. Ratzinger, dz. cyt., s. 248-253.

Problematyka czyśćca znalazła również swoje miejsce w pismach Ojców Kościoła, takich jak: św. Cyprian, św. Cyryl z Jerozolimy, św. Bazylii Wielki, św. Jan Chryzostom, św. Grzegorz Wielki i św. Augustyn. Wszyscy oni wzywali do modlitwy i jałmużny za zmarłych oraz składania ofiary eucharystycznej w ich intencji<sup>25</sup>.

Pojęcie czyśćca w formie definicji dogmatycznej zostało po raz pierwszy określone na Soborze Florenckim /1439/. Sobór stwierdził, że „jeśli by prawdziwie pokutujący zakończyli życie w miłości Boga jeszcze przed godnym zadośćuczynieniem czynami pokutnymi za popełnione grzechy i zaniedbania, wówczas dusze ich po śmierci staną oczyszczone karami czyścowymi. Do zgładzenia tego rodzaju kar dopomaga im wstawiennictwo wiernych żyjących, a mianowicie ofiary Mszy św., modlitwy, jałmużny i inne akty pobożności, które zgodnie z postanowieniami Kościoła jedni wierni zwykli ofiarować za innych wiernych”<sup>26</sup>. Treść tego orzeczenia została powtórzona przez Sobór Trydencki,<sup>27</sup> a także Sobór Watykański II, który uczy, że dusze niektórych ludzi po śmierci ich ciał „poddają się oczyszczeniu” /KK 49/ i że od zarania religii chrześcijańskiej Kościół modlitwy swe ofiarował za zmarłych, aby byli od grzechów uwolnieni /KK 50/.

W współczesnej teologii znajdujemy próby nowego ujęcia nauki o czyśćcu<sup>28</sup>. Interpretacje te skupiają się przede wszystkim na rozumieniu istoty czyśćca.

K. Rahner twierdzi, że trwanie w jedności z Bogiem, które stanowi istotę nieba, może być udziałem człowieka rozumnego jako istoty względnie doskonałej. Poprzez dążenie do doskonałości człowiek stopniowo staje się tym, czym jest. Jednak osobisty akt wyboru ciągle napotyka w człowieku na opór fałszywych i zawinionych wyborów, których dokonywał poprzednio. Akt ten tak rozumiany utrwała się w momencie śmierci w sposób definitywny i nieodwołalny. Rahner uważa, że doświadczenie tego oporu jest cierpieniem, wynikającym w grzechu. Zaś pokonanie go jest wysiłkiem, który stanowi podstawę procesu zbawienia, do którego człowiek zbliża się w miarę zadośćczyniącego cierpienia<sup>29</sup>. Czyściec jawi się zatem jako stan istnienia w czasie, w którym człowiek przeżywa swoje cierpienie.

Inne rozumienie istoty czyśćca proponuje Boros. Swoją koncepcję opiera on na hipotezie końcowej decyzji, twierdząc, że „czyściec jest dokonującym się w końcowej decyzji przejściem przez oczyszczający ogień boskiej miłości, jest procesem zetknięcia się z Chrystusem w śmierci”<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> Por. K. Strzelecka, Czyściec: Encyklopedia Katolicka, Lublin 1985, t.3, kol. 939 – 941.

<sup>26</sup> XVII Sobór Powszechny Florencki, Dekret dla Greków, Breviarium Fidei, Poznań 1989, VIII, 112.

<sup>27</sup> Por. XIX Sobór Powszechny Trydencki, Dekret o usprawiedliwieniu, Breviarium Fidei, VII 106.

<sup>28</sup> Por. A. Skwierczyński, Współczesne interpretacje katolickiej nauki o czyśćcu, Lublin 1983, s. 125

<sup>29</sup> Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, czyściec, Mały Słownik Teologiczny, kol. 73-74.

<sup>30</sup> L. Boros, Misterium mortis, s. 254.

Właściwa recepcja twierdzenia Borosa jest możliwa dzięki odniesieniu się do fundamentalnych przesłanek dyskusji o istocie czyśćca, jakimi są: wina i kara. Boros uważa, że każdy ludzki grzech wiąże się z nałożeniem kary, która w rzeczywistości nie może być zglądzona przez samo tylko odwrócenie się od winy. Tak więc istota oczyszczenia polegałaby na zmazaniu kary poprzez zadośćcierpienie<sup>31</sup>. Boros uważa także, że oglądanie Boga uwarunkowane jest nie tylko faktem zniesienia obciążenia karą, ale także na wymazaniu obciążenia winą. Proces wyzwalania się człowieka może dokonywać się tylko dzięki jego subiektywnej inicjatywie, zwanej nawróceniem. W związku z tym, że w czyścju czyni ludzkie pozbawione zostają momentu inicjatywy, tracą charakter „zasługi”, proces nawrócenia staje się niemożliwy<sup>32</sup>.

Z powyższego rozważania wynika ważny dla naszej refleksji wniosek, mianowicie umieszczenie w końcowej decyzji zniesienia kary i odpuszczenia winy jest sprzeczne. Boros próbuje wyjaśnić ten problem, odwołując się do rozważań metodologicznych i starając się wykazać, że śmierć jest splotem dwóch momentów: ostatniego momentu przed śmiercią i pierwszego momentu po śmierci. Jego zdaniem owa beczasowość przełomu śmierci staje się powodem tego, że momenty odłączania się i bycia odłączonym zbiegają się, tworząc spójną sytuację<sup>33</sup>. Tak więc zbudowany z momentów odłączania się i bycia odłączonym proces śmierci i spełniona w nim końcowa decyzja, z jednej strony jest najwyższym aktem miłości Boga, zdolnym spowodować odpuszczenie winy, podczas istniejącego jeszcze stanu pielgrzymowania, z drugiej zaś strony wiąże się z cierpieniem, które umożliwia zniesienie czasowego obciążenia karą, ze względu na wkroczenie już w stan oczyszczającego spotkania z Bogiem, pojęty jako funkcja końcowa decyzji<sup>34</sup>. Zatem proces integracji ludzkiej rzeczywistości w miłości Boga przebiega w cierpieniu.

Boros w swoich rozważaniach o czyścju określa źródło tego cierpienia. Jest nim oczyszczający ogień Bożej miłości, który przenika ukształtowane pokłady egoizmu mocno osadzone w ludzkiej egzystencji. „Im twardsze, im potężniejsze są te pokłady, tym boleśniesz będzie owo przebicie się Chrystusa”<sup>35</sup>. Tak więc różni ludzie z różnym natężeniem przechodziliby proces oczyszczenia w chwili śmierci. Różnica czasu spędzanego w czyścju zamienia się w różnicę intensywności oczyszczania.

Koncepcja czyśćca w ujęciu Borosa byłaby niepełną, gdybyśmy nie uwzględnili faktu, wspomagającego orędownictwa wiernych, którzy modlą się za zmarłych. W związku z tym zagadnieniem powstaje jednak pewien problem. Mianowicie jeżeli oczyszczenie w czyścju jest wydarzeniem chwi-

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 246.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 247

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 140; por. tenże, Istnienie wyzwolone, s. 101.

<sup>34</sup> Por. Misterium mortis, s. 253.

<sup>35</sup> L. Boros, Istnienie wyzwolone, s. 110; por. K. Rahner, Podstawowy wykład wiary, Warszawa 1987, s. 356.

li, to jaki jest sens naszej modlitwy za zmarłych? Boros, odpowiadając na to pytanie, jako punkt wyjścia przyjmuje twierdzenie, że dla Boga wszystko jest terażniejszością<sup>36</sup>. Tak więc „śmierć człowieka, za którego się modlimy i nasza modlitwa zbiegają się razem”<sup>37</sup>. W związku z powyższym stwierdzeniem, w każdym momencie naszego czasu możemy wspomagać zmarłych w podjęciu największej decyzji ich życia.

Rekapitulacja rozważań na temat czyśćca w kontekście hipotezy końcowej decyzji, sprowadza się do następujących konkluzji. Ukonstytuowanie czyśćca w śmierci czyni go uprzywilejowanym bytowo miejscem spotkania człowieka z Bogiem. To spotkanie Boga w ognistym spojrzeniu Chrystusa jest najwyższym spełnieniem naszej zdolności miłowania, a jednocześnie najstraszliwszym cierpieniem naszej istoty. Jest w tym spotkaniu zawarta tajemnica oczyszczenia i wyzwolenia ku istnieniu, którego początkiem jest śmierć człowieka, a ostatecznym dopełnieniem dzień Paruzji.

## ZBAWIENIE JAKO OSOBOWA WSPÓLNOTA Z JEZUSEM CHRYSTUSEM

Współczesną eschatologię chrześcijańską cechuje wyraźna tendencja do skupiania uwagi na osobowym centrum wydarzeń ostatnich, którym jest Chrystus ukrzyżowany i zmartwychwstały<sup>38</sup>. W zbawczym dziele Jezusa Chrystusa, głównie zaś Jego misterium paschalnym, objawiony został przez Boga sens ludzkich dziejów. Zmartwychwstanie Chrystusa jest potwierdzeniem daru zbawienia, wszechogarniającym wydarzeniem dotyczącym losu wszystkich ludzi. Dzieje ludzkie są dziejami spełnienia się tajemnicy zbawienia. Ocalająca moc Boga, objawiona w zmartwychwstaniu Chrystusa, jest obietnicą ostatecznego spełnienia losu człowieka. To ostateczne spełnienie dokonuje się w śmierci rozumianej nie tylko jako bierne doznanie, ale również jako czyn człowieka<sup>39</sup>. Centralnym punktem odniesienia jest pod tym względem śmierć samego Chrystusa. Ewangelie ukazują ją jako oddanie się w ręce Ojca /Łk 23,46/, „pójście do Ojca” /J 13,1; 14,2; 12-28; 16,5. 28/, „wypełnienie się” /J 19,30/. W konsekwencji również całe życie człowieka może być rozumiane jako „umieranie wraz z Chrystusem” /Rz 6,3-11/, „oddawanie życia” /J 15,13/, „wyrzeczenie” /Mk 8,35; por. J 12,25/. Wszystkie te określenia mówią o umieraniu z Chrystusem jako aktywnym procesie urzeczywistniania się życia, aż po jego spełnienie. W akcie śmierci /2 Kor 4,10-12/ śmierć jest

<sup>36</sup> Por. A. Valensin, *O mojej wierze*, Warszawa 1979, s. 50.

<sup>37</sup> Por. L. Boros, *Istnienie wyzwolone*, s. 111.

<sup>38</sup> Por. A. Nossol, *Problem chrystologicznej interpretacji eschatologii*, *Zeszyty Naukowe KUL* 21 [1978], s. 3-4, s. 3-9; por. tenże, *Teologia bliższa życiu*, Opole 1984, s. 205-214.

<sup>39</sup> Por. L. Rubio Moran, *Chrystus w historii zbawienia*, Warszawa 1982, s. 239, 247-250.

oddaniem życia Bogu. Dokonuje się w niej ostateczna radykalizacja oddania praktykowanego w ciągu życia<sup>40</sup>. Początkiem owego oddania jest sakrament chrztu św.

Spełnienie się tajemnicy zbawienia pojętej jako pojednanie wszystkich ludzi z Bogiem wiąże się także z uwzględnieniem sytuacji ludzi niewierzących, tzn. nie mających wiedzy odnośnie fundamentalnych prawd wiary, a także tych, do których nie dotarło przepowiadanie Ewangelii.

Kościół katolicki poprzez naukę Soboru Watykańskiego II przedstawił swoje stanowisko w tej kwestii. Sobór stwierdził, że zjednoczenie z misterium paschalnym Chrystusa jest możliwe także dla niewierzących, jeżeli postępują zgodnie ze swoim sumieniem /KDK 22/. Bóg, który pragnie zbawić wszystkich ludzi – stwierdza Sobór – nie jest daleko od tych, którzy szukają Go niejako po omacku i odnajdują Jego wolę poprzez nakaz sumienia /KK 16/. Sobór uznaje także możliwość objawienia i zbawczej wiary nawet tam, gdzie nie dotarło przepowiadanie Ewangelii lub gdzie z winy ludzkiej straciła ona swoją wiarygodność. Z przedstawionych twierdzeń Soboru wynika, że jedyną przeszkodą do zbawienia może być zła wola człowieka. W Konstytucji *Lumen Gentium* Sobór wyraźnie podkreśla, „że nie dostępuje jednak zbawienia, choćby był wcielony do Kościoła ten, kto nie twierdząc w miłości pozostaje wprawdzie w łonie Kościoła „ciałem”, ale nie „sercem” /KK 14/. Jednak zawsze pozostaje nadzieja, że moc Bożej łaski może przemienić złą wolę, aby w pełnej świadomości i wolności zwróciła się ku Bogu.

Uniwersalizm zbawienia, pojęty jako fundament nowej świadomości soteriologicznej Kościoła wyrażonej w nauczaniu Soboru Watykańskiego II, opiera się na dwóch przesłankach. Jedną z nich jest Objawienie Boże, ukazujące Boga jako Tego, który wzywa do zbawienia /1 Tes 5,24/, pragnie, aby wszyscy ludzie byli zbawieni /1 Tm 2,4/ przez uczestnictwo w odkupieńczym dziele Chrystusa /Rz 2, 13-15; Kol 1,14; Hbr 5,9; 1 P 1,18-19; 1 J 2,2/.

Drugą przesłankę stanowią wypowiedzi współczesnych przedstawicieli antropologii chrześcijańskiej, dotyczące możliwości przyjęcia przez każdego człowieka daru zbawienia, który ofiaruje mu Chrystus. Recepcja tego daru przez człowieka jest początkiem osobowej wspólnoty z Chrystusem.

Wśród współczesnych teologów katolickich zarysowuje się coraz większa otwartość na możliwość zbawienia każdego człowieka. „Dziś pytamy, pisze K. Rahner, czy nie można żywić nadziei, że wszyscy ludzie zostaną zbawieni. Tego rodzaju postawa jest owocem długiej historii dojrzewania świadomości chrześcijańskiej, która zbliża się powoli do ostatecznej i podstawowej nowiny Jezusa o zwycięstwie Królestwa Bożego”<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Por. J. Ratzinger, *Eschatologia-śmierć i życie wieczne*, s. 254nn; por. K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958, s. 29-30, 40-41, 85; por. L. Boros, *Misterium mortis*, s. 208.

<sup>41</sup> K. Rahner, *Die bleibende Bedeutung des II Vatikanischen Konzils*, Freiburg 1966, *Schriften XIV* s. 317.

Schoonenberg uważa, że stoimy dziś przed tajemnicą niezgłębioności Boga i człowieka. Piekło jest jakąś możliwością w nas, a zbawienie jeszcze większą możliwością w Bogu<sup>42</sup>.

W nurcie antropologii chrześcijańskiej mieści się także próba interpretacji zagadnienia powszechności zbawienia, którą podjął L. Boros. Podstawę tej interpretacji stanowi rozwinięta przez niego hipoteza ostatecznej decyzji, która określa pierwszy w pełni osobowy akt ludzki<sup>43</sup>. Rozważanie problemu zbawienia każdego człowieka w aspekcie hipotezy końcowej decyzji wiąże się, zdaniem Borosa, z koniecznością uwzględnienia dwóch faktów. Z jednej strony istnieje potrzeba „uwytatnienia roli Chrystusa w dziele zbawienia i przeniesienie procesu ubóstwienia w dziedzinę osobowości, a więc upatrywanie zbawienia w osobowym związku z Chrystusem i wyraźnej postawie wobec Niego”<sup>44</sup>. Z drugiej jednak strony należy liczyć się z trudnością zrozumienia przenikającej wszystko Bożej woli zbawienia, zawartej w każdym ludzkim bycie.

W odniesieniu do pierwszego z wyżej wymienionych faktów, Boros twierdzi, że łaska Chrystusa, stanowiąca inicjatywę zbawczą Boga, z którą zwraca się On do każdego bez wyjątku człowieka, wywołuje bardzo głęboki oddźwięk w duszy, budząc w niej intensywne, chociaż nie zawsze uświadomione dążenie do tajemniczego z nim zjednoczenia. Osobowe wezwanie Boga domaga się jednak osobowej odpowiedzi człowieka, który „całkiem świadomie i swobodnie angażuje swój byt ludzki, na rzecz czegoś określonego”<sup>45</sup>. Życie chrześcijańskie, sugeruje Boros, jest życiem łaski, a więc życiem podlegającym ubóstwieniu, które dotyczy przede wszystkim osoby w jej duchowości. Zatem dokonuje się ono na płaszczyźnie miłości, świadomości i decyzji. A więc na płaszczyźnie tego, co osobowe. Żaden człowiek, stwierdza Boros, nie zostaje ubóstwiony ani odtrącony bez wyraźnej własnej decyzji. Dokonuje się to jedynie przez osobowy związek z Jezusem Chrystusem<sup>46</sup>. Ta wyraźna postawa wobec Chrystusa zapoczątkowana podczas ziemskiego życia, stanowi w ujęciu Borosa podstawę do ostatecznego wyboru zbawiciela w pełnej świadomości i wolności w momencie śmierci. Zatem ostatni wybór człowieka można by przyjąć za sumę wszystkich wyborów Boga, których dokonywał w swoim życiu.

Interpretacja teologiczna treści drugiego z wymienionych przez Borosa faktów, odnosi się do sytuacji człowieka, który podczas ziemskiego życia pozbawiony został bezpośredniego odniesienia do Chrystusa. Jego zdaniem różne mogą być przyczyny tego zjawiska. Do najważniejszych z nich Boros

<sup>42</sup> P. Schoonenberg, *Wierzę w życie wieczne*, art. cyt., s. 68.

<sup>43</sup> Por. L. Boros, *Misterium mortis*, s. 50-51, 63, 99.

<sup>44</sup> Tamże, s. 225; tenże, In *Menschen Gott begebenen*, Maintz 1967, s. 142; por. A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, s. 339.

<sup>45</sup> L. Boros, *Misterium mortis*, s. 224.

<sup>46</sup> Por. tamże.

zalicza: niewiedzę, niewiarę, wychowanie, wpływ środowiska, upośledzenie czy fałszywe ideologie. Wszystkie te przyczyny są wynikiem „projekcji tkwiącej w bycie potrzeby Absolutu w całkowicie odmienne idee, realia i instytucje, którym następnie służy z religijnym oddaniem. W zachowaniu tym pojawia się wewnętrzne, pojęciowo wprawdzie nie wypracowane i nie wyrażone refleksyjnie ale zupełnie realne przekonanie o istnieniu osobowego Boga”<sup>47</sup>. W tym kontekście hipoteza końcowej decyzji stwarza możliwość ostatecznego ukonstytuowania wszystkich dążeń człowieka na Chrystusa, który nadaje im nowy zbawczy sens w momencie śmierci. Sytuacja ta stanowi fundament zbawienia. Jest wejściem w osobową wspólnotę z Jezusem Chrystusem.

Analiza możliwości odniesień człowieka względem daru zbawienia, który ofiaruje mu Chrystus, prowadzi do następującej konkluzji. Hipoteza końcowej decyzji otwiera przed wszystkimi ludźmi możliwość zajęcia osobowego stanowiska wobec Boga, w momencie śmierci.

## PRÓBA OCENY ESCHATOLOGII BOROSA

Rekapitulacja rozważań teologicznych dotyczących problemu zmartwychwstania człowieka, daje możliwość oceny tej nowej próby spojrzenia na misterium śmierci. Punkt wyjścia dla tej refleksji, stanowi twierdzenie Borosa, zgodnie z którym moment śmierci jawi się jako początek zmartwychwstania. Stwierdzenie to wynika z subiektywnego przekonania naszego autora, odnośnie zbieżności wydarzenia śmierci pojętej jako początek zmartwychwstania człowieka ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa.

W tym kontekście, za koncepcją Borosa, wydają się przemawiać pewne teksty biblijne. I tak na przykład, św. Paweł spodziewa się być natychmiast po śmierci z Chrystusem /Flp 1,23/. Śmierć człowieka, będąca partycypacją w śmierci Chrystusa, staje się uczestnictwem w Jego zmartwychwstaniu /Rz 6,4-5; 1 Kor 15,21/<sup>48</sup>. Podobną interpretację można zastosować do sceny na Golgocie i słów Chrystusa: „Dziś ze mną będziesz w raju” /Łk 23,43/.

Koncepcja ta znalazła również potwierdzenie w wierze Kościoła, wyrażonej w przekonaniu wiernych o uwielbieniu i wniebowzięciu Maryi „wraz z duszą i ciałem” w momencie Jej śmierci,<sup>49</sup> oraz o wstawiennictwie świętych, wierni bowiem prosząc Świętych o wstawiennictwo, modlą się nie tylko do ich dusz, ale do Świętego jako integralnego człowieka<sup>50</sup>.

Innym ważnym elementem, wynikającym z hipotezy Borosa, jest problem interpretacji zmartwychwstania w dniu Paruzji. Zdaniem naszego au-

<sup>47</sup> Tamże, s. 223.

<sup>48</sup> Cz. Bartnik, Wieczne trwanie istoty ludzkiej w świetle filozofii i teologii, AK 39 [1982], 159-169.

<sup>49</sup> Por. Breviarium Fidei, VI 105.

<sup>50</sup> Por. tamże, IX 44.

tora „choć zmartwychwstanie ma miejsce po śmierci, jednakże nie jest ono jeszcze dokończone. Zmartwychwstanie ciała wymaga przekształconego i przemienionego świata jako swej przestrzeni bytowej”<sup>51</sup>. Zatem człowiek swoje cielesne zmartwychwstanie może przeżyć w pełni dopiero wtedy, gdy dokona się przemiana świata. Dlatego ostatecznym spełnieniem się zmartwychwstania, którego początkiem jest moment śmierci, będzie dopiero dzień Paruzji.

Boros w oparciu o teorię „ostatecznego wyboru” w nowy sposób ujmując także naukę o czyśćcu. Tradycyjna teologia katolicka mówiła o czyśćcu jako o stanie oczyszczenia, ale posługiwała się kategoriami sprawiedliwości karzącej i fizycznego bólu. Boros konstytuuje czyściec w śmierci, czyniąc go uprzywilejowanym bytowo miejscem spotkania człowieka z Bogiem. Taka wizja czyśćca zmierza zdecydowanie w kierunku kategorii osobowych. Człowiek doświadcza „intensywnego” oczyszczenia w spotkaniu z Bogiem. Może być ono bolesne, ale zawsze prowadzi do przemiany.

Hipoteza Borosa pozwala także przewyciężyć liczne trudności związane z dyskutowanym od dawna zagadnieniem nieśmiertelności duszy i zmartwychwstania ciała. Toruje drogę do dialogu z teologią protestancką. Znalazło to swój wyraz w ekumenicznym opracowaniu „wspólnej wiary chrześcijańskiej”<sup>52</sup>.

Mimo wielu wyżej wymienionych elementów pozytywnych, koncepcja Borosa nasuwa także wiele wątpliwości. Tą zasadniczą wątpliwością jest deprecjacja całości życia ludzkiego jako czasu zasługiwania na zbawienie, na rzecz decyzji, którą człowiek podejmuje w momencie śmierci, określając ostatecznie swoje istnienie.

Kolejnym problemem referowanych poglądów na temat śmierci jest brak określenia charakteru kontaktu duszy z całością materialnego świata w momencie śmierci zapoczątkowującej zmartwychwstanie człowieka. Teoria Borosa zdaje się nadawać tej relacji charakter panteistyczny.

Trudność sprawia także pogodzenie koncepcji śmierci, traktowanej jako „początek” zmartwychwstania, z nauką Kościoła o zmartwychwstaniu w dniu ostatecznym<sup>53</sup>.

Teoria Borosa pozbawiona jest także argumentacji opartej na tradycji patrystycznej. Jest ona zbyt skryptyurystyczna w wielu miejscach. Jego interpretacja tematów biblijnych pozostaje zbyt jednoznaczna i nie przekonująca, a nawet mało uzasadniona (np. Łk 23,43).

<sup>51</sup> L. Boros, Czy życie ma sens?, art. cyt. s. 210.

<sup>52</sup> Die individuelle Auferstehung von den Toten erfolgt mit dem und im Tod. Ch. Schutz. Vollendung. w: Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube. Hrsg. J. Feiner, L. Vischer. 14. Aufl. Freiburg – Zurich 1978, s. 541-542.

<sup>53</sup> Por. W. Hryniewicz, Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata, Lublin 1988, s. 324; por. E. Kopeć, Zmartwychwstanie Jezusa jako fakt realny, w: Jezus Chrystus. Historia i tajemnica, Lublin 1988, s. 253 – 254.

Istotnym wydaje się być również fakt, że koncepcja śmierci, jako momentu ostatecznej decyzji człowieka, nie jest oryginalną myślą Borosa. Ma ona swoich prekursorów w historii teologii<sup>54</sup>.

W konkluzji należy stwierdzić, że mimo pewnych wątpliwości, refleksja teologiczna Borosa nad problemem zmartwychwstania człowieka daje szereg ciekawych rozwiązań, które z pewnością w istotny sposób rzutują na określenie charakteru trwania człowieka po śmierci.

---

<sup>54</sup> O zmartwychwstaniu jako wydarzeniu dokonującym się w śmierci człowieka mówiła także protestancka teologia dialektyczna; por. A. d' Ales, *La lucidité des morts*, *Etudes* 214 [1933], s. 314-317; P. Glorieux, *Endurcissement final et grâces derniers*, *Nouvelle Revue Theologique* 39 [1932], s. 865-892.

## HYMN O PERLE

*Dzieje Tomasza*, apokryf cieszący się wielką popularnością w starożytności chrześcijańskiej, jak świadczą o tym tłumaczenia na różne języki, opowiada o podróżach apostoła Tomasza po Indiach i o jego śmierci. Oryginalnym językiem apokryfu był prawdopodobnie syryjski. Do naszych czasów tekst dotarł w wersji syryjskiej oraz w wersji greckiej<sup>1</sup>. Syryjski tekst *Dziejów Tomasza* został przekazany przez pięć manuskryptów:

1. Sinai 30, V/VI wiek<sup>2</sup>.
2. British Museum, add. 14645, 936 r<sup>3</sup>.
3. Mosul Nr 86, 1711/1712 r.
4. Sachau Nr 222, Berlin, 1881 r<sup>4</sup>.
5. Cambridge, add. 2822, 1883 r.

Przyjmuje się, że choć *Dzieje Tomasza* pochodzą z III wieku, to zawierają wiele wcześniejszych elementów z II wieku. Pierwotne tendencje gnostyckie, obecne w apokryfie, zostały złagodzone w następnych redakcjach. Fragmentem, który od samego początku zwrócił uwagę uczonych jest tzw. *Hymn o Perle*<sup>5</sup>, śpiewany przez apostoła Judę Tomasza w więzieniu. Uwagę syrologów i badaczy starożytności chrześcijańskiej zwrócił archaizm tekstu, zapożyczenia z terminologii irańskiej oraz teologia lub teologie obecne w hymnie.

Sama treść hymnu ma charakter narracyjny. Mały księżę (ze względu na włączenie utworu do dziejów Tomasza, jest nim sam Apostoł Tomasz) zostaje wysłany przez rodziców do Egiptu po perłę, która jest strzeżona przez

<sup>1</sup> Polskie tłumaczenie wersji greckiej: *Dzieje Świętego Tomasza Apostoła*, tł. L. Rzymowska, Wrocław 2002.

<sup>2</sup> A. Smith Lewis, *Acta Mythologica Apostolorum*, w: *Horae Semiticae* III i VI, London 1904.

<sup>3</sup> W. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles*, I-II, London-Edinburgh 1871.

<sup>4</sup> P. Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum*, III, Parisii 1892.

<sup>5</sup> Bibliografia poświęcona *Hymnowi* jest bardzo obszerna. Zob. wydanie krytyczne *Hymnu* i obszerne studium tekstu w P.-H. Poirier, *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas. Introduction, texte, traduction, commentaire*, Louvain-la-Neuve 1981.

straszliwego węża. Po wypełnieniu misji książę zostanie dziedzicem królestwa. Mają mu o tym przypominać słowa umowy wypisane w jego sercu. Przed opuszczeniem pałacu mały książę zostawia wspaniałe królewskie szaty, zabiera drogocenny pakunek przygotowany przez rodziców i w towarzystwie opiekunów-przewodników wyrusza do Egiptu.

Szlak prowadzi przez wielkie miasta handlowe starożytnego Wschodu. W Egipcie osiedla się w pobliżu węża i czeka na okazję, aby zabrać perłę. Poznaje też młodzieńca, który należy do jego rasy i staje się jego towarzyszem. Aby ukryć cel swojego pobytu przed miejscowymi, książę ubiera się w ich szaty. Mieszkańcy nie dają się jednak oszukać. Podstępnie dają mu spróbować miejscowe pokarmy. Pod ich wpływem młodzieniec zapomina o swej misji i zapada w sen.

Rodzice księcia zwołują wielką naradę w królestwie, aby ratować syna. Wysyłają list, podpisany przez wszystkich dostojników, w którym przypominają księciu kim jest i po co wyruszył do Egiptu. List pod postacią orła leci aż do niego i budzi go ze snu. Książę przypomina sobie kim jest, usypia węża, zabiera mu perłę i wyrusza w drogę powrotną.

Przez zaufanych posłańców, rodzice wysyłają mu na spotkanie szatę królewską, która staje się dla niego jakby zwierciadłem. Okryty nią przekracza bramę pałacu, oddaje cześć ojcu i dołącza do grona dostojników. Misja została zrealizowana i stosownie do obietnicy książę staje się dziedzicem królestwa.

Ta na pozór prosta historia posiada wiele interpretacji. Temat księcia wyruszającego na poszukiwanie perły zdradzałby pochodzenie judeo-chrześcijańskie i syryjskie hymnu. Z drugiej strony tekst zawiera praktycznie cały gnostycki mit o upadku i zbawieniu. Inni, mając na uwadze miejscowości, które pojawiają się w tekście (Sarbug, Babilonia, Maiszan) odczytują hymn w kluczu manichejskim. Pojawiły się też twierdzenia o niechrześcijańskim pochodzeniu hymnu, którego autorem byłby np. wyznawca religii perskiej. Wreszcie, istnieje także interpretacja, która widzi w hymnie historię duszy, która po upadku zostaje odkupiona przez Chrystusa (Nicetas z Tesaloniki)<sup>6</sup>. Przyjmujemy za Antonio Orbe tezę, że *Hymn o Perle* przedstawia gnozę chrześcijańską, której momentem szczytowym byłaby iluminacja Jezusa podczas chrztu w Jordanie. Interpretacja hymnu w sensie gnostyckim nie rozwiązuje wszystkich trudności tekstu i nie wyklucza oczywiście innych możliwych lektur, ale wydaje się być najlepszym kluczem pozwalającym na zrozumienie tekstu.

Poniższe tłumaczenie z języka syryjskiego opiera się na wydaniu krytycznym P.-H. Poirier, *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas. Introduction, texte, traduction, commentaire*, Louvain-La-Neuve 1981, 329-336.

<sup>6</sup> Więcej w studium P.-H. Poirier.

## Hymn<sup>7</sup> apostoła Judy Tomasza<sup>8</sup>, kiedy przebywał w Indiach

### Misja

1. Kiedy byłem małym dzieckiem<sup>9</sup>  
i mieszkałem w moim Królestwie, domu mojego Ojca,
2. i w bogactwie i rozkoszach  
moich żywicieli przebywałem,
3. ze Wschodu, naszej ojczyzny,  
rodzice moi, wyposażywszy mnie, w podróż mnie wyprawili.
4. Z bogactw naszego skarbcza  
hojnie związali dla mnie pakunek.
5. Wielki był i zarazem lekki<sup>10</sup>,  
tak bym unieść go zdołał sam jeden.
6. Był ze złota z Bet-Elaye,  
ze srebra wielkiej Gazak,
7. z chalcedonów Indii  
i z tęczowych kamieni z Bet-Kuszan<sup>11</sup>.
8. I przewiązali mnie diamentem,  
który przecina żelazo.

<sup>7</sup> W języku syryjskim ܡܕܪܐܫܐ (*madrašā*), co tradycyjnie tłumaczy się jako *hymn* lub *pieśń*. Ten poetycki rodzaj literacki był bardzo popularny wśród chrześcijan syryjskich. *Madrašē* były śpiewane głównie podczas liturgii. Służyły do przekazywania prawd wiary, sławienia cnót świętych oraz nauki obyczajów. Były ulubioną formą św. Efrema, którego późniejsza tradycja nazwała „Harfą Ducha św.”.

<sup>8</sup> Pewne tradycje przedstawiają Tomasza jako apostoła Edessy lub Partów. Z kolei apokryficzne *Dzieje Apostoła Tomasza* mówią o nim jako apostołe Indii. Misja Tomasza dałaby początek tzw. „chrześcijanom św. Tomasza” na wybrzeżu malabarskim. Tekst apokryfu nazywa go wiele razy *Juda Tomasz Bliźniak* (gr. *Didymos*), określenie bardzo popularne wśród tradycji syryjskiej. Tomasz pojawia się w wielu apokryfach. Interesowali się nim gnostycy (zob. Biblioteka z Nag Hammadi) i pisarze chrześcijańscy. Intrygował ewangeliczny przydomek Tomasza *Didymos* (J 20, 24), zwłaszcza gnostyków. Prolog *Ewangelii Tomasza* mówi, że „to są tajemne słowa, które Jezus żywy wypowiedział, a zapisał je Didymos Juda Tomasz” (32, 10-12). Słowami „Ja nie jestem twoim nauczycielem, ponieważ wypiełeś i napiłeś się ze źródła kipiącego, które ja odmierzylem” (35, 5-7) Jezus potwierdza szczególną rangę apostoła. Tomasz może bezpośrednio czerpać ze źródła gnozy, bardziej jako partner-*bliźniak* (*Didymos*) Jezusa niż Jego uczeń. Tylko on jest godny, aby poznać „trzy słowa” (35, 7-8), które przekazuje mu Jezus. Właśnie Judasz Tomasz śpiewa *Hymn o Perle*.

<sup>9</sup> Narrator, książę, który utożsamia się z apostołem Tomaszem w kontekście *Dziejów Tomasza*, jest *małym dzieckiem*. Termin ܡܕܪܐܫܐ jest często używany w tradycji syryjskiej na określenie Adama w raju. Adam jest „niedoświadczony”, jest jak „małe dziecko”. Przeciwnością jest ܡܕܪܐܫܐ, „ten, który jest zdolny do rozeznania”. Właśnie „brak doświadczenia”, ܡܕܪܐܫܐ, był przyczyną upadku Adama. Idea dziecięctwa Adama w raju jest bardzo bliska św. Ireneuszowi. Bóg stworzył pierwszego człowieka jako dziecko, aby wzrastając doszedł do doskonałości. Zły wybór, złe użycie dar wolności, a w konsekwencji *dziecięce nieposłuszeństwo*, doprowadziło do wypędzenia Adama z raju. Bóg jednak nigdy nie opuścił swoje *dziecko*, ale ofiarował mu wszystko, włącznie z własnym Synem, aby w ciągu historii mógł stać się prawdziwie Bożym dzieckiem (zob. *Wykład wiary prawdziwej* 12; *Przeciwko herezjom* IV, 37-39). O antropologii Ireneusza zob. A.Orbe, *Antropologia de san Ireneo*, BAC 286, <sup>2</sup>Madrid 1997, zwłaszcza ss. 204-225.

<sup>10</sup> Por. Mt 11, 30.

<sup>11</sup> Por. Gn 10, 8 (Gn 2, 13). „Tęczowych kamieni”, por. J. Ménard, *Le Chant de la Perle*, Paris 1991, 42. Hymn przedstawia obraz kupca, który przygotowuje się do drogi.

9. Potem zdjęli ze mnie wspaniałą szatę<sup>12</sup>,  
jaką w swojej miłości uczynili dla mnie,
10. także płaszcz purpurowy,  
utkany stosownie do mojego wzrostu.
11. I zawarli ze mną umowę,  
i wypisali ją w moim sercu, bym nie zapomniał:
12. „Jeśli zejdiesz do Egiptu<sup>13</sup>  
i przyniesiesz Perłę jedyną<sup>14</sup>,
13. która leży pośrodku morza,  
w pobliżu węża syczącego,
14. wówczas włożysz znowu twoją wspaniałą szatę  
i twój płaszcz, który ją spowija,
15. i razem z twoim bratem, naszym drugim,  
zostaniesz dziedzicem<sup>15</sup> w naszym Królestwie”<sup>16</sup>.

### Podróż do Egiptu

16. Opuściłem Wschód i zstąpiłem,  
a dwaj opiekunowie mi towarzyszyli<sup>17</sup>,
17. ponieważ droga była niebezpieczna i trudna,  
a ja dzieckiem małym, aby ją przebyć.
18. Przekroczyłem granice Maiszanu,  
gdzie spotykają się kupcy ze Wschodu,

<sup>12</sup> Centralna idea hymnu. Książę włoży tę szatę, i płaszcz z purpury, dopiero po wypełnieniu misji. Królewska szata jest przeciwieństwem tej, którą założy w Egipcie. Opis wspaniałości królewskiej szaty przypomina tradycje rozpowszechnione w świecie syryjskim o Adamie w raju: nosił tam „szaty królewskie” lub „szaty światłości”, które utracił po wypędzeniu z raju, zob. *La cueva de los tesoros*, III, 14-17, Madrid 2004, 94; Ephrem, *Commentaire sur la Genèse*, 2, 14, CSCO 152, 33; Id., *Hymnes sur le Paradis* 6, 9, CSCO 174, 84-85. O bogatej symbolice szaty, zob. E. Haulotte, *Symbolique du vêtement dans la Bible*, Paris 1966; J.J. Ayán Calvo, *Biblia y Liturgia en la Catequesis patristica*, w: *Formación bíblica y litúrgica*, Madrid 2000, 35-60. Według teologii syryjskiej wcielenie Chrystusa jest „ubraniem ciała”, zob. R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom. Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge 1975, 310-312.

<sup>13</sup> Hymn przedstawia negatywny obraz Egiptu, właściwy tradycji judeo-chrześcijańskiej.

<sup>14</sup> „Perła jedyna” przypomina tę z przypowieści Mt 13, 46. Także logion 76 *Ewangelii Tomasz*, który posiada wiele elementów wspólnych z *Hymnem o Perle*, mówi o kupcu, który sprzedał pakunek, aby kupić perłę, którą znalazł. Jednak w naszym hymnie perła jest jedynie zwykłym obiektem poszukiwania. Nie rozwija bogatej symboliki, jaką posiadała w tradycji syryjskiej. Zob. C. Vona, *La „margarita preciosa” nell’interpretazione di alcuni scrittori ecclesiastici*, w: *Divinitas* 1 (1957) 118-160; F. Graffin, *Les hymnes sur la perle de saint Ephrem*, w: *Orient Syrien* 12 (1967) 129-150; Id., *Le thème de la perle chez Jacques de Saroug*, w: *Orient Syrien* 12 (1967) 355-370.

<sup>15</sup> Właściwym celem misji nie jest, jakby się wydawało na pierwszy rzut oka, zdobycie perły, ale odziedzczenie Królestwa.

<sup>16</sup> Podróż syna królewskiego ze Wschodu, krainy światła, do Egiptu, który tradycyjnie jest symbolem grzechu i zła, w myśli gnostyckiej jest obrazem przyjścia Zbawiciela z nieba na ziemię, aby zbawić swój kościół, perłę, który jest w mocy śmierci, węża. Ojciec i matka to Pierwszy Człowiek i Pierwsza Kobieta, czyli gnostycki Bóg najwyższy widziany jako dwa eony (męski i żeński) tworzące *syzygie*. Starszy brat Zbawiciela jest jednym z dwóch aspektów gnostyckiego pojęcia Syna. Jeden aspekt podkreśla immanencję Syna wobec Ojca: Syn jako Drugi Człowiek lub Nous; drugi aspekt podkreśla rolę kosmologiczną i soteriologiczną Syna: Syn jako Trzeci Człowiek lub Logos. Ten ostatni byłby bohaterem naszego *Hymnu*. Zob. A. Orbe, *Cristología gnóstica*, I, 384, Madrid 1976, 548-550.

<sup>17</sup> Chodzi prawdopodobnie o aniołów stróżów.

19. dotarłem do kraju Babilonii  
i wszedłem w mury Sarbug<sup>18</sup>.
20. Zstąpiłem do Egiptu  
i moi towarzysze odłączyli się od mnie<sup>19</sup>.

### Zapomnienie i sen

21. Poszedłem prosto do węża,  
i zamieszkałem w pobliżu jego nory,
22. <czekając> aż sen go zmorzy i zaśnie  
i będę mógł mu zabrać moją Perłę.
23. A ponieważ byłem sam jeden, w pojedynkę,  
obcy byłem dla moich towarzyszy z gospody.
24. Ujrzałem tam syna z mojej rasy,  
syna możnych, potomka Wschodu<sup>20</sup>,
25. młodzieńca pięknego i pełnego wdzięku, namaszczonego.
26. Przyszedł i przyłączył się do mnie.
27. I uczyniłem go moim powiernikiem,  
przyjacielem, z którym dzieliłem się moim towarem.
28. Ostrzegłem go przed Egipcjanami  
i przed towarzystwem nieczystych.
29. I włożyłem ich szaty<sup>21</sup>,  
aby nie podejrzewali mnie, że przybyłem z daleka,
30. by zabrać Perłę,  
i aby nie obudzili węża przeciwko mnie.
31. Ale w taki czy inny sposób  
rozpoznali, że nie pochodzę z ich kraju.
32. Przyłączyli się do mnie podstępnie,  
i dali mi nawet spróbować ich pożywienia.
33. Zapomniałem, że byłem synem królewskim  
i służyłem ich królowi.

<sup>18</sup> W opisie drogi do Egiptu niektórzy widzieli manichejskie źródło hymnu: Babilonia była miejscem działalności i męczeństwa Maniego, zaś Maiszan miejscem skąd pochodził. Zob. J. Ménard, *dz. cyt.*, 22-23.

<sup>19</sup> Przybycie do Egiptu oznacza właściwy początek misji, dlatego towarzysze opuszczają księcia, który musi sam stawić czoło wężowi.

<sup>20</sup> Być może chodzi o Jana Chrzciciela (Ireneusz, *Przeciw Herezjom* I, 30, 11-2) lub też jednego z *pneumatyków*, którego Jezus przychodzi, aby zbawić.

<sup>21</sup> W myśli gnostyckiej jest to moment wcielenia i pojawienia się wśród ludzi. Szata oznacza ludzką naturę. Włożenie tej szaty widziane jest jako degradacja, ponieważ stawia Zbawiciela na tym samym poziomie, co ludzi, których ma zbawić. Ten pierwszy moment misji, na pozór nieużyteczny, ponieważ przedstawia Zbawiciela zdegradowanego i pogrążonego w śnie, znajduje kontynuację w drugiej części misji, tym razem o niezwykłej skuteczności. Te dwa momenty odpowiadają dwóm etapom z życia Chrystusa, o których mówią ewangelie: życie ukryte od narodzenia do chrztu oraz od chrztu do zmartwychwstania.

34. Zapomniałem też o Perle,  
po którą wysłali mnie moi rodzice.  
35. I od ciężkości ich pokarmu  
zapadłem w głęboki sen.

### List i przebudzenie

36. Jednak o wszystkim, co mi się przytrafiło,  
wiedzieli moi rodzice i cierpieli z mojego powodu.  
37. Ogłoszono w naszym królestwie,  
że wszyscy mają stawić się u naszej bramy.  
38. Królowie i księżęta Partów,  
i wszyscy dostojnicy Wschodu.  
39. I przygotowali plan w mej sprawie,  
abym nie pozostał w Egipcie.  
40. Napisali do mnie list<sup>22</sup>  
i każdy z wielkich złożył na nim swoje imię:  
41. „Od twojego Ojca, Króla królów,  
i od twojej Matki, władczyni Wschodu,  
42. oraz od brata twojego, naszego drugiego,  
tobie, naszemu synowi, który przebywa w Egipcie, pozdrowienie.  
43. Zbudź się i wstań z twojego snu,  
i posłuchaj słów naszego listu.  
44. Przypomnij sobie, że jesteś synem królewskim,  
spójrz na niewolę, komu służyłeś.  
45. Wspomnij na Perłę,  
po którą zstąpiłeś do Egiptu.  
46. Przypomnij sobie twoją wspaniałą szatę  
i wspomnij na twój świetny płaszcz,  
47. abyś mógł je przywdziać i nimi się przyozdobić,  
ponieważ twoje imię zostało odczytane w księdze bohaterów,  
48. i z twoim bratem, naszym namiestnikiem,  
wraz z nim będziesz w naszym Królestwie”.  
49. I mój list był listem,  
który król opieczętował własną prawicą,  
50. <aby chronić go> przed niegodziwcami, potomstwem Babilonii,  
i okrutnymi demonami Sarbug.  
51. Wzbił się na podobieństwo orła,  
króla wszystkich ptaków.

<sup>22</sup> List, który stanowi przełom w misji, odpowiada głosowi z nieba, który Chrystus słyszy w czasie chrztu według tradycji ewangelicznej. W ewangelii mowa jest o gołębiczy i głosie, w *Hymnie* – o liście w formie orła. Jednak cel jest ten sam: *oświecić*, tj. objawić prawdziwą tożsamość Jezusa i jego misję.

52. Leciał aż usiadł przy mnie<sup>23</sup>  
i cały stał się mową.
53. Na jego głos i na szmer jego ruchów,  
obudziłem się i wstałem z mojego snu.
54. Chwyciłem go i ucałowałem,  
złamałem pieczęć i przeczytałem.
55. Jak to, co miałem wyryte w moim sercu  
były słowa mojego listu.
56. Przypomniałem sobie, że byłem synem królewskim,  
i że moje szlachetne urodzenie dąży do swej natury.
57. Przypomniałem sobie Perłę,  
po którą wysłano mnie do Egiptu<sup>24</sup>.
58. I zacząłem zaklinać  
węża straszliwego i syczącego.
59. Sprawilem, że zamknął oczy i zapadł w sen,  
albowiem wymówiłem nad nim imię mojego Ojca
60. także imię naszego drugiego  
i mojej Matki, królowej Wschodu.
61. Zabrałem Perłę  
i wyruszyłem w drogę powrotną do domu mojego Ojca.
62. Ich strój brudny i nieczysty  
zrzuciłem z siebie i zostawiłem w ich kraju<sup>25</sup>.

### Powrót

63. I tak obrałem drogę, aby pójść prosto  
do światła naszej ojczyzny, Wschodu.
64. A list mój, ten, który który mnie obudził,  
znalazłem przede mną na drodze.
65. I tak jak zbudził mnie swoim głosem,  
tak teraz prowadził mnie swoim światłem,
66. ponieważ jedwab królewski  
jaśniał przede mną swoim wyglądem.
67. Głosem swoim i przewodnictwem

<sup>23</sup> Odpowiada zstąpieniu Ducha św. pod postacią gołębicę w czasie chrztu według tradycji ewangelicznej.

<sup>24</sup> Chrzcicielna iluminacja, czyli gnoza, budzi w Chrystusie świadomość jego boskiej godności i zbawczej misji. Jest mistrzem i zbawicielem perły, tj. pneumatycznego kościoła, ciemzonego przez śmierć (wąż, nieprzyjaciel). Podobnie ma się z każdym gnostykiem: dzięki iluminacji z wysoka uświadamia sobie jaką jest jego prawdziwa istota (ma w sobie boski element) i pragnie wyzwolić się z niewoli ciała i materii.

<sup>25</sup> Zbawiciel pozostawia w grobie szatę, czyli ludzką naturę, którą przyjął, aby działać w Egipcie, tj. w świecie. Odrzuca w ten sposób zmartwychwstanie ciała, które negowali gnostycy. Materialne ciało nie jest przedmiotem zbawienia i nadaje się jedynie do zniszczenia.

- ponagłał mnie także do pośpiechu,  
 68. a jego miłość pchała mnie do przodu.  
 69. Wyruszyłem, minąłem Sarbug,  
 zostawiłem Babilonię po lewej stronie,  
 70. i wkroczyłem do wielkiego Maiszanu,  
 portu kupców,  
 71. który leży na brzegu morza.

### Szata królewska

72. Moją wspaniałą szatę, którą niegdyś zdjąłem,  
 i mój płaszcz, który ją okrywał,  
 73. z wyzyn Hyrkanii,  
 moi rodzice posłali do tego miejsca  
 74. przez skarbników,  
 którzy dla swej wierności godni byli zaufania.  
 75. I kiedy nie pamiętałem już jej świetności –  
 małym dzieckiem byłem bowiem, kiedy zostawiłem ją u mojego Ojca –  
 76. nagle, kiedy stanąłem przed nią,  
 szata wydała mi się lustrzanym odbiciem mnie samego.  
 77. Ujrzałem ją w całości  
 i otrzymałem wszystko w niej.  
 78. Albowiem dwóch nas było, kiedy byliśmy rozdzieleni,  
 a teraz znowu byliśmy jednym w jednym kształcie<sup>26</sup>.  
 79. Także skarbników, którzy mi ją przynieśli,  
 widziałem w podobny sposób:  
 80. chociaż dwóch ich było<sup>27</sup>, jednego byli kształtu<sup>28</sup>,  
 ponieważ jeden znak królewski był wypisany na nich,  
 81. <znak> rąk tego, który zwrócił mi,  
 za ich pośrednictwem, mój skarb i moje bogactwo,  
 82. moją wspaniałą szatę ozdobną,  
 ustrojoną przepysznyimi kolorami,  
 83. złotem i beryłami,  
 chalcedonami, agatami  
 84. i różnokolorowymi sardonikami;

<sup>26</sup> Chrystus Zbawiciel jako osoba jest identyczny z Synem jednorodzoną, który pozostał u Ojca, w *Hymnie* symbolizowanym przez szatę. Różni ich jedynie relacja jeśli chodzi o stworzenie i odkupienie świata. Na końcu podróży Zbawiciel utożsamia się z Synem i z dwojakiemu sposobu istnienia przechodzą do definitywnej jedności.

<sup>27</sup> Podobnie jak dwóch było opiekunów-przewodników, którzy towarzyszyli księciu w drodze do Egiptu.

<sup>28</sup> Anioł, podobnie jak Bóg czy człowiek, posiada dwojaki wymiar (*gzygĩa*): jedna rzeczywistość, która objawia się w dwóch różnych aspektach.

- cała pięknie była wykonana,  
85. i kamieniami diamentowymi  
wszystkie jej szwy były połączone  
86. I obraz Króla królów,  
w całej pełni był na niej wyhaftowany i namalowany wszędzie<sup>29</sup>.  
87. I niczym kamień szafiru  
mieniała się różnymi kolorami.

### Triumfalne wejście

88. Ujrzałem także, że cała  
pulsowała od drgań poznania,  
89. i jakby do mówienia  
spozstrzegłem, że się gotowała.  
90. Usłyszałem dźwięk jej słów,  
które nuciła, kiedy znoszono ją na dół:  
91. „To dla tego najmężniejszego ze sług  
zostałam wzniesiona przed moim Ojcem;  
92. ja również czułam po sobie,  
że mój rozmiar, podobnie jak jego dzieła, stawał się coraz większy”.  
93. I poruszając się po królewsku,  
cała dążyła ku mnie,  
94. i z rąk niosących ją  
śpieszyła, abym ją wziął czym prędzej,  
95. a mnie także moja miłość ponagliła,  
aby pobiec na jej spotkanie i ją przyjąć.  
96. Wyciągnąłem ręce i chwyciłem ją,  
i przyozdobiłem się pięknem jej kolorów,  
97. i moim płaszczem o wspaniałych kolorach  
okryłem się cały.  
98. Tak przybrany skierowałem się  
ku bramie powitań i uwielbień.  
99. Pochyliłem głowę i uwielbiłem  
wspaniałość mojego Ojca, który mi ją posłał.

### Zakończenie

100. Ponieważ wypełniłem jego rozkazy,  
on również zrobił to, co przyrzekł.  
101. I w bramie jego książąt

<sup>29</sup> Obraz Króla królów (którym jest Bóg najwyższy) na szacie wskazuje, że w swojej naturze Syn jest doskonałym odbiciem Ojca, który go zrodził, wyemanował.

- dołączyłem do jego dostojników,  
102. albowiem uradował się na mój widok i mnie przyjął  
i wraz z nim byłem w jego Królestwie<sup>30</sup>.  
103. A pieśniami pełnymi chwały  
wysławiali go wszyscy jego słudzy.  
104. I przyrzekł, że w bramie  
Króla królów znowu stanę wraz z nim,  
105. i że razem z moim darem i moją Perłą  
razem z nim stanę przed naszym Królem<sup>31</sup>.

Koniec Hymnu apostoła Judy Tomasza,  
który wygłosił w więzieniu.

---

<sup>30</sup> Wejście Zbawiciela do boskiego świata Pleromy po zakończeniu misji i przyobranii się w królewską szatę jest potwierdzeniem jego własnej doskonałości oraz całej Pleromy, ponieważ zostało odzyskane boskie nasienie w świecie (perła).

<sup>31</sup> Ostatnie trzy wersy są niezrozumiałe w kontekście całej historii, która wyraźnie kończy się wersem 102. Kim jest teraz ów „Król królów”? Nie ma jednak podstaw, aby odrzucić ten końcowy fragment.

## NAWRÓCENIE JAKO CEL DZIAŁALNOŚCI MISYJNEJ REDEMPTORYSTÓW

W czasach współczesnych dominuje sprzeciwiające się indywidualizmowi spojrzenie na człowieka jako na osobę, która nie może osiągnąć pełni rozwoju ani w ogóle egzystować w odizolowaniu od innych ludzi. Socjalizacja, wychowanie i przekaz wartości chrześcijańskich to zadania niemożliwe do zrealizowania bez kontekstu wspólnotowego. Ponadto z mocą dochodzi obecnie do głosu samoświadomość Kościoła jako komunii, która opiera się na międzyosobowych relacjach występujących na dwóch jednakowo ważnych płaszczyznach: *człowiek – Bóg* i *człowiek – człowiek*. W tej perspektywie rodzi się nowa koncepcja działalności misyjnej, której cel jak i środki winny uwzględniać wspólnotowy (relacyjny) wymiar istnienia i rozwoju osoby ludzkiej. W ten sposób wypada też podejść do działalności misyjnej Redemptorystów, której celem jest „osobowe nawrócenie we wspólnocie” (Konst. 11 i 12).

Aby choć po części wniknąć w niedostępną do końca dla człowieka tajemnicę nawrócenia (chodzi w końcu o rzeczywistość równocześnie boską i ludzką), podjęte zostaną następujące kroki: najpierw zaprezentowany zostanie podwójny wymiar nawrócenia, a mianowicie indywidualny i wspólnotowy. Następnie ukazane zostanie, jaką rolę w procesie nawrócenia odgrywa doświadczenie wiary. Rozważanie zakończy sformułowanie niektórych wniosków, przydatnych w praktyce misyjnej Redemptorystów, dla których celem działalności apostołskiej jest osobowe nawrócenie (Konst. 11), dokonujące się we wspólnocie i kierujące ku wspólnocie (Konst. 12).

### I. NAWRÓCENIE POSIADA WYMIAR INDYWIDUALNY I WSPÓLNOTOWY

Nawrócenie nie dotyczy tylko odnowy obyczajów i pogłębienia praktyk religijnych, ale przede wszystkim odnowy wiary, która znajduje w życiu ludz-

kim swój wyraz w postaci konkretnego zaangażowania<sup>1</sup>. Nawrócenie nie jest więc nigdy czymś tak bardzo wewnętrznym i osobistym, że nie można by dojrzeć jego obecności w życiu człowieka. Chociaż jest to rzeczywistość duchowa, to jednak podlega konkretyzacji w postaci ludzkiego zachowania, postaw, decyzji lub czynów. To, co bierze początek w sercu człowieka, znajduje swe dopełnienie w świecie międzyosobowych odniesień. Zwraca na to uwagę Pismo święte, a także czerpiące z biblijnych przekazów dokumenty kościelne i Konstytucje Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela jako wykładnia charyzmatu Redemptorystów w czasach współczesnych.

### 1. ... według Biblii

Słowo „nawrócenie” (gr. *metanoia*) oznacza: zmienić zamiar lub pogląd. Jeśli grzech należy rozumieć jako zerwanie lub zakłócenie relacji z Bogiem, to nawrócenie oznacza całkowicie nową orientację i powrót do Boga, co zakłada odwrócenie się od zła<sup>2</sup>.

W Nowym Testamencie „metanoia” oznacza decyzję człowieka, który dokonuje istotnego zwrotu w swoim życiu. Nie chodzi przy tym ani tylko o jakieś zewnętrzne przeobrażenie, ani też o samą wewnętrzną zmianę poglądów. Nawrócenie pozwala człowiekowi nawiązać nową relację z Bogiem i całkowicie zmienić swoje życie.

Podczas gdy w Starym Testamencie nawrócenie stało na pierwszym miejscu, a potem dopiero zbawienie, to z przyjściem Jezusa kolejność ta się zmieniła: najpierw dokonuje się dzieło Boże, potem następuje odpowiedź człowieka. W postawie Jezusa wobec grzeszników Bóg uznaje *a priori* grzeszną przeszłość człowieka za nieistotną. Czy grzesznik odpowie na tę Bożą inicjatywę, czy „nawrócenie” dokona się teraz jako wyraz przyjęcia uprzedzającego zbawczego działania Boga, to już inna kwestia. Także w przypowieści o zagubionym synu (Łk 15,11-32) nawrócenie nie jest czymś, czego syn musi dokonać, *zanim* otrzyma przebaczenie, lecz czymś, co może urzeczywistnić *po* otrzymaniu przebaczenia<sup>3</sup>.

Nawrócenie dla Jezusa to: życie wypływające z podarowanego człowiekowi zbawienia, życie wypływające z przebaczenia. Jezus nie rozpoczyna nigdy od żądań. Najpierw zdejmuje z człowieka ciężar i ofiaruje mu wolność. W ten sposób wyzwala w nim siły, przy pomocy których jest w stanie coś uczynić, tzn. zmienić kierunek życia. Człowiek, który się nawraca, przyjmuje od Boga propozycję nowego życia i odwraca się od grzechu. Nawrócenie to życie w nadziei

<sup>1</sup> P. Hitz, *L'annonce missionnaire de l'Évangile*, Paris 1954, 192.

<sup>2</sup> L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Wuppertal 1979, 72.

<sup>3</sup> A. Schmied, *Erlösung als Befreiung vom Zwang zur Selbstrechtfertigung*, „Theologie der Gegenwart“ 1 (1982), 79.

na ostateczną realizację zbawienia dla całego świata w postaci nadchodzącego królestwa Bożego. To nawrócenie jest skutkiem uprzedniego przebaczenia.

W przypowieści o zagubionej owcy (Łk 15,7) jest mowa o radości z nawrócenia jednego grzesznika; nic nie wskazuje jednak na uprzednią aktywność zagubionego człowieka, zmierzającą do nawrócenia. W przypowieści działa pasterz, a nie owca. Pasterz cieszy się, gdy znajduje zgubę. Tak samo Bóg cieszy się z odnalezienia zagubionych (a nie „synów nawrócenia”), bez jakiegokolwiek *jeżeli* lub *ale*.

Faryzeusze domagali się od celnika, który chciał się nawrócić, by najpierw porzucił swój zawód. Jezus postępuje inaczej: najpierw przynosi zbawienie i w ten sposób otwiera przed grzesznikiem nową perspektywę istnienia. Zachowanie Jezusa umożliwia grzesznikowi udzielenie pozytywnej odpowiedzi, ale gotowość do nawrócenia nie jest warunkiem otrzymania propozycji zbawienia. Bóg cieszy się z powrotu nawracającego się grzesznika i wzywa człowieka do współdzielenia jego radości. W momencie nawrócenia udziałem człowieka staje się prawdziwe życie. Powrót do Boga oznacza powrót do wspólnoty z tymi, którzy do niego należą<sup>4</sup>.

W życiu Jezusa przebaczenie komunikowane jest ludziom raczej poprzez czyny niż słowa, bardziej przez uzdrowienie i włączenie ich na powrót w społeczność aniżeli przez wypowiedzianie słów o przebaczeniu. Ta druga forma występuje stosunkowo rzadko. Już poprzez samo uzdrowienie Jezus mówi do człowieka, że Bóg mu przebacza grzechy. Podobnie i posiłki, które Jezus spożywa w gronie celników i grzeszników, są jasnym znakiem przebaczenia. Nie chodzi tu tylko o wspólne jedzenie, lecz o dzielenie posiłku, co jest wyrazem głębokiego zjednoczenia ze współbiesiadnikami. Wspólnota stołu oznacza akceptację drugich i włączenie ich we własne życie, zaproszenie, aby towarzyszyli sobie odtąd na wspólnej drodze<sup>5</sup>. Zasiadając do stołu razem z ludźmi poranionymi przez grzech, Jezus ukazuje im w ten sposób, że są akceptowani przez Ojca. Wtedy też zblizniają się ich najgłębsze rany.

To zaproszenie do wspólnoty z Bogiem i ludźmi jest czymś uprzednim w stosunku do nawrócenia, tak jak przebaczenie ofiarowane jest ludziom przez Boga wcześniej, zanim ci zdecydują o zmianie swojej orientacji życiowej. Wówczas to doświadczenie akceptacji i przynależności do wspólnoty z Bogiem i jego wybranymi może pobudzić lub wzmocnić wolę nawrócenia.

Biblia ukazuje rzeczywistość nawrócenia przede wszystkim jako dzieło Boże: to On najpierw sam się objawia człowiekowi, szuka go, pociąga ku Sobie i zaprasza do wspólnoty z Nim, która jest równocześnie wspólnotą z tymi, którzy w Niego wierzą i już korzystają z owoców ofiarowanego im przebaczenia. Odpowiadając na Boże zaproszenie, człowiek przyjmuje nową orientację

<sup>4</sup> L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, 74.

<sup>5</sup> E. Lyons, *Partnership in Parish. A Vision for Parish Life, Mission and Ministry*, Dublin 1987, 50.

zyciową i odwraca się od zła. Tak więc znakiem nawrócenia nie jest tylko nowy, moralny sposób postępowania, ale przede wszystkim nowe, bezpośrednie, bo osobowe odniesienie do Boga i miejsce we wspólnocie wierzących.

## 2. ... według dokumentów kościelnych

Dokumenty kościelne mówiąc o nawróceniu, sięgają po Biblię, w której nawrócenie oznacza zmianę zachowania, mentalności lub sposobu bycia. Źródłem nawrócenia jest prawdziwe poznanie Boga, który jest Bogiem miłości i miłosierdzia (DiM 13). To poznanie dokonuje się poprzez przepowiadanie słowa Bożego, które ma na celu chrześcijańskie nawrócenie, to znaczy pełne i szczere przyłgnięcie do Chrystusa i do Jego Ewangelii poprzez wiarę. Nawrócenie to dar Boży, którego przyjęcie wyraża się od początku w wierze całkowitej i radykalnej. Nawrócenie oznacza „przyjęcie osobistą decyzją zbawczego panowania Chrystusa i wejście do grona Jego uczniów” (RMi 46); jest ono nie tylko doraźnym aktem wewnętrznym, ale stałym usposobieniem. Życie polega wówczas na stałym nawracaniu się (DiM 13).

Nawrócenie jest najbardziej konkretnym wyrazem działania miłości i miłosierdzia Bożego, które podnosi człowieka w górę, wyzwala dobro spod nawarstwień zła (DiM 6). Obejmuje ono stosunek człowieka do Boga, do popełnionej winy, do jej skutków, a wreszcie do bliźniego, jednostki lub wspólnoty (SRS 38). Chociaż nawrócenie dokonuje się w sercu człowieka, nie eliminuje konieczności zmiany zewnętrznej postawy, np. naprawy niesprawiedliwych struktur (LC 75), co polega na zaangażowaniu się na rzecz bliźniego, ztracenia siebie na rzecz drugiego zamiast wyzyskiwania go, służenia mu zamiast uciskania go dla własnej korzyści (SRS 38). Chrześcijanie nie tylko otrzymują miłosierdzie, ale są także powołani, by je czynić. Brak takiej postawy oznacza, że nawrócenie jeszcze nie dokonało się w pełni (DiM 14).

W adhortacji *Ewangelii Nuntiandi* Paweł VI uczy, w jaki sposób głosić Ewangelię, aby w człowieku dokonało się nawrócenie i powstała nowa ludzkość (EN 18). Nie ma bowiem prawdziwej ewangelizacji bez głoszenia imienia i nauki, życia i obietnic, Królestwa i Tajemnicy Syna Bożego. To przepowiadanie kerygmatu zajmuje ważne miejsce w ewangelizacji, ale to tylko jej część (EN 22). Głoszenie Ewangelii osiąga bowiem pełną moc i znaczenie wówczas, kiedy w człowieku wznieca pragnienie przyłgnięcia do Chrystusa całą duszą. Można przyjąć prawdy, które Bóg objawił i na tym poprzestać. Tutaj jednak chodzi o coś więcej, a mianowicie o nawrócenie, czyli przyjęcie nowego, ewangelicznego programu życia. Ten program zaś musi obejmować życie we wspólnocie, której kształt nadaje Ewangelia (EN 23).

Nawrócenie oznacza wtedy wstąpienie do społeczności wiernych, czyli do wspólnoty, która ze swej natury jest znakiem przemiany i nowości życia, tzn. do Kościoła, który jest widzialnym Sakramentem Zbawienia. Z kolei to wejście we wspólnotę Kościoła potwierdzają i umacniają przez łaskę znaki

sakramentalne (EN 23), w których uczestnicząc, człowiek daje wyraz przyjętej przez siebie postawie nawrócenia.

Dokumenty kościelne rozumieją więc nawrócenie jako osobistą odpowiedź człowieka na objawiającą się mu miłość Bożą, przy czym człowiek odpowiadając na nią, na stałe wiąże się z Chrystusem i nieustannie dąży do przyjęcia postawy zgodnej z ideałem Ewangelii. Nawrócenie nie odnosi się więc tylko do ludzkiego wnętrza, ale domaga się także konkretnych decyzji zauważalnych na zewnątrz. Skutkiem osobowego nawrócenia jest wejście do wspólnoty uczniów Chrystusa, nowy sposób odniesienia do bliźnich oraz zaangażowanie się w przemianę „generujących” zło struktur społecznych.

### 3. ... w Konstytucjach Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela

Konstytucje 11 i 12 zostały w sposób logiczny złączone w jedno, gdyż opisują cel działalności misyjnej. Chodzi o nawrócenie osobowe oraz rozwój wspólnoty, co jest ze sobą wzajemnie ściśle powiązane<sup>6</sup>.

#### 3.1. Nawrócenie osobowe (Konst. 11)

O nawróceniu osobowym mówią już Konstytucje: 3 (w odniesieniu do SC 9) oraz 10. Konstytucja 11 stanowi bez wątpienia dopełnienie Konstytucji 6: Redemptoryści mają głosić uprzedzającą wszystko miłość Bożą (Konst. 6), a człowiek, dostrzegając w tym zaproszenie Boga do uczestnictwa w pełni zbawienia, winien odpowiedzieć z takim samym pełnym zaangażowaniem. Odpowiedź człowieka, która polega na przyjęciu Ewangelii z wiarą, winna objąć całą jego egzystencję. Chodzi więc o opcję, która dotyka osoby w jej wewnętrznym sanktuarium, gdzie podejmowane są najważniejsze decyzje. Dlatego tekst mówi o „wyborze radykalnym i decydującym”, o „oddaniu się Chrystusowi”, o „nawróceniu ciągłym i pełnym”. „Kerygmie” (Konst. 6) odpowiada „metanoia” (Konst. 11)<sup>7</sup>.

Można zauważyć tutaj wyraźne odniesienia do Biblii, jak i do tradycji redemptorystowskiej, w której misjonarze Najświętszego Odkupiciela nazywani byli „apostołami nawrócenia”.

#### 3.2. Tworzenie wspólnot (Konst. 12)

„Nawrócenie osobowe” i „tworzenie (rozwój) wspólnoty” pozostają ze sobą w ścisłym związku, który posiada charakter płodnej interakcji. Nawrócenie osobiste może się dokonać (tylko) we wspólnocie Kościoła.

<sup>6</sup> S. Raponi, *Il Carisma dei Redentoristi nella Chiesa. Commento alle Costituzioni*, Roma 1993, 151.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 152.

Tekst ten nawiązuje do wypowiedzi soborowych i podkreśla wymiar wspólnotowy życia i działania wiernych, którzy jako podmioty działalności pastoralnej są powołani do pełnienia aktywnej roli w Kościele. Kościelność jest tutaj powiązana z liturgią jako jej miejscem uprzywilejowanym. Odniesienia do sakramentu pojednania i Eucharystii wskazują na dwa istotne aspekty duszpasterstwa misyjnego Redemptorystów, zgodnie z myślą Założyciela. Charakter redemptorystowski prezentuje zwłaszcza typowe słownictwo: pełny udział w Odkupieniu, Ewangelia miłosierdzia Boga w Chrystusie, słowa Boże jako pokarm itp.

Aby życie z wiary we wspólnocie chrześcijańskiej mogło być atrakcyjną propozycją dla ludzi współczesnych, powinno rozwijać się w następujących kierunkach<sup>8</sup>:

Wiara jako treść (wspólnota zasłuchana w słowo Boże),

Wiara jako stały zwrot ku Bogu (wspólnota celebracji sakramentów i modlitwy),

Wiara jako życiowa praktyka i posłanie (służba w duchu miłości i ewangelizacja).

Wspólnota jawi się tutaj jako uprzywilejowana przestrzeń, w której dokonuje się opowiedzenie za Chrystusem, a także wszechstronny rozwój duchowy ku osiągnięciu pełni dojrzałości chrześcijańskiej. Przypomina to jeden z istotnych elementów misyjnej strategii alfonsjańskiej, zgodnie z którą należało zadbać o zapewnienie trwałych owoców misji, czemu miały służyć m.in. następujące formy duszpasterskie o charakterze wspólnotowym: *vita devota*, stowarzyszenia świeckich itp.

## II. NAWRÓCENIE DOKONUJE SIĘ DZIĘKI DOŚWIADCZENIU WIARY

Nawrócenie oznacza, że człowiek został ogarnięty przez Boga, gdyż został przez Niego „trafiony w samo serce” i tym samym rozpoczęła się w nim wewnętrzna przemiana<sup>9</sup>. Nawrócenie dokonuje się tam, gdzie Bóg wzywa człowieka do swojego osobowego zjednoczenia z Chrystusem, a człowiek na to wezwanie odpowiada<sup>10</sup>.

Nie ma podążania drogą wiary bez nawrócenia, które jest jej elementem konstytutywnym. Tego rodzaju doświadczenia nie można nikomu oszczędzić. Jest to pastoralna konieczność.

<sup>8</sup> K. Armbruster, Was ist Glaube? Zentrale Elemente unserer christlichen Erfahrung, „Ordenskorrespondenz” 1 (2001), 40.

<sup>9</sup> Ibid., 28.

<sup>10</sup> G. Siwek, Misje ludowe w teorii i praktyce Kościoła. Studium homiletyczne, Kraków 1999, 128.

Początkową drogę wiary opisują następujące faktory: otwarcie się na obecność Boga, spotkanie z Bożą miłością oraz włączenie się do wspólnoty wierzących.

### 1. ... poprzez otwarcie się na obecność Boga

Otwartość na religijny wymiar życia oznacza, że człowiek liczy się z istnieniem przekraczającej go rzeczywistości. Gdy człowiek nie jest na nią otwarty, potrzebuje przeżyć, które mu w tym pomogą.

Najczęściej człowiek otwiera się na istnienie transcendencji nie przez praktyki „religijne”, ale przez sytuacje, w których człowiek osiąga granicę swoich możliwości lub w których poszerza się jego horyzont postrzegania rzeczywistości<sup>11</sup>. Do takich sytuacji należą fazy dokonywania istotnych zmian życiowych, gdy okazuje się, że dotychczasowe mechanizmy radzenia sobie z problemami są niewystarczające. Do takich sytuacji należą także wydarzenia, które pozostawiają wyraźne ślady na płaszczyźnie relacji międzyosobowych (małżeństwo, rozwód, śmierć).

W tego rodzaju sytuacjach człowiek staje się niepewny i dlatego też bardziej otwarty na istnienie innych wymiarów rzeczywistości. Zmierza bowiem ku przyszłości, która jest dla niego wielką niewiadomą. Szuka wówczas odpowiedzi, której sobie nie może udzielić, gdyż sam stał się dla siebie pytaniem. Szuka wtedy tego, co jest poza nim samym. Taka otwartość na religijny wymiar życia jest ludzkim przygotowaniem na objawienie się Boga.

Skoro początek procesu wiary zależny jest od wewnętrznego stanu człowieka, to ten fakt winien być uwzględniony w działalności misyjnej. Decydujące miejsce spotkania znajduje się wówczas nie tyle w obszarze zabudowań kościelnych i w ramach działalności duszpasterskiej, lecz pośród codzienności.

### 2. ... w spotkaniu z Bożą miłością

Proces wiary rozpocznie się, gdy Bóg sam objawi się człowiekowi mocą Ducha Chrystusa. Gdy Bóg nie pozwoli się zauważyć, człowiek nie będzie mógł Go odnaleźć. Bóg musi człowieka osobiście odszukać i spotkać. Może to dokonać się w postaci jednego znaczącego spotkania albo poprzez powoli rozwijającą się relację. Tego rodzaju nawiązanie relacji określa się na ogół terminem „nawrócenie” lub „metanoia”; czasem też jest mowa o „przyzwoleniu serca” lub „wewnętrznej przemianie” (EN 18 i 23).

<sup>11</sup> K. Armbruster, 30.

Człowiek zaczyna przeżywać przemianę, gdy Bóg pozwala mu doświadczyć, że się nim osobiście interesuje i chce być z nim w kontakcie. Jeśli do tej pory Bóg był dla niego kimś obojętnym, to teraz doświadcza, że on dla Boga nie jest ani też nie był kimś obojętnym. Dochodzi do spotkania pomiędzy nim a Bogiem. Człowiek doświadcza nie tylko przy tym, że Bóg jest dla niego, ale to doświadczenie posiada charakter jakościowy, gdyż jest spotkaniem w miłości i z miłością.

Właściwym momentem powrotu człowieka do Boga jest spotkanie z tym, kim Bóg jest: z miłością<sup>12</sup>. Człowiek doświadcza, że jest nieskończenie kochany. Czuje, że Bóg go kocha bezwarunkowo i akceptuje go takim, jaki jest. To „trafia” go w samo serce.

Poruszenie serca wywołane miłującą obecnością Boga przekazywane jest przez spotkanie z żywym Chrystusem. W Nim można doświadczyć Bożej miłości. Wprowadzenie w tajemnicę miłości Bożej wzywa do nawiązania ściślejszej więzi osobowej z Chrystusem i otwiera drogę nawrócenia. Tego rodzaju spotkanie wzywa człowieka do udzielenia odpowiedzi. Nawrócenie określa więc rzeczywistość, w której Bóg w Chrystusie dotyka człowieka swoją miłością, a człowiek na tę miłość Bożą odpowiada.

Nawrócenie to moment, w którym odwracamy się od tego, co wiemy o naszym życiu, a stając wobec Boga, przekonujemy się, co On o nim myśli i co chce z niego uczynić. W tym momencie Bóg staje się najważniejszy, czyli ważniejszy niż wszystko inne, ważniejszy od wszelkiego życia, łącznie z naszym. Bez owego najwyższego prymatu żywego Boga, który nas wzywa i sercu ukazuje swoją wolę, aby w sposób wolny odpowiedziało „tak” lub „nie”, nie ma żywej wiary.

Nawrócenie obejmuje to, co dokonuje się pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Nawrócenie ma miejsce tam, gdzie Bóg wzywa człowieka „do osobowej wspólnoty z Chrystusem” (AG 13), a człowiek na to wezwanie odpowiada. Bardzo często takie doświadczenie przeżywane jest jako pojednanie, gdyż człowiek, spoglądając na swoje dotychczasowe życie, odnosi wrażenie, że wyrugował z niego Boga, a żył w niewoli grzechu.

Proces wiary może się rozpocząć, gdy Bóg mocą Ducha Chrystusa objawia się człowiekowi<sup>13</sup>. Bóg ukazuje mu się jako Ten, który bezgranicznie miłuje. Człowiek może Go odnaleźć i udzielić Mu odpowiedzi.

Tam, gdzie Bóg dotyka człowieka swoją miłością, a ten na nią odpowiada, pojawiają się także emocje. Nawrócenie jest od początku pełnym i radykalnym aktem wiary, który nie zna granic i w którym człowiek z otwartym sercem przyjmuje dar Boży. Równocześnie rozpoczyna się dynamiczny i stały proces, który trwa przez całe życie i polega na przechodzeniu do życia w Duchu.

<sup>12</sup> Ibid., 32.

<sup>13</sup> Ibid., 33.

Nawrócenie jest akceptacją zbawczej rzeczywistości Chrystusa dokonaną poprzez osobistą decyzję, co sprawia, że człowiek staje się uczniem Chrystusa.

Pełny i radykalny akt wiary może przybrać na zewnątrz różne postaci: czasem u kogoś pojawiają się łzy; ktoś inny okazuje radość, gdyż rozpoczyna powolny proces odkrywania prawdy, że w jego życiu wydarzyło się coś znaczącego; zdarza się również, że ktoś pozostaje niewzruszony.

### 3. ... przez kontakt ze wspólnotą wierzących

Trzeci konieczny warunek wstąpienia na drogę wiary to spotkanie z wierzącymi. Z jednej strony chodzi tu o spotkanie z wierzącymi, którzy głoszą miłość Bożą, a z drugiej strony o przeżycie wspólnoty wiary, gdy ta wspólnota, gromadząc się na celebrację liturgii, mówi o Bogu, a jednostka dostrzega, iż jej doświadczenie wiary jest w to wszystko włączone.

Poruszenie bliskością Boga pojawia się wtedy, gdy ma miejsce „odsłaniające spotkanie” (*disclosure*) ze wspólnotą wierzących lub jej przedstawicielami. Polega ono na tym, że człowiek w klimacie poszanowania godności ludzkiej, zrozumienia i autentycznej miłości rozpoznaje w sobie ogromną wartość. Uzyskując zaś pozytywny stosunek do siebie samego, człowiek czyni pierwszy krok w kierunku odkrycia w sobie boskiego pierwiastka, nadprzyrodzonego pochodzenia oraz podobieństwa do Boga. Dzięki temu może przekonać się, iż jego istnienie nie jest dziełem przypadku, a jego miejsce w świecie efektem splotu mniej lub bardziej szczęśliwych zrzędzeń losu, ale że jest – podobnie jak cały świat i wszyscy inni ludzie – stworzonym *ex amore* dzieckiem Boga, który ma o niego staranie i nadaje ostateczny sens jego życiu. Wtedy już samo jego istnienie mówi mu o Bożej miłości, której jest owocem i w której orbicie krążenia nieustannie się znajduje<sup>14</sup>.

Bogiem nie można rozporządzać, jest On całkowicie wolny i niezależny od planów i działań Kościoła. Może dotknąć człowieka wtedy, kiedy chce i tam, gdzie chce. Nie oznacza to jednak, że działalność ewangelizacyjna jest zbyteczna. Naszym zadaniem jest być „szafarzami różnorodnej łaski Bożej” (1 P 4, 10). „W złożonej rzeczywistości misji pierwsze przepowiadanie pełni rolę centralną i niezastąpioną, gdyż wprowadza w tajemnicę miłości Boga, który wzywa do osobistego przestawiania z sobą w Chrystusie i otwiera drogę do nawrócenia” (RM 44).

Pierwsze spotkanie człowieka z miłością Bożą dokonuje się za pośrednictwem słowa głoszonego przez wiarygodnego świadka. Może to wydawać się zbyt proste, że głoszone słowo jest w stanie wywołać taki skutek. Tymczasem Bóg zlecił swoim uczniom pełnić posługę przepowiadania, zwłaszcza zaś

<sup>14</sup> R. Hajduk, *Kształtowanie relacji międzyosobowych w Kościele jako *communio fidelium**, Kraków 2000, 218.

głoszenia orędzia o uprzedzającej miłości Boga, czyli kerygmatu. Pierwsze przepowiadanie, czyli kerygmat, oznacza, że człowiek po raz pierwszy słyszy dobrą nowinę: „Bóg Cię kocha! Chrystus przyszedł na ziemię dla Ciebie!” (ChL 34).

To pierwsze przepowiadanie nie jest żadną nauką ani pouczeniem katechetycznym, ale zapowiedzią, że Bóg chce się człowiekowi objawić w miłości. Pierwsze przepowiadanie jest więc przepowiadaniem kerygmatycznym, czyli orędziem skierowanym do ludzi, którzy jeszcze nie poznali Chrystusa i Jego miłującego Boga Ojca<sup>15</sup>.

Głosić wiarę nie oznacza: przekazywać wiarę. Ostatecznie bowiem to nie od apostoła zależy, czy człowiek nawróci się i zacznie żyć z wiary. Jako misjonarze jesteśmy odpowiedzialni za to, czy mówimy lub milczymy, ale nie jesteśmy odpowiedzialni za skuteczność naszych słów. To Bóg obdarza człowieka wiarą (RM 46).

Tam, gdzie człowiek zaczyna odczuwać miłość Bożą, pojawiają się pytania i niepewność. Nie wiadomo bowiem, czy to, co czuje, naprawdę istnieje. To indywidualne doświadczenie pozostaje w człowieku tak długo niejasne i niepewne, dopóki nie zostanie potwierdzone i wzmocnione w spotkaniu ze wspólnotą wiary. Indywidualne doświadczenie szuka swojego potwierdzenia we wspólnocie. Wspólnoty wiary są potrzebne, aby poszukujący człowiek mógł doświadczyć spotkania z wierzącymi. Potrzeba również celebracji liturgicznych, w których wierzący mogą świętować poszczególne etapy wzrostu w wierze.

Wskazane trzy elementy posiadają charakter konstytutywny dla rozpozyczenia i kontynuacji procesu wzrostu w wierze<sup>16</sup>. Ukazują one, jak powinna wyglądać mistagogia, aby udziałem człowieka mogło stać się pierwsze doświadczenie wiary. Mistagogia zaś polega na prowadzeniu ludzi do osobistego religijnego doświadczenia, dzięki któremu pogłębia się świadomość tajemniczej relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Ma ona prowadzić człowieka ku tajemnicy Boga, który sam się łaskawie objawia. Pragnie pomóc człowiekowi odkryć to, że Bóg od dawna działa w świecie, że do niego kieruje swoje słowo, że chce być mu bliski, że go kocha (jak już zostało wcześniej powiedziane, jeśli człowiek uświadomi to sobie, jest bliski nawrócenia)<sup>17</sup>. To „prowadzenie” (mistagogia) polega na:

- pobudzeniu świadomości człowieka do tego, by mógł odkryć, że żyje w przestrzeni, w której Bóg z własnej woli mu się objawia, że Bóg pragnie zbawienia każdego człowieka, stąd też człowiek od początku swego istnienia znajduje się w tajemniczej relacji do Boga;

<sup>15</sup> K. Armbruster, 34.

<sup>16</sup> Ibid., 35.

<sup>17</sup> S. Knobloch, H. Haslinger, *Mystagogische Seelsorge*, Mainz 1991, 28-30.

- doprowadzeniu człowieka do przemyślanego i świadomego powierzenia się Bogu;
- ukazaniu, że przez odkrycie swej relacji do Boga i powierzenie się Mu życie ludzkie nabiera sensu oraz że można nim odpowiedzialnie pokierować w łączności z całym ludem Bożym (wspólnotą).

### III. ZADANIEM REDEMPTORYSTÓW JEST PROWADZIĆ LUDZI DO OSOBOWEGO NAWRÓCENIA

Gdy człowiek otwiera się na Boga i pozwala Mu dotknąć się Jego miłością, dokonuje się nawrócenie. Nie jest to jednak moment, akt jednorazowy, ale jest to ciągły i dynamiczny proces, w którym zbawienie staje się dla człowieka żywą rzeczywistością.

Centralnymi elementami podstawowego doświadczenia wiary są: pewność, że jest się umiłowanym dzieckiem Boga; odkrycie sensu istnienia, które przekracza ramy ziemskiego życia; pojednanie z Bogiem, które poprzedza przyznanie się do własnych grzechów; nowe spojrzenie na własne życie jako na wędrówkę z Bogiem<sup>18</sup>.

Redemptoryści, którzy mają być w Kościele sługami nawrócenia, są więc wezwani, by pomagać ludziom odnaleźć drogę do Boga dzięki osobistemu doświadczeniu nadprzyrodzonej miłości. W ten sposób ich działalność misyjna nabiera charakteru mistagogii.

#### 1. ... we wspólnotcie

Centralnym elementem chrześcijaństwa nie jest jakaś nowa nauka o zbawieniu, ale rzeczywistość zbawcza, której można doświadczyć. Proces nawrócenia nie polega na przyjmowaniu wiary jako treści zasługującej na uznanie za prawdziwą; nawrócenie wynika ze spotkania, które przemienia człowieka. Bez spotkania z Chrystusem nie można mówić o doświadczeniu chrześcijańskim<sup>19</sup>.

Wiara chrześcijańska nie polega na opanowaniu jakichś treści, lecz chodzi tu o momenty, w których życie ludzkie nabiera nowego kierunku. Są to głębokie doświadczenia wewnętrzne, dzięki którym człowiek staje się „nowym stworzeniem” (2 Kor 5, 17).

Nowe życie oraz pełnię życia można osiągnąć nie dzięki pouczeniu, lecz w relacjach z zaufanymi ludźmi. W działalności misjonarskiej nie może więc

<sup>18</sup> K. Armbruster, 35-36.

<sup>19</sup> Ibid., 36.

chodzić w pierwszej linii o pouczenie, lecz o relację<sup>20</sup>. Przepowiadaniu słowa musi towarzyszyć – a może nawet je poprzedzać – bezpośrednie spotkanie z ludźmi, którzy są adresatami misji parafialnych. Przekaz doświadczenia religijnego nie dokonuje się tylko przy pomocy słów, lecz obejmuje także świadectwo życia. To zaś zakłada, że misjonarz znany jest ludziom nie tylko z dystansu jako głosiciel kazań, ale także bezpośrednio jako świadek wiary. Ponadto ważne jest, aby był to ktoś zjednoczony z ludźmi i żywo zainteresowany ich egzystencjalnymi problemami<sup>21</sup>.

Samo głoszenie słowa Bożego nie może polegać na przekazie rozumowych prawd dotyczących wiary. Głoszenie to wydarzenie o charakterze osobowym. Św. Paweł zapoznaje swoich słuchaczy z Osobą Jezusa i to nazywa głoszeniem. Pierwsze głoszenie prowadzi do osobistego spotkania<sup>22</sup>. Takie głoszenie zaś możliwe jest tylko wówczas, gdy misjonarz sam jest zafascynowany Osobą Jezusa. Przekaz swej własnej fascynacji sprawia, że ewangelizacja jest wydarzeniem w pełni osobowym. Misjonarz mówi tak, aby słuchacz czuł się pociągnięty do wspólnoty z Bogiem i był gotów całkowicie zdać się na Niego<sup>23</sup>.

Głoszenie Ewangelii to nie tylko kazania skoncentrowane wokół zagadnień teologicznych – chodzi o takie misyjne przepowiadanie, które bierze pod uwagę sytuację wspólnoty parafialnej, w której misjonarz przemawia, jak i należących do niej konkretnych ludzi<sup>24</sup>. Jeśli człowiek jest szczególnie otwarty na sprawy religijne w kontekście ważnych dla niego decyzji i wydarzeń życiowych, to przepowiadanie nie może być skoncentrowane wyłącznie na przekazywaniu określonych treści religijnych, lecz musi w konieczny sposób uwzględniać sytuację i potrzeby ludzi. Słowo Boże musi być tak głoszone, aby Osoba Jezusa Chrystusa i objawiająca się w Nim miłość Boża były dla człowieka upragnioną odpowiedzią na istotne pytania, które tu i teraz sobie stawia (*mea res agitur*).

W perspektywie nawrócenia, które nie może się obyć bez osobistego doświadczenia Boga, sakrament pokuty jawi się jako szczególna okazja spotkania z miłością Bożą. Jego sprawowanie domaga się od spowiednika przyjęcia postawy głębokiego zrozumienia sytuacji duchowej i egzystencjalnej penitenta oraz jego bezwarunkowej akceptacji. Ten postulat płynie nie tylko z powyżej przeprowadzonych rozważań, ale także z doświadczenia życiowego i nauki św. Alfonsa de Liguoriego, dla którego spotkanie z miłością Boga było podstawą całej egzystencji i najistotniejszym doświadczeniem, które chciał także

<sup>20</sup> K. Armbruster, *Von der Krise zur Chance. Wege einer erfolgreichen Gemeindepastoral*, Freiburg i. B. 1999, 69-70.

<sup>21</sup> P. Hitz, 210.

<sup>22</sup> K. Armbruster, *Von der Krise zur Chance*, 70.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 71.

<sup>24</sup> F. Chiovaro, *Ein missionarisches Charisma für das dritte Jahrtausend*, w: N. Londoño, *Heute Redemptorist sein. Zeugnisse eines Charismas*, Bonn 1997, 414.

przekazać innym. Najbardziej sprzyjającym momentem komunikacji bezmiaru Bożej miłości była dla niego posługa w konfesjonale, gdzie następuje międzysobowe spotkanie człowieka z człowiekiem oraz człowieka z Bogiem. Kiedy dzięki postawie spowiednika penitent doświadczy niezmierzonej miłości i dobroci Boga, mogą zostać zaspokojone jego najgłębsze pragnienia, może umocnić się lub dopiero dokonać wewnętrzna przemiana oraz trwale zjednoczenie z Bogiem. W tym względzie nauka naszego Założyciela nie traci nic ze swej aktualności<sup>25</sup>.

Konstytucje podkreślają także znaczenie Eucharystii w praktyce misyjnej Redemptorystów. W kontekście nawrócenia udział w Eucharystii jawi się jako jego wyraz, a także jako istotny środek wzmacniający w człowieku tę postawę. Człowiek, który uczestniczy w Eucharystii jako dziękczynieniu za dar nawrócenia, komunikuje wspólnocie swoje pragnienie jak najściślej trwania z Jezusem i swoją radość z powodu przyjęcia tego daru, a także wolę trwania we wspólnocie z tymi, którzy podobnie jak on pragną w swoim życiu kierować się Ewangelią.

## 2. ... i ku wspólnocie

W człowieku, który staje się „nowym stworzeniem” (nawraca się), pojawia się radość i pragnienie, by dzielić ją z innymi i innym ją przekazać. Stąd też trudno się dziwić, że ludzie nawróceni szukają wspólnoty, a także znajdują radość, podejmując się dzieła ewangelizacji. Powtarza się wtedy to, o czym mówią Dzieje Apostolskie, które ukazują nawróconych po Pięćdziesiątnicy jako trwających w nauce Apostołów i we wspólnocie, przy łamaniu chleba i na modlitwie (Dz 2, 42)<sup>26</sup>.

Misje parafialne winny mieć na uwadze nie tylko indywidualny wymiar nawrócenia, ale także społeczny<sup>27</sup>. Dlatego misjonarze muszą pomóc szukającym wsparcia we wspólnocie, wskazując na dobrodziejstwa, jakie daje im aktywny udział w życiu parafii, przynależność do grup parafialnych, a także możliwość zakładania nowych wspólnot, które być może jeszcze lepiej będą w stanie wesprzeć zainicjowany w ludziach proces nawrócenia i staną się dla nich szkołami życia w prawdziwej komunii.

Św. Alfons dbał o to, by po misjach pozostały struktury wspierające nawróconych w drodze ku świętości. Podobnie i dzisiaj potrzeba struktur, które pomogą ludziom pragnącym coraz bardziej zjednoczyć się z Bogiem podtrzy-

<sup>25</sup> A. Bazieli, *Spiritualità di S. Alfonso M. de Liguori*, „Spicilegium Historicum” 31 (1983), 366; M. Vidal, *La imagen de Dios en la tradición redentorista*, „Spicilegium Historicum” 46 (1998), 276; R. Hajduk, *Therapeutische Beichtpraxis. Eine Rückbesinnung auf die Rolle des Beichtvaters nach dem Buch *Praxis confessarii* vom Heiligen Alfonso Maria de Liguori*, „Studia Moralia” 1 (2000), 5-43.

<sup>26</sup> K. Armbruster, *Was ist Glaube?*, 36.

<sup>27</sup> J. A. Wallace, *Reconsidering the Parish Mission*, „Worship” 4 (1993), 347.

mać i stale umacniać postawę nawrócenia. Takie struktury dzisiaj to wszelkiego rodzaju „małe wspólnoty” (np. rodziny rodzin, grupy sąsiedzkie, grupy parafialne, wspólnoty wywodzące się ruchów kościelnych itp.), które pełnią ważną rolę w życiu parafii. Dlatego też zadaniem Redemptorystów jest zakładanie bądź odnowa wspólnot chrześcijańskich<sup>28</sup>, w których wierzący mogą wzrastać w jedności z Bogiem i braćmi oraz dziękować Odkupicielowi za dar wiary.

Dla nawróconych tego rodzaju wspólnota parafialna jest miejscem realizacji pragnienia dzielenia się doświadczeniem wszechmocy Boga i własnej ułomności, a tym samym środowiskiem umożliwiającym dalszą socjalizację wiodącą do wzmocnienia ich tożsamości osobowej jako chrześcijan i członków Kościoła. W ten sposób powstają „struktury nawrócenia” w parafii, które dają oparcie wierzącym, a dla misjonarzy są źródłem nadziei na trwałe (przy tym dość wymierne) owoce misji. Dzięki dobrze funkcjonującym strukturom misje nawrócenia mogą być kontynuowane po zakończeniu pracy misjonarzy. Takie misje nie są już jednorazową akcją, ale procesem.

---

<sup>28</sup> F Chiovaro, 414.

# REDEMPTORYSTA JAKO NOSICIEL NADZIEI WOBEC WSPÓŁCZESNYCH WYZWAŃ KOŚCIOŁA I ŚWIATA WSKAZANIA I KIERUNKI WYŁANIAJĄCE SIĘ Z TEOLOGII MORALNEJ

Rozpocznę ten artykuł od krótkiej uwagi wstępnej. Reprezentuję jako redemptorysta teologię moralną, jednak – jak ufam – nie tę rozumianą ogólnie, ale teologię moralną typowo alfonsjańską, to znaczy tę, która w miłości znajduje odpowiedź na niepokojące pytania ludzkiej społeczności, a w wolności widzi możliwość przyłgnięcia sumień do osoby Odkupiciela, które to przyłgnięcie wiąże się ze stopniowym wyzwaniem od zła, usiłującego zatruć każde serce i każdą kulturę. Spotkanie między teologią moralną i przepowiadaniem zachodzi na wielu płaszczyznach, tak iż niekiedy te dwie rzeczywistości mogą nawet wydawać się synonimiczne: nie ma orędzia, które by nie prezentowało jakiejś całościowej wizji „życia pełnego” w wierze; podobnie też nie ma nauki moralnej, która by nie dążyła do wskazania, *w jaki sposób* zastosować w praktyce wskazania dotyczące dobra lub zła osób i całej społeczności ludzkiej.

Praktyka misjonarska mówi nam, redemptorystom, że zawsze najbardziej konieczne są te kwestie, którym musimy stawić czoła w sakramencie pojednania. Podobnie zresztą zrodziła się alfonsjańska teologia moralna. Jeśli ktoś chciałby w moim opisie znaleźć konkretne wskazówki dotyczące na przykład rodziny, seksualności, eutanazji lub innych palących problemów, niestety będzie rozczarowany: tych zagadnień nie będę omawiał. Mój przyczynek rozumiem w sensie bardziej fundamentalnym: chciałbym uczynić pastoralny kerygmat bardziej pogodnym i zharmonizować go z parenezą w kategoriach doświadczenia alfonsjańskiego (podkreślenie miłości, z jaką Bóg nas zdobywa), a także w harmonii z odnową posoborową, która sytuuje nasze dyscypliny (teologię moralną i przepowiadanie) w relacji wzajemnej służby w ramach pewnej wspólnej perspektywy (osiągnięcie fascynującej pełni życia, nazywanej powszechnie świętością). Zagadnienia bardziej specyficzne wymagałyby inne-

go rodzaju przygotowania, którego jeszcze w pełni nie posiadam, a ponadto – choć są niezwykle ciekawe i ważne – zakładają one zawsze istnienie jasnego fundamentu, który bardziej bezpośrednio związany jest z posługą słowa. Ta-ki właśnie będzie zasadniczy kierunek mojej refleksji teologicznej.

## 1. KONTEKST EPISTEMOLOGICZNO-PASTORALNY

Chciałbym rozpocząć od prostego stwierdzenia istnienia „naukowej” relacji między dwiema omawianymi dziedzinami – teologią moralną i duszpasterstwem – które spotykają się w przepowiadaniu. Nie chodzi mi tutaj o jakieś „ponadczasowe” stwierdzenia: mam na myśli konkretny moment dopiero co rozpoczętego trzeciego tysiąclecia, jego niepodważalne osiągnięcia (na przykład personalizizm albo idea „bycia-w-stawianiu-się” człowieka i społeczeństwa) tudzież niepokojące problemy naszych czasów (jak globalizacja lub postmodernistyczna fragmentaryzacja, a także nowe zjawisko religijnego fundamentalizmu). Otóż w dzisiejszym kontekście, nie tylko naukowo, ale przede wszystkim realnie, te dwie dyscypliny – razem z innymi – spotykają się w relacji współzależności i wzajemnej diakonii w ramach nowej wizji eklezjologii (i duchowości) posoborowej, a mianowicie wizji komunii, a jednocześnie w ramach koncepcji tak zwanej nowej ewangelizacji, zmierzającej do wzbudzenia świeżego zapachu ku świętości, już nie czysto indywidualnej, lecz wspólnotowej. Teologia pastoralna i moralna, obok duchowości i innych dyscyplin naukowych, są dzisiaj zanurzone w horyzoncie bardziej optymistycznej i bezpośredniej synergii lub symbiozy, paralelnej do coraz wyraźniejszej i narastającej wielonarodowości, wielokulturowości i wieloreligijności naszego świata. Jeśli prawda świata okazuje się rzeczywiście „symfoniczna” (Urs von Balthasar), to nie mniej „polifoniczne” jawi się życie człowieka w epoce globalizacji, adresata wszelkiej naszej działalności charyzmatycznej i ministerialnej, tak mądrze ujętej w konstytucjach i statutach Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela.

## 2. „NOWA EWANGELIZACJA”: *CULMEN ŚWIADECTWA* CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Encyklika *Veritatis splendor*, skierowana do wszystkich wierzących, a nie tylko do sług „obfitego odkupienia” w Chrystusie, nie waha się opisać naszej sytuacji w następujących kategoriach:

Moment historyczny, który obecnie przeżywamy, a w każdym razie przeżywają go liczne narody, stanowi wielkie wezwanie do „nowej ewangelizacji”, to znaczy do głoszenia Ewangelii zawsze nowej i zawsze niosącej nowość; do ewangelizacji, która musi być prowadzona „z nową gorliwością, nowymi me-

todami i z zastosowaniem nowych środków wyrazu” [Przemówienie do biskupów Konferencji CELAM, 9/3/1983, III: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* VI, 1 (1983), s. 583]. Dechrystianizacja, dotykająca boleśnie całe narody i społeczności, w których niegdyś kwitła wiara i życie chrześcijańskie, nie tylko powoduje utratę wiary lub w jakiś sposób pozbawia ją znaczenia w życiu, ale nieuchronnie prowadzi też *do rozkładu i zaniku zmysłu moralnego*, do zatarcia się świadomości niepowtarzalnego charakteru moralności ewangelicznej, jak i usunięcia w cień fundamentalnych zasad i wartości etycznych. Rozpowszechnione dzisiaj szeroko tendencje subiektywistyczne, utylitarystyczne i relatywistyczne przedstawiane są nie tylko jako postawy pragmatyczne czy elementy obyczaju, ale jako postawy teoretycznie ugruntowane, domagające się pełnego uznania kulturowego i społecznego (nr 106).

Po postawieniu takiej diagnozy encyklika, w numerze 107, przechodzi do próby ustanowienia relacji ewangelicznej żywotności między teologią moralną, a głoszeniem Królestwa Bożego. Stwierdza:

*Ewangelizacja* – a tym samym „nowa ewangelizacja” – jest również przepowiadaniem i propozycją określonej moralności. [...] Tak jak w dziedzinie prawd wiary, a bardziej jeszcze wówczas, gdy ukazuje fundamenty i treść chrześcijańskiej moralności — nowa ewangelizacja ujawnia swą autentyczność i równocześnie wyzwala cały swój dynamizm misyjny, jeśli dokonuje się nie tylko przez dar słowa głoszonego, ale także przez dar słowa przeżywanego, to znaczy przez świadectwo życia. Zwłaszcza świętość, jaśniejąca w życiu wielu członków ludu Bożego, skromnych i często ukrytych przed oczami ludzi, to najprostsza i najbardziej pociągająca droga, na której można bezpośrednio doświadczyć, jak piękna jest prawda, jak wyzwalającą moc ma miłość Boża i jaka jest wartość bezwarunkowej wierności wobec wszystkich wymogów prawa Pańskiego, nawet w najtrudniejszych okolicznościach. Dlatego Kościół, stosując mądre zasady swej pedagogii moralnej, zawsze zachęcał wierzących, aby w postaciach świętych mężczyzn i kobiet, a zwłaszcza w Dziewiczej Matce Boga, „łaski pełnej” i „najświętszej”, szukali i znajdowali wzór, moc i radość życia zgodnego z przykazaniami Bożymi i z ewangelicznymi błogosławieństwami.

Stając wobec takiego horyzontu, *Veritatis splendor* czuje potrzebę podkreślenia także żywotnej zasady teologicznej, absolutnie koniecznej, w oparciu o którą można by odczytać ludzką rzeczywistość jako nieustannie prowadzoną przez Boga w ramach Jego zbawczego działania:

Źródłem nowej ewangelizacji oraz nowego życia moralnego, które ona głosi i wzbudza, przynosząc owoce świętości i misyjności, jest Duch Chrystusa, zasada i moc owocnej posługi świętej Matki Kościoła. Przypomina o tym Paweł VI: „Nigdy nie może zaistnieć przepowiadanie bez pomocy Ducha Świętego” (*Evangelii nuntiandi* 75). Duchowi Jezusa, przyjętemu przez pokorne i uległe serce wierzącego, zawdzięczamy zatem rozkwit chrześcijańskiego życia moralnego i świadectwo świętości, widoczne w wielkiej różnorodności powołań, darów i urzędów oraz stanów i życiowych sytuacji (nr 108).

Ten ostatni tekst jest także ważny, aby podkreślić coraz bardziej zauważalne zjawisko wspólnotowych doświadczeń Boga (z jego skutkami w postaci przemiany osobistej i społecznej, zawodowej i politycznej), wzbudzone przez Ducha jako silny nurt autentycznego życia ewangelicznego w obrębie ruchów kościelnych, które nierzadko okazują się jedyną alternatywą wobec duszpasterstwa niewystarczająco uaktualnionego (*aggiornato*) i chyba nazbyt skostniałego, aby odpowiedzieć na współczesne oczekiwania, zwłaszcza ze strony młodych (napomknę tutaj, choć nie będę rozwijał tego zagadnienia, o ruchach uznawanych w Kościele, a także o nadzwyczajnych w swym charakterze światowych spotkaniach młodzieży, wydarzeniach wpisujących się w nasze klasyczne strategie ewangelizacyjne, rozszerzonych jednak na ogromną skalę za sprawą nieoczekiwanej i entuzjastycznej odpowiedzi ze strony świata młodzieży).

### 3. W DUCHU ODNOWY ZAPOCZĄTKOWANEJ PRZEZ SOBÓR WATYKAŃSKI II

Teolog moralista nie powinien czuć skrępowania, kiedy odwołuje się do tekstów Magisterium kościelnego, aby opisać pomoc, jaką teologia moralna ofiaruje typowo redemptorystowskiemu przepowiadaniu w naszych czasach. Teksty te są bowiem również owocem przełomu, który wypada w jakiś sposób przywołać, aby bardziej uwypuklić wkład, jaki teologia moralna może wnieść w przepowiadanie Dobrej Nowiny w epoce postmodernizmu. Posoborowa teologia moralna, już przez sposób, w jaki pojmuje samą siebie, staje się służbą na rzecz wyzwalania sumień oraz ich stopniowego kształtowania przez Ewangelię Chrystusa, komunikowaną osobom zarówno w ramach struktur zbawienia właściwych Kościołowi, sakramentowi jedności rodzaju ludzkiego, jak i poza tymi strukturami.

Jeśli chodzi o teologię moralną, jako w pierwszej kolejności rzeczywistość ciągłą, należy przywołać próbę „wyzwolenia wolności” albo prośbę, wyzwolenia teologii moralnej od schematycznego moralizmu, wyjaławiającego naukę, która miała być przyjazną człowiekowi w jego wędrówce z Bogiem. Chodzi o proces bardzo złożony, zapoczątkowany w czasie Soboru i wciąż jeszcze czekający na swoje lepsze uzewnętrznienie przez przewyciężenie pewnej fragmentaryczności lub sprzeczności związanych z zupełnie naturalnymi kryzysami w kontekście bardzo szybkiego rozwoju kultury XXI wieku. Należałoby w tym miejscu w ogólnych zarysach wskazać te fundamentalne elementy, które moralność posoborowa dzieli z teologią pastoralną, zwłaszcza w jej wymiarze misyjnym<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> W obu tych dziedzinach Zgromadzenie Redemptorystów cieszy się – pod pewnymi względami jako jedyne – niepodważalną kompetencją, uznawaną także przez Magisterium Kościoła. Trzeba zawsze pamiętać, że właśnie w autentycznym doświadczeniu przepowiadania św. Alfonsa, przenikniętym jego wizją pastoralną opartą na łagodności (*benignitas*), rodziła się stopniowo jego oryginalna odpowiedź na konkretne pytania moralności, którą ludzie mieli żyć w czasie i po misji, w szczególnym dążeniu do świętości dostosowanym do własnego stanu, w jakim się żyje.

Sobór Watykański II, przy niemalym wkładzie takich redemptorystów jak o. Bernard Häring, Domenico Capone i wielu innych, bez wahania stwierdził w odniesieniu do teologii moralnej: „Niech jej umiejętne wyłożenie, nasyczone w większym stopniu nauką Pisma Świętego, ukaże wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie, a także obowiązek przynoszenia plonu w miłości, która ma na względzie życie świata” (*Optatam totius* 16). Są to sformułowania znane nam już na pamięć. Zwykle przytacza się je na opisanie statusu epistemologicznego odnowionej chrześcijańskiej teologii moralnej jako nauki. W rzeczywistości stanowią one także źródło samoświadomości, a wręcz „samoewangelizacji” tejsze dyscypliny dla tego, kto ją uprawia, i dla tego, kto ją przyjmuje w formie wskazań dotyczących tego, jak właściwie żyć pod ojcowskim spojrzeniem Boga. Uważam bowiem, tak jak zapewne wielu innych, że wspomniane wyżej stwierdzenie Soboru jest faktycznie „małą Ewangelią”, tak pod względem strukturalnym, jak i treściowym. Dzięki niej będzie można naprawić współczesne błędy (np. etyka minimalistyczna, niemal pozbawiona treści pozytywnej), a także obronić się przed dawnymi pokusami (dyktatorskie roszczenia, by wszystko dekretować jako imperatyw).

### 3.1. Ponowne wyjście od Pisma Świętego, inspiracji całej egzystencji chrześcijańskiej

Zanim jeszcze Sobór Watykański II w konstytucji *Dei Verbum* określił Pismo Święte jako „duszę teologii” (nr 24), odwołując się do wyrażenia papieża Leona XIII<sup>2</sup>, było ono uznawane za „czyste i trwałe źródło życia duchowego” (*DV* 21). Jest ono zatem absolutnie niezbędne dla samego przepowiadania<sup>3</sup>, jeśli to ostatnie chce być stale aktualne pod względem treści i metod, a nie tylko przekazujące po prostu samą doktrynę chrześcijańską, choćby w jej najlepszych ujęciach. Żywy kontakt z Biblią – naukowy, mądrościowy i kon-

<sup>2</sup> Konstytucja *Dei Verbum* była uważana za najpełniejszy wyraz myśli soborowej, niemniej jednak odnosi się wrażenie, że jest ona bardziej punktem wyjścia niż dojścia. Nie wydaje się też, aby nastąpiła pełna jej asymilacja. Nazwanie Pisma Świętego „duszą” teologii było stwierdzeniem rewolucyjnym, ale chyba nie zostało jeszcze wystarczająco zrozumiane, ponieważ jego egzegeza zdaje się ograniczać do koniecznej wprawdzie, ale niewystarczającej, metody historyczno-krytycznej. Papieska Komisja Biblijna (*Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Pallotinum, Poznań 1994) próbowała przezwyciężyć rozbrat między lekturą naukową i duchową m.in. w świetle przyjmowanej polsemii tekstów stale odczytywanych na nowo w ciągu wieków, a więc domagających się coraz bogatszej i aktualizującej hermeneutyki.

<sup>3</sup> Zupełnie nie dziwi łatwość, z jaką wyrażenie „anima theologiae” może odnosić się do teologii „communicanda” w różnych jej formach; por. A. Barbi, *La Bibbia, anima della teologia, nutrimento e vigore della catechesi*, „Credere oggi” 6 (1981), s. 93-103. Metaforę tę bowiem można zastosować do każdego przejawu życia wiary w różnych jej imperatywach. Interesujące w związku z tym są słowa Papieskiej Komisji Biblijnej na temat ekumenizmu: „Ponieważ Biblia stanowi bazę wspólną dla norm wiary, tzw. imperatyw ekumeniczny, odczuwany niejako przez wszystkich chrześcijan, skłania to bardzo natargywie do ponownego odczytywania tekstów natchnionych z całą gotowością otwarcia się na działanie Ducha Świętego, w atmosferze miłości wzajemnej, szczerości i pokory; zachęca do zastanowienia się nad tekstami i do życia nimi na co dzień, tak iżby w końcu mogło dojść do nawrócenia serc i do świętości życia. Owo nawrócenie i świętość życia, połączone z modlitwą o zjednoczenie chrześcijan, stanowią duszę wszelkiego dialogu ekumenicznego (por. *Unitatis redintegratio*, 8) (*Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, dz. cyt., s. 111).

templacyjny – jest bowiem źródłem dla przepowiadania i jako taki nigdy się nie wyczerpuje; każda epoka musi na nowo, we właściwy sobie sposób, starać się zrozumieć święte księgi, aby móc nimi karmić się i żyć.

Powyzsze sugestie są bardzo naturalne i oczywiste dla kogoś, kto głosi słowo zbawienia niejako „zawodowo”. Cóż bowiem głosi się, jeśli nie Słowo, komunikując jego Boską energię, jego moc przywracającą życie i odbudowującą całe wspólnoty uczniów Chrystusa, zgodnie z Pawłowym paradygmatem przywołanym we wprowadzeniu do konstytucji Zgromadzenia Redemptorystów (*ad instar Apostoli Pauli*)? Sądzę, że najlepszą intuicją św. Alfonsa Liguori pod tym względem było używanie Pisma, jeszcze bez hermeneutycznych narzędzi teologii biblijnej w ścisłym sensie, jako świadectwa miłości Boga, zdolnego rozpalic serca i dokonać zbawienia.

Wydaje mi się, że to doświadczenie naprawdę można porównać z tym, co św. Łukasz wkłada w usta Pawła w jego słynnej mowie w Milecie: „A teraz polecam was Bogu i słowu Jego łaski, władnemu zbudować i dać dziedzictwo ze wszystkimi świętymi” (Dz 20,32). Zauważmy, że tutaj nie tyle Słowo jest powierzane wspólnocie jako skarb, którego należy strzec, lecz raczej to wierzący i sami przełożeni zostają powierzeni Słowu.

Doświadczenie odnowy – które stało się udziałem teologii moralnej chrześcijańskiej w latach po Soborze i pozwoliło jej wyjść ze swoich form doktrynalnych i metodologicznych niewspółbrzmiających z samym Objawieniem, na którym zasadza się *ethos* chrześcijański – ma zatem charakter paradygmatu i świadectwa dla samej komunikacji zbawienia w ewangelizacji bezpośredniej. Nie chodzi tylko o wskazania „imperatywne” oczywiste same w sobie (w rodzaju „należy absolutnie czytać Biblię”), które to wskazania – wpływając wiarygodnie z najlepszych opracowań teologiczno-moralnych – pełniłyby rolę podpory i „obowiązkowej” zachęty do tego, co ewangelizacja oznacza już sama w sobie, lecz raczej chodzi o to, że najważniejsze jest przełożenie tego kontaktu z Pismem w wydarzenie, w komunikację pewnej obecności. W ten sposób nie tylko akt „pisania”, bardzo już odległy w czasie, ale także akty „czytania” i „głoszenia” mogą być rozumiane jako akty tego samego Objawienia, które się udziela i które się urzeczywistnia dla zbawienia. W ten sposób będzie można odkryć wielką wartość tekstu biblijnego jako punktu odniesienia, unikając niebezpieczeństwa takiego podejścia do Biblii („biblicyzmu”), które pomija perspektywę świadectwa. Zostanie także odkryta na nowo moc „wciągająca” Pisma Świętego („Jeśli nawet nie czytasz jej, *jestes* w Biblii” – E. Canetti) i czytelnik/słuchacz poczuje się do tego stopnia zaangażowany, iż wręcz zapragnie wejść w jego posiadanie, rozsmakować się w nim i rozpoznać tożsamość Chrystusa jako „Drogi, Prawdy i Życia”, odpowiadając głębokim i zdecydowanym: „Oto jestem!”. To właśnie tutaj rodzi się jedna z tych bogatych więzi wzajemnych między teologią moralną, a posługą Słowa, które nie mogą się już wyrazić jako pewnego rodzaju „inter-dyscyplinarność”, lecz zmierzają ku „trans-dyscyplinarności”, łączącej je na wyższym poziomie kościelnej diakonii: chodzi

o najbardziej trafne kategorie biblijne, które teologia moralna wykorzystwała dla swego nowego samookreślenia, a które od zawsze charakteryzowały głoszenie słowa: *pójście za Jezusem (sequela)*<sup>4</sup>. Teologia moralna może w ten sposób potwierdzić ewangelizację w jej autentyczności i fundamentalnej skuteczności, kiedy „oto jestem”, pierwszy owoc misji, przekształca się w wierne i stałe „pójdę za Tobą, dokądkolwiek się udasz” – na całe życie.

### 3.2. Wydarzenie paschalne Chrystusa jako miejsce odrodzenia chrześcijańskiego

Pismo Święte jest głównym źródłem teologii i „regułą wiary”. Koniecznie jednak trzeba pamiętać o słowach *Katechizmu Kościoła Katolickiego* (nr 108), który w odniesieniu do wiary chrześcijańskiej stwierdza, że „nie jest ona «religią Księgi». Chrześcijaństwo jest religią «Słowa» Bożego, «nie słowa spisane go i milczącego, ale Słowa Wcielonego i żywego». Aby słowa Pisma Świętego nie pozostawały martwą literą, trzeba, by Chrystus, wieczne Słowo Boga żywego, przez Ducha Świętego oświecił nasze umysły, abyśmy «rozumieli pisma» (Łk 24,45)”. Tak więc to nie sama księga jako taka jest źródłem, lecz żywe Słowo Boga, Jezus, Słowo, które stało się ciałem, które mieszkało wśród nas i nadal to czyni w różnych zbawczych pośrednictwach ekonomii zbawienia.

Chodzi zatem o drugą ważną wskazówkę, jaką odnowiona teologia moralna może podarować naszej posłudze Słowa. Jest to tak zwany chrystocentryzm, ku któremu zmierzają obydwie te dziedziny wraz ze wszystkimi innymi obszarami wiedzy teologicznej i praktyki chrześcijańskiej. Świadkiem tego właśnie nurtu teologicznego – który z powodzeniem przywrócił żywotność, a jednocześnie nadał bardziej odpowiedni fundament teologii moralnej – jest redemptorysta o. Domenico Capone wraz z o. Paulem Hitzem. Chrystocentryzm, odniesiony do teologii moralnej, wprowadza ważną zmianę paradygmatu moralnego. Nie chodzi już o (lub nie tylko o) wydawanie ocen powszechnie obowiązujących w każdej okoliczności życia chrześcijańskiego (kazuistyka). Do tego doszła teologia moralna, opierając się na „klasycznym” pytaniu moralnym: „co powinienem (powinniśmy) zrobić?”. Począwszy od Soboru, chodzi o danie odpowiedzi w wolności na jeszcze bardziej fundamentalne pytanie: „komu chcę odpowiedzieć?”, „za kim chcę iść?”, „komu chcę się oddać?”. Nowoczesny personalizm, wraz z biblijną *sequelą*, kładzie w ten sposób podwaliny pod nowy sposób życia chrześcijańskiego, oparty na wolnej odpowiedzi na dar łaski i dostosowujący się – zgodnie z prawem stopniowego, dialogicznego

<sup>4</sup> Właśnie tę uogólniającą kategorię biblijną, w połączeniu z kategorią *wartości*, wybrał o. B. Häring, aby zaproponować swoją „rewolucyjną” teologię moralną ujętą w *Das Gesetz Christi* (1954), która stała się chyba najważniejszym, choć tylko doraźnym krokiem w kierunku odnowy tej dyscypliny. Już w jej tytule uwidocznił się wyraźny charakter biblijny (jest to cytat z Ga 6,2: „Jeden drugiego brzemia na nosie i tak wypełniajcie *prawo Chrystusowe*”).

samoobjawienia się Boga w sumieniu chrześcijanina – do jego bycia (chrześcijanina) historycznego (stawania się) i jego ograniczonych zdolności wynikających z faktu bycia stworzeniem. Istotą takiej odpowiedzi może być tylko miłość, ponieważ Tym, który powołuje, jest biblijny Bóg miłości, a nie uniwersalny Sędzia kosmiczny zabiegający jedynie o swą nieugiętą, ponadczasową i zimną prawdę, o mechaniczną sprawiedliwość.

Aby zrozumieć całe znaczenie chrystocentryzmu wiary chrześcijańskiej, trzeba zauważyć, że dotyczy on nie tylko jej „obiektywnej” treści, w której Jezus Chrystus zajmuje centralne miejsce (które zresztą należy dobrze kreślić), ale także struktury samej wiary: żadna jej konkretna treść nie może być wyrażona w kategoriach prawdziwie chrześcijańskich bez odniesienia do wydarzenia Jezusa Chrystusa. W ten sposób żaden z działów dogmatyki chrześcijańskiej (Bóg, Trójca, eklezjologia, antropologia, sakramenty, eschatologia) i doktryny moralnej nie może dać wyrazu swej specyficznej treści bez wyraźnego odniesienia do wydarzenia chrystologicznego, fundamentu i struktury całej wiedzy teologicznej. W chrystocentryzmie zbiegają się najbardziej przekonujące osiągnięcia współczesnej teologii rozumienia całości Tajemnicy chrześcijańskiej w jej wymiarach szczegółowych i uniwersalnych. Również przed przepowiadaniem w tych obecnych czasach charakteryzujących się pluralizmem staje wyzwanie, by wykazać, w jakim sensie wydarzenie Jezusa Chrystusa jest jedyną odpowiednią zasadą dla pełnego zrozumienia całości rzeczywistości i historii, a w naszych czasach jedyną gwarancją rzeczywistego zbawienia ludzkości w wolności sumień.

Również tutaj zarówno teologia moralna, jak i ewangelizacja, odrębnymi drogami, dochodzą do tej samej rzeczywistości: Bóg, w Jezusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, zbawia grzesznego człowieka przez łaskę. Ten prymat łaski (dar) kładzie fundament pod teologię moralną, która dąży do wypracowania koncepcji właściwej ludzkiej odpowiedzi (teologia wzajemności), ale jest również specyficzną treścią (i metodą) przepowiadania, jak też prawdziwą podstawą jego skuteczności. Także tutaj obydwie te dyscypliny odnajdują się w relacji biegunowości: obydwie patrzą i próbują właściwie ująć to centrum chrystologii zbawczej, jakim jest krzyż Jezusa, element, którego nie można odsunąć na margines w redemptorystowskiej duchowości i duszpasterstwie.

W tym sensie odnowiona teologia moralna będzie przypominać posłudze głoszenia o jej centrum: krzyżu Jezusa jako najwyraźniejszym dowodzie, że Bóg wyszedł człowiekowi naprzeciw z taką miłością, iż pokonał wszelki dystans dzielący Go od człowieka, a wynikający z grzechu. Na tym polega konkretna służba teologii moralnej: podkreślić, że oddalenie od Boga zostało usunięte nie przez wysiłek człowieka, lecz przez Boga samego i w ten sposób wskazać, że komunია z Bogiem jest możliwa nie dlatego, iż człowiek przez długą i surową ascezę zdołał osiągnąć Boga, lecz dlatego, że Bóg jako pierwszy i przez czystą łaskę dosięgnął człowieka i pozwolił mu na zażyłość z sobą.

Jeśli składnik etyczny przepowiadania czeka na pewne uaktualnienie treści, to jest nim właśnie to: usprawiedliwienie (czyli nawiązanie słusznej relacji z Bogiem) jest *darem*, jaki człowiek może jedynie przyjąć, a nie wysłużyć sobie; przyjęcie to dokonuje się w *wierze*, która polega na „tak” człowieka wobec Boga, zbawiającego w Jezusie, w otwartości całego ludzkiego bytu na Boże działanie w nas. Ale również sama wiara jest Bożym darem. Usprawiedliwienie otrzymane od Boga nie jest tylko jakąś deklaracją ze strony Boga, że jesteśmy uważani za „sprawiedliwych”, lecz pociąga za sobą prawdziwą przemianę dokonującą się za sprawą Ducha Świętego, który czyni nas „nowym stworzeniem” (2 Kor 5,17) i rzeczywiście dziećmi Bożymi – „w Chrystusie”, do którego stajemy się coraz bardziej podobni (2 Kor 3,18). W wierze jednak zaangażowanie człowieka nie zostaje usunięte, lecz jest jej *następstwem*. Mówi się: *indicativus* (to, co Bóg uczynił) kładzie fundament pod *imperativus* (wymóg etyczny). Wierzący jest wezwany, by żyć i wzrastać w tej rzeczywistości, którą już otrzymał. Ponieważ jesteśmy już przez łaskę dziećmi Bożymi, powinniśmy wprowadzać w życie tę rzeczywistość. W ten sposób przepowiadanie zostanie definitywnie uwolnione od odziedziczonego z przeszłości „obowiązku” jako kategorii wręcz metodologicznej, w którym zresztą duchowi synowie św. Alfonsa byli ekspertami przez znaczną część naszej historii, a mianowicie tego, by niepokoić sumienia (kiedy to konieczne, wręcz budząc przerażenie...) – dla ich dobra!

### 3.3. Nowa eschatologia: umarli i zmartwychwstali z Chrystusem

Pomoc w aspekcie treściowym ze strony teologii moralnej nie kończy się na uwolnieniu przepowiadania od „zbawczego” siania strachu, łatwego, ale bezużytecznego i szkodliwego. Wciąż pozostaje otwarta najważniejsza sprawa: jak w konkretnym życiu ucieleśniać rzeczywistość bycia już, przez łaskę, dziećmi Bożymi, umiłowanymi w sposób przekraczający wszelkie wyobrażenie? Redemptorystowskie repertorium sugeruje nam niezwykle intuicje św. Alfonsa, dotyczące „nadmiernej” miłości Boga, niemal szalonej<sup>5</sup>. Ale jak na nią odpowiedzieć? Znow wyłania się tutaj biblijne i alfonsjańskie zarazem podkreślenie bycia współ-ukrzyżowanymi i współ-umarłymi z Chrystusem. Ta rzeczywistość, która sakramentalnie dokonała się podczas chrztu, winna wypełniać się egzystencjalnie w codziennym życiu. W szczególny sposób obejmuje ona miłość, ponieważ w Chrystusie liczy się „tylko wiara, która działa przez miłość” (Ga 5,6). Wszystko to nie tylko musi znaleźć odpowiedni język, aby trafić do postmodernistycznego słuchacza, ale domaga się przełożenia na ogół wartości, których należy trzymać się osobiście, w wolności i w perspektywie szczęścia.

<sup>5</sup> Również B. Häring w czasie Soboru wskazywał na ten wymiar, opracowując głębiej metaforę duszy: *L'amore, anima della teologia di oggi*, wyd. Alleanza Sacerdotale „Amici del Sacro Cuore”, Mediolan 1965.

Teologia moralna odchodzi tutaj od bezpośredniej „kategorycznej imperatywności” dotyczącej tego, co należy robić. Będzie raczej mówić o całej egzystencji wierzącego, włączonej w tę drogę Jezusa, która prowadzi od śmierci do zmartwychwstania. Słusznie pisze A. Schweitzer: „Etyka jest przejawem wpływającym z bycia umarłymi i zmartwychwstałymi z Chrystusem, tak jak jest nim wolność od ciała, grzechu, prawa oraz otrzymanie daru Ducha”<sup>6</sup>. Etyka chrześcijańska jawi się właśnie jako etyka paschalna, to znaczy jako śmierć własnego „ja”, które zostawia miejsce ożywiającej działalności Boga. Jest to wybuch „nowego życia” w upodobnieniu się do śmierci Chrystusa, z której wypływa Duch.

Chrześcijanin jest poddany nowemu prawu, już nie temu z Synaju, lecz „prawu Ducha, który daje życie w Chrystusie” (Rz 8,2). Znajdujemy tutaj jedną z najlepszych idei teologa redemptorysty François-Xaviera Durrwella: „Duch, który wskrzesza Chrystusa, jest prawem moralnym Nowego Testamentu”<sup>7</sup>. Działa On tam, gdzie wierzący współ-umiera z Chrystusem. Dokonuje On „transpozycji, w której wierzący przechodzi z poziomu ciała na poziom eschatologii. Duch poddaje go progresywnemu stwarzaniu wpływającemu z wydarzenia paschalnego (Rz 6,2-5; Kol 3,1-3). [...] Przez wysiłek moralny człowiek przyzwala na działanie stwórcze Ducha, które zakończy się pełnym zmartwychwstaniem (Rz 6,3-11). Duch porusza wiernych w ten sam sposób, jak wskrzesza z martwych Chrystusa: ożywia ich w zadawaniu śmierci ciału, urzeczywistniając w nich tę śmierć. Duch jest prawem zmartwychwstania w śmierci. Krótko mówiąc, moralność chrześcijańska afirmuje się jako nowość w śmierci sobie samym: «A ci, którzy należą do Chrystusa Jezusa, ukrzyżowali ciało swoje z jego namiętnościami i pożądaniami. Mając życie od Ducha, do Ducha się też stosujemy»” (Ga 5,24n)<sup>8</sup>.

Coraz bardziej wyraźna staje się zatem oryginalność moralności chrześcijańskiej, która w takiej szacie nadaje się do dalszych zastosowań w diakonii Słowa:

- Etyka chrześcijańska nie jest etyką prawa, to znaczy moralnością, która w wysiłku zachowywania nakazów prawa znajduje drogę dojścia do Boga, lecz moralnością, która w śmierci samemu sobie pozwala, aby sam Bóg dokonywał Bożego życia w nas. Nie chodzi o uzyskiwanie za pomocą własnych sił czegoś, czego nie mamy, lecz o coraz większe konkretyzowanie w życiu tego, czym już jesteśmy przez łaskę.
- Św. Paweł przeciwstawia wiarę nie tyle niewierze, co chlubeniu się, to znaczy człowiekowi, który opiera się na sobie samym, na swoich siłach, na swojej samowystarczalności. Uwolniony od troski o własne zbawienie, zważywszy, że Bóg ujął w swe dłonie jego egzystencję i udzielił mu

<sup>6</sup> *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tybinga 1933, s. 220.

<sup>7</sup> *La Risurrezione di Gesù. Mistero di salvezza*, Rzym 1993, s. 188.

<sup>8</sup> *Tamże*, s. 189.

daru życia wiecznego, wierzący może teraz kochać autentycznie i aż do końca, aż po zapomnienie o sobie, po „bycie nicością”.

- Istnieją dwa typy moralności, które przeciwstawiają się sobie jako stary i nowy: moralność, która myśli o utrzymaniu życia wiecznego przez czyn, przez wysiłek drobiazgowego zachowywania licznych przykazań; oraz etyka paschalna, która w śmierci własnego „ja” pozwala, aby Bóg sam działał w sercu wierzącego i przekształcił go w to nowe życie, które już otrzymał na chrzcie i w wierze<sup>9</sup>.

Przy takim ustawieniu teologia moralna jest w pełnym tego słowa znaczeniu teologią, a nie tylko etyką, która za pomocą przymiotnika (czyli jakby jedynie po części) nazywana jest *także* jako „teologiczna”. Nie można zanegować, że takie alternatywne ustawienie teologii moralnej ma swą wartość choćby ze względu na możliwość dialogu z kulturą poddaną globalizacji. Jest tu jednak także pewien słaby punkt: podstawy dla etyki teologicznej tworzy bowiem raczej filozofia, z właściwymi jej ograniczeniami narzuconymi przez wykład ukierunkowany na dowodzenie, a jej przedmiotem są raczej czyny bądź postawy ludzkie w ramach *ethosu* zakładanego jako rzeczywistość kulturowa i uprzedzająca wiarę, dlatego lepiej nadająca się do analizy z punktu widzenia nauki.

Teologia moralna w formie zaproponowanej przez *Optatam totius* (nr 16) jest natomiast w pełnym tego słowa znaczeniu teologią, której wartością jest wskazywanie dobra, jakiego należy się trzymać, lecz w ramach niezwykle wzniosłego powołania ludzkiego, by przynosić owoce w miłości w typowo Chrystusowym poświęceniu się – za życie świata. Wyraźnie pojawia się tutaj „powołaniowa” perspektywa takiego podejścia: nie chodzi jedynie o jakiś, choćby światły, „opis” ludzkiej moralności, lecz o prawdziwą odpowiedź na prawdziwe powołanie.

Z czym należałoby utożsamić to „najwyższe powołanie”, które teologia moralna powinna zilustrować, pomagając w ten sposób kerymatowi wyrazić potencjalności etyczne życia chrześcijańskiego?

#### 4. NOWA ŚWIĘTOŚĆ

Jak stwierdziliśmy, teologia moralna pomaga przepowiadaniu, podkreślając z mocą, że nie ma najpierw jakiegoś Boga, który się czegoś domaga, ale Bóg, który daje, kocha, powołuje, pobudzając naszą odpowiedź miłości<sup>10</sup>. Ta

<sup>9</sup> Wykorzystuję tutaj perspektywę nakreślone przez G. Rossè, *Aspetti dell'etica cristiana nella luce dell'ideale dell'unità*, „Nuova Umanità” XIX (1997/1) 109, s. 53-60.

<sup>10</sup> Cała nasza doskonałość polega na kochaniu naszego najbardziej godnego miłości Boga: *Caritas est vinculum perfectionis* (Kol 3,14). Lecz z kolei cała doskonałość miłowania Boga polega na zjednoczeniu naszej woli z Jego najświętszą wolą”, *Uniformità alla volontà di Dio*, „Opere Spirituali”, Bassano 1777.

typowo alfonsjańska prawda moralna została w pełni przywrócona i rozwinięta przez antropologię soborową, która wskazała, że pełną realizacją istoty ludzkiej jest jedynie wolny dar z siebie, jakim jest właśnie miłość<sup>11</sup>. Jest to fundamentalny tekst antropologiczny Soboru i całej teologii chrześcijańskiej, tekst umieszczony w ramach perspektywy trynitarnej (człowiek jest *imago Dei*, obrazem Boga w Trójcy Jedynego) i odkupieńczego daru Chrystusa, Słowa wcielonego, uzdalniającego i zobowiązującego człowieka do udziału w całkowitym darze z siebie Chrystusa, a więc i do przeżywania na nowo tego Jego ofiarowania się. Jak pisze papież, taki szczerzy dar z siebie „jest możliwy dla człowieka tylko poprzez spotkanie z Bogiem. To doskonałe spełnienie człowieka znajduje w Bogu i *tę prawdę objawia Chrystus*. Człowiek się spełnia w Bogu dlatego, że Bóg sam do niego przyszedł w swoim Przedwiecznym Synu” (*Tertio millennio adveniente*, 9).

Mamy tu do czynienia z perspektywą trans-dyscyplinarną, w której zbiegają się różne dziedziny życia chrześcijańskiego, a także rozmaite posługi lub urzędy, łącznie z tymi właściwymi teologii moralnej i działalności duszpasterskiej, wyrażającej się w głoszeniu słowa. Nie jest to zatem jakiś obszar zastrzeżony dla jednej z dyscyplin lub diakonii kościelnych, lecz raczej „wspólny dom” każdej z nich. Świętość jest zarazem tym „najwyższym powołaniem” człowieka (moralnym), jak też celem czynności codziennego życia wierzących. Obchody Jubileuszu Roku 2000 odsłoniły dalsze zastosowania pastoralne w tym kierunku. Jan Paweł II pragnął zwrócić uwagę przede wszystkim na to, że „perspektywą, w którą winna być wpisana cała działalność duszpasterska, jest perspektywa *świętości*. [...] Skoro zakończył się Jubileusz, powracamy na zwyczajną drogę, ale prowadzenie do świętości pozostaje szczególnie pilnym zadaniem duszpasterskim. Trzeba zatem odkryć ponownie całe bogactwo treści programowych V rozdziału Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, poświęconego «powszechnemu powołaniu do świętości». Jeśli Ojcowie soborowi położyli taki nacisk na tę problematykę, to nie po to, aby nadać eklezjologii coś w rodzaju duchowego szlif, ale aby uwypuklić jej wewnętrzną i istotną dynamikę. Ponowne odkrycie Kościoła jako «tajemnicy», czyli jako ludu «zjednoczonego jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego», musiało doprowadzić także do ponownego odkrycia jego «świętości», pojmowanej w podstawowym znaczeniu jako przynależność do Tego, który jest w najgłębszym sensie Święty, «po trzykroć Święty» (por. Iz 6,3). Wyznawać wiarę w Kościół jako święty znaczy wskazywać jego oblicze *Oblubienicy Chrystusa*, dla której On złożył w ofierze samego siebie właśnie po to, aby ją uświęcić (por. Ef 5,25-26). Ten dar świętości – by tak rzec – obiektywnej, zostaje ofiarowany każdemu ochrzczoneму. Dar jednak staje się z kolei zadaniem, któremu winno być podporządkowane całe

<sup>11</sup> *Gaudium et spes* (nr 24.4) wskazuje bowiem na antropologię poświęcenia się jako odpowiadającą ekonomii daru, właściwej Bogu: „człowiek [...] nie może się w pełni odnaleźć inaczej, jak tylko przez szczerzy dar z siebie samego (*plene seipsum invenire non posse nisi per sincerum sui ipsius donum*)”.

życie chrześcijanina: «Albowiem wolą Bożą jest wasze uświęcenie» (1 Tes 4,3). To zadanie nie dotyczy tylko niektórych chrześcijan: «Wszyscy chrześcijanie, jakiegokolwiek stanu i zawodu, powołani są do pełni życia chrześcijańskiego i do doskonałości miłości»” (*Novo millennio ineunte*, 30).

Świętość jest zatem celem każdego życia chrześcijańskiego. Niestety jednak, w naszej współczesnej kulturze słowo „świętość” nie cieszy się wielkim poważaniem. Nabiera niekiedy dwuznacznego lub wręcz negatywnego znaczenia, jakby chodziło o synonim pewnego odczłowieczenia, dziwnych albo wręcz odbiegających od normy zachowań. Z jednej strony wynika to z uprawianego w przeszłości stylu pisania hagiografii, mającego wprawdzie dobre intencje, ale niewłaściwego, przekształcającego świętych w niedościgłych herosów, istoty wybrane i unikalne, czasami nawet przejawiające dość wątpliwe zachowania. Tego rodzaju hagiografia wyobcowiała ich z normalnego doświadczenia ludzkiego. Z drugiej strony taka sytuacja wynika ze zsekularyzowanej wizji, która chcąc usunąć z życia ludzkiego wymiar religijny, dokonuje pewnych przerysowań i ośmiesza najbardziej szokujące rysy świętych, przedstawiając ich karikatURALNY obraz<sup>12</sup>.

Posoborowa teologia moralna postanowiła zdefiniować siebie w kategoriach „odpowiedzi ze strony stworzenia”, to znaczy odpowiedzi proporcjonalnej do ludzkich ograniczeń i kruchości, rozciągniętej w czasie. Świętość odpowiada takiemu opisowi. Dary charyzmatyczne świętości chcą dać właściwą odpowiedź na konkretne problemy i określone sytuacje historyczne Kościoła lub ludzkości, dlatego można stwierdzić, że także różne modele świętości są związane z różnymi epokami i najbardziej charakterystycznymi cechami każdego etapu kulturowego<sup>13</sup>.

Z coraz większą mocą wyłania się pytanie: jakiego rodzaju świętości wymaga się dzisiaj? Ze względu na szczególne warunki zeświecczonej kultury Zachodu szuka się modeli, z którymi można by się utożsamić, ale związanych z warunkami kulturowymi, w jakich mężczyźni i kobiety naszych czasów prowadzą swoje życie. Istnieje pilna potrzeba prowadzenia takich poszukiwań obejmujących wszystkie dyscypliny wiedzy, nie tylko te kościelne.

Jest już rzeczą pewną, że dziś trzeba pewnego typu świętości, który umiałby żyć w środowisku zsekularyzowanym. Takie stwierdzenie implikuje, że ta świętość nie będzie optować za separacją lub izolacją, lecz za życiem spośród-

<sup>12</sup> Wykorzystuję tutaj pewne sugestie zawarte w artykule C. Andradego, *La santità nel tempo*, „Unità e carismi”, 1/2004, styczeń-luty, 2-4. Na s. 2 Autor wskazuje na pewien interesujący, choć ambiwalentny fakt: „Ludzie nadal gromadzą się wokół świętych. Wystarczy przyjrzeć się niezwykle zainteresowaniu ze strony zwykłych ludzi skupionych wokół takich postaci, jak Ojciec Pio z Pietrelciny czy Matka Teresa z Kalkuty. Święci bowiem rozsiewają woń świętości. A ludzie, kiedy ją poczują, są przez nią pociągani. Również w naszych czasach święci nadal są świetlistymi ogniami w mrokach i ludzie biegną ku nim masowo, tak jak cmy do lampy w wiosenną noc”.

<sup>13</sup> Ciekawy jest paralelizm między określonymi nurtami kulturowymi a rozwojem różnych modeli duchowości i świętości: między racjonalizmem a psychologizmem religijnym *devotio modernum*, między narodzinami kultury miejskiej a duchowością zakonów żebrzących, między krytyką ateistyczną i nihilizmem a duchowością Charlesa de Foucauld lub Teresy z Lisieux itd.

ku świata, potrafiącym połączyć zjednoczenie z Bogiem i ludzką aktywność, nie oddzielając od siebie tych dwóch wymiarów, naturalnego i nadprzyrodzonego, jak gdyby to były dwie różne sfery, które się ze sobą nie komunikują i nie są w stanie komunikować. Chodzi o świętość zdolną karmić się życiem codziennym, a nie tylko elementami specyficznymi dla *sacrum*. Poszanowanie autonomii rzeczy stworzonych pociąga bowiem za sobą właśnie to, że praca ludzka ma sama w sobie wartość duchową, niezależnie od wykonywania czynności bezpośrednio religijnych.

Życie w dzisiejszych wielkich aglomeracjach wykazuje tendencje do fragmentaryzacji życia i formalizowania go przez przypisywanie ludziom „ról” (zachowania protokolarne), odrywając je od osobowości każdej jednostki, specyficznego miejsca wszelkiego doświadczenia religijnego. Potrzeba zatem takiego typu świętości, która potrafiłaby odpowiedzieć na wyzwanie, jakim jest stopniowe zanikanie doświadczenia Boga, zataczające coraz szersze kręgi wśród nowych pokoleń. Innymi słowy, potrzeba takiego typu świętości, która uczyni możliwym bezpośredni dostęp do doświadczenia Boga bez potrzeby jakiegoś uciążliwego wtajemniczenia lub tradycji religijnej już utrwalonej i odziedziczonej.

Wielu współczesnych młodych ludzi doznaje wielkich trudności w posługiwaniu się klasycznymi „środkami” spotkania z Bogiem (modlitwą i sakramentami). Jest to zrozumiałe, ponieważ te środki nie tylko nie są częścią ich dziedzictwa kulturowego, ale też domagają się pewnej stałości, cierpliwości i dyscypliny, które dzisiaj okazują się dla nich czymś bardzo trudnym. To są trudności obiektywne, które trzeba uwzględnić. Konieczny jest pewien typ świętości, która potrafiłaby w jakiś sposób uczynić widzialnym plan zbawienia, stanowiący kwintesencję Ewangelii.

Nie tylko teologia moralna, ale także przepowiadanie znajduje tutaj jedno ze swych największych wyzwań, których nie da się rozwiązać po prostu przez zlikwidowanie ich jako problemu marginalnego, ponieważ związanego wyłącznie z „nieodpowiednim językiem”. Sprawa jest dużo głębsza, ponieważ choć współczesny chrześcijanin ma coraz mniej nadziei i zbyt często ogranicza swoje oczekiwania związane ze „zbawieniem” do przedmiotów konsumpcji, którymi bombarduje go świat reklamy, to jednak nie przestaje szukać widzialnego sensu swojej egzystencji<sup>14</sup>.

Ta widzialność musi rozciągnąć się także na humanizującą funkcję zasad moralnych. Poważne zarzuty, jakie dzisiaj kieruje się przeciwko moralności chrześcijańskiej – lub też przeciwko prostemu faktowi, że wiara domaga się ustalenia pewnych nakazów dotyczących aspektów życia, które uważa się za należące do wyłącznie prywatnych kompetencji – mówią nam, że nie rozumie się już faktu, iż nakazy moralne *nie są* wyrazem chęci kontroli ze strony Kościoła

<sup>14</sup> Już K. Rahner zauważył, że chrześcijanin XXI wieku albo będzie mistykiem (kimś przeżywającym osobiste doświadczenie Boga), albo po prostu w ogóle go nie będzie.

ła nad życiem swoich wiernych, lecz najbardziej rozumnym sposobem realizacji chrześcijańskiego planu. Powraca tutaj kwestia właściwa zarówno teologii moralnej, jak i ewangelizacji: jak nigdy dotąd, konieczne jest ukazanie w sposób dynamiczny treści zbawczej (*indicativus*) (owoce odkupienia i samo życie moralne), aby został przyjęty jej imperatyw (przykazania).

Ograniczenie życia religijnego do wymiarów prywatnych doprowadziło do obecnego braku poparcia większości społeczeństwa dla religii. Taka sytuacja wydaje się postulować drogę świętości o charakterze wspólnotowym, nie tylko dlatego, że ten wymiar jest wewnętrznie wpisany w chrześcijaństwo, ale także dlatego, że jest ona (wspólnota) koniecznym warunkiem dla jakiegokolwiek poglądu, który chce się rozpropagować na skalę powszechną<sup>15</sup>. Oczywiście jednak nadal trzeba będzie oferować pomoce osobiste, pozwalające każdemu osobiście stawiać czoła życiu codziennemu w bardzo podzielonym i skazonym kontekście, jakim jest dzisiejszy świat.

## 5. ZAKOŃCZENIE

Owocne spotkanie między duchowością, moralnością i naszym duszpaństwem misjonarskim, dokonujące się na poziomie życia i wzajemnego oddziaływania, jest od dawna widoczne, stąd również słowa tego mojego wystąpienia nie są jakąś nowością. Również obecny papież mówił nam o tym z okazji dwusetnej rocznicy śmierci Założyciela redemptorystów<sup>16</sup>.

Oczywiście życie współczesne stawia nowe problemy, które nierzadko trudno jest rozwiązać. Niemniej jednak w kierownictwie dusz i posłudze nauczania zawsze trzeba będzie mieć na uwadze, że niezbywalnym kryterium, do którego należy się stosować, pozostaje słowo Boga, autentycznie interpretowane przez Magisterium Kościoła. Ponadto zawsze będzie trzeba kierować się łagodnością pastoralną, zgodnie z roztropnym nauczaniem papieża Pawła VI: «Nie umniejszać w niczym zbawiennej nauki Chrystusa jest wybitną formą miłości do dusz. Lecz stale powinna temu towarzyszyć cierpliwość i dobroć, której przykład dał sam Odkupiciel, kiedy przebywał z ludźmi».

Podsumowując, możemy stwierdzić, że wyłaniają się następujące wskazania i kierunki (które artykuł podkreśla lub zakłada jako rezultat domagający się rozwinięcia):

<sup>15</sup> Powraca tu z mocą alfonsjańska intuicja „kaplic wieczornych” lub przynajmniej środków „wspólnotowych” (w rodzaju wspólnej medytacji), pozostawionych jako narzędzia do wytrwania i dalszego rozwinięcia owoców głoszenia słowa w czasie misji. Świętość – tak dzisiaj, jak i wówczas – nie jest prawdziwie możliwa do zrealizowania w sensie uniwersalnym inaczej niż w ramach pewnego projektu wspólnotowego, który rozkładałby na wszystkich „koszty” jej osiągnięcia, a jednocześnie pozwolił cieszyć się jej pomnożonymi owocami, właśnie jako przeżywanymi w wymiarze komunii.

<sup>16</sup> *Spiritus Domini*, Lettera Apostolica del Sommo Pontefice per il bicentenario della morte di S. Alfonso Maria De' Liguori, 1987.

- Nigdy nie wolno zdradzić alfonsjańskiego punktu wyjścia, a zarazem punktu dojścia: moralności i przepowiadania „*agapicznego*”, jedyne, które jest zdolne pociągnąć sumienia ku Najwyższemu Dobru – Bogu, a także ku dobru szczegółowemu, jakim jest osobista realizacja, zawsze w obrębie międzysobowych relacji komunii.
- Nieustannie proponować, stale go aktualizując, projekt życia *oddanego w ofierze*, jedyne zdolny uczynić życie osobiste i wspólnotowe trynitarnym odbiciem pokoju i pełni, także uczuciowej (różne typy wolontaryzmu).
- Kłaść akcent na konkretną realizację wskazań *kerymatycznych i parenetycznych w sposób asocjatywny*, jedyne, który pozwoli na rzeczywistą realizację historyczną powszechnego powołania do świętości (ruchy i nowe wspólnoty jako środowiska prawdziwie pogłębionego i autentycznego życia chrześcijańskiego).
- Uwzględnić globalizację jako *nadanie wymiaru światowego* dobru wspólnemu poprzez solidarność trans-kulturową i trans-religijną na naszym kontynencie (rozwijając różne kierunki dialogu).

Kończąc, mogę jedynie wyrazić życzenie, aby teologia moralna – rozumiana jako „nauka w dialogu”, wspólnotowe zbliżanie się razem do prawdy moralnej, dynamiczne kroczenie ku stopniowemu wyzwoleniu sumień poprzez angażujący plan wszechogarniającego braterstwa – potrafiła coraz lepiej wnosić wkład treściowy (przesłanie) i strukturalny (metoda), aby na nowo uczynić Ewangelię prawdziwie „Dobrą” Nowiną, że Bóg traktuje człowieka tak, jakby człowiek był dla Niego Bogiem (św. Alfons).

## PRZYGOTOWANIE DO ŻYCIA APOSTOLSKIEGO W ZGROMADZENIU REDEMPTORYSTÓW – ODPOWIEDZIĄ NA OCZEKIWANIA WSPÓŁCZESNEGO ŚWIATA I KOŚCIOŁA<sup>1</sup>

*Przygotowanie do życia apostolskiego w Zgromadzeniu Redemptorystów – odpowiedzią na oczekiwania współczesnego świata i Kościoła* – oto temat wykładu inauguracyjnego w 101 roku istnienia Wyższego Seminarium Duchownego Warszawskiej Prowincji Redemptorystów. Jednak na samym początku pragnę poczynić pewne uściślenia w tak bardzo ogólnym temacie. Przygotowanie, czyli formacja. Młody człowiek, wstępujący do seminarium, choćby do redemptorystów, najczęściej nie potrafi dokładnie opisać, jak żyje ta wspólnota, jakie ma posłannictwo. Bardzo wewnątrznie i w trudny do opisania sposób odkrywa w sobie Boży głos do takiego właśnie życia. A przygotowanie do niego spoczywa właśnie na seminarium. Formacja: ludzka, duchowa, intelektualna, apostolska<sup>2</sup>. Według tematu mamy mówić o przygotowaniu do życia apostolskiego, ale tu pojawia się kolejny problem. Gdy weźmiemy do ręki *Konstytucje* redemptorystów, czyli regułę naszego życia, i gdy zerkniemy chociażby na spis treści, to od razu zauważymy pewne powtarzające się sformułowania: *Życie apostolskie Redemptorystów, Wspólnota apostolska, Wspólnota apostolska oddana Chrystusowi Odkupicielowi, Formacja wspólnoty apostolskiej, Zarząd wspólnoty apostolskiej*<sup>3</sup>. Apostolstwo jest zatem u nas tą rzeczywistością, która ma przenikać każdy wymiar życia redemptorysty. Trudno oczywiście, w tym momencie, w kilkunastu czy raczej kilku dziesięciu minutach opisać całą tę bogatą rzeczywistość życia apostolskiego w każdym jego wymiarze. Przygotowanie więc do życia apostolskie-

<sup>1</sup> Artykuł ten stanowi treść wykładu wygłoszonego podczas inauguracji roku akademickiego 2003/2004 w Wyższym Seminarium Duchownym Redemptorystów w Tuchowie w dniu 21 października 2003 roku.

<sup>2</sup> Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska, *Pastores dabo vobis*, O formacji kapłanów we współczesnym świecie, 25 marca 1992, nr 43-59, (PDV); *Ratio Institutionis Sacerdotalis pro Polonia*, Rzym 1999, nr 150-219, (RI-SpP).

<sup>3</sup> Por. *Konstytucje i Statuty Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela*, Rzym 1986, (Konst. CSSR).

go w seminarium traktuję tutaj jako przygotowanie do posługi apostołskiej, do konkretnej misji i do konkretnych zadań jakie mają w Kościele redemptoryści. Ale – to życie apostołskie do którego przygotowują się w seminarium alumni – ma być odpowiedzią na oczekiwania współczesnego świata i Kościoła, według podanego tematu. Kto dzisiaj powie, kto będzie taki odważny stwierdzić, że formacja u redemptorystów odpowiada tym oczekiwaniom. Czy w ogóle da się na takie pytanie odpowiedzieć? Bowiem trzeba by najpierw zbadać, co jest oczekiwaniem współczesnego świata i Kościoła, jakie są dziś ich potrzeby, ich, czyli człowieka, a dopiero później dostosować do tego formację. Wydaje mi się to nieodpowiednim kierunkiem, bowiem kapituły nasze, przełożeni nasi, ich myśl zawarta w różnych dokumentach zawiera właśnie potrzeby świata i Kościoła. Musi tak być, bo inaczej rozmińlibyśmy się ze światem i Kościołem, czyli człowiekiem. Wierzmy, że pod asystencją Ducha Świętego, przełożeni posyłają nas do zadań, do miejsc gdzie – odczytując znaki czasu – jako redemptoryści jesteśmy potrzebni wg woli naszego Założyciela, św. Alfonsa Marii de Liguori<sup>4</sup>.

Jakie jest zatem posłannictwo redemptorystów w dobie obecnej? I jak do tego bardzo praktycznie, bo nie o same teoretyczne założenia chodzi, przygotowani są alumni Wyższego Seminarium Duchownego Warszawskiej Prowincji Redemptorystów?

Formacja pastoralną, inaczej apostołską wraz z formacją ludzką, duchową i intelektualną składa się na formację seminaryjną. Wprawdzie wszystkie wymienione tutaj wymiary stanowią jedną całość i nie oddziela się ich od siebie, jednak dekret *Optatam totius* podkreśla, że najistotniejszy dla wychowania alumnów jest cel pastoralny<sup>5</sup>. To samo mówi *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1983 roku<sup>6</sup>. *Ratio Institutionis Sacerdotalis* dla seminariów w Polsce formację pastoralną określa mianem celu i zwornika formacji<sup>7</sup>, cytując dosłownie tekst papieskiej adhortacji: „Celem całej formacji kandydatów do kapłaństwa jest przygotowanie ich w szczególny sposób do udziału w miłości Chrystusa Dobrego Pasterza. Formacja ta, w swych różnorodnych aspektach, powinna więc mieć charakter głęboko duszpasterski. (...) Cel duszpasterski nadaje formacji ludzkiej, duchowej i intelektualnej określoną treść i konkretne cechy, a także integruje i kształtuje całą formację przyszłych kapłanów”<sup>8</sup>. Zasadniczym celem formacji pastoralnej jest więc uformowanie postawy miłości gotowej do służby w każdych warunkach, a nawet oddania życia<sup>9</sup>; takie uformowanie człowieka – chrześcijanina i kapłana – aby posiadał on przymioty, w których

<sup>4</sup> Por. Konst. CSsR 2 § 2.

<sup>5</sup> Por. Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej, *Optatam totius*, nr 4, (OT).

<sup>6</sup> *Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, kan. 255: „... cała formacja alumnów w seminarium ma cel pastoralny”, (KPK/1983).

<sup>7</sup> Por. RIŚpP, nr 207.

<sup>8</sup> PDV, nr 57.

<sup>9</sup> Por. F. Woronowski, *O nowy dynamizm formacyjny w Wyższych Seminarjach Duchownych*, Łomża 1997, s. 38.

łatwo rozpoznać znamiona Dobrego Pasterza. Na płaszczyźnie ludzkiej do przymiotów tych należą: dobroć, życzliwość, łagodność, wyrozumiałość, cierpliwość, zaufanie oraz umiejętność kochania<sup>10</sup>. Seminarium zatem powinno stwarzać wiele okazji do autentycznej służby ludziom – tak, aby apostołskie zaangażowanie kleryków nie było tylko doraźną pomocą duszpasterską, lecz zostało wmontowane w cały system wychowawczy<sup>11</sup>.

Kościół ze swojej natury – jako głosiciel Ewangelii – jest apostołski i nastawiony na apostołstwo<sup>12</sup>. Także istotną cechą życia zakonnego jest jego apostołski charakter<sup>13</sup>. Życie zakonne zatem to – jak mówił Jan Paweł II w jednej ze środowych katechez – „apostolica vivendi forma”<sup>14</sup>. Wymaga ono porzucenia wszystkiego i oddania się na służbę Bogu i braciom<sup>15</sup>. *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1983 roku stwierdza: „W instytucjach oddanych dziełom apostołskim działalność apostołska należy do samej ich natury. Dlatego całe życie członków powinno być przepojone duchem apostołskim, a cała działalność apostołska ma być nacechowana duchem zakonnym”<sup>16</sup>.

Życie zakonne zatem, to życie apostołskie – i tak też jest ono określane w dokumentach Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela<sup>17</sup>. Pierwsze dwa numery *Konstytucji* formułują cel, misję Zgromadzenia w Kościele. Warto zauważyć, że termin „misja”, wraz z wyrazami pokrewnymi (takimi jak „misyjny” i „misyjny”), określający zadania Redemptorystów, pojawia się w podstawowych dokumentach Zgromadzenia aż 53 razy<sup>18</sup>. Zdaniem S. Raponiego pojęcie to najlepiej ujmuje charyzmat instytutu, uwidaczniając już od pierwszego numeru *Konstytucji* istotę jego wymiaru eklezjalno-misyjnego<sup>19</sup>.

Ponieważ Zgromadzenie Redemptorystów powstało jako odpowiedź na potrzeby apostołskie i za swój najważniejszy cel uznawało ten właśnie apostołat, stąd pierwszy rozdział *Konstytucji* mówi o dziele misyjnym<sup>20</sup>, któremu są podporządkowane wszystkie inne elementy życia redemptorystowskiego. Wspólnota Redemptorystów istnieje więc dla głoszenia Ewangelii rozumianej jednak nie tylko jako głoszenie kazań z ambony, ale z całym bogactwem teologicznym<sup>21</sup>.

<sup>10</sup> Por. H. Muszyński, *Istotne wymiary formacji kapłańskiej*, w: AK 85 (1993), t. 120, s. 250.

<sup>11</sup> Por. J. Bagrowicz, *Towarzyszyć wzrastaniu*, w: Znak 11 (1997), s. 34-35.

<sup>12</sup> Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele, *Lumen gentium*, nr 3, 8, 33, (LG).

<sup>13</sup> Por. E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, Kraków 1998, s. 185; S.T. Zakrzycki, *Apostołski charakter życia zakonnego*, w: Vita consecrata. Adhortacja. Tekst i komentarze (red. A.J. Nowak), Lublin 1999, s. 384.

<sup>14</sup> Jan Paweł II, *Życie konsekrowane znakiem i świadectwem Kapłaństwa Chrystusowego*, Katecheza z 8 lutego 1995 r., w: OR 5 (1995), s. 29.

<sup>15</sup> Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostołska, *Vita consecrata*, O życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie, 25 marca 1996, nr 1 (VC).

<sup>16</sup> KPK/1983, kan. 675 § 1.

<sup>17</sup> Konst. CSsR I, 22; Communicanda 11, *Apostołska wspólnota Redemptorystów: dla samej siebie profetycznym i wyzwalającym głoszeniem Ewangelii*, Rzym, 25 grudnia 1988, nr 9.

<sup>18</sup> Zob. Indeks alfabetyczno-analityczny, w: *Konstytucje i Statuty Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela*, Rzym 1986, s. 248-249.

<sup>19</sup> Por. S. Raponi, *Il carisma dei Redentoristi nella Chiesa. Commento alle Costituzioni*, Romae 1993, s. 111-112, 114.

<sup>20</sup> Zob. Konst. CSsR, rozdz. I, 3-20.

<sup>21</sup> Por. Communicanda 60, *Misja Redemptorystów w Kościele – bezpośrednie głoszenie słowa Bożego*, Rzym 1 sierpnia 1981, nr 23.

Prawodawstwo Zgromadzenia Redemptorystów uwzględnia wielkie zróżnicowanie warunków i kultur, w których mają głosić Ewangelię, dlatego też *Konstytucje* nie preferują jednego, uniwersalnego sposobu jej głoszenia. Wprost przeciwnie – zachęcają współbraci, by w konkretnych sytuacjach jako ludzie dojrzałym spożytkowali swe uzdolnienia celem znalezienia najskuteczniejszego sposobu ewangelizowania<sup>22</sup>. Mówi o tym ósmy numer *Konstytucji*: „Będą pilnie zastanawiać się, co należy czynić lub mówić w danych okolicznościach: głosić Chrystusa wprost czy przynajmniej milczącym świadectwem braterskiej obecności”<sup>23</sup>. W zwyczajnych warunkach członkowie Zgromadzenia mają bezpośrednio głosić słowo. „Zasadniczą bowiem misją Redemptorystów w Kościele – czytamy w *Konstytucjach* – jest bezpośrednio głoszenie Słowa Bożego celem fundamentalnego nawrócenia”<sup>24</sup>. Powyższa norma nie wyklucza jednak dostosowania sposobu sprawowania misji do konkretnej sytuacji i dlatego autorzy zaznaczają, iż współbracia, którzy inaczej głoszą słowo, także są autentycznymi Redemptorystami<sup>25</sup>. Potwierdza to Jan Paweł II, który zauważa, iż osoby zakonne powinny w sposób twórczy ukazywać, że ich życie samo w sobie ma znaczenie. Kościół bowiem potrzebuje nie tyle pracy zakonników, ile ich obecności<sup>26</sup>.

Zadania właściwe Zgromadzeniu uwidaczniają się w sposobie ewangelizacji. Jednak *Konstytucje* nie polecają żadnej z form dzieła apostołskiego jako bardziej skutecznej i „redemptorystowskiej”. Nie wspominają nawet misji ludowych, typowych dla Redemptorystów od początku istnienia Zgromadzenia, szczególnie w bardziej odległych częściach świata<sup>27</sup>. Kładą natomiast nacisk na dynamizm, zapal i zaangażowanie w dzieło Zgromadzenia, co podkreślają takie sformułowania, jak: „podejmowanie śmiałych inicjatyw”<sup>28</sup>, „misyjny dynamizm”<sup>29</sup>, „współbracia (...) będą wolni i dyspozycyjni w wyborze środków, służących misji zbawienia (...), podejmowaniu ciągle nowych inicjatyw apostołskich (...) i będą pilnie poszukiwać nowych dróg dla głoszenia Ewangelii”<sup>30</sup>. „W przyszłości – czytamy w *Konstytucji* 16 – Zgromadzenie niech przyjmie również wszelkie inicjatywy, które będą zgodne z jego pasterką miłością”<sup>31</sup>.

Wybór konkretnych sposobów ewangelizacji pozostawia się samym Prowincjom. „... Współbracia, zwłaszcza zebrani na Kapitułach, zastanawiali

<sup>22</sup> Por. S. Raponi, *Il carisma dei Redentoristi...*, s. 147-148; *Communicanda* 60, *Misja Redemptorystów w Kościele...*, nr 40.

<sup>23</sup> Konst. CSsR 8.

<sup>24</sup> Konst. CSsR 10; por. *Communicanda* 60, *Misja Redemptorystów w Kościele...*, nr 23, 41.

<sup>25</sup> Por. J. O'Donnell, *Reflexiones sobre las Constituciones de la CSsR*, w: *Espiritualidad Redentorista*, t. 2: *La Congregación y las Constituciones renovadas*, Roma 1993, s. 42.

<sup>26</sup> Por. Jan Paweł II, *Znak sprzeciwu*. Przemówienie na spotkaniu z zakonnikami i zakonnice, Utrecht, 12 maja 1985, w: OR nr nadzwyczajny/I (1985), s. 5.

<sup>27</sup> Zob. G. Siwek, *Założenia teologiczne misji parafialnych Ojców Redemptorystów w Polsce*, Warszawa 1981, s. 22.

<sup>28</sup> Konst. CSsR 13.

<sup>29</sup> Konst. CSsR 14.

<sup>30</sup> Konst. CSsR 15.

<sup>31</sup> Konst. CSsR 16.

się, czy sposoby głoszenia Ewangelii na danym terenie odpowiadają oczekiwaniu Kościoła i świata, czy i w jaki sposób należałoby metody apostołskie odnawiać tak, by zatrzymać to, co jest dobre, poprawić, co błędne, odrzucić zaś to, co nieprzydatne”<sup>32</sup>.

Warszawska Prowincja Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela na II Sesji VIII Kapituły Prowincjalnej dokonała refleksji nad swoimi priorytetami apostołskimi<sup>33</sup>. Zostały one określone w *Statutach prowincjalnych*<sup>34</sup>. Do naczelných zadań Prowincji należą zatem misje i rekolekcje parafialne z uwzględnieniem misji zagranicznych<sup>35</sup>, duszpasterstwo parafialne<sup>36</sup> oraz współpraca z laikatem, w nim zaś szczególnie z młodzieżą<sup>37</sup>.

Zgodnie z wytycznymi Zarządu Generalnego formacja alumnów powinna uwzględniać priorytety pastoralne Prowincji<sup>38</sup>, a cały proces formacyjny ma być inspirowany i przeniknięty apostołskim celem Zgromadzenia<sup>39</sup>.

## 1. MISJE I REKOLEKCJE PARAFIALNE

Jak już wspomniałem, *Konstytucje* Zgromadzenia nie preferują żadnej formy działalności apostołskiej, ważne jest jedynie, aby na konkretne potrzeby dać „autentycznie misyjną odpowiedź”<sup>40</sup>. Natomiast w *Statutach generalnych*, które wymieniają kilka form działalności misyjnej, czytamy, że „tam, gdzie [konkretne formy] okazują się skuteczne, powinny być wytrwale i pieczołowicie utrzymywane, a zarazem niestrudzenie przystosowywane do potrzeb duszpasterskich”<sup>41</sup>.

Pierwszą wymienioną w *Statutach* formą są misje ludowe<sup>42</sup>, które służą oczyszczaniu Kościoła, krocącego drogą pokuty i odnowy<sup>43</sup>, które – jako nadzwyczajne posługiwanie duszpasterskie – zwiastują zbawienie i nawołują do nawrócenia, „kontynuując Odkupienie, które Syn Boży nieustannie sprawuje w świecie przez swoich pracowników”<sup>44</sup>. Możemy zatem za F.X. Durr-

<sup>32</sup> Konst. CSsR 17.

<sup>33</sup> Zob. *Akta II Sesji VIII Kapituły Prowincjalnej Warszawskiej Prowincji Redemptorystów*, Tuchów 1992.

<sup>34</sup> *Statuty Prowincjalne Warszawskiej Prowincji Redemptorystów*, Warszawa 2001, rozdz. I, 001-0013, (SP).

<sup>35</sup> SP 001-002.

<sup>36</sup> SP 008.

<sup>37</sup> SP 0014.

<sup>38</sup> Por. Communicanda 4, *Evangelizare pauperibus et a pauperibus evangelizari*, Rzym, 30 marca 1986, nr 9.4; *Dokument końcowy XXI Kapituły Generalnej Italic (Brazylia)* 1991, Rzym 1991, nr 48; *Ratio Institutionis Sacerdotalis CSsR*, Rzym 1983, nr 52 (RIS CSsR).

<sup>39</sup> Por. Konst. CSsR 77.

<sup>40</sup> Communicanda 60, *Misja Redemptorystów w Kościele...*, nr 40.

<sup>41</sup> *Statuty Generalne Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela*, Rzym 1986, 016, (SG); por. Jan Paweł II, *List apostołski z okazji 300 rocznicy urodzin św. Alfonsa Marii Liguorięgo*, 24 września 1996 r. Tekst polski w: OR 1 (1997), s. 12.

<sup>42</sup> Por. SG 017.

<sup>43</sup> Por. SG. 017; LG, nr 8.

<sup>44</sup> SG 017 a; por. Communicanda 60, *Misja Redemptorystów w Kościele...*, nr 43.

wellem podać definicję pracy misyjnej Redemptorystów: „Misje święte nie są czymś innym, jak kontynuacją Odkupienia”<sup>45</sup>.

*Statuty prowincjalne* bardzo wyraźnie określają główne zadanie Warszawskiej Prowincji Redemptorystów: „Misje i rekolekcje parafialne są jedynym priorytetem pastoralnym Prowincji Warszawskiej i określają działalność apostolską naszego Zgromadzenia w Polsce”<sup>46</sup>. Właśnie w ten sposób polscy Redemptoryści wyrażają wierność charyzmatowi Zgromadzenia oraz swój apostolski dynamizm<sup>47</sup>. Działalność Zgromadzenia polega zarówno na krótkotrwałych misjach i rekolekcjach, jak i dłużej trwającym przebywaniu wspólnoty misyjnej pośród ludności ewangelizowanej<sup>48</sup>. Obecnie w pracę misyjno-rekolekcyjną – czy to na sposób stały, czy doraźnie – zaangażowanych jest większość członków Prowincji Warszawskiej<sup>49</sup>.

Pomijając tutaj ważne elementy pracy misyjnej i rekolekcyjnej, jak jej cel czy sposób przeprowadzania, bo nie miejsce tu na to, powiedzmy, jak do takiej działalności przygotowani są nasi alumni, bowiem to nade wszystko wiąże się z tematem tego wykładu.

W Warszawskiej Prowincji Redemptorystów przygotowanie do bezpośredniego głoszenia Słowa Bożego zajmuje naczelną rolę w formacji alumnów, którzy w trakcie studiów mają rozwijać osobiste zdolności i zapał do dawania świadectwa słowa<sup>50</sup>, ponieważ z duszpasterskiego punktu widzenia pierwsze miejsce w porządku działania zajmuje właśnie przepowiadanie<sup>51</sup>.

Przygotowanie do głoszenia słowa Bożego ma miejsce na wykładach z homiletyki i retoryki oraz – od strony praktycznej – na ćwiczeniach, zgodnie z programem zawartym w *Ratio Studiorum*<sup>52</sup>. Ze względu na apostolski charakter Zgromadzenia zajęcia z tych dziedzin w porównaniu z ogólnopolskim programem studiów odbywają się w zwiększonym wymiarze, tzn. na każdym roku teologii (III-VI) po 2 godziny tygodniowo. Interesującą formę mają ćwiczenia homiletyczne. Każdy student przygotowuje pod kierunkiem wykładowcy w ciągu roku akademickiego jedno wystąpienie (kazanie, homilię), które później prezentuje w kaplicy seminaryjnej. Wystąpienie takie jest następnie przedmiotem dyskusji oraz oceny dokonywanej przez prowadzącego zajęcia i pozostałych studentów. Jest to metoda bardzo pożyteczna i pouczająca dla alumnów.

<sup>45</sup> EX. Durrwell, *Continuar a Cristo Salvador*, w: *Espiritualidad Redentorista*, t. 2: *La Congregacion y las Constituciones renovadas*, Roma 1993, s. 131.

<sup>46</sup> SP 002.

<sup>47</sup> Por. SP 001.

<sup>48</sup> Por. SP 003; *Dokument końcowy XXI Kapituły Generalnej...*, nr 27, 29, 31.

<sup>49</sup> Dane Sekretariatu Prowincji na dzień 30 czerwca 2003 r.

<sup>50</sup> Por. Konst. CSsR 9; Kongregacja Duchowieństwa, *Kapłan głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, 19 marca 1999, Libreria Editrice Vaticana 1999, s. 18.

<sup>51</sup> Por. Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów, *Presbyterorum ordinis*, nr 4, (PO); PDV nr 26; Kongregacja Duchowieństwa, *Kapłan głosiciel słowa...*, s. 12.

<sup>52</sup> Por. *Ratio Studiorum*. Program studiów w Wyższych Seminarjach Duchownych w Polsce, Rzym 1999, w: *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999, s. 141, 194-197.

Nowość w stosunku do lat wcześniejszych stanowią praktyczne ćwiczenia homiletyczne na VI roku, gdy alumni są już po święceniach diakonatu. Podobnie jak młodszy studenci, przygotowują oni samodzielnie wystąpienia, które po prezentacji w gronie seminaryjnym wygłaszają również – oczywiście po wcześniejszym uzgodnieniu z danym proboszczem – w jednym z pobliskich kościołów parafialnych w niedzielę lub podczas jakiegoś okolicznościowego nabożeństwa. Jak widać, nie jest to tylko ćwiczenie, lecz rzeczywiste duszpasterskie przepowiadanie. Wiernych obecnych na takim nabożeństwie zachęca się do pozostania po jego zakończeniu i wyrażenia swojej opinii o usłyszanym kazaniu, co zazwyczaj czynią bardzo chętnie. Taka forma ćwiczeń jest pozytywnie odbierana zarówno przez samych wiernych, jak i wygłaszających kazania. Można powiedzieć, że mamy tutaj do czynienia z niemal dosłownym zastosowaniem się do zalecenia listu okólnego Kongregacji Duchowieństwa, który sugeruje, by w posłudze słowa kapłan z pokorą zechciał „korzystać z pomocy współbraci, a nawet, choć może ubocznie, z pomocy świeckich wiernych, którzy uczestniczą w różnych formach jego pasterskiej posługi”<sup>53</sup>. Trzeba dodać, że możliwość bezpośredniego przepowiadania wiernym słowa Bożego mają także studenci dwóch ostatnich lat studiów w czasie tzw. Niedziel misyjnych i powołaniowych, kiedy to w pobliskich parafiach wygłaszają okolicznościowe kazania.

Alumni z seminarium Redemptorystów mają możliwość praktycznego zaangażowania się w działalność Prowincji, polegającą na głoszeniu słowa Bożego, ponieważ każdy student bierze czynny udział w misjach albo rekolekcjach parafialnych. Alumni wyjeżdżają wraz z ekipą misjonarzy do parafii, gdzie uczą się od starszych współbraci zaangażowania apostolskiego, jednocześnie wspierając ich pomocą i modlitwą. W czasie takich praktyk prowadzą modlitwy i śpiew, a także spotkania z dziećmi i młodzieżą. Jest to również okazja, by przybliżyć innym własne Zgromadzenie zakonne, co ma miejsce w czasie tzw. „kwadransów powołaniowych” przed nabożeństwami. Korzystając z zaproszeń proboszczów kilkusobowe grupy kleryków wraz z przełożonym wyjeżdżają również do poszczególnych parafii na tzw. Niedziele misyjno-powołaniowe, aby poprzez głoszone słowo Boże, nabożeństwa oraz spotkania przybliżać ludziom tematykę misyjną i powołaniową. Dla studentów jest to konkretne doświadczenie pracy apostolskiej.

W postulacie, a więc początkowym okresie formacji, zaangażowanie studentów w działalność misyjną i rekolekcyjną musi być oczywiście mniejsze. *Ratio Formationis Warszawskiej Prowincji Redemptorystów* przewiduje również ich udział w misjach i rekolekcjach, zwłaszcza jeśli są prowadzone w okolicach seminarium, ma to jednak miejsce bardzo sporadycznie<sup>54</sup>. Pewnym sposobem zaznajamiania się przez seminarzystów z pracą misyjno-rekolekcyjną Zgro-

<sup>53</sup> Kongregacja Duchowieństwa, *Kapłan głosiciel słowa...*, s. 21.

<sup>54</sup> Por. *Ratio Formationis Warszawskiej Prowincji Redemptorystów*, projekt, (RFWPR).

madzenia są oczywiście spotkania z misjonarzami<sup>55</sup>. Nie pomniejszając wagi zewnętrznych praktyk pastoralnych w okresie postulatu i nowicjatu, trzeba jednak zauważyć, że mają one na celu nie tyle praktyczne przygotowanie do działalności apostolskiej – co ma miejsce w czasie studium teologii – ile raczej wyrobienie ducha apostolskiego, tzn. sprawienie, by człowiek, będący w drodze ku życiu zakonnemu i kapłaństwu, miał pragnienie głoszenia słowa Bożego oraz zapal do pociągnięcia innych ku Bogu<sup>56</sup>. Formacja ta ma zainicjować autentyczny proces kształtowania wrażliwości pasterskiej<sup>57</sup>.

Innym przejawem działalności apostolskiej Warszawskiej Prowincji są misje zagraniczne, wymienione w *Statutach prowincjalnych* w rozdziale o Misyjnym Dziele Prowincji zaraz po misjach i rekolekcjach parafialnych. „Prowincja Warszawska – czytamy w *Statutach* – uczestniczy aktywnie w ewangelizacji narodów, troszcząc się o istniejące ośrodki misyjne w Ameryce Południowej i Afryce. W miarę konieczności będzie się zakładać nowe placówki w krajach misyjnych i w miarę możliwości wspierać je materialnie oraz posyłać nowych misjonarzy”<sup>58</sup>.

Zaangażowanie Redemptorystów polskich na polu misyjnym jest duże, o czym świadczy fakt, że spośród zgromadzeń działających w naszym kraju zajmują oni wysokie miejsce pod względem liczby misjonarzy wysyłanych poza Polskę. Przełożony Generalny stwierdza, że „choć liczba Redemptorystów ciągle się zmniejsza, to jednak utrzymuje się duch misyjny i mimo różnorodnych trudności jesteśmy gotowi podejmować nowe pomysły misjonarskie”<sup>59</sup>. Inny nasz współbrat, O. S. Raponi dodaje zaś: „Missio ad gentes pozostanie w sumieniu Zgromadzenia zadaniem pierwszorzędnym, choć nie priorytetowym w sensie absolutnym”<sup>60</sup>.

Jak z pewnością wszystkim tutaj obecnym jest znane, Polscy Redemptoryści pracują w Argentynie, Brazylii, Boliwii i Burkina Faso – należąc do różnych prowincji Zgromadzenia.

Mówiąc o zaangażowaniu misyjnym, Sobór Watykański II zaleca między innymi, by każdy udający się do innego kraju, np. w celu podjęcia działalności misyjnej, poznawał kulturę i tradycję społeczności, dla której pragnie pracować, a także odnosił się do tego dziedzictwa z szacunkiem<sup>61</sup>. W formacji seminaryjnej Zgromadzenia Redemptorystów nie ma bezpośredniego przygotowania do pracy na terenach misyjnych i zazwyczaj bywa ono uzupełniane dopiero na miejscu. W ciągu ostatnich kilkunastu lat polscy studenci wyjeź-

<sup>55</sup> Por. RIS CSsR, nr 60; RFWPR.

<sup>56</sup> Por. W. Miziołek, *Kwalifikacje apostolskie współczesnego kleryka*, w: AK 52 (1960), t. 61, s. 206; Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich, Kontemplacyjny wymiar życia zakonnego, *Dimensio contemplativa*, 12 sierpnia 1980, nr 4 (CDVR).

<sup>57</sup> Por. PDV, nr 58.

<sup>58</sup> SP 005.

<sup>59</sup> *Sprawozdanie Zarządu Generalnego...*, nr 57.

<sup>60</sup> S. Raponi, *Il carisma dei Redentoristi...*, s. 132.

<sup>61</sup> Por. Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła, *Ad gentes divinitus*, nr 26.

dźali do krajów misyjnych jeszcze w trakcie trwania studiów seminaryjnych i tam kończyli formację do kapłaństwa, przygotowując się do posługi na danym terenie. I tak z Polski wyjechało:

- do Brazylii:
  - w 1983 r. – 4 studentów
  - w 1988 r. – 3 studentów
  - w 1991 r. – 3 studentów
  - w 1998 r. – 2 studentów
- do Argentyny:
  - w 1988 r. – 3 studentów
  - w 1991 r. – 3 studentów.

W seminarium w czasie studiów teologicznych odbywają się wykłady z misjologii<sup>62</sup>, alumni biorą również udział w okazjonalnych spotkaniach z misjonarzami podczas ich wypoczynku w Polsce<sup>63</sup>. Trzeba również wspomnieć o działającym przy seminarium w Tuchowie i parafii Nawiedzenia NMP w Tuchowie Stowarzyszeniu Przyjaciół Misji, które podlega Sekretariatowi Misji Zagranicznych. Stowarzyszenie tworzą klerycy oraz osoby świeckie. Do istotnych celów Stowarzyszenia można zaliczyć: modlitwę w intencji misji i misjonarzy, formację biblijną i misyjną członków obydwu grup, rozbudzenie ducha misyjnego wśród kleryków i ludzi świeckich, udzielanie pomocy materialnej misjonarzom, utrzymywanie korespondencji z nimi i ich rodzinami, a także pomoc w organizowaniu corocznego zjazdu rodzin misjonarzy Redemptorystów. Zaangażowanie w to dzieło pozwala studentom na stały kontakt ze sprawami misji i w pewien sposób ukierunkowuje ich na przyszłą pracę, a więc stanowi w szerszym znaczeniu wypełnienie statutowej normy, która mówi, że „kandydatów do apostołatu na terenach misyjnych będzie się szczególnie starannie dobierać i przygotowywać”<sup>64</sup>.

Skoro mówimy o przygotowaniu misyjnym w seminarium, koniecznie trzeba w tym miejscu wspomnieć o pracy misyjnej Redemptorystów na terenach byłego Związku Radzieckiego. W *Statutach prowincjalnych* czytamy: „Ze względu na palące potrzeby pastoralne Kościoła w krajach Europy Wschodniej Prowincja Warszawska włączy się w dzieło apostołskie na tych terenach przez zakładanie wspólnot redemptorystowskich, prowadzenie prac misyjnych, pomoc Kościołom lokalnym w organizowaniu struktury kościelnej, duszpasterstwo powołań”<sup>65</sup>. Po upadku komunistycznego totalitaryzmu Ko-

<sup>62</sup> Por. *Plan zajęć w WSD Redemptorystów w Tuchowie*, KPK/1983, kan. 256 § 2. W nowym *Ratio Studiorum* przedmiot ten należy do fakultatywnych (por. *Ratio Studiorum*. Program studiów..., s. 143), natomiast w seminarium Redemptorystów – ze względu na charakter Zgromadzenia – jest on przedmiotem obowiązkowym o zwiększonej liczbie godzin. Studium misjologii dotyczy działalności ewangelizacyjnej Kościoła i sposobów, jakimi jest ona realizowana. Jest to naukowa refleksja nad misyjną działalnością Kościoła, w której podejście naukowe i charyzmat misyjny uzupełniają się wzajemnie. Por. *Kościół misyjny*. Podstawowe studium misjologii, (red. Ś. Karotempler), Warszawa 1997, s. 25.

<sup>63</sup> Por. RIS CSsR, nr 60; RFWPR.

<sup>64</sup> SP 007; por. *Dokument końcowy XXI Kapituły Generalnej...*, nr 15.

<sup>65</sup> SP 006; por. SG 011; *Dokument końcowy XXI Kapituły Generalnej...*, nr 23, 27.

ściół na Wschodzie zaczyna obecnie odżywać, co stanowi szczególnego rodzaju wezwanie do rozbudzenia zapału misyjnego, do odczytania znaków czasu i udzielenia na nie odpowiedzi<sup>66</sup>. Polscy Redemptoryści już od roku 1989 są obecni w krajach Europy Wschodniej ze swoją apostołską posługą. Aktualnie pracują oni na Białorusi, w Kazachstanie, w Rosji oraz na Ukrainie.

Ze względu na różnorodne problemy – w tym o podłożu historycznym, a także o charakterze prawnym, politycznym, psychologicznym, językowym, narodowym i religijnym – oraz na trudne warunki duszpasterskie, w jakich będą pracować wyjeżdżający na tamte tereny kapłani, trzeba im zapewnić odpowiednie przygotowanie<sup>67</sup>. W seminarium Redemptorystów wielką pomocą są dla nich spotkania ze współbraćmi pracującymi na Wschodzie, a także sama obecność w Polsce na studiach seminaryjnych studentów z tamtych terenów: Białorusinów, Słowaków i Ukraińców. Jest to jakby żywe świadectwo potrzeb odradzającego się na Wschodzie Kościoła.

Największej jednak pomocy w przygotowaniu do pracy w krajach Europy Wschodniej dostarcza istniejący w seminarium tuchowskim Zespół Misyjny „Wschód”, będący ruchem o charakterze misyjnym. Nie jest on stowarzyszeniem apostołskim w ścisłym znaczeniu tego słowa, chociaż formalnie podlega Sekretariatowi do Spraw Misji Zagranicznych Warszawskiej Prowincji Redemptorystów. Żyjący duchem misyjnym Zespół pragnie pomóc ludziom z byłego Związku Radzieckiego odnaleźć prawdziwy sens życia, stać się w swoich środowiskach prawdziwymi świadkami wiary, a tamtejszym duszpasterzom pomóc w odrodzeniu i zorganizowaniu na nowo życia religijnego parafii, które przez ponad 50 lat były prześladowane<sup>68</sup>.

Zespół ten – wspólne dzieło Redemptorystów i osób świeckich – działa od 1990 roku przy seminarium Redemptorystów w Tuchowie<sup>69</sup>. Jego członkami są oprócz zakonników osoby świeckie z całej Polski, które stanowią w Zespole znaczną większość. Działają w nim nauczyciele, lekarze, studenci, a także uczniowie szkół średnich. Członkowie grup spotykają się raz w miesiącu, najczęściej w jednym z klasztorów Redemptorystów, by dzielić się wiarą, wspólnie modlić, słuchać konferencji, a także planować i organizować wakacje. Są to również spotkania formacyjne, przygotowujące przyszłych animatorów grup. We wszystkich tych zjazdach, mających charakter dni skupienia, uczestniczą również seminarzyści, którzy je przygotowują i prowadzą. Raz lub dwa razy w roku odbywają się Ogólnopolskie Zjazdy Zespołu Misyjnego „Wschód”, służące wymianie doświadczeń<sup>70</sup>.

<sup>66</sup> Por. J. Mazur, *Wyzwanie ze Wschodu dla zgromadzeń zakonnych*, w: Nurt SVD 4 (1992), s. 47-58.

<sup>67</sup> Por. R. Dzwonkowski, *Problem pracy duszpasterskiej zakonników na Wschodzie*, w: Nurt SVD 4 (1992), s. 68-69.

<sup>68</sup> Por. Statuty Zespołu Misyjnego Wschód, § 4, (Statuty ZMW).

<sup>69</sup> Por. Statuty ZMW, § 2.

<sup>70</sup> Por. Statuty ZMW, § 5.

Wszystkie spotkania odbywające się w Polsce są przygotowaniem do rekolekcji wakacyjnych organizowanych dla dzieci i młodzieży na terenie Białorusi, Litwy, Rosji i Ukrainy. Przybliżają one uczestnikom prawdy wiary i przekazują im podstawową wiedzę o Bogu. Dla wielu jest to pierwszy kontakt z Kościołem i kapłanem. Oprócz głoszenia rekolekcji członkowie Zespołu wykonują czynności pożyteczne dla parafii, np. przygotowują do przyjęcia pierwszej Komunii Świętej, przeprowadzają spotkania modlitewne w miejscowościach, gdzie nie ma na stałe księdza. W ten sposób Zespół obejmuje działalnością wakacyjną około 750 dzieci i młodzieży<sup>71</sup>.

Wielu Redemptorystów zaangażowanych podczas studiów seminaryjnych w działalność Zespołu Misyjnego „Wschód” jest kierowanych później do pracy właśnie na tamte tereny, gdyż są do tego dobrze przygotowani oraz lepiej znają mentalność i potrzeby tamtejszej ludności. Z drugiej strony działalność w Zespole daje możliwość współpracy z ludźmi świeckimi, co tak mocno jest podkreślane przez władze Zgromadzenia<sup>72</sup>. Do zagadnienia tego wrócimy jeszcze pod koniec tego wystąpienia.

Przy okazji działalności Redemptorystów poza granicami kraju warto również wspomnieć o tym, że spora liczba współbraci zaangażowanych jest w pracę duszpasterską w innych Prowincjach, należąc do nich formalnie. Tak jest w Prowincji Wiedeńskiej, Monachijskiej i Praskiej. Ponadto, należąc prawnie do Prowincji Warszawskiej, pracują: w Prowincji Praskiej, a także w Hiszpanii, w Kanadzie, w Niemczech, w USA i we Włoszech. W czasie formacji seminaryjnej alumni uświadamiani są, że kraje te będą również dla nich terenem pracy kapłańskiej.

## 2. DUSZPASTERSTWO PARAFIALNE

Praca duszpasterska w parafii to kolejny aspekt apostolskiej działalności Warszawskiej Prowincji Redemptorystów do której przygotowują się alumni. W materii tej *Statuty prowincjalne* postanawiają: „Gdy nie ma możliwości podjęcia pracy misyjnej bez przyjmowania struktury parafialnej, wówczas na miarę palących potrzeb Kościoła, wśród ludzi opuszczonych i biednych, Warszawska Prowincja wyjątkowo i na czas określony może podejmować duszpasterstwo parafialne. W duchu wierności swemu charyzmatowi Prowincja Warszawska zobowiązuje się opuszczać te spośród naszych parafii, które nie odpowiadają kryterium misji nieustannej. To samo kryterium należy brać

<sup>71</sup> Por. *Sprawozdanie z życia i działalności Seminarium na XI Kapitułę Prowincjalną Warszawskiej Prowincji Redemptorystów przygotowane przez delegatów Seminarium*, w: Akta I Sesji XI Kapituły Prowincjalnej Warszawskiej Prowincji Redemptorystów Tuchów 3-6.02.1999 r., Tuchów 1999, s. 97-101.

<sup>72</sup> Por. *Sprawozdanie z Wizytacji Zarządu Generalnego w Warszawskiej Prowincji Redemptorystów 1 września – 25 października 1996 r.*, w: *Wizytacja Zarządu Generalnego w Warszawskiej Prowincji Redemptorystów 1996*, Roma 1996, s. 14, 23.

pod uwagę przy przyjmowaniu, prowadzeniu i opuszczaniu parafii również poza granicami Polski<sup>73</sup>.

Jak widać, zwyczajne duszpasterstwo parafialne nie należy do głównych zadań polskich Redemptorystów. Jednak rzeczywistość jest taka, iż aktualnie Warszawska Prowincja prowadzi w Polsce kilkanaście parafii. Taki stan jest konsekwencją sytuacji Kościoła polskiego w systemie komunistycznym, ponieważ aby zabezpieczyć Prowincję Zgromadzenia przed różnego rodzaju represjami ze strony ówczesnej władzy, biskupi radzili Redemptorystom w latach 50-tych przyjmować parafie. Ponadto po drugiej wojnie światowej była również potrzeba obejmowania parafii na ziemiach odzyskanych<sup>74</sup>.

Wizytatorzy Generalni w czasie ostatnich wizytacji Prowincji zauważyli wielką pracę pastoralną w parafiach<sup>75</sup>. Wyraźnie stwierdzili jednak, że potrzeby duszpasterskie istnieć będą zawsze i „zaangażowania duszpasterskiego nie usprawiedliwia zwyczajna potrzeba pastoralna, lecz «wymogi pastoralne bardziej palące»<sup>76</sup>. Gdyby zaś miały pozostać priorytetem Prowincji, „winny one odpowiadać kryteriom, jakich się domagają nasze Konstytucje<sup>77</sup> – stwierdzają Wizytatorzy. W nich natomiast czytamy: „Apostolskie dzieło Zgromadzenia charakteryzuje – bardziej niż określone formy działalności – misyjny dynamizm, czyli ewangelizacja w ścisłym tego słowa znaczeniu i służba ludziom oraz grupom, które w odniesieniu do Kościoła i pod względem ludzkich uwarunkowań są bardziej opuszczone i ubogie<sup>78</sup>”.

Bez względu na to, czy Redemptoryści są mocno zaangażowani czy też nie w pracę typowo parafialną, sama parafia – w której prowadzą przecież misję i rekolekcje – nigdy nie może być im obojętna<sup>79</sup>, tak twierdzi O. Gerard Siwek w jednym ze swych artykułów. Z parafią więc powinni się zapoznawać już alumni w seminarium. W adhortacji *Pastores dabo vobis* Ojciec Święty pisze wprost: „W wyborze miejsc i form posługi, w których mają zdobywać doświadczenie duszpasterskie, trzeba dać pierwszeństwo parafii, żywemu środowisku, w którym przyszli kapłani staną wobec specyficznych problemów swej posługi w różnych dziedzinach i specjalizacjach<sup>80</sup>”.

<sup>73</sup> SP 008.

<sup>74</sup> Por. K. Hołda, *Udział w trosce i w pełnieniu dzieł apostołatu pod władzą świętych pasterzy*, w: *Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie* 5 (1971), s. 78; A. Zuchowski, *Zakonnicy w pracy duszpasterskiej Kościoła*, w: *Powołanie człowieka*, t. 6: *W służbie Ludowi Bożemu*, (red. B. Bejze), Poznań-Warszawa 1983, s. 672.

<sup>75</sup> Por. *Dokument końcowy Wizytacji Kanonicznej przeprowadzonej w Prowincji Warszawskiej CSsR przez: Przełożonego Generalnego – Juan M. Lasso de la Vega oraz Radnego Generalnego – Kevin Dowlinga*, październik 1990, Rzym, 8 grudnia 1990, nr 2.4.2; *Sprawozdanie z wizytacji Zarządu Generalnego...*, s. 11-12.

<sup>76</sup> *Dokument końcowy Wizytacji Kanonicznej...*, nr 2.4.2.

<sup>77</sup> Tamże. Troska Kościoła o zachowanie przez instytut wierności charyzmatowi przejawia się między innymi właśnie w przestrzeganiu przed niebezpieczeństwem rezygnacji z prowadzenia dzieł apostołatu (Por. G. Rambaldi, *Carisma e istituzioni nella vita religiosa*, w: *Vita Consacrata* 10 (1974), s. 469), a z drugiej strony przed podejmowaniem działań apostolskich nie mających związku z charyzmatem lub słabo z nim powiązanych. Por. Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich, *Istotne elementy nauczania Kościoła na temat życia konsekrowanego w zastosowaniu do instytutów oddających się pracy apostolskiej*, 31 maja 1983, nr 27, (EE).

<sup>78</sup> Konst. CSsR 14.

<sup>79</sup> Por. G. Siwek, *Misję ludowe jako charyzmatyczna odnowa parafii*, w: *AK* 86 (1994), t. 122, s. 30-42.

<sup>80</sup> PDV, nr 58.

Do pracy na terenie parafii alumni otrzymują teoretyczne przygotowanie podczas wykładów, szczególnie z teologii pastoralnej, katechetyki, pedagogiki i psychologii pastoralnej<sup>81</sup>, kiedy wykładowcy – każdy w ramach swojego przedmiotu – wskazują te elementy, które składają się na formację duszpasterską. Prowadzący zajęcia radzą również, w jaki sposób wykorzystywać zdobywaną wiedzę w przyszłej, samodzielnej już pracy<sup>82</sup>. *Ratio Institutionis Sacerdotalis* Zgromadzenia Redemptorystów przypomina, że formacja *homo apostolicus* dokonuje się właśnie poprzez studium filozoficzno-teologiczne, w czasie którego należy zwrócić uwagę na: misterium Chrystusa Odkupiciela, zagadnienia dotyczące samego apostołatu (podstawy biblijne, informacje historyczne, tradycja alfonsjańska), problematyka związana z samym człowiekiem ewangelizowanym (mentalność, postawa, popularne ideologie, niewiara, która otacza), a także misterium Kościoła (jego historia, aktualne problemy)<sup>83</sup>.

Bezpośrednim przygotowaniem do pracy duszpasterskiej są praktyki, które mają pogłębić dojrzałość ludzką i chrześcijańską alumnów, przybliżyć im problemy współczesnego świata i Kościoła, a także rozpałić ducha i gorliwość apostołską<sup>84</sup>. Prowadzone są one na wszystkich latach studiów seminaryjnych. Typowe jednak praktyki duszpasterskie, związane z konkretną parafią, mają miejsce w seminarium Redemptorystów w drugim semestrze VI roku. Są to tzw. „praktyki diakańskie”<sup>85</sup>, odbywane podczas pobytu alumnów w domach Prowincji, przy których znajdują się parafie<sup>86</sup>. Najczęściej praktyki te polegają na poznawaniu funkcjonowania kancelarii parafialnej, prowadzeniu katechez w szkole pod kierunkiem katechety, spotkaniach z grupami istniejącymi przy parafii, a także głoszeniu słowa Bożego w czasie nabożeństw i Eucharystii.

Oprócz praktyk organizowanych w ciągu roku akademickiego mają miejsce także praktyki wakacyjne obejmujące wszystkich seminarzystów, nazywane przez *Kodeks Prawa Kanonicznego*, w którym czytamy: „Alumni, by posiadać umiejętność prowadzenia apostołstwa, także w samej praktyce, podczas trwania studiów, a zwłaszcza w czasie wakacji, powinni być wprowadzeni w praktykę pastoralną poprzez ćwiczenia prowadzone zawsze przez doświadczonego kapłana, ustalone według uznania ordynariusza, a dostosowane do wieku alumnów i lokalnych warunków”<sup>87</sup>.

<sup>81</sup> Por. KPK/1983, kan. 252, 255, 256 § 1; Pius XII, *Constitutio, Sedes sapientiae*, 31 maii 1956, w: AAS 48 (1956), nr 363, 364; OT, nr 20.

<sup>82</sup> Por. T. Pawluk, *Wychowanie duszpasterskie w seminariach duchownych w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, w: PK 28 (1985), nr 1-2, s. 63-64.

<sup>83</sup> Por. RIS CSsR, nr 55.

<sup>84</sup> Por. RIS CSsR, nr 57.

<sup>85</sup> Por. KPK/1983, kan. 1032 § 2; OT, nr 12; RFWPR, s. 60. Do praktyk duszpasterskich na wcześniejszych latach, zwłaszcza na roku V, można zaliczyć ćwiczenia z katechetyki, gdzie w pobliskich szkołach alumni przeprowadzają pod kierunkiem wykładowcy katechetyki lekcje religii.

<sup>86</sup> Por. RFWPR.

<sup>87</sup> KPK/1983, kan. 258; por. Pius XII, *Constitutio, Sedes sapientiae...*, nr 364; RIS CSsR, nr 56; RFWPR.

W okresie wakacyjnym alumni Redemptoryści uczestniczą w wielu akcjach organizowanych na terenie Prowincji. Należy do nich zaliczyć pomoc w obsłudze pielgrzymów w sanktuariach w Bardzie Śląskim i Tuchowie, pomoc w organizacji i przeprowadzaniu pieszych pielgrzymek o charakterze rekolekcyjnym, pomoc w prowadzeniu rekolekcji dla grup parafialnych oraz kolonii katechetycznych dla dzieci i młodzieży z rodzin rozbitych i patologicznych, pomoc w prowadzeniu rekolekcji dla starszych, chorych, samotnych, kalek i niepełnosprawnych<sup>88</sup>, a także udział w przygotowaniu audycji radiowych w Radiu Maryja. Również miesięczny pobyt wakacyjny alumnów w ich parafiach rodzinnych ma charakter praktyki duszpasterskiej<sup>89</sup>. Jan Paweł II w *Pastores dabo vobis* podkreśla, że parafia wnosi szczególny wkład w formację przyszłych kapłanów. Młody człowiek pochodzący z danej wspólnoty parafialnej, będący w drodze ku kapłaństwu, jest jej żywą częścią, należy więc pamiętać o nim w modlitwie oraz serdecznie gościć w czasie wakacji<sup>90</sup>.

Przykładem duszpasterskiego zaangażowania studentów jest również udział w pracach istniejącego od 1991 roku przy seminarium tuchowskim i parafii Nawiedzenia NMP w Tuchowie Stowarzyszeniu Rodziców i Przyjaciół Dzieci Niepełnosprawnych Ruchowo i Umysłowo „NADZIEJA”. Wspólnota ta powstała z inicjatywy tuchowskich Redemptorystów i rodziców dzieci z porażeniem mózgowym, zespołem Downa oraz innymi podobnymi schorzeniami<sup>91</sup>. Jej celem jest „działanie na rzecz tworzenia jak najkorzystniejszych warunków do pełnego fizycznego i osobowego rozwoju dzieci upośledzonych umysłowo i ruchowo oraz umożliwienia im aktywnego i godnego uczestnictwa ich w życiu społecznym, a także pomoc ich rodzinom”<sup>92</sup>. W pracach Stowarzyszenia uczestniczą studenci seminarium. Wspólnota ta niesie pomoc dzieciom i ich rodzicom w rozwoju kontaktów z Bogiem i środowiskiem. Służą temu przede wszystkim comiesięczne spotkania, których stałymi elementami są Eucharystia, katecheza oraz gry i zabawy ruchowe. W okresie letnim odbywają się obozy rehabilitacyjne. Wspólnota organizuje również spotkania formacyjne dla rodziców i młodzieży pomagającej chorym dzieciom, na które często zapraszany jest lekarz lub psycholog. Takie zaangażowanie alumnów stanowi doskonałą praktykę duszpasterską, pozwala bowiem zbliżyć się do ludzi najbardziej potrzebujących, zgodnie z charyzmatem Zgromadzenia. Alumni mają także możliwość nauczania poprzez katechezy i konferencje oraz podczas przygotowywania dzieci do pierwszej Komunii Świętej<sup>93</sup>.

<sup>88</sup> Por. RFWPR.

<sup>89</sup> Por. RFWPR.

<sup>90</sup> Por. PDV, nr 68.

<sup>91</sup> 11 czerwca 1992 r. Stowarzyszenie zostało wpisane do rejestru sądowego uzyskując w ten sposób osobowość prawną (Sąd Wojewódzki w Tarnowie, Wydział I Cywilny, Dział A, Nr 490).

<sup>92</sup> Statut Stowarzyszenia Rodziców i Przyjaciół Dzieci Niepełnosprawnych Ruchowo i Umysłowo „NADZIEJA”, § 4.

<sup>93</sup> Por. *Sprawozdanie z życia i działalności Seminarium...*, s. 100; zob. także: Księga prac apostolskich WSD Redemptorystów – Tuchów oraz liczne artykuły i świadectwa w piśmie alumnów WSD Redemptorystów Rodzina Odkupiciela.

### 3. WSPÓŁPRACA Z LAIKATEM

W apostołskim posłannictwie Zgromadzenia Redemptorystów ważne miejsce zajmuje współpraca z laikatem – to trzeci, z tych bardzo ogólnych elementów, w przygotowaniu do życia apostołskiego w Seminarium Redemptorystów, na który chcę zwrócić uwagę. W *Statutach prowincjalnych* czytamy: „Zarząd Prowincji wraz z Sekretariatem do Spraw Laikatu oraz poszczególne wspólnoty zatroszczą się o należyte ukształtowanie laikatu ze szczególnym uwzględnieniem młodzieży, tak by ludzie świeccy, uformowani w duchu redemptorystowskiego charyzmatu, zostali włączeni do wspólnoty życia i działalności apostołskiej naszego Zgromadzenia”<sup>94</sup>.

Rola ludzi świeckich w Kościele została już doceniona przez Sobór Watykański II, a nauka soborowa dotycząca tej kwestii jest podejmowana i rozwijana przez papieży i licznych autorów. Według Jana Pawła II „nowe sytuacje – zarówno w Kościele, jak i w życiu społecznym, ekonomicznym, politycznym i kulturalnym – domagają się dzisiaj ze szczególną siłą zaangażowania świeckich”<sup>95</sup>, zaś postawy bierności osób świeckich nie waha się wprost nazwać „winą”<sup>96</sup>.

Zadaniem świeckich jest nie tylko odnowa porządku doczesnego<sup>97</sup>, ale i apostołstwo, które polega na ich współpracy z hierarchią w dziele ewangelizacji oraz uświęcaniu ludzi<sup>98</sup>. Udział świeckich jest pożądaný również tam, gdzie hierarchia Kościoła dobrze wypełnia swoje zadania<sup>99</sup>. „Świeccy – czytamy w adhortacji Pawła VI *Evangelii nuntiandi* – mogą czuć się powołani do współdziałania ze swymi pasterzami w służbie dla wspólnoty kościelnej, dla jej wzrostu i żywotności, wybierając rozmaite posługi, według łaski i charyzmatów, jakich im Pan raczy użyzyć”<sup>100</sup>. Ich powołaniem jest działanie i odpowiedzialność za życie Kościoła<sup>101</sup>.

Po wpływie myśli soborowej rozpow szechniło się w ostatnich latach przekonanie o wzajemnym uzupełnianiu się powołań do życia zakonnego i świeckiego. Chrzęścijanie świeccy mogą prowadzić dzieła ewangelizacyjne nie tylko sami lub we wspólnotach zrzeszających świeckich, ale także we współpracy z instytucjami zakonnymi. Kościół popiera takie działania jako sposób rozwijania dynamizmu apostołskiego zakonów oraz świeckich. Działania te są również

<sup>94</sup> SP 0014.

<sup>95</sup> Jan Paweł II, Adhortacja apostołska, *Christifideles laici*, O powołaniu świeckich misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II, 30 grudnia 1988, nr 3 (ChL).

<sup>96</sup> Por. ChL, nr 3.

<sup>97</sup> Por. Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich, *Apostolicam actuositatem*, nr 7, 13, 16 (AA); LG, nr 33; G. Potarzyński, *Ku współczesnej tożsamości laikatu*, w: Kościół-świat-świeccy, Warszawa 1988, s. 38; G. Lazzati, *Życie świeckie a ewangelizacja*, Kraków 1993, s. 79-87.

<sup>98</sup> Por. LG, nr 33; Jan Paweł II, *Apostołstwo i posługi świeckich*. Katecheza z 2 marca 1994 r., w: OR 4 (1994), s. 36.

<sup>99</sup> Por. Jan Paweł II, *Apostołstwo i posługi...*, s. 36.

<sup>100</sup> Paweł VI, Adhortacja apostołska, *Evangelii nuntiandi*, O ewangelizacji w świecie współczesnym, 8 grudnia 1975, nr 73; por. LG, nr 33; AA, nr 10, 20; G. Lazzati, *Życie świeckie...*, s. 74-79.

<sup>101</sup> Por. Jan Paweł II, *Promocja laikatu chrześcijańskiego w perspektywie nowych czasów*. Katecheza z 21 września 1994 r., w: OR 12 (1994), s. 38; J. Marianański, *Kontrowersje wokół roli świeckich w parafii*, w: Kościół-świat-świeccy, Warszawa 1988, s. 64.

świadectwem ewangeliczności wspólnoty zakonnej<sup>102</sup>. Synod Biskupów z 1994 roku polecił instytutom zakonnym stworzenie nowych struktur i wypracowanie programów formacji dla wspierania i rozwijania uczestnictwa świeckich w ich życiu. Synod przypomniał, że współpracując ze świeckimi, zakonnicy powinni jednak zachować swoją tożsamość i własną dynamikę życia<sup>103</sup>.

Zgromadzenie Najświętszego Odkupiciela od samego początku podejmowało współpracę ze świeckimi w działalności apostołskiej. Prawodawstwo Zgromadzenia – będące w tej materii dosłownym powtórzeniem nauki soborowej – zachęca współbraci do pouczania wiernych świeckich o ich własnym powołaniu w Kościele<sup>104</sup>, aby dzięki temu rozwijali swoją działalność apostołską, bowiem Kościół „nie żyje w pełni i nie jest doskonałym znakiem Chrystusa wśród ludzi, jeśli nie istnieje w nim i nie działa prawdziwy laikat”<sup>105</sup>. Przełożony Generalny pisał w Communicandzie 93 z 1985 roku, że laikat może pomóc „w rozwijaniu i w dobrej organizacji tej współpracy świeckich z naszym Zgromadzeniem w różnych dziedzinach naszego misyjnego apostołatu na rzecz najbardziej opuszczonych”<sup>106</sup>.

Kolejne Kapituły Generalne apelują także do wszystkich wspólnot o otwarcie się na ludzi świeckich, aby w ten sposób mogli szerzej uczestniczyć w życiu, pracy i duchowości Zgromadzenia<sup>107</sup>. Współpraca ze świeckimi nie powinna się ograniczać do apostołatu, lecz „należy włączyć w jakiś sposób świeckich (...) w życie wspólnotowe”<sup>108</sup>. Nie oznacza to oczywiście, że świeccy mogą uczestniczyć w życiu wspólnoty zakonnej. Współpraca z laikatem ma zmierzać raczej do stworzenia „rodziny redemptorystowskiej”, która podąża za Chrystusem w ewangelizowaniu ubogich<sup>109</sup>. Dzięki wspólnemu podejmowaniu dzieła ewangelizacyjnego jaśniejsze staje się wcielenie w konkretną rzeczywistość i codzienne życie ludzi<sup>110</sup>. Ponadto świeccy współpracujący z Redemptorystami będą przejmować ich duchowość, a jednocześnie zmobilizują samych Redemptorystów do przekazywania tej duchowości<sup>111</sup>. Współpraca z laikatem ma wynikać z rozeznania przez Redemptorystów powołania i misji kościelnej świeckich w świetle charyzmatu alfonsjańskiego<sup>112</sup>.

<sup>102</sup> Por. Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostołskiego, *Życie braterskie we wspólnocie, Congregavit nos In unum Christi amor*, 2 lutego 1994, nr 70; K. Keler, *Nowa ewangelizacja wyzwaniem dla życia zakonnego*, w: Nurt SVD 4 (1992), s. 43.

<sup>103</sup> Por. Synod Biskupów, IX Zgromadzenie Zwyczajne, Instrumentum laboris, *Życie zakonne i jego postannictwo w Kościele i świecie*, Watykan 1994, nr 80.

<sup>104</sup> Por. SP 014 c; LG, nr 31.

<sup>105</sup> SG 014 c; por. AA, nr 1; AG, nr 21.

<sup>106</sup> Communicanda 93: *Współpraca świeckich z naszym Zgromadzeniem*, Słowo wstępne Przełożonego Generalnego, Rzym, 4 kwietnia 1985.

<sup>107</sup> Por. Dokument końcowy XXI Kapituły Generalnej..., nr 60 b; Communicanda 4, *Współpraca wspólnoty Redemptorystów ze świeckimi*. Dyrektywy i Normy, Rzym, 8 września 1995, nr 10; Sprawozdanie Zarządu Generalnego..., nr 66; *Dokument końcowy XXII Kapituły Generalnej West End – USA 1997*. Posłanie, Wskazania, Postulaty, Rzym 1998, nr 6.3, 7.4.

<sup>108</sup> Communicanda 11, *Apostołska wspólnota Redemptorystów...*, nr 46; por. Communicanda 4, *Współpraca wspólnoty...*, nr 19.

<sup>109</sup> Por. Communicanda 4, *Współpraca wspólnoty...*, nr 11, 19-21.

<sup>110</sup> Por. Communicanda 4: *Współpraca wspólnoty...*, nr 13.

<sup>111</sup> Por. Communicanda 1: *Duchowość. Nasze najważniejsze wyzwanie*, Rzym, 25 lutego 1998, nr 05, 17, 39.

<sup>112</sup> Por. Communicanda 4: *Współpraca wspólnoty...*, nr 11.

Współpraca Redemptorystów ze świeckimi w Warszawskiej Prowincji Redemptorystów jest zjawiskiem nowym, ponieważ ma dopiero kilka lat swojej historii<sup>113</sup>. W 1992 roku Kapituła Prowincjalna utworzyła Sekretariat do Spraw Laikatu<sup>114</sup>, który ma wypracowywać zasady obecności laikatu w życiu i działalności Warszawskiej Prowincji, zgodnie z duchem i prawodawstwem Zgromadzenia<sup>115</sup>. W skład Sekretariatu wchodzi także świeccy<sup>116</sup>.

Przejawami bezpośredniej współpracy polskich Redemptorystów z ludźmi świeckimi są: Zespół Misyjny „Wschód”, Stowarzyszenie „Nadzieja”, Misje Ewangelizacyjne, Szkoła Nowej Ewangelizacji, a także Radio Maryja. Oprócz tego przy parafiach prowadzonych przez Redemptorystów działają Rady parafialne i inne organizacje, zrzeszające ludzi świeckich, zazwyczaj o charakterze dewocyjnym lub charytatywnym.

Zdaniem Wizytatorów Generalnych w kwestii współpracy Redemptorystów ze świeckimi Prowincję Warszawską „czeka jeszcze długa droga do przebiccia, aby mogła to być prawdziwie partnerska współpraca”<sup>117</sup>.

Odrębne, bardzo ważne zagadnienie stanowi formacja seminaryjna do współpracy z laikatem. Trzeba tutaj zaznaczyć, że ostatnie Kapituły Generalne wyraźnie podkreślają konieczność odpowiedniego przygotowania Redemptorystów do takiej współpracy zarówno podczas formacji początkowej, jak i później – podczas formacji ciągłej. Polecają należycie rozwinąć to zagadnienie we wszystkich programach formacyjnych<sup>118</sup>. Zaleca się także uwzględnienie aktywnej roli świeckich w formacji młodych Redemptorystów<sup>119</sup>. Liczne dokumenty kościelne wymieniają świeckich – zarówno mężczyzn, jak i kobiety – jako współpracowników formatorów w formacji kapłańskiej<sup>120</sup>.

Mówiąc o apostołskim przygotowaniu studentów, wspomniałem o ich zaangażowaniu w misję, rekolekcje, grupę misyjną, Zespół Misyjny „Wschód”, Stowarzyszenie „Nadzieja” oraz Stowarzyszenie Przyjaciół Misji. Udział w działalności tych grup uczy ich także współpracy z ludźmi świeckimi. Daje on alumnom nie tylko możliwość wykazania się umiejętnościami, ale przede wszystkim uczy dialogu i cierpliwego wysłuchania drugiego człowieka. Zwraca na to uwagę dekret o formacji kapłańskiej, w którym czytamy, że „należy rozwijać w alumnach odpowiednie uzdolnienia, które najbardziej sprzyjają

<sup>113</sup> Wizytatorzy Generalni w czasie wizytacji Prowincji zauważyli, że formacja pastoralna laikatu nie była dotychczas priorytetem. Por. *Sprawozdanie z wizytacji Zarządu Generalnego...*, s. 15.

<sup>114</sup> Powstał on na mocy decyzji II Sesji VIII Kapituły Prowincjalnej, zob.: *Akta II Sesji VIII Kapituły Warszawskiej Prowincji Redemptorystów*, Tuchów 1992.

<sup>115</sup> Por. SG 0014; SP 0015; *Dokument końcowy XXI Kapituły Generalnej...*, nr 58 c, f, 59 c, 60 b; *Communicanda 4, Współpraca wspólnoty...*, nr 38.

<sup>116</sup> Por. SP 0015.

<sup>117</sup> *Sprawozdanie z wizytacji Zarządu Generalnego...*, s. 12.

<sup>118</sup> Por. *Dokument końcowy XXI Kapituły Generalnej...*, nr 59 c; *Dokument końcowy XXII Kapituły Generalnej...*, nr III: 7.2; *Communicanda 4, Współpraca wspólnoty...*, nr 33.

<sup>119</sup> Por. *Communicanda 4, Współpraca wspólnoty...*, nr 34.

<sup>120</sup> Por. PO, nr 9; ChL, nr 61; PDV, nr 59; Jan Paweł II, List apostołski, *Mulieris dignitatem*, O godności i powołaniu kobiety, 15 sierpnia 1988, w: *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, nr 29-30; Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Wskazania dotyczące przygotowania wychowawców w seminariach*, 4 listopada 1993, nr 20.

dialogowi z ludźmi, jak umiejętność wysłuchania innych i otwierania serca na różne potrzeby ludzkie w duchu miłości<sup>121</sup>. Szczególnie dzisiejsze czasy wymagają, by duszpasterz był człowiekiem dialogu z Bogiem i ludźmi, czego wytrwale musi się uczyć już w seminarium duchownym<sup>122</sup>.

Podsumowując, powiedzmy jeszcze raz: Zgromadzenie Najświętszego Odkupiciela jako instytut apostołowski ma właściwe dla siebie zadania. W bardzo ogólny sposób starałem się przedstawić najważniejsze dziedziny działalności polskich Redemptorystów oraz formacyjne przygotowanie alumnów do pracy apostołskiej. Formacja do zadań Zgromadzenia wygląda oczywiście różnie na każdym etapie formacyjnym ze względu na szczególne cele każdego z tych etapów, jest jednak obecna zawsze – w postulacie inicjuje się ją, w nowicjacie – pogłębia, a kontynuuje we wszystkich późniejszych latach nauki w seminarium oraz w czasie posługi kapłańskiej – aż do końca życia<sup>123</sup>. Jak zauważyliśmy, alumni uczestniczą – na miarę swoich możliwości – we wszystkich formach pastoralnego posługiwania Prowincji, a więc w misjach i rekolekcjach parafialnych, misyjnym zaangażowaniu zagranicznym, a także w duszpasterstwie parafialnym, wszędzie współpracując z laikiem. Jak przypomina adhortacja *Pastores dabo vobis*, formacja w wymiarze pastoralnym nie polega na przeszkoleniu, nauczaniu technik duszpasterskich, ale przede wszystkim na kształtowaniu wrażliwości pasterskiej, przygotowaniu do świadomego i dojrzałego przyjęcia odpowiedzialności, nauczaniu oceniania problemów w świetle nakazów wiary i zgodnie z teologicznymi wymogami samego duszpasterstwa<sup>124</sup>.

To co zostało tutaj przedstawione, jest tylko wycinkiem tego, co dostrzegalne dla oczu, co można zauważyć. Przygotowanie do życia apostołskiego w Zgromadzeniu jest także czymś bardzo wewnętrznym, duchowym, dokonującym się w sercu i umyśle każdego studenta i nowicjusza. Jako wykładowcy i formatorzy mamy nadzieję, że to, co dokonuje się w seminarium od strony zaangażowania apostołskiego – dobrze przygotowuje ich do takiej właśnie redemptorystowskiej posługi. Czymś, co nas uspokaja jest to, że formacja ta nie kończy się nigdy w seminarium, ale trwa do końca życia każdego kapłana i zakonnika.

<sup>121</sup> OT, nr 19.

<sup>122</sup> J. Tarnowski, *Formacja przyszłych duszpasterzy w seminarjach duchownych*, w: HD 4 (1983), s. 314.

<sup>123</sup> Por. KPK/1983, kan. 661; PO, nr 19; EE, nr 46.

<sup>124</sup> Por. PDV, nr 57, 58.

# KAPŁAN-PRZEWODNIK DUCHOWY, CZY JEST KOMUŚ DZISIAJ POTRZEBNY?

## CECHY – ZADANIA – DUCHOWOŚĆ KAPŁANA I PRZEWODNIKA DUCHOWEGO WEDŁUG HENRI J. M. NOUWENA<sup>1</sup>

Pisarstwo Henri Nouwena podejmowało zawsze aktualne problemy duszpasterskie. Jako kapłan, wykładowca i pisarz wykazywał gotowość nie tylko dyskusowania na pastoralne wyzwania swoich czasów. Dyskusja na ważne, a czasami bolesne tematy Kościoła poprzedzona była jego konkretnym zaangażowaniem. Tak się działo w przypadku studentów, gdy pracował jako duszpasterz akademicki, tak było wśród ludzi morza, kiedy przez jakiś czas był kapelanem na statku, tak też się działo wobec ludzi ubogich. Gdy chciał się naocznie przekonać o sytuacji ludzi biednych, wyjechał do Ameryki Południowej i zamieszkał pośród biedoty Boliwii<sup>2</sup>, a w ostatnich dziesięciu latach życia na stałe posługiwał we wspólnocie upośledzonych L'Arche<sup>3</sup>.

Jednym z najistotniejszych zagadnień pisarstwa Henri Nouwena była problematyka duchowości kapłańskiej, w tym ogromnie ważnej sprawy, jaką jest kierownictwo duchowe. Jako kapłan dostrzegał nie tylko pozytywne strony posługi duszpasterskiej, ale umiał zauważyć i nazwać słabsze czy wręcz kryzysowe aspekty kapłaństwa sakramentalnego. W posłudze kapłana nie chciał widzieć tylko urzędnika kościelnego wypełniającego bezdusznie formularze w kancelarii i nienagannie celebrującego sakramenty w kościele. Jego wizja kapłana to obraz ojca, przewodnika duchowego, przyjaciela, który „ze skarbcza swego serca wydobywa rzeczy nowe i stare” (Mt 13,52). Kapłan, który umie

<sup>1</sup> Henri J.M. Nouwen (1932-1996) ksiądz, duszpasterz, psycholog. Autor ponad 40 książek m.in. *Zranionego uzdrowiciela*, *Przekroczyć siebie czy Powrotu syna marnotrawnego*. W Polsce do tej pory ukazały się tłumaczenia dwudziestu trzech jego książek. Wykładał na kilku uniwersytetach w Holandii i Stanach Zjednoczonych (Yale, Harvard). Ostatnie dziesięć lat życia spędził jako kapelan upośledzonych umysłowo wspólnoty L'Arche w Daybreak (Kanada). Jego wpływ na duchowość chrześcijańską porównywany jest do T. Mertona czy C.S. Lewisa. Rozważania na temat znaczenia kapłana – przewodnika duchowego zostały ograniczone do książek jakie ukazały się tylko w języku polskim, z wyjątkiem *Out of Solitude, Tree Meditations on the Christian Life by Henri J.M. Nouwen*, Notre Dame, Indiana 2001.

dostrzec bóla współczesnego człowieka i umie nim zaradzić. W końcu kapłan, to człowiek, który dostrzegając kryzysy człowieczego świata czyni osobisty wysiłek rozwoju duchowego. Jednak według Henri Nouwena o takiego kapłana-przewodnika duchowego jest coraz trudniej.

## 1. TĘSKNOTA I KRYZYS

Każdy człowiek szuka przyjaciół. Szuka się osób bliskich, ponieważ każdy podświadomie wyczuwa, że bez przyjaźni, bliskości, możliwości dzielenia się swoim życiem z innymi, czy wręcz intymności, samotność, czyli potrzeba bycia z kimś razem, ale zachowaniem koniecznej tajemnicy, może zamieścić się w najgorszy stan osamotnienia.

Przyjaciół, przewodnik duchowy czy po prostu bliska nam osoba to może być także kapłan. A w niektórych sytuacjach życiowych wręcz musi być to osoba kapłana. Narody, społeczeństwa, wspólnoty i w końcu pojedyncze osoby powinny posiadać swoich przewodników duchowych, ponieważ *istotne decyzje życiowe i wielkie próby wymagają przewodnika. Rzadko drogę do „Jednego Boga” można przeżyć samotnie* – pisał Nouwen w dzienniku podczas swego pobytu w opactwie trapistów w Genesee<sup>4</sup>. Po wielu latach wewnętrznych poszukiwań doszedł on w końcu do przekonania, że po prostu nie jest łatwo żyć w pojedynkę w miejscu, gdzie postawił nas Bóg. *Dlatego też – dodaje Nouwen – Bóg daje tobie ludzi, którzy pomagają ci w tym miejscu wytrwać, a ilekroć się oddalisz, przywołują cię z potęgotą*<sup>5</sup>. Aktualne stają się słowa z księgi Syracha: „Wierny przyjaciel potężną obroną, kto go znalazł, skarb znalazł” (Syr 6,14). Tęsknoty i wewnętrzne pragnienia, aby posiadać przyjaciela czy przewodnika duchowego przez każdego człowieka, Nouwen potwierdza słowami: *Potrzebujemy kogoś, kto doda nam odwagi, kiedy ogarnia nas pokusa, by z wszystkiego zrezygnować, zapomnieć, pograć się w rozpacz. Potrzebujemy kogoś, kto nas odwiedzie, kiedy będziemy się poruszać zbyt szybko w nieznanym kierunku lub dumnie spieszyć ku nieznanemu celowi. Potrzebujemy kogoś, kto nam zasugeruje, kiedy czytać, a kiedy milczeć, nad którymi słowami się zastanawiać i co robić, kiedy milczenie wytworzy więcej lęku niż spokój*<sup>6</sup>.

Poszukiwanie przyjaciela, kogoś bliskiego czy kapłana-przewodnika duchowego natrafia jednak na duże trudności. Trudności znalezienia kapłana, który pokierowałby życiem duchowym wpisane są w ogólny kryzys ojcostwa. Zauważa się i daje się odczuć brak ojców, w tym także ojców duchowych. Niektórzy autorzy nie boją się nawet nazwać naszych czasów *epoką bez ojca i matki*<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> Wspomnieniem pisarskim pobytu w Boliwii była książka *Gracias! A Latin American Journal*, 1983.

<sup>3</sup> Przez roku czasu pobytu w Trosly we Francji pisał krótkie spostrzeżenia w formie dziennika, które zostały opublikowane w książce ... wyd. polskie, pt. *Świt – podróż duchowa*, Poznań 1989.

<sup>4</sup> H. Nouwen, *Dziennik z klasztoru trapistów*, Warszawa 1987, s. 10.

<sup>5</sup> H. Nouwen, *Przekroczycie siebie*, Poznań 2000, s. 45.

<sup>6</sup> Tamże, s. 130.

<sup>7</sup> Por. J. Augustyn, *Wychowanie do czystości i celibatu kapłańskiego*, Kraków-Ząbki, s. 193-195.

Po części problem związany jest z roz biciem życia małżeńskiego i rodzinnego oraz oddzieleniem ludzkiej seksualności od miłości małżeńskiej i rodzicielskiej. Uważna obserwacja życia prowadzi Nouwena do smutnej konstatacji: *Wielu, którzy nazywają siebie ojcami albo pozwalają, by ich tak nazywano – od Ojca Świętego, poprzez ojców zakonnych, aż do tysięcy „ojców-księży” próbujących przekazać dobre nowiny – powinno uzmysłowić sobie, że ostatnim człowiekiem, który będzie wysłuchany, jest ojciec. Stajemy wobec pokolenia, które ma rodziców, ale nie ma ojców, wobec pokolenia, w którym każdy rości sobie pretensje, by stać się autorytetem – ponieważ jest starszy, dojrzalszy, inteligentniejszy albo silniejszy – jest podejrzany od samego początku*<sup>8</sup>. Jeśli przewodnikiem duchowym ma być kapłan, który w swoim najgłębszym powołaniu ma pełnić zadania ojca, czyli w pierwszym rzędzie powinien obdarzać spotkanych ludzi miłością, życiem, animować do dobra i przekazywać najszlachetniejsze wartości, to kryzys ojcostwa osiąga także kapłana. Często wie on kim ma być, a jednocześnie niektóre aktualne wydarzenia jasno mówią mu, kim jest tak naprawdę. Henri Nouwen kondycję kapłana we współczesnym świecie opisuje na podstawie banalnego wydarzenia ze swego życia: *Kilka lat temu, gdy byłem kapłanem na statku pływającym między Holandią a Ameryką, statem na mostku kapitana, olbrzymiego Holendra, który w gęstej mgle starał się znaleźć drogę do portu w Rotterdamie. Mgła była w istocie tak gęsta, że sternik ledwo widział dziób statku. Kapitan uważnie nasłuchując operatora stacji radarowej, podającego ich pozycję między innymi statkami, chodził nerwowo tam i z powrotem po mostku i wykrzykiwał rozkazy sternikowi. Kiedy nagle potknął się o mnie, wybuchnął: „Do cholery, niech mi ojciec zjeździe z drogi!” Kiedy jednak właśnie zamierzałem odejść, ogarnięty poczuciem winy i nieprzydatności, wrócił i powiedział: „Dlaczego nie stanie ojciec obok. To może być jedyna chwila, gdy będę ojca naprawdę potrzebował”*<sup>9</sup>. Historię tę Nouwen podsumowuje następującymi słowami: *Był czas, jeszcze nie tak dawno temu, kiedy czuliśmy się podobnie jak kapitan, biegnąc po naszym własnym statku z wielkim poczuciem siły i pewności. Teraz stoimy w drodze. Osamotnieni, bezsilni, na uboczu, lubiani przez nielicznych członków załogi, szorujących pokład, którzy gotowi są napić się z nami piwa w czasie smętnej pogody, ale nie będą traktować nas zbyt poważnie, gdy zaświeci słońce*.

Ktoś mógłby powiedzieć, iż to prawdziwa ironia losu, że kapłan, który jest wezwany, by mówić o fundamentalnych problemach życia: narodzinach i śmierci, miłości i nienawiści, który powinien zauważać i ostrzegać, uczyć kochać i cierpieć stoi często na obrzeżach wydarzeń, albo ich nie dostrzegając albo będąc w pozycji osoby, której się nie słucha<sup>10</sup>.

Kryzys ojcostwa, a co za tym idzie kryzys kapłana i przewodnika duchowego nie przekreśla tęsknoty i nieustannego uświadamiania sobie, kim powinien być przyjaciel, osoba bliska, a szczególnie kapłan. Im bardziej jesteśmy zdolni dostrzegać jego kryzys, tym głośniejszy winniśmy wołać, jakie cechy i do

<sup>8</sup> H. Nouwen, *Zraniony uzdrowiciel*, Poznań 1994, s. 41.

<sup>9</sup> Tamże, s. 96.

<sup>10</sup> H. Nouwen, tamże, s. 96-97.

których zadań kapłan jest powołany. Najpierw zwróćmy uwagę na główne cechy kapłana-przewodnika duchowego.

## 2. CECHY KAPŁANA-KIEROWNIKA DUCHOWEGO

Jakiego więc kapłana-przewodnika duchowego poszukuje się dzisiaj? Jakie musi posiadać cechy, które stałyby się odpowiedzią na zapotrzebowanie duchowe ludzi oczekujących wskazania im kierunku drogi życiowej? Henri Nouwen pozwala sobie wliczyć cechy, które wyraziście ukazują obecność kapłana we współczesnym świecie: współczujący, kontemplatywny krytyk, nieustannej modlitwy, przebaczenia i wspaniałomyślności. Dopiero przy obecności takich predyspozycji może on wypełniać powołanie we współczesnym świecie. Tak w krótkich hasłach można by scharakteryzować cechy kapłana-przewodnika, a szczegółowo wygląda to następująco.

### 2.1. Współczucie.

*Jeśli przewodnik duchowy ma być człowiekiem Bożym dla przyszłego pokolenia, może nim być tylko tak dalece, jak dalece potrafi współczuć z człowiekiem współczuciem Bożym. (...) Stąd współczucie musi stać się rdzeniem, a nawet istotą autorytetu<sup>11</sup> – pisał Henri Nouwen. Współczucie możemy rozumieć jako rodzaj empatii, czyli wczuwania się w przeżycia i położenie innych ludzi. Nie jest to jednak rodzaj powierzchownego dostosowania się do zaistniałej sytuacji, ponieważ kapłan pracując pośród ludzi i będąc bliski nim nie traci swojej tożsamości, nie dostosowuje się do nich. Współczucie nie jest też formą litości, gdyż litość oddala ludzi od siebie, a współczucie pozwala uniknąć nie potrzebnego dystansu. Może najbardziej odpowiednim słowem dopełniającym współczucie jest określenie „wspólne doświadczenie” albo „wspólne odczuwanie”; *okazywanie współczucia, to dzielenie czyjegoś „czucia”, w szczególności czyjegoś cierpienia. W ten sposób rozumiane współczucie wymaga od nas o wiele więcej, niż tylko odruchu litości czy słowa pocieszenia<sup>12</sup>. Henri Nouwen dopełnia znaczenie tego ważnego słowa następująco: *Kto może uratować dziecko z płonącego domu, nie narażając się na poparzenie? Kto może słuchać opowieści o samotności i rozpacz, nie ryzykując doświadczenia podobnego bólu w swym sercu, a nawet utraty tak cennego pokoju ducha? Krótko mówiąc: kto może oddalić czyjeś cierpienie, nie wchodząc w nie? Wielkim złudzeniem duchowych przewodników jest to, iż sądzą, że mogą kogoś wyprorowadzić z pustyni, sami tam wpiertw nie będąc. Przewodnik duchowy żąda zrozumienia, ale zrozumienie wymaga wspólnego doświadczenia. (...) Poprzez osobiste zaangażowanie doświadczamy i coraz lepiej rozumiemy, że pójście za zagu-***

<sup>11</sup> H. Nouwen, *Zraniony uzdrowiciel*, s. 51.

<sup>12</sup> H. Nouwen, *Zmień moją żalobę w taniec*, s. 79.

bioną owcą jest prawdziwą służbą tym, którzy zostali osamotnieni<sup>13</sup>. Czy współczucie jest więc możliwe do zrealizowania? Bo wydaje się, że mimo dobrych chęci, współczucie nie leży u rzeczywistych podstaw naszego życia. Nie jest naszą spontaniczną i niejako wpisaną w nas reakcją na ludzkie biedy. Rada Nouwena idzie więc w następującym kierunku. *Współczucie w najpełniejszym przejawie może być przypisane tylko Bogu. Bóg jest Tym, który współczuje naprawdę. Ponieważ Jezus nie był zależny od ludzi, a jedynie od Boga, mógł tak bardzo się do nich zbliżyć, troszczyć się o nich, pouczać, uzdrawiać.(...) Prawdziwa więc służba zaczyna się w momencie, gdy zetknijemy innych z czymś więcej niż tylko z sobą – z Ojcem, który jest źródłem i centrum uzdrowienia<sup>14</sup>.*

Współczucie kapłana nabiera więc szerszego znaczenia. Nie ogranicza się tylko do empatii, rozumienia czy wyrażenia litości, ale staje się wspólnym doświadczeniem, na które musi sobie pozwolić kapłan w ramach wypełniania swojego powołania. Ale przede wszystkim autentyczne współczucie rodzi się ze zjednoczenia z Bogiem i do Niego prowadzi.

## 2.2. Kontemplatywny krytyk.

Drugą cechą przewodnika duchowego wyrazić można w sformułowaniu, iż powinien to być kontemplatywny krytyk. Co oznacza być kontemplatywnym krytykiem? Cecha ta łączy w sobie dwa elementy: krytycyzm (nie krytykancstwo), czyli trzeźwe spojrzenie na otaczającą nas rzeczywistość i umiejętność jasnego konstruowania wniosków w oparciu o dziejące się wydarzenia. Innymi słowy to człowiek, który potrafi prawidłowo odczytać „znaki czasu”.

Jasne widzenie świata i zadania, jakie ma do wypełnienia człowiek możliwy jest nie tylko dzięki wspomnianemu krytycyzmowi. Krytycyzm musi być dopełniony kontemplacją, czyli najpierw regularną modlitwą, która powoli przemienia się w niezmiernie bliskie bycie z Bogiem, do tego stopnia, że w Bogu i z Bogiem rozpoczyna się każde działanie. Mistycyzm nie jest krokiem do tyłu wobec działalności zewnętrznej na rzecz innych ludzi. *Mistycyzm jest przeciwieństwem wycofania się ze świata – precyzuje Henri Nouwen. Bliskie zjednoczenie z Bogiem prowadzi do jak najbardziej twórczego włączenia się we współczesny świat. Stary ekstatyczne i wizje zastępuje powoli „wewnętrzna mocna pewność jedności z Bogiem, poczucie nowej siły i wytrwania”. Chociaż mistyk często przeżywa w tym bardzo aktywnym okresie „nagle przychwyty gwałtownych uczuć”, jest spokojny i trzeźwy w swoich codziennych kontaktach z ludźmi<sup>15</sup>.*

Taką typową postacią jest św. Benedykt, patron Europy. Jako zakonnik nie był bezpośrednio związany z polityką swoich czasów. Jednak bardzo trafnie potrafił z oddalenia oceniać wydarzenia, które działy się w Italii i Europie.

<sup>13</sup> H. Nouwen, *Zraniony uzdrowiciel*, s. 82.

<sup>14</sup> H. Nouwen, *Zmień moją żalobę w radosną*, s. 88-89.

<sup>15</sup> H. Nouwen, *Dziennik z klasztoru trapistów*, s. 135-136.

Trafniej niż ci, którzy byli czasami bezpośrednio zaangażowani w wydarzenia społeczno-polityczne. Św. Benedykt mógł być postrzegany jako „człowiek z prowincji”, ale *poświęcając się w pełni swojej wspólnotcie, położył fundamenty pod nową Europę*<sup>16</sup>. Czyli, kontemplatywny krytyk ma odwagę pokazać, w jakiej sytuacji żyje każdy człowiek, o ile zwróci się do niego o pomoc.

### 2.3. Nieustanna modlitwa

Kontemplatyk, mistyk to jak wspomnieliśmy człowiek modlitwy. Nie można ukazywać innym wielkich dzieł Bożych, jeśli się ich nie doświadcza w sobie. A można ich doświadczyć w głębokim zjednoczeniu modlitewnym. Modlitwa nie przenosi kapłana w stany mistyczne, ale – co najważniejsze – pozwala dostrzec człowieka z jego problemami „tu i teraz”. Przewodnik duchowy *nie podąża za przelotnymi modami* – podkreśla Nouwen, i co wydaje się być niezwykle istotne, jako człowiek modlitwy – *zachęca swoich przyjaciół do stawiania uczciwych, często bolesnych i wyprowadzających z równowagi pytań, by zajrzeć pod powierzchnię gładkich zachowań i usunąć wszystko, co przeszkadza w dotarciu do sedna sprawy*<sup>17</sup>. Odważne stawianie spraw człowieka i ukazywanie ich w prawdzie ewangelicznej rodzi się z ducha modlitwy i zjednoczenia z Bogiem. Stąd sobie i innym co do modlitwy stawia proste i jasne wymagania. *Cbociaż cały swój czas chcemy uczynić czasem dla Boga to nigdy to nam się nie uda, jeśli nie poświęcimy Mu konkretnej minuty, godziny, poranka czy wieczoru, dnia, tygodnia czy miesiąca. Wymaga to wiele dyscypliny i podejmowania ryzyka, ponieważ zawsze nam się wydaje, że w danej chwili mamy coś pilniejszego do zrobienia*<sup>18</sup>. W innym miejscu zauważa: *Jeśli naprawdę wierzymy nie tylko w to, że Bóg istnieje, ale że jest aktywnie obecny w naszym życiu – uzdrawiając, nauczając i prowadząc nas – musimy wyznaczyć czas oraz miejsce, w którym moglibyśmy poświęcić uwagę wyłącznie Jemu*<sup>19</sup>. Oprócz regularnej modlitwy rano i wieczorem, sprawowania Eucharystii i korzystania z sakramentu pojednania, szczególną formą nabierania sił dla kapłana przewodnika duchowego jest codzienna, najlepiej godzinna adoracja Najświętszego Sakramentu. Sam Henri Nouwen nie miał wielkiego przekonania co do czasu, który trzeba przeznaczyć na modlitwę adoracyjną. Przywoływał najbardziej prozaiczne argumenty przeciw, typu: „w czasie godzinnej adoracji ciągle mam rozproszone myśli”, albo: „w tym czasie mógłbym zrobić kilkanaście spraw więcej”, itp. Dopiero spotkanie z bł. Matką Teresą z Kalkuty<sup>20</sup> i powol-

<sup>16</sup> H. Nouwen, tamże, s. 32.

<sup>17</sup> H. Nouwen, *Potrzeba intymności*, Poznań 2003, s. 238.

<sup>18</sup> H. Nouwen, *Przekroczyć siebie*, s. 129.

<sup>19</sup> H. Nouwen, *Uczynić wszystko nowe*, 67.

<sup>20</sup> Wspomnienie spotkania z bł. Matką Teresą opisuje w *Tu i teraz*, Kraków 1997, s. 74: „Przed kilku laty miałem możliwość spotkać się z Matką Teresą z Kalkuty. W tym czasie zmagałem się z wieloma problemami i skorzystałem z okazji, by zapytać Matkę Teresę o radę. Gdy tylko usiedliśmy, zaczęłam jej wyjaśniać wszystkie moje problemy i trudności, starając się ją przekonać, jak bardzo to wszystko było złożone. Gdy po dziesięciu minutach szczegółowych wyjaśnień wreszcie zamilkłam, Matka Teresa spojrzała na mnie łagodnie i powiedziała: „No cóż, jeśli przeznaczysz godzinę dziennie na adorowanie twojego Pana i jeśli nie będziesz czynił niczego, o czym wiesz, że jest niewłaściwe – wszystko będzie dobrze”.

na praktyka tej formy modlitwy doprowadziły go do przekonania, że *ważne jednak jest to, że przebywanie w obecności Boga jedną godzinę każdego ranka – dzień po dniu, tydzień po tygodniu, miesiąc po miesiącu – w całkowitym zagubieniu i z tysiącem rozterek zupełnie zmienia życie. Mogę myśleć, że każda godzina jest bezużyteczna, ale po upływie trzydziestu lub sześćdziesięciu czy dziewięćdziesięciu tych bezużytecznych godzin stopniowo zaczęłam sobie zdawać sprawę, że nie byłem sam, tak jak myślałem*<sup>21</sup>. Argumenty „przeciw” nie zostały do końca usunięte. Nabrały dla Nouwena innego znaczenia, tzn. nie przekreśliły wysiłku, jaki trzeba włożyć w modlitwę adoracyjną. *Podczas modlitwy często ulega się złudzeniu, że się nic podczas modlitwy nie dzieje. Ale kiedy się trwa na niej i potem patrzy wstecz, nagle człowiek uświadamia sobie, że jednak coś się działo, coś, co jest najbardziej osobiste, najbardziej obecne, czego nie można doświadczyć bezpośrednio, lecz co wymaga dystansu. Kiedy sobie myślę, że jestem tylko roz-targniony, że po prostu marnuję czas, dzieje się jednak coś, co jest nazbyt ulotne, by to pojąć, doświadczyć, zrozumieć. Dopiero patrząc wstecz widzę, że stało się coś bardzo ważnego. Czyż nie odnosi się to do wszystkich naprawdę ważnych wydarzeń w życiu? Kiedy jestem razem z kimś kogo bardzo kocham, rzadko mówimy o uczuciu, jakie nas łączy. Bowiem to uczucie jest zbyt istotne, żeby mogło być tematem rozmowy. Później jednak, po rozstaniu, kiedy ze sobą korespondujemy, dociera do nas, jak wiele ono dla nas znaczyło, i wtedy nawet o tym piszemy*<sup>22</sup>. Postawa modlitewna kapłana-przewodnika duchowego okazuje się być konieczna do wypełnienia zadań mu powierzonych. Działanie bez modlitwy jest bezowocne. *Tylko w modlitwie i tylko przez nią możemy być silnie związani z Jezusem i znaleźć siłę, by przyłączyć się do Niego w drodze. Drogą Jezusa możemy iść tylko z Jezusem*<sup>23</sup> – pisze Henri Nouwen.

## 2.4. Przebaczenie

Wiemy, że przebaczać jest trudno. Jeśli nawet jesteśmy gotowi przebaczyć ze względu na gest pojednania ze strony krzywdziciela, to bardzo trudno o przebaczenie płynące prosto z serca. *A właśnie przez ustawiczne przebaczenie stajemy się jak Ojciec* – pisał Nouwen w „Powrocie syna marnotrawnego”<sup>24</sup>.

Kapłan-przewodnik duchowy jak każdy człowiek poddany jest trudnościom przebaczenia. Doświadcza czasami ataków na swoją osobę lub wyniki posługi duszpasterskiej. I w pierwszym odruchu zachowuje się w stylu: „nie szkodzi”, czy „nie ma sprawy, przecież nic się nie stało”, albo „nie, w ogóle nie czuję się dotknięty”. Będąc ranny sam rani niepotrzebnymi słowami. Henri Nouwen wysuwa wniosek, że mimo czynienia gestów przebaczenia ciągle czujemy się rozgoryczeni i panuje w nas złość, ponieważ nie przebaczyliśmy z serca. Podświadomie czekamy na słowa przeproszenia i usprawie-

<sup>21</sup> H. Nouwen, *Świt. Podróż duchowa*, s. 39.

<sup>22</sup> H. Nouwen, *Dziennik z klasztoru trapistów*, s. 109-110.

<sup>23</sup> H. Nouwen, *Świt. Podróż duchowa*, s. 104.

<sup>24</sup> H. Nouwen, *Powrót syna marnotrawnego*, Poznań 1995, s. 145.

dliwienia, oraz na potwierdzenie, że to jednak ja miałem rację. *A przecież Boże przebaczenie nie stawia żadnych warunków; pochodzi z serca, które niczego dla siebie nie żąda; z serca, które jest całkowicie wolne od szukania siebie. Właśnie to Boże przebaczenie muszę ćwiczyć codziennie*<sup>25</sup> – obiecywał sobie Nouwen. Jako kapłan, któremu została powierzona władza odpuszczania grzechów, czuł się wyjątkowo zobowiązany do obdarowywania innych przebaczeniem. *Wzywa mnie ono ciągle do wznoszenia się ponad podszepty, że przebaczenie jest rzeczą niemądrą, niezdrową i niepraktyczną. Wzywa mnie, by wzniesić się ponad potrzebę odbierania dowodów wdzięczności i komplementów. W końcu żąda, bym wznosił się ponad zranione serce, które cierpi, czuje się pokrzywdzone, wciąż chce kontrolować i każe mi starwieć warunki człowiekowi, któremu mam wybaczyć*<sup>26</sup>.

## 2.5. Wspaniałomyślność

Kolejną cechą kapłana-przewodnika duchowego jest wspaniałomyślność. Najbardziej widoczna jest ona właśnie w postawie ojca z ewangelicznej przypowieści o „Synu marnotrawnym”. Ojciec nie tylko daje synowi to czego on żąda od niego, ale obdarowuje syna przebaczącą miłością, gdy skruszony powraca do domu. Wspaniałomyślność ojca wyraża się w postawie, iż ofiarowuje więcej niż można by się spodziewać. Został przecież skrzywdzony (przez młodszego syna) i jest niesprawiedliwie potraktowany (przez starszego syna).

Jednak tylko wspaniałomyślność na wzór ewangelicznego ojca prowadzi do współczującego ojcostwa. Taka postawa nie przychodzi sama z siebie, nie jest czymś spontanicznym. Wymaga ćwiczenia. Owoce otwartego serca mogą być podobne, jakie doświadczył i zapisał Henri Nouwen: *Ilekcroć czynię krok ku wspaniałomyślności, wiem, że przechodzę ze strachu do miłości. Jednakże na początku te kroki nie są łatwe, ponieważ bardzo wiele emocji i uczuć powstrzymuje mnie przed dobrowolnym daniem. Dlaczego mam poświęcać energię, czas, pieniądze – i tak – nawet poświęcać swoją uwagę komuś, kto je lekceważy? Może zdolabym jeszcze przebaczyć, ale obdarować winowajców!*<sup>27</sup>.

Praktykowana wspaniałomyślność uczy jednocześnie sprawiedliwego traktowania osób, które znajdują się w orbicie naszej pomocy. Patrząc na fragment „Ewangelii w Ewangelii”<sup>28</sup> – jak często nazywa się piętnasty rozdział Ewangelii wg św. Łukasza – zauważamy, że *sposób, w jaki młodszemu synowi zostało obdarowane szatą, pierścieniem i sandałami oraz powitany w domu wspaniałym przyjęciem, jak również sposób, w jaki starszy syn jest proszony, by zajął swe niepowtarzalne miejsce w sercu Ojca i usiadł przy stole obok brata, ukazuje, że wszystkie granice ojcowskiego zachowania*

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Tamże, s. 146.

<sup>27</sup> Tamże, s. 147-148.

<sup>28</sup> L. Mycielski, *Ewangelia w Ewangelii*, Tyniec 1984.

zostały przełamane. Nie jest to wizerunek Boga, którego dobroć, miłość, przebaczenie, troskliwość, radość i współczucie nie mają żadnych granic. Jezus przedstawia Bożą wspaniałomyślność, odwołując się do wyobraźni funkcjonującej w kulturze, jednocześnie cały czas ją przekształcając<sup>29</sup>. Jezus poprzez ukazaną postawę Ojca uczy nas, w jaki sposób poprawnie być wspaniałomyślnym.

Wymienione wyżej cechy kapłana-przewodnika duchowego ukazują go jako człowieka o wielkiej wrażliwości ludzkiej, żyjącego blisko człowieka, jego prawdziwych potrzeb i nie unikającego ważnych problemów. Przewodnik duchowy to ktoś, kto z jednej strony jawi się jako osoba stąpająca trzeźwo po ziemi, a z drugiej ujawnia swoje cechy powołania, które stają się o tyle jasne, o ile są związane autentyczną relacją z Bogiem.

### 3. ZADANIA KAPŁANA-PRZEWODNIKA DUCHOWEGO

Po zobaczeniu – w najbardziej ogólnych zarysach – głównych cech kapłana-przewodnika duchowego spójrzmy na zadania, jakie ma do wypełnienia we współczesnym świecie i Kościele. Można je określić następującymi wyzwaniem: rozjaśnianie wewnętrznego zagmatwania, wydobywanie z człowieka tego, co jest w nim najlepsze, łamanie dystansu, rozbudzanie wiary w wartość i sens życia oraz ukazywanie nadziei. Jako kapłan – przewodnik duchowy służy także pomocą w najprostszych zadaniach rozwoju wiary, np. krytycznym słuchaniu i rozważaniu słowa Bożego.

#### 3.1. Rozjaśnianie wewnętrznego zagmatwania

Pod treścią tego krótkiego zdania rozumiemy cały splot różnych sytuacji współczesnego człowieka, w które jest on uwikłany. A jest ich niezliczona ilość, począwszy od sytuacji rodzinnych, poprzez zawodowe, a skończywszy na kłopotach życia codziennego, które – choć czasami banalne – urastają do rangi wielkich problemów. Kapłani-przewodnicy duchowi często nie są przygotowani, by spojrzeć na zagmatwanie człowieka jako problem konkretnej osoby, która go przeżywa jako coś wyłącznie indywidualnego. A przecież kłopot jakiejś osoby – zabrzmi to może zbyt patetycznie – jest jedyny na świecie, choć na pozór może wydawać się równy tysiącu innym. Bo kłótnia małżeńska może tylko z pozoru wydawać się kłótnią, jaką przeżywają wszystkie małżeństwa; nieporozumienia w pracy tylko na pierwszy rzut oka mogą się jawić identyczne jak w innych zakładach, nie mówiąc o prozie życia rodzinnego, która tylko w pierwszym wrażeniu ustawia w jednym rzędzie wszystkie problemy małżeńskie i rodzinne na świecie. Spostrzeżenie Henri Nouwena

<sup>29</sup> H. Nouwen, *Powrót syna marnotrawnego*, s. 51.

wobec wyzwań współczesności, jakie stawia się kapłanowi jest na wskroś pesymistyczne: *Naprawdę przykro patrzeć, jak ubogo przygotowana okazuje się większość chrześcijańskich przewodników, gdy wezwani są, by zostać przewodnikami duchowymi w tym prawdziwym sensie. Większość z nich przywykła do myślenia kategoriami olbrzymiej skali organizacyjnej, do „otrzymania” ludzi zgromadzonych w kościołach, szkołach i szpitalach, a także do kierowania pokazem, co może przypominać dyrektora cyrku. Dalekie stały im się głębie i poruszenia ducha. Można powiedzieć, że nawet w pewien sposób się ich lękają. Obarwiam się, że za parędziesiąt lat Kościół zostanie oskarżony o to, że nie spełnił swego podstawowego zadania – ukazania ludziom twórczych dróg do nawiązania kontaktu ze źródłem życia*<sup>30</sup>. Czy pesymizm Henri Nouwena jest uzasadniony? Można by dyskutować czy nawet się nie zgodzić, ale wypowiedziane zdania z pewnością dają wiele do myślenia. W pierwszym rzędzie winni się nad tym zastanowić kapłani, na ile mają siłę ducha, by wchodząc w ludzkie problemy, będą chcieli i potrafili je rozwiązać.

### 3.2. Wydobywanie z człowieka tego, co jest w nim najlepsze

Mówi się, że człowiek ze swej natury jest dobry. Jest to prawda, lecz nie do końca. Jeżeli człowiek rzeczywiście z natury swej jest dobry to tylko w tym znaczeniu, że może czynić dobro, jeśli jednocześnie wysiła się w pokonywaniu różnych trudności i ograniczeń, które czasami utrudniają mu ujawnianie dobra w sobie i innych. Nie możemy jednak przyjąć zasady, że „dobry z natury” zakłada łatwość czynienia dobrze. Św. Paweł kondycję ludzką trafnie ujął w słowach: „Nie rozumiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę – to właśnie czynię... „ (Rz 7,14n). Zadaniem kapłana jest ukazanie i wydobywanie z człowieka ziaren dobra, które Bóg zasiał w ludzkich sercach. W niektórych sercach zaczęło ono dopiero kiełkować, a w niektórych już jest na tyle obecne, że mogą oni dzielić się dobrem z innymi. *Zadaniem przewodnika duchowego jest wydobywanie tego, co najlepsze w człowieku, i prowadzenie go ku bardziej ludzkiej wspólnotności*<sup>31</sup>.

### 3.3. Niszczenie dystansu

Ważną cechą kapłana jest również umiejętność zbudowania relacji bliskości i wzajemnego zaufania. Stawiając pytanie: czy jedną z największych ran człowieka nie jest właśnie rezerwa, z jaką kogoś traktujemy, Nouwen nie boi się powiedzieć: *Tragedią chrześcijańskiego kapłana jest to, że wielu znajdujących się w autentycznej potrzebie, szukających u niego uważnego wysłuchania, słownej otuchy, przebaczącego objęcia, mocnego uścisku dłoni czy nawet nieporadnego wezwania, że nie da*

<sup>30</sup> H. Nouwen, *Zraniony uzdrowiciel*, s. 48-49.

<sup>31</sup> Tamże, s. 53.

się nic więcej zrobić, znajduje go jako kapłana pełnego dystansu, który nie chce się sparzyć. Nie jest w stanie albo nie chce wyrazić swego wzruszenia, gniewu, wrogości czy sympatii. Paradoxem jest to, że ci, którzy chcą być dla „każdego”, często są niezdolni, aby być blisko z kimkolwiek. Kiedy wszyscy stają się „bliscy”, trzeba się wówczas zastanowić, czy ktokolwiek może być rzeczywiście moim „proximus”, to znaczy tym, który jest mi najbliższy<sup>32</sup>. Stało się więc coś, co można by nazwać „głoszeniem Ewangelii na dystans”. W kościele dystans kapłana wobec wiernych w sposób naturalny tworzy ambona: najczęściej położona jest wyżej i stosunkowo daleko, by mieć pewność, że nikt kapłana nie zapyta, nie podejdzie do niego i nie będzie on musiał się z czegoś tłumaczyć. Ponadto trzeba zauważyć problem bycia kapłanów wobec ubogich. Powoli też przyjmuje się zwyczaj w kościele bycia z ubogimi na dystans. W białej koszuli. Ileż to zgromadzeń zakonnych w swoich hasłach ma posłanie do ubogich? I nie wiedzą, co to znaczy być z ubogimi, rozmawiać z nimi o ich problemach, słuchać ich nudnych opowiadań – nudnych, bo kapłani raczej mają wszystkiego pod dostatkiem. Dystans... jedna z najgorszych postaw kapłana-przewodnika duchowego.

### 3.4. Wiara w wartość i sens życia

Kapłan to człowiek afirmujący życie, mówiący, że życie – pomimo licznych trudności – ma sens i warto je dobrze przeżyć. W czasach, kiedy naokoło próbuje się w różny sposób poniżyć życie i deprecjonować to, co piękne i trwałe, kapłan winien być strażnikiem troski i walki o autentyczne wartości. *Dla człowieka z głęboko zakorzoną wiarą w wartość i sens życia każde doświadczenie kryje nową obietnicę, każde spotkanie niesie nowe spojrzenie, a każde zdarzenie – nowe przestanie* – zauważa Nouwen<sup>33</sup>. Wydaje się, że nie jest to tylko wyrażenie poetyckie. Kryje ono w sobie ogromne pragnienie ludzi i zadanie, które stawia się kapłanowi. Niezmierzona liczba osób, które przybywają do kościoła w gruncie rzeczy nie zawsze widzi w sobie wiarę w sens życia. Są przygniecenie nie tylko trudnościami życia codziennego. Trudno zrozumieć im również wartość i sens słów Pisma świętego, nauczania katolickiej nauki społecznej czy wymagań życia małżeńsko-rodzinnego. Ponad głowami i umysłami ludzi wierzących są również kierowane listy pasterskie biskupów. Kapłan jawi się wówczas nie tylko strażnikiem czystości nauki Kościoła. Jakże wielu ludzi oczekuje, że mimo zagmatwania i zamieszania wewnętrznego oraz trudności życia na co dzień, ukaże im – pomimo wszystko – nie tylko wiarę Boga, ale także w wartość i sens życia, pomoże choć w jakiejś części zrozumieć niszczące człowieka cierpienie oraz pozwoli z nadzieją pokonywać różnorakie trudności życia codziennego.

<sup>32</sup> Tamże, s. 81.

<sup>33</sup> Tamże, s. 84.

### 3.5. Ukazywanie nadziei

Teologiczna cnota nadziei jest jedną z najbardziej – jak się wydaje – zagmatwanych. Cóż to jest nadzieja? Lepsza przyszłość? Nouwen określa ją następująco: *Podczas gdy osobista troska, zaangażowanie są podtrzymywane stale wzrastającą wiarą w wartość i znaczenie życia, najgłębszą motywacją w prowadzeniu przyjaciela ku przyszłości jest nadzieja. Ona to sprawia, że możliwe staje się spojrzenie poza spełnianie doraźnych życzeń i naglących potrzeb, a także daje wizję wykraczającą poza ludzkie cierpienie, a nawet śmierć*<sup>34</sup>. Nadzieja, można powiedzieć, daje nam poczucie bezpieczeństwa i pewność, że to co się wydarza ma swój głęboki sens.

Stąd też kapłan powinien wiedzieć, że nadzieja nie jest sztucznym pocieszaniem, iż w przyszłości będzie lepiej, albo ukazywaniem mglistej przyszłości, w której jaśniej będziemy rozumieli nasze życie. *Nie trudno zauważyć – pisze Nouwen – w jaki sposób prawdziwa, szczerą nadzieją różni się od optymizmu. Nie chodzi o pogodny usposobienie, dzięki któremu wierzymy, że jutro będzie lepiej. Optymista mówi: „Wojna się skończy; twoje rany zostaną wyleczone; depresja minie; wkrótce wszystko będzie dobrze”. Optymista może mieć rację, ale może się i mylić. Nikt z nas bowiem nie może zapanować nad okolicznościami.*

*Nadzieja nie wyrasta z pozytywnych prognoz dotyczących kondycji świata. (...) Nadzieja jest związana z Bogiem. Mamy nadzieję i radość w wierze, ponieważ ufamy, że podczas gdy otaczający nas świat okryty jest ciemnością, Bóg nad nim ma władzę*<sup>35</sup>. Nadzieja zmienia życie człowieka, zmienia podejście do życia. Można powiedzieć, że „nadzieja wlewa nadzieję” jak w przypadku pewnego żołnierza, który został schwyty i wzięty do niewoli. Przewieziono go daleko od ojczyzny. Czuł się osamotniony z dala od swoich najbliższych, od tego co mu było kochane i drogie. Nie docierały do niego żadne wieści od najbliższych, więc czuł się coraz bardziej rozgorączkowany i zdesperowany. Powoli tracił sens życia.

Lecz nagle, nieoczekiwanie otrzymał list. Co prawda przez tydzień podróży list był poszarpany, zabrudzony i mocno zniszczony, ale jego treść wlała w serce żołnierza iskrę nowego życia. Zdania, które czytał był niezwykle proste: „Czekamy na ciebie, abyś wrócił do domu. U nas wszystko dobrze, nie martw się”. W jednej chwili wszystko się odmieniło. Żołnierz pozostawał dalej w tym samym więzieniu, wykonywał dalej tę samą męczącą pracę, jadał te same skąpe i niedobre jedzenie. Zmieniło się jedno: wiedział, że ktoś na niego czeka. Czekają na jego uwolnienie i powrót. Nadzieja odmieniła jego życie<sup>36</sup>.

W jaki sposób więc kapłan może być człowiekiem, który ukazuje nadzieję współczesnemu człowiekowi? *Kapłan nie jest lekarzem, którego podstawowym zadaniem jest zlikwidowanie bólu. Ma on raczej przenieść ból na poziom, gdzie można się nim*

<sup>34</sup> Tamże, s. 86.

<sup>35</sup> H. Nouwen, *Zmień moją żalobę w taniec*, Kraków 2004, s. 64-65.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 74-75.

podzielić. Kiedy ktoś przychodzi ze swym osamotnieniem do kapłana, może tylko oczekiwać, że będzie ono zrozumiane i współodczute, tak że nie będzie już musiał więcej przed nim uciekać, ale przyjmie je jako wyraz swej fundamentalnej ludzkiej kondycji. Kiedy matka boleje nad stratą swego dziecka, zadaniem kapłana nie jest pocieszenie jej, że ma w domu jeszcze dwoje zdrowych, pięknych dzieci. On jest wezwany, by pomóc jej dostrzec, że śmierć tego dziecka odkrywa przed nią jej własną śmiertelną kondycję, tę samą człowieczą kondycję, którą on i inni z nią dzielą<sup>37</sup>. Jest to trudna rola dla kapłana, by prawidłowo reagować na krzywdę, zranienia czy brak nadziei. Nouwen kontynuuje swoje rozważania podsuwając następującą myśl: *Być może głównym zadaniem kapłana jest bronić ludzi przed wyolbrzymionym lub urojonym cierpieniem. Wielu ludzi cierpi z powodu fałszywych założeń, na których opiera swe życie. Takim założeniem jest przekonanie, że nie powinno być strachu czy osamotnienia, sprzeczności czy wątpliwości. Ale cierpienia tylko wówczas mogą być traktowane twórczo, kiedy rozumie się je jako rany nieodłączne od ludzkiej kondycji. Dlatego kapłaństwo jest służbą, która dokonuje konfrontacji w życiu człowieka*<sup>38</sup>. Nie da się ukryć, że wspomniana konfrontacja może być czasami bardzo trudna dla samego kapłana-kierownika duchowego.

### 3.6. Dawać: klimat – słowo – dom

Charakterystycznym rysem pisarstwa Henri Nouwena jest umiejętność wyrażania w kilku słowach, jakby hasłach, istotnych elementów życia. Trzy powyższe słowa określają zadania jakie winien wypełnić kapłan-przewodnik duchowy, a szczególnie duszpasterz akademicki wobec powierzonych mu młodych ludzi.

#### 3.6.1. Darować klimat

Henri Nouwen jako wykładowca uniwersytecki miał żywy kontakt z młodzieżą studencką. Zauważył on, że *pod wieloma względami wspólnota akademicka jest najbardziej trudnym i męczącym miejscem pracy duszpasterskiej. Co cztery lata „parafia” całkowicie się zmienia. Za każdym razem kapłan staje ponownie wobec nowej fali poszukujących, pytających i krytycznych ludzi, którzy zaproszeni do kontaktu z księdzem mają zazwyczaj mieszane uczucia. Wciąż na nowo proszą go, aby zareagował na pokazywany ładunek zwiątpienia, agresji, osamotnienia i był przewodnikiem w intensywnym zmaganiu, by odkryć siebie i sens życia. Oznacza to nieustanną prośbę o szczerość, autentyczność, otwartość i prawie bezgraniczną dyspozycyjność. A kiedy w końcu, często po długim czasie, zdobywa zaufanie i zakłada jakąś wspólnotę, wkrótce odkrywa, że wraz z absolutorium wszystko się kończy. Studenci odchodzą. Kapłan zostaje. Z wyjątkiem kartek na Boże Narodzenie nie otrzymuje od nich zbyt wielu wieści, a podziękowania są rzadkością. On wie,*

<sup>37</sup> H. Nouwen, *Zraniony uzdrowiciel*, s. 102.

<sup>38</sup> Tamże, s. 102.

że studenci muszą odejść; wie nawet, że nie powinni za bardzo przywiązywać się do szkoły czy do niego i że kształcenie do samodzielności czasami obejmuje także wyrzeczenie się podziękowań. Wie jednak również, jak to boli, kiedy ludzie, w których tyle zainwestował z siebie, odchodzą. (...) Dla studenta uczelnia jest fazą przemijającą, dla kapłana jest trybem życia<sup>39</sup>. Widać, że dla kapłana-przewodnika duchowego jest to przygoda fascynująca i zarazem stresująca. Fascynująca, ponieważ co roku nowoprzybywający studenci, to każdy z nich osoby świat. Każdy z nich pochodzi z innej rodziny, w której panowały odmienne zwyczaje, w której akcentowano inne wartości, czy po prostu najbanalniejsze przyzwyczajenia. I tym samym automatycznie każdy z nich całą swoją osobowością wnosi wszelkie dobre i złe strony swoich rodzin do wspólnoty studenckiej. Kapłan musi uważnie się przyglądać wszystkim osobom, nie za szybko wydawać oceny i mieć ogromną cierpliwość powolnego przekazywania im wartości ludzkich i ewangelicznych. Zarazem przygoda kapłana-przewodnika duchowego – jak zostało wspomniane – jest stresująca, ponieważ wraz z wytworzeniem minimum atmosfery sprzyjającej przyjaźni rozpoczyna się prawie niekończący się cykl pytań w stylu: „Dlaczego zostałeś księdzem? Dlaczego wierzysz w Boga? Dlaczego się modlisz?” Pytania te, choć w jakiś sposób są nużące, mają swój walor nie tylko dla studentów. *Tak się dzieje* – zauważa Nouwen – *kiedy studenci zadają pytania, to każde pytanie o sens życia jest jednocześnie pytaniem o sens jego kapłaństwa. Pytanie: „Po co żyję? Jest jednocześnie pytaniem: Dlaczego jesteś kapłanem?” Oczywiście jest, że nie tylko student, ale także, a może nawet bardziej, kapłan uświadamia sobie, że o jego egzystencję chodzi. Jeśli jest prawdą, że psychiatra, który pracuje blisko z ludźmi znajdującymi się w konfliktach, musi bardzo dokładnie obserwować własne życie emocjonalne, to jest to jeszcze prawdziwsze w przypadku księdza, który ma codziennie kontakt z ostatecznymi pytaniami o życie i śmierć. I tak jak promienie rentgenowskie mogą leczyć i szkodzić, również konfrontacja z tymi pytaniami może mieć dobry bądź zły skutek<sup>40</sup>.*

Wynika więc, że główne zadanie kapłana wśród studentów koncentruje się wokół myśli: zapewnić im klimat. Najlepiej klimat życia domowego, w którym czuliby bezpieczeństwo i troskę. Być może prawdziwym pragnieniem wielu młodych ludzi żyjących z dala od domu nie jest znajdowanie odpowiedzi na głębokie i często bolesne pytania, ale odnalezienie klimatu, w którym będą mogli te pytania zadać. *Pierwszym warunkiem pytania nie jest odpowiedź na nie, ale zaakceptowanie go* – trafnie zauważa Nouwen. *Dlatego w pierwszym rzędzie potrzeba zatem klimatu pozwalającego szukać bez lęku i pytać bez wstydu<sup>41</sup>.*

<sup>39</sup> H. Nouwen, *Potrzeba intymności*, s. 268-269.

<sup>40</sup> Tamże, s. 270.

<sup>41</sup> Tamże, s. 258.

### 3.6.2. Dawać możliwość rozmowy

Drugim krokiem jaki winien uczynić duszpasterz w akademiku jest „dawać słowo” czyli możliwość rozmowy. Gdy podarowany jest klimat życia domowego, wówczas możliwa staje się rozmowa. W dobrym klimacie można stawiać nawet najtrudniejsze pytania. Jeśli nie ma odpowiedniej atmosfery to najprostsze pytania potrafią zamienić się w niebezpieczne i wybuchowe. *Wiemy*, – pisze Nouwen – że *najbardziej powszechną formą cierpienia psychicznego we współczesnych akademikach jest depresja. Depresję wywołują pytania, których nie wolno było zadać i które zostały połknięte i zmienione w głębokie poczucie winy. Pytanie: „Po co żyję?” zamienia się w karę zwątpienia w siebie: „Czy warto żyć?”*<sup>42</sup>.

Każdy człowiek chce mówić i być słuchany. Św. Paweł pisze, że „wiera rodzi się ze słuchania” (Rz 10,17), ale można by dodać, że „słuchania każdego inaczej”. Jak ten problem precyzuje Nouwen? *Duszpasterz akademicki powinien potrafić dać słowo, które byłoby szczerą odpowiedzią na niepowtarzalne i wysoce indywidualizowane potrzeby studentów. Nie każdemu potrzeba zachęty, nie każdy prosi o poprawki, nie każdy jest gotowy dać się zaprosić na modlitwę lub słuchać Słowa Bożego. Są tacy, którzy proszą o milczenie albo o jedno słowo, innym potrzeba nauki, a jeszcze innym tylko zrozumienia. Niektórzy chcą uśmiechu, inni twardej ręki, a jeszcze inni wsparcia. Są też tacy, których trzeba zostawić w spokoju*<sup>43</sup>. Jeśli więc kapłan posiada umiejętność słuchania, wie, że nie można potem mówić tego samego wszystkim studentom. Każdy z nich wymaga innego słowa. Zresztą podobnie jest w przypadku innych zawodów. Lekarz nie przepisuje tej samej recepty wszystkim pacjentom. Który prawnik daje tę samą radę kolejno przychodzącym klientom? Dlatego w pesymistycznej tonacji Nouwen konstatuje: *Smutno patrzeć, jak wiele duszpasterskich działań opiera się na założeniu, że każde dobre słowo jest dobre dla każdego. Często kapłan zachowuje się jak ubogi sprzedawca, który chce sprzedać cały Kościół w jednym pakiecie każdemu, kogo akurat uda mu się spotkać. Wiele duszpasterskich niepowodzeń wiąże się z tym, że kapłan nie potrafi postawić diagnozy w kontakcie duszpasterskim i duszpasterskiej rozmowie*<sup>44</sup>. Kapłan przewodnik duchowy prawidłowo wypełni swoje zadanie, gdy zdobędzie umiejętność „słuchania każdego inaczej”.

### 3.6.3. Darować dom

Trzecim i chyba najtrudniejszym wyzwaniem, przed jakim staje kapłan akademicki to zatroszczyć się dla studentów o dom. Dom rozumiemy jako miejsce, gdzie można doświadczyć bezpieczeństwa, bliskości, ciepła, zrozumienia czy pewnego stopnia intymności. Jednym z największych problemów

<sup>42</sup> Tamże, s. 256.

<sup>43</sup> Tamże, s. 261.

<sup>44</sup> Tamże, s. 259-260.

młodych, którzy znajdują się w domu akademickim jest nie tyle samotność, poczucie osamotnienia<sup>45</sup>. Studenci są bardzo niespokojni, stale stoją na wieży strażniczej, notując uważnie wszelkie ruchy otoczenia, wyczuleni na reakcje nauczycieli i teologów. Mają „wysunięte anteny”, aby wylapywać sygnały, które sugerowałyby drogę do dobrych ocen, listów rekomendacyjnych, korzystnych seminariów magisterskich i w końcu do dobrej pracy. (...) Jednak mimo że w czasie tych życiowych poszukiwań mają zwiększoną potrzebę ciepła, czułości i odprężenia, dla wielu studentów ich współlokator z pokoju bardziej jest obcym niż kumpłem, kolegą z grupy – bardziej rywalem niż przyjacielem, a nauczyciel – bardziej przełożonym niż przewodnikiem<sup>46</sup>. Stąd też, to pragnienie intymności domowej jest może jedną z najważniejszych trosk dla duszpasterza akademickiego.

Czy jest więc możliwe, by w sytuacji życia akademickiego stworzyć coś na wzór domu? Propozycja Nouwena jest następująca: należy próbować tworzyć wspólnoty, do których student czułby pewnego rodzaju przynależność. Dla wszystkich form wspólnoty jest ważne, by ukształtować zdrową równowagę między bliskością a dystansem. Jest to jednak na tyle trudne zadanie, że większość studentów szuka natychmiastowego rozwiązywania swoich problemów, albo szybkiego zaspokojenia swojej samotności. Wówczas zamiast wspólnoty mogą wytworzyć się kliki, zamiast wolności – lepkość, a zamiast miłości – nawet lęk<sup>47</sup> – podsumowuje Nouwen.

Możemy zauważyć więc trzy obszary zaangażowania kapłana-przewodnika duchowego jako duszpasterza akademickiego. Aby był on w swoim powołaniu skuteczny powinien stwarzać klimat, w którym student mógłby zadawać najważniejsze pytania bez lęku; powinien posiadać umiejętność rozmowy, która byłaby odpowiedzią na indywidualne potrzeby młodego człowieka, i powinien tworzyć warunki domowe, gdzie student mógłby doświadczyć przyjaźni i pewnej formy intymności z zachowaniem równowagi między bliskością a dystansem.

#### 4. DUCHOWOŚĆ KAPŁANA-PRZEWODNIKA DUCHOWEGO

Chcemy przyrzeć się teraz duchowości kapłana – przewodnika duchowego. Rozważając cechy duchowości kapłańskiej odniesiemy się przede wszystkim do pracy duszpasterskiej Nouwena wśród studentów. Nie oznacza to, że cechy tejże duchowości zarezerwowane są tylko do kategorii kapłanów posługującym młodzieży akademickiej. Choć cechy duchowości kapłańskiej

<sup>45</sup> Jest to charakterystyczne rozróżnienie w pisarstwie H. Nouwena. Samotność rozumie jako potrzebę życia nie tylko w pewnym oddaleniu od ludzi, ale przede wszystkim styl życia razem z Bogiem. Samotność jest koniecznym elementem dla kogoś, kto chce się duchowo rozwijać. Natomiast osamotnienie jest duchową pustką, której należy unikać. Bez dobrze przeżywanej samotności człowiekowi grozi osamotnienie.

<sup>46</sup> H. Nouwen, *Potrzeba intymności*, s. 262-263.

<sup>47</sup> Tamże, s. 265

w ogólności dotyczą także kapłana akademickiego, to wydaje się, że przewodnik duchowy wśród studentów powinien mieć jeszcze jakieś dodatkowe sprawności. Mówiąc więc w poniższych zdaniach o kapłanie pracującym ze studentami, przyjmujemy, że chodzi również o kapłanów pracujących pośród innych środowisk.

Zagadnienie to można ująć także pytaniem: Jak sam kapłan może pozostać sobą, być zintegrowaną osobą we wspólnocie parafialnej czy studenckiej, która ciągle się zmienia i ze swej natury bezustannie wymaga zaangażowania. Troskę o rozwój duchowości duszpasterza według Henri Nouwena można wyrazić trzema słowami: milczenie, przyjaźń, wnikliwość.

#### 4.1. Milczenie

Uniwersytet kojarzy się z miejscem działalności intelektualnej i zdobywania wiedzy. Henri Nouwen jako długoletni wykładowca uniwersytecki ma o miejscu studiowania dosyć krytyczne zdanie: *Uniwersytet jest nie tylko miejscem działalności intelektualnej, ale także sporego przeintelektualizowania; nie tylko miejscem racjonalnych zachowań, ale także wymyślonych racjonalizacji. Jest to prawdopodobnie nie tylko miejsce słowa, ale także miejsce gadatliwości i wielostowia. A religia nie stanowi wyjątku*<sup>48</sup>. Ta myśl prowadzi Nouwena do wniosku, że pośród rozgadanego świata, nie tylko akademickiego, duszpasterz potrzebuje nade wszystko milczenia. *Milczenie – pisze Nouwen – oznacza odpoczynek ciała i umysłu, w którym stajemy się dostępni dla Tego, którego serce jest większe od naszego. (...) Milczenie to chwila, w której nie tylko przerywamy dyskusje z innymi, ale także wewnętrzne dyskusje z samym sobą; w której możemy oddychać swobodnie i przyjąć swoją tożsamość jako dar. „Już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus”. To w milczeniu Duch Boży może się modlić w nas i w nas kontynuować swoją twórczą pracę. Nigdy nie znajdziemy Boga w studentach, jeśli w nas nie będzie Boga, który rozpoznałby w nich siebie. Bez milczenia Duch umrze w nas, a twórcza energia naszego życia odpłynie i zostawi nas samych zimnych i zmęczonych. Bez milczenia stracimy swój rdzeń i staniemy się ofiarą wielu, którzy będą domagać się naszej uwagi*<sup>49</sup>. Nie jest to więc milczenie dla samego milczenia, ale punktem wyjścia jest prawda, że bez prywatności, domu, gdzie kapłan byłby bez studentów i sam dla siebie, nie jest możliwe skuteczne oddziaływanie na innych. Podobnie jak żaden lekarz nie może pozostać zdrowy, jeśli tylko – choćby z największym oddaniem – będzie przebywał pośród swoich pacjentów, a tym bardziej lekarz psychiatra – nie może być w pełni władz umysłowych, jeśli jego życie prywatne nie będzie zdecydowanie oddzielone od zawodowego.

<sup>48</sup> Tamże, s. 268.

<sup>49</sup> Tamże, s. 273-274.

## 4.2. Przyjaźń

Kapłan to człowiek przyjaźni. Kapłan daje przyjaźń, ofiaruje ją wiernym w parafii, czy studentom i sam jej potrzebuje. Jest to trudne zadanie, ponieważ sam kapłan – jako człowiek – ma potrzebę bliskości, przyjaźni. Potrzeba przyjaźni czy bliższych relacji niesie ze sobą jednak i pewne niebezpieczeństwa. Dlatego Nouwen przestrzega: *Kapłan akademicki, który uzależni się od przyjaźni studentów, znajdzie się w bardzo niebezpiecznej sytuacji*<sup>50</sup>. Niebezpieczeństwo dotyczy każdego, nie tylko akademickiego kapłana. Dlaczego? Jak już zostało wspomniane studenci przybywają na studia spędzając w akademiku kilka lat, więc po kilku latach i tak go opuszczają. Jeśli wspólnota studencka to główne źródło duszpasterskiej satysfakcji księdza, łatwo stanie się on ofiarą zmiennych sympatii i preferencji oraz szybko utraci wolność. *Gdy [kapłan] potrzebuje studentów do zaspokojenia swych emocjonalnych potrzeb, przywiera do nich i nie jest w stanie zachowywać dystansu, który pozwala mu być innym. Kiedy tylko studenci odkryją jego wielką potrzebę zaprzyjaźnienia się z nimi, poznawania szczegółów ich życia, bywania u nich na przyjęciach, a także bliskiego uczestnictwa w ich codziennych wzlotach i upadkach, tracą zdolność odnoszenia się do niego w twórczy sposób*<sup>51</sup>. Stąd już widać, jak trudno kapłanowi dać młodym autentyczną przyjaźń, która połączyłaby elementy bliskości i odpowiedniego dystansu. Zasadność przestrogi można by podsumować następująco: często (nie zawsze) przyjaźń ze studentami paraliżuje lub w znacznym stopniu ogranicza możliwość bycia ich duszpasterzem. Rozwiązaniem problemu może być według Nouwena sugestia, iż w pierwszym rzędzie kapłan potrzebuje dla siebie domu, miejsca oraz „swoich” czyli nie studentów-przyjaciół, z którymi mógłby dzielić radości i smutki pracy duszpasterskiej. Kiedy będzie potrafił uczynić krok, by zatroszczyć się o swoją przyjaźń, o tyle łatwiej i bezpieczniej stanie się przyjacielem studentów i będzie im mógł jaśniej ukazywać kręgi ich przyjaźni.

## 4.3. Wnikliwość

Oprócz milczenia i przyjaźni ważną cechą duchowości duszpasterza akademickiego jest wnikliwość. Wnikliwość potrzebna jest, by kapłan mógł sensownie patrzeć na własną drogę kapłańską. Nouwen spostrzega, że wiele cierpienia i niezrozumienia współczesnych księży-przewodników duchowych bierze się z wypaczonych emocji, a wolność duszpasterską kapłanów ograniczają nie tylko potrzeby przyjaźni czy sympatii, lecz także teologiczny pogląd na własne istnienie. Zaczyna się od tego, iż jeśli duszpasterz akademicki sądzi, że jego zadaniem jest przyprowadzenie jak największej liczby

<sup>50</sup> Tamże, s. 275.

<sup>51</sup> Tamże, s. 275.

studentów na Mszę świętą czy do sakramentów, może być pewien, że – jak pisze Nouwen – *uniwersytet stanie się jego czyszcem*<sup>52</sup>. Podobnie, gdy jego myślenie przybiera formę zależności: im więcej nawróconych studentów, tym moje kapłaństwo jest bardziej potrzebne – może być pewien, że *wkrótce jego praca stanie się powodem zgorzknienia*<sup>53</sup>. Wnikliwość, która przeniknięta jest wiarą i zdrowym dystansem do wydarzeń dokonujących się w świecie potrzebna jest, by kapłan odnalazł się jako człowiek i przewodnik duchowy. *Wielu kapłanów dzisiaj jest głęboko zaniepokojonych. W konfrontacji z gwałtownymi przemianami w postawach kościoła zadreżają się, a nawet wpadają w panikę, i to czasami do tego stopnia, że głoszą, iż te czasy są złe, studenci są degeneratami, a chrześcijaństwo zapaliło już swoją ostatnią świeczkę. Pojawia się tu pytanie: czy jest to rzeczywiście wynik troski duszpasterskiej, czy raczej oznaka ich małej wiary? Może zbyt łatwo daliśmy się złapać w ograniczoność naszych własnych poglądów. To sprawia, że stajemy się niespokojni zamiast wolni, niewierzący zamiast wierni, podejrzliwi zamiast ufni*<sup>54</sup>. Cóż więc należy uczynić, by wnikliwość stała się ważną cechą duchowości kapłańskiej i nie stracić do końca nadziei? Zachęta Nouwena brzmi następująco: *Pogłębianie wnikliwości czynimy przez studiowanie Słowa, a wówczas zrozumienie naszego zadania jako świadków tego Słowa może nas uratować przed staniem się ofiarą własnej ograniczoności. Ponieważ wnikliwość to między innymi przekraczanie schematów i odważne patrzenie w przyszłość*<sup>55</sup>.

## PODSUMOWANIE

Ojciec Józef Augustyn w niewielkiej, ale bardzo ciekawej książce o kierownictwie duchowym, napisał: *Ci, którzy pragną prowadzić życie duchowe, szybko zdają sobie sprawę, iż jest to praktycznie niemożliwe bez dobrego kierownictwa duchowego. I chociaż jest rzeczą oczywistą, że ostatecznym źródłem życia duchowego jest sam Bóg, to jednak narodzinom duchowym musi towarzyszyć drugi człowiek. Nie można prawidłowo kierować samemu swoim życiem duchowym*<sup>56</sup>. Rozważania na temat kapłana – kierownika duchowego w pismach Henri J.M. Nouwena tylko potwierdzają zdania wielu teologów. Praktycznie nie można postępować naprzód w życiu duchowym bez dobrego przewodnika duchowego. Henri Nouwen w niektórych sytuacjach rozciąga kompetencje przewodnika duchowego także do kręgu osób bardzo bliskich, nie ograniczając wpływu kierownictwa tylko do osób duchownych. *Święcenia kapłańskie* – jak napisali William Barry i William Connolly – *nie są konieczne do skutecznego kierownictwa duchowego*<sup>57</sup>. Jednakże każdy, kto pretenduje do roli przewodnika duchowego winien odznaczać się wyrazistymi cecha-

<sup>52</sup> Tamże, s. 278.

<sup>53</sup> Tamże.

<sup>54</sup> Tamże, s. 279.

<sup>55</sup> Tamże, s. 280.

<sup>56</sup> J. Augustyn, *Kierownictwo duchowe*, Kraków 1992, s. 5.

<sup>57</sup> W. Barry, W. Connolly, *Kierownictwo duchowe w praktyce*, Kraków 1992, s. 159.

mi, które Henri Nouwen określa jako: współczucie, kontemplacja i krytyka, modlitwa, przebaczenie i wspałałomyślność. Kapłan przewodnik duchowy winien jednocześnie wypełniać konkretne zadania, jakie stawia przed nim aktualna sytuacja świata, kościoła i człowieka. Do najistotniejszych znaków czasu, na które przewodnik duchowy winien bacznie zwracać uwagę należy: rozjaśnienie wewnętrznego zagmatwania, wydobywanie z człowieka tego, co jest w nim najlepsze, niszczenie niepotrzebnego dystansu między kapłanem a wiernym, ukazywanie wiary w sens życia i wlewanie nadziei. Szczególnym zadaniem zwłaszcza kapłana pracującego wśród studentów jest darowanie młodym, szczególnie tym, którzy mieszkają w akademikach: bezpiecznego klimatu, możliwości rozmowy i tworzenie „czegoś na wzór domu rodzinnego”. Wyżej wymienione zadania będzie o tyle trudno wypełnić kapłanowi, o ile nie się będzie troszczył i nie będzie rozwijał w sobie cech duchowości kapłańskiej. Henri Nouwen zalicza do nich szczególnie trzy wartości: potrzebę milczenia, przyjaźni i wnikliwości.

## KONSEKROWANI DO PEŁNIENIA MISJI MISYJNA NATURA ŻYCIA KONSEKROWANEGO

Gdy ktoś pyta o misje w Kościele katolickim, zazwyczaj pierwsze skojarzenia dryfują w kierunku krajów trzeciego świata, gdzie działalność ewangelizacyjna nierozdzielnie związana jest z troską o podstawowe warunki życia, rozwoju, kultury, etc. Czasami pojawia się obraz jakiegoś misjonarza czy instytutu życia konsekrowanego, który zgodnie ze swym charyzmatem zajmuje się misjami zagranicznymi. Jako redemptoryści od samego początku mamy też taki misyjny rys. Od 1743 roku, czyli zaledwie po 11 latach istnienia Zgromadzeni Najświętszego Odkupiciela, współbracia składali ślub „udania się do heretyków lub niewiernych”. Ślub ten można było złożyć dopiero po ukończeniu 33. roku życia i po odprawieniu długich 40-dniowych rekolekcji. Świadczy to o tym jak poważnie do tego wymiaru ewangelizacyjnego podchodzono. W 1748 roku arcybiskup Neapolu, kardynał Spinelli, wpłynął jednak na cenzorów rzymskich, by wykreślili ten ślub z naszego prawodawstwa, ponieważ – jak twierdził – jego treść zawierała się już w ślubie posłuszeństwa<sup>1</sup>. Znamy również pragnienia serca naszego Założyciela udania się do odległych Chin, aby nauka Jezusa mogła tam się rozwijać. Te przykłady można by było mnożyć, tym bardziej, że obecnie redemptoryści pracują w 77 krajach świata.

Na zagadnienie „misji” czy „misyjnej natury” nie można jednak patrzeć tylko w perspektywie zewnętrznej działalności ewangelizacyjnej wśród ludzi nie znających Jezusa. Misyjność jest bowiem jednym z podstawowych elementów teologii życia konsekrowanego. Niektórzy ujmują całość tej teologii w trzech wymiarach: tajemnicy, wspólnoty i właśnie misji<sup>2</sup>. Jaka jest więc misja konsekrowanych na dzisiejsze czasy? Zagadnienie to musi być aktualne skoro tema-

<sup>1</sup> Por. Por. L. Vereecke, Kontynuacja czy przerwanie ciągłości, w: W. Kawecki, J. Serafin, W. Gonczaruk (red.), Redemptoryści w świetle odnowionych konstytucji, Kraków 2001, s. 80.

<sup>2</sup> Por. Kazimierz Wójtowicz, Bezcenny dar, Kraków 2001, s. 25.

tem ostatniego Synodu Biskupów poświęconego tej formie życia było właśnie: „Życie konsekrowane i jego misja w Kościele i w świecie”<sup>3</sup>.

Rozważania o misji należy zacząć od prawdy mówiącej, że cały Kościół jest misją. Już Jezus został poświęcony przez Ojca i posłany na świat. W wieczerniku Duch Święty namaścił wspólnotę apostołską i rozesłał ją, by ewangelizowała wszystkie narody. W tym kluczu również osoby konsekrowane zostają poświęcone i posłane w świat, by naśladowały przykład Jezusa i kontynuowały Jego misję. Tożsamość życia konsekrowanego wyraża się więc w tym, że ono samo staje się misją, tak jak było nią całe życie Jezusa (por. VC 72).

Życie konsekrowane w swym bogactwie form „należy niezaprzeczalnie do życia i świętości Kościoła” (VC 29). Ta forma życia znajduje się zawsze w sercu Kościoła (por. VC 3) i w centrum jego życia<sup>4</sup>. Życiu konsekrowanemu przyznane jest uprzywilejowane i centralne miejsce w Kościele<sup>5</sup>, gdyż stanowi ono specyficzny sposób uczestnictwa w sakramentalnej naturze Ludu Bożego (por. MR 10) i jest „intensyfikacją życia chrześcijańskiego dzięki szczególnemu działaniu Ducha Świętego”<sup>6</sup>. Jest ono także „szczególnym darem przeznaczonym dla dobra całego Kościoła” (PA 6).

Z powołaniem do życia konsekrowanego zawsze związana jest misja. Jan Paweł II często podkreśla, że Duch Święty „przynagła do podjęcia Jego misji” (VC 19). Misja ma więc istotne znaczenie dla każdego instytutu i to bez względu na to, czy jest on instytutem życia czynnego, czy też życia kontemplacyjnego. Chrystus mówi do swoich Apostołów: „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam”. Posyłając zaś, tchnął na nich i rzekł do nich: „Weźmijcie Ducha Świętego” (J 20,21-22). Duch jest światłem, przewodnikiem, umocnieniem. To Duch Święty uczy tego wszystkiego, co należy mówić (por. Łk 12,11). Pod wpływem działania Trzeciej Osoby Trójcy Świętej życie konsekrowane staje się misją, posłannictwem, służbą (por. VC 72). „Misyjność jest wpisana w samo serce każdej formy życia konsekrowanego” (VC 25).

Co więcej, wszystkie relacje, jakie nawiązują konsekrowani z Jezusem, mają służyć określonej misji. Misją jednak obdarza Jezus, a nie wyznacza sobie jej człowiek<sup>7</sup>. Odczytanie jej i wcielenie w życie to już zadanie osoby konsekrowanej czy poszczególnego instytutu.

<sup>3</sup> IX Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów „Życie konsekrowane i jego misja w Kościele i w świecie”, Rzym 2-29.10.1994.

<sup>4</sup> Por. S. Zygarewicz, Słowo wstępne, w: E. Nieradka, S. Hareźga (Red.), *Dar życia konsekrowanego*, Rzeszów 1996, s. 7.

<sup>5</sup> Por. IX Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Orędzie Ojców Synodu 6*, w: K. Wójtowicz (red.), *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła od Vaticanum II do Vita consecrata*, Kraków 1998, s. 440.

<sup>6</sup> J. Misiurek, *Charyzmatyczny wymiar życia konsekrowanego*, „Życie Konsekrowane” (1998) nr 1, s. 26.

<sup>7</sup> Por. Jan Paweł II, *Bring the World the Consolation of God's Love and Mercy*, w: *Witnesses of Christ* (praca zbiorowa), Boston 1983, s. 243.

## I. TERMINOLOGIA

Mówiąc o misyjnej działalności Kościoła używa się wielu terminów. Trzy z nich jednak stale się przewijają. Te terminy to: misja, apostołstwo i ewangelizacja.

Dwa z nich (apostołstwo i misje) mają ten sam źródłosłów. Pochodzą one od greckiego słowa „*apostéllein*” co oznacza posyłać, wysyłać, delegować i upoważniać. Apostołstwo – to działalność na rzecz krzewienia wiary chrześcijańskiej. Jak samo brzmienie słowa „apostołstwo” wskazuje, że utrzymywało ono bliski związek fonetyczny z językiem greckim. Termin „misje”, jest tłumaczeniem słowa „*apostéllein*” na łacinę („*missio*”, „*missus*” – posłannictwo, posłany). Ponieważ powyższe terminy odnoszą się do głoszenia Ewangelii, stąd pojawia się słowo „ewangelizacja”, które przyjmowane jest jako określenie pokrewne w relacji do poprzednich<sup>8</sup>.

W życiu konsekrowanym termin „apostołstwo” związany był przez wieki ze specyficzną formą całości życia, które podejmowali zakonnicy. Mówiono bowiem często o ich „życiu apostołskim”. Termin „życie apostołskie” zajmuje w życiu konsekrowanym szczególne miejsce, choć w historii posiadał on wieloraką treść. Do XII w. używano go na oznaczenie przede wszystkim życia monastycznego. Ten rodzaj życia bazował bowiem na wzorze wspólnoty Kościoła w Jerozolimie w czasach apostołskich. Identycznie jak wspólnota w Jerozolimie po wniebowstąpieniu Pana Jezusa, monastyczne wspólnoty żyły w ścisłym zjednoczeniu, wspólnocie dóbr materialnych, trwały na modlitwie i w duchu gościnności przyjmowały wszystkich, którzy pragnęli się z nimi modlić (por. Dz 2, 42-45). Odzwierciedlać miały więc ideał pierwszych wspólnot chrześcijańskich.

Nazwę „życie apostołskie” stosowano – jak świadczą nowsze badania – już nawet do pierwszych wspólnot zakonnych ojca Pachomiusza, założyciela pierwszego klasztoru w Kościele. Św. Teodor, uczeń Pachomiusza, wyjaśniał zasadność tej nazwy w następujący sposób: «Z łaskowości Bożej ukazała się na ziemi święta wspólnota (zakonna), przez nią Bóg ukazał życie apostołskie ludziom, którzy pragną być naśladowcami (Apostołów), przed obliczem Pana wszystkich na wieki».<sup>9</sup>

Kiedy jednak w XIII w. powstały zakony żebracze określenie to przybiera nowe znaczenie. Gołym okiem widać było różnice pomiędzy życiem mniszym, a braci, którzy nawet nie byli przywiązani do jednego miejsca. Zakony żebracze przede wszystkim służyły Kościołowi kaznodziejstwem, a to kaznodziejstwo przybierało różne formy. Żyli oni w braterskiej wspólnocie, wspólnie

<sup>8</sup> Por. M. Gołąb, Czy zakony są jeszcze Kościołowi potrzebne?, Kraków 2003, s. 202.

<sup>9</sup> E. Weron, Apostolski wymiar instytucji życia konsekrowanego, w: Apostolskie Posłannictwo Zakonów (Powołanie człowieka 7), Poznań 1987, s. 275-276.

używali dóbr materialnych, oddawali się modlitwie i kontemplacji. Dla nich ideałem była, nie tyle wspólnota chrześcijan po wniebowstąpieniu Jezusa, ale wspólnota, jaką tworzyli z Jezusem Apostołowie w czasie Jego życia publicznego. Tak jak Apostołowie, przemierzali oni już nie tylko Ziemię Świętą, ale całe tereny, na które posyłał ich Duch Święty. Apostołowie stawali się uczestnikami misji głoszenia Dobrej Nowiny przez Jezusa i w tą misję się włączali. Zakony żebracze pragnęły w taki sposób zrealizować życie apostołskie.

Na przestrzeni ostatnich trzech wieków określenie „życie apostołskie” zyskało jeszcze inne, bardziej zacieśnione znaczenie. Używane jest na oznaczenie całej działalności zewnętrznej. Dlatego też powszechnie uważa się, że bardziej apostołskimi zakonnikami są ci, którzy pracują na przykład w duszpasterstwie<sup>10</sup>.

Instytuty obecne, nazywane instytutami oddanymi dziełom apostołskim czy instytutami apostołskimi, dawniej nosiły jeszcze inną nazwę. Były to tak zwane „zakony czynne”. Życiem czynnym określano dawniej sposób postępowania tych instytutów, które poświęcały się apostołstwu, dla odróżnienia ich od życia w zakonach kontemplacyjnych. Takie określenie obecnie jest już nieaktualne, gdyż nie można przeciwstawiać życia kontemplacyjnego życiu czynnemu i odwrotnie. Elementy właściwe dla tych dwóch typów instytutów przenikają się wzajemnie i uzupełniają w każdym rodzaju powołania zakonnego.

Według kanonu 675 i 676 KPK instytut oddany dziełom apostołskim, to taki, do którego natury należy działalność apostołska. Życie członków takiego instytutu powinno być przepojone duchem apostołskim, a cała działalność apostołska powinna być nacechowana duchem zakonnym.

Ciekawostką może być to, że dawniej nazywano „czynnym życiem” (gr. *bíos praktikós*) – praktykowanie życia duchowego, w sensie całkowitego i wyłącznego (czynnego) oddawania się temu życiu (późniejsza praktyka życia kontemplacyjnego w zakonach klauzurowych). Trzeba też pamiętać, że niekiedy określenie „życie apostołskie” (łac. *vita apostolica*) stosowano jako synonim terminu „życie zakonne”. Czyniono tak ze względu na ścisły związek między życiem zakonnym, a apostołstwem. Termin ten jednak ma też szersze znaczenie. W dokumentach Kościoła zwykło się również mówić o życiu zakonnym jako o «apostolica vivendi forma» (formie życia apostołskiego) (por. VC 93).

Istnieją jeszcze inne określenia, mówiące o misyjnej naturze życia konsekrowanego takie jak: posłannictwo (oznacza wzniosłe zadanie do spełnienia), poruczenie (to oddanie z zaufaniem w czyjeś ręce jakiejś sprawy), powinność (jest jakąś koniecznością natury moralnej), polecenie (wkłada na kogoś obowiązek zrobienia czegoś), nakaz (to ustne lub pisemne rozporządzenie, któ-

<sup>10</sup> Por. J. O'Donnell, *Życie apostołskie redemptorystów*, w: W. Kawecki, J. Serafin, W. Gonczaruk, *Redemptoryści w świetle odnowionych konstytucji*, Kraków 2001, s. 109-111.

remu trzeba się podporządkować), zadanie (w zadaniu chodzi o wyznaczenie komuś czegoś do wykonania), obowiązek (to konieczność zrobienia czegoś z jakiegoś nakazu), rola (do odegrania – to udział i znaczenie kogoś w jakimś przedsięwzięciu). Terminów więc jest bardzo wiele, a każdy z nich chce ukazać jakiś specyficzny aspekt misyjnego wymiaru.

## II. ADRESACI MISJI (PRZEDMIOT MISJI)

Czymś naturalnym jest, że życie konsekrowane jako element konstytutywny Kościoła, prowadzi swą misję względem tych, którzy zleceni są całemu Kościołowi. Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio*, patrząc na świat z perspektywy ewangelizacji, wyróżnia trzy sytuacje urzeczywistniania misyjnego posłannictwa Kościoła (RM 33). Te trzy sytuacje są również właściwe dla życia konsekrowanego.

### a) Misja ad gentes

Adresatami tego rodzaju zaangażowania są ludzie nieznający jeszcze Chrystusa i Jego Orędzia. W tym aspekcie ujawniają się specyficzne charyzmaty instytutów, które powstały ze względu na ten wymiar i w jego służbie pracują. Na tym polu życie konsekrowane zapisało wspaniałe karty historii. Zawsze zaangażowanie na polu misji zagranicznych, stanowiło istotny element apostołskiej działalności instytutów. Powstawały całe rodziny zakonne, dla których główną formą ewangelizacji była praca wśród ludzi nie znających Chrystusa<sup>11</sup>. Historie redukcji jezuickich, misji afrykańskich czy inkulturacji wśród ludów Azji pozostaną na zawsze chlubą życia konsekrowanego.

Ten rodzaj adresatów nadal domaga się ogromnej pomocy<sup>12</sup>, a zadanie na III tysiąclecie chrześcijaństwa, według Ojca Świętego, to dotarcie do milionów osób nie znających Chrystusa – chociażby w Azji<sup>13</sup>. Czy uda się ten kontynent Jezusa przybliżyć do chrześcijańskiej perspektywy życia? Jedno jest pewne, zadanie zostało przez papieża postawione, a trzecie tysiąclecie już się rozpoczęło.

Trzeba również pamiętać, że „wspólnoty zakonne w pewnych krajach, gdzie nie można głosić Ewangelii, pozostają właściwie jedynym znakiem oraz milczącym i skutecznym świadectwem Chrystusa i Kościoła”<sup>14</sup>. Nie trzeba nikogo przekonywać, że czyny bardziej przemawiają niż słowa, a współczesny świat bardziej potrzebuje świadków czy proroków, niż nauczycieli wiary. Milczące

<sup>11</sup> Klasycznym, przykładem jest np. Zgromadzenie Misjonarzy Afryki, mające popularną nazwę ojcowie biali. Ich głównym celem jest głoszenie Ewangelii i współpraca z młodymi Kościołami lokalnymi w Afryce, jak również dawanie świadectwa o Chrystusie w świecie muzułmańskim.

<sup>12</sup> Na misjach i za granicą pracuje ponad 2.570 polskich zakonnic.

<sup>13</sup> Jan Paweł II, *Wstańcie chodźmy*, Kraków 2004, s. 59.

<sup>14</sup> Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Życie braterskie we wspólnocie* 66.

świadczenie jest nadal w wielu krajach jedynym środkiem ewangelizacji. Skoro przez wieki propagowane wizje życia zakonnego związane były z naśladowaniem Mistra, podążaniem za Nim czy nawet utożsamieniem się z Jezusem, to ten rodzaj świadectwa ma również przynieść oczekiwane owoce w wielu krajach czy miejscach na kuli ziemskiej.

## **b) Wspólnoty chrześcijańskie o solidnych strukturach eklezjalnych**

Ludzie w takich wspólnotach to ludzie ochrzczeni, o żarliwej wierze, dający swoim życiem świadectwo Ewangelii i charakteryzujący się pełną świadomością osobistego uczestnictwa w posłannictwie Kościoła. Wśród nich Kościół prowadzi zwyczajną działalność duszpasterską. Do nich też mają być skierowane osoby konsekrowane. Jest to ich zadanie. Jan Paweł II przypomina, że życie konsekrowane prowadzić ma działalność apostołską też wśród tych, którzy już spotkali Chrystusa (por. VC 25).

Umocnianie w wierze, towarzyszenie na drodze postępu duchowego, misje ludowe, rekolekcje parafialne i rekolekcje, dni skupienia dla poszczególnych grup, to tereny na których już od dawna zagościły osoby konsekrowane. Dla wielu z nich jest to szczególne odczytanie własnego charyzmatu. Nowe czasy wymagają też szukania nowych form ewangelizacji. Tak było zawsze. Bardzo chętnie powtarzamy za św. Klemensem: „Ewangelia musi być przepowiadana w nowy sposób”.

W tej kategorii powinna się znaleźć także Europa, jako tzw. „chrześcijański Zachód”. Dwa tysiące lat chrześcijaństwa, piękne karty chrześcijańskiej historii, świadectwo godne największego radykalizmu ewangelicznego. Ale czy obecnie w Europie ateizm nie jest czymś stale poszerzającym swe wpływy i zmieniającym radykalnie nasz kontynent?<sup>15</sup> Obecnie w wielu wypadkach zaliczyć będziemy musieli „stary kontynent” do trzeciej sytuacji tzw. pośredniej.

## **c) Sytuacja pośrednia**

Dotyczy ona krajów zarówno o starej tradycji chrześcijańskiej, jak również i tych, które wiarę przyjęły nie tak dawno, gdzie całe grupy ochrzczonej utraciły żywy sens wiary albo wprost nie uważają się już za członków Kościoła. Obecnie prowadzą oni życie dalekie od Chrystusa i od Jego Ewangelii.

Mówi się często o tzw. „nowej ewangelizacji”, która właściwie jest re-ewangelizacją „starych” obszarów chrześcijaństwa. To pojęcie nowej ewangelizacji wyłansował Jan Paweł II i do niej wielokrotnie wzywał. Również Ojcowie

<sup>15</sup> Liczba praktykujących chrześcijan w Anglii, Czechach, Francji, Holandii, Rosji, krajach skandynawskich, na Węgrzech nie przekracza obecnie nawet 25% społeczeństwa. Por. H. Schermann, *Zadania redemptorystów w dzisiejszej Europie*, „Homo Dei” 272 (2004) nr 3, s. 37.

Synodu Biskupów z 1994 r. zauważyli w swoim orędziu, że „życie konsekrowane jest szczególnie predysponowane, by odegrać bardzo ważną rolę w tym opatrnościowym i jakże aktualnym dziele, jakim jest nowa ewangelizacja”<sup>16</sup>. W niej nie chodzi bynajmniej o przepowiadania jakiejś „nowej” Ewangelii. Zakłada ona tylko nową gorliwość i zapał, nowe metody i nowe sposoby głoszenia Ewangelii oraz nowe podejście do zaistniałych sytuacji<sup>17</sup>.

Z myślą o tym rodzaju adresatów powstają w ostatnich dziesiątkach lat nowe formy życia konsekrowanego, które ze względu na nowe wyzwania poszukują nowych środków ewangelizacji. Papież Jan Paweł II postulował nawet, aby utworzyć specjalną komisję do spraw nowych form życia konsekrowanego (por. VC 62)<sup>18</sup>. Powstawanie wielu nowych wspólnot czy instytutów, na przykład w bardzo zlaicyzowanej Francji, jest szczególnym znakiem naszych czasów. Obecnie w wielu krajach europejskich rozwijają się też prężnie nowe wspólnoty, które proponują swoim członkom styl życia zgodny z duchem rad ewangelicznych, ale jak na razie trudno je zaliczyć do form życia konsekrowanego. Czasami mówi się w takich przypadkach o „nowych formach życia ewangelicznego”<sup>19</sup>. Czy jednak te formy zostaną w przyszłości zaakceptowane przez Stolicę Apostolską jako jeszcze jedna z możliwości realizowania życia konsekrowanego to okaże się w przyszłości<sup>20</sup>. Paragraf 605 KPK zachęca biskupów diecezjalnych, by starali się rozpoznać nowe dary życia konsekrowanego i wspomagać ich promotorów<sup>21</sup>. Szukanie nowych form staje się koniecznością w sytuacji, kiedy w niektórych krajach wymierają całe gałęzie instytutów z wielowiekową historią. W to miejsce powinny powstać nowe wspólnoty, gdyż pracy jest nadal bardzo dużo. Klasycznym tego przykładem może być Zachodnia Europa. Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, diagnozując stan chrześcijaństwa we współczesnej Europie, mówi o stanie kryzysu<sup>22</sup>. Bóg na pewno ma dla starego kontynentu rozwiązanie, które uwzględni i misję konsekrowanych.

### III. PODMIOT MISJI

Misja może dotyczyć różnych zakresowo podmiotów. Każdy z tych podmiotów ma swą naturę, a więc i specyficzną misję. Zazwyczaj rozróżnia się trzy

<sup>16</sup> IX Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, Orędzie Ojców Synodu 8, w: K. Wójtowicz (red.), *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła od Vaticanum II do Vita consecrata*, Kraków 1998, s. 442.

<sup>17</sup> Por. II Polski Synod Plenarny, Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III tysiąclecia chrześcijaństwa, 17.

<sup>18</sup> Do tej pory ona jednak nie powstała.

<sup>19</sup> Por. L. Knabit, Nowe formy życia ewangelicznego, „Via consecrata” (2000) nr 5, s. 36

<sup>20</sup> Do każdej z tych form należy podchodzić indywidualnie. Na przykład Wspólnota Błogosławieństw otrzymała na początku 2003 roku status międzynarodowego stowarzyszenia wiernych na prawie papieskim.

<sup>21</sup> Por. A. Wojtas, O nowych formach życia konsekrowanego, „Wiadomości Kai” (3.02.2002), s. 15.

<sup>22</sup> Por. J. Lewandowski, Jan Paweł II Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, „Homo Dei” 271 (2004) nr 1, s. 95-97.

takie podmioty. Mogą nimi być: życie konsekrowane jako całość, poszczególne instytucje oraz każda osoba konsekrowana z osobna.

### a) Życia konsekrowanego jako podmiot misji

Jan Paweł II twierdzi, że całe życie konsekrowane staje się misją, tak jak było nią życie Jezusa (por. VC 72). Bierze ona swój początek z tajemnicy paschalnej i wpisana jest w samo serce każdej formy życia konsekrowanego (por. VC 25). Wymiar ten, podobnie jak i wiele innych, choć przenika całe życie Kościoła, znajduje szczególne urzeczywistnienie w życiu konsekrowanym. Powołanie do życia konsekrowanego posiada wymiar paradygmatyczny, gdyż uważane jest za jeden z trzech wzorców w Kościele. „Powołanie do życia świeckiego, do posługi święceń i do życia konsekrowanego mają charakter paradygmatyczny, jako że w taki czy inny sposób wywodzą się z nich lub do nich odwołują wszystkie powołania szczególne, przyjęte oddzielnie lub łącznie, zależnie od bogactwa daru Bożego” (VC 31). Tak więc ten jeden z filarów powołania w Kościele staje się też jednym z głównych podmiotów misji. Jako całość życie konsekrowane jest bowiem znakiem, świadectwem i narzędziem ewangelizacji.

### b) Misja poszczególnych instytucji

„Bóg w różnorodnych okresach historii, w rozmaitych krajach powołuje do istnienia zakony, które są wyraźną odpowiedzią na «potrzeby czasów». Jest to pomoc Pana dziejów w realizacji misji związanej z uwarunkowaniami doraźnymi<sup>23</sup>. Właśnie potrzeba czasów ukazuje na przestrzeni wieków, jak Duch Święty wzbudza w Ludzie Bożym bardzo określone charyzmaty czy specyficzne powołania, które trafiają w przysłowiową „dziesiątkę” co do potrzeb danych wspólnot lokalnych, narodów czy nawet potrzeb całego Kościoła Powszechnego.

W tej misji poszczególnych instytucji charakterystyczny jest tzw. „czwarty ślub” składany w większości zgromadzeń<sup>24</sup>. Ma on za swój przedmiot zgłoszenie dyspozycyjności do pracy apostołskiej lub innej działalności, której potrzeba szczególnie mocno jest widoczna w danym czasie i miejscu. Pojawił się on, gdy instytucje zaczęły obierać sobie cele szczególne, jak na przykład wykup niewolników. Czwarty ślub miał wyrażać specyficzną misję danej rodziny zakonnej i konkretnie ją tłumaczyć oraz zabezpieczać wierność charyzmatowi założyciela. Różnorodność tego ślubu jest wielka, gdyż czasy, miejsce i potrzeby są wielorakie. Ślub ten dotyczy np.: wytrwałości w zgromadzeniu

<sup>23</sup> Konferencja Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich, Konferencja Wyższych Przełożonych Żeńskich Zgromadzeń Zakonnych, *Idziemy naprzód z nadzieją*, Kraków 2003, s.11.

<sup>24</sup> W historii życia zakonnego czwartym ślubem określano też czasami życie wspólnotowe.

– redemptoryści; posłuszeństwa papieżowi – jezuici; uczenia młodych dziewcząt – wizytki; służenia chorym nawet z narażeniem życia – kamilianie; pogłębienia świadomości znaczenia męki Chrystusa oraz jej wartości dla każdego człowieka i całego świata – pasjoniści; wierności Ojcu Świętemu – orioniści; wytrwałości, tzn. wierności przez całe życie charyzmatowi zgromadzenia – misjonarze (CM); ślubu „stałości” o charakterze maryjnym – marianiści; uczenia młodzieży za darmo – pijarzy.

Wierność swojej specyficznej misji jest często jednym z najważniejszych elementów gwarantujących żywotność instytutu. Wchodzenie na pola „specyficzne” dla innych zgromadzeń często kończyła się brakiem powołań, a w konsekwencji śmiercią instytutu.

### c) Misja osób konsekrowanych

Powołanie osób konsekrowanych związane jest z poświęceniem się misji Chrystusa. Konsekrowani zostają posłani na świat, by naśladować Jezusa i kontynuować Jego misję. Choć przedłużanie tej misji dotyczy zasadniczo każdego ucznia Chrystusa, to jednak w szczególny sposób odnosi się ono do tych, którzy są powołani, by w konkretnej formie życia konsekrowanego naśladować Syna Bożego (por. VC 72). Papież podkreśla, że przez związek z Jezusem, który należy podtrzymywać i rozwijać, osoby konsekrowane mają udział w Jego misji w świecie<sup>25</sup>.

Trzeba zaznaczyć, że pierwszymi adresatami misji osób konsekrowanych są one same. Najważniejszą misję pełnią one wobec samych siebie, starając się otwierać własne serca na działanie łaski Bożej (por. VC 25) oraz dbając o wzrost miłości Boga i miłości bliźniego<sup>26</sup>. Co prawda celem obierania drogi powołania związanego ze ślubowaniem rad ewangelicznych nie może być na pierwszym miejscu własne zbawienie<sup>27</sup>, ale przecież jakość życia konsekrowanych wpływa na wszelkie rodzaje misji powierzonych wspólnotom czy całym instytutom.

## IV. NAJISTOTNIEJSZA MISJA ŻYCIA KONSEKROWANEGO

Bardzo trudno przedstawić hierarchię ważności poszczególnych zadań czy misji w życiu konsekrowanym. W dużej mierze zależy ona od czasów, miejsca czy potrzeb. Na pewno specyficzne charyzmaty umożliwiają instytutom do-

<sup>25</sup> Por. Jan Paweł II, *To Women Religious and a Group of Young Women in Augsburg – Germany*, w: J. Beyer (Red.), *John Paul II Speaks to Religious*, t. 5, Baltimore 1989, s. 70.

<sup>26</sup> *Idziemy naprzód z nadzieją*, s. 36

<sup>27</sup> Odnowa poszczególnych instytutów po Soborze Watykańskim II zwracała szczególną uwagę, że własne zbawienie jest konsekwencją wierności zasadniczym celom instytutu a nie jest ich głównym zadaniem.

konanie właściwych wyborów. Dokumenty Kościoła podają nam jednak pewne wskazówki w tym względzie.

Dla Jana Pawła II najbardziej podstawowym dziełem apostołskim pozostaje zawsze to, kim są osoby konsekrowane w Kościele (por. RD 15)<sup>28</sup>. Zewnętrzne dzieła misyjne nie są więc najważniejszym przejawem misji, lecz najistotniejszym zadaniem misyjności życia konsekrowanego jest uobecnienie Chrystusa przez osobiste świadectwo<sup>29</sup>. Takie świadectwo jest najważniejszą misją oraz wyzwaniem i pierwszoplanowym zadaniem życia konsekrowanego (VC 72)<sup>30</sup>. Nie powinny dziwić często kierowane przypomnienia, że pierwszym i podstawowym apostołatem zakonników w Kościele jest jaśniejsze świadectwo ich życia ewangelicznego<sup>31</sup>.

Dokument Kongregacji Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego „*Rozpocząć na nowo od Chrystusa*” zaczyna się od zdania mówiącego o tym, że osoby konsekrowane, kontemplując oblicze Chrystusa ukrzyżowanego i chwalebne go i świadcząc o Jego miłości w świecie, przyjmują z radością na początku trzeciego tysiąclecia, nagłące zaproszenie Ojca Świętego, by wypłynąć na głębię «Duc in altum»<sup>32</sup>. Pierwszą więc misję osoby konsekrowane mają spełnić wobec samych siebie. Dokonują tego poprzez otwarcie własnych serc na działanie Ducha Chrystusa. Konsekwencją tego otwarcia jest świadectwo, które pomaga całemu Kościołowi zachować świadomość, że na pierwszym miejscu powinna być zawsze bezinteresowna służba Bogu, która jest możliwa dzięki łasce Chrystusa. W ten sposób głoszone jest światu orędzie poświęcenia, któremu dał świadectwo Syn Człowieczy (por. VC 25), a którego misję mają nadal kontynuować osoby konsekrowane. W „automisji” chodzi więc głównie o jakość znaku, o to, aby był on autentyczny, jednoznaczny i czytelny.

W opinii Nauczycielskiego Urzędu Kościoła pierwszą i podstawową metodą w działalności apostołskiej wszelkich form życia konsekrowanego jest życie duchowe. „Apostolstwo – mówił do zakonnic Jan Paweł II – zanim stanie się przepowiadaniem czy działaniem, jest objawieniem Boga obecnego w apostołach. Zaś objawienie to wymaga, by zakonnica trwała w stałej wewnętrznej łączności z Panem. [...] ewangelizacja jest rzeczywista i głęboka o tyle, o ile życie Chrystusa znajduje odbicie w życiu osobistym. Wielcy głosiciele Ewangelii byli w szczególności ludźmi modlitwy, ludźmi życia wewnętrznego.”<sup>33</sup>

Pokusa aktywizmu jest tym większa, im większe jest roztaczające się wokół pole pracy. Głód Boga, niezaspokojone tęsknoty za życiem religijnym czy wreszcie doświadczenie osób opuszczających szeregi Kościoła, chociaż-

<sup>28</sup> Por. T. Radcliffe, *Życie konsekrowane i współczesna kultura*, „*Życie Konsekrowane*” (1997) nr 1, s. 49-50.

<sup>29</sup> Por. E. Szymanek, *Vita Consecrata – omówienie*, „*Życie Konsekrowane*” (1996) nr 3, s. 30.

<sup>30</sup> Por. *Idziemy naprzód z nadzieją*, s. 36.

<sup>31</sup> Por. Jan Paweł II, *Los caminos del Evangelio*, w: K. Wójtowicz (Red.), *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła od Vaticanum II do Vita consecrata*, Kraków 1998, s. 352.

<sup>32</sup> Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Rozpocząć na nowo od Chrystusa* 1.

by ze względu na panoszące się sekty, są na pewno bólem, który przynagła do zwiększenia zewnętrznej aktywności. Nie w tym jednak tkwi sekret konsekrowanych. „Życie zakonne podejmowane jest po to, by zakonnicy szli za Chrystusem i jednoczyli się z Bogiem przez ślubowanie rad ewangelicznych, dlatego trzeba stwierdzić z całą powagą, że nawet najlepsze dostosowanie się do wymogów współczesnych czasów nie da pożądaných rezultatów, jeśli nie będzie ożywione odnową ducha, o którą nawet w działalności zewnętrznej należy przede wszystkim zadbać.” (PC 2e). Warto zaznaczyć, że jeden z nurtów teologii życia konsekrowanego wiąże powołanie w życiu konsekrowanym z naśladowaniem Jezusa Chrystusa. Jest to podejście raczej historyczne o podłożu synoptycznym. Pomimo swych wartości stawia powołanych wobec Chrystusa z przeszłości, wobec postaci z innej epoki i z wielu względów nie dającej się naśladować w każdym szczególe. Mamy też inną tradycję duchową, nie mniej bogatą i odznaczającą się mniejszą powtarzalnością, a większym dynamizmem i twórczością, która czerpie z pism Pawłowych i Janowych. Tradycja ta jest zogniskowana wokół „pójścia za Jezusem”. To pójście nie oznacza powtarzania – przez naśladowanie – tego, co On czynił. Oznacza zaś wyrażenie Jego obecności pośród ludzi, pójście w nowe czasy Jego śladami, nieustanne i wymagające wsłuchiwanie się w głos Jezusa Chrystusa przemawiający do ludzi w języku dla nich zrozumiałym i dotyczącym ich realnej, bardzo konkretnej i rzeczywistej sytuacji<sup>34</sup>. Odnalezienie współczesnego oblicza Jezusa wymaga od konsekrowanych solidnego podejścia do tej podstawowej i pierwszorzędnej misji. Nie jest to łatwe, ale póki ta podstawowa i najważniejsza misja stawiana się Jezusem nie będzie pielęgnowana, to żadna zewnętrzna działalność nie przyniesie oczekiwanych skutków.

## V. WARUNKI WYPEŁNIENIA MISJI

Każda misja domaga się dobrej logistyki. Wymaga ona spełnienia pewnych warunków, dokonania przygotowań, które pomogą przynieść oczekiwane rezultaty. Papież twierdzi, że „w takiej mierze, w jakiej życie osoby konsekrowanej jest oddane wyłącznie Ojcu, opanowane przez Chrystusa i ożywiane przez Ducha, współdziała ona skutecznie z misją Pana Jezusa, przyczyniając się w sposób niezwykle głęboki do odnowy świata” (VC 25).

Znane w życiu konsekrowanym stwierdzenia „contemplatio et actio” czy „ora et labora”, świadczą o jedności tych dwóch wymiarów. Przez wieki starano się patrzeć na niektóre instytuty, jako na typowo kontemplacyjne czy typowo czynne. Po pewnym czasie pojawiło się pojęcie życia mieszanego czyli

<sup>33</sup> Jan Paweł II, Misja apostolska zakonów żeńskich. Przemówienie podczas audiencji przełożonych zakonów żeńskich z 13.05.1983, w: Jan Paweł II, O życiu zakonnym, Poznań-Warszawa 1984, s. 249.

<sup>34</sup> Por. M. de Carvalho Azevedo, Ucieczka od świata, Kraków 2003, s. 38.

takiego, w którym połączono kontemplację z czynnym życiem apostołskim. Gdy bowiem szczegółowo przypatrywano się poszczególnym rodzajom życia konsekrowanego, to choć akcenty były różnie rozłożone, to zawsze te dwa elementy współpracowały ze sobą i były obecne. Nazywano to życie też „życiem połączonym”, „życiem kontemplacyjno-czynnym”, „życiem bogomyślno-wewnętrzny”<sup>35</sup>. Soborowy dekret mówi: „członkowie każdego instytutu, szukając Boga w sposób szczególny i ponad wszystko, winni łączyć kontemplację, przez którą mogliby przybliżyć do Niego myślą i sercem, z miłością apostołską, przez którą staraliby się włączyć w dzieło odkupienia i szerzyć królestwo Boże” (PC 5).

W grocie skalnej zwanej „Sacro Speco” w Subiaco, znajduje się napis upamiętniający pracę apostołską prowadzoną przez św. Benedykta wśród tamtejszych pasterzy. Gdy odkryli oni jego kryjówkę, poprosili o opiekę duchową. Zakonodawca nie mógł odmówić tej prośbie, gdyż pozostawiłby tych ludzi bez pomocy duchowej. Napis w grocie stwierdza, że tam nastąpiło właściwe dla monastycyzmu benedyktyńskiego połączenie życia kontemplacyjnego i apostołskiego. Tak więc z jednej strony monastycyzm skoncentrowany jest na praktykach i ćwiczeniach ascetycznych, wymagających ściśle określonych warunków, ale z drugiej nie wyklucza on apostołstwa.

Problem proporcji pomiędzy działaniami wewnętrznymi, a zewnętrznymi pozostanie zawsze związany ze specyfiką danego instytutu, z jego charyzmatem i tradycją. Nigdy jednak nie może zabraknąć jednego z tych elementów i zawsze ten zewnętrzny będzie swą skutecznością zawdzięczał temu wewnętrznemu. Często też żeńskie i męskie gałęzie tej samej rodziny zakonnej wzajemnie wspierają swe misje, uzupełniając swe duchowe zaplecza. Tak jest chociażby pomiędzy redemptorystami i redemptorystkami, dominikanami i dominikankami, etc. Zwykło się twierdzić, że gdy bracia mówią ludziom o Bogu, siostry mówią Bogu o ludziach.

## VI. SKUTECZNOŚĆ MISJI

Trudno rozpatrywać misyjność życia konsekrowanego jedynie w kategoriach liczby nawróconych osób, czy też ilości udzielonych sakramentów świętych. Choć często niektórzy popadają w taką numerologię, nigdy ona nie będzie podlegała zasadom matematycznym. Bóg ma swoje sposoby, a przede wszystkim łaskę, która nie podlega żadnym regułom. Są takie zadania czy misje, których nie da się przeliczyć w żadnym wymiarze zewnętrznym. Jan Paweł II mówi o instytutach oddanych kontemplacji, że ich naśladowanie Chrystusa, modlącego się na górze, dokonuje się życiem i misją (por. VC 8). Trudno mó-

<sup>35</sup> Terminów tych używał np. bł. Honorat Koźmiński. Por. M. Szymula, *Duchowość zakonna*, Warszawa 1998, s. 56.

wiść w takiej sytuacji o owocach, które od razu byłyby widoczne, dałyby się łatwo policzyć, sprawdzić czy zakwalifikować do odpowiednich tabel. To Bóg jedynie zna czas i miejsce, gdzie Jego łaska zakiełkuje. Życie Karola de Foucauld zaowocowało dopiero po wielu latach po jego śmierci<sup>36</sup>. Wtedy dopiero powstały instytucje, które uważają go za swego duchowego założyciela. Czy przy jego śmierci domyśliłby się ktoś, że jego trud i świadectwo życia wyda tak piękne owoce? Takie przykłady można byłoby mnożyć.

Misja, a właściwie jej skuteczność, zależy od osoby konsekrowanej. Może więc być różna, ponieważ jesteśmy bardzo różni. Dlatego od osoby konsekrowanej wymaga się między innymi: świętości, modlitwy, jakości przeżywania ślubów, zdrowej i głębokiej duchowości, życia sakramentalnego, ascezy i braterstwa we wspólnotach<sup>37</sup>.

### a) Świętość

Świętość, a właściwie wysiłek stania się świętym, jest podstawowym zadaniem konsekrowanych. Taka jest natura misji Jezusa<sup>38</sup>. Skuteczność posługi zależy od świętości osobistej<sup>39</sup>. Założyciel redemptorystów, św. Alfons Liguori twierdził, że celem życia zakonnego jest dążenie do uświęcenia siebie<sup>40</sup>. Św. Katarzyna ze Sieny mawiała: „jestem szalona z miłości” i nie były to jedynie słowa bez pokrycia. Na ile jesteśmy szaleni dla Jezusa, czyli po prostu na ile jesteśmy święci?

Kongregacja Wychowania Katolickiego pisze: „zadaniem życia konsekrowanego jest świadczenie, że świętość jest propozycją najwyższej humanizacji człowieka i historii – jest planem, który każdy na tej ziemi może uczynić własnym”<sup>41</sup>. Św. Alfons bardzo często przekonywał swoich słuchaczy, że świętość jest programem życia dla każdego człowieka. Tym bardziej więc Ci, którzy mają świadczyć, że tak do końca poszli za swym Mistrzem, muszą włożyć wiele wysiłku w osiągnięcie świętości. Nie powinien więc dziwić fakt, że większość beatyfikowanych i kanonizowanych świętych to osoby konsekrowane. Ich powołaniem jest szczególnie radykalne dążenie do świętości.

„Im gorliwiej [osoby konsekrowane] łączą się z Chrystusem przez takie oddanie samych siebie, które obejmuje całe życie, tym bujniejsze staje się życie Kościoła, a jego apostołat tym obfitsze wydaje plony” (PC 1).

<sup>36</sup> 17 lat po śmierci Karola de Foucauld powstaje Zgromadzenia Małych Braci Jezusa a po 23 latach Zgromadzenie Małych Sióstr Jezusa.

<sup>37</sup> Por. Konferencja Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich, Konferencja Wyższych Przełożonych Żeńskich Zgromadzeń Zakonnych, *Idziemy naprzód z nadzieją*, Kraków 2003, s. 36.

<sup>38</sup> Por. Jan Paweł II, *Bring the World the Consolation of God's Love and Mercy*, dz. cyt., s. 243.

<sup>39</sup> Konferencja Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich, Konferencja Wyższych Przełożonych Żeńskich Zgromadzeń Zakonnych, *Idziemy naprzód z nadzieją*, Kraków 2003, s. 36.

<sup>40</sup> Por. Św. Alfons Liguori, *Prawdziwa oblubienica Chrystusa* czyli zakonnicca uświęcona za pomocą cnót, które w zakonie wykonać należy, Kraków 1926, s. 23.

<sup>41</sup> Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Osoby Konsekrowane i ich misja w szkole 12*.

## b) Modlitwa

Osobom konsekrowanym wskazuje się często na konieczność osobistej i wspólnotowej modlitwy, jako podstawowego źródła apostołskiej i charytatywnej działalności. Jest to warunek *sine qua non* prawdziwego uczestnictwa w misji<sup>42</sup>. Modlitwa jest bowiem sposobem, dzięki któremu osoba konsekrowana może zweryfikować jakość swego udziału w misji Jezusa.

Od początku życia zakonnego mnisi podchodzili do modlitwy z wielką troską. Św. Pachomiusz, założyciel pierwszego klasztoru, będąc uczniem surowego pustelnika Palamona, nauczył się czuwać przez połowę nocy, a oficjum jego obejmowało 60 modlitw w ciągu dnia i 50 modlitw w nocy<sup>43</sup>.

Pojawiali się nawet mnisi, którzy dosłownie potraktowali nakaz św. Pawła: „nieustannie się módlcie” (1 Tes 5,17) i według tej zasady postępowali. Żyli oni w całkowitym ubóstwie i oddawali się modlitwie w grupach przez dwadzieścia cztery godziny na dobę. Ich założycielem był opat, św. Aleksander (ok. 356-460). Zwani byli oni akemetami lub akometami od greckiego słowa „nie śpiący”. Nie był to najlepszy przykład zrozumienia istoty Słowa Bożego i dlatego próbowano ten ideał w inny sposób wcielić w życie. Św. Bazyli, patriarcha życia mniszego na Wschodzie, zalecał modlić się bez względu na okoliczności dniem i nocą, w następujący sposób: „Módl się nieustannie! Nie chodzi o praktykowanie ustawicznej modlitwy w słowach, lecz zespolenie się z Bogiem ze wszystkimi twoich sił, a całe twoje życie będzie ciągłą, nieprzerwaną modlitwą”<sup>44</sup>.

Sobór Watykański II od wszystkich, którzy poświęcili się Bogu w akcie profesji rad ewangelicznych, oczekuje umiejętnego łączenia w ich życiu kontemplacji i działania. „Dlatego też członkowie każdego instytutu, szukając Boga w sposób szczególny i ponad wszystko, winni łączyć kontemplację, przez którą mogliby przyłgnąć do Niego myślą i sercem, z miłością apostołską, przez którą staraliby się włączyć w dzieło odkupienia i szerzyć królestwo Boże” (PC 5).

Osoby konsekrowane powinny pamiętać także, „że jedna chwila prawdziwej adoracji ma większą wartość i przynosi więcej pożytku, niż najintensywniejsza działalność, choćby to była nawet działalność apostołska”<sup>45</sup>

## c) Jakość przeżywania ślubów

Misja życia konsekrowanego staje dziś wobec trzech wielkich prowokacji współczesnego świata. Osoby konsekrowane na tę sytuację odpowiadają trze-

<sup>42</sup> Por. Jan Paweł II, *Jesteście świadkami miłości*, w: Jan Paweł II, *O życiu zakonnym*, Poznań-Warszawa 1984, s. 158.

<sup>43</sup> Por. M. Starowiejski (opr.), *Pachomiana Latina*, Kraków 1996, s. 25.

<sup>44</sup> V. Desprez, *Początki monastycyzmu*, Kraków 1999, t. 2, s. 73.

<sup>45</sup> Jan Paweł II, *Życie zakonne jako droga do świętości*, w: Jan Paweł II, *O życiu zakonnym*, Poznań-Warszawa 1984, s. 21.

ma profetycznymi znakami w postaci rad ewangelicznych. Prowokacji kultury hedonistycznej przeciwstawia się rada czystości, prowokacji materialistycznej żądzy posiadania rada ubóstwa, a prowokacji wolności bez prawdy i norm moralnych ma zapobiec rada posłuszeństwa.

Nie od dziś wiadomo, że bardzo czytelne i radykalne świadectwo pociąga i widać jego moc. Śluby są odtrutką na problemy współcześnie żyjących ludzi, wskazaniem, że można inaczej, piękniej i pełniej przeżywać to życie. Jaki byłby jednak współczesny świat, gdyby moc ślubów zakonnych rozlewała się jeszcze obficie w naszych środowiskach?

Brazylijski jezuita O. Marcello de Carvalho Azeveda twierdzi, że „prawdopodobnie jest dziś więcej teologów, a mniej proroków, świadków i mistyków. Lecz to przede wszystkim ci drudzy nadają kierunek historii i decydują o jej postępie. Przyjmując ich i zatrzymując pośród nas, krocząc w ich towarzystwie poprzez przeciwności historii i nasze własne, będziemy mogli wędrować dalej, pełni radości i wdzięczności i zdążać na spotkanie Pana, który przychodzi i nigdy nie przestanie przychodzić (...)”<sup>46</sup>. Pełnia radości i wdzięczności jest więc skutkiem najwyższej jakości ślubów, a ta z kolei pozwala wypełnić misję.

#### d) Zdrowa i głęboka duchowość

Przez wieki wiele dyskutowano nie tylko nad rodzajami duchowości zakonnej, ale i nad samym terminem „duchowość zakonna” czy też „duchowość konsekrowanych”. W adhortacji *Vita consecrata* można znaleźć precyzyjną definicję duchowości konsekrowanej. Według Ojca Świętego jest to konkretny wzór relacji z Bogiem i środowiskiem, wyróżniający się swoistymi cechami życia duchowego oraz formami działalności, które ukazują i wypuklają dany aspekt jedynej tajemnicy Chrystusa (por. VC 93). Kościół chce, abyśmy nie tylko stawiali na pierwszym miejscu życie duchowe, ale aby każda wspólnota stanowiła „prawdziwą szkołę ewangelicznej duchowości” (VC 93).

Duchowość zakonna jest więc właściwym dla danego zakonu systemem pojęć, kształtującym jego sposób modlitwy, zadania i rolę w Kościele. Nie jest niczym innym, jak duchowością chrześcijańską opartą na chrzcie świętym, ale przeżywaną i rozwijaną aż po osiągnięcie pełnej dojrzałości w oparciu o szczególne powołanie.

I choć duchowości zakonnych jest wiele, to bardzo ważną cechą duchowości każdej rodziny zakonnej jest to, że ma obejmować ona też i innych ludzi. Ludzi, których Bóg stawia na drodze każdego zakonu, wspólnoty czy osoby zakonnej. Duchowość, która nie może być przekazywana jest fałszywa i niko-

<sup>46</sup> M. de Carvalho Azeveda, dz. cyt., s. 238.

mu niepotrzebna. W takiej postaci nie jest ona potrzebna nawet swojemu właścicielowi. Jest jak sól, która utraciła smak i którą można jedynie wyrzucić<sup>47</sup>.

W ostatnich latach Kościół oczekuje od osób konsekrowanych, by stały się prawdziwymi mistrzami komunii i by żyły jej duchowością. To nawoływanie powtarza się prawie w każdym dokumencie na temat życia konsekrowanego. Kościół powierza szczególną troskę o wzrost duchowości komunii właśnie konsekrowanym (por. VC 46 i 51)<sup>48</sup>. Duchowość komunii, która była i jest cechą charakterystyczną życia zakonnego, staje się obecnie wyzwaniem dla całego świata.

### e) Życie sakramentalne

Od samego początku sakramenty święte były dla osób konsekrowanych źródłem mocy misyjnej. Eucharystia ze swej natury stanowiła zawsze centrum życia konsekrowanego, a jednocześnie uprzywilejowane miejsce spotkania z Bogiem. Mnisi z czasów starożytnych, którzy w większości nie byli kapłanami, uczestniczyli we Mszy niedzielnej, gdy było to tylko możliwe.<sup>49</sup> I choć w historii życia zakonnego, tak samo jak i w całym Kościele, bywały różne podejścia do Eucharystii związane chociażby ze świadomością swojej grzeszności i małości względem tak wielkiego daru, to zawsze była ona traktowana jako źródło łask i mocy.

Normy i przepisy wykonawcze do dekretów Soboru Watykańskiego II zalecają zakonnikom, by coraz głębiej i owocniej uczestniczyli w przeniąższej Tajemnicy Eucharystii. Podają one również konkretne sposoby tego pogłębienia (ES 21).

Konsekracja radami ewangelicznymi nigdy nie była zawieszona w próżni. Jest ona powiązana z konsekracjami dokonanymi również w sakramencie chrztu, bierzmowania i święceń. Wielokrotnie Ojciec Święty łączy te konsekracje ze sobą. Problem wzajemnych relacji pomiędzy tymi konsekracjami został nawet zasygnalizowany na Synodzie Biskupów w 1994 roku. Okazało się, że z powodu różnych poglądów uważano za stosowne zwrócić się do Papieża z prośbą o wyjaśnienie tej kwestii. W swym liście Ojciec synodalni prosili o studium na temat różnicy i relacji między konsekracją chrzcielną i konsekracją poprzez profesję rad ewangelicznych<sup>50</sup>. Ojciec Święty odpowiedział na to pytanie, między innymi w katechezach śródowych<sup>51</sup>. Jan Paweł II mówi

<sup>47</sup> Por. A. Cencini, *Wspólnota zakonna wspólnotą świętych i grzeszników*, Kraków 2003, s. 48.

<sup>48</sup> Por. także: Konferencja Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich, Konferencja Wyższych Przełożonych Żeńskich Zgromadzeń Zakonnych, *Idziemy naprzód z nadzieją*, Kraków 2003, s. 79 i 80.

<sup>49</sup> Por. V. Desprez, dz. cyt., t. 2, s. 339.

<sup>50</sup> Por. IX Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Oreddie Ojców Synodu IV*, w: K. Wójtowicz (red.), *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła od Vaticanum II do Vita consecrata*, Kraków 1998, s. 439.

<sup>51</sup> W dniach od 28.09.1994 r. do 29.03.1995 r. Ojciec Święty wygłosił 19 katechez śródowych poświęconych życiu konsekrowanemu. Cykl tych katechez był kontynuowany podczas audiencji śródowych oraz modlitwy Anioł Pański.

o nowej więzi człowieka z Bogiem, którą stwarza profesja zakonna. Więź ta, choć nowa, wyrasta na podłożu owej pierwotnej więzi, jaka zawiera się w sakramencie chrztu (por. RD 7)<sup>52</sup>. Ciekawym jest, że nie tylko konsekracja poprzez rady ewangeliczne czerpie z konsekracji sakramentalnych, ale i konsekracje sakramentalne pełniej mogą zaistnieć dzięki konsekracji zakonnej<sup>53</sup>. Papież twierdzi, że konsekracja dokonywana w sakramencie bierzmowania zostaje doprowadzona do pełni poprzez szczególną konsekrację radami ewangelicznymi<sup>54</sup>. Wynika z tego, że konsekracja dokonana w bierzmowaniu jest również nieustannie dokonującym się procesem. Nie jest ona czymś jednorazowym, a skoro jest procesem, może przybierać różne formy. Sakramenty więc wpływają na jakość konsekracji, a ta z kolei wpływa na wymiar misyjny życia konsekrowanego.

### f) Duch ascezy

Od samego początku życie konsekrowane rozwijało chrześcijańską ascezę. Wśród praktyk ojców pustyni spotkać można nawet bardzo wyszukane jej formy. Czytając dziś o tej pierwotnej ascezie możemy mieć dość mieszane uczucia. Z jednej strony podziwiamy radykalizm i stopień wyrzeczeń, jakie wtedy podejmowano, ale z drugiej jakoś trudno byłoby nam dziś te formy w ten sam sposób stosować.

Wśród pierwszych pustelników właściwie prześcigano się w szukaniu nowych form ascezy. Wśród wschodnich mnichów powstał nawet specjalny termin „enkratycyzm”, oznaczający bardzo surowy ascetyzm. Patrząc na zmagania chociażby inkluzów (prowadzących życie samotne w zupełnym odosobnieniu w zamkniętych pomieszczeniach), mnichów wolnego powietrza tzw. „hypaitrio” (z jednej strony zamknięci dla pokuty, a z drugiej wystawieni na niesprzyjające warunki atmosferyczne), słupników (mieszkających w szałasach postawionych na szczytach kolumn), mnichów żyjących w klatkach (aby umartwić swój wzrok), mnichów stojących nieruchomo na szczytach gór (tzw. stasis), dendrytów (spędzających część swego życia w koronach drzew lub w ich pniach), mnichów dźwigających żelazo (tzw. „świętych łańcuchowych”, obarczających się takimi samymi łańcuchami, jakie niegdyś nieśli męczennicy), trochę ich podziwiamy, choć nie mamy ochoty naśladować.

<sup>52</sup> Bogusław Kuca w pracy magisterskiej będącej studium teologiczno-kanonicznym twierdzi, że „nowa konsekracja niczego nie dodaje do konsekracji chrzcielnej, lecz aktywizuje ją i pogłębia. Doprowadza do szczytu to co jest zawarte w sakramencie chrztu. Zakonnik głębiej i konsekwentniej niż przeciętny chrześcijanin wyrzeka się tego, co oddziela go od Chrystusa. W ten sposób konsekracja zakonna pogłębia konsekrację chrztu, poprzez umieranie dla grzechu i upodobnienie się do Chrystusa w codziennym życiu”. B. Kuca, *Obowiązkiosób konsekrowanych wynikające z profesji zakonnej w świetle prawodawstwa Jana Pawła II: studium teologiczno-kanoniczne*, Warszawa 1999, s. 23.

<sup>53</sup> Na ten temat szerzej w: J. Zdrzałek, *Trójca Święta źródłem życia zakonnego*, Kraków 2002, s.110-115.

<sup>54</sup> Por. Jan Paweł II, *Ewangelizacja a instytucje świeckie*, w: Jan Paweł II, *O życiu zakonnym*, Poznań-Warszawa 1984, s. 137.

Często i słusznie tłumaczymy sobie, że żyjemy w innych czasach, że inną mamy obecnie teologię ciała i inne formy ascezy.

Wśród ojców pustyni przekazywano sobie apoftegmat następującej treści. Kiedy pytano abba Agatona, co jest lepsze: asceza fizyczna czy czujność wewnętrzna, miał odpowiedzieć: „Człowiek jest jak drzewo: asceza fizyczna to liście, a czujność wewnętrzna to owoc. A ponieważ jak napisano, każde drzewo, które nie rodzi dobrego owocu, będzie wycięte i w ogień wrzucone (Mt 3,10) – więc oczywiście celem wszystkich naszych wysiłków jest owoc, czyli czujność duchowa. I liści jednak trzeba pilnować i dbać o nie, to znaczy o zewnętrzną ascezę.”<sup>55</sup>

Z jednej strony najbardziej wyszukane formy ascezy odnaleźć można wśród zakonników, ale z drugiej strony to im również zawdzięczamy to, że do ascezy zaczęto podchodzić trochę inaczej. To bowiem jezuici nadali ascezie chrześcijańskiej podstawy rozumowe i systematyczną strukturę, której nie miała przedtem.

Przy jednak tak licznym odnowach, reformach i zmianach, jakie dokonywały się w ostatnich 40 latach, odnosi się czasami wrażenie, że niektóre formy ascezy ze względu na ich niedostosowanie do współczesności wyrzucono, a w zamian nie dano nic nowego. W 2003 r. ukazał się w Polsce pierwszy pełny komentarz do soborowego dokumentu o przystosowanej odnowie życia zakonnego. Książka ta pod redakcją O. Barbarda Hylly i O. Kazimierza Wójtowicza, omawiając sposoby odnowy życia zakonnego po Soborze, zawiera różne reguły, według których ma następować ta odnowa. Wśród tych zasad jest i taka: „najważniejszą postawą w życiu zakonnym jest nie własny wysiłek, lecz wiara w miłość, którą Bóg okazał powołanym”<sup>56</sup>. Czy więc współczesne formy ascezy wzmacniają miłość? A gdy ich nie ma czy jest w ogóle czym wzmocnić miłość?

Kongregacja Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego stale przypomina, że asceza jest nadal konieczna. „Historia życia konsekrowanego wyraziła to upodobnienie do Chrystusa w różnych formach ascetycznych, które były i nadal są bardzo skuteczną pomocą w dążeniu do prawdziwej świętości. Asceza jest niezbędnie potrzebna osobie konsekrowanej, aby mogła ona dochować wierności swemu powołaniu i iść za Jezusem drogą Krzyża.”<sup>57</sup>

<sup>55</sup> V. Desprez, dz.cyt., t. 1, s. 409.

<sup>56</sup> B. Hylly, K. Wójtowicz, *Miłość doskonała*, Kraków 2003, s. 13.

<sup>57</sup> Kongregacja Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Rozpocząć na nowo od Chrystusa* 27. Por. VC 38.

### g) Braterstwo we wspólnotach

W historii życia zakonnego czwartym ślubem określano czasami życie wspólnotowe. Od jakości tego życia zależy skuteczność misji życia konsekrowanego. Rzadko się o tym pamięta, choć prawda ta była obecna w życiu konsekrowanym od samego początku. Któż jak nie ci, którzy ślubują życie we wspólnocie, mają być mistrzami braterstwa?

Wspólnota bowiem to nie tylko zewnętrzna struktura, ale i styl życia, poprzez który osoby konsekrowane starają się żyć w Chrystusie jak «jeden duch i jedno serce» (Dz 4, 32) (por. VC 21).

I choć wiele trudnych sytuacji nie brakuje i pierwszym powodem opuszczenia instytutów jest zawiedziona nadzieja co do wspólnoty, w którą się weszło<sup>58</sup>, to nadal doświadczenia wieków mogą pomóc uczynić ze wspólnoty prawdziwie braterską wspólnotę.

Coraz częściej po ten środek ewangelizacji sięgają Kościoły, w których nie było życia zakonnego dla którego braterska wspólnota jest istotnym elementem. Dzieje się tak przede wszystkim w Kościele anglikańskim, a ostatnio we wspólnotach ewangelickich i reformackich (por. VC 100-101). Moc braterskiej wspólnoty wydaje bowiem oczywiste dla wszystkich owoce.

## VII. WPROWADZENIE W MISJĘ JEZUSA

Pozostają jeszcze na koniec takie proste, ale ważne stwierdzenia. Mówią one bowiem, w jaki sposób osoba konsekrowana włącza się w misję Jezusa. Kwestia dotyczy czasu dania mandatu, powierzenia zadania, czyli początku misji w życiu osoby konsekrowanej. I choć różnorodne misje otrzymuje osoba konsekrowana w ciągu całego swego życia, to dwie rzeczywistości niejako wprowadzają na tę drogę posłannictwa.

Są one związane w szczególny sposób z pierwszą Osobą Trójcy Świętej czyli z Bogiem Ojcem. To od Niego zależy profesja i konsekracja zgodnie z nauką zawartą w adhortacji *Vita consecrata*. I choć zarówno w profesji, jak i w konsekracji, mamy elementy związane zarówno z Bogiem, jak i z osobą konsekrowaną, to te elementy ludzkie świadczą o misji w wyjątkowy sposób.

Pierwszy sposób związany jest z profesją rad ewangelicznych. To właśnie profesja jest udziałem w misji Chrystusa na wzór Bogurodzicy. Ona bowiem oddała siebie na służbę według zamysłu Boga (por. VC 18). Błędem byłoby uważać, że osoby konsekrowane, poświęcając swoje życie Bogu w akcie profesji, wyobcowują się lub też stają się nieużyteczne dla społeczności ziemskiej

<sup>59</sup> A Cencini, dz. cyt., s.13.

(por. KK 46). Wręcz przeciwnie, osoby konsekrowane są wezwane, aby odważnie głosić w świecie Dobrą Nowinę (por. PC 25), oczekuje się od nich przyglądania się światu w świetle wiary i oceniania jego położenia po to, aby pałając gorliwością apostołską, nieść ludziom skuteczną pomoc (PC 25 – 2d). Dlatego papież przypomina, że „instytuty życia konsekrowanego muszą mieć świadomość, że poprzez profesję rad ewangelicznych pełnią szczególną misję w dzisiejszym Kościele” (VC 35)<sup>59</sup>.

Nie tylko jednak profesja, ale i konsekracja staje się misją. Osoba konsekrowana pełni misję na mocy konsekracji, której daje świadectwo w sposób zgodny z programem instytutu, do którego należy (por. VC 72). Jeśli misja dokonuje się we wspólnocie, w której charyzmat założycielski przewiduje działalność duszpasterską, to świadectwo życia oraz dzieła apostołskie i dzieła służące postępowi człowieka są równie ważne. I jedno, i drugie jest znakiem Chrystusa konsekrowanego dla chwały Ojca, a zarazem posłanego na świat dla zbawienia braci i siostr (por. VC 72).

Wbrew pozorom konsekracja i profesja są dwoma stronami tej samej rzeczywistości życia konsekrowanego<sup>60</sup>. Dwie strony, które mają swój udział w misji i w tej misyjnej naturze całego życia konsekrowanego. Jeszcze raz widać, że misternie zaprojektowana przez Boga natura całego życia konsekrowanego jest tak złożonym organizmem, że jedno wpływa na drugie i jedno bez drugiego nie może istnieć.

## ZAKOŃCZENIE

Poruszając zagadnienie misyjnej natury życia konsekrowanego, akcent musi zostać położony na aktualnych wyzwaniach w tak bardzo zmieniającym się nieustannie naszym świecie. Chodzi bardziej o zainspirowanie do podjęcia specyficznej misji tu i teraz. Zaprezentowane przemyślenia stanowią jednak tylko mały wycinek z obszernej natury misyjnej życia konsekrowanego. I choć wielokrotnie w tych rozważaniach sięgano do historii różnych instytutów, to głównie po to, aby ukazać w pełniejszym świetle aktualne zadania. Trzeba jednak pamiętać, że „specyfika życia konsekrowanego polega na byciu znakiem, pamięcią i prorocstwem wartości Ewangelii”<sup>61</sup>. Ten rodzaj życia ma więc być „znakiem” ideału, do którego powołał nas Bóg. Ma być też „pamięcią” dzieł Boga, poprzez które nam się On objawia. A nadto ma być „prorocstwem” czy-

<sup>59</sup> Por. Synod Biskupów, II Nadzwyczajne Zgromadzenie, Relacja końcowa *Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi* (7 grudnia 1985), II A, 4: Ench. Vat., 9, 1753.

<sup>60</sup> Dzisiejsza teologia życia konsekrowanego rozróżnia pojęcie „konsekracja zakonna” od pojęcia „profesja rad ewangelicznych”. Konsekracja jest dziełem samego Boga. Natomiast profesja jest odpowiedzią człowieka wezwanego przez Boga na drogę realizacji rad ewangelicznych. Oba jednak terminy dotyczą tej samej rzeczywistości tylko patrzą z różnych stron.

<sup>61</sup> Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Osoby Konsekrowane i ich misja w szkole* 20.

li umiejętności właściwego odczytywania znaków czasu<sup>62</sup>. Każdy z tych elementów związany jest również z zagadnieniem misyjności.

Nowe wyzwania, zmieniające się oblicze świata i ludzi, będą zmuszać do nieustannego odkrywania i poznawania posłannictwa osób konsekrowanych. Patrząc zaś w szerszym kontekście, można powiedzieć, że nie sposób zrozumieć tego posłannictwa w oderwaniu od *missio Ecclesiae*. W Adhortacji posynodalnej *Vita consecrata* Jan Paweł II stwierdza, że życie konsekrowane jest głęboko zespolone z misją Kościoła i jest elementem o decydującym znaczeniu dla jego misji (VC 3). Już wcześniej i to wielokrotnie, na przykład w Konstytucji Dogmatycznej o Kościele (44), mowa jest o tym, że życie zakonne jest głęboko zespolone z życiem, świętością i misją Kościoła. Życie konsekrowane jest według Ojca Świętego niejako sercem Kościoła. Nie sposób więc zrozumieć misji życia konsekrowanego w oderwaniu od misji Kościoła, gdyż te dwie rzeczywistości stanowią nierozzerwalną jedność. Pracy osobom konsekrowanym nigdy więc nie zabraknie – tym bardziej, że Jan Paweł II wyraźnie stwierdza, że życie konsekrowane obecne w Kościele od samego początku nigdy nie zaniknie, jako jego „konieczny”<sup>63</sup>, „niezbywalny i konstytutywny element”<sup>64</sup>.

Skróty:

ES – Motu Proprio *Ecclesiae Sanctae*

KK – Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*

MR – Wytyczne dla wzajemnych stosunków między biskupami i zakonnikami *Mutuae relations*.

PA – Wskazania dotyczące współpracy Kościołów lokalnych *Postquam Apostoli*

PC – Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*

RM – Encyklika *Redemptoris missio*

VC – Adhortacja apostołska *Vita consecrata*

<sup>62</sup> Termin „znaki czasu” stał się bardzo popularny od chwili pojawienia się encykliki Jana XXIII *Humanae salutis* (1961 r.). Jest on jednak bardzo często nadużywany. Nie każdy bowiem fakt historyczny pozostaje znakiem, dzięki któremu można odczytać wole Boga i Jego ingerencję w proces dziejowy.

<sup>63</sup> P. Liszka, Charyzmat życia konsekrowanego w Adhortacji „*Vita Consecrata*” Jana Pawła II, w: E. Nieradka, S. Hareźga (Red.), *Dar życia konsekrowanego*, Rzeszów 1996, s. 91.

<sup>64</sup> B. Mokrzycki, Współpraca zakonów z innymi rodzinami zakonnymi, kapłanami i osobami świeckimi w świetle Adhortacji Apostolskiej „*Vita Consecrata*”, w: E. Nieradka, S. Hareźga (Red.), *Dar życia konsekrowanego*, Rzeszów 1996, s. 103.

## EGZORCYZMY W ODNOWIONEJ LITURGII KOŚCIOŁA

### WSTĘP

Nowa księga liturgiczna *Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne*<sup>1</sup>, zastępuje dotychczasowe obrzędy egzorcyzmów, w Rytuale Rzymskim, papieża Pawła V, z 1614 roku. Jest ona owocem dziesięcioletnich studiów i konsultacji z Konferencjami Episkopatów; ostatecznie zatwierdził ją papież Jan Paweł II, 1 X 1998 roku, a Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów ogłosiła dekretem 22 XI 1998<sup>2</sup>.

Księga została opracowana zgodnie z soborowymi zasadami odnowy ksiąg liturgicznych, w Konstytucji o Liturgii (art.: 63, 79, 21-40). Podobnie jak inne księgi liturgiczne odnowione po soborze, posiada ona wstęp oraz wprowadzenie teologiczne i pastoralne (nn. 1-38)<sup>3</sup>, które poprzedzają sam obrzęd liturgiczny. Wprowadzenie posiada 6 rozdziałów: I – Zwycięstwo Chrystusa i władza Kościoła nad złymi duchami (nn. 1-7), II – Egzorcyzmy w uświęcającej posłudze Kościoła (nn. 8-12), III – Szafarz egzorcyzmu większego i warunki sprawowania (nn. 13-19), IV – Obrzędy egzorcyzmu (nn. 20-30), V – Okoliczności i akomodacje (nn. 31-36), VI – Adaptacje należące do Konferencji Episkopatu (nn. 37-38). Następują dwa główne rozdziały księgi: I – zawiera obrzędy egzorcyzmu większego (nn. 39-66)<sup>4</sup>, II – zawiera teksty, które mogą być stoso-

<sup>1</sup> Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne, Rytuał Rzymski odnowiony zgodnie z postanowieniem świętego Soboru Powszechnego Watykańskiego II, wydany z upoważnienia papieża Jana Pawła II, wydanie wzorcowe, Katowice 2002 (odtąd EiMB). Zatwierdzenie tekstu polskiego przez Kongregację Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów nosi datę 12 maja 2001, Prymas Polski ogłosił księgę dekretem z dnia 7 czerwca 2001. Editio typica w wersji łacińskiej nosi datę: Typis Polyglottis Vaticanis 1999.

<sup>2</sup> Dekret Kongregacji w: EiBM, ss. 7-8; Prezentacji nowej księgi dokonał Prefekt Kongregacji, Jorge Arturo Medina Estevez, dnia 26 stycznia 1999 roku, zob. Notitiae, 35(1999) ss. 151-155.

<sup>3</sup> EiBM, ss. 9-22.

<sup>4</sup> Tamże, ss. 23-52.

wane według uznania (nn. 67-84)<sup>5</sup>. Na koniec również dwa dodatki zawierają kolejno: I – błaganie i egzorcyzm, które mogą być stosowane w szczególnych okolicznościach życia Kościoła (nn. 1-12)<sup>6</sup>, II – modlitwy błagalne, jakie wierzni prywatnie mogą zanosić w zmaganiu się z mocami ciemności (nn. 1-10)<sup>7</sup>.

Celem niniejszego opracowania jest przedstawienie odnowionej księgi egzorcyzmów, w świetle wprowadzenia teologicznego i pastoralnego, które zgodnie ze zwyczajem, przyjętym po Soborze Watykańskim II, poprzedza same obrzędy. Wprowadzenie to umieszcza egzorcyzmy w kontekście historii zbawienia, określa ich naturę oraz konkretny kształt celebracji, wyrażając w ten sposób wiarę na temat zgubnego działania szatana w dziejach ludzkości, kontynuując z nim walkę poprzez celebrację liturgiczną<sup>8</sup>.

## KONTEKST HISTORIOZBAWCZY EGZORCYZMÓW

Wprowadzenie teologiczno-pastoralne księgi egzorcyzmów, chociaż nie zawiera całej doktryny Kościoła na temat zbawczego dzieła Chrystusa w kontekście zgubnego działania szatana, to jednak umieszcza ono praktykę egzorcyzmów w kontekście historii zbawienia<sup>9</sup>. Już we wstępie znajdujemy odpowiednie rozróżnienie istnienia i działania duchów stworzonych przez Boga, z których jedne pełnią Boży plan i niosą Kościołowi pomoc, inne sprzeciwiają się Bogu i usiłują wciągnąć człowieka we własny bunt przeciw Niemu<sup>10</sup>. To biblijne odniesienie do istnienia i działania złych duchów jest przepełnione podwójną świadomością: – z niewoli szatana już zostaliśmy wyrwani przez Chrystusa, – jednak Kościół świadomy złych dni nie ustaje w modlitwie, aby jego dzieci zostały uwolnione od dalszych jego napaści<sup>11</sup>.

### 1. Wyzwolenie z niewoli szatana przez Chrystusa

Wprowadzenie, odwołując się do Biblii, wskazuje podstawy praktyki obrzędowej egzorcyzmów w Kościele. Chociaż cały świat, który nie zna prawdziwego Światła (por. J, 1, 9-10) pozostaje nadal we władaniu Złego (por. 1 J 5,19)

<sup>5</sup> Tamże, ss. 53-83.

<sup>6</sup> Tamże, ss. 87-94

<sup>7</sup> Tamże, ss. 95-104.

<sup>8</sup> Przedstawienie nowych obrzędów zob. Giampietro N., Il rinnovamento del rito degli esorcismi, w: *Notitiae* 35(1999) ss. 164-176; również artykuł tego samego autora, pod tym samym tytułem w: *Rivista di Pastorale Liturgica* 37/213 (1999) ss. 77-84; Pistoia A., Il nuovo rito degli esorcismi, le premesse e la struttura rituale, w: *Rivista di pastorale liturgica* 39/232 (2002) ss. 3-9; zwięzłe omówienie w języku polskim ks. Józefa Górzyńskiego, Nowy obrzęd egzorcyzmów, w: *Collectanea Theologica* 70/3 (2000) ss. 186-190.

<sup>9</sup> Pistoia A., art. cyt., s. 3-5.

<sup>10</sup> Tamże, Wstęp, s. 9.

<sup>11</sup> Tamże, s. 10.

i w ciągu całej historii ludzkiej toczy się ciężka walka z mocami ciemności, to jednak Chrystus przez swoje Paschalne Misterium Śmierci i Zmartwychwstania wyzwolił wszystko spod wpływu Złego<sup>12</sup>. To wyzwolenie polega na uwolnieniu ludzi spod władzy ciemności i przeniesieniu ich do królestwa światłości<sup>13</sup>. Dla dokonania tego dzieła przyjął On ludzkie ciało, podległe grzechowi, aby przez swoją śmierć pokonać tego, który dzierżył władzę nad śmiercią, to jest diabła<sup>14</sup>. Odniesienie do dzieła złych duchów w dziejach ludzkości wprowadza odpowiednio w rozumienie i przyjęcie zwycięstwa Chrystusa, które aktualizuje się w życiu Kościoła<sup>15</sup>. Solidarność Chrystusa z ludźmi aktualizuje się w historii i trwać będzie aż do ostatniego dnia<sup>16</sup>. Takie wydaje się ostateczne znaczenie wymiaru chrystologicznego, podkreślanego we wprowadzeniu, które zmierza do celebracji misterium<sup>17</sup>. Wprowadzenie to, nie zamierzając więc przedstawiać traktatu teologicznego na temat nauki Kościoła o demonach, mówi o wyzwoleniu człowieka z niewoli szatana, które aktualizuje się w liturgii Kościoła. W ten sposób zostaje określone podstawowe prawo zbawienia, aktualizujące się w celebracji liturgicznej: liturgia jest dziękczynieniem Kościoła za uwolnienie człowieka z mocy złego przez Chrystusa<sup>18</sup>. Włączenie czytania Ewangelii w obrzędy egzorcyzmów wprowadza odpowiednio wspólnotę Kościoła w walkę samego Chrystusa z szatanem i zwiastuje Jego zwycięstwo. On, własną mocą wypędza złe duchy, zwycięża ich pokusy, uzdrawia dręczonych i w ten sposób okazuje swoje zbawcze działanie. To zwycięstwo Chrystusa nad demonami i Jego solidarność z konkretnym człowiekiem aktualizuje się w historii, a liturgia jest dziękczynieniem za uwolnienie człowieka od grzechu i mocy tego, który jest pierwszym sprawcą grzechu, zabójcą od początku i ojcem kłamstwa<sup>19</sup>.

## 2. Posłannictwo Kościoła w walce z szatanem

Kościół mocą władzy otrzymanej od Chrystusa podejmuje walkę z szatanem przez wytrwałą i ufną modlitwę. Władzy wyrzucania demonów udzielił On apostołom i innym uczniom. Im też obiecał Ducha Świętego, który będzie przekonywał świat o sądzie, bo władca tego świata już został osądzony<sup>20</sup>. Wprowadzenie, odwołując się do Katechizmu, który określa egzorcyzm jako „modlitwę w imię Jezusa Chrystusa, by jakaś osoba lub przedmiot były strzeżone od napaści Złego i wolne od jego panowania”<sup>21</sup>, stwierdza, iż Ko-

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> EiMB, n. 3.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> EiBM, nn. 5-7.

<sup>16</sup> Bardzo znamienne jest tutaj odniesienie do nauki Soboru Watykańskiego II w *Gaudium et spes*, o aktywności ludzkiej w świecie, rozdział III.

<sup>17</sup> Cavagnoli G., I Praenotanda del „De Exorcismis”, w: Rivista Liturgica 87/6(2000) s. 875-876.

<sup>18</sup> Tamże, s. 876.

<sup>19</sup> EiBM, n. 4.

<sup>20</sup> Tamże, nn. 6-7.

<sup>21</sup> Tamże; por. Katechizm Kościoła Katolickiego, nry 1673, 2850-2854.

ściół wykonuje tę władzę nad złymi duchami na dwa sposoby: – ciągłej interwencji i czujności względem Złego, oraz – szczególnej interwencji w sytuacji opętania<sup>22</sup>. W pierwszym przypadku Kościół nieustannie prosi za swoje dzieci, aby były bezpieczne od wszelkiego zamętu, a przez sprawowanie sakramentów – zwłaszcza wtajemniczenia chrześcijańskiego i sakramentu pokuty – obdarza je mocą do osiągnięcia pełnej wolności dzieci Bożych<sup>23</sup>. W drugim natomiast przypadku, kiedy za dopuszczeniem Bożym zdarzają się sytuacje szczególnego udręczenia i opętania, Kościół błaga Chrystusa i ufając Jego mocy, spieszy z pomocą człowiekowi, aby od tego udręczenia lub opętania został uwolniony<sup>24</sup>. To szczególne działanie zwane jest egzorcyzmem większym lub uroczystym<sup>25</sup>.

W ten sposób księga mówi o egzorcyzmach prostych lub mniejszych i egzorcyzmach większych lub uroczystych, wpisując je w kontekst nieustannej czujności i walki Kościoła z szatanem, ożywianej przez słowo Boże, modlitwę i celebrację sakramentów. Ta czujność i walka rozpoczyna się już w sakramentach wtajemniczenia chrześcijańskiego. Przez katechumenat bowiem oraz celebrację chrztu świętego człowiek stopniowo odradza się do wolności, a na podstawie wyznawanej wiary wkracza na drogę wolności, wyrzekając się szatana i wszystkich jego spraw<sup>26</sup>. W egzorcyzmie większym chodzi jednak o sytuację szczególnie krytyczną, w której ochrzczony jest dręczony lub opętany przez Złego, a w ten sposób przeszkodzono w realizacji chrzcielnego programu życia.

Obrzędy egzorcyzmów wpisują się więc w szerszy kontekst zbawczej działalności Kościoła, który otrzymał od Chrystusa nie tylko władzę odpuszczania grzechów, leczenia chorób, wypędzania złych duchów, ale nade wszystko władzę integralnego niesienia pomocy ludziom znajdującym się w potrzebie<sup>27</sup>. Pomoc ta urzeczywistnia się w całokształcie liturgiczno-sakramentalnej działalności Kościoła. Chociaż w sprawowaniu egzorcyzmów na pierwsze miejsce wysuwa się walka ze Złym, to jednak i tutaj nie ogranicza się ona do tego wymiaru. Egzorcyzm jako liturgiczna celebracja Kościoła zmierza do całkowitego uzdrowienia człowieka, jego duszy i ciała<sup>28</sup>.

<sup>22</sup> Pistoia A., *Il nuovo Rito degli esorcismi*, art. cyt. s. 5; por. *EiBM*, nn. 8-12.

<sup>23</sup> *EiBM*, n. 9.

<sup>24</sup> Tamże, n. 10.

<sup>25</sup> Tamże, n. 11.

<sup>26</sup> Tamże, n. 8.

<sup>27</sup> Cavagnoli G., art. cyt., s. 877.

<sup>28</sup> Tamże.

## NATURA EGZORCYZMÓW

Egzorcyzmy w nowej księdze liturgicznej są celebracjami liturgicznymi, a więc publicznym kultem Kościoła, a nie czynnościami prywatnymi, które dotyczą tylko opętanego i egzorcysty<sup>29</sup>. W Katechizmie Kościoła Katolickiego są one zaliczone do sakramentaliów, czyli znaków świętych, które na podobieństwo sakramentów, oznaczają skutki, zwłaszcza duchowe i osiąga ją je przez modlitwę Kościoła<sup>30</sup>. Katechizm ten określa również egzorcyzm jako modlitwę Kościoła, który na mocy władzy otrzymanej od Chrystusa, prosi publicznie w Jego imię, by jakaś osoba lub przedmiot były strzeżone od napaści Złego i wolne od jego panowania<sup>31</sup>. Ten publiczny i wspólnotowy charakter obrzędów egzorcyzmów jest więc obecny w całokształcie liturgii Kościoła i zabezpiecza odpowiednio przed ewentualnymi nadużyciami i niewłaściwym ich zrozumieniem.

### 1. Egzorcyzmy mniejsze we wtajemniczeniu chrześcijańskim

Mając na względzie to, iż w ciągu całej historii ludzkiej toczy się ciężka walka przeciw mocom ciemności i trwać będzie do ostatniego dnia<sup>32</sup>, wprowadzenie do nowej księgi stwierdza, iż „zgodnie z najdawniejszą tradycją Kościoła drogę chrześcijańskiego wtajemniczenia ustanowiono w ten sposób, aby wyraźnie ukazać i rzeczywiście rozpocząć duchową walkę z władaniem diabła. Sprawowane nad wybranymi w okresie katechumenatu egzorcyzmy w formie prostej, czyli mniejsze, są to modlitwy Kościoła, aby kandydaci pouczeni o misterium Chrystusa, niosącego wyzwolenie z grzechu, zostali uwolnieni od skutków grzechu i od wpływu szatana i by umocnieni na drodze duchowej otworzyli serca na przyjęcie darów Zbawiciela. Wreszcie podczas celebracji chrztu kandydaci wyrzekają się szatana, jego mocy i władzy oraz przeciwstawiają mu swą wiarę w Jedyne i Trójosobowe Boga<sup>33</sup>. Obrzędy wtajemniczenia chrześcijańskiego zawierają 6 takich modlitw „egzorcyzmów mniejszych”, które może sprawować kapłan lub diakon w okresie katechumenatu<sup>34</sup>. Także w obrzędach chrztu dzieci występuje modlitwa egzorcyzmu nad niemowlętami, które „będą narażone na pokusy tego świata

<sup>29</sup> Ten wymiar egzorcyzmów obecny był również w poprzednim wydaniu rytuału z 1614 roku, zob. Dondelinger-Mandy, *Le Rituel des exorcismes dans le Rytuale Romanum de 1614*, w: *La Maison Dieu* 183/184 (1990) s. 102.

<sup>30</sup> Por. Część II, Dział II, Rozdział IV – Inne celebracje liturgiczne, art. I – Sakramentalna, n. 1667; również Kodeks Prawa Kanonicznego umieszcza egzorcyzmy w Księdze IV – Uświęcające zadanie Kościoła, Części II – Pozostałe akty kultu, Tytuł I – Sakramentalia, kan. 1172.

<sup>31</sup> KKK, n. 1673.

<sup>32</sup> Por. przypis 18.

<sup>33</sup> EiMB, n. 8. Por. także Obrzędy Chrześcijańskiego Wtajemniczenia Dorosłych, dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, (=OCWD), Katowice 1988, n. 156.

<sup>34</sup> OCWD, nn. 113-118.

i będą musiały walczyć przeciwko zasadzkom szatana” oraz prośba, aby łaska Chrystusa strzegła je „nieustannie na drodze życia”<sup>35</sup>. Znaczenie tych egzorcyzmów wprowadzenie wyjaśnia następująco: „Przez odradzające obmycie człowiek uczestniczy w zwycięstwie Chrystusa nad diabłem i grzechem, kiedy przechodzi z tego stanu, w którym rodzi się synem pierwszego Adama, do stanu łaski i przybrania za synów Bożych za pośrednictwem drugiego Adama – Jezusa Chrystusa i zostaje wyzwolony z niewoli grzechu do wolności, ku jakiej wyswobodził nas Chrystus”<sup>36</sup>. W ten sposób egzorcyzmy mniejsze są wsparciem Kościoła dla wiernych, od początku ich życia, aby zawsze byli bezpieczni od wpływu Złego, dzięki łasce płynącej z sakramentów, a zwłaszcza z częstego udziału w celebracji pokuty<sup>37</sup>.

W ten sposób wyrażona została prawda o zabezpieczeniu człowieka przed szatanem oraz nadzieja ostatecznego ocalenia, które zostało przygotowane dla wszystkich.

## 2. Egzorcyzm uroczysty zwany wielkim lub większym

Oprócz tej nieustannej troski Kościoła o życie duchowe wiernych, która wyraża się w egzorcyzmach mniejszych, wprowadzenie teologiczne i pastoralne wyjaśnia naturę „opętania” i „dręczenia”, przybliżając w ten sposób pojęcie egzorcyzmu większego. Są to przypadki szczególnego udręczenia i opętania przez diabła jakiegoś człowieka należącego do Bożego ludu i oświeconego przez Chrystusa po to, aby jako syn światłości doszedł do życia wiecznego<sup>38</sup>. To szczególny znak nieprawości szatana, który działa w świecie. Ta forma władzy diabła nad człowiekiem różni się od wpływu, jaki przechodzi na człowieka z tytułu grzechu pierwotnego i jest grzechem<sup>39</sup>. Występuje tutaj jasne odniesienie do nauczania świętego Pawła na temat tajemnicy bezbożności, w 2 Tes 2, 7. Tajemnica tej nieprawości jawi się jasno jako wpływ szatana na życie i działanie człowieka, chociaż diabeł, granic wyznaczonych mu przez Boga, przekroczyć nie może.

W takiej właśnie sytuacji, naznaczonej szczególnym wpływem szatana na człowieka, Kościół sprawuje egzorcyzmy czyli prosi Chrystusa o pomoc i ufając Mu, spieszy człowiekowi dręczonemu czy opętanemu z pomocą, aby od tego dręczenia lub opętania został uwolniony. Egzorcyzm jako obrzęd liturgiczny jest błaganiem lub żądaniem należącym do dziedziny sakramentaliów, oznaczającym skutki przede wszystkim duchowe, osiągnane przez modlitwę

<sup>35</sup> EiMB, n. 8. Por. Obrzędy Chrztu Dzieci, dostosowane do zwyczajów diecezji polskich (OCD), wydanie II, Katowice 1987, nn. 49, 86. Wersja polska obrzędów opuszcza namaszczenie olejem katechumenów

<sup>36</sup> EiBM, n. 8.

<sup>37</sup> Tamże, n. 9.

<sup>38</sup> Tamże, n. 10.

<sup>39</sup> Tamże.

Kościoła<sup>40</sup>. Kościół jednak działa tutaj nie tylko we własnym imieniu, ale w imieniu Boga albo Jezusa Chrystusa, któremu po swoim zmartwychwstaniu posłał Ducha Świętego<sup>41</sup>. Jemu to są posłuszne wszystkie stworzenia, także diabeł i złe duchy<sup>42</sup>. W ten sposób egzorcyzm większy jawi się jako czynność liturgiczna Kościoła, który mocą Ducha Świętego sprawuje Paschalne Misterium Chrystusa i prosi o Jego szczególną ingerencję, aby wszystko zostało poddane Chrystusowi, który zwyciężył zło i grzech<sup>43</sup>.

## CELEBRACJA EGZORCYZMÓW

Ponieważ egzorcyzm jest obrzędem liturgicznym, a więc kultem publicznym Kościoła, a nie prywatną czynnością, należy on do całego Ciała Kościoła, chociaż poszczególnych jego członków dosięga w różny sposób<sup>44</sup>. Biorąc pod uwagę uwarunkowania i okoliczności celebracji egzorcyzmów, wprowadzenie podkreśla, że „również wtedy, gdy nie ma choćby małego grona wiernych, jakiego domaga się roztropność i płynąca z wiary mądrość, niech egzorcysta pamięta, że już w nim samym i osobie dręczonej uobecnia się Kościół, oraz przypomni o tym wiernemu, który doznaje udręki<sup>45</sup>”.

### 1. Zgromadzenie liturgiczne jako podmiot celebracji

Struktura obrzędów egzorcyzmu, zamieszczona we wprowadzeniu nn. 20-30, odpowiada każdej celebracji liturgicznej. Posiada, więc: obrzędy wstępne, Liturgię słowa, obrzędy egzorcyzmu i zakończenie. Określone jest również miejsce celebracji: z dala od tłumu, w kaplicy lub w innym odpowiednim miejscu, gdzie znajduje się widoczny wizerunek Ukrzyżowanego i obraz Najświętszej Maryi Panny<sup>46</sup>. Zachowując strukturę celebracji należy dobrać również odpowiednie formuły i modlitwy, dostosowując je do potrzeb każdej osoby<sup>47</sup>. Po celebracji, uwolniony od udręki szatana, winien razem z członkami swej rodziny złożyć Bogu dziękczynienie za otrzymany dar pokoju. Należy zachęcić go, aby trwał na modlitwie, zwłaszcza zaczerpniętej z sakramentów Pisma Świętego, często przystępował do sakramentu pokuty, sakramentów Eucharystii oraz prowadził życie wypełnione czynami miłosierdzia i bratniej miłości względem wszystkich<sup>48</sup>.

<sup>40</sup> Tamże, n. 11; Por. KKK, n. 1673.

<sup>41</sup> EiBM, n. 12.

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> Cavagnoli G., art. cyt., s. 883.

<sup>44</sup> KL 26.

<sup>45</sup> EiBM, n. 34 b.

<sup>46</sup> Tamże, n. 33.

<sup>47</sup> Tamże, n. 34.

<sup>48</sup> Tamże, n. 36.

W ten sposób obrzędy egzorcyzmów zachowują charakter publicznej czynności Kościoła, przewyższając wszelkie obawy i uprzedzenia, które mogłyby się z nimi łączyć.

## 2. Rola przewodniczącego liturgicznej celebracji egzorcyzmów

Nowa księga egzorcyzmów, podobnie jak to było w poprzednim Rytuale z 1614 roku, określa również szafarza egzorcyzmów. Jest nim kapłan, odznaczający się pobożnością, wiedzą, roztropnością, nieskazitelnością życia, specjalnie przygotowany do tego zadania, któremu biskup diecezjalny wyraźnie udzielił odpowiedniego zezwolenia<sup>49</sup>. W Kościele zachodnim do czasów reformy papieża Pawła VI w „*Ministeria quaedam*”, z 1972 roku, istniało niższe święcenie – egzorcystat, które jednak już w XVIII wieku straciło swoją aktualność na korzyść kapłana egzorcysty. Obecny Kodeks Prawa Kanonicznego określa również egzorcystę jako kapłana, odznaczającego się pobożnością, wiedzą, roztropnością i nieskazitelnością życia<sup>50</sup>. Rola prezbitera w przypadku celebracji egzorcyzmów odnosi się przede wszystkim do prawidłowego rozpoznania wypadku dręczenia czy opętania oraz przewodniczenia samej celebracji.

Najpierw winien on więc zachować najwyższą ostrożność i roztropność; winien odróżnić sytuację opętania od choroby psychicznej. Sprawę należy wszechstronnie zbadać, aby się przekonać, czy rzeczywiście ktoś jest dręczony przez szatana lub za takiego się uważa<sup>51</sup>. Również w sytuacjach, gdy nie zostanie stwierdzone dręczenie czy opętanie, kapłan winien udzielić duchowego wsparcia, nie udzielając jednak egzorcyzmu<sup>52</sup>. Rozpoznanie to jest ważne do tego stopnia, iż wprowadzenie ostrzeżenia, by egzorcysta nie przystępował do celebracji, jeżeli nie nabierze moralnego przekonania o prawdziwym opętaniu<sup>53</sup>. W razie rozeznania choroby psychicznej konieczne jest leczenie, a nie egzorcyzm. Do właściwego rozeznania konieczna jest opinia specjalistów, lekarzy i psychiatrów, otwartych na sprawę życia wewnętrznego<sup>54</sup>.

Przewodniczenie celebracji egzorcyzmów wyraża się przede wszystkim w kompetentnym dawaniu świadectwa wiary Kościoła, by egzorcyzm nie nastroczał nikomu skojarzenia z czynnością magiczną, względnie zabobonna<sup>55</sup>. W tym celu nie należy dopuszczać żadnych środków społecznego przekazu, ale zachować dyskrecję i nie informować o sprawowanym obrzędzie, ani przed faktem, ani po jego dokonaniu<sup>56</sup>. Szafarz egzorcyzmu winien mieć za-

<sup>49</sup> Tamże, n. 13.

<sup>50</sup> KPK, kan. 1172.

<sup>51</sup> EiBM, nn. 14-17.

<sup>52</sup> Tamże, n. 15.

<sup>53</sup> Tamże, n. 16.

<sup>54</sup> Tamże, n. 17.

<sup>55</sup> Tamże, n. 19.

<sup>56</sup> Tamże.

wsze na względzie duchowe dobro uczestniczących. W tym celu winien przyswoić sobie sens obrzędów, poznać wprowadzenie teologiczne i pastoralne, jak również Dyrektorium duszpasterskie, dotyczące stosowania egzorcyzmu większego, zatwierdzonego przez Konferencję Episkopatu<sup>57</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Odnowione obrzędy egzorcyzmów, opracowane zgodnie z postanowieniem Soboru Watykańskiego II, zostały przystosowane do czasów współczesnych. Egzorcyzmy w nowej księdze otrzymały mocny fundament biblijny oraz właściwe umiejscowienie w całokształcie historii zbawienia. Struktura obrzędowa została dostosowana do wymogów odnowionej celebracji misterium: obrzędy te podkreślają zarówno wyznanie wiary Kościoła, jak i skuteczność jego modlitw. Jako obrzęd liturgiczny jest wspólnotową celebracją, chociaż ze względu na szczególne okoliczności pozostaje obrzędem z umiarkowanym udziałem wiernych i bez specjalnego rozgłosu.

Nowa księga uwzględnia również osiągnięcia współczesnej kultury oraz wrażliwość człowieka na świat nadprzyrodzony. Podaje normy celebracji egzorcyzmów, które powinny być dostosowywane do konkretnych sytuacji, określanych jako „dręczenie” lub „opętanie przez diabła”. Odpowiada ona również oczekiwaniom tych ludzi, którzy sami nie będąc w sytuacji opętania lub dręczenia, na różny sposób bywają związani z konkretną walką z mocami ciemności<sup>58</sup>.

Poprzez odnowione obrzędy Kościół nie tylko wyraża wiarę na temat zgubnego działania szatana w dziejach ludzkości, ale kontynuuje z nim walkę poprzez celebrację Misterium, które jest świętowaniem zwycięstwa Chrystusa we wspólnocie Kościoła.

<sup>57</sup> Tamże, n. 38.

<sup>58</sup> Tamże, n. 15.

## SPIS TREŚCI

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

**Otto Weiss**

<b>PRZEMIANY W HISTORIOGRAFICZNEJ RECEPCJI POSTACI ŚW. KLEMENSA HOFBAUERA NA PRZESTRZENI DZIEJÓW .....</b>	<b>9</b>
--	----------

1. Klemens Hofbauer – pasterz ciał i dusz, ojciec ubogich i opuszczonych .....	10
2. Klemens Hofbauer – „pogromca oświecenia i józefinizmu” .....	14
3. Klemens Hofbauer – „ojciec romantyzmu” .....	24
4. Inne spojrzenia na Klemensa Hofbauera .....	30
Zakończenie .....	32

**Ks. Stanisław Piech**

<b>SANKTUARIUM MATKI BOŻEJ NIEUSTAJĄCEJ POMOCY W KRAKOWIE-PODGÓRZU (1903-2004) .....</b>	<b>35</b>
--	-----------

<i>„Dla taniego życia tu jest naphyw wielki robotników, rzemieślników i czeladników wszelkiego kalibru” .....</i>	<i>35</i>
<i>„Ludu pełno było prawie jak w niedziele” .....</i>	<i>37</i>
<i>„Tutaj doznają i doświadczają tej prawdy, jaka się wyraża w tytule Maryi Matka Nieustającej Pomocy” .....</i>	<i>39</i>
Parafia pod wezwaniem Matki Bożej Nieustającej Pomocy .....	41
<i>„W tym wielkim doświadczeniu nieustającej pomocy” .....</i>	<i>42</i>
<i>„Akt koronacyjny jest pragnieniem wszystkich tych, którzy tutaj się modlą” .....</i>	<i>43</i>
<i>„Koronacja aktem zawierzenia maryi” .....</i>	<i>45</i>
Gdy ucichły dzwony obwieszczające koronację .....	49

<b>O. Marian Brudzisz CSsR</b>	
<b>ZARYS DZIEJÓW WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO</b>	
<b>WARSZAWSKIEJ PROWINCJI REDEMPTORYSTÓW</b>	
<b>W LATACH 1903-1939</b> ..... 51	
1. Założenie Seminarium .....	52
2. W poszukiwaniu siedziby studentatu .....	57
3. Zespół administracyjny, wychowawczy i profesorski .....	60
4. Program studiów i ich organizacja .....	65
a) Program nauczania .....	65
b) Organizacja nauczania .....	68
5. Życie codzienne wychowawców, profesorów i kleryków .....	70
a) Program dnia .....	70
b) Rola prefekta, głównego wychowawcy .....	71
c) Praca profesorów .....	72
d) Życie kleryka poza wykładami .....	73
e) Liga Eucharystycznego Serca Jezusa i Maryi Niepokalanej .....	76
6. Pomoce naukowe i seminaryjne: biblioteka, podręczniki, skrypty .....	77
a) Biblioteka .....	77
b) Podręczniki .....	79
7. Apostolat słowa drukowanego .....	83
Zakończenie .....	86
<b>O. Bolesław Słota CSsR</b>	
<b>OJCIEC EMIL STANULA CSsR (1935-1999)</b> ..... 89	
Środowisko rodzinne .....	91
Młodość i studia .....	91
Praca dydaktyczna i naukowa .....	94
Działalność wydawnicza .....	96
Zmaganie się z chorobą i śmierć .....	99
<b>O. Stanisław Bafia CSsR</b>	
<b>TEOLOGIE W SZKOLE W CHARTRES W XII WIEKU</b> ..... 103	
1. Teologia w systemie nauk .....	104
2. Przedmiot teologii .....	107
3. Metoda teologii .....	108

4. Teologia kategorii arystotelesowskich .....	112
5. Teologia liczb i teologia stworzenia świata .....	113
Zakończenie .....	115

**O. Paweł Mazanka CSsR**

<b>O DWÓCH ŹRÓDŁACH WSPÓŁCZESNEGO ATEIZMU .....</b>	<b>117</b>
---	------------

Wstęp .....	117
1. Pozytywizm i nowa koncepcja filozofii .....	119
2. Zadania filozofii w neopozytywizmie .....	121
3. Postulat odrzucenia świata nadprzyrodzonego z wiary chrześcijańskiej .....	122
Zakończenie .....	124

**O. Marek Urban CSsR**

<b>MYŚLICIELE ŻYDOWSCY XX WIEKU – FRANZ KAFKA .....</b>	<b>127</b>
---	------------

1. Informacje biograficzne .....	128
2. Interpretacje .....	131
3. Judaizm .....	133
3.1. Hebraizm orientalny i chasydyzm .....	133
3.2. Kontakt Kafki z Biblią .....	135
4. Refleksje nad dziełem .....	142

**O. Mirosław Pawliszyn CSsR**

<b>NIEPEWNOŚĆ JAKO PODSTAWA PEWNOŚCI. ZARYS FILOZOFII WIARY PETERA WUSTA .....</b>	<b>147</b>
--	------------

Wstęp .....	147
1. Rys biograficzny .....	148
2. Insecuritas humana jako kategoria ontyczna .....	149
3. Insecuritas humana jako kategoria religijna .....	150
4. Paradoks religijnego wymiaru insecuritas humana. Religijna pewność .....	155
5. Ryzyko aktu wiary .....	157
Zakończenie .....	159

<b>O. Janusz Urban CSsR</b>	
<b>CO MARTIN HEIDEGGER ROZUMIE POD POJĘCIEM „TECHNIKA”? NA ILE JEST ONA PODDANA ROSZCZENIU ZASADY, ŻE WSZYSTKO MA SWOJĄ PRZYCZYNĘ? .....</b>	
	163
1. Pochodzenie i znaczenie słowa „technika” .....	163
2. Istota nowoczesnej techniki .....	165
2.1. Das Stellen (stawianie) .....	165
2.2. Das Gestell .....	166
2.3. Das Geschick .....	166
3. Zasada racji istnienia i jej roszczenia .....	167
4. Podporządkowanie techniki roszczeniu zasady racji istnienia .....	168
4.1. Nowożytna nauka .....	169
4.1.1. Działalność badawcza jako istota nauki .....	169
4.2. Perfekcja techniki .....	171
Podsumowanie .....	172
<b>O. Bruno Hidber CSsR</b>	
<b>ODKUPIENIE OD ZŁA.</b>	
<b>WZAJEMNA ZALEŻNOŚĆ STWORZENIA I ODKUPIENIA .....</b>	
	175
Bóg ofiarą zła? .....	177
„Copiosa redemptio” .....	178
Przepowiadać krzyż jako „copiosa redemptio” .....	182
<b>Ks. Andrzej Stefan Nowicki</b>	
<b>PROBLEM ZMARTWYCHWSTANIA CZŁOWIEKA</b>	
<b>W TEOLOGII LADISLAUSA BOROSA .....</b>	
	187
Śmierć jako początek zmartwychwstania .....	188
Czyściec .....	192
Zbawienie jako osobowa wspólnota z Jezusem Chrystusem .....	195
Próba oceny eschatologii Borosa .....	198
<b>O. Marek Raczkiewicz CSsR</b>	
<b>HYMN O PERLE .....</b>	
	201

**O. Ryszard Hajduk CSsR****NAWRÓCENIE JAKO CEL DZIAŁALNOŚCI MISYJNEJ****REDEMPTORYSTÓW ..... 211**

- I. Nawrócenie posiada wymiar indywidualny i wspólnotowy ..... 211
  - 1. ... według Biblii ..... 212
  - 2. ... według dokumentów kościelnych ..... 214
  - 3. ... w Konstytucjach Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela ..... 215
    - 3.1. Nawrócenie osobowe (Konst. 11) ..... 215
    - 3.2. Tworzenie wspólnot (Konst. 12) ..... 215
- II. Nawrócenie dokonuje się dzięki doświadczeniu wiary ..... 216
  - 1. ... poprzez otwarcie się na obecność Boga ..... 217
  - 2. ... w spotkaniu z Bożą miłością ..... 217
  - 3. ... przez kontakt ze wspólnotą wierzących ..... 219
- III. Zadaniem Redemptorystów jest prowadzić ludzi do osobowego  
nawrócenia ..... 221
  - 1. ... we wspólnocie ..... 221
  - 2. ... i ku wspólnocie ..... 223

**O. Zdzisław Klafka CSsR****REDEMPTORYSTA JAKO NOSICIEL NADZIEI WOBEC****WSPÓŁCZESNYCH WYZWAŃ KOŚCIOŁA I ŚWIATA.****WSKAZANIA I KIERUNKI WYŁANIAJĄCE SIĘ****Z TEOLOGII MORALNEJ ..... 225**

- 1. Kontekst epistemologiczno-pastoralny ..... 226
- 2. „Nowa ewangelizacja”: culmen świadectwa chrześcijańskiego ..... 226
- 3. W duchu odnowy zapoczątkowanej przez Sobór Watykański II ..... 228
  - 3.1. Ponowne wyjście od Pisma Świętego, inspiracji całej egzystencji  
chrześcijańskiej ..... 229
  - 3.2. Wydarzenie paschalne Chrystusa jako miejsce odrodzenia  
chrześcijańskiego ..... 231
  - 3.3. Nowa eschatologia: umarli i zmartwychwstali z Chrystusem ..... 233
- 4. Nowa świętość ..... 235
- 5. Zakończenie ..... 239

<b>O. Marek Saj CSsR</b>	
<b>PRZYGOTOWANIE DO ŻYCIA APOSTOLSKIEGO</b>	
<b>W ZGROMADZENIU REDEMPTORYSTÓW</b>	
<b>– ODPOWIEDZIĄ NA OCZEKIWANIA WSPÓŁCZESNEGO</b>	
<b>ŚWIATA I KOŚCIOŁA .....</b>	
	<b>241</b>
1. Misje i rekolekcje parafialne .....	245
2. Duszpasterstwo parafialne .....	251
3. Współpraca z laikatem .....	255
<b>O. Piotr Koźlak CSsR</b>	
<b>KAPŁAN-PRZEWODNIK DUCHOWY, CZY JEST KOMUŚ DZISIAJ</b>	
<b>POTRZEBNY? CECHY – ZADANIA – DUCHOWOŚĆ KAPŁANA</b>	
<b>I PRZEWODNIKA DUCHOWEGO WEDŁUG HENRI</b>	
<b>J. M. NOUWENA .....</b>	
	<b>259</b>
1. Tęsknota i kryzys .....	260
2. Cechy kapłana-kierownika duchowego .....	262
2.1. Współczucie .....	262
2.2. Kontemplatywny krytyk .....	263
2.3. Nieustanna modlitwa .....	264
2.4. Przebaczenie .....	265
2.5. Wspaniałomyślność .....	266
3. Zadania kapłana-przewodnika duchowego .....	267
3.1. Rozjaśnianie wewnętrznego zagmatwania .....	267
3.2. Wydobywanie z człowieka tego, co jest w nim najlepsze .....	268
3.3. Niszczenie dystansu .....	268
3.4. Wiara w wartość i sens życia .....	269
3.5. Ukazywanie nadziei .....	270
3.6. Dawać: klimat – słowo – dom .....	271
3.6.1. Darować klimat .....	271
3.6.2. Dawać możliwość rozmowy .....	273
3.6.3. Darować dom .....	273
4. Duchowość kapłana-przewodnika duchowego .....	274
4.1. Milczenie .....	275
4.2. Przyjaźń .....	276
4.3. Wnikliwość .....	276
Podsumowanie .....	277

**O. Jacek Zdrzałek CSsR****KONSEKROWANI DO PEŁNIENIA MISJI. MISYJNA NATURA****ŻYCIA KONSEKROWANEGO ..... 279**

I. Terminologia .....	281
II. Adresaci misji (przedmiot misji) .....	283
a) Misja ad gentes .....	283
b) Wspólnoty chrześcijańskie o solidnych strukturach eklezjalnych .....	284
c) Sytuacja pośrednia .....	284
III. Podmiot misji .....	285
a) Życia konsekrowanego jako podmiot misji .....	286
b) Misja poszczególnych instytutów .....	286
c) Misja osób konsekrowanych .....	287
IV. Najistotniejsza misja życia konsekrowanego .....	287
V. Warunki wypełnienia misji .....	289
VI. Skuteczność misji .....	290
a) Świętość .....	291
b) Modlitwa .....	292
c) Jakość przeżywania ślubów .....	292
d) Zdrowa i głęboka duchowość .....	293
e) Życie sakramentalne .....	294
f) Duch ascezy .....	295
g) Braterstwo we wspólnotach .....	297
VII. Wprowadzenie w misję Jezusa .....	297
Zakończenie .....	298

**O. Stanisław Madeja CSsR****EGZORCYZMY W ODNOWIONEJ LITURGII KOŚCIOŁA ..... 301**

Wstęp .....	301
Kontekst historiozbawczy egzorcyzmów .....	302
1. Wyzwolenie z niewoli szatana przez Chrystusa .....	302
2. Posłannictwo Kościoła w walce z szatanem .....	303
Natura egzorcyzmów .....	305
1. Egzorcyzmy mniejsze we wtajemniczeniu chrześcijańskim .....	305
2. Egzorcyzm uroczysty zwany wielkim lub większym .....	306
Celebracja egzorcyzmów .....	306
1. Zgromadzenie liturgiczne jako podmiot celebracji .....	306
2. Rola przewodniczącego liturgicznej celebracji egzorcyzmów .....	308
Zakończenie .....	309

