

**ZESZYTY
HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE**

ROCZNIK
COLLEGIUM RESURRECTIANUM

ZESZYTY HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE

ROCZNIK
COLLEGIUM RESURRECTIANUM

ROK IX
NUMER 9/2003

REDAKCJA
Bernard Hylla CR

KOLEGIUM REDAKCYJNE
Andrzej Gieniusz CR – Rzym
Kazimierz Mikucki CR – Lwów
Dariusz Tabor CR – Kraków
Kazimierz Wójtowicz CR – Kraków

KRAKÓW 2003

© COPYRIGHT BY Wyższe Seminarium Duchowne
Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców

KOREKTA I ADIUSTACJA
Beata Pierz

SKŁAD I ŁAMANIE
Piotr Poniedziałek

ISBN 83-87440-44-2

ADRES REDAKCJI
Wyższe Seminarium Duchowne
Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców
30-320 Kraków
ul. ks. Stefana Pawlickiego 1
tel. 266-84-53, fax 266-45-92
e-mail: wsdcr@kr.onet.pl

cum permissione auctoritatis ecclesiasticae

SPIS TREŚCI

	OD REDAKCJI	7
	GAUDEAMUS IGITUR	11
13	Inauguracja roku akademickiego 2002/20023 <i>Nota kronikarska</i> <i>Przemówienie Rektora Collegium Resurrectianum</i> <i>Przemówienie Dziekana Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie</i>	
23	Bronisław Zarański CR <i>Ukształtowanie się „żywej wiary” Bogdana Jańskiego jako drogi powrotu do Boga</i>	
32	Magis scire <i>Rozprawy magisterskie</i>	
	CONGREGATIONIS RADICES	41
43	Artur Kardaś CR <i>Zmartwychwstanie i nowe życie</i>	
47	ks. Jarosław M. Popławski <i>Duchowość komunii w świetle nauczania głównych przedstawicieli Zmartwychwstańskiej Szkoły Duchowości</i>	
63	Maria Renata Kowalska CR <i>Konsekracja zakonna w ujęciu ojca Piotra Semeneki CR</i>	
85	Dariusz Tabor CR <i>Ojca Piotra Semeneki metoda modlitwy myślniej</i>	
91	Piotr Jordan Śliwiński OFMCap <i>W labiryncie nowości. Antropologia chrześcijańska wobec wyzwań ponowoczesnego świata</i>	

- 106 Stefan Szary CR
Otwarcie dialogiczne jako warunek powstania wspólnoty w myśli filozoficznej ks. Józefa Tischnera

PRAESENTATIO UNIVS LIBRI 111

- 113 Kazimierz Wójtowicz CR
W trosce o świat konsekrowany
- 115 Jan A. Nalaskowski OSPPE
Byłem na Synodzie Biskupów 1994 roku
- 121 Bernard Hylla CR
Wprowadzenie do lektury
- 124 Stefan Koperek CR
Zmartwychwstańcy w służbie życia konsekrowanego. Słowo dziekana WT PAT w Krakowie

QUAESTIUNCULAE ET DISPUTATIONES 127

- 129 Andrzej Gieniusz CR
Posługa autorytetu w teorii i w praktyce Apostoła Narodów
- 144 Andrzej Napiórkowski OSPPE
Ku odnowionej dogmatyczno-pastoralnej aplikacji sakramentu bierzmowania w parafii
- 164 Adam Błyszcz CR
La struttura ontologica dell'essere razionale e il suo destino definitivo nel terzo libro di De principiis di Origene
- 182 Dariusz Tabor CR
Miłowanie Boga w duchowości zmartwychwstańców. Możliwość i postulat
- 193 Stefan Koperek CR
Liturgia i katecheza, czyli katecheza w służbie liturgii
- 204 ks. Marek Studenski
Pedagogika Fryderyka Wilhelma Foerstera a myśl siostry Barbary Żulińskiej
- 221 Kazimierz Mikucki CR
Rozumowania i ich znaczenie w koncepcji filozoficznej ks. Kazimierza Kłósaka
- 242 Piotr Semenenko CR
Z panem na pustynię. Dialog mistyczny

OD REDAKCJI

To już dziewiąty rocznik (piąty w nowej edycji) „Zeszytów Historyczno-Teologicznych”. Czujemy na sobie ciężar dziedzictwa poprzednich ośmiu numerów, jesteście świadomi bogactwa myśli, naukowych dokonań i otwartych nowych horyzontów teologii, duchowości, historii i zmartwychwstańczego patrymonium. Oddajemy więc czytelnikom kolejny tom „Zeszytów”, będący owocem kontynuowanych badań naukowych, wielorakich poszukiwań w różnych dziedzinach. Żywimy przekonanie, że badania te powinny odpowiadać na aktualne potrzeby Zgromadzenia, Kościoła w Polsce oraz naszej Ojczyzny.

Tradycyjnie już numer nasz składa się z trzech części. Pierwsza z nich – GAUDEAMUS IGITUR – jest odbiciem dokonań bardzo ważnego dnia, dnia początku. Takim bowiem jest zawsze inauguracja roku akademickiego. Zarówno teksty oficjalne – przemówienie rektora *Collegium*, przemówienie dziekana Wydziału Teologicznego PAT, jak i wykład inauguracyjny są tekstami inspirującymi, dającymi dużo do myślenia, wskazującymi kierunki działania na cały nowy rok wytężonej pracy. Warto poświęcić nieco więcej uwagi samemu wykładowi inauguracyjnemu. Ks. Bronisław Zdrański pochyła się w nim nad fenomenem nawrócenia Bogdana Jańskiego. Autor podkreśla, że człowiekiem, który miał największy wpływ na powrót Bogdana do wiary, był Felicité de Lammenais. On to bowiem wskazał na filozofię zdrowego rozsądku jako podstawę żywej wiary. Po potępieniu idei zdrowego rozsądku przez Grzegorza XIV wiara Jańskiego zachwiała się. Odnalazł jednak podstawę wiary w łasce Bożej, wyrażającej miłość Boga do człowieka. Pierwszej części towarzyszy również blok zwany MAGIS SCIRE. Zawiera on streszczenia prac magisterskich tegorocznych absolwentów *Collegium*.

Druga część – CONGREGATIONIS RADICES – przynosi pokłosie IX Dni Historyczno-Teologicznych, które miały miejsce w *Collegium* 17 lutego 2003 roku. Złożyły się nań trzy referaty i dwa komunikaty. Referat ks. Jarosława Popławskiego okazał się być poszukiwaniem bardzo ważnego nurtu w dziedzictwie duchowym zmartwychwstańców – duchowości komunii.

O. Piotr Jordan Śliwiński w swoim wystąpieniu opisał sytuację człowieka w epoce ponowoczesnej i rozważał możliwość dialogu chrześcijaństwa z myślą postmodernistyczną na bazie doświadczenia pytania i bycia pytany. Siostra Renata Kowalska CR zastanawiała się nad specyfiką konsekracji zakonnej u o. Piotra Semenki CR. Według niego rady ewangeliczne są drogą miłości, która jest istotą Paschy. Godne uwagi były również zawartości dwóch komunikatów. Ks. Stefan Szary CR analizował pojęcie otwarcia dialogicznego i określił go jako warunek stworzenia wspólnoty. Ks. Dariusz Tabor CR przedstawił zwięzłe strukturę semenkowskiej metody rozmyślenia.

Oczywiście naukowe poszukiwania nie koncentrują się wyłącznie wokół dorocznej konferencji. Istnieje mnogość badawczych zaangażowań, które są przedstawiane w trzeciej części numeru. *QUAESTIUNCULAE ET DISPUTATIONES* przynoszą różnorodne owoce naukowe. Ks. prof. Andrzej Geniusz CR w swojej rozprawie analizuje istotę posługi władzy i autorytetu w myśli św. Pawła. Dochodzi do wniosku, że każdy autorytet ma służyć wierzącemu do uzyskania takiego stopnia wolności, który pozwoliłby mu samodzielnie rozeznawać i podejmować decyzje. Ks. prof. Stefan Koperek CR rozważa relację między katechezą i liturgią. Postuluje w swoim referacie jedność między katechezą, liturgią i życiem. Ks. Adam Błyszcz CR podjął badania nad spuścizną Orygenesesa. Analizując III księgę *De principis*, stara się wejść w istotę i przeznaczenie istot rozumnych. Ks. Kazimierz Mikucki CR prezentuje tekst, w którym analizuje różnego rodzaju rozumowania. Skupia się przede wszystkim na dwóch rodzajach rozumowań – dedukcyjnym i redukcyjnym, oraz szuka warunków ich pewności. O. prof. Andrzej Napiórkowski OSPPE przedstawia rozprawę poświęconą odnowionemu spojrzeniu na sakrament bierzmowania. Owocem jego refleksji są dwa postulaty – celebracji tegoż sakramentu przed pierwszą komunią świętą oraz powiązania dwóch nurtów katechezy – szkolnej i parafialno-rodzinnej. Ks. Marek Studenski w swej rozprawie dokonał porównania systemów pedagogicznych Fryderyka Wilhelma Foerstera oraz siostry Barbary Żulinskiej CR. Ks. Dariusz Tabor CR poszukiwał postulatu miłowania Boga w duchowości zmartwychwstańczej. Autor doszedł do wniosku, że warunkiem spełnienia tego imperatywu jest doświadczenie przez człowieka miłości Bożej. Uzupełnieniem serii tekstów naukowych jest oryginalny, na nowo opracowany tekst o. Piotra Semenki CR. Jest to duchowy poemat *Z Panem na pustynię*.

Jest jeszcze trzecia, nie spotykana w poprzednich rocznikach „Zeszytów” część – *PRAESENTATIO UNIVS LIBRI*. Zawiera ona teksty poświęcone jed-

nej jedynej książce, której wartość trudno przecenić. *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła. Od Vaticanum II do Ripartire da Cristo*. Jest to drugie, poprawione i poszerzone wydanie publikacji tak cennej dla każdej osoby żyjącej radami ewangelicznymi. Promocja tej publikacji odbyła się 17 lutego 2003 i stanowiła specjalny moment IX Dni Historyczno-Teologicznych. Obecny rocznik zawiera wystąpienia, które miały miejsce w czasie promocji. Na szczególną uwagę zasługuje tutaj wypowiedź ks. prof. Stefana Koperka CR, dziekana Wydziału Teologicznego PAT, poświęcona trosce, jaką zmartwychwstańcy otaczają życie konsekrowane, oraz refleksja o. Jana Nalaskowskiego OSPPE, uczestnika poświęconego życiu konsekrowanemu Synodu Biskupów w 1994 roku. Nie zabrakło również wypowiedzi dwóch zmartwychwstańców, zaangażowanych w powstanie dzieła, redaktorów książki – ks. Bernarda Hylli CR oraz ks. Kazimierza Wójtowicza CR.

Puszczamy w świat kolejny tom – pełny, bogaty i obfity. Mamy nadzieję, że wszystko to, co niesie on w sobie, pomoże czytelnikowi w spełnianiu zadania własnej formacji duchowej i intelektualnej, tak bardzo potrzebnej na nadchodzące czasy, oraz zainspiruje do dalszych badań naukowych oraz fascynujących poszukiwań intelektualnych.

GAUDEAMUS IGITUR

INAUGURACJA ROKU AKADEMICKIEGO 2002/20023

Dnia 3 października 2002 roku kolejny raz w „sali kapitulnej” rozległ się radosny śpiew: *Vivat academia! Vivat professores!* Znak to, że nadszedł nowy rok intensywnej pracy intelektualnej w *Collegium Resurrectianum*, Wyższym Seminarium Duchownym Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców.

Inauguracja roku akademickiego 2002/2003 rozpoczęła się tradycyjnie w kościele seminaryjnym pw. Emaus. Uroczystej Mszy świętej, w której uczestniczyli profesorowie, formatorzy i studenci, przewodniczył ojciec prowincjał Adam Piasecki CR. W okolicznościowej homilii przypomniał on studentom o indywidualnej odpowiedzialności każdego zakonika za integralną formację do kapłaństwa i życia konsekrowanego, profesorom i formatorom dziękował za znaczący wkład w dzieło przygotowania młodego pokolenia „żeńców” oraz za podejmowane wysiłki przyczyniające się do rozwoju i promocji młodej, bo funkcjonującej od 1996 roku, zmartwychwstańczej instytucji naukowej.

Po krótkiej przerwie rozpoczęła się dalsza część uroczystości. Najpierw odśpiewano pieśń *Bogurodzi-*

ca, a następnie ksiądz rektor powitał przybyłych gości i wygłosił przemówienie inauguracyjne zakończone solennym obwieszczeniem otwarcia nowego roku akademickiego. Kolejną osobą na mównicy był ksiądz wicerektor, Dariusz Tabor CR, który złożył sprawozdanie z bogatej i szerokiej działalności *Collegium Resurrectianum* w roku 2001/2002.

Nadszedł wreszcie moment immatrykulacji. Pięciu zmartwychwstańców i trzech guanellianów złożyło studenckie przyrzeczenie i z rąk dziekana Wydziału Teologicznego PAT odebrało indeksy. Pierwszy wykład w nowym roku wygłosił ks. mgr lic. Bronisław Zarański CR, który podjął temat *Ukształtowanie się „żywej wiary” Bogdana Jańskiego jako drogi powrotu do Boga*.

Uroczystość inaugurującą rok akademicki 2002/2003 dopełniło przemówienie dziekana Wydziału Teologicznego PAT, ks. prof. dr. hab. Stefana Koperka CR, oraz odśpiewanie starej studenckiej piosenki *Gaudeamus igitur*.

Przemówienie Rektora Collegium Resurrectianum

Dzisiejsza inauguracja roku akademickiego 2002/2003, odbywająca się w siódmą rocznicę poświęcenia *Centrum Resurrectionis*, gromadzi nie tylko domowników, ale i wielu gości. Cieszę się z tak liczного udziału w tej uroczystości i kieruję słowa pozdrowienia.

Witam bardzo serdecznie prowincjała Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców, wielkiego kanclerza *Collegium Resurrectianum*, ks. Adama Piaseckiego CR. Wyrażam wdzięczność za przewodniczenie liturgii eucharystycznej i wygłoszenie słowa Bożego, a także za stałą troskę o rozwój tego dzieła, które jest niezwykle ważne dla przyszłości Polskiej Prowincji.

Pragnę wyrazić ogromną radość z obecności wśród nas dziekana Wydziału Teologicznego PAT w Krakowie ks. prof. dr. hab. Stefana Koperka CR. Czujemy się doprawdy dumni, iż po bardzo wielu latach zmartwychwstańców pełni ważne i odpowiedzialne funkcje administracyjne,

tym razem w Papieskiej Akademii Teologicznej. Przy tej okazji dziękujemy za życzliwość, za przewodniczenie egzaminom magisterskim, za działalność dydaktyczną w naszym seminarium oraz za aktywny udział w pracach Komisji ds. *Collegium Resurrectianum*.

Słowa powitania kieruję do ks. lic. Wiesława Baniaka SdC, rektora domu formacyjnego dla kandydatów do Zgromadzenia Sług Miłości, oraz jego najbliższego współpracownika – ks. Piotra Telegi SdC. Cieszymy się, że jesteście z nami i że wasza wspólnota zakonna – także w Polsce – próbuje umiejętnie łąpać wiatr w żagle i „wypływać na głębie”.

Bardzo serdecznie witam naszych najbliższych sąsiadów – salezjanów, z którymi łączą nas nie tylko serdeczne wspomnienia z przeszłości, lecz także więzy przyjaźni i ścisłej współpracy w dziedzinie formacji. Pozdrawiam rektora Wyższego Seminarium Duchownego, ks. dr. Stanisława Semika SDB. Witam dyrektora studiów w tymże seminarium, a także członka Komisji ds. *Collegium Resurrectianum*, ks. dr. Sylwestra Jędrzejewskiego SDB. Witam serdecznie ks. dr. Jacka Ryłko SDB, który będzie u nas prowadził wykłady z teologii moralnej.

Słowa pozdrowienia kieruję do ks. dr. Romana Bogacza, dyrektora Instytutu Jana Pawła II w Krakowie i adiunkta przy katedrze Teologii i Informatyki Biblijnej.

Wyrażam radość z obecności ks. dr. Stanisława Mieszczaka SCI i gratuluję wspaniale przygotowanej liturgii w czasie 9. pielgrzymki Ojca Świętego do ojczyzny.

Pozdrawiam serdecznie pana dr. Wiesława Delimata, adiunkta w Instytucie Liturgicznym PAT, i dziękuję za oprawę muzyczną dzisiejszej uroczystości.

Z wielką radością witam asystenta prowincjalnego Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców, ks. Andrzeja Napiecka CR.

Pozdrawiam wszystkich zmartwychwstańców prowadzących wykłady w *Collegium Resurrectianum*, szczególnie zaś obecnych na tegorocznej inauguracji.

Witam radnego prowincjalnego i rektora Niższego Seminarium Duchownego w Poznaniu, ks. Artura Karasia CR.

Pozdrawiam ks. dr. Tadeusza Kaszubę CR. Cieszymy się, iż po wieloletnim okresie przerwy, związanej z pełnieniem najwyższych funkcji w naszym Zgromadzeniu (przypomnę, że ks. Tadeusz w latach 1975-1981 był przełożonym generalnym Zgromadzenia, a następnie dwanaście lat asystentem i radnym generalnym) oraz kierowaniem Międzynarodowym Centrum Duchowości w Rzymie, będziemy mogli znowu korzystać z wie-

dzy w zakresie filozofii, a zwłaszcza myśli filozoficznej współzałożyciela zmartwychwstańców ojca Piotra Semeneki.

Witam ks. lic. Lucjana Krzywonośa CR, dyrektora Bursy akademickiej im. sł. Bożego Pawła Smolikowskiego w Krakowie.

Pozdrawiam ks. Stefana Szarego CR, doktoranta na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Witam ks. dr. Kazimierza Wójtowicza CR, redaktora naczelnego miesięcznika „Via Consecrata”, dyrektora Wydawnictwa „Alleluja” i konsultora w Komisji ds. Życia Konsekrowanego przy Episkopacie Polski.

Serdecznie witam ks. lic. Bronisława Zarańskiego CR, który od lutego 2002 roku pełni obowiązki wykładowcy i ojca duchownego w Wyższej Szkole im. Bogdana Jańskiego w Warszawie. Dziękuję mu jednocześnie za przyjęcie zaproszenia do wygłoszenia wykładu inauguracyjnego w nowym roku akademickim.

Słowa specjalnego powitania kieruję pod adresem ks. dr. Kazimierza Mikuckiego CR, który mieszka w – równie pięknym jak Kraków – mieście Lwowie i prowadzi szeroką działalność naukowo-dydaktyczną w WSD Archidiecezji Lwowskiej.

Pozdrawiam bardzo serdecznie wszystkich zmartwychwstańców, którzy odpowiedzieli na nasze zaproszenie: ks. Władysława Tarnowskiego CR, przełożonego domu zakonnego przy ul. Łobzowskiej; ks. Romualda Półtoraka CR, ekonoma prowincjalnego; ks. Andrzeja Jagiełkę CR, proboszcza parafii pw. MB Nieustającej Pomocy we Lwowie; ks. Stanisława Warchałowskiego CR, przełożonego domu zakonnego *Centum Resurrectionis*.

Bardzo serdecznie witam moich najbliższych współpracowników: ks. dr. Dariusza Tabora CR, wicerektora seminarium, a także wykładowcę na Wydziale Historii Kościoła PAT, oraz ks. Stanisława Suwałę CR, wcześniej spowiednika, a od września tego roku ojca duchownego w Wyższym Seminarium Duchownym.

Pragnę w tym miejscu wyrazić ogromną wdzięczność dotychczasowemu ojcu duchownemu, ks. Ryszardowi Burdzie, który pełnił tę funkcję przez ostatnich pięć lat.

Bardzo gorąco witam Was, drodzy seminarzyści, od najstarszych (diakonów) do najmłodszych, którzy za chwilę po raz pierwszy złożą przyrzeczenie studenckie i odbiorą indeksy.

Najprzewielebniejszy Ojciec Prowincjale, Magnificencjo, Księżę Dziekanie Wydziału Teologicznego PAT, Czcigodni Księża Profesorowie, Wykładowcy i Formatorzy, Szanowni Państwo, Drodzy Bracia Klerycy!

W duchu wdzięczności przyjmujemy od Boga dar nowego roku akademickiego. Jednak w porządku łaski każde takie obdarowanie niesie ze sobą szczególną odpowiedzialność i zobowiązanie. U progu roku akademickiego 2002/2003 – wsłuchując się w głos Kościoła – pytamy zatem o zadania, które Pan Bóg stawia przed nami na ten czas formacji zakonnej i do kapłaństwa, a także usiłujemy wyznaczyć kierunek naszym poczynaniom i określić specyficzne cele, do których mają zmierzać osobiste i wspólnotowe wysiłki.

Życie każdego chrześcijanina, a zwłaszcza osoby konsekrowanej, jest ze swej natury rzeczywistością dynamiczną, otwartą na kształtowanie nowego człowieka, które dokonuje się poprzez proces stałego nawracania; chodzi tu o formowanie człowieka, dla którego w ostatecznym rozrachunku najwyższym wzorem i jedyną miarą życia jest osoba Jezusa Chrystusa. Znaczy to, iż mamy szczególny obowiązek troski o życie duchowe, o prymat ducha; mamy po prostu żyć duchowością.

Żyć duchowością to wejść na nowo w szczególną komunie miłości z Jezusem Chrystusem, od którego bierze początek każda droga powołania, oraz rozbudzić w sobie pragnienie utożsamienia się z Nim poprzez dobrowolne przyjęcie za swoje Jego uczuć, dążeń i sposobu życia (por. Jan Paweł II, *Adhortacja Vita consecrata*, 18).

Żyć duchowością oznacza zatem rozpocząć na nowo od osoby Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka, ale też rozpocząć razem z Nim, bo w Nim odnajdujemy siłę i motywy dla naszego działania. Stąd też Eucharystia i słowo Boże, w których Jezus Chrystus jest rzeczywiście obecny, stanowią pierwsze i podstawowe źródła naszej duchowości. (por. Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Instrukcja Ripartire da Cristo*, 22-24). W homilii na dzień życia konsekrowanego w roku 2001 Papież zwracał się do nas z apelem: „Spotykajcie Chrystusa i kontemplujcie zwłaszcza w Eucharystii, sprawowanej każdego dnia i czczonej jako źródło i szczyt życia i działalności apostolskiej... Rozważajcie nieustannie Pismo Święte, a zwłaszcza Ewangelię, aby odcisnęły się w was rysy wcielonego Słowa”.

Powołanie kapłańskie i zakonne rodzi się z osobistego spotkania z Chrystusem, z głębokiej przyjaźni i wspólnoty z Nim. Ono też nie może się rozwijać, wzrastać i dojrzewać bez intymnej zażyłości z Chrystusem, bez wzroku utkwionego w Jego oblicze.

Formacja seminaryjna dokonuje się w szerokim kontekście życia Kościoła, bo przecież każde powołanie jest darem, który rodzi się w Kościele i jest dla Kościoła. Tegoroczny program pracy, zadany nam przez Ojca Świętego w Liście apostoelskim *Novo millennio ineunte*, koncentruje się wokół przykazania miłości Boga, a szczególnie większego „umiłowania Chrystusa”.

Wiemy dobrze, że miłować Chrystusa znaczy także miłować swoich braci, a więc być świadkami Jego miłości w świecie. „Świat potrzebuje – mówił Papież do młodych w czasie lipcowego spotkania w Toronto – aby dotknęło go i uzdrowiło piękno i bogactwo miłości Boga. Obecny świat potrzebuje świadków tej miłości. Potrzebuje, abyście byli solą ziemi i światłem tego świata”.

Kościół oczekuje więc od wyznawców Chrystusa, zwłaszcza zaś od młodych konsekrowanych, że – jak miało to miejsce w całej historii życia zakonnego – rozbudzą w sobie nową wyobraźnię miłosierdzia; że w konkretnych słowach i gestach będą potwierdzać miłosierną miłość Boga do człowieka. Kościół oczekuje przede wszystkim zdecydowanego zaangażowania na rzecz ludzi potrzebujących i ubogich, których jest tak wielu w świecie pełnym sprzeczności i kontrastów. W ostatnich latach do starych form ubóstwa dołączyły nowe, które pojawiają się także w środowiskach materialnie zasobnych i dotyczą osób w różnych etapach życia. Są to: rozpacz płynąca z poczucia bezsensu życia, niebezpieczeństwo narkomanii i innych uzależnień, samotność w starości i chorobie, degradacja czy dyskryminacja społeczna, zepchnięcie na margines życia publicznego, gwałcenie praw osoby ludzkiej (por. *Novo millennio ineunte*, 49).

Wobec tych wyzwań nie wolno nam pozostać biernymi, ale musimy podjąć „misję nadziei”, opartej na bezwarunkowej miłości Boga, która objawia się najpełniej w Misterium Paschalnym Jezusa Chrystusa; w ten sposób będziemy też realizowali charyzmat naszych świętobliwych Założycieli. Oczywiście za „miłosierdziem słów” powinno iść „miłosierdzie czynów”, czyli zdolność bycia bratem dla każdego cierpiącego człowieka.

Napawa nadzieją fakt, że nie brak w naszych wspólnotach konsekrowanych *stróżów poranka*: a więc młodych, którzy podjęli z entuzjazmem

zaproszenie do naśladowania Chrystusa. Kościół i świat potrzebuje takich odważnych młodzieńców, którzy pozwalają się kształtować przez Ojca moca Ducha Świętego „na wzór Chrystusa”. To oni będą jutro (ale też czynią to i dziś) ofiarowywać wszystkim czytelne i radosne świadectwo swojej „specyficznej formy przyjęcia tajemnicy Chrystusa” i specyficznej duchowości własnego instytutu (por. Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, Instrukcja *Ripartire da Cristo*, 46).

Drodzy Młodzi! Przed wami stoją więc wielkie zadania. Najpierw jednak musicie poczuć się odpowiedzialni za własny wzrost, musicie stawać się autentycznymi protagonistami własnej formacji. Nie rezygnujcie ze stawiania sobie wysokich wymagań. Nie bójcie się dzielić z innymi bogactwem młodości i wydobywać z waszego skarbcza tego, co najlepsze, aby ofiarować braciom. Umiejętnie wykorzystujcie stworzone wam przez Zgromadzenie możliwości solidnego przygotowania się do przyszłych zadań poprzez studia filozoficzno-teologiczne. Pielęgnujcie w sobie wartości ludzkie, duchowe i charyzmatyczne, aby – żyjąc w twórczej wierności – podejmować z miłością dialog ze współczesnym światem i człowiekiem poszukującym sensu życia. Pamiętajcie, że to wy już niedługo będziecie kontynuować, z racji wymiany pokoleń, trwającą stale odnowę naszych instytutów i ich przystosowywanie do nowych sytuacji. To na waszej wierze, dyspozycyjności, wspólnym myśleniu, ofiarności, a także na umiejętności wsłuchiwania się w głos Ducha Bożego opiera się w ogromnej mierze przyszłość i misja naszych wspólnot zakonnych.

Collegium Resurrectianum to jednak nie tylko seminarzyści, ale także profesorowie. Zadaniem wykładowcy nie jest przekaz tylko pewnej określonej ilości wiedzy w taki sposób, jakby to miały być jedynie informacje do wykorzystania w codziennym życiu czy jakieś dobro konsumpcyjne. Wykładowca przede wszystkim powinien nawiązywać ze studentem relacje naznaczone mądrością i przekazywać mu słowa życia; ma rzeczywiście uczyć, czyli – zgodnie z pierwotnym znaczeniem tego określenia – wносить istotny wkład w kształtowanie się osobowości. W ten sposób wykładowca również wychowuje, czyli pomaga osobom w odkrywaniu, wydobywaniu i rozwijaniu talentów i zdolności. W końcu – aczkolwiek niektórzy chcieliby inaczej – on też formuje, czyli umiejętnie łączy przekazywanie koniecznych do realizacji powołania kompetencji z ukazywaniem solidnej i przejrzystej wizji celu własnego życia, pomagając w ten sposób młodemu odkrywać Prawdę i do niej dostosowywać życie (por. Jan

Paweł II, Przesłanie do uczestników VI Krajowego Zjazdu Włoskich Katolickich Nauczycieli Akademickich, *Waszym zadaniem jest służba prawdzie*, 2, w: „L'Osservatore Romano” 3/2002, 6-7).

W tej uroczystej chwili inauguracji kolejnego roku działalności *Collegium Resurrectianum*, kieruję do wszystkich profesorów, wykładowców i wychowawców słowa wdzięczności za okazywaną nam życzliwość, osobiste świadectwo życia oraz współpracę w wielkim dziele formacji kandydatów do kapłaństwa i życia konsekrowanego.

Na rozpoczynający się nowy rok studiów składam wszystkim tu obecnym, zwłaszcza zaś studentom, szczerze życzenia. Niech podejmowany trud formacji ludzkiej, duchowej, intelektualnej i apostołskiej, pomoże nam w realizacji porywającego i jednocześnie niełatwego zadania, by być w świecie i dla świata wyraźnym odbłaskiem Chrystusa Zmartwychwstałego i Miłosiernego (por. Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*, 54).

Powierając się wstawiennictwu Matki Bożej Sulisławskiej, Patronki Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców, świętych Józefa Oblubieńca NMP i Kajetana, Patronów Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego, ROK AKADEMICKI 2002/2003, który jest siódmym rokiem nauczania teologii w *Collegium Resurrectianum* w Krakowie, OGŁASZAM ZA OTWARTY.

ks. Bernard Hylla CR

Przemówienie Dziekana Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie

Najczcigodniejszy Ojcze Prowincjale, Ojcze Rektorze, Drodzy Profesorowie, Wykładowcy i Wychowawcy, Umiłowani Alumni!

Na klimat tegorocznej inauguracji nowego roku akademickiego w *Collegium Resurrectianum* wpłynęła niewątpliwie, jeszcze wciąż żywa w pamięci i sercach, pielgrzymka Jana Pawła II do ojczyzny, a szczególnie do archidiecezji krakowskiej. Pielgrzymka, której szlaki prowadziły i przez naszą parafię na Woli Duchackiej, gdzie ulice, odświętnie wystrojone i wypełnione wiernymi, stanowiły wyraz głębokich uczuć, religijnego wzruszenia i radości. Na jednym ze skrzyżowań ulic ustawiona została, na

pięknie ozdobionym tle, odnowiona statua Chrystusa Zmartwychwstałego – ta, która przez dziesiątki lat była przedmiotem czci w starym wolańskim kościele. Tę odnowioną figurę pobłogosławił Ojciec Święty. To wszystko niewątpliwie stanowiło wspaniałe duszpasterskie dzieło proboszcza, o. Ryszarda Pacholca, zgranego zespołu jego współpracowników, jak też serdecznego zaangażowania parafian.

Tu trzeba dodać, że Ojciec Święty poświęcił też na Błoniach krakowskich obraz Miłosierdzia Bożego dla naszego kościoła przy ul. Łobzowskiej. Obraz ten na zamówienie przełożonego domu o. Władysława Tarnowskiego namalowała pani prof. Teodora Stasiak, znana i ceniona artystka krakowska. Zgodnie z zamiarem ojca przełożonego został on przeznaczony do bocznej kaplicy przy naszym kościele celem ożywienia i pogłębienia nabożeństwa ku czci Bożego Miłosierdzia.

Tegoroczna, kilkudniowa pielgrzymka Jana Pawła II stanowiła niewątpliwie wielkie święto, uroczystość Miłosierdzia Bożego. Papież na wszystkich trzech stacjach tej pielgrzymki głosił orędzie Bożego Miłosierdzia. W tym wszystkim zawarte jest też i zadanie. Nie mogą przecież pozostać tylko wspomnienia, wzruszenia i albumy. „Trzeba przekazywać światu ogień miłosierdzia. W miłosierdziu Boga świat znajdzie pokój, a człowiek szczęście” – mówił Jan Paweł II przy konsekracji bazyliki Bożego Miłosierdzia w Łagiewnikach.

Jakie w tym tkwi zadanie dla profesorów teologii i dla studentów?

Otóż bez wątplenia impuls do odkrycia „na nowo” misterium Miłosierdzia Bożego dały prywatne objawienia świętej Faustyny, ale nie można tylko na nich budować wiary. Trzeba, aby teolodzy wykładający studiującym odkrywali i ukazywali studentom, że ta tajemnica jest przede wszystkim zakorzeniona w Biblii, jak też i w liturgii. Co więcej, właśnie misterium paschalne jawi się tam jako najpełniejsze objawienie Miłości miłosiernej. Toteż Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia* stwierdza: „Misterium paschalne stanowi szczytowy punkt tego właśnie objawienia i urzeczywistnienia miłosierdzia, które zdolne jest usprawiedliwić człowieka, przywrócić sprawiedliwość w znaczeniu owego zbawczego ładu, jaki Bóg od początku zamierzył w człowieku, a przez człowieka w świecie” (7). Zresztą jeśli sięgnąć do rozwijającego się nie tylko w Polsce, ale i w świecie kultu obrazu Miłosierdzia Bożego, to nie sposób nie zauważyć, że przedstawia on Chrystusa Zmartwychwstałego ze znakami męki. Zgłębienie więc tajemnicy Miłosierdzia Bożego jawi się jako szczególne zadanie dla nas, zmartwychwstańców, którzy tę tajemnicę Miłości Boga, Krzyża i Zmartwychwstania mamy wpisana w zakonny charyzmat.

Ale nie wystarczy samo tylko studium. Jan Paweł II zobowiązuje nas do przełożenia tej prawdy na życie codzienne: „To orędzie Kościół pragnie niestrudzenie głosić nie tylko żarliwym słowem, ale także gorliwą praktyką miłosierdzia” – apelował Jan Paweł II na krakowskich Błoniach. I tu zawarte jest drugie zadanie: trzeba nam wciąż odkrywać w bogatym dziedzictwie naszych Założycieli ten dynamizm twórczy, entuzjazm, różne formy działania, które podejmowali oni w równie trudnych czasach, by z nich czerpać wzory, inspiracje do niestrudzonej aktywności w czasach współczesnych, do pracy duszpasterskiej, do radosnego trudu wychowywania młodzieży, tak przecież często obecnie zagubionej, zranionej; trzeba, aby kolejne pokolenia zmartwychwstańców stawały się prawdziwymi świadkami tej Bożej miłości miłosiernej, nie szczędząc swoich zdolności, sił i pracy.

Takie są też i dwa życzenia płynące z tego kontekstu historycznego dzisiejszej inauguracji, które ośmielam się złożyć nam wszystkim: profesorom, wychowawcom i droгим alumnom.

W takim dniu jak dzisiejszy mam przede wszystkim obowiązek wyrażenia wdzięczności za wspaniałą współpracę naszego seminarium – *Collegium Resurrectianum* – z Wydziałem Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Słowa wdzięczności składam na ręce Najczcigodniejszego Ojca Prowincjała Adama Piaseckiego i Czcigodnego Ojca Rektora Bernarda Hylli.

Wszystkim życzę szczęśliwego, owocnego nowego roku akademickiego. Niech te mury wypełniają się wspaniałymi alumunami, a z nich niech wyrastają gorliwi duszpasterze, ale i kolejni pracownicy nauki, którzy głosić będą chwałę Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego Pana nie tylko na polskich, ale i zagranicznych uniwersytetach. Szczęść Boże!

ks. prof. dr hab. Stefan Koperek CR

BRONISŁAW ZARAŃSKI CR
WARSZAWA

UKSZTAŁTOWANIE SIĘ „ŻYWEJ WIARY” BOGDANA JAŃSKIEGO JAKO DROGI POWROTU DO BOGA

Nawrócenie Bogdana to wspaniały epos zmagania duchowych człowieka, który chce bez Boga zwyciężyć samego siebie i chce do Boga dojść bez Boga. Podstawą takiej drogi życia wewnętrznego było przyjęcie zasady, którą określił jako „principe d'autorite”, czyli „czynność własna”, jako punktu wyjścia duchowego postępu. Ostatecznie po wielu doświadczeniach zaczyna rozumieć swoją bezsilność i całkowicie zawiera się Bogu.

Z tego wielkiego tematu, jakim jest nawrócenie Brata Starszego, wybrałem tylko jeden moment – wydaje się najbardziej charakterystyczny dla jego drogi powrotu do Boga – a jest nim zagadnienie „żywej wiary”. Tę kwestię chciałbym omówić w dwóch punktach. Najpierw przedstawię ukształtowanie się „żywej wiary” Bogdana, a następnie ukazę, w jaki sposób jego „żywa wiara” staje się radością nawrócenia.

Kształtowanie się „żywej wiary” Bogdana Jańskiego

Oprócz dyskusji, jakie prowadził Bogdan Jański z różnymi osobami na tematy religijne, i publicystów czy pisarzy, którzy mieli wpływ na religijną i duchową stronę życia Bogdana Jańskiego poprzez słowo pisane, byli i tacy, którzy własną postawą i przez bezpośredni kontakt, a także

przyjacielskie rozmowy w domu czy podczas *rendez-vous*¹ pomogli mu ukształtować relacje do Boga. Do tych ludzi, którzy stanęli na jego drodze nawrócenia, należy szczególnie ks. Jean Baptiste Henri Lacordaire i ks. Felicite de Lamennais.

Pomiędzy Bogdanem Jańskim a ks. Lacordaire od pierwszego spotkania 28 lutego 1832 r. nawiązały się bardzo serdeczne stosunki, które spowodowały bliższe kontakty z jego rodziną, a szczególnie młodszym bratem, inżynierem², który miał na imię Antoine Louis. Jańskiemu znany był i starszy brat, Jean Théodore, który był podróżnikiem, a potem profesorem zoologii i anatomii porównawczej na Uniwersytecie w Liege i autorem wielu rozpraw³. Częste spotkania przy wspólnym stole⁴ i na spacerach⁵ otworzyły serce i umysł Bogdana na idee i Boże prawdy, które poruszali w rozmowach. Ks. Lacordaire dostarczał również Bogdanowi różnego rodzaju dzieła filozoficzne i teologiczne do prywatnego studium⁶. U ks. Lacordaire nastąpiło także spotkanie Jańskiego z ks. de Lamennais⁷. Te przyjacielskie stosunki trwały do ostatnich dni życia Bogdana Jańskiego. Ks. Lacordaire uczestniczył także, już jako dominikanin, z grupą młodzieży w pogrzebie Bogdana Jańskiego⁸.

Jednak najbardziej ideowo był w tym czasie Bogdan Jański związany z ks. de Lamennais. Ks. de Lamennais, kiedy poznał go Jański, zaliczany był do czterech czołowych postaci Kościoła francuskiego. Żarliwie oddany Kościołowi katolickiemu i papieżowi, pierwszy zwrócił uwagę na konieczność podniesienia poziomu intelektualnego duchowieństwa i potrzebę odnowy Kościoła. Papież Leon XII z racji przywiązania do Kościoła i papiestwa zamierzał mianować go kardynałem⁹. Oprócz ks. de La-

¹ CRA-R, rkps 8627, s. 164.

² Ks. B. Micewski: *Bogdan Jański, założyciel zmartwychwstańców*, Warszawa 1983, s. 185.

³ CRA-R, rkps 8627, s. 171.

⁴ Tamże.

⁵ CRA-R, rkps 8627, s. 164.

⁶ CRA-R, rkps 8627, s. 171.

⁷ Ks. B. Micewski, dz. cyt., s. 185

⁸ Jean Baptiste Henri Dominique Lacordaire (1802-1861) początkowo był deistą i zwolennikiem Jeana Jacquesa Rousseau. Po ukończeniu studiów prawnych w 1824 roku wstąpił do seminarium duchownego Saint Sulpice w Paryżu. Po święceniach kapłańskich zbliżył się do grupy ks. Lamennais, w której był ks. Gerbet. Razem założyli dziennik „L'Avenir”. Ks. Lacordaire razem z Montalambertem założył wyższą szkołę w Paryżu. Kiedy Stolica Apostolska nie przystała na sprawę programu „L'Avenir”, ks. Lacordaire rozpoczął na własną rękę działalność nauczycielską i kaznodziejską najpierw w College Stanislas, a potem w katedrze Notre Dame, zdobywając sławę wyjątkowego mówcy. W 1838 r. udał się do Włoch, gdzie wstąpił do zakonu dominikanów (z czasem został prowincjonalem), będąc członkiem Akademii Francuskiej (*Mie* 424; *Dz. opr.*, 99).

⁹ J. Hajjar, *Kościół w okresie restauracji*, w: *Hist. Kościoła*, t. 4, Warszawa 1987, s. 269.

mennais do tej wielkiej „czwórki” należał François Rene de Chateaubriand. Pisarz, apologeta, ambasador Francji w Rzymie. Napisał dzieło *Geniusz chrześcijaństwa* (1802)¹⁰. Ono otworzyło nową epokę w historii myśli religijnej we Francji¹¹.

Trzecim był Joseph de Maistre. Jego główne dzieło *Dû pape* (1817) utorowało drogę do reakcji ultramontańskiej¹².

Wreszcie Luis de Bonald kładł nacisk na perspektywę społeczną chrześcijaństwa. Ten aspekt chrześcijaństwa poruszał we wszystkich swoich dziełach, ale najwyraźniej omówił go w pracy pt. *Demonstrations philosophiques du principe de la societe* (1830)¹³. Dziełem, które przyniosło sławę ks. de Lamennais, była dwutomowa praca pt. *Essai sur l'indifference en matiere de religion*. Było ono dociekaniem nad ludzką obojętnością w sprawach wiary¹⁴. Pierwszy tom, wydany w 1817 roku, był rozprawą z ateizmem. W drugim – wydanym trzy lata później – próbował dać wierze podstawy filozoficzne¹⁵. Rozważania tak z pierwszego, jak i z drugiego tomu najbardziej przypadły Bogdanowi do gustu i w zasadniczy sposób zwróciły go ku wierze¹⁶.

Ks. de Lamennais twierdził w swym dziele, że pojedynczy człowiek nie jest zdolny osiągnąć prawdy za pomocą swoich indywidualnych i naturalnych zdolności poznawczych. Za kryterium pewności prawdy uznaje rozsądek wspierany powszechnie przyjętą opinią. Uważał, że powszechną zgodę umysłu ludzkiego na wnioski, do jakich dochodzi rozum, należy uznać za kryterium prawdy. Taką prawdą powszechnie przyjętą jest przede wszystkim istnienie Boga. Jest to tak zwana filozofia „zdrowego rozsądku”. Bogdan Jański tę zasadę pewności – „principe de certitude” – przyjął za podstawową zasadę swojej wiary¹⁷.

Uzupełnieniem dla filozofii ks. de Lamennais, odpowiadającej bardzo Bogdanowi, był ultramontanizm, który reprezentował Joseph de Maistre. Według niego autentyczny wyraz pierwotnego Objawienia znajduje się w organie przeznaczonym do jego przechowywania, którym jest papieństwo. Ostatecznie więc nieomylny autorytet papieża jest normą osądu indywidualnego w sprawach wiary¹⁸.

¹⁰ Ks. Bolesław Kumor, *Hist. Kościoła*, cz. IV, Lublin 1985, s. 194.

¹¹ J. Hajjar, dz. cyt., s. 268.

¹² Ks. Bolesław Kumor, dz. cyt., cz. VII, s. 20; J. Hajjar, dz. cyt., s. 269.

¹³ J. Hajjar, dz. cyt., s. 268.

¹⁴ Tamże; ks. Bolesław Kumor, dz. cyt., cz. VII, s. 21.

¹⁵ J. Hajjar, dz. cyt., s. 269.

¹⁶ CRA-R, rkps 8627, s. 173.

¹⁷ CRA-R, rkps 8627, s. 244-247.

¹⁸ J. Hajjar, dz. cyt., s. 266-271.

Nieobojętny był także Jańskiemu aspekt społeczny chrześcijaństwa, który wyłożył Luis de Bonald¹⁹. Wydawało się już, że wiara Bogdana stoi mocno ugruntowana. Wielka jednak i błogosławiona próba wiary przyszła od tego, którego za sprawą dzieła *Dû pape*, napisanego przez J. de Maistre, Jański uznał za nieomylny autorytet. Otóż 12 sierpnia 1832 roku Stolica Apostolska w osobie papieża Grzegorza XVI w encyklice *Mirari vos* potępiła bezimiennie między innymi tezy głoszone przez „L'Avenir”, wśród których zawarta była zasada „zdrowego rozsądku” jako podstawa pewności wiary²⁰. Zasada pewności „principe de certitude” jako fundament wiary usunęła się Bogdanowi Jańskiemu spod nóg. Jego droga powrotu do Boga w Chrystusie zachwiała się. W tym czasie ksiądz de Lamennais za radą księdza Lacordaire, hrabiego Montalamberta i księdza Gerbet podporządkowuje się głowie Kościoła. Jednak wypowiedź papieża nie daje Bogdanowi wewnętrznego spokoju i wzmacnia jego poszukiwania. Stara się on wnikać w fundament wiary. Jak bardzo potępienie ks. de Lamennais wpłynęło na Jańskiego, zaświadcza fakt, że prawie całkowicie zaprzestaje prowadzić notatki od października 1832 roku aż do września 1834. Dokonujący się w jego duszy ferment nie pozwala mu niczego sformułować. Wszystko, co dotąd zaczęło się układać, zostało zburzone. Ale w świetle wypowiedzi głowy Kościoła zaczyna rozumieć, że podstawą wiary nie może być umysł ludzki. Podstawą wiary nie mogą być ludzkie dociekania i zabiegi. W oparciu o zaistniałe fakty krystalizują się fundamenty „żywej wiary”. Podczas gdy Bogdan Jański przeżywa wewnętrzne „burze myśli i serca”²¹, wezbrane uczucie dumy podrywa ks. de Lamennais i skłania do napisania książki pt. *Paroles d'un croyant*. W książce tej, napisanej w stylu apokaliptycznym, chce wezwać wszystkich uciemieżonych ludzi do rewolucji w imię Ewangelii²².

W tej sytuacji Bogdan Jański 19 lutego 1834 roku, zaczynając rozumieć swój wewnętrzny ferment, zapisze: „W ciągłej jestem od dawna kłótni z prawdą, z porządkiem, z jednością myśli”. Od tego czasu wzmacnia się siła jego modlitwy. Zwraca się do Boga: „Boże, dodaj mi łaski i siły do obrachowania mego sumienia, wygładzenia złego, ożywienia dobrego”²³.

To jest czas, w którym rodzi się w jego duszy wiara w to, że Bóg kocha człowieka i że to On sam sprawia, iż człowiek może Go kochać. Tu osta-

¹⁹ Tamże, s. 268.

²⁰ Tamże, s. 268-269, 271.

²¹ Por. B. Micewski, dz. cyt., s. 195-200.

²² J. Hajjar, dz. cyt., s. 270.

²³ CRA-R, rkps 8585, s. 936.

tecznie rozpada się jego zasada „czynności własnej” – „principe d’auto-rite”, mówiąca, że człowiek swoją naturalną siłą może ukochać Boga, bez Boga i na Jego miarę. To właśnie tu znajduje się źródło i racja, że w duchowości zmartwychwstania tak ważną rolę odgrywa zrozumienie „czynności własnej” jako drogi donikąd. Tylko miłość stanowi o doskonałości Boga i tą miłością Bóg kocha każdego człowieka. Jest to Jego powszechna miłość. Ona jest jedyną prawdą i stanowi o Bożej wszechmocy. Jański opiera się na prawdzie, że Bóg kocha człowieka. Z jego duszy wyrывa się prośba: „Ach, dodaj mi łaski wiary w Ciebie, w Twoją doskonałość, w Twoją miłość powszechną, jedyną prawdę, wszechmocną”²⁴.

Umiłowanie Boga jako odpowiedź na Jego miłość jest podstawą życia człowieka. A rodząca się „żywa wiara” Jańskiego podpowiada mu, że „miłość bliźniego bez miłości Boga jest próżną – prowadzi może [tylko] do złego”²⁵.

W oparciu o aktualne przeżycia i wnikając w postawę ks. de Lamennais, może z całą pewnością stwierdzić: „Oddanie siebie całego w jakichkolwiek stosunkach z ludźmi i ze światem bez poddania się Bogu i bez względu na obowiązki wynikające z ostatecznego naszego przeznaczenia – prowadzi do złego”²⁶.

Bardzo ciekawy jest wewnętrzny dialog Bogdana na temat „pewności wiary”. Mając na uwadze potępienie przez papieża teorii „zdrowego rozsądku”, odrzucenie „principe de certitude”, pyta, gdzie jest pewność człowieka. Sam też daje ostatecznie odpowiedź. „Pewność? – ona – pochodzi najzupełniej z łaski Boskiej”²⁷. Co więc człowiek może i powinien w takiej sytuacji zrobić? Jakie podjąć praktyki życia prawdziwie chrześcijańskiego? „Co, jak praktykować?” – pyta Jański. I znowu daje odpowiedź: „Oddać się zupełnie sprawie prawdy i [w tej prawdzie dopiero oddać się sprawie] ludu”. Jednak aby oddać się prawdzie, potrzeba „zrzec się zupełnie siebie dla Boga”. Co to znaczy? „To jest żyć z Bogiem”. Ale żeby żyć z Bogiem, trzeba „stłumić w sobie pychę i znikomą pożądlivość chwały i rozkoszy”. A warunkiem tego wszystkiego jest „żywa wiara w Boga, w przyszłe życie”²⁸. Prawdziwą więc podstawą wiary, czyli „principe de certitude”, jest jednym słowem łaska, łaska wiary.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

²⁸ CRA-R, rkps 8585, s. 937.

Taki tekst jako owoc wewnętrznej burzy myśli i serca zostawi w notatkach na wiosnę 1834 r., nie licząc kilku zapisków porządkowych z 26 marca.

W tym czasie przygotowywano druk książki ks. de Lamennais *Paroles d'un croyant*, która zapowiada prawdziwą burzę płynącą z serca i umysłu autora. W odpowiedzi papież Grzegorz XVI nie zwlekając potępia imiennie książkę słowami: „Libellum mole quidem exiguum, pravitate tamen ingentem” – „Książeczka, jakkolwiek drobna swym ciężarem, to jednak jest ogromną pod względem przewrotności”. Grzegorz XVI czyni to dokumentem *Singulari nos* z 26 lipca 1834 roku²⁹. W odpowiedzi na orzeczenie papieża ks. F. de Lamennais występuje z Kościoła³⁰. Jego działalność jednak jeszcze nie skończyła się. Należy podkreślić, że występując z Kościoła, którego tak bronił, dzięki czemu urósł do roli filaru Kościoła Francji, staje się teraz już tylko jednym z intelektualistów, który zniszczył to, co zbudował. A przypieczerował to dwa lata później, w 1836 r., pisząc książkę pt. *Affairs de Rome*³¹.

W tak tragicznej sytuacji skryształizował się fundament „żywej wiary” Bogdana Jańskiego. 29 września 1834 r., podejmując na nowo regularne prowadzenie notatek, jako pierwsze słowa zapisze postanowienie sformułowania i spisania wyznania wiary i podjęcie decyzji spowiedzi³². Bardzo smutny to fakt dla Bogdana Jańskiego, że wtedy, kiedy on schodzi z drogi pychy – jak sam wyzna – „z najkrętniejszych i najdzikszych bezdroży błędu”³³, ks. de Lamennais, bliski mu duchem człowiek, wstępuje w obłoki pychy, by do końca życia nie pojednać się z Bogiem i Kościołem.

„Żywa wiara” radością powrotu do domu Ojca

Od kiedy słowa Chrystusa Bogdan Jański przyjmuje „żywą wiara”³⁴, dostrzega już w Chrystusie nie tylko myśliciela. Uważając dotychczas

²⁹ J. Hajjar, dz. cyt., s. 270.

³⁰ Mimo wystąpienia z Kościoła przyjaciela, ks. Lamennais, jego dzieła zawsze pozostają przedmiotem rozważań. Szczególnie bliską Bogdanowi Jańskiemu książką, która po nawróceniu stała się dlań podręcznikiem medytacji i rozmyślań, była książka pt. *Journée du Chrétien, ou moyen de sanctifier an milion du monde*, wydana w Paryżu w 1828 roku, którą kupił 23 listopada 1834 r. (Dz. opr., 206). Pozycja ta została wydana w j. polskim w Krakowie w 1834 r. pt. *Dzień chrześcijanina katolika* (HK, 1800, 270).

³¹ Ks. B. Kumor, dz. cyt., t. VII, s. 23.

³² CRA-R, rkps 8627, s. 227.

³³ List B. Jańskiego do hr. Fr. Skarbka z 7 czerwca 1887 r., CRA-R, rkps 8642.

³⁴ CRA-R, rkps 8585, s. 937.

miłość platońską, wydedukowaną przez myśl filozoficzną, za siłę religijnego życia człowieka³⁵, po jej doświadczeniu we własnych wysiłkach jako niewystarczającej na miarę grzesznej kondycji człowieka, teraz odkrywa za łaską Bożą nowe oblicze miłości – „miłości Bożej okazanej nam w Chrystusie”³⁶. Tylko ta miłość wyrasta ponad zdolności ludzkiej natury. Jest to miłość, z którą Bóg kieruje się do człowieka poprzez Chrystusa³⁷. Ta miłość, którą przynosi Chrystus jako prawdę Bożego życia, staje się w Duchu Świętym³⁸ – poprzez dar wiary – prawdą życia Jańskiego i jego najwyższym prawem³⁹. Ale Chrystus nie tylko przychodzi z nadprzyrodzonym darem miłości do człowieka. Chrystus także daje w sakramentach „środki radykalnego reperowania [...] popsutej natury”⁴⁰ ludzkiej. Wreszcie, jak zauważa Bogdan Jański, tylko Chrystus wskazuje drogę życia wiecznego, które jest celem ludzkiej egzystencji. To wszystko skłania go, aby z radością całe swoje życie w wierze skierować na drogę chrześcijańską i katolicką. Odtąd „żywa wiara” jest przyjęciem Syna Bożego jako „samej Prawdy nadludzkiej, Boskiej a wcielonej w Chrystusie Zbawicielu i Pośredniku”⁴¹ między Bogiem a ludźmi.

Całą drogę życia chrześcijańskiego Bogdana od czasu pojawienia się „żywej wiary”⁴² można przypisać – jak mówi sam Jański – „jednej głównej co do mnie odmianie, dominującej całe moje położenie”⁴³, a jest nią duchowe przeżycie osobistego nawrócenia. Nawrócenie dla Bogdana Jańskiego ma swój charakterystyczny wydźwięk. Specyfika tego nawrócenia polega na tym, że nie jest to jednorazowy akt. Jego nawrócenie jest stale dokonującą się rzeczywistością i zarzewiem chrześcijańskiego życia miłości⁴⁴, które obejmuje jego całego. Obejmuje go jako „ja”: jako osobę i jego osobowość we wszystkich sferach życia.

W nawróceniu – powiada Jański – „krępujemy [poddajemy wierze] wszystkie myśli, uczucia, uczynki [...] w świętą żarliwość i w jak najpokorniejszą, najzwyczajszą pobożność”⁴⁵. Jego „żywa wiara”⁴⁶ jako stan

³⁵ CRA-R, rkps 8627, s. 104.

³⁶ CRA-R, rkps 8627, s. 634.

³⁷ P. Semenenko, *Credo*, s. 266.

³⁸ CRA-R, rkps 8627, s. 835.

³⁹ CRA-R, rkps 8627, s. 634.

⁴⁰ List do Stefana Jańskiego z 28 czerwca 1837 r.

⁴¹ List do Stefana Jańskiego z 4 lutego 1838 r.

⁴² CRA-R, rkps 8585, s. 937.

⁴³ List do Stefana Jańskiego z 4 lutego 1838 r.

⁴⁴ CRA-R, rkps 8627, s. 959.

⁴⁵ List do F. Giedroyciowej z 25 listopada 1837 r.

⁴⁶ CRA-R, rkps 8585, s. 937.

nawrócenia nie jest wyrazem przysposobienia umysłu jedynie przez światło wiary⁴⁷, ale jest to wiara, która „działa przez miłość” (Ga 5, 6). Jest to posłuszeństwo wierze, poprzez którą z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując „pełne poddanie umysłu i woli” (*Dei verbum*, 5).

Nawrócenie nigdy nie kojarzyło się Jańskiemu z czymś bolesnym. Tak jak zdrowie jest radością nawet wtedy, kiedy ze względu na chorobowy stan ciała trzeba przyjąć gorzkie lekarstwo⁴⁸. Tak jest i z nawróceniem. Chociaż nawrócenie nie jest sielanką i domaga się krytycznych analiz konkretnego zachowania, to z wielką starannością w radości i nadziei nowego życia tropił swoje posunięcia wynikające z grzesznej natury jako coś, co należy usunąć. Jako objaw i skutek zdeprawowanej natury, która zniewalając osobę⁴⁹, sprowadza na człowieka grzech⁵⁰. Pokonanie natomiast grzechu przy pomocy Bożej łaski staje się dla niego zawsze zwycięstwem pełnym radości⁵¹. Nawrócenie jest dla niego zejściem z dróg błędu, po których krążył, by wreszcie odnaleźć drogę do domu Ojca. Odnalezienie sensu i drogi życia jest dla niego nie tyle wyrzeczeniem, co porzuceniem błędnej ścieżki. Jest nie tyle smutkiem, co radością ze znalezienia się w ramionach Ojca⁵².

⁴⁷ P. Semenenko, dz. cyt., s. 280.

⁴⁸ To, co domaga się nawrócenia, nazywa stanem choroby i podejmuje bezwzględną kurację. Wyjeżdżając na rekolekcje do La Trappe, przedstawia przeorowi klasztoru swoje życie w następujących słowach: „ma maladie est tres complique, tres invetére, fort mal soigueie”, i prosi o „*traitement radical*” – „moja choroba ma bardzo duże powikłania, jest bardzo zadawniona i bardzo źle leczona. Proszę o stanowcze obchodzenie się ze mną” (list do F. Giedroyciowej, dz. cyt.).

⁴⁹ P. Semenenko, dz. cyt., s. 259.

⁵⁰ „Prawda, że [...] cała natura niższa, jak mówią teologowie (ta która i w Chrystusie Panu truchlała i cała się krwawym potem oblewała w Ogrójcu), słabiej we mnie, stracha się, trwoży i niepokoi; ale pokora, cierpliwość, praca, nadzieje w miłosierdzie Boże zwycięża i największe trudności – to [opierając się na tych cnotach] zwyciężę i ja moje [słabości]. Mam pewność i taką ufność w Bogu” (list do F. Giedroyciowej, dz. cyt.).

⁵¹ „Zwycięstwo, zupełne zwycięstwo [...], ja łazarz, obumarły już niegdyś, przez moje grzechy i cierpienia, wskrzeszony do życia przez Chrystusa Pana zawsze żyjącego w Kościele Jego świętym” (tamże).

⁵² Z nie skrywaną radością pisze o swoim nawróceniu do profesora z czasów uniwersyteckich hr. Fryderyka Skarbka: „Stary grzesznik, apostata natłuszy się po najkrętszych i najdzikszych bezdrożach błędu i mamony świata – od lat trzech syn marnotrawny wróciłem w dom Ojca – z pokorną wiarą, katolik. I to jest najważniejsze ode mnie i o mnie nowina, to jedyna moja pociecha i pokrzepienie” (list z dn. 7 czerwca 1837 r.).

La formation de la foi ardent de Bogdan Jański come une vie de retour a Dieu

L'Homme qui a beaucoup aidé Bogdan Jański à retourner vers le Dieu était le père de Lamennais. Il était pilier de l'Eglise française après la Grande Révolution de 1789 et réunissait les intellectuels autour de la revue „L'Avenir”. Il cherchait les bases de la foi dans la philosophie du bon sens. Quand Bogdan Jański prend à sa charge „Principe de certitude” le pape Grégoire XVI condamne les thèses propagées par l'Avenir. Alors la foi de Bogdan Jański s'est ébranlée. Malgré cela et malgré tant d'hésitations il fait tout son possible pour approfondir ses relations concernant Dieu. Et la foi ardente comme le don de la grâce de Dieu mène à la conversion Pendant ce temps le père de Lamennais fait appel à la révolution au nom de l'Evangile et finalement il quitte l'Eglise. C'est le fait très triste pour Bogdan Jański. Au moment où il abandonne le chemin de l'orgueil et de l'erreur l'homme qui lui était tellement proche quitte Dieu et jusqu'à sa mort reste loin du Seigneur et ne se réconcilie jamais avec Lui.

ROZPRAWY MAGISTERSKIE

Dnia 12 lutego 2003 roku trzech absolwentów *Collegium Resurrectianum* przystąpiło do egzaminów magisterskich, które przeprowadziła Komisja Egzaminacyjna Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie pod przewodnictwem dziekana, ks. prof. dr. hab. Stefana Koperka CR. W składzie komisji znaleźli się ponadto: ks. prof. PAT dr hab. Jan Orzeszyna (teologia moralna), o. dr hab. Andrzej Napiórkowski OSPPE (teologia dogmatyczna), ks. dr Józef Morawa (teologia fundamentalna), ks. dr Sylwester Jędrzejewski SDB (Pismo święte), a także promotorzy: ks. prof. dr hab. Andrzej Zwoliński i ks. dr Przemysław Nowakowski CM oraz rektor *Collegium*.

Ogromną nadzieję budzi fakt, iż własne studia przynoszą dobre owoce. Tego roku wszystkie trzy prace magisterskie zostały przez promotorów i recenzentów ocenione jako bardzo dobre, a nadto jedna z nich spełnia wymogi pracy licencjackiej. Również egzamin *ex universa theologia* zakończył się wynikami bardzo dobrymi. W ten sposób kolejnych

trzech studentów ukończyło pomyślnie studia teologiczne w *Collegium Resurrectianum* i uzyskało tytuł magistra teologii nadany przez Radę Wydziału Teologicznego dnia 21 lutego 2003 roku.

Poniżej publikujemy tematy i *resume* tegorocznych prac magisterskich.

Maciej Braun CR

Ojcostwo w rodzinie w nauczaniu Jana Pawła II do rodaków

Praca magisterska napisana na seminarium z katolickiej nauki społecznej, na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie, pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Andrzeja Zwolińskiego, obroniona 12 lutego 2003 roku.

Celem niniejszej pracy było ukazanie istotnej roli ojca we wspólnocie życia rodzinnego. Istotna rola nie oznacza czegoś zupełnie nowego, nie odkrytego dotąd. Nie chodzi o to, by zburzyć wszystko, co było dotychczas, tylko dlatego, że powstał kryzys w tej dziedzinie, i dopiero na ruinach „starego” budować od nowa. Jeśli mówimy o istotnej roli mężczyzny w rodzinie, to w tym sensie, by wśród wielu aspektów wybrać te, które są ważne i konieczne dla istnienia rodzin, społeczeństwa i Kościoła. Całościowo ujęta rola (dawca życia, opiekun, żywiciel, wychowawca) była dotąd spełniana przez mężczyznę w różnym stopniu, w różny sposób. Chodzi o to, by także w tej dziedzinie dokonać koniecznego *aggiornamento*, by tę rolę męża i ojca oczyścić z naleciałości, by ją podjąć na nowo, jako Boże powołanie.

Papież Jan Paweł II podkreślił podczas swej trzeciej pielgrzymki do Polski: „Posługa Kościoła Chrystusowego wobec rodziny wytworzyła, poczynając od zarania naszej historii i poprzez wieki, znakomity model rodziny”. Jednym z aktualnych i pilnych zadań duszpasterskich Kościoła pozostaje wskazanie mężczyźnie jego specyficznej roli w tym chrześcijańskim modelu rodziny. Jeśli przyszłość ludzkości idzie przez rodzinę – według słów Jana Pawła II – to rodzina musi najpierw odnaleźć autentyczne oblicze mężczyzny, męża i ojca. Podstawowe treści życia ludzkiego wydają się nam tak oczywiste, namacalne, że niewiele się nad nimi

zastanawiamy. Gdy jednak przechodzimy do refleksji, zwłaszcza typu naukowego, dostrzegamy, jak trudno nam zdefiniować pojęcia ujmujące te treści. Jakże trudne jest jednoznaczne i wyczerpujące określenie, czym jest człowiek, życie, miłość, dobro, prawda. Do kategorii wspomnianych pojęć trudnych do zdefiniowania, a przecież doskonale uchwytnych dla normalnego człowieka, należą określenia: mężczyzna, mąż, ojciec. Istnieje tendencja, by te trzy ściśle z sobą powiązane pojęcia rozważać w aspekcie anatomicznym, fizjologicznym czy prawnym. Żaden z tych aspektów nie ujmuje jednak ani najgłębszej istoty, ani całokształtu elementów tworzących dojrzałą istotę płci męskiej, jednoczącą się z osobą płci odmienną i powołującą z nią nowe życie do istnienia. Jeszcze trudniej jest wyrazić rzeczywistość, którą nazywamy ojcostwem, ponieważ realizuje się ono w pełni w rodzinie i jej strukturach i tylko na jej gruncie można poruszać te jakże istotne zadania: mężczyzny, męża, ojca.

Tematem niniejszej rozprawy jest ojciec i jego rola w rodzinie. Krąg badań został zawężony do roli ojca w rodzinie w nauczaniu Jana Pawła II do rodaków podczas siedmiu pielgrzymek do ojczyzny. Nie ma więc w niej omówionych aspektów ojcostwa duchowego, o którym tak często Papież mówi w swoim nauczaniu społecznym, które jest kierowane do wszystkich wiernych Kościoła katolickiego.

Wielokrotnie w swoim nauczaniu Papież mówiąc o rodzinie pokazuje w niej matkę, ojca i dzieci. I tylko w takim spojrzeniu można mówić o ojcostwie i jego ważnych zadaniach w podstawowej komórce społecznej, jaką jest rodzina. W pracy skupiłem się na omówieniu podstawowych ról ojcowskich mężczyzny jako ojca w rodzinie i wyjaśnieniu rozumienia ojcostwa, opierając się o treść papieskiego nauczania podczas pielgrzymek do ojczyzny. Źródłami więc, w oparciu o które powstała ta praca, są teksty papieskich przemówień do rodaków. Powodem, dla którego podjąłem taki temat, jest brak opracowań dotyczących roli ojca w rodzinie w świetle wypowiedzi Jana Pawła do rodaków. Również w literaturze teologicznej nie znajdziemy wielu pozycji na temat ojca i ojcostwa. Problematyka ojcostwa stanowi wyraźną lukę w literaturze polskiej. A przecież jest to sprawa wielkiej wagi. Jeśli tyle mówi się obecnie na temat kryzysu rodziny, to w dużym stopniu łączy się on z zakwestionowaniem roli, jaką ojciec odgrywa czy powinien odgrywać w rodzinie.

Jan Kaczmarek CR

Ruch liturgiczny a duszpasterstwo zmartwychwstańców w Poznaniu na Wildzie w latach 1924-1961

Praca magisterska napisana na seminarium z historii liturgii, na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie, pod kierunkiem ks. dr. Przemysława Nowakowskiego CM, obroniona 12 lutego 2003 roku.

W dokumencie dotyczącym muzyki kościelnej, zatytułowanym *Tra le sollecitudini*, papież Pius X dostrzegł rolę aktywnego uczestnictwa wiernych świeckich w liturgii. Dało to impuls dalszego rozwoju ruchu liturgicznego, którego początki sięgają połowy XIX wieku. O ile jednak przed ukazaniem się tego dokumentu przedstawiciele ruchu liturgicznego koncentrowali się bardziej na teologii liturgii, to czasy późniejsze charakteryzowały się rysem pastoralnym w działaniach jego uczestników. Była to pierwsza połowa XX wieku, czas, w którym Polska odzyskała niepodległość. Zgromadzeniu Zmartwychwstania Pańskiego dało to możliwość podjęcia swobodnej pracy duszpasterskiej w ojczyźnie. Ze względu na działalność jego założycieli, wymierzoną przeciwko zaborcom, nie mogło ono bez przeszkód zakładać swoich placówek na obszarach ziem polskich znajdujących się pod zaborami niemieckim i rosyjskim. Po 1918 roku zgromadzenie podjęło duszpasterstwo w kilku miejscowościach odrodzonej Polski. Jedną z nich był Poznań, gdzie zmartwychwstańcy pracują od 1924 roku.

Praca magisterska miała na celu znalezienie odpowiedzi na pytanie, czy duszpasterstwo zmartwychwstańców w Poznaniu na Wildzie realizowało idee ruchu liturgicznego, wśród których było uaktywnienie uczestnictwa wiernych świeckich w liturgii, oraz czy pracę zgromadzenia w parafii wildeckiej można uznać za jeden z elementów składających się na zjawisko określane przez ks. Stefana Koperka CR mianem *polskiego ruchu liturgicznego*.

Odpowiadając na te pytania, w pracy zaprezentowano główne idee ruchu liturgicznego, tak w Europie, jak i w Polsce, w jego pastoralnym kontekście, a także ukazano duszpasterstwo zmartwychwstańców jako element owego *przejścia Ducha Świętego przez Kościół*, jak nazwał ruch liturgiczny Pius XII w swej encyklice *Mediator Dei*.

W pierwszym rozdziale przedstawiono ogólnoeuropejski ruch liturgiczny oraz początki tego zjawiska i jego podstawy. Dlatego zawarto w nim prezentację zarysu myśli dom Prospera Guérangera – dziewiętnastowiecz-

nego odnowiciela benedyktynów francuskich, szczególnie dotyczyło to elementów pastoralnych. Pod tym kątem została przedstawiona działalność o. Lamberta Beauduina. Podjął on dzieło Guérangera, które zostało niejako zatwierdzone w *motu proprio* papieża Piusa X *Tra le sollecitudini*. Chodziło tu o uaktywnienie wiernych świeckich w liturgii. Tę myśl przeniósł na praktykę życia właśnie Beauduin. Na obszarze języka niemieckiego podobną do dom Lamberta działalność podejmowali m.in. Pius Parsch, Odo Casel i Romano Guardini. Ostatecznym uznaniem i jednocześnie kościelnym potwierdzeniem ruchu liturgicznego była encyklika Piusa XII *Mediator Dei*. Jej omówienie, zwłaszcza pod kątem pastoralnym, rzuciło światło na dalsze rozważania nad zagadnieniem wpływu idei ruchu liturgicznego na duszpasterstwo zmartwychwstańców w Poznaniu na Wildzie.

Drugi rozdział dotyczył problematyki ruchu liturgicznego w Polsce. Ukazano tu jego specyficzny charakter w porównaniu z ośrodkami europejskimi. Działania podejmowane przez polskich liturgistów charakteryzowały przede wszystkim inicjatywy parafialno-katechetyczne. Dlatego też ich prezentacja miała istotne znaczenie dla trzeciego rozdziału pracy. Wybór ośrodka lwowskiego i krakowskiego był nieprzypadkowy. Lwów był bowiem pierwszym miastem na ziemiach polskich, w którym zaistniał ruch liturgiczny. Tu miał on wybitnie katechetyczny charakter. Natomiast w Krakowie działała najwybitniejsza w Polsce postać ruchu, jaką był ks. Michał Kordel. Ponadto oba te ośrodki są najlepiej zbadane przez znawców problemu. Trzecim obszarem badań był Poznań, a dokładniej praca przedstawicieli tamtejszego środowiska. Istniała bowiem potrzeba ukazania miejsca, gdzie swą placówkę utworzyli zmartwychwstańcy. Dla pełnego obrazu przedstawiono też pozostałe polskie centra ruchu liturgicznego. W tym rozdziale zostały ponadto zaprezentowane działania podjęte przez wspólnoty życia zakonnego w Polsce, które również wniosły swój wkład w rozwój życia liturgicznego w Polsce przed *Vaticanum II*.

W trzecim rozdziale ukazano duszpasterstwo zmartwychwstańców w parafii wildeckiej od jej początków do 1961 roku. Końcowa cezurą niejako zakończyła okres ruchu liturgicznego, który w pewien sposób przygotował soborową reformę liturgiczną. W tej części pracy przedstawiono wprowadzenie zmartwychwstańców do Poznania oraz ich działalność duszpasterską w znacznej mierze ukierunkowaną na liturgię. Następnie zaprezentowano dwie grupy parafialne, które fundamenty swego istnienia opierały na liturgii. Były to Towarzystwo Ministrantów oraz chór parafialny. W przypadku służby liturgicznej ukazano jej ramy organizacyjne

oraz jej historię od początku, tj. od 1924 do 1961 roku. Przedstawiono też kluczową, dla ministrantów wildeckich, postać brata Jana Tyrałły, którego większość z jego wychowanków do dziś uważa za wzór życia chrześcijańskiego. Omawiając kwestię chóru parafialnego, przedstawiono jego początki oraz zaangażowanie w liturgię. Zaprezentowano też działalność tej grupy poza kościołem parafialnym.

Prezentacja idei uaktywnienia uczestnictwa wiernych w liturgii w działaniach europejskich i polskich środowisk liturgicznych oraz szczegółowy opis pracy zgromadzenia na Wildzie pozwoliły wysnuć wniosek, iż istniał wpływ ruchu liturgicznego na duszpasterstwo podejmowane przez poznańskich zmartwychwstańców. Ich pracę w stolicy Wielkopolski można więc uznać za element *polskiego ruchu liturgicznego*, a model podejmowanego duszpasterstwa można śmiało określić mianem duszpasterstwa liturgicznego, które ma doprowadzić wiernych do pełnego i owocnego udziału w liturgii Kościoła.

Charakteryzował się on różnego rodzaju inicjatywami związanymi z przybliżaniem liturgii wiernym. Oprócz dość szeroko opisanych chóru parafialnego i ministrantów była to działalność kaznodziejska wildeckich duszpasterzy. W homiliach przybliżano wiernym treść czytań mszalnych, a także poszczególne obrzędy liturgiczne. Miało to miejsce nie tylko podczas Mszy świętych, ale również na śpiewanych po polsku nieszporach niedzielnych. Podobną rolę, przybliżenia liturgii świeckim, spełniał parafialny „Tygodnik Kościelny”. Zamieszczano w nim m.in. krótkie homilie na temat czytań niedzielnych skierowane do chorych nie mogących uczestniczyć we Mszy świętej. W celu krzewienia kultu Najświętszego Sakramentu powołano do życia Krucjatę Eucharystyczną, składającą się głównie z dziewczynek. Cześć dla Eucharystii rozwijano w tej grupie poprzez wspólne przyjmowanie Komunii świętej oraz regularne spotkania formacyjne. Wreszcie po II wojnie światowej sprowadzono wydane w Stanach Zjednoczonych mszaliki, które pozwoliły wiernym lepiej przeżywać i rozumieć dokonujące się przy ołtarzu obrzędy.

Działania wildeckich duszpasterzy w zakresie troski o służbę liturgiczną, a zwłaszcza posługę brata Jana Tyrałły, można porównać do pracy katechetycznej księży ze Lwowa, którzy nie tylko poprzez naukę, ale i własną postawę życiową przybliżali i zarazem rozbudzali szacunek i miłość swoich wychowanków do liturgii. Również inicjatywa powstania chóru parafialnego, mającego upiększać parafialne celebracje liturgiczne, była odpowiedzią na wezwanie św. Piusa X, który w swym *motu proprio* – *Tra le sollecitudini* – wzywał do ożywienia muzyki kościelnej, a zwłaszcza śpie-

wu gregoriańskiego, który był, i jest do tej pory, uważany za śpiew własny liturgii rzymskiej. Jednocześnie duża popularność chóru oraz liczba jego członków wskazywały na ożywienie uczestnictwa wiernych w liturgii.

Zakres badań nad związkami między ruchem liturgicznym a duszpa-sterstwem zmartwychwstańców w Poznaniu na Wildzie zdaje się być wyczerpany. Może on dać nowe spojrzenie na pracę tego zgromadzenia w Polsce okresu przedsoborowego, które ukazuje szerszy, bowiem ogólnopolski, a nawet ogólnoeuropejski, kontekst jego działalności.

Stanisław Szklarczyk CR

Katolicka nauka o macierzyństwie w świetle listu apostołskiego Jana Pawła II *Mulieris dignitatem*

Praca magisterska napisana na seminarium z katolickiej nauki społecznej pod kierunkiem ks. prof. PAT dr. hab. Andrzeja Zwolińskiego w ramach umowy z Wydziałem Teologicznym PAT w Krakowie, obroniona 12 lutego 2003 roku.

Nauczanie Chrystusa zawarte na kartach Ewangelii i rozpatrywane w świetle całego Pisma świętego pozwala na odkrycie prawdy o godności kobiety, jako równej mężczyźnie co do natury, lecz wezwanej przez Stwórcę do odmiennego zadania – bycia matką.

Współczesna kultura oprócz wielu dóbr, które daje człowiekowi, niesie ze sobą zagrożenie dla prawdziwie chrześcijańskiej wizji kobiety, jej godności i powołania. Jednym z powodów tego zjawiska jest materialistyczna i hedonistyczna wizja człowieka. Propaguje się poglądy usiłujące zrozumieć człowieka jedynie na poziomie procesów biologicznych, chemicznych i fizycznych, pomijając aspekt duchowy. Sferę ludzkiej płciowości traktuje się jako dobrze sprzedający się towar i głosi się absolutną wolność człowieka na wszystkich polach jego działalności, w oderwaniu od odpowiedzialności. Istnieją również społeczności, w których kobiety są dyskryminowane, a dzieci płci żeńskiej mają mniejsze szanse na przeżycie, opiekę medyczną i wykształcenie.

Wyżej wymienione zjawiska społeczne były powodem podjęcia refleksji nad godnością i podstawowym powołaniem kobiety do macierzyństwa w świetle Pisma świętego i Magisterium Kościoła, aby współczesne ko-

biety w gąszczu różnorodnych propozycji mogły odnaleźć prawdę o sobie i swoim powołaniu, która jest sensem i podstawą egzystencji i realizacji pełni człowieczeństwa.

Tematem tej rozprawy jest godność kobiety i matki, jej rola w rodzinie i społeczeństwie. Ze względu na obszerność zagadnienia tematyka macierzyństwa duchowego jest jedynie zaznaczona, lecz nie rozwinięta.

Podstawowym tekstem źródłowym dla tej pracy jest list apostołski Jana Pawła II *Mulieris dignitatem*, w którym omawiane są antropologiczne i teologiczne podstawy godności i powołania kobiety. Innymi źródłami są *List do kobiet* napisany przez Ojca Świętego, adhortacja apostołska *Familiaris consortio*, także liczne przemówienia, homilie, katechezy, w których Jan Paweł II wypowiada się na temat kobiet i macierzyństwa.

Ważnym wydarzeniem dla refleksji nad macierzyństwem był Międzynarodowy Kongres *O godność macierzyństwa*, który odbył się w dniach 6 i 7 czerwca 1998 roku w Warszawie. Wygłoszone tam referaty ujmowały zagadnienie macierzyństwa nie tylko w kontekście rzeczywistości polskiej, ale również w skali całego świata. Wygłoszone referaty dotyczyły zagadnienia od strony prawnej, medycznej, psychologicznej, społecznej, kulturowej i religijnej.

W pracy posłużono się metodą krytycznej analizy tekstu źródłowego, a następnie według zasadniczych myśli zawartych w źródle utworzono pozytywny wykład na temat katolickiej wizji kobiety i jej powołania na podstawie zebranej literatury.

Rozprawa składa się z trzech rozdziałów, wstępu, zakończenia, opisu bibliograficznego, wykazu skrótów, spisu treści i bibliografii.

Pierwszy rozdział sięga do źródeł biblijnych. Zawiera interpretację godności kobiety jako równej co do natury partnerki mężczyzny, różniącej się jednak w zadaniach powierzonych jej przez Stwórcę. Oparto się na obydwu opisach stworzenia człowieka zawartych w *Księdze Rodzaju*. Następnie został przedstawiony model powołania kobiety w życiu narodu wybranego. Powołanie to zazwyczaj było sprowadzane do bycia matką i wychowawczynią potomstwa. Na zakończenie zostało zaprezentowane nowotestamentowe podejście do kobiet i macierzyństwa na przykładzie życia i słów Jezusa Chrystusa.

Drugi rozdział zawiera systematyczny wykład na temat nauczania Kościoła o macierzyństwie. Najpierw została przedstawiona godność, jaką kobieta została obdarzona przez Stwórcę, następnie relacja małżeńska mężczyzny i kobiety, dalej szczególna więź, jaka zachodzi pomiędzy matką

a dzieckiem, by dojść do ukazania niezastąpionej roli matki w prawidłowym rozwoju i wychowaniu dziecka.

Trzeci rozdział ukazuje kobietę i matkę w relacjach społecznych. Został naświetlony proces przemiany ról społecznych w rodzinie, dalej problem pracy zawodowej kobiet i pogodzenia jej z powołaniem do bycia matką, a na koniec został przedstawiony wpływ, jaki kobieta przez swą specyfikę wnosi w relacje interpersonalne na poziomie rodziny i szeroko rozumianego życia społecznego.

Nauczanie Kościoła o godności i zadaniach kobiety nieustannie staje przed wyzwaniem współczesnej kultury i cywilizacji, musi więc być poddawane nieustannej aktualizacji, by odpowiadało na pytania stawiane przez współczesnego człowieka. Jednym z wielu zagadnień godnych refleksji jest problem promowania wizerunku kobiety, której celem jest osiągnięcie sukcesu na polu gospodarczym, ekonomicznym, politycznym za cenę totalnej porażki na polu małżeńskim i macierzyńskim.

CONGREGATIONIS RADICES

ARTUR KARDAŚ CR
KRAKÓW

ZMARTWYCHWSTANIE I NOWE ŻYCIE*

Wśród tej hałaśliwej rzeszy był człowiek spokojny i zamyślony, dwadzieścia lat kilka wieku liczący, sam nie emigrant, ale wyłącznie prawie z emigrantami przestający. [...] Wszystko słowem pokazywało w nim zdolność zarazem i dobroć w wysokim stopniu rozwinięte. Oj, już był przebiegł stromą pochyłość niedowiarstwa; zajrzał w te ciemną, źle woniejącą i bezdenną przepaść; i teraz wracał z utrudzeniem w górę, spotykając po drodze rodaków swoich, świeżo do Francji przybyłych, i pędzących w dół z całym upojeniem ludzi nie rozczarowanych jeszcze w błędzie. Nie wymijał ich, bynajmniej, dojrzały podróżnik; owszem, miłością bratnią przejęty, zatrzymywał i wzywał na rozmowę. Dziwną cierpliwością z niecierpliwymi, uprzejmością z nieokrzesanymi; często starał się zarozumiałych, a przytem, jak to bywa, najczęściej nierozumnych przekonać, oświecić, upamiętać.

A taki urok i wdzięk posiadał, że bez względu na to, co o nim mówiono, powszechnie go w głębi duszy szanowano i ci, którzy jego wyobrażeniom nienawiść byli poprzysięgli, nie mogli osoby jego samej podobną objąć nienawiścią.

Tak o Bogdanie Jańskim napisał w *Pamiętnikach o początkach Zgromadzenia* jego wierny naśladowca i uczeń, ojciec Hieronim Kajsiewicz CR.

* Kazanie z okazji 167. urodzin Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego.

1. Przebiegł stromą pochyłość niedowiarstwa

Tak, moi drodzy słuchacze! Jański „przebiegł stromą pochyłość niedowiarstwa” i wydawało mu się, że nie wierzyć to coś bardzo mądrego i postępowego. Zatracił się w swej młodości podczas studiów w Warszawie, a później na emigracji w Paryżu tak bardzo, że po ludzku sądząc, nawrócenie wydawało się niemożliwe. W podziemiach nie istniejącego już kościoła ojców dominikanów przy Krakowskim Przedmieściu w Warszawie, na znak swej pogardy dla tego, co duchowe, boskie i kościelne, wypił z ludzkiej czaszki wino, wierząc, że sam sobie będzie „sterem i okrętem”. Już w Warszawie angażował się we wszystkie tak zwane postępowe i laicyzujące ruchy społeczne, ale... nic go nie spełniało! Ciągłe szukał! Rozmawiał, czytał... – ciągle szukał! Wyzna później: „Dzięki Ci składam, o Boże, żeś raczył wejrzeć na moją nędzę i cierpienie, na moje jęki i wzdychanie ku prawdzie”.

I stało się! Nastąpiła przemiana. Przemiana, którą ludzki język nazywa – nawróceniem! Jak to się stało? „Dlaczego wróciłem do świętej wiary katolickiej?” – zapyta sam siebie przed Bogiem w ciszy swego biednego paryskiego mieszkania. I odpowie Bogu w ciszy swego biednego paryskiego mieszkania: „Boś Ty tak chciał, miłościwy Boże! Twoja łaska to sprawiła, nie zaś moja zasługa, prace, rozumowanie”. I doda z gorącością swej romantycznej duszy, która doświadczyła miłości Boga: „Wesprzyj mnie, Panie wszechmogący, dodaj mocy, abym w całym życiu stał się godnym Twej dobroci!”

2. Nie zatrzymywał nawrócenia dla siebie

Trudna była droga powrotu. Ale bodaj trudniejsze jest uznanie w sobie potrzeby nawrócenia. Z tym i nam dzisiaj najtrudniej. Bogdan Jański wypowie po swej dramatycznej, ale pięknej spowiedzi świętej mądre w nadziei dla duszy ludzkiej zdanie: „Pokój przeszłości, skoro tak piękną zrodziła dla mnie przyszłość”.

Ów młody intelektualista, jakim był Jański, żonaty, przyjaciel, tłumacz i wydawca naszych emigracyjnych romantyków, „nie zatrzymywał nawrócenia dla siebie”. Uznawszy, że został „wskrzyszony przez Prawdę Wcieloną – Chrystusa” – jak sam głośno mawiał i pisał, świadomy wspólnoty ludzi wierzących, to jest Kościoła, gdzie dokonuje się spotkanie z Bogiem, dzielił się łaską nawrócenia i wiary z innymi. Apostołował tak gor-

liwie, że historia ludzkich serc nazwała go Apostołem Wielkiej Emigracji, jawnym pokutnikiem.

On to założył ów klasztor – napisał o nim poeta i kleryk, zmartwychwstaniec, Stefan Witwicki – na przedmieściu Paryża, gdzie się Jego wybrani ćwiczyć poczęli duchownie; gdzie pojęli, [...] że całym sercem, całą duszą miłować należy Pana nad Pany; tam to dopiero w Jego szkole największą mądrość w miłości i pokorze Ukrzyżowanego przejęli; z niej wyszli ci mężowie, co już tyle dusz wyrwali potępieniu, których głos najtwardsze kruszy serca, najgłębsze rany ulecza, których pisma literaturze naszej religijniej służyły wrócić barwę, których przykład w największym oddaniu zbawienia działać nie przestaje.

Jański zgromadził wokół siebie ludzi różnych poglądów i temperamentów. Byli to artyści, powstańcy, anarchiści, wszyscy świeżo nawróceni. „Nam – napisze po latach ojciec Hieronim Kajsiewicz CR – obojętnym było, co ludzie o nas myśleli i mówili, tak nam było dobrze na duszy”.

Ludzie przychodzili oglądać „Braci Zmartwychwstania”. I byli zdumieni i zdziwieni, gdyż myśleli, że zobaczą coś nadzwyczajnego w tej wspólnotce lub podejrzanego. Może się okaże, że ich nawrócenie to jakaś koniunkturalna gra. A apostołstwo nawróconych było takie zwyczajne, spokojne i cierpliwe. Owa cierpliwość, zwyczajność, prostota stanowiły wielkość ich posłannictwa Bożego. Spełniali codzienne posługi, jak niesienie chleba, radości, pocieszenia, dobrej książki, słowa, siebie! Tak, to jest świętość w zwyczajności, prostocie. Święci to ci, którzy potrafią odczytać znaki czasu i pochylić się nad tymi, którzy są słabi. Ludzie znajdowali ich pokornymi! Pokora polega na dobrowolnym zajęciu miejsca wyznaczonego nam przez Boga. Święty Augustyn wyznał: „Gdzie pokora, tam majestat Boga”.

Z łaski Bożej jesteśmy, czym jesteśmy, każdy na swoim miejscu: sprawę Bożą sprawuję. Jego więc rzeczą nas wspierać – napisał ksiądz Aleksander Jełowicki CR – a naszą zawsze się upokarzać, i w ustawicznej pracy wzywać Go i błogosławić; a wśród największych powodzeń pamiętać na te Chrystusowe do uczniów swoich wyrzeczone słowa: „Gdy uczynicie wszystko, co wam rozkazano, mówcie: służy nieużyteczni jesteśmy; cośmy byli winni uczynić, uczyniliśmy”. A wśród niepowodzeń krzepmy ducha modlitwą i bądźmy zawsze dobrej myśli.

3. Wielu Jego myśli opuściło, ale my nie opuścimy!

W to nasze urodzinowe święto módlmy się wszyscy jak ojciec Piotr Semenenko CR: „Mój Jezu, ileż bym tu potrzebował mówić, by wszystko wypowiedzieć. Niech mnie wszystko poniży i zniszczy. Niech Ciebie wszystko zatwierdzi i pochwali. A zniszczenie moje i śmierć będzie mi w Tobie Zmartwychwstaniem i nowym życiem – Twoim życiem we mnie!”

„Bracia! Mąż od Boga dany [...] wywiesił pośród nas sztandar wiary. On upadł stargawszy siły na niewdzięcznej pracy [...]; przed skonaniem zsiniałymi już wargi polecał nam pracę koła [...] zbawienia. Wielu myśli Jego opuściło, ale my nie opuścimy!” – deklarował ojciec Kajsiewicz CR.

Podczas tej Modlitwy Modlitw – Mszy świętej, zachęćmy się do wiernego za Jezusem wypełnienia naszego powołania. Wierzmy w uprzedzające działanie Jego łaski! Żyjmy w prawości serca, umierając grzechowi i zmartwychwstając do nowego życia. Wytrwale i z radością służmy bliźnim naszym zawsze pomni, że Bóg jest miłością! Amen.

KS. JAROSŁAW M. POPŁAWSKI
LUBLIN

DUCHOWOŚĆ KOMUNII W ŚWIETLE NAUCZANIA GŁÓWNYCH PRZEDSTAWICIELI ZMARTWYCHWSTAŃSKIEJ SZKOŁY DUCHOWOŚCI

W liście apostolskim *Novo millennio ineunte* Papież Jan Paweł II zwrócił uwagę na „duchowość komunii”¹. Jest to przede wszystkim spojrzenie utkwione w tajemnicę Trójcy Świętej, która w nas zamieszkuje i której blask należy dostrzegać także na obliczu braci żyjących wokół nas. Duchowość komunii to również zdolność do odczuwania więzi z bratem w wierze dzięki głębokiej jedności Mistycznego Ciała, a zatem postrzegania go jako kogoś bliskiego, dzielenia z nim radości i cierpienia, odkrywania jego pragnień i zaspokajania jego potrzeb, ofiarowania mu prawdziwej i głębokiej przyjaźni. Jest to również zdolność do odczytywania w drugim człowieku tego, co pozytywne, a co należy przyjąć jako dar Boży².

Jan Paweł II uczy, że życie braterskie pojmowane jako życie wspólne w miłości stanowi wymowny znak komunii kościelnej. W życiu wspóln-

¹ Pojęcie komunii (*koinonia*) pojawiło się w dokumentach Soboru Watykańskiego II i bardzo dobrze wyraża głębię tajemnicy Kościoła. Pojęcie to znajduje się w samym sercu samorozumienia Kościoła jako misterium osobowej jedności człowieka z Trójcą Świętą i z innymi ludźmi, zapoczątkowanej przez wiarę i skierowanej do pełni eschatologicznej w Kościele zbawionych, która w pewnej mierze urzeczywistnia się już w Kościele na ziemi. Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunia* (28 maja 1992 r.), „L'Osservatore Romano” 13 (1992), z. 10, s. 37.

² Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*, 43. Por. Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Rozpocząć na nowo od Chrystusa*. Instrukcja, Poznań 2002, 29.

towym musi się w jakiś sposób wyrazić fakt, że braterska komunია nie jest tylko narzędziem służącym określonej misji, ale jest też przestrzenią teologalną, w której można doświadczać mistycznej obecności Zmartwychwstałego Pana. Dokonuje się to dzięki wzajemnej miłości członków wspólnoty karmionej słowem Bożym i Eucharystią, oczyszczonej w sakramencie pojednania i podtrzymywanej przez wspólną modlitwę. Taka miłość ma szansę stać się znakiem prawdziwego braterstwa bez żadnych granic, braterstwa, za którym tęskni współczesny świat³. To Duch Święty wprowadza duszę w komunię z Ojcem i Jego Synem, która jest źródłem życia braterskiego. Jest ono znakiem ukazującym boskie pochodzenie chrześcijańskiego orędzia, a jego moc otwiera serca na wiarę. Toteż wspólnoty zakonne, które kultywują życie braterskie, uobecniają w sposób czytelny ten znak, którego Kościół obecnie tak bardzo potrzebuje.

W przekonaniu Rzymskiej Kongregacji do Spraw Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego z posługi braterskiej wspólnot życia konsekwowanego czerpie korzyści całe społeczeństwo. Osoby konsekwowane bowiem, które swoim życiem głoszą radość oraz ludzką i nadprzyrodzoną wartość chrześcijańskiego braterstwa, świadczą wymownym językiem o przekształcającej mocy Dobrej Nowiny. Życie braterskie ma być widzialnym znakiem dynamicznej miłości Osób Trójcy Świętej. Jest ono bowiem przede wszystkim dziełem Ducha Świętego, który działa wówczas, gdy bracia trwają jednomyślnie na modlitwie (por. Dz 1, 14)⁴.

Instrukcja Kongregacji do Spraw Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego wydana w maju 2002 roku pt. *Rozpocząć na nowo od Chrystusa* podkreśla, że życie duchowe osób konsekwowanych powinno być przeniknięte duchowością komunii, stosownie do potrzeb obecnej chwili: „Czynić Kościół domem i szkołą komunii: oto wielkie wyzwanie, jakie czeka nas w rozpoczynającym się tysiącleciu”⁵. W adhortacji *Vita consecrata* Jan Paweł II podkreśla, iż od osób konsekwowanych oczekuje się, by żyły duchowością komunii, która stanowi jakby zwieńczenie całej historii człowieka⁶. Wydaje się, że myśl ta nurtowała od samego początku twórców Zgromadzenia Księży Zmartwychwstania Pańskiego.

³ Jan Paweł II, *Vita consecrata* (dalej jako skrót: VC), 42.

⁴ Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Życie braterskie we wspólnocie*, 54-55.

⁵ Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Rozpocząć na nowo od Chrystusa*, dz. cyt., 28.

⁶ Por. VC 46.

1. Podstawy duchowości komunii

W dogmacie Trójcy Świętej widzą polscy zmartwychwstańcy fundament prawdy o zbawieniu i uświęceniu człowieka. Tak np. P. Semenenko rozpatruje miłość, która „daje się” w aspekcie wewnętrznym i zewnętrznym. Podkreśla on, że w Bogu jest dawanie się i oddawanie wewnętrzne, wpływające z samej natury Bożej. Zdaniem teologa zmartwychwstańców Bóg jest najdoskonalszą Osobą, która w sposób najpełniejszy objawia się w Trójcy Przenajświętszej⁷. W tej tajemnicy Bóg może doskonale istnieć i miłować, bowiem „Ojciec rodzi Syna, miłość rodzi miłość, a Ojciec i Syn wypuszczają z siebie Ducha Świętego, wspólnej miłości wspólną miłość: jedność i pełność miłości, i tak miłość nieskończona, w sobie jest tajemnicą nieskończonej miłości”⁸. Dogmat o Bogu w Trójcy Osób jest ścisłą tajemnicą wiary, zaś gdy chodzi o pochodzenie Ducha Świętego, to, według Semenenci, jest On „samejże Trójcy tajemnicą najwyższą, a razem tajemnicą wszystkich tajemnic, a przede wszystkim tajemnicą miłości”. Duch Święty, jak podkreśla Sługa Boży, „jest Osobą równą Ojcu i Synowi i w bycie, i w wiedzy, i w miłości; jednością Ich bytu, Ich wiedzy, Ich miłości; jednością istotną, a zatem i miłością istotną – miłością miłości Bożej”⁹. Istotą więc wewnętrznego życia Boga jest nieskończona Jego miłość w wymiarze Trójosobowym.

Communio w życiu Osób Trójcy Świętej polega, zdaniem Semenenci, na całkowitym ich oddaniu się do tego stopnia, że mają one identyczną naturę, a więc są sobie równe, różniąc się jedynie sposobem istnienia. Ten wewnętrzny charakter miłości Boga samego w sobie wiedzie do „logiki miłości”, a więc całkowitej i koniecznej formy, w której żyje miłość Boża, czyli do tajemnicy Trójcy Przenajświętszej.

Jednakże Bóg w Trójcy jedyny objawia człowiekowi nie tylko tego rodzaju miłość. Ta miłość Boga jedynego w Trójcy Osób przejawia się również w dziełach: stworzenia, odkupienia i uświęcenia. Miłość Boga w Jego wewnętrznym życiu pragnie się również udzielać, a zewnętrznym przejawem tego jest dzieło stworzenia.

Immanentny w swej miłości Bóg jest źródłem wszelkiego bytu, bowiem, jak uczy Semenenko, „Bóg sam w sobie jest tajemnicą nieskończonej miłości. Ale Bóg – Miłość, w mądrości swojej i wszechwiedzy widział, że

⁷ P. Semenenko, *Credo. Chrześcijańskie prawdy wiary*, Kraków 1907, s. 66.

⁸ Tenże, *Ćwiczenia duchowne*, Kraków 1903, s. 93.

⁹ Tenże, *Kazania na niedziele i święta roku kościelnego*, t. II, Lwów 1913, s. 170 n.

może tę miłość udzielić na zewnątrz". I dodaje: „Bóg widział te istoty, mogące Mu oddać miłość za miłość, i wewnątrz całe Jego miłości poruszyło się ku nim całą swą głębią, pokochał je, jak gdyby już były, i uczuł rozkosz miłosną Bożą, jak gdyby Go kochały; i żeby Go kochały, uczynił, że były. Miłość żyje rozkoszą kochania i bycia kochaną i nie może spocząć, póki jej nie znajdzie. I dlatego Bóg stworzył anioły i człowieka”¹⁰.

Stwórca świata całego, istot widzialnych i niewidzialnych, wezwał do uczestnictwa w swoim nieskończonym szczęściu. Wezwanie to, jak podkreśla Semenenko, skierowane zostało przede wszystkim do człowieka: „Człowieku! Poznaj prawo twojego istnienia; poznaj, czym jesteś, twoją godność i twoje przeznaczenie. Człowieku, ty jesteś ulubieńcem Bożym, stworzonym dla miłości”¹¹. Jednocześnie też teolog zmartwychwstańców dowodzi, że „jeżeli Bóg z miłości i dla miłości miał zamiar stworzyć i rzeczywiście stworzył człowieka, tedy ten akt stworzenia odbył się koniecznie według natury i wszystkich warunków miłości. Otóż miłość, jak dobrze wiemy, jest daniem się i oddawaniem się na wspólne zjednoczenie i życie osób miłujących się nawzajem. Wskutek tego o to przede wszystkim chodziło Panu Bogu, kiedy człowieka stwarzał, aby cała człowieka istota była zdolna do przyjęcia dającej mu się istoty Bożej, a zarazem do oddania się Mu i oddania zupełnego całej swej ludzkiej istoty”¹². Bóg, zdaniem Semenenko, wymaga od człowieka w szczególny sposób miłości, bowiem „tylko miłość wymaga miłości, i bez miłości żyć nie może. Bóg jej wymaga, więc jest miłością”¹³. Potrzeba zatem siebie oddać Bogu na zupełną własność, a przy tym ukochać bliźniego dla Boga. Bóg pragnie, by człowiek kochał Go z wolnego wyboru i ponad wszystko. To oddanie się Bogu przez człowieka z wolnej woli i przez miłość jest też „szczęściem Bożym”¹⁴.

Semenenko patrzy na uświęcenie i zbawienie człowieka jako na dzieło całej Trójcy Świętej. Zaznacza jednak, że choć niektóre dzieła są przypisywane poszczególnym Osobom Bożym, to jednak są im wspólne. Cała Trójca Święta bierze udział w uświęceniu człowieka; każda z Osób Bożych na swój sposób działa w człowieku, wszystkie też uczestniczą w każdym działaniu, choć Ojcu przypisuje się dzieło stwórcze, Synowi – dzieło odkupienia, a Duchowi Świętemu – uświęcenia. I choć Osoba Ojca uka-

¹⁰ Tenże, *Ćwiczenia duchowne*, dz. cyt., s. 93.

¹¹ Tenże, *Kazania przygodne*, t. IV, Kraków 1923, s. 24.

¹² Tenże, *Credo*, dz. cyt., s. 176.

¹³ Tamże, s. 187.

¹⁴ Tamże, s. 206.

zana jest w Starym Testamencie jako „działająca”, to jednak Syn i Duch Święty są także nieodłączni w działaniu z Ojcem. Tajemnica Trójcy Świętej objawia się stopniowo człowiekowi wskutek Boskiego działania na niego. Jest to przy tym samo centrum chrześcijańskiego objawienia¹⁵.

W swojej bezinteresownej miłości Bóg widział możliwość pełnej odpowiedzi ze strony człowieka miłością za miłość. Stwarzając człowieka na swój obraz i podobieństwo, Bóg w Trójcy jedyny zawarł siebie samego w stworzeniu. Jednocześnie też chcąc, by w człowieku mogło istnieć życie Trójcy Przenajświętszej, wyposażył go, jak podkreśla Semenenko, w trzy władze: rozum, serce i wolę. Dzięki temu człowiek stał się zdolny do większej miłości i bezinteresowności. W stwórczym planie Boga, który „z miłości stworzył świat i człowieka”, chodziło głównie o spotkanie się z miłością z jego strony. Toteż teolog zmartwychwstańców pisze: „Człowieku, gdybyś ty wiedział, jakie ty szczęście Bogu sprawiasz, kiedy Mu się tak oddasz na miłość ze wszystkim i na wszystko”¹⁶. To całkowite oddanie się Bogu z miłości prowadzi do przywrócenia obrazu i podobieństwa Bożego, a tym samym przygotowania „mieszkania na wieki”, godnego „Boga, Ojca i Syna, i Ducha Świętego”¹⁷. Analizując stwórczy akt Boga jedyne w Trójcy Osób, Semenenko dowodzi, że człowiek ma niejako zobowiązanie wobec Niego „zupełnego oddania Mu całej swej ludzkiej istoty”¹⁸. Jeśli tedy miłość jest istotą chrześcijańskiej doskonałości, to w myśl nauczania Sługi Bożego jej fundamentem jest Trójca Przenajświętsza. W związku z tym, mówiąc o miłości Boga, Semenenko wzywa wiernych do odpłacania się miłością za miłość. Bóg bowiem „od wieków cię ukochał, ale teraz niech cię kochającego kocha. Niech miłość twoja wybiegnie na spotkanie miłości Boga i niech w zachwycie zjednoczenia zawoła: O Boże, Tyś prawdziwie Bogiem miłości! Ty się nazywasz i Ty jesteś miłość!”¹⁹ Tak więc od „Ojca i Syna, i Ducha Świętego jasno przyświeca nie tylko byt, nie tylko życie, ale już i miłość”²⁰. Ona jest źródłem prawdziwego szczęścia.

W myśl nauczania Semenienki przejawem miłości Boga jedyne w Trójcy Osób jest przyjście na świat Jezusa Chrystusa, który dokonał dzieła

¹⁵ Por. P. Semenenko, *Towiański et sa doctrine doctrine jugés par l'enseignement de l'Eglise*, Paris 1850, s. 52. Książka Semenienki jest odpowiedzią na błędy A. Towiańskiego zawarte w jego dziełku pt. *Banquet* (Paris 1849).

¹⁶ Tenże, *Credo*, dz. cyt., s. 205.

¹⁷ Tamże, s. 189.

¹⁸ Tamże, s. 176.

¹⁹ Tamże, s. 168.

²⁰ Tamże, s. 167.

odkupienia, a nadto ustanowienie Kościoła i sakramentów świętych, zwłaszcza zaś Eucharystii. W niej to Chrystus, „pożywany przez nas i w nas mieszkający, stał się w nas wewnętrznym i mistycznym pośrednikiem między Bogiem a nami, ludźmi”²¹. Także Duch Święty doprowadzając zapoczątkowane przez Chrystusa dzieło zbawcze sprawia, że możliwym się staje zjednoczenie stworzenia ze swym Stwórcą. Widzimy zatem, że w myśl nauczania Semenienki miłość ma wymiar trynitarny.

Semenenko patrzy na Trójcę Świętą jako na źródło naszego uświęcenia. Ukazuje on zbawcze dzieło Chrystusa jako dzieło Trójcy Świętej. W oparciu o słowa Apostoła Narodów (por. *Ef* 1, 4-5) teolog zmartwychwstańców podkreśla, że w Chrystusie wybrał nas Ojciec na przybrane swoje dzieci. W tej odwiecznej miłości Ojca i Syna ma swe źródło wybranie nas: przeznaczenie do świętości.

W swoim podstawowym dziele *Mistyka* Semenenko dowodzi, że w Osobie Jezusa Chrystusa objawił się światu Bóg jeden w Trójcy Osób. Skoro Bóg stał się człowiekiem, to – jak słusznie zaznacza autor – chciał, abyśmy i my mogli zjednoczyć się z Jego Boską naturą. Spoglądając bowiem na podobne do naszego „oblicze Jezusa Chrystusa”, który jest „Bogiem żywym”, równocześnie „widzimy oblicze Trójcy Przenajświętszej”²². Semenenko uzasadnia to stwierdzenie słowami Zbawiciela, który na prośbę Filipa, by ukazał mu Ojca, dał znamiennej odpowiedź: „Kto Mnie widzi, widzi i Ojca” oraz „Nie wierzycie, że ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie?” (*J* 14, 8. 9). Teolog zmartwychwstańców dodaje też, że jednocząc się z naturą ludzką Chrystusa, a przez nią z Jego Boską Osobą, tym samym jednoczymy się w niej „z całą naturą Bożą, z Bogiem w Trójcy Świętej jedynym”. Skoro Chrystus jest jedynym Pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem, to jednoczyć się z Nim, kochać Go i Jemu służyć stanowi bezpośredni cel i przeznaczenie człowieka²³.

Semenenko akcentuje, że Bóg w Trójcy jedyny jest fundamentem życia nadprzyrodzonego w nas. To życie wypływa z Boga i do Niego prowadzi poprzez miłość. Naturą zaś miłości jest nieustanne zjednoczenie: *communio* „z Bogiem jako z przedmiotem wszystkich władz ludzkich i całego jego życia, zjednoczenie z Bogiem jako początkiem samym i źródłem życia, i zjednoczenie siły działającej i działania samych osób, działania Boga jako pierwszego działania, człowieka jako współdziałacza”²⁴.

²¹ Tamże, s. 281.

²² Tamże, s. 12.

²³ Tamże, s. 13.

²⁴ Tamże, s. 20.

Takie nadprzyrodzone życie jest jedynie prawdziwym, dla którego człowiek został powołany, bowiem prowadzi ono do wyznaczonego przez Boga celu, którym jest zjednoczenie z Nim w chwale.

Semenenko uważa, że dogmat Trójcy Świętej jest fundamentem „wiarę, łaski i nowego a wiecznego życia w Kościele Bożym”²⁵. To „nowe życie” rozpoczyna się w nas w momencie przyjęcia sakramentu chrztu świętego w imię Boga jedynego w Trójcy Osób. Rozwija się ono tu, na ziemi, lecz swoje dopełnienie znajdzie w wiekuistym szczęściu, do którego dopuścił Bóg już w momencie stworzenia bytu rozumne, zwłaszcza aniołów i człowieka²⁶.

Odkupienie człowieka rozpoczęło się w tajemnicy Wcielenia Syna Bożego, będącego „czynem Boga *ad extra*, to jest na zewnątrz, a zatem czynem stwórczym”²⁷. Było to dzieło „najwyższej miłości Bożej, dzieło wspólne Ojca i Syna, i Ducha Świętego”²⁸. Człowiek bowiem pozostawiony sam sobie nie mógł się odkupić, ani też niczego uczynić, co mogłoby przyczynić się do jego zbawienia. Uczynił to dopiero Bóg w Trójcy jedyny przez Chrystusa, Boga Wcielonego, który jest „z Bogiem nie tylko w przyjaźni, ale i w istotliwej z Nim jedności”. To On, jak podkreśla Semenenko, może być „słusznie i skutecznie naszym rzecznikiem i rękojemcą”²⁹. Wezwanie, jakie Bóg w Trójcy jedyny kieruje do człowieka, jest niezmiennie, bowiem zaprasza On wciąż człowieka do pełnej z sobą jedności. Stworzył bowiem człowieka z miłości i do miłości, stąd też potrzeba oddawać Mu „miłość za miłość”³⁰. Nadprzyrodzona miłość nie może mieć za przedmiot jedynie pierwszej Osoby Bożej, lecz Boga jedynego w Trzech Osobach. Stąd też miłość człowieka nie powinna zatrzymywać się na przymiotach Boga, lecz ma obejmować całą Jego Trójjedyną istotę³¹.

W jednym ze swych kazań z 1845 r. H. Kajsiewicz dowodzi, że w Bogu miłość i jedność są tym samym. Tam bowiem, gdzie jest szczerą miłość Boża, tam również i prawdziwa jedność, *communio personarum*. Przede wszystkim jedności i miłości należy szukać w Bogu jako pierwszej przyczynie i źródle wszystkiego. Toteż Jezus Chrystus, prosząc swego Ojca za ludźmi, wskazał na doskonałą jedność istniejącą między Nim a Oj-

²⁵ Tamże, s. 70.

²⁶ P. Semenenko, *Ćwiczenia duchowne*, dz. cyt., s. 256.

²⁷ Tenże, *Credo*, dz. cyt., s. 233.

²⁸ Tamże, s. 235.

²⁹ Tamże, s. 237.

³⁰ P. Semenenko, *Ćwiczenia duchowne*, dz. cyt., s. 189.

³¹ H. Kajsiewicz, *Pisma*, t. I. *Kazania przygodne*, Berlin 1870, s. 259, 349.

cem. Ukazując substancjalną jedność Ojca, Syna i Ducha Świętego, pragnął Zbawiciel, aby wszyscy „stanowili jedno”, aby się też wzajemnie miłowali, podobnie jak On nas umiłował (por. *J 13, 34*). Apostoł Jan, jak zaznacza Kajsiewicz, wnioskuje w związku z tym, że skoro Bóg nas tak ukochał, to i my także winniśmy się wzajemnie miłować (por. *1 J 4, 11*)³². Podstawą zatem duchowości komunii, jedności i miłości jest Bóg jeden w Trójcy Osób. Toteż nic dziwnego, że Ojca, Syna i Ducha Świętego prosi nasz autor o jedność i wzajemną miłość wszystkich Polaków³³.

Z tego względu także Bogdan Jański pisał: „Miłość bliźniego bez miłości Boga jest próżna, prowadzi może do złego [...]. Oddanie siebie samego w jakichkolwiek stosunkach z ludźmi i ze światem, bez poddania się Bogu, bez względu na obowiązki wynikające z ostatecznego naszego przeznaczenia, prowadzi do złego”³⁴. Charakteryzując miłość braterską we wspólności, Jański podkreślał, że „miłość święta nie błądzi, miłość ta żyje wiarą i wolnością, a człowiek – miłością Boga i bliźniego”³⁵. Wzywał on swoich współbraci: „Ratujmy się nawzajem, ratujmy się modlitwą i wspólną miłością, żeby się okazać godnymi tych wielkich łask, które Bóg na nas zlać raczył”³⁶.

Także P. Smolikowski wskazuje na Trójcę Świętą jako na wzór chrześcijańskiej jedności i miłości. W Trójcy Świętej „całe życie, wszystkie myśli, całe działanie jest wspólne”. Osoby Boże „jednoczą się we wspólnym Bóstwie, a różnią się pochodzeniem”, ustosunkowaniem do siebie, które może być czynne lub bierne, bowiem miłość nie tylko „udziela, daje, ale i bierze”, przy czym nie bierze wyłącznie dla siebie, bowiem Bóstwo jest wspólne trzem Osobom; bierze, aby „być jednym, aby jedno czuć, jedno myśleć i jedno chcieć, a więc jedno działać”³⁷. Nasz autor przypomina, że Jezus Chrystus wymaga od nas, abyśmy byli „podobni Bogu w miłości”. Realizuje się to właśnie w miłości bliźniego, gdyż „jeśli się miłujemy wzajemnie, Bóg w nas mieszka” (*1 J 4, 12*)³⁸. Na innym miejscu przypomina Smolikowski, że „podobieństwo Boże w miłości” jest nam niezbędne, bowiem wszyscy zostaliśmy powołani „do uczestnictwa w życiu

³² Tamże, s. 148 n.

³³ Tamże, s. 156.

³⁴ Rzymskie Archiwum Zgromadzenia Zmartwychwstańców (=RAZ), rkps 8627, s. 212.

³⁵ Tamże. Cyt. za: B. Jański, *Pod sztandarem Zmartwychwstałego Zbawiciela*, bmv (ok. 1978 r.), s. 27.

³⁶ RAZ, rkps 8515, s. 1078 n.

³⁷ P. Smolikowski, *Rozmyślania wspólne z Chrystusem Panem odbywane*, t. II, Kraków 1924, s. 25.

³⁸ Tamże, s. 28.

Bożym, w życiu Trójcy Świętej", a więc w życiu, „które jest miłością”. Z tego względu winniśmy kochać naszych bliźnich i na wzór samego Boga mamy być ludźmi „kochającymi”³⁹. Chcąc jednak działać „z Boga, z Bogiem i dla Boga”, powinniśmy sumiennie wypełniać swe przepisy, które sprowadzają się do realizacji woli Boga, wraz z Nim i dla Niego. Ich zachowanie wprowadza ład i porządek we wspólnocie, a przy tym łączy z Bogiem⁴⁰.

Jednocześnie też Smolikowski dowodzi, że w najwyższym stopniu Duch Święty wprowadza człowieka w życie Trójcy Świętej, dzięki czemu człowiek staje się „przez uczestnictwo” tym dla Ojca i Syna, kim Duch Święty jest ze swej natury, a więc „tchnieniem miłosnym”. Autor nasz zauważa: „Człowiek tedy tchnie to samo tchnienie miłosne, jakie Ojciec tchnie Synowi, a Syn tchnie Ojcu”. Będąc „przemieniony w Trójcę Świętą”, człowiek może działać „przez uczestnictwo” tak, jak Osoby Boże działają ze swej natury. Tak więc już tu, na ziemi, mogą ludzie uczestniczyć w życiu wewnętrznym Trójcy Świętej. Na tym stopniu kontemplacji jedność z Bogiem jedynym w Trójcy Świętej jest prawie nierozzerwalną, jakkolwiek i w tym stanie człowiek może popełniać grzechy⁴¹. Doskonałym szczęściem będzie dopiero oglądanie Trójjedynego Boga w niebie, kiedy to staniemy się uczestnikami Jego chwały, którą Bóg ma ze swej natury; uszczęśliwia nas nie tylko oglądanie Boga, ale i Jego miłość, która darzy wolnością⁴². Z rozważań tych wynika, że wiekuste szczęście stanie się możliwym do osiągnięcia dzięki życiu na wzór Trójcy Świętej, można powiedzieć – wskutek kierowania się miłością, duchowością komunii.

2. Przejawy duchowości komunii

Podobnie jak w pismach teologicznych polskich zmartwychwstańców, tak też w dokumentach Stolicy Apostolskiej czasów nam współczesnych spotykamy się z przekonaniem, że Duch Święty jest Tym, który podtrzymuje w nas życie nadprzyrodzone. On jest źródłem świętości. Owocem tedy duchowości komunii jest życie „w Duchu”.

³⁹ P. Smolikowski, *Rekolekcje czyli ćwiczenia duchowne*, Kraków 1924, s. 4.

⁴⁰ Tenże, *Rozmyślania dla alumnów Kolegium Polskiego w Rzymie*, t. I, Kraków 1896, s. 204.

⁴¹ Tenże, *Rozmyślania wspólnie z Chrystusem Panem odbywane*, dz. cyt., t. II, s. 209.

⁴² Tenże, *Rozmyślania wspólnie z Chrystusem Panem odbywane*, dz. cyt., t. III, s. 58, 71.

W przekonaniu Semenienki duchowość chrześcijańska jest niczym innym, jak „życiem w Duchu”. Chodzi bowiem o to, by człowiek jako osoba stał się „jedno z Bogiem w Duchu Świętym”⁴³. Gdy w człowieku brak jest łaski uświęcającej, gdy odczuwamy wyrzuty sumienia, nie wolno nam zamykać swego serca na tego rodzaju „upomnienia” ze strony Boga. Należy Go prosić o doskonały żal i ukazanie zła grzechu. Bo człowiek sam z siebie jest bezsilny, gdy chodzi o wewnętrzną przemianę. Jeśli brak jest żalu za grzechy, nie można – zdaniem Semenienki – wyrwać się do innych aktów czci Boga. Potrzebne jest upokorzenie duszy i prośba, „aby Duch Święty dał go, stworzył go w niej”⁴⁴.

Jeśli charyzmatem Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego jest miłość, to w szczególnie sposób realizuje się ona w życiu wspólnotowym. Pamiętać trzeba, że pierwszą wspólnotę zapoczątkował w 1836 r. *Domek Jańskiego*, oparty o zasady wspólnoty chrześcijańskiej w Jerozolimie. Od samego też początku zgromadzenie jasno ukazywało cel powstałej wspólnoty, którym jest własne uświęcenie i umacnianie królestwa Bożego w bliźnich. Cel taki możliwy jest do osiągnięcia dzięki przyjęciu ustawy miłości, będącej „doskonałości węzłem i samą pełnością prawa”⁴⁵. Jański podkreślał: „Miłość przez Chrystusa i na zawsze w Chrystusie [...] zasadą naszego braterstwa i naszego wspólnego życia”⁴⁶. Podstawowym zatem prawem tej wspólnoty jest życie we wzajemnej miłości, która znajduje swe oparcie w Jezusie Chrystusie jako najdoskonalszym wzorze. W myśl nauczania Jańskiego „miłość bliźniego bez miłości Boga jest próżna i prowadzić może do złego”⁴⁷, stąd też zadaniem wspólnoty jest pełne przestrzeganie tego przykazania, w którym wyraża się jej duchowość.

Nic dziwnego, że w jednym z kazań P. Semenienko mówił: „To drugie przykazanie miłości bliźniego i dlatego Chrystus nazywa je podobnym do pierwszego. Zaprawdę, podobne jest i nierozłączne od pierwszego. Uważcie: Bóg, jak mnie kocha, tak kocha i bliźniego mego tą samą miłością; więc jeśli ja Boga kocham i jestem jedno z Bogiem przez miłość, koniecznie to wszystko kocham, co Bóg kocha, i tą samą co Bóg miłością. Więc i bliźniego mego kocham tak, jak Bóg kocha. A ponieważ Bóg mu się sam oddaje, więc i ja mu oddaję siebie samego, jestem z nim sercem

⁴³ P. Semenienko, *Ćwiczenia duchowe*, dz. cyt., s. 261.

⁴⁴ Tenże, *Życie wewnętrzne*, Lwów 1931, s. 47.

⁴⁵ *Reguła* z 1842 r., § 2.

⁴⁶ B. Jański, *Pod sztandarem Zmartwychwstałego Pana*. Wypowiedzi na temat nowej wspólnoty w wyborze i kładzie ks. Bolesława Micewskiego, bmrw, s. 5.

⁴⁷ Tamże, s. 27.

jednym i duszą jedną. Dopiero w tej jedności z bliźnim jednocześnie się ostatecznie z Bogiem; tu dopiero ostatni punkt naszego połączenia się i jak tu się spotkamy i zjednoczymy, już będzie doskonale i na zawsze"⁴⁸. Dostrzegamy zatem ścisły związek miłości bliźniego z miłością ku Bogu, ku któremu wszystko zmierza, co zaakcentował w szczególony sposób ks. Piotr Semenenko.

Inny z współzałożycieli zmartwychwstańców, ks. Hieronim Kajsiewicz, w podobny sposób nauczał: „Stosunek nasz [...] do bliźnich jest jakoby zewnętrznym objawieniem się naszego stosunku do Boga i jego zatwierdzeniem"⁴⁹.

Stanowisko takie wyrażają również przepisy reguł zakonnych. Tak np. *Reguła* z 1982 r. podkreśla: „Jako zmartwychwstańcy będziemy usiłowali dawać świadectwo tej właśnie przemieniającej sile Bożej miłości nie tylko w naszym życiu osobistym, lecz również w życiu wspólnotowym. Pozwolimy, by ta miłość pokonała wszelkie obawy i uleczyła rany, które oddalają od drugich, tak abyśmy stali się prawdziwą wspólnotą uczniów zjednoczonych myślą i sercem"⁵⁰. Wynika stąd, że owocem takiej miłości jest braterska jedność z Bogiem całej wspólnoty zakonnej.

Ważnym momentem osiągnięcia jedności jest duch modlitwy, w której każdy członek zgromadzenia stara się w prawdzie i miłości o zjednoczenie z Bogiem. Jeśli modlitwa jest niezwykle ważnym aktem życia duchowego chrześcijanina, to winna ona odbywać się „w Duchu Świętym”. Bez pomocy Ducha Świętego, jak podkreśla H. Kajsiewicz, nie możemy dobrze modlić się. Duch Święty wspomaga i oświeca także wyjaśniających Pismo św.⁵¹ Natomiast Semenenko przypomina, że należy prosić Boga, by udzielił nam „Ducha Świętego, który by sprawił w nas te myśli i akty; by On w nas modlił się, jak zapowiada św. Paweł (*Rz 8, 26*): Sam Duch prosi za nami wzdychaniem niewymownym”. Nasz autor podkreśla, że Duch Święty łączy w jedno Ojca i Syna, a to, co sprawia w Trójcy Świętej, czyni także na zewnątrz w stworzeniach, łącząc je ze Stwórcą. Modlitwa „wtedy będzie doskonałą, nadprzyrodzoną, Bożą, jeżeli będzie modlitwą Chrystusa Pana, którą On za każdego z nas Bogu w Trójcy Świętej ofiarował"⁵². Ujawnia się tu, zdaniem Semenenko, wielka rola Ducha

⁴⁸ P. Semenenko, *Kazania*, dz. cyt., t. II, Lwów 1913, s. 174.

⁴⁹ H. Kajsiewicz, *O rachunku sumienia*, w: *Pisma*, t. I, Berlin 1870, s. 407.

⁵⁰ *Reguła* z 1982 r., § 1.

⁵¹ Por. H. Kajsiewicz, *Rady dla młodych kaznodziei i spowiedników*, w: tenże, *Pisma*, t. III, Kraków 1872, s. 48, 64.

⁵² P. Semenenko, *Credo*, dz. cyt., s. 68.

Świętego w naszym uświęceniu, bowiem modlitwa, zwłaszcza myślna, odgrywa znaczącą rolę w osiągnięciu przez człowieka chrześcijańskiej doskonałości.

Natomiast wzrost miłości możliwy jest wtedy, gdy „wzajemnie staramy się okazać troskę, współczucie i Chrystusowe przebaczenie, gdy przez szczerą miłość w stosunku do wszystkich zakonników, z którymi przypadło nam żyć w danej wspólnotcie lokalnej, chcemy być znakiem nieograniczonej miłości Boga”⁵³. Chodzi tu o to, by nikogo nie skrzywdzić, przed nikim się nie zamykać, ale okazywać swą życzliwość i pomoc. Tak więc zmartwychwstaniec ma nie tylko oczekiwać na miłość, ale winien tę miłość „tworzyć”, bowiem od niego ona zależy. Dzięki oddaniu się „mocy Ducha Świętego możemy stać się widzialnym znakiem życia wspólnego w miłości opartej na zasadach ewangelicznych”⁵⁴. Fundamentem zaś tych zasad jest kierowanie się miłością, na której Bogdan Jański oparł życie nowej wspólnoty, mając to przekonanie, że „społeczeństwo może zmartwychwstać tylko w strukturach wspólnot chrześcijańskich, które będą żyć w miłości prawdą objawioną przez Jezusa”⁵⁵.

Podstawowym warunkiem właściwego rozwoju wspólnoty jest troska o autentyczną miłość braterską, mającą swe oparcie w miłości Boga. To też *Reguła* z 1850 r. zaznacza, że „całe słuźenie zakonne Bogu opierać się powinno na miłości Bożej”⁵⁶. Realizowanie tak pojętej miłości dokonywać się będzie zwłaszcza w wewnętrznej motywacji, intencji, z jaką osoby zakonne stają przez Panem. Chodzi tu głównie o szczerść i czystość intencji w posługiwaniu innym i dostrzeganiu w nich oblicza Boga. Przejawia się w tym jedność nasza z Bogiem, a także miłość wobec Boga i bliźnich. Komunia życia zakonnego realizuje się zatem w nieustannym wychodzeniu naprzeciw drugiego człowieka, by go przyjąć takim, jakim jest w rzeczywistości. Wzajemna zgoda i harmonia, duch wspólnej modlitwy i działania dla dobra zgromadzenia to wartości, którymi winien żyć członek danej społeczności zakonnej. W odniesieniu do Zgromadzenia Księży Zmartwychwstańców zakonnicy sami przemienieni, a więc zmartwychwstali w Chrystusie, mogą prowadzić innych do pełnego zjednoczenia z Bogiem w Jezusie Chrystusie.

Odnowione *Konstytucje Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego* z 1982 r. przypominają, że „Duch Święty jest węzłem miłości pomiędzy

⁵³ *Reguła* z 1982 r., § 136.

⁵⁴ *Reguła* z 1982 r., § 137.

⁵⁵ Cyt. za: *Reguła* z 1982 r., § 138.

⁵⁶ *Reguła* z 1850 r., § 105.

Ojcem i Synem. To jest ten sam Duch, który uzdolnił pierwotnych chrześcijan do wspólnoty, gdzie był «jeden duch i jedno serce» (Dz 4, 32). Wspólnoty lokalne muszą świadczyć o obecności Ducha Świętego jako więzi miłości między zakonnikami⁵⁷. Tak więc na miłość Bożą człowiek winien również odpowiadać pełnią miłości. Przejawem zaś tej miłości jest upodobnienie się do Chrystusa i pełnienie woli Ojca. Pełne posłuszeństwo Duchowi Świętemu doprowadzi do zjednoczenia z Trójcą Świętą, a także do odnowy życia duchowego wiernych.

Podczas rekolekcji w 1838 r. Bogdan Jański zaznaczył, że „misja Ducha Świętego i posłuszeństwo dyrektorowi samemu” winny być naszymi drogowskazami⁵⁸. Nic dziwnego, że *Reguła* z 1842 r. stwierdza, że „Duch Święty [...] prawdziwą i żyjącą regułą naszą być powinien [...]. On niech będzie nauczycielem naszym codziennym, który nas we wszelką prawdę wprowadzi i okaże wszelkie dobro, da wreszcie chcenie i dokonanie”⁵⁹. Pełna zakonna miłość Ducha Świętego wiedzie do otrzymania owoców umiłowania dzieła zbawienia bliźnich przez poznanie i kult uwielbienia Boga, a z drugiej strony przez dzielenie się z innymi Bożą miłością, co dokonuje się w pracy apostołskiej. Szczególną więc obecność i działanie Ducha Świętego zakonnicy mogą dostrzegać w pracy apostołskiej, która ma na celu doprowadzenie siebie i społeczeństwa do duchowego zmartwychwstania⁶⁰.

Warto tu zwrócić uwagę na wskazania reguły „domowego zachowania się”, którą w praktyce zastosowali bracia mieszkający w *Domku* Jańskiego. W momentach konfliktowych Jański zalecał: „Postanawiamy, aby nikt ani jednego słowa nie odpowiadał na zarzut lub przestrożę jemu na wieczornej sesji czynioną, uważając za odpowiedź «Zdrowaś Maryja» itd., które on wraz z drugimi zmówił i do rejestru zaciągnąć dozwoli, aby przy końcu tygodnia uważał to za materiał do spowiedzi”⁶¹.

Opierając się na doświadczeniu życia wspólnego braci z *Domku* Jańskiego i na wskazaniach reguły, najpełniej można zrozumieć duchowość komunii na płaszczyźnie lokalnej wspólnoty. We wspólnocie tej bowiem ma miejsce wprowadzanie tego wszystkiego, co stanowi charyzmat zgro-

⁵⁷ *Konstytucje Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa*, Rzym 1982, § 137.

⁵⁸ *Dziennik Jańskiego*, oprac. B. Micewski, mps, s. 408.

⁵⁹ *Reguła* z 1842 r., § 33.

⁶⁰ Por. *Reguła* z 1966 r., § 5.

⁶¹ *Reguła* z 1836 r., § 9. W ścisłym sensie nie jest to „reguła”, lecz przepisy porządkowe, zwane „krótką ustawą o miłości braterskiej”, pozostawione przez Jańskiego. Por. B. Micewski, *Bogdan Jański, założyciel Zmartwychwstańców 1807 – 1840*, Warszawa 1983, s. 275.

madzenia. W pierwszym rzędzie chodzi o to, by panowała w niej braterska miłość. *Reguła* z 1872 r. poucza, że „kochać braci to znaczy chcieć dla nich tego samego, co zamierza Bóg i czego dla nich pragnie; dalej, pomagać im w osiągnięciu tego szczerze i chętnie, i to czynem, jeśli się zdarzy okazja, modlitwa zaś, na ile w Panu potrafimy”⁶². *Reguła* zawiera wskazania, by w życiu wspólnym ubiegać się o „szczerą prostotę, uprzejmość, łagodność, chętnie służenie i dopomaganie jeden drugiemu, o cierpliwe znoszenie wzajemnych ułomności i słabości, słowem: obchodzić się będą z sobą jak prawdziwi, najszczerzej się kochający bracia”⁶³.

Ważnym elementem duchowości komunii, zaakcentowanym zwłaszcza w odnowionej *Regule*, jest troska o życie współbraci zgodne ze słubami zakonnymi. Chodzi zatem o wspólnotowe umacnianie się w wierności Chrystusowi przez śluby czystości, ubóstwa i posłuszeństwa⁶⁴. Najpierw bowiem zakonnicy są powołani do przemiany siebie i swych współbraci, by owocnie służyć innym w świecie.

O Trzeciej Osobie Boskiej A. Jełowicki naucza, że jest „miłością Ojca i Syna, pochodzi od Ojca i Syna, i z Ojcem i Synem jest współwieczny i współistotny”. Jednocześnie też Jełowicki podkreśla, że „Duch Święty jest duchem miłości, duchem mądrości, duchem prawdy, On jest Ożywicielem i Pocieszycielem naszym, On jest duszą Kościoła, którego założycielem i głową niewidoczną jest Chrystus”. Teolog zmartwychwstańców dowodzi, że Duch Święty „mieszka” w duszach czystych i bez grzechu, a swoimi darami „ubogaca je, uświęca, pokojem obdarza i miłością Bożą napełnia je”⁶⁵. Podobne myśli znajdujemy w medytacjach Smolikowskiego, który nazywa Ducha Świętego „uosobioną miłością” i „tchnieniem miłosnym”⁶⁶.

Semenenko podkreśla, że Duch Święty dokonuje w świecie wszystkiego. On „wiąże i jednoczy”. Pochodząc „od Ojca i od Syna, tym samym jednoczy nawzajem Ojca i Syna”, podczas gdy jednością Ojca i Syna jest Duch Święty⁶⁷. To On przede wszystkim łączy i jednoczy naturę ludzką z ludzką naturą Zbawiciela, a naszą osobę z Jego boską Osobą⁶⁸.

⁶² *Reguła* z 1872 r., § 105.

⁶³ *Reguła* z 1872 r., § 112.

⁶⁴ *Reguła* z 1982 r., § 18, § 23, § 43.

⁶⁵ A. Jełowicki, *Wianek duchowy. 1. Krótki wykład nauki chrześcijańskiej*, s. 31; tenże, *Listy duchowne*, Wilno 1902, s. 76.

⁶⁶ P. Smolikowski, *Rozmyślenia wspólnie z Chrystusem Panem odbywane*, dz. cyt., t. I, s. 23.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże.

Dzięki Duchowi Świętemu możliwa się staje jedność w naszym duchu. Bez Jego bowiem działania rozum choć może patrzeć, to jednak nie może zrozumieć, a gdy zrozumie, nie będzie przekonany; przekonany może zostać za wstępnym działaniem Ducha Świętego, ale nie będzie wierzył żywo i zbawiennie. Moc i dokonanie sprawia w nas Duch Święty jako sprawca i dokonawca wiary⁶⁹.

Podstawową rolę w dziele stawania się synami Bożymi przypisuje Semenenko także działaniu Ducha Świętego. To On, Duch Święty, i Jego działanie czyni z ludzi chrześcijan. W kazaniu o Duchu Świętym stwierdza Sługa Boży, że świat „został chrześcijaninem nie potęgą Boską (objawienie Starego Testamentu), nie cudami, nie mądrością Bożą, nie proctwami i tajemnicami (działalność Chrystusa), ale miłością Bożą, która dziś zstąpiła i rozlała się w sercach ludzkich”⁷⁰. Jako źródło miłości, łaski i wiekuistej chwały, Duch Święty Uświęciciel jest niezbędny dla chrześcijanina. To On, obiecany Paraklet, mieszka w duszy chrześcijanina, pociesza w trudnościach życia, uczy i prowadzi do Boga. Darem Ducha Świętego jest słowo Boże, Pismo święte, które wyraża tęsknotę ludzkiej duszy za darem przebywającego w człowieku Ducha Świętego. Duch Święty umacnia także chrześcijanina w jego obowiązku dawania świadectwa o Jezusie Chrystusie, a także o Bogu wobec świata⁷¹.

Tak więc w procesie uświęcenia człowieka i jego wewnętrznej przemianie, a także osiągnięcia doskonałej miłości i jedności, biorą udział wszystkie trzy Osoby Boże.

Zdaniem Semenenci od chwili chrztu świętego człowiek znów znajduje się w nowej relacji do Boga – Miłości, która wymaga od nas wierności Jego prawu. Poprzez współdziałanie z łaską Bożą człowiek ma możliwość bycia dzieckiem Bożym i uczestniczyć w Jego życiu, stając się jakby „Bogiem”. Wyraża to Semenenko w ten sposób: „Człowiek, owo wielkie Nic, nie mające z siebie, ani w sobie, bytu, staje się ostatecznie podobnym do Boga, stając się Bogiem. Ma w sobie byt Boży, jedyny byt prawdziwy, nie z siebie, ale w sobie, i to prawdziwie, rzeczywiście, wiekuiście, a Ojciec wiekuisty może do niego powiedzieć: «Teraz to Ja w tobie mówię: Ja jestem, który jestem, a ze mnie i ty jesteś, który jesteś»”⁷². Semenenko uczy, że misja Kościoła jest misją Jezusa Chrystusa, a głos Kościoła jest głosem Chrystusa. On żyje w swoim Kościele i w swoich

⁶⁹ Tamże, s. 238.

⁷⁰ P. Semenenko, *Kazania na niedziele i święta*, t. II, s. 3.

⁷¹ Tamże, t. I, s. 390.

⁷² P. Semenenko, *Credo*, dz. cyt., s. 58.

członkach, można mówić – pod formą społeczną. Słowo Boże, Jezus Chrystus, przebywa pod tą formą prawdy, która do nas mówi i która prowadzi do zbawienia⁷³.

Stwierdzamy zatem, że w pismach pierwszych polskich zmartwychwstańców, a zwłaszcza w przepisach reguł zakonnych, obecna jest problematyka odnosząca się do zagadnienia duchowości komunii. Wprawdzie teologowie zmartwychwstańców nie używają samego terminu *duchowość komunii*, jednakże piszą o jej podstawach, a także przejawach.

Spiritualität der *communio* im Lichte des Lehrens von den Hauptvertreter der resurrektionistischen Spiritualität

Wenn wir heute das Lehren der Gründer der Kongregation der Resurrektionisten analysieren, scheint es als selbstverständlich, dass für sie die Grundlage jeder Ordensgemeinschaft „der Geist der *communio*“ ist. Sie selber verwenden diese Feststellung in den hinterlassenen Schriften zwar nicht, aber sie verstehen diese Definition als ein brüderliches Leben, das ein Versuch der Widerspiegelung von der dynamischen Liebe der Dreifaltigkeitspersonen ist.

Diese Festigkeit in der Interpretation des interessierten uns Forschungsgegenstandes wird von der Erfahrung der Kirche bestätigt. Besonders klar ist hier die Sprache der Dokumenten, hauptsächlich die des *Vaticanum II*, wo häufig der Begriff „*communio*“ (*koinonia*) vorkommt. Dazu soll man noch das päpstliche Lehren, namentlich das Nachsynodale Apostolische Schreiben *Vita consecrata* (25 III 1996) und das Apostolische Schreiben *Novo millennio ineunte* (6 I 2001). Wichtig ist hier auch die Instruktion der Kongregation für die Institute geweihten Lebens und für die Gesellschaften apostolischen Lebens *Neubeginn in Christus. Ein neuer Aufbruch des geweihten Lebens im dritten Jahrtausend* (14 VI 2002). Lektüre dieser Texte erlaubt uns die theologische Tiefe und Intuition im Lehren von den Resurrektionistengründer (vor allem Bogdan Janski, Piotr Semenenko, Hieronim Kajsiewicz und Pawel Smolikowski) zu erkennen. Diese Autoren betonen, dass die Hauptaufgabe des christlichen (und insbesondere Ordens-) Lebens für sie äußerste Anstrengung bedeutet, die zu solcher Einheit führt, die an die Relationen zwischen Vater, Sohn und Heiligen Geist sich orientiert und vollkommene Einheit vom Denken und Tun ausdrückt. Das Gemeinschaftsleben soll also ein „Leben im Geiste“ sein. Fundament solchen Lebens ist die Liebe; Weg, der zu dieser Einheit führt, ist der Geist des Gebets und der Versöhnung.

übersetzt von Kazimierz Wójtowicz CR

⁷³ Tenże, *Towiański et sa doctrine*, s. 133. Semenenko zestawil dogmaty Kościoła katolickiego z błędami Towiańskiego, tamże, s. 157-175.

MARIA RENATA KOWALSKA CR
RUMIA

KONSEKRACJA ZAKONNA W UJĘCIU OJCA PIOTRA SEMENENKI CR

Wprowadzenie

Boża Opatrzność pozwoliła nam już przekroczyć próg trzeciego tysiąclecia. Ożywieni pragnieniem bardziej intensywnego życia ewangelicznego, pragnieniem otwarcia nowych horyzontów dialogu i misji, przekraczaliśmy go z wielką nadzieją. Wciąż przypominamy sobie Łukasze słowa: „*Duc in altum!*” (Łk 5, 4), cytowane przez Jana Pawła II w liście *Novo millennio ineunte*¹. Z kolei ostatni dokument Kongregacji Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego pt. *Rozpocząć na nowo od Chrystusa. Odnowione zaangażowanie życia konsekrowanego w trzecim tysiącleciu* wyraźnie przypomina nam, iż: „Życie konsekrowane potrzebuje dzisiaj przede wszystkim zrywu duchowego, który pomoże w konkretności życia odkryć ewangeliczny i duchowy sens konsekracji chrzcielnej i swej nowej, szczególnej konsekracji”².

Ziemia nasza, i to nie tylko w wymiarze Polski, spragniona jest osób świętych; świętych wspólnot, otwartych i wolnych, dynamicznych, bli-

¹ Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte* (6 stycznia 2001) 1.

² Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, Instrukcja o odnowionym zaangażowaniu życia konsekrowanego w trzecim tysiącleciu *Ripartire da Cristo* (19 maja 2002 r.), 20.

skich cierpieniom ludzi zatroskanych o ubogich i kochających. Tej świętości mają prawo wymagać od nas wszyscy, którzy z nami się spotykają. Nasze powołanie, niezależnie od tego, od ilu lat je realizujemy i przeżywamy, jest sercem nowej ewangelizacji, do której każdy z nas jest powołany na swój sposób; nasze powołanie jest wezwaniem Boga skierowanym do człowieka do wejścia w nowy okres prawdy i wolności³.

- Jak odpowiedzieć na wezwanie Ojca Świętego?
- Jak dokonać w sobie duchowego zrywu?
- Jak zachwycić się na nowo swoją konsekracją?
- Jak nią żyć i jak pociągać innych do umiłowania tego stylu życia?

Myślę, że odpowiedzi na te i wiele innych pytań możemy i powinniśmy szukać w nauczaniu o Piotra Semeneni. Nie sposób jednak, by w 40 minutach przedstawić semeneniowską koncepcję życia konsekrowanego. Niemniej spróbuję sprostac zadaniu, jakie stoi przede mną.

1. Powołanie zakonne sercem nowego tysiąclecia

Czym jest powołanie zakonne? Każde nowe powołanie – jak naucza Jan Paweł II – jest sercem obecnego, już trzeciego tysiąclecia. Skoro każde, to i nasze.

Czym więc ono jest? W dokumencie *In verbo tuo...* czytamy:

Powołanie jest myślą opatrnościową Stwórcy względem każdego stworzenia, jest Jego ideą – projektem, jakby pewnym marzeniem, które jest w sercu Boga, ponieważ los stworzeń leży Mu na sercu⁴.

Powołanie jest Boską propozycją do zrealizowania się według tego obrazu i jest jedyne – jednostkowe – niepowtarzalne, i dlatego też taki obraz jest niewyczerpany⁵.

Powołanie jest łaską Bożą. Bez Bożego wezwania człowiek nie może sam sięgnąć po ten dar, ani też w nim wytrwać. Wciąż aktualne są słowa Jezusa: „Nie wyście Mnie wybrali, ale Ja was wybrałem” (J 15, 16). Nie ja więc Bogu wyświadczam łaskę, że wstępuję do zakonu, lecz to On obdarza mnie niewymownym darem. Do mnie należy ofiarowany mi dar

³ Por. Papieskie Dzieło Powołań Kościelnych, *Nowe powołania dla nowej Europy (In verbo tuo...)* 12.

⁴ Tamże, 13 a.

⁵ Tamże, 13.

przyjąć lub go odrzucić. Z chwilą, gdy przyjmuję dar powołania, nie zostaje mi nic innego, jak tylko żyć tym przyjętym darem. Inaczej będę nie-logiczny.

O. Semenenko poucza pierwsze zmartwychwstanki:

Powołanie jest łaską Bożą, aktem ze strony Boga, który wzywa duszę do szczególniejszej pracy na Jego cześć, na to wszystko, co Jego miłość będzie chciała, chce ją mieć na własność, dla siebie – początek łaski, aby się wyrzekły, jest warunkiem i następstwem razem. Jest to akt najwyższej wolności człowieka [...]. Miłość jest aktem najwyższej wolności – ta miłość, która wybiera Tego, którego kocha⁶.

Powołanie jest to wola Boża, głos Jego pojęty i poczuty za Jego łaską w sumieniu, a wołający nas, aby Mu się oddać zupełnie na miłość i służbę⁷.

Powołanie to inicjatywa Boża. Zrozumienie tej łaski budzi dopiero odpowiedź – jest nią świadome, dobrowolne i z miłości oddanie się Bogu poprzez złożenie ślubów zakonnych.

Kim jest Ten, który powołuje?

Niezrównany, „najpiękniejszy z synów ludzkich” (Ps 45, 3), który pragnie zanurzyć mnie – człowieka – w światło promieniujące z tajemnicy Zmartwychwstania i który pragnie upodobnić mnie do siebie.

To Zmartwychwstały, Świadek Wierny i Pierworodny umarłych, i Władca Królów ziemi, Ten, który nas miłuje i który przez swoją krew uwolnił nas od naszych grzechów (por. Ap 1, 5). To Ten, który przychodzi na obłokach, obleczony w szatę do stóp i przepasany na piersiach złotym pasem, na którym wypisano Jego imię: Król królów i Pan panów. Jego oczy jak płomień ognia, stopy podobne do drogiego metalu, a głos Jego jak głos wielu wód (por. Ap 1, 13-15).

To Baranek na górze Syjon, Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec. Źródło żywej wody – wody życia, zaspokajający wszelkie moje pragnienia (por. Ap 14. 15. 19. 21. 22).

⁶ Notatki z konferencji o. generała Semenkeni do zaczynającego się Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego, spisane w Rzymie przez Celinę Borzęcką, 28 stycznia 1884 r., zeszyt 4, 5, rkps znajduje się w Archiwum Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego w Kętach.

⁷ List o. Semenkeni do m. Jadwigi Borzęckiej, Archiwum Zgromadzenia w Kętach, Rzym, 21 stycznia 1882 r.

Semenenko powie krótko: Ten, który powołuje, jest Bogiem Miłości.

Kim z kolei jest ten, którego On powołuje?

Najpiękniejszy z Synów Ludzkich – Jezus Chrystus, wybrał sobie mnie – człowieka – na swoją wyłączną własność. Powołując i poślubiając sobie mnie, przyozdabia mnie klejnotami łask i darów jak umiłowaną oblubienicę z *Psalmu 45* czy znalezioną i uleczoną z wielorakich ran oblubienicę z *Księgi Ezechiela* (16, 7. 8. 10-13).

Bóg wlał w serce człowieka pragnienie pójścia Jego drogą życia, drogą rad ewangelicznych; wreszcie powołał pod sztandar, któremu na imię Zmartwychwstanie.

Czym więc jest powołanie zakonne, którym obdarzył jednych przed wielu, innych przed kilku laty Zmartwychwstały Pan? Czym ono jest dla mnie dzisiaj?

Powołanie to wejście w myśl, uczucia i wolę Pana. To miłość Pana do mnie – miłość Odkupiciela, która w stosunku do mnie – konkretnej osoby – nabiera rysów oblubieniczych. To miłość wybrania. To dar szczególnie nabrzmiały treścią Ewangelii, dar, w którym odzwierciedla się bosko-ludzki profil tajemnicy odkupienia świata⁸.

2. Profesja zakonna według o. Semenki

Dokumenty Soboru Watykańskiego II w wielu miejscach przypominają nam o powszechnym obowiązku dążenia do świętości. „Wszyscy w Kościele niezależnie od tego, czy należą do hierarchii, czy są przedmiotem jej pasterskiego posługiwania, powołani są do świętości, zgodnie ze słowami Apostoła: «Albowiem wolą Bożą jest uświęcenie wasze» (1 Tes 4, 3). Ta zaś świętość Kościoła nieustannie ujawnia się i powinna się ujawniać w owocach łaski, które Duch rodzi w wiernych. Rozmaicie wyraża się ona u poszczególnych ludzi, którzy we właściwym sobie stanie życia dążą do doskonałej miłości, będąc zbudowaniem dla innych. W pewien właściwy sobie sposób ukazuje się owa świętość w praktykowaniu rad, które zwykło się nazywać ewangelicznymi”⁹.

⁸ *Redemptionis donum* (dalej jako skrót: RD).

⁹ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (21 listopada 1964), (dalej jako skrót: LD), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, 39.

„W rozmaitych rodzajach życia i powinnościach według jednej świętości żyją wszyscy, którymi kieruje Duch Boży”¹⁰.

Jak świętość jest dla wszystkich ochrzczonych w Chrystusie, tak też istnieje specyficzne powołanie każdego żyjącego. Ponieważ Bogu los stworzeń leży na sercu, pragnie On, by każdy poprzez różne, a zarazem specyficzne powołanie realizował swoją drogę do zjednoczenia z Nim.

2.1. Miłość szczególnego wyboru

O tym, o czym przypomniał nam przed 36 laty Sobór Watykański II, o. Semenkenko nauczał już przed 150 laty. Semenkenko wielokrotnie w swych pismach wskazywał na cel człowieka. Jest nim zjednoczenie z Bogiem.

Bóg, będąc wolny, obdarzył człowieka jednym z największych darów – wolnością. Ten dar wolności uczynił z człowieka istotę równą Bogu; przez ten dar człowiek stanął w możności decydowania: albo się odda Bogu, albo się nie odda. I oto Bóg postawił człowieka wobec próby wolnego wyboru. Wynik tej próby miał zadecydować o wielkości człowieka. Niestety, w wyniku tej próby, człowiek zdecydował się na nieposłuszeństwo, zdecydował się na grzech, który nazywamy pierworodnym. Poprzez ten grzech człowiek zerwał węzeł miłości, jakim Bóg połączył go ze sobą. W swojej naturze utracił:

- zdolność poznawania Boga,
- zdolność pragnienia Go,
- a nade wszystko zdolność kochania Go.

Czyli:

- rozum zamknął się na prawdę Bożą,
- serce – na dobro Boże,
- a wola zamknęła się w swej miłości.

Utracił więc człowiek możliwość zjednoczenia się ze swym Stwórcą. W konsekwencji przestał być w osobie swojej „Synem Bożym, a stał się synem gniewu”¹¹. Człowiek potrzebował naprawy – tej naprawy potrzebuje jego natura i osoba; i dlatego Syn Boży musiał stać się człowiekiem, Jego natura musiała być naturą człowieka.

Bóg stał się człowiekiem, a celem i zadaniem tajemnicy Wcielenia stało się dzieło odkupienia człowieka. Jezus Chrystus w tajemnicy Wcielenia niesie nowe zjednoczenie – zjednoczenie natury ludzkiej i boskiej w Osobie Syna Bożego, które jest jednocześnie objawieniem Bożego miłosierdzia.

¹⁰ LG 41.

¹¹ Ks. Piotr Semenkenko, *Życie wewnętrzne*, Lwów 1931, s. 10.

Nieposłuszeństwo pierwszego człowieka zgubiło go, zgubiło też cały rodzaj ludzki. Trzeba więc było, aby posłuszeństwo Jezusa – Nowego Adama, tenże rodzaj ludzki ocaliło. Wynika z powyższego, że Jezus – drugi Adam, też musiał być poddany próbie, która – podobnie jak w przypadku pierwszego Adama – miała zadecydować o wolności.

Próba ta dokonała się w innym ogrodzie niż w rajskim – w Ogrodzie Oliwnym. Jest to ogród konania i śmierci, ale jest to też ogród zwycięstwa i zmartwychwstania. Próba Jezusa była próbą Jego ludzkiej wolności, wspartej miłości Jego Bożej Osoby. Wzmocniony tą nadprzyrodzoną siłą miłości przyjmuje i wypełnia zbawczą wolę Ojca.

Zjednoczenie z Bogiem na powrót stało się możliwe. Współpracując z Jezusem, człowiek może na nowo dążyć do zjednoczenia ze swym Stwórcą. Jedną z dróg prowadzących do tegoż zjednoczenia jest droga rad ewangelicznych. Są one według o. Semeneki z jednej strony środkami do doskonałości, do zjednoczenia z Bogiem; z drugiej zaś – środkami i sprawdzianami naszej miłości.

Do życia według rad ewangelicznych Bóg pierwszy powołuje człowieka. Jest to Boże dzieło! Jest to „powtórne wejrzenie Jezusowe, ta druga miłość”¹². Skoro powołanie do życia według rad jest „wtórną miłością” Jezusową, to powstaje pytanie: do jakiego życia Bóg powołuje „pierwszą” miłością?

Z analizy pism o. Semeneki wynika, że pierwszym wejrzeniem Boga, pierwszą miłością jest powołanie człowieka do życia, powołanie go z nicności do bytu, czyli stwórczy akt Boga:

Bóg – Miłość, w mądrości swojej i wszechwiedzy wiedział, że może tę miłość udzielić na zewnątrz, że mogą być istoty, iskierki z nicstwa wydobyte, w które przejść może ten sam ogień; istoty, które Bóg może kochać, a one kochać Boga; w które może wlać całą pełnię swej miłości, a one przyjąć w pochłonięciu i uścisku tak nieskończonym, jak ich nicość; i wewnątrz całej Jego miłości poruszyło się ku nim całą swą głębią, pokochał je, jak gdyby już były, i uczuł rozkosz miłosną Bożą, jak gdyby już Go kochały; i żeby Go kochały, uczynił, że były. Miłość żyje rozkoszą kochania i nie może spocząć, póki jej nie znajdzie. I dlatego Bóg stworzył Anioły i Człowieka¹³.

Bóg powołał ludzi do istnienia z miłości i tę miłość stale, bez końca im ofiarowuje. Wśród obdarowanych miłością Bożą ludzi są jeszcze inni.

¹² Tenże, *Listy duchowne*, Kraków 1924, s. 57.

¹³ Tenże, *Ćwiczenia duchowne*, Kraków 1903, s. 93.

Semenko nazywa ich „wybrańszymi”, czyli zaszczyconymi tym drugim wejrzeniem, drugą miłością; „wejrzeniem osobnego upodobania, miłością szczególnego wyboru”¹⁴.

Wybrany przez siebie ludziom Bóg daje samego siebie, a kiedy tak siebie samego daje – daje miłość, bo miłość jest oddaniem siebie samego drugiej osobie. To dawanie siebie wybranemu przez Niego człowiekowi jest dawaniem z łaski, za darmo, z potrzeby dawania, by go uczynić uczestnikiem swego bytu i szczęścia¹⁵. To dawanie siebie człowiekowi jest dawaniem miłości i dawaniem wolności. Bez wolnej woli bowiem nigdy nie mogłoby być miłości.

Jeśli ze strony Boga jest podarowana człowiekowi aż taka miłość i aż taka wolność, i aż taka wolna wola, to ze strony człowieka cudem miłości jest oddanie się Bogu za sprawą tejże wolnej woli; oddanie Mu siebie ze wszystkim i na wszystko.

Człowieku, gdybyś ty wiedział, jakie ty szczęście Bogu sprawiasz, kiedy Mu się tak oddasz na miłość ze wszystkim i na wszystko!¹⁶

Prawdą jest, że Bogu niczego nie brakuje, ale prawdą jest też i to, iż jest jedno szczęście, którego sam sobie Bóg dać nie może. To szczęście trzyma w swych dłoniach człowiek i tylko człowiek może Bogu to szczęście podarować. Tym szczęściem jest oddanie się Bogu z pełnej wolnej woli przez miłość i na miłość. Takie oddanie może człowiek zrealizować na drodze rad ewangelicznych, poprzez które Bóg czyni wszystko w człowieku, a człowiek daje Bogu czynić wszystko w sobie. Jest to według o. Semenki stwarzaniem w człowieku nowego życia, w którym już nie pożądliwość oczu, ciała i pycha bierze górę nad nim, ale staje się on dzieckiem Boga, Jego przyjacielem i oblubieńcem.

2.2. Profesja zakonna – drugi chrzest

Powołanie, które jest szczególnym wybraniem Boga, doprowadza nas w ostateczności do profesji zakonnej, dzięki której jesteśmy konsekrowani Bogu przez posługę Kościoła, a równocześnie zostajemy włączeni w daną rodzinę zakonną¹⁷.

¹⁴ Tenże, *Listy duchowne*, dz. cyt., s. 57.

¹⁵ Tenże, *Credo*, Lwów 1885, s. 88.

¹⁶ Tamże, s. 238.

¹⁷ Por. *RD*.

Czym jest konsekracja? Słowo konsekracja (*consecratio, sacrare*) znaczy poświęcenie, uświęcenie. Konsekracja jest znana już w Starym Testamencie. To tam spotykamy pierwsze ofiary całopalne – konsekracyjne, które stanowiły dar nieodwołalny złożony Bogu. W całopalnej ofierze następowała przemiana tegoż daru, unicestwienie go, zamienienie w dym.

Konsekracja przez śluby sprawia, iż Bóg bierze mnie sobie na własność. Kościół ten dar zatwierdza, przypieczętowuje, jest świadkiem tego, czego Bóg dokonuje z powołanym przez siebie człowiekiem.

Konsekracja profesji zakonnej jest doprowadzeniem do szczytu tego, co dokonało się na chrzcie świętym, inaczej – wyraża ona konsekrację chrztu¹⁸.

A cóż dokonało się na chrzcie świętym? Przez chrzest z Chrystusem jesteśmy ukrzyżowani, z Nim również umarli i pogrzebani, z Nim wreszcie zmartwychwstający do nowego życia¹⁹. Semenenko profesję zakonną nazywa „drugim chrztem”; postrzega nadto analogię między chrztem a życiem według rad ewangelicznych.

Profesja zakonna, według niego, jest dobrowolnym ukrzyżowaniem siebie na krzyżu woli Bożej ciągle nam obecnej. Wymaga ona zdecydowanej woli całkowitego upodobnienia się do Chrystusa. Jest ukrzyżowaniem osoby i natury z jej władzami: sercem, rozumem i wolą. Następstwem ukrzyżowania natury winna być śmierć osoby, a konsekwencją śmierci natury i osoby jest zmartwychwstanie. Profesja rad ewangelicznych wymaga zdecydowanej woli całkowitego upodobnienia się do Chrystusa, czyli pielęgnowania w sobie miłości i życia doskonałą miłością. Nowe życie bowiem, które jest owocem współzmartwychwstania przez współumieranie z Chrystusem, jest jednocześnie doskonałą miłością Boga i ludzi. Wyrzekłszy się dla miłości Bożej świata, ciała i siebie samego przez rady ubóstwa, czystości i posłuszeństwa, człowiek zmierza do wypełnienia w swym życiu jak najdoskonalej przykazania miłości Boga i miłości człowieka. Miłość tę Semenenko nazywa „wtórnym zmartwychwstaniem”²⁰.

Profesja rad ewangelicznych z jednej strony jest wyrzeczeniem się siebie, śmiercią natury; z drugiej zaś – jest miłością oblubieńczą, kształtowaniem w sobie rysów podobieństwa do Chrystusa.

¹⁸ RD 15-16.

¹⁹ Por. ks. Piotr Semenenko, *Listy duchowne*, dz. cyt., s. 56; Rz 6, 3-4.

²⁰ *Reguła i Konstytucje 1882 – Ustawa Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, Rzym 1882, Archiwum Księży Zmartwychwstańców w Radziwiłowie, mps.

Życie zakonne to nieustanne stwarzanie, jest ono więcej niż stwarzaniem świata. Jest za pomocą łaski i współdziałania naszego – stwarzaniem samego Boga w duszy wybranej i przeznaczonej²¹.

A skoro tak, to trzeba nam wierzyć w powołanie i prosić o coraz większą zgodę na nie i o coraz większe oddawanie się Bogu, o umiejętność składania siebie w darze konsekracyjnym.

2.3. Współumieranie i współzmartwychwstanie z Chrystusem

Profesja rad ewangelicznych to najdoskonalszy sposób śmierci sobie. Nieustannie narażeni jesteśmy na pokusy tego świata z jego pożądliwościami: „Wszystko bowiem, co jest na świecie, a więc: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia, nie pochodzi od Ojca, lecz od świata” (1 J 2, 16).

Lekarstwem na owe trzy pożądliwości, które żyją w naszej naturze, są rady ewangeliczne: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Są one najdoskonalszym sposobem śmierci sobie – „spółumarcia z Chrystusem” – jak napisze o. Semenenko w *Regule* dla pierwszych zmartwychwstańców z 1850 roku. Są wyrzeczeniem tego wszystkiego, co oddziela nas od Chrystusa. Żyjący radami ewangelicznymi – umiera z Chrystusem, aby z Nim zmartwychwstać, aby „chodził w nowości życia” (por. Rz 6, 3). Nowe życie z Jezusem wymaga śmierci sobie, „wyzucia się samego siebie, władz swej natury i swojego ja”.

Wyrzekając się siebie, swoich planów, myśli, swoich pragnień, marzeń i upodobań, wreszcie własnej woli, swojego „ja” i własnej czynności, a więc tym samym umierając sobie, zaczynamy dla Niego żyć. Każda bowiem śmierć sobie, a nawet już sama decyzja na nią – wydaje nowe życie; jest zmartwychwstaniem, jest oddaniem miłości za miłość. Profesja rad ewangelicznych zatem to nie tylko wyniszczanie siebie, umieranie sobie, które skądinąd jest konieczne; profesja zakonna jest nade wszystko współzmartwychwstaniem z Chrystusem, jest nowym życiem, jest miłością.

Powróćmy raz jeszcze do o. Semenki. Zasadniczym aktem profesji jest ukrzyżowanie z Jezusem, konsekwencją – śmierć, stanem zwyczajnym – grób, a celem ostatecznym – zmartwychwstanie.

Pierwszą tajemnicą profesji jest tajemnica miłości, ukrzyżowanie z Jezusem.

²¹ Ks. Piotr Semenenko, *Listy duchowne*, dz. cyt., s. 59.

Jest drewno, są gwoździe, jest wszystko, niczego nie brakuje. Drzewo krzyża – to życie samo w sobie, to reguła zewnętrzna, ale równocześnie to wewnętrzny obowiązek doskonalenia się, obowiązek wykonania wszystkich wymagań Boga; to doskonałość miłości i oddania się, to wszystko – to krzyż. Gwoździe, które nas do krzyża przytwierdzają, mocne, przesywające, niezmiennie, to błogosławione śluby, które nas przygwoździły i przytwierdziły do obowiązku tego życia Bożego²².

Konsekwencją ukrzyżowania, a zarazem drugą tajemnicą profesji, jest śmierć.

Cała natura może być ukrzyżowana: serce, umysł, wola, ale dopóki żyje osoba – jeszcze się nic dokonało. Trzeba, aby włócznia Longina dobiła to istnienie ludzkie, które ukrzyżowane we wszystkich swych właściwościach, żyje jeszcze w swej głębi i cierpi okrutną agonię²³.

Tą włócznią, która jest w stanie „dobić” niezależne i samodzielne życie naszej osoby, jest wyrzeczenie się samych siebie, wyrzeczenie się swojego „ja” jako początku i celu naszych decyzji i działań.

Po ukrzyżowaniu i śmierci następuje złożenie do grobu – oto trzecia tajemnica profesji. Tym grobem jest klasztor, życie zamknięte; nie chodzi jednak o zamknięcie zewnętrzne; musi być ono – poucza o. Piotr – wewnętrzne.

Wreszcie kolej na ostatnią tajemnicę profesji. Jej ostatecznym celem jest zmartwychwstanie. Semenenko wykonanie tej tajemnicy pozostawia Duchowi Świętemu.

Możemy tylko przypomnieć, iż rola Ducha Świętego w życiu osoby konsekrowanej jest wieloraka. Duch Święty to Artysta, Rzeźbiarz. Jesteśmy powołani do tego, by w szczególny sposób odtworzyć w sobie obraz Jezusa czystego, ubogiego i posłusznego. Ten obraz chce w nas wyrzeźbić Duch Święty. Jesteśmy stworzeni na obraz Jezusa. Modelem jest Jezus. Duch wpatrując się w Jezusa, chce i z nas uczynić Jezusów. Każdy z nas jest materiałem (nieważne jakim: kamieniem, marmurem czy piaskowcem; ważne jest, co z tego materiału powstanie). Są w naszym życiu uderzenia dłuta – natchnienia Ducha Świętego. To On przypomina nam postawy z życia Jezusa, Jego naukę, Jego słowa i zachęca, byśmy je wprowadzali w życie, by coraz bardziej być podobnymi do Niego. Im więcej uda się tu, na ziemi, wykuć w nas podobieństwa do Jezusa, tym lepiej.

²² Tenże, *Konferencje różne*, spisane przez m. Celinę Borzęcką, Archiwum Księży Zmartwychwstańców, Poznań, mps, s. 57.

²³ Tamże, s. 57.

Ważne są nasze medytacje, adoracje, osobiste modlitwy, *lectio divina*, a także spotkania tych dni historyczno-teologicznych. Duch Święty gromadzi w nas prawdy, które rozważamy, by w życiu codziennym kuć dłu-tem natchnień i kształtować w nas rysy czystego, ubogiego i posłusznego Pana.

Kościół profesję rad ewangelicznych od zawsze postrzegał jako uprzywilejowaną drogę do świętości. Mimo wyrzeczeń, jakie zawierają rady, a raczej właśnie dzięki nim, profesja zakonna jawi się na tle całego życia chrześcijańskiego „jako droga światła, nad którą czuwa spojrzenie Odkupiciela”²⁴. To On, Jezus Chrystus, nieustannie przypomina, „iż świat nie może się przemienić i ofiarować się Bogu bez ducha ewangelicznych błogosławieństw”²⁵. Stąd profesja rad ewangelicznych to nie tylko droga do uświęcenia własnego, poprzez nią wskazujemy także innym drogę do świętości, a jeśli trzeba, składamy Mu ofiarę ze swego życia jako wynagrodzenie i przebłaganie za grzechy innych.

Na tym tle ślubowane rady ewangeliczne jawią się także jako całopalna ofiara składana również za innych. Mamy być wynagradzającymi ofiarami ofiarującymi się Bogu. By wynagrodzić Bogu za grzech świata, potrzeba – jak pisze Semenenko – „Ofiary krwawej i pożartej przez ogień”, czyli ofiary całopalnej, konsekracyjnej.

Pospiesz się, wybrane stworzenie Boga. Wszystko już przygotowane, by dokonać tej świętej czynności.

Oto sól ofiary – to ślub czystości,
oto święte żelazo – to z kolei ślub ubóstwa,
oto ogień Boży – to „instrument” dokonujący ofiary, czyli posłuszeństwo.
Ołtarz – to życie Zgromadzenia, to jego uświęcająca reguła²⁶.

Ofiarować się Bogu i złożyć siebie na ofiarę za innych to wspólna radość: radość Boga i człowieka. Każdy z nas jest taką „ofiara”; jest nią poprzez śluby, poprzez owo „tak” wypowiedziane kiedyś przed laty w Jego domu, w Jego Kościele i nieustannie z dnia na dzień wypowiedziane z coraz większą świadomością i miłością. W tymże Jego domu modlitwy, na świętej górze Taboru i Kalwarii: Górze Przemienienia i dokonania tegoż przemienienia; na górze umierania, śmierci i zmartwychwstania.

²⁴ Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie *Vita consecrata*, 25 marca 1996 (dalej jako skrót: VC), 40.

²⁵ LG 31.

²⁶ Por. ks. Piotr Semenenko, *Konferencje różne*, dz. cyt., s. 63.

Profesja zakonna – jeśli tak do niej podejmiemy – wyzwala w nas nową nadzieję. Wszystko, co trudne, co dla natury naszej jest krzyżem, co wywołuje lęk i obawy – skończy się, a nastanie „nowe”. Nowa rzeczywistość, którą jest zjednoczenie nasze z Bogiem, przemienienie w Niego.

3. Śluby zakonne w ujęciu o. Semeneki

O. Piotr Semeneko łączy omawianie rad ewangelicznych z cnotami wiary, nadziei i miłości, a także z trzema pierwszymi błogosławieństwami wygłoszonymi przez Jezusa na Górze (Mt 5, 3-5), przy czym kolejność omawianych ślubów jest zgodna z ówczesną nauką Kościoła.

– Ślub ubóstwa o. Semeneko łączy z cnotą wiary i I błogosławieństwem: „Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie”.

– Ślub czystości – z cnotą nadziei i z II błogosławieństwem: „Błogosławieni, którzy się smucą, albowiem oni będą pocieszeni”.

– Ślub posłuszeństwa – z cnotą miłości i III błogosławieństwem: „Błogosławieni cisi, albowiem oni na własność posiadą ziemię”.

3.1. Ewangeliczne ubóstwo

„Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem ich jest królestwo niebieskie!”

Ubodzy w duchu, których Pan nasz nazywa błogosławionymi, nie tylko są pokornymi i wyniszczonymi przed Bogiem i ludźmi, ale jeszcze są przez ubóstwo wyzuci ze wszystkiego; w życiu zaś zakonnym czynią ślub ubóstwa, aby je i zewnętrznie spełniać. Jest to pierwszy ślub, jaki siostry składają w Zgromadzeniu²⁷.

Wydaje się, iż materialistyczna żądza posiadania, lekceważąca potrzeby słabszych, nie jest tylko domeną naszych czasów. Już Jezus ewangelicznemu młodzieńcowi mówił: „Idź, sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. [...] Lecz on spochmurniał na te słowa i odszedł zasmucony, miał bowiem wiele posiadłości” (Mk 9, 21-22).

Świat dzisiejszy wyzuty jest z troski o solidarność i miłosierdzie. „Pożądliwość własnych oczu” jest zbyt wielka, by interesować się potrzebami żyjących obok mnie ludzi. Odpowiedzią, a zarazem lekarstwem na tę pożądliwość jest profesja ewangelicznego ubóstwa. Podstawowy sens rady ubóstwa polega na świadczeniu, że jedynym i prawdziwym bogactwem

²⁷ Reguła VIII błogosławieństw, Rzym 1967, s. 26.

ludzkiego serca jest tylko Bóg. Rada ubóstwa w pełnym tego słowa znaczeniu jest ubóstwem rzeczywistym, materialnym, zewnętrznym, i ubóstwem duchowym – wewnętrznym. Ubóstwo materialne zachodzi wtedy, gdy człowiek bez pozwolenia niczego nie posiada z tych rzeczy, które przedstawiają wartości materialne. Ubóstwo duchowe natomiast polega na oderwaniu serca od dóbr materialnych.

U podstaw ślubu ubóstwa Semenka stawia dwie zasady: aby każdy ślubujący ubóstwo szczerze i z wewnętrznego przekonania uważał, że:

1. „jest niczym sam ze siebie”;
2. że „nic nie ma bez woli i łaski Bożej”.

Zatrzymując się nad istotą ubóstwa, bardzo często zatrzymujemy się tylko na jego stronie zewnętrznej, którą jest wyrzeczenie się dóbr materialnych, wyzbycie się własności i prawa nabywania majątku, wyrzeczenie się niezależnego rozporządzania dobrami materialnymi, a także obowiązek przestrzegania życia wspólnego (co do używania rzeczy, sprzętów, odzieży itp.).

Tymczasem podstawą ubóstwa zewnętrznego jest ubóstwo wewnętrzne, które polega na „wyzuciu się” przywiązania do jakiegokolwiek rzeczy materialnej. „Być ubogim w duchu jest to przede wszystkim być pokornym i to jest podstawa wszelkiej cnoty i całego życia chrześcijańskiego, szczególnie zaś zakonnego” – napisze o. Semenka w *Regule VIII błogosławieństw*²⁸. Ubóstwo więc według ojca Piotra jest równoznaczne z pokorą. „I tak jak pokora powiada osobie zakonnej, że jest niczym, tak ubóstwo jej mówi, że nic nie ma i nic nie może sama z siebie”²⁹.

Są to najcenniejsze perły naszego ducha: niczym jestem, nic nie mam i nic nie mogę.

Istotą pokory jest uznanie przez człowieka całego swojego poniżenia wynikającego zarówno z faktu naszej stworzoneości, jak i grzechu pierworodnego. Jest to więc przyznawanie się do własnej nicości, niemocy, „bezsilny” oraz nędzy (czyli trzech pożądliwości jako skutków grzechu pierworodnego w nas) i złości (a więc przywiązania do złego jako następstwa naszych grzechów osobistych). Z drugiej strony pokora to uznanie, iż początkiem wszelkiego dobra w człowieku jest sam Bóg. Sprowadza się więc określenie pokory do jednego wyrazu: „prawda” – prawda o sobie i prawda o Bogu. Przy czym pełnią prawdy, poza którą nic nie istnieje

²⁸ Tamże, s. 25.

²⁹ Tamże, s. 28.

je, jest Bóg. Bóg – Prawda, udziela się rozumowi ludzkiemu, oświecając go, nauczając i objawiając mu swoją, to jest Bożą prawdę.

Tylko prawda jest podstawą duchowego, a więc wewnętrznego ubóstwa, a nawet – jak napisze Semenenko – jest duchowym ubóstwem. Człowiek pokorny nie rości do nikogo i do niczego swoich pretensji. Pozwolił bowiem, by Bóg – Prawda, przez Chrystusa w nim myślał. Staje więc „wyniszczony” i „wyzuty” ze siebie przed Bogiem, przyjmuje wszystko chętnie i wdzięcznie z ręki Boga jako wyraz Jego miłości do niego. Jest wolny, pozwala Jezusowi w sobie żyć, a więc:

- oddaje Mu swój rozum – by Jezus w nim myślał;
- oddaje serce – by Jezus w nim czuł i pragnął za niego;
- oddaje swoją wolę – by Jezus w niej tworzył i decydował;
- oddaje wreszcie swoje „ja” – własną osobę, by już nic nie czyniła ze siebie.

Człowiek, rezygnując ze swojej domniemanej prawdy w rozumie, z fałszywego dobra i piękna w uczuciu, wreszcie ze swojego działania na rzecz wypełniania władz natury myślami, uczuciami i wolą Jezusa, przeżywa swoistą paschę – drogę krzyża i cierpienia, która staje się drogą miłości, drogą ku zmartwychwstaniu.

Tak pojęte wewnętrzne ubóstwo jest podstawą ubóstwa zewnętrznego, a będzie ono rzeczywistym tylko wtedy, gdy będzie zakładało braki. Nie mieć i cieszyć się z tego, że się nie ma, że czegoś brakuje – to praktyka, a zarazem miłość ubóstwa. Pozbawienie się rzeczy potrzebnych, a nie tylko zbytecznych, zgoda na jakikolwiek ich brak, świadoma z nich rezygnacja na rzecz Boga, który mocen jest i może dać wszystko, wprowadza człowieka w szczęśliwą i stałą zależność od Niego. „Im więcej będziesz uboga – pisze w jednym z listów o. Piotr do pewnej zakonnicy – tym On będzie bogatszym; a kiedy już nic nie będziesz miała, wtedy On będzie miał wszystko”³⁰. Bóg stanie się dla osoby zakonnej jedynym i koniecznym bogactwem tylko wtedy, gdy ona dojdzie do przekonania i umiłowania prawdy o sobie, czyli do stwierdzenia, że nic sama z siebie czynić nie może, a jeśli nawet czyni, to tylko to, co Bóg pozwala jej czynić³¹. Dopiero wtedy mamy do czynienia z ewangeliczną radą ubóstwa. Warunkiem jej realizacji jest, jak to już było wspomniane, dobrowolne uznanie i ukochanie swojej nicości. Chcieć być niczym i dobrowolnie rezygnować z pragnienia uważania siebie za coś, działania z siebie i pragnienia posiadania czegokolwiek – to największe ducho-

³⁰ Ks. Piotr Semenenko, *Listy duchowne*, dz. cyt., s. 18.

³¹ Por. tenże, *Ćwiczenia duchowne*, dz. cyt., s. 183.

we szczęście człowieka. Poza Bogiem niczego on nie pragnie. Jest wewnętrznie wolny, a więc prawdziwie bogaty; bogaty, bo znalazł skarb w życiu.

3.2. Ewangeliczne dziewictwo

„Błogosławieni którzy płaczą, albowiem oni pocieszeni będą”.

„Błogosławieni są ci, co płaczą; ci, co sobie odmawiają pociechy tego świata, co się wyrzekają nawet dozwolonych przyjemności, ale przemijających razem z tym światem i z tym żywotem; ci nareszcie, którzy tym sposobem żyją w świętej czystości³².

Hedonistyczna kultura, odrzucająca wszelkie obiektywne normy dotyczące płciowości, sprowadzając ją często do rangi towaru, zabawy czy wreszcie bałwochwalczego kultu instynktu, stała się prowokacyjną kulturą naszego dzisiejszego świata. Jej skutki przejawiają się we wszelkiego rodzaju nadużyciach, którym towarzyszą niezliczone cierpienia moralne i psychiczne, i to zarówno jednostek, jak i całych rodzin. Jest to swista pożądlivość ciała, którą zauważa już św. Jan Ewangelista (1 J 2, 16). Odpowiedzią na nią, a zarazem lekarstwem, jest radosna praktyka doskonałej czystości. Jest ona świadectwem Bożej mocy miłości działającej w słabej i grzesznej ludzkiej naturze (por. VC 88).

Przedmiotem ewangelicznej rady czystości jest potrójne wyrzeczenie:

- wyrzeczenie się miłości ludzkiej, co pociąga za sobą rezygnację z małżeństwa;
- wyrzekanie się przyjemności cielesnych związanych z zaspokajaniem popędu seksualnego człowieka;
- wreszcie wyrzeczenie się fizycznego macierzyństwa czy ojcostwa.

Jest to tylko negatywna strona ślubowanej czystości, pociągająca za sobą zmaganie i walkę ze zmysłowością i uczuciami, które od Boga nie pochodzą i do Niego nie prowadzą.

W ujęciu pozytywnym czystość jest niepodzielnym wyborem Boga i wyrazem miłości do Niego.

Tak pojęta czystość – naucza o. Piotr – niesie radość, która wypływa z miłości, a ta „oddaje się, a oddawszy się, jest jedno i czyni jedno”³³. Tylko czystość jest zdolna do miłości i tylko miłość daje siłę i wytrwanie do końca w dziewiczej czystości.

³² Reguła VIII błogosławieństw, dz. cyt., s. 40.

³³ Ks. Piotr Semenki, *Kazania na niedziele i święta roku kościelnego*, t. II, Lwów 1913, s. 170.

Bóg pierwszy oddaje się człowiekowi, a człowiek w zamian za miłość Boga oddaje Mu siebie. To oddanie się Bogu ma dwie strony: śmierć sobie i dopuszczenie Boga, by On w człowieku żył i działał³⁴.

a) Śmierć sobie

W *Regule VIII błogostawieństw* Semenenko pisze: „Błogosławieni są ci, co płaczą; ci, co sobie odmawiają pociechy tego świata, co się wyrzekają nawet dozwolonych przyjemności, ale przemijających razem z tym światem i z tym żywotem; ci nareszcie, którzy tym sposobem żyją w świętej czystości” (s. 40).

Człowiek nieustannie dąży do dobra, a tym jedynym Dobrem jest Bóg. To Bóg – Dobro, złożył w sercu osoby ludzkiej zdolność i potrzebę zwracania się do Niego jako do jedyne go Dobra. I tylko Bóg może dać człowiekowi „prawdziwą przyjemność, pociechę, smak i rozkosz”³⁵. Niestety przez grzech pierworodny człowiek zerwał przyjaźń z Bogiem, odwracając się tym samym od Niego jako jedyne go Dobra. Serce człowieka zwróciło się od tego momentu do fałszywych dóbr, szukając w nich swego celu, zadowolenia i przyjemności.

Te fałszywe dobra to:

– w dziedzinie myśli – wyimaginowana wielkość, do której osoba ludzka się przywiązuje;

– w dziedzinie zmysłów i uczucia – szukanie zadowolenia, nieuporządkowanej wyobraźni i przyjemności, której się ulega i która staje się celem;

– w dziedzinie woli wreszcie – przywiązanie się do swojego działania, do własnej woli, władzy i panowania nad drugimi, które niesie zadowolenie i egoistyczną przyjemność.

Szukanie przyjemności i dobra nie jest złem samym w sobie. Jest ono naturalnym prawem serca. Powstaje tylko pytanie, co jest przedmiotem tej przyjemności. Bóg i Jego zamiary, Jego wola czy moje „ja”? A więc: Bóg czy ja?

W stanie niewinności rajskiej tym przedmiotem był oczywiście Bóg i poprawny stosunek do przedmiotów, którymi otoczony był człowiek. Dzisiaj miejsce Boga zajmuje „stary człowiek” z całą swoją sferą zmysłów, popędów i wyobraźni, który sam z siebie nic nie jest w stanie uczynić, by powrócić do pierwotnej równowagi i harmonii. Człowiek po grze-

³⁴ Tenże, *Listy duchowne*, dz. cyt., s. 18.

³⁵ Tenże, *Życie wewnętrzne*, dz. cyt., s. 157.

chu zawsze i we wszystkim, nawet w Bogu samym, jest skłonny szukać przyjemności dla siebie. Od tej złej przyjemności i pożądlivosti może go uwolnić i rzeczywiście uwolnić przez swoje życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezus Chrystus. Człowiek jednak jako istota wolna może skorzystać lub nie z owoców Paschy Jezusa. Jeśli na serio chce odpowiedzieć na dar zaoferowanego mu powołania i jeśli całym swym życiem chce dążyć do zjednoczenia z Bogiem – podejmie uczciwą walkę z przyjemnością i zadowoleniem. Koniecznym warunkiem powodzenia tej walki według o. Semeneni, a jednocześnie treścią śmierci sobie, jest umartwienie. Polega ono – według nauczania o. Piotra – na zadawaniu gwałtu ludzkiej naturze, na przyjęciu bolesnych ofiar i cierpienia i jeśli nie stanie się ono celem samo w sobie – „przyprowdzi do porządku to, co w ciele nieporządne, i do posłuszeństwa to, co zbuntowane”³⁶.

b) Zrobienie miejsca Bogu w sobie

Skutkiem śmierci sobie, a więc owocem „zabicia” w sobie „starego człowieka” w jego władzach natury, jest uczynienie w sobie miejsca Bogu i dopuszczenie Go, by On w nas żył i działał³⁷. W człowieku – pisze Semenenko – winna powstać „czysta i miłosna próżnia”³⁸. Te próżnię wypełnić może tylko Bóg, który pozwala osobie na pełniejsze zjednoczenie z sobą, owocem którego jest przywilej poufałości z Bogiem, czyli – zauważa Semenenko w *Mistyce* – „lepsze Jego widzenie i bliższe z Nim obcowanie”³⁹.

Tę doskonałą i wzniosłą pełnię czystości człowiek osiągnie tylko wtedy, gdy za łaską Bożą „ogołoci” się z wszelkiego przywiązania do siebie samego, z jakiegokolwiek upodobania w sobie samym i gdy „rozkosze uczucia i upodobania serca złoży całkowicie i na zawsze w Bogu”⁴⁰.

Jest to życie we dwoje, gdzie Bóg jest pierwszym działaczem, człowiek – zawsze drugim; jest to życie w wolnej miłości.

Miłość tam tylko być może, gdzie wolność. [...] Miłość musi być wolną, bo tylko wolna jest miłością – jest oddaniem się. Miłość jest oddaniem się dobrowolnym. Całkowitym naprzód:

– całkowitość miłości to oddanie się ślepe, bezwarunkowo przepaściste, ze wszystkim i na wszystko,

³⁶ Tamże, s. 186.

³⁷ Por. ks. Piotr Semenenko, *Listy duchowne*, dz. cyt., s. 18.

³⁸ Tenże, *Ćwiczenia duchowne*, dz. cyt., s. 260.

³⁹ S. 38.

⁴⁰ *Reguła i Konstytucje z 1882*, dz. cyt., s. 317.

- potem dlatego, że tamta osoba pragnie tego – kocha i oddaje się,
- a więc do zadowolenia, dla przyjemności tamtej osoby.

Ktoś musi rozpocząć w miłości. O człowieku! Z tobą Bóg rozpoczął. Bóg pierwszy się tobie oświadczył, że cię kocha i chce być kochanym. A więc oddajże się w tych wszystkich warunkach. [...] To, co masz – i tym, czym jesteś⁴¹.

„Bóg z każdą duszą, która Mu się odda – poucza dalej Semenenko – odprawia ucztę miłości, ciągłe gody⁴². „To dopiero zaślubiny, to małżeństwo, to miłość, której niebo całe na wieki wieków śpiewa pieśń wesela⁴³. Owocem tych zaślubin człowieka z Bogiem jest miłość bliźniego. Podobnie jak „Duch Święty jest dokonaniem miłości Bożej w sobie samej (w Trójcy Świętej), tak ona jest dokonaniem miłości i zjednoczenia między Bogiem a człowiekiem⁴⁴.

3.3. Ewangeliczne posłuszeństwo

„Błogosławieni cisi, albowiem oni posiadą ziemię”.

„Błogosławieni są cisi, posłuszni, i Siostry, by na to błogosławieństwo zasłużyć, składać będą w Zgromadzeniu ślub posłuszeństwa⁴⁵.

Kultura wolności, o której tak wiele mówi się i pisze w naszych czasach, stanowi autentyczną wartość każdego człowieka. Jest ona związana z szacunkiem dla osoby ludzkiej. Niestety, jesteśmy świadkami ogromu walki i terroru, niesprawiedliwości i przemocy, która w życiu jednostek, rodzin, wspólnot czy wreszcie narodów jest konsekwencją złego używania wolności. Odpowiedzią na tę sytuację jest posłuszeństwo właściwe dla życia konsekrowanego. W *Regule VIII błogosławieństw* czytamy, iż: „Prawdziwe posłuszeństwo jest uznawać Boga za jedyne Pana i Władcę, kłaniać się i służyć Bogu jednemu⁴⁶.

„Błogosławieni cisi, albowiem oni na własność posiadą ziemię”. Aby zasłużyć na to błogosławieństwo, osoba obdarzona łaską powołania zakonnego składa w Zgromadzeniu ślub posłuszeństwa”.

„Cichy” – według o. Semeneki – to cierpliwy, pokorny, posłuszny.

Posiąść z kolei „ziemię” – to według naszego autora posiąść własną naturę, własną duszę.

⁴¹ Ks. Piotr Semenenko, *Ćwiczenia duchowne*, dz. cyt., s. 258-259.

⁴² Tamże, s. 129.

⁴³ Ks. Piotr Semenenko, *Kazania*, dz. cyt., t. II, s. 173.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ *Reguła VIII błogosławieństw*, dz. cyt., s. 33.

⁴⁶ Tamże.

Lecz co to jest posiadać ziemię, posiadać duszę? To jest rzecz woli. Nikt nie panuje, jedno przez wolę; nikt nie posiada, jedno przez wolę. Panować i posiadać – to rzecz woli. I kto tak wolę posiada i panuje, a rzecz mu jest posłuszna, ten dopiero pan, ten król. Lecz teraz zważcie, bracia moi. Co jest najtrudniejsze do posiadania? Nad czym najczęściej panować? A wždy to nasza własna natura, to nasza własna wyobraźnia, to nasze własne serce, to nasza dusza i wszystkie jej namiętności, dzięki z urodzenia zwierzęta, które hamulca znać nie chcą. To dopiero niewolnik zbuntowany, z którym rozejmu nie ma. Albo on będzie twoim panem, albo ty musisz go trzymać na wodzy. Kto swoją naturę okiełznał i zaprzęgił do jarzma Bożego, ten się dopiero wyswobodził, ten wolny⁴⁷.

Co robić, by osiąść swoją wolę, by nią kierować; jak zrezygnować z własnych upodobań, pragnień, wygod; jak prawdziwie miłować Boga całym sercem, stawiając Go ponad wszelką inną miłość, i dzięki temu miłować każde stworzenie zachowując dar wolności?

Jak długo bowiem żyje w człowieku jego „ja” (stary człowiek), tak długo żyją razem z nim jego własne pragnienia, pretensje, żądza przyjemności, zachcianki, sądy.

Jakiego więc użyć środka, by prawdziwie osiąść ziemię swojej natury i kochać prawdziwie Boga?

Wydaje się, że tym środkiem jest wyrzeczenie.

Radę ubóstwa pomaga nam realizować cnota pokory, radę czystości – umartwienie. W posłuszeństwie zaś jawi się wyrzeczenie. Co zawiera ono w swej treści? Z pewnością wyrzeczenie się własnych pragnień, sądów i woli. Najistotniejszą jednak sprawą jest wyrzeczenie się samego siebie, czyli własnej osoby jako źródła samodzielnego działania. I nie wystarczy tylko i aż „zaprzecić się samego siebie” – czyli zrezygnować z bycia pierwszym działaczem. Przede wszystkim należy pójść za Chrystusem, a to jest – jak pisze Semenenko – „tym ostatnim powodem tego najszcześniejszego wyrzeczenia się siebie samych, aby raz skończywszy z własną wolą, nie chcieć iść za żadnym innym natchnieniem, ale jedynie za tym, jakie odbierzemy od Pana”⁴⁸. Wtedy dopiero człowiek „stanie się żywą i ciągłą ofiarą miłości dla Tego, który z miłości ku nam stał się posłuszny aż do śmierci, i to śmierci krzyżowej, i dopiero wówczas będziemy mogli razem z Nim zmartwychwstać i nowe prowadzić życie”⁴⁹.

Wyniszczenie jest łaską i o nią musimy nieustannie prosić.

⁴⁷ Ks. Piotr Semenenko, *Kazania*, dz. cyt., t. II, s. 215.

⁴⁸ *Reguła i Konstytucje z 1882*, dz. cyt., s. 293.

⁴⁹ Tamże.

O, Chryste, naucz mnie, jak mam się wyrzec tego mego własnego „ja”, co mi przeszkadza zostać Twoim uczniem, jak mam go znienawidzić i zniszczyć. Póki ono we mnie żyje o własnym prawie, tkwi we mnie jeszcze żądło węża kusiciela, siedzi sam wąż; – dopiero gdy go zdepcę i głowę mu zetnę, umrze we mnie na prawdę grzech pierworodny, a ja wolny od swojego ja będę mógł pójść za Tobą i z Tobą połączony, w Ciebie przemieniony, z syna gniewu stanę się synem miłości – i dam chwałę Bogu na wieki⁵⁰.

Stanie się odnowiony, zmartwychwstały. Matce Celinie Borzęckiej Semenenko zaś napisze:

Dziecko, dziecko najdroższe, kiedyż ty się wydobędziesz z tej niewoli egipskiej swojego własnego ja, tego domowego faraona, który ci nie pozwala pójść do ziemi obiecanej życia zjednoczonego z Bogiem, tej ziemi prawdziwie mlekiem płynącej i miodem? Ale w Bogu nadzieja. On teraz tego faraona plagami nawiedza, a potem go zatopi w Morzu Czerwonym, a ty się znajdziesz cała na drugim brzegu, zmartwychwstała i odnowiona, i zaśpiewasz Bogu Zbawicielowi twemu hymn chwały i dziękczynienia⁵¹.

Wzorem posłuszeństwa dla każdego chrześcijanina, a tym bardziej dla zakonnika, jest Jezus Chrystus, który „stał się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej” (*Flp 2, 8*). Całe życie Pana Jezusa było jednym wielkim aktem posłuszeństwa Syna względem Ojca, było spełnieniem woli Bożej jako wyrazu miłości. Wola Ojca dla Jezusa była pokarmem, napojem, myślą, pragnieniem, dziełem, a jej szczytem śmierć krzyżowa.

Upodobnić się zatem do Pana Jezusa to wypełniać wolę Boga tak, jak ją wypełniał Jezus – z miłością, dla Miłości i przez Miłość; to uznać i wciąż uznawać Boga za jedyne naszego Pana, iść za Nim krok w krok;

tak przyjąć Wolę Bożą, by naszej nie było, czyli raczej, aby cała przeszła w Wolę Bożą. Wtenczas doskonałe przemienienie, zmartwychwstanie. Wtenczas ten pokarm Boży, którym jest Wola Jego, tak przejął naszą istotę, że już nas nie ma. On jeden jest, bo to, co On chce, chcemy i my, łączymy się z Jego Wolą. Szczęśliwe przemienienie, szczęśliwy triumf miłości – to zmartwychwstanie. Wtenczas Chrystus Pan osobą swoją w nas wejdzie i osobę naszą Sobą samym zastąpi. Wtedy powiemy szczęśliwi: „Żyję ja, już nie ja, żyje we mnie Chrystus”⁵².

⁵⁰ Ks. Piotr Semenenko, *Credo*, dz. cyt., s. 262.

⁵¹ Listy o. Semeneki do m. Celinie Borzęckiej od 1883 do 1886, t. II, Archiwum Zgromadzenia w Kętach, mps, s. 41.

⁵² Ks. Piotr Semenenko, *Kazania*, dz. cyt., s. 268-269.

Posłuszeństwo zakonnika nie może być tylko zewnętrznym, poprzez które podporządkowuje on swoją wolę przełożonym, słuchając ich. W posłuszeństwie zakonnik musi się rozmiłować; musi pokochać swoją zależność od Boga. Dopiero wtedy posłuszeństwo będzie wewnętrzne i tylko takie ma rację bytu i prowadzi do autentycznej wolności.

Zakończenie

Podjęta próba przedstawienia konsekracji zakonnej w ujęciu o. Piotra Semenki miała za zadanie przyprowadzić nas na nowo do Jezusa i na nowo nas w Nim rozmiłować. Na nowo trzeba nam od Niego rozpocząć. On, Jezus, pierwszy wyszedł nam na spotkanie, tak jak kiedyś pierwszy wyszedł na spotkanie idącym do Emaus uczniom. Rozpoznać Jezusa i na nowo od Niego zacząć – to głosić, że warto za Jezusem iść, że warto trwać w Nim w komunii miłości; to powrócić do pierwszej miłości, do zachwyty, od którego wszystko się zaczęło, to być ewangelicznym zaczynem i fermentem, solą ziemi i światłem świata.

Siostro! – pisze Semenenko do jednej z siostr – twoje śluby z Panem Jezusem są tego rodzaju, że namaścił cię na swoją prawdziwą oblubienicę, którą chce mieć całą, całą w swym ręku, aby w niej cały zamieszkał, sam, wyłącznie, i całym sobą przepełnił jej istotę, i stał się wyłącznym istnieniem, tak, żeby całą jej istotą i całym jej istnieniem był On. Taką jesteś własnością i tak Mu poświęconą; na to wybraną, powołaną, przywłaszczoną i wiecznym, najuroczystszym, wspólnym ślubem na to z Nim związaną. Ciesz się Aniołowie i niebo całe, cieszy się Oblubienica nad oblubienicami, Maryja, cieszy się Oblubieniec wszystkich oblubienic, Jezus, cieszy się Bóg sam w Trójcy Świętej Jedyny z dzieła rąk swoich, serca swego i miłości swojej i cieszyć się będzie na wieki! O Siostro, uznaj i pocuj, wiedz i czuj, do czegoś powołana, podniesiona, szczęśliwa, zobowiązana. Abyś wiedziała, gdzie cię Bóg woła: wiedziała, jak daleko ci do tego; tymczasem była wdzięczna i pokorna, ale zarazem silna i wytrwała – abyś co chwila czyniła nowe kroki – wracała do postanowień, odnawiała zobowiązania, prosiła Oblubienca o przejęcie się nimi do szpiku kości, a przede wszystkim o coraz silniejsze władanie Jego w tobie, o siłę Jego, o własne Jego w tobie czynienie i kierowanie tobą, i ziszczenie w tobie wszystkiego – abyś była doskonale Jego przybytkiem i Jego narzędziem i coraz doskonalej tym się stawała, i coraz doskonalej stawała się Nim samym. Amen. Amen⁵³.

⁵³ Tenże, *O konsekracji*, 1863.

Droga rad ewangelicznych jest drogą miłości, a miłość jest niczym innym, jak sposobem urzeczywistnienia paschy człowieka przechodzącego w Chrystusie Zmartwychwstałym do nowego życia. To przejście ze śmierci do życia rozpoczyna się w momencie chrztu świętego, realizowane jest zaś przez całe życie. Wspólna pascha: Jezusa i człowieka, jest niczym innym, jak przeobstwieńciem człowieka przez wiarę, nadzieję i miłość, na drodze zaś życia zakonnego przez odpowiadające tym trzem cnotom teologalnym rady: ubóstwa, czystości i posłuszeństwa.

Rady ewangeliczne tkwiące swymi korzeniami w konsekracji chrzcielnej i oparte na ewangelicznych błogosławieństwach są środkami prowadzącymi do pełni zjednoczenia z Bogiem.

Semenenko stwierdza:

Trzeba było być pokornymi i ubogimi w duchu, trzeba było być cichymi, poddanymi i posłusznymi, trzeba było być umartwionymi i czystymi [...], aby nareszcie można było mieć serce, to jest dno naszego jestestwa, dosyć czyste i przygotowane do udziału w tym błogosławieństwie ostatnim oglądania Boga niejako, to jest być z Nim zjednoczonym⁵⁴.

Być czystym w sercu, i w całej istocie swej oglądać Boga – to jest „być z Nim zjednoczonym tym widzeniem i jednością, jaką mogą nam dać tu, na ziemi, wiara, nadzieja, a przede wszystkim miłość doskonała, żyć tym sposobem jedynie z Boga i dla Boga jedynie, mieć Boga za początek, za koniec i za jedyną siłę żywotną, jednoczącą nas z Nim coraz doskonalej”⁵⁵.

Father Peter Semenenko's picture of religious consecration

The present article, analyzing the works of Father Semenenko († 1886), the co-founder of the Congregation of the Resurrection, presents his view of religious consecration. The way of evangelical counsels is a way of love, and love is a way to realize the Paschal Mystery, a passage with Christ to a new life. This *exitus* from death to life begins with the Baptism and lasts the whole life. The common Passover means deification of a man by faith, hope and love, while in the religious consecration these three theological virtues take the form of obedience, poverty and chastity. The evangelical counsels, having their roots in the Baptism and being an expression of evangelical beatitudes, are means which lead to complete union with God.

translated by Wojciech Młeczko CR

⁵⁴ *Reguła VIII błogosławieństw*, dz. cyt., s. 79-80.

⁵⁵ Tamże, s. 79.

DARIUSZ TABOR CR
KRAKÓW

OJCA PIOTRA SEMENENKI METODA MODLITWY MYŚLNEJ

Pośród bogactwa metod rozmyślania, jakie przekazała nam tradycja życia wewnętrznego, metoda medytacji sformułowana przez ks. Piotra Semenenkę, filozofa i pisarza ascetycznego, wydaje się być zapomnianą. Nie uwzględniają jej syntezy teologii duchowości oraz poradniki medytacyjne. Mimo ostatnio podjętych badań nie została ona głębiej opracowana.

Opis tej metody został zamieszczony w dwóch zbiorach semenkowych konferencji, zatytułowanych *Mistyka* oraz *Życie wewnętrzne*¹.

Metoda rozmyślania zbudowana jest z trzech bloków. Są nimi: pierwszy blok – zawierający akty wstępne, drugi blok – obejmujący korpus medytacji, oraz trzeci blok – zawierający akty końcowe.

Do aktów wstępnych należy postawienie się w obecności Boga, uznanie swej grzeszności oraz postawienie siebie wraz z Bogiem. Stawanie w obecności Boga jest najdonioślejszym aktem medytacji. Piotr Semenenko zwraca uwagę, aby było to działanie realne, rzeczywiste, a nie jedynie myślnie. Musi ono być relacją z Bogiem, a nie z wyobrażeniem Boga. Chodzi o to – jak mówi – aby postawienie się wobec Boga było żywe, a nie oderwane. Konieczna jest więc prośba o doświadczenie rzeczywi-

¹ *Mistyka: Podług nauk ks. Piotra Semeneki*, Lwów 1896; *Życie wewnętrzne: podług nauk konferencyjnych x. Piotra Semeneki C.R.*, Lwów 1931, s. 53-67.

² *Życie wewnętrzne*, dz. cyt., s. 54-56.

ste Boga. Dobrym sposobem jest, według ojca Piotra, wyobrażenie sobie Boga jako punktu, a za tym punktem całej rzeczywistości Bożej².

Drugim aktem jest uznanie swej nicości, nędzy i grzechu. Nicość i nędza mają w duchowości semenenkowskiej ścisłe definicje. Nicość jest świadomością, że człowiek niczego swego nie posiada, a wszystko, co otrzymał, jest darem Bożym. Nędza jest nieuporządkowanym skierowaniem ludzkiego serca ku przedmiotowi innemu niż Bóg. Doświadczenie nędzy, nicości i grzechu ma również być doświadczeniem realnym, rzeczywistym. Jest ono usytuowaniem człowieka na jego właściwym miejscu, rozeznaniem całokształtu kondycji ludzkiej³.

Trzecim aktem jest postawienie siebie razem z Bogiem na wspólnym miejscu. Jest to wyrażenie dobrej, prawej intencji oraz akt oczyszczenia. W tym akcie stajemy w obliczu ludzkich motywacji i dokonujemy ich oczyszczenia. Choć w medytacji dozwolone jest oczekiwanie własnej korzyści, to jednak to oczekiwanie powinno pozostawać cieniu. Pierwszorzędną motywacją modlitwy myślniej powinien być Bóg sam, jako przyczyna i cel motywacji⁴.

Blok aktów wstępnych ma strukturę spójną i logiczną. Zasadza się ona na kolejnych koncentracjach – na Bogu (postawienie się w jego obecności), na człowieku (uznanie nędzy, nicości i grzechu) oraz na wspólności Boga i człowieka (dobra intencja). Można go opisać jako tezę (świętość Boga), antytezę (grzeszność człowieka) oraz syntezę (wspólnota Boga i człowieka). Wskazuje on zasadniczy kierunek działań medytacyjnych. Jest to kierunek ku Bogu.

Po dokonaniu aktów wstępnych następuje przejście do drugiego bloku – korpusu rozmyślenia. Zasadniczym problemem tej części, tego etapu jest sposób konfrontacji podmiotu medytującego z przedmiotem medytacji. Piotr Semenenko uwzględnia różny stopień zaawansowania modlitewnego i proponuje dwa sposoby podejścia. Pierwszy jest przeznaczony dla początkujących. Polega on na medytacji przedmiotu duchowego – tajemnic wiary, sprawności moralnych, życia Jezusa Chrystusa w celu przyswojenia go sobie i uwewnętrznienia. Zawsze jednak musi on być odniesiony do obecnych potrzeb duchowych rozmyślającego. Ten sposób domaga się systematycznego całościowego, stopniowego brania na warsztat zasobów dziedzictwa ascetycznego. Można nazwać ten sposób odgórnym⁵.

³ Tamże, s. 56.

⁴ Tamże, s. 56-58.

⁵ Tamże, s. 59-60.

Drugi sposób wychodzi od aktualnych potrzeb duchowych osoby i zostawia jej wolność w wyborze przedmiotu, który byłby w stanie tym potrzebom zaradzić. Przeznaczony jest on bardziej dla zaawansowanych w modlitwie. Możemy go nazwać oddolnym⁶. Oba sposoby są poddane osobistemu rozeznaniu co do wyboru.

Jednakże elementem centralnym korpusu, jego rdzeniem jest sam proces rozmyślenia, „rozpamiętywania” – jak mówi ks. Semenenko, który musi być przeprowadzony wszystkimi władzami człowieka – rozumem, uczuciem i wolą⁷.

Medytację zaczyna się od rozumu. Przedmiot nadprzyrodzony medytacji jest dany naszemu rozumowi. Rozeznaje on i dotyka samej istoty przedmiotu. Domaga się on jednak pomocy. Rozum analizuje rzeczywistość nadprzyrodzoną i dąży do nadprzyrodzonego zrozumienia. Trzeba więc Boga prosić o to zrozumienie.

Ojciec Piotr ponownie zwraca uwagę, aby poznanie rozumowe było realne, rzeczywiste, to znaczy dotyczyło przedmiotu realnego, istniejącego, nie było dotykaniem obrazu czy pozoru. Tylko bowiem kontakt z realnością nadprzyrodzoną może przynieść owoce. Pierwszym rezultatem medytacji, uzyskiwanym właśnie na tym etapie, będzie żywe trwałe przekonanie, a przedmiot ma zakorzenić się w umyśle⁸.

Żywe przekonanie osadzone w umyśle ma pobudzić uczucie. Jest ono bardzo ważne, ponieważ wiąże poznanie rozumowe i decyzję woli. Uczucie powinno być również realne, ma być osobistą reakcją na rzeczywisty, namacalny przedmiot medytacji. Semenenko opisuje uczucie wzbudzone przez medytowany przedmiot jako pożądanie. Musi mieć ono swą jasność, swój ciężar gatunkowy i swą siłę. Wykluczona jest emocja słaba, ulotna, nietrwała. Uczucie mocne kieruje osobę ku przedmiotowi. Rezultatem medytacji na tym etapie będzie więc rzeczywiste pragnienie albo „ogniste pożądanie”, jak mówi ojciec Piotr⁹.

Oba rezultaty działań – zarówno umysłowego, jak i emocjonalnego – ugruntowane przekonanie oraz silne pragnienie, są podstawą działania woli. Jest to działanie rzeczywiste. Wola jest zdolna do podejmowania decyzji, wcielania ich w życie.

Medytacja według Semeneni jest więc działaniem całej istoty człowieka. Rozpoczyna się od poznania rozumowego, przechodzi poprzez

⁶ Tamże, s. 60.

⁷ Tamże, s. 60.

⁸ Tamże, s. 60-62.

⁹ Tamże, s. 62-63.

doświadczenie emocjonalne i znajduje swą konkluzję w decyzji woli. Jest to dynamizm wiodący całą osobę ludzką ku Bogu poprzez przedmioty medytacji, dynamizm jednak uporządkowany, uwzględniający władze natury.

Dynamizm ten ma swoje korzenie w antropologii filozoficznej Piotra Semenki. Człowiek jest stworzony na obraz Boży. Posiada przedmiot życia. O ile przedmiot życia Bożego znajduje się w Bogu samym, to przedmiot życia człowieka znajduje się poza nim¹⁰. Człowiek jest całkowicie zależny od Boga, jest „Nicością”. Życie człowieka polega na przyjmowaniu, posiadaniu i przeżywaniu przedmiotu życia. Przedmiotem życia człowieka jest rzeczywistość trójaspektowa, określana jako prawda, dobro oraz prawo i przykazanie. Odpowiadają one trzem władzom natury człowieka – władzy poznania zakorzenionej w rozumie, władzy czucia i pożądania zakorzenionej w sercu oraz władzy działania zakorzenionej w woli. Każdej z władz odpowiada przedmiot. Rozumowi odpowiada prawda, sercu dobro, a woli prawo.

W kontekście życia wewnętrznego oraz modlitwy myślniej przedmiotem tego życia oraz modlitwy jawi się natura Boża w trzech aspektach, mianowicie Bóg jako prawda, Bóg jako dobro oraz Bóg jako prawo i przykazanie.

Tak więc struktura korpusu medytacji semenkiowskiej odzwierciedla troistą strukturę natury ludzkiej oraz troistą strukturę przedmiotu życia, zarówno w wymiarze przyrodzonym, jak i nadprzyrodzonym.

Działanie rozumu, uczuć i woli prowadzi do podjęcia decyzji, czyli do postanowienia, a to jest już przedmiotem trzeciego bloku, czyli aktów końcowych. Pierwszym z nich jest samo podjęcie postanowienia. Ma ono dokonać się we współdziałaniu z Chrystusem. Chrystus jawi się tutaj jako sprawca pierwszorzędny, jako Ten, który w nas zapoczątkowuje działanie. Tak więc postanowienie i jego realizacja powinny być wspólne – medytującej osoby i Jezusa Chrystusa. Postanowienie powinno mieć jako przedmiot to, co jest zgodne z wolą Bożą. W postanowieniu i działaniu Bóg jest punktem oparcia i siłą¹¹.

Drugim aktem jest akt ufności. Jest to wyraz przekonania, że Bóg w nas sprawi to, co sam zamierzył. Jest to akt wiary, który daje pierwszeństwo działaniu Bożemu, a człowieka sytuuje jako osobę współdziałającą¹².

¹⁰ M. Piątkowski, *Koncepcja życia moralnego w pismach ks. Piotra Semenki CR*, Lublin 1974 [mps, rozprawa doktorska w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim], s.71-73.

¹¹ *Życie wewnętrzne*, dz. cyt., s. 63-65.

¹² Tamże, s. 65-66.

Trzecim aktem jest prośba o to, aby to podjęte postanowienie Bóg w osobie utrwalił, a osobę medytującą uzdolnił do jego realizacji. Jest to ważny moment, ponieważ ma on zapewnić trwanie rezultatów medytacji¹³.

Cały blok aktów końcowych podkreśla współdziałanie z łaską Bożą, wspólnotę działania Boga i człowieka. Każde liczy na Bożą pomoc i ukazuje wiarę jako główną postawę. Skierowuje ona osobę medytującą na ścieżkę realizacji Bożego planu w jej życiu.

Medytacja według księdza Piotra Semenkenki jest wyrazem jego systemu ascetycznego, który uwzględnia uwarunkowania natury ludzkiej, stawia człowieka w relacji podporządkowanej Bogu, jednak domaga się aktywnego uczestnictwa w procesie przemiany duchowej i współdziałania człowieka ze swym Stwórcą i Zbawcą. Metoda ta jest dynamiczną drogą ku spotkaniu człowieka z Bogiem, angażuje integralnie osobę ze wszystkimi jej władzami, zakłada realizm poznawczy, emocjonalny i wolitywny, i jako taka może być dla bardzo wielu osób znakomitym narzędziem rozwoju duchowego.

Należy teraz porównać naszą metodę z innymi metodami medytacji, szczególnie historycznie ją poprzedzającymi. Metoda ignacjańska w przygotowaniu bezpośrednim zakłada również postawienie się przed Bogiem, ale rozbudowane przygotowanie – wyobrażenie wydarzenia, wyobrażenie miejsca i modlitwa o owoce rozmyślenia – jest już czymś odmiennym. Jednak samo centrum modlitwy, zawierające zastosowanie pamięci, ćwiczenie rozumu oraz poruszenia uczuć i postanowienie – zadziwiająco bliskie jest korpusowi medytacji semenkenkowskiej¹⁴.

Modlitwa myślana według metody sulpicjańskiej przewiduje trzy akty wstępne – postawienie się w obecności Boga, uznanie niegodności i grzeszności oraz prośba do Ducha Świętego o pomoc. Dwa pierwsze akty są analogiczne do metody Semenkenki¹⁵.

Liguoriańska modlitwa myślana zawiera w przygotowaniu postawienie się przed Bogiem oraz akt żalu, a w centrum refleksję rozumową, wyrażenie uczuć, wyznanie, prośby i praktyczne postanowienia¹⁶. Struktury obu metod mają więc pewne elementy podobne – przede wszystkim po-

¹³ Tamże, s. 66.

¹⁴ W. Świerżawski, *Medytacja chrześcijańska: teoria i praktyka*, Sandomierz 1996, s. 12-15; M. Szymula, *Formacja do modlitwy wewnętrznej*, „Biuletyn Wychowania seminarijnego” R. XXXIII, nr 42 (2000), s. 47.

¹⁵ W. Świerżawski, *Medytacja chrześcijańska*, dz. cyt., s. 20-23; M. Szymula, *Formacja do modlitwy*, dz. cyt., s. 49.

¹⁶ W. Świerżawski, *Medytacja chrześcijańska*, dz. cyt., s. 18-19; M. Szymula, *Formacja do modlitwy*, dz. cyt., s. 51-52.

stawienie się w obecności Boga, uznanie grzeszności, działanie rozumu oraz emocji.

Wszystkie te podobieństwa świadczą o tym, że ojciec Piotr Semenenko, tworząc własną metodę, zakorzeniony był w wielkiej zachodnioeuropejskiej, łacińskiej tradycji medytacji. Zasadniczym jej rysem wydaje się być zaangażowanie w modlitwie rozumu, uczuć i woli. Jednak uporządkowanie przebiegu modlitwy według władz natury oraz skierowanie ich ku troistemu przedmiotowi – prawda, dobro i przykazanie – jest oryginalnym wkładem księdza Piotra w doktrynę i praktykę modlitwy myślnej.

Nasuwa się pytanie, co było bezpośrednią inspiracją do stworzenia tej niezwykle ciekawej metody, jakie schematy rozmyślenia oddziaływały najbardziej na kształt medytacji semenenkowskiej. Najbliższą z opisanych metod wydaje się być metoda sulpicjańska ze względu na układ i kolejność aktów wstępnych. Treść korpusu jednakże wskazuje, iż autor mógł także czerpać ze wzoru medytacji ignacjańskiej. Geneza semenekowskiego schematu modlitwy myślnej, mimo iż były już podejmowane pewne badania, czeka na swe dogłębne opracowanie.

Tekst niniejszy nie wyczerpuje całokształtu problematyki rozmyślenia według metody ojca Piotra. Jednakże w zamiarze było przedstawienie jego bogactwa oraz ukazanie jako użytecznego narzędzia modlitwy.

La méthode de méditation selon père Piotr Semenenko CR

Père Piotr Semenenko CR, philosophe et théologue, cofondateur des résurrectionnistes a créé une méthode particulière de la méditation. Elle est composée de trois parties – l' introduction, le corps et la conclusion. L'introduction contient trois actes spirituels; il faut donc se présenter devant le Dieu, reconnaître sa misère spirituelle, sa nullité et son mal et enfin exprimer l'intention d'agir pour la gloire de Dieu. La partie centrale – le corps offre deux manières de la méditation. D'une part on commence de texte médité pour toucher des besoins spirituels. D'autre part, on réfléchit sur se propres problèmes pour trouver la solution dans le texte. Il faut engager la raison, les émotions et la volonté. Pour conclure la méditation il faut prendre sa résolution, exprimer la confiance au Christ et demander son secours à la réalisation de la résolution déjà prise. Bien que père Semenenko se soit inspiré de la méthode sulpicienne, celle de St Ignace Loyola et celle de St. Alphons Liguori, sa méthode est originelle, parce qu'elle est basé sur sa philosophie de la personne humaine.

PIOTR JORDAN ŚLIWIŃSKI OFMCAP
KRAKÓW

W LABIRYNCIE NOWOŚCI. ANTROPOLOGIA CHRZEŚCIJAŃSKA WOBEC WYZWAŃ PONOWOCZESNEGO ŚWIATA

Współczesny czytelnik pism Ojców Założycieli Zgromadzenia Zmarłychwstania Pańskiego może odczuwać dziś dystans dzielący go od problemów zarysowywanych w ich tekstach. To wrażenie z pewnością potęguje szata językowa – przemiła, choć bardzo archaiczna dziewiętnastowieczna polszczyzna. Nie ma również wątpliwości, że niektóre z poglądów Ojców Założycieli są dalekie od uformowanych dzisiaj koncepcji teologicznych (choćby oceny islamu u ks. P. Semeneki¹). Jednakże gdy przebijamy się przez czcigodne stronicze kazań, listów i innych pism, uderza nas niesłuchanie wnikliwa, oparta na dostępnej wiedzy analiza konkretnych rzeczywistości otaczającego świata. Stawiane oceny są nieraz niesłuchanie ostre, co może wynikać z przyjętej formy wypowiedzi – rodzaju literackiego – np. kazania, które retorycznym patosem ma porwać, zmienić słuchaczy; a ich jasność i precyzja często zadziwia. Przykładem może być choćby IV list z drugiej podróży amerykańskiej ks. Hieronima Kajsiewicza, poświęcony w całości analizie cywilizacji amerykańskiej². Historycy mogliby dyskutować o słuszności ocen Kajsiewicza, w tym miejscu jednak należy zwrócić uwagę na dostrzeżenie przez niego szeregu problemów, takich jak: prześladowanie Indian, złe traktowanie Murzy-

¹ P. Semeneko, *Kazania*, Kraków 1923, 125.

² H. Kajsiewicz, *Pisma*, t. 3, Berlin 1872, 383-396.

nów czy niszczenie przyrody. Obserwacja współczesnej Ojcom Założycielom cywilizacji, prądów kulturowych, indeksacja płynących z niej wyzwań³ prowadziła ich, będących przede wszystkim duszpasterzami, do szukania nowych form, metod działań, które stanowiłyby adekwatną chrześcijańską odpowiedź.

Analiza filozoficzna współczesnej kultury z pewnością nie może podpowiadać konkretnych rozwiązań problemów, ani tym bardziej odwoływać się do ocen opierających się na teologicznych autorytetach, może wszakże naśladować Ojców Założycieli w próbie równie wnikliwej obserwacji i opisu ponowoczesności jako naszych czasów. Postulat ten narzuca układ kolejnych etapów refleksji.

Punktem wyjścia zatem będzie obserwacja codzienności, której rezultaty pomoże tematyzować socjologia i antropologia kulturowa. Drugi etap, korzystając z socjoantropologicznego opisu, prowadzi do pytania o uwarunkowania filozoficzne zaobserwowanych zjawisk, czy też, inaczej mówiąc, o warunki możliwości ich zaistnienia. Można sądzić, że szczególnie wiele do powiedzenia na temat kondycji naszych czasów będą mieli postmoderniści. Trzeci etap to próba skonfrontowania diagnozy współczesności proponowanej przez postmodernizm z antropologią chrześcijańską.

1. Labirynt nowości

Szukając środowiska, przestrzeni kulturowej, których obserwacja może przynieść najwięcej danych o współczesności, należy zwrócić uwagę na przestrzeń miasta. Urbanizacja jest procesem typowym dla rozwoju cywilizacji ludzkiej, coraz wyższy procent ludności zamieszkuje miasta. Miasto zatem, jako najbliższe środowisko człowieka współczesnego, jest miejscem odkrywania prawdy o nim samym. Potrzeba jego obserwacji i refleksji nad nim staje się konieczną zwłaszcza w naszych ponowoczesnych czasach, w których rozwój cywilizacyjny, mierzony szybkością zmian, dotyka wszystkich obszarów, dziedzin ludzkiego bytowania i aktywności. Zmiany te najwyraźniej demonstrują swą obecność właśnie w mieście. Miasto wreszcie jest często tłem zmian dokonujących się w świadomości człowieka, w jego doświadczeniu. Czy na pewno tylko

³ Np. Semenenko w swych kazaniach próbował prezentować indeksy podstawowych zagrożeń, które oceniał teologicznie jako rodzaje idolatrii. Por. P. Semenenko, *Kazania*, dz. cyt., 136-144.

tleń? Współczesne miasto, jak to zauważył już Walter Benjamin, w swej polifoniczności raczej generuje lub przynajmniej katalizuje zmiany w ludzkim zachowaniu, aniżeli jest ich jedynie sceną⁴.

Nie trzeba wszakże odwoływać się do ciekawych skądinąd statystyk dotyczących miejskiego życia. Wystarczy zagłębić się w swoje własne doświadczenie mieszkańca wielkiego polskiego miasta – choćby Krakowa. Jak wygląda obecność przeciętnego mieszkańca centrum?

Wizyty w centrum miasta to część normalnego codziennego życia mieszczanina. Wielokrotnie „wpada się” do centrum coś załatwić, kupić, z kimś się spotkać. W centrum bowiem znajdują się zwykle najważniejsze instytucje administracyjne, handlowe, kulturalne, dlatego jest ono – określane jako *city*, *downtown* – szczególnym obszarem. Naznaczone wielofunkcyjnością, centralne w sensie zarówno przestrzennym, jak i organizacyjnym, miało i ma dla miast również ogromne znaczenie symboliczne⁵. Centrum staje się we współczesnym mieście przestrzenią, obszarem, przez który się przechodzi, do którego „wpada się” na krótki czas.

To właśnie „przechodniów” (*Passanten*) jest w centrum najwięcej. *City* przyciąga bowiem wielością ofert zarówno handlowych, jak i kulturalnych czy religijnych. Właśnie przechodzenie – rozumiane jako tymczasowość, przelotność – jest typową dla *city* postawą. Łączy się z nią ściśle nowe gospodarowanie czasem. Czas staje się jedną z centralnych wartości, jednym z najbardziej poszukiwanych dóbr. Szybkość jako wyznacznik dobrej realizacji zamierzeń i zadań oraz towarzyszący temu nieustanny pośpiech są coraz mocniejszymi czynnikami wielu zmian społecznych i kulturowych, które doskonale uwidaczniają się w centrum miasta⁶. Przemierzający *city* nie mają czasu na długie zatrzymywanie się, lecz oczekują wielości ofert i szybkości ich obsługi. Usługi świadczone w centrum mają być błyskawiczne, natychmiastowe. Natychmiastowość jest wymagana zarówno od usług gastronomicznych, rozrywkowych czy turystycznych, jak i od propozycji religijnych.

Propozycja religijna dla przechodnia w *city* stara się idealnie odpowiedzieć na jego wymagania. Skoro zaś przechodzień się spieszy, to trzeba mu zaproponować coś szybkiego, łatwo przyswajalnego w krótkim cza-

⁴ R. Rózanowski, *Szok i przeżycie, albo „odrażające doświadczenie epoki wielkiej industrializacji”*, w: A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Pisanie miasta – czytanie miasta*, Poznań 1997, 121 nn.

⁵ K. Frysztacki, *Miasta metropolitarne i ich przedmieścia*, Kraków 1997, 20.

⁶ H.-J. Höhn, *GegenMythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*, Freiburg 1994, 56-68.

sie. Dysponuje on bowiem często tylko kilkadziesiąt minutami pomiędzy jednym a drugim ważnym spotkaniem lub szybko się nudzi, szukając nowych – innych wrażeń, przeżyć. Odpowiedź – propozycję na takie oczekiwania daje bogata oferta noworeligijnych, wpisująca się w szeroki wachlarz New Age⁷.

W jaki sposób propozycje newageowskie stają się prawdziwie *city-religiq*? Przede wszystkim są niesłychanie szybkie. Spotkanie z magiem przybiera zatem formę seansu „mistyki-instant” (*Instant-Mystik*) (Höhn 1991, 31). Szybko jak kawa instant przyrządzone propozycje poznania przyszłości poprzez układ gwiazd, zestaw kart, prostą technikę relaksacyjną czy obliczenia numerologiczne bądź mediumiczny kontakt z ufoludkiem, kimś zmarłym, aniołem, szamanem, czy wreszcie własnym psem pozwalają zetknąć się z inną rzeczywistością, nazywaną czasami „duchową”. Nie potrzeba tutaj wielu nauk, katechez, wyborów, propozycja jest zawsze oferowana, jak gdyby była jednorazowym spotkaniem.

Jednorazowe spotkanie z astrologicznym, magicznym doradcą czy terapeutą nie zmusza do przyjmowania jakichś wartości na całe życie, do podejmowania życiowych decyzji i zobowiązań. Jeżeli już pojawiają się pewne wymagania, to jedynie jako propozycja, często ograniczona w czasie. To raczej „leasing” wartości niż ich przyjęcie, interioryzacja. Zachowania, postawy nie są nigdy traktowane jako własne, swoje, lecz jako okresowo korzystne, przydatne. Akceptacja jakiegokolwiek propozycji religijnej czy magicznej może być niejako częściowa i czasowa. Koszt takiej operacji da się wyliczyć w pieniądzach, którymi trzeba zapłacić za okultystyczną usługę. *City-religia*, religia dla przechodniów, nie ma charakteru wspólnototwórczego, nie zmusza zatem do opuszczenia niszy prywatności. Kontakt z magiem czy numerologiem ma charakter prywatny. Jego czas jest precyzyjnie ustalany, podobnie jak wizyta u stomatologa czy adwokata, przy pomocy nowoczesnych środków komunikacji.

Przyjmowanie kształtu *city-religii* przez sieć newageowską może być również postrzegane poprzez pryzmat przystosowywania się oferty wod-

⁷ Najnowszy dokument watykański poświęcony New Age mocno akcentuje szerokość propozycji wodnikowej. Nie dotyczy ona wyłącznie obszaru religii, ale obejmuje całość aktywności ludzkiej – jest praktycznie propozycją światopoglądową. Dlatego też dokument podkreśla nieadekwatność kategorii używanych w odniesieniu do nowo powstałych grup religijnych, takich jak „sekte” czy „ruch”. Nazywa New Age „nurtem kulturowym” (*corrente culturale*). Pontificio Consiglio della Cultura – Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, *Gesù Cristo Portatore dell'acqua viva. Una riflessione cristiana sul „New Age”*, [URL] http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interrelg/documents/rc_pc_interrelg_doc_20030203_new_age_it.html (14.02.2003).

nikowej do potrzeb wielkomięjskiego człowieka-przechodnia. Na przykład w Quebecu strategia przystosowywania instytucji newageowskich wyraża się poprzez: wykorzystywanie języka naukowego w kontaktach z klientami oraz w popularyzacji medialnej poglądów religijnych czy parareligijnych, coraz większy wachlarz propozycji formacji wodnikowej skierowany do przedstawicieli elit biznesowych i politycznych oraz tworzenie ciągle nowych instytucji newageowskich. Ewentualny klient – szczególnie ten najbardziej zamożny i wpływowy – otrzymuje coraz szerszą, precyzyjnie przygotowaną ofertę kursów, punktów porad newageowskich, w których można odszukać coś właśnie dla siebie interesującego. Okazuje się, że jest to strategia skuteczna, gdyż ilość osób z kręgów elit gospodarczo-politycznych angażujących się w różne formy aktywności newageowskiej w Quebecu rośnie⁸. Aby coraz lepiej prezentować ofertę newageowskiej *city-religii*, powstaje szereg wyspecjalizowanych instytucji: specjalnych aptek, księgarni, domów konferencyjnych. Zatem przykładowo: dział z lekami sporządzonymi według receptur tybetańskiej czy chińskiej medycyny ludowej w zwykłej aptece zastąpi specjalna apteka, oferująca wyłącznie takie specyfiki. Ważną rolę w pozyskaniu zaufania potencjalnego klienta-przechodnia odgrywa język komunikacji. Stąd zrozumiały stał się wysiłek, aby język publikacji, wykładów i audycji spod znaku Wodnika nasycić naukowymi terminami, tym samym dając pozór naukowości i racjonalności rozpatrywania podstawowych problemów ludzkiej egzystencji. Newageowscy eksperci szczególnie chętnie używają żargonu psychologicznego – określanego przez Geoffroya jako „pop-psycho” – łączącego pojęcia znanych koncepcji psychologicznych z elementami religijnymi bądź magicznymi zaczerpniętymi z różnych kultur⁹.

Rodzimą ilustracją przystosowania się ośrodków New Age do ram *city-religii* są targi ezoteryczne, odbywające się cyklicznie w większości większych polskich miast pod różnymi szyldami (np. Targi Medycyny Naturalnej). Można w ich trakcie kupić przedmioty typowe dla ruchu wodnikowego: kryształ, talizmany, amulety, karty tarota itp. Radami służą jasnowidze, wróżki, tarociści, magowie, szamani i uzdrowiacze. W salach wykładowych można uczestniczyć w spotkaniach z osobami propagującymi różne formy tzw. medycyny alternatywnej, czy też działalności okul-

⁸ M. Geoffroy, *Le processus d'institutionnalition du mouvement du nouvel âge*, „Religiologiques” 22 (2000), 64.

⁹ Tamże, 68.

tystycznej. Zagląając na targi ezoteryczne, można szybko uzyskać precyzyjne informacje o wyspecjalizowanych usługach magiczno-ezoteryczno-paramedycznych, aby następnie, nie tracąc czasu, nawiązać kontakt z wybranym punktem usługowym.

Szybkość i różnorodność ofert zarówno w obszarze propozycji religijnych, jak i innych, na które są przygotowani przemierzający *city* wielkomiejskie, siłą rzeczy prowadzi do powierzchowności. Przechodzący ślizgają się lub – jak napisze niemiecki badacz Hans Joachim Höhn – „surfują” po wielości propozycji¹⁰. Surfowanie dające złudzenie pewnych, to znaczy opartych na racjonalnych przesłankach, i w pełni niezależnych wyborów jest potęgowane przez wszędobylską reklamę.

Centrum przemierza się w pośpiechu, a takiemu przemieszczaniu się towarzyszy wiele czynności, wśród których niepoślednią rolę odgrywają zakupy. Kupowanie w przelocie, w biegu (Höhn – *Laufkundschaft*) staje się niejako scenariuszem przechodzenia przez *city*, którego zmiennymi są potrzeby przechodzących i promocje różnych towarów. Szybkie zakupy bynajmniej nie ograniczają się schematem działania wyłącznie do działalności handlowej. „Kupowanie w biegu” to zachowanie dotyczące kontaktu z całą rzeczywistością, która jest przesycona poszukiwaniem możliwości „zakupienia” kolejnych, coraz intensywniejszych przeżyć. Tylko ciągle nowe intensywne przeżycia są w stanie zatrzymać, choć na chwilę, przechodnia, dlatego ich jak najbardziej uderzające prezentowanie staje się podstawą kampanii reklamowych zalewających *city*. Hasłem wywoławczym zarówno techniki zatrzymywania poprzez reklamę, jak i wyznacznikiem postawy przechodnia jest: „inaczej-coś nowego” (Höhn – *anders-neues*). Przechodzący przez *city* są klientami, ale także poszukiwaczami innych-nowych przeżyć, stanowią reprezentatywny model (*Erlebnisgesellschaft*) – „społeczeństwa nastawionego na poszukiwanie przeżyć”¹¹. Gwarantem ich osiągnięcia w jak największej ilości jest posiadanie pieniędzy. Przeto właśnie pieniądź staje się najważniejszym medium komunikacji, gdyż to on gwarantuje możliwość pozwolenia sobie na ciągle inne-nowe przeżycie. Karta kredytowa staje się współczesną magiczną różdżką, dzięki której można wyczarować w *city* nie tylko nowe złote suknie i szklane pantofelki, ale i bale, i królewiczów, a nawet współczesną wiedźmę, gotową sprzedać za niebagatelną kwotę swoje usługi. Pieniądź otwiera przestrzenie nowej komunikacji, ale też pozwa-

¹⁰ H.-J. Höhn, *GegenMythen*, dz. cyt., 119 nn.

¹¹ Por. G. Schultze, *Die Erlebnisgesellschaft*, Frankfurt 1995.

ła na doświadczenie nowoczesnej wszechmocy, której definicję Höhn wyraża w haśle – zaklęciu: „móc pozwolić sobie na wszystko” (*Sich alles leisten zu können*)¹².

Komunikacja oparta na pieniądzu nie jest jednak otwarciem się na drugiego, tworzeniem nowych więzi. Jest raczej zamknięciem się w sferze prywatności. „Przechodzący” przez *city* tworzą sieć zupełnie nowych relacji społecznych. Jako jedną z podstawowych zasad przyjmują poszanowanie dla prywatności i tolerancję wobec coraz silniej obecnej wielokulturowości. Każdy z przechodzących wyznacza i określa dystans, jaki oddziela go od innych. Sprzyja to występowaniu przeciwstawnych tendencji. Na przykład duże zagęszczenie przestrzenne, spowodowane zamkniętą przestrzenią centrum oraz często niemożliwością jego przebudowy, które narzuca dużą częstotliwość kontaktów fizycznych pomiędzy przechodniami, zderza się z anonimowością, dystansem emocjonalnym we wzajemnych relacjach. Przebywanie w centrum dużego miasta staje się, jak zaznacza to Zygmunt Baumann, zanurzeniem w „obcości powszechnej”¹³.

Przedstawione wyżej opisy człowieka przemierzającego centrum, spieszącego przechodnia, nastawionego na odkrywanie w otoczeniu nowości, będącej zachętą, wstępem do nowego przeżycia, odkrywanie, które staje się dekodowaniem tworzących palimpsest warstw telesfery miejskiej, składają do namysłu nad kondycją ponowoczesnego człowieka. Przechodzenie przez centrum ujawnia zasadnicze zmiany w przeżywaniu czasu, a co za tym idzie, w świadomości historii. W doświadczeniu człowieka-przechodnia zasadnicze znaczenie ma teraźniejszość ograniczona do chwili, w której rejestruje się nowe ikoniczne zaproszenie do konsumpcji. Poszukiwanie innego-nowego, traktowanie pieniądza jako środka komunikacji sprawia, że czas jawi się coraz bardziej jako sekwencja momentów, w których każdyznaczony jest poszukiwaniem, odkrywaniem czegoś nowego, co przyniesie nowe przeżycie. Takie momenty, nowe wrażenia następują coraz szybciej. Sytuacja ta jest efektem ciągłego „przyspieszania” tempa życia w zachodnim kręgu kulturowym. To właśnie kategoria „przyspieszenia” determinuje, według Höhna, świadomość czasu ludzi zachodu¹⁴. Znajduje ona doskonały wyraz w historii miasta. Kiedyś miarą czasu dostateczną, aby spełnić zadania, były kwadransy wybijane przez

¹² H.-J. Höhn, *Passagen und Passanten – oder Religion in der City*, w: H. W. Danowski i inni (red.), *Religion als Wahrheit und Ware*, (Kirche in der Stadt -2), Hamburg 1991, 31.

¹³ Z. Bauman, *Wśród nas nieznanym – czyli o obcych w (po)nowoczesnym mieście*, w: A. Zeidler-Janiszewska (red.): *Pisanie miasta – czytanie miasta*, dz. cyt., 151.

¹⁴ H.-J. Höhn, *GegeMmythen*, dz. cyt., 59.

zegary na wieżach kościołów, ratuszy. Przyspieszenie, łączące się ze zwiększoną precyzją odmierzania czasu, wniosła kolej żelazna. Jej rozkład jazdy zmuszał do używania zegarków, do coraz bardziej precyzyjnego pomiaru czasu¹⁵. Dziś „przyspieszenie” jest znacznie większe. „Pusty” czas potrzebny na przejście od jednej instytucji do drugiej, od witryny sklepu do najbliższej restauracji, przemierzający centrum mieszczanin wypełnia jakże często rozmową przez telefon komórkowy¹⁶. Spotkania z innymi są ustalone niemal z minutową dokładnością, a spóźnienie lub opieszałość w realizacji jakiegoś zamierzenia traktowane są jako największy nietakt. Przechodzień, którego czas zamyka się w terażniejszości, co prawda rozmytej ciągle jako moment zajmujący określone miejsce w całej sekwencji momentów, traktuje go jako przejaw swej dominacji nad światem – ma świadomość niemożności jego transformacji, ale możliwość wyboru w danym momencie takiej, a nie innej oferty, wyboru konkretnego toku postępowania. Cała oferta miasta, ujęta w propozycjach poszczególnych witryn, reklam, promocji, obniżek cen, koncentruje się na zatrzymaniu, zainteresowaniu przechodnia-klienta. Zajęcie mu momentu jego cennego czasu, w którym być może wybierze on jakiś produkt – oto liturgia ponowoczesnego miasta. Jest ona nieogarnioną wielością, doskonale wyrażającą się w ciągłej zmianie reklam otulających ulice i place *city*.

2. Ponowoczesna „królewska droga” wielości

Doświadczenie wielu propozycji, ofert bombarduje przechodnia przemierzającego ponowoczesne miasto. Nie jest to bynajmniej, według postmodernistów, doświadczenie negatywne. Wielość, pluralizm, z którymi zderza się dziś człowiek mieszkający w mieście, są czymś oczywistym, mogą wręcz być emblematem życia w czasach ponowoczesnych. Bowiem jak napisał Wolfgang Welsch, właśnie „królewska” droga pluralizmu jest centralnym szlakiem postmodernizmu¹⁷. Pluralizm nie jest bynajmniej czymś nowym, jego początki dostrzegają myśliciele postmodernistyczni już na przykład w różnorodnych formach poznania u Arystotelesa¹⁸. Pluralizm w nowożyt-

¹⁵ P. L. Cervellati, *L'arte di curare la citta*, Bologna 2000, 43 nn.

¹⁶ Telefonacja komórkowa daje także poczucie wszechobecności – „jestem, który jestem w sieci”. P. J. Śliwiński, *Od pytania do pytania, czyli o Królownie Śnieżce, telefonie komórkowym i retoryce*, w: *Przestrzeń Słowa, Flâneur na moście*, bmv 2001, 137.

¹⁷ W. Welsch, *Vernunft*, Frankfurt am Main 1996, 43.

¹⁸ Tenże, *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998, 379-390.

nej kulturze był obecny nieustannie, jednak zwykle był on postrzegany jako coś negatywnego, jako zadanie, wyzwanie do przewyciężenia. Dyskomfort wielości domagał się przełamania, przerwania, odnalezienia jedności przez filozofię¹⁹. Wszak odkrywanie jedności ukrytej w wielości było jednym z zadań klasycznej metafizyki. Wielość została zaakceptowana w ostatniej fazie modernizmu jako skutek rozwoju naukowo-technicznego, ale była traktowana jako słabość, niedoskonałość²⁰. Postmodernizm zmienia radykalnie spojrzenie na pluralizm. Nie tylko go przyjmuje, ale wręcz uznaje za coś pozytywnego, koniecznego dla rozwoju kultury, twórczego w wielości propozycji. Uznaje za obowiązujący „paradygmat pluralizacji”²¹. Jest on o wiele bardziej radykalną formą pluralizmu od dyferencjacji. W nim wszelkie przyjęte określenia i poglądy stają się dyskusyjne. Paradygmat pluralizacji jest współistnieniem wielu paradygmatów konkurencyjnych wobec siebie, opisujących określone pola racjonalności. Takie poszczególne paradygmaty jednostkowe przecinają się, wchodzą w konflikt, tworzą rodzaj mozaiki, w której wybór jednego z nich zawsze nabiera charakteru apodyktycznej decyzji. Każdy zaś paradygmat tworzy jakaś mała grupa specjalistów (*Paradigmagruppe*)²². W ten sposób pluralizacja zyskuje swój podmiot społeczny albo raczej wielość podmiotów. Małe grupy specjalistów mogą wytwarzać paradygmaty wzajemnie konkurujące lub komplementarne, co pokazuje wielość propozycji paradygmatycznych odnośnie każdej sfery racjonalności.

Paradygmat nie może być wszakże rozumiany jako obowiązujący zestaw reguł, gdyż wtedy niebezpiecznie zbliżyłby się do próby narzucania własnych reguł innym sektorom racjonalności, ale postrzegany jako propozycja, zarys rozwiązania, „pierwszy zapłon” (*Initialzündung*), który potrzebuje rozwinięcia, domyślenia i dopracowania²³.

¹⁹ H. Blumenberg, *Świat życia a technizacja w perspektywie fenomenologicznej*, w: tenże, *Rzeczywistości, w których żyjemy*, tłum. W. Lipnik, Warszawa 1997, 8 n.

²⁰ Welsch nazywa „dyferencjacją” taką pluralizację traktowaną jedynie jako różnica, jako coś nieuchronnego, lecz koniecznego. W. Welsch, *Racjonalność i rozum dzisiaj*, tłum. M. Leśniewska, w: R. Kubicki (red.): *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, cz. 2, Poznań 1998, 13.

²¹ Pojęcie paradygmatu Welsch zaczerpnął oczywiście z teorii rewolucji naukowych sformułowanej przez Thomasa Kuhna. Odwołując się do szerszego czy – jak go określa – racjonalno-strukturalnego ujęcia paradygmatu, rozumianego jako „cała konstelacja przekonań, wartości, technik itd. wspólnych członkom danej społeczności”, Welsch wprowadza do koncepcji paradygmatu zaproponowanego przez Kuhna zasadnicze modyfikacje. Por. W. Welsch, *Vernunft*, dz. cyt., 543-547.

²² Tamże, 545.

²³ Tamże, 546.

Pojęcie paradygmatu pluralizacji Welscha jest tak zaprojektowane, aby jak najlepiej nadawało się do opisu wielości. Bez wątplenia koncepcja ta jest pokrewna innym ujęciom czy metaforom pluralizmu i nieciągłości używanym przez postmodernistów. Wystarczy wspomnieć metaforę kłaczki użytą przez Gillesa Deleuze bądź odrzucenie wszelkiej metanarracji zaproponowane przez Jean-François Lyotarda, czy też projekt dekonstrukcji filozofii Jacquesa Derridy.

Paradygmaty także w ujęciu Welscha nie mają charakteru pewnej zamkniętej całości, i to nie jedynie w sensie obowiązywalności. Ogarniając poszczególne obszary racjonalności, tworzą prawdziwą mozaikę propozycji lub – jak pisze sam Welsch – łączą się w „sieć”. Wzajemne powiązania paradygmatów sprawiają, że zasadniczą cechą każdego z nich jest interparadygmatyczność²⁴, czyli można by powiedzieć – umiejscowienie w sieci. Paradygmat, co za tym idzie, uzyskuje znaczenie jedynie w połączeniu z innymi paradygmatami.

Pluralizm zatem jest stanem wszechogarniającym, wymuszającym na człowieku nieustanną konieczność wybierania. Dokonywanie wyborów, ciągłe napięcie, aby nie zmarnować szansy szczytowego doświadczenia czegoś nowego, innego, mocniejszego i – jak to celnie zaznaczył Baumann – nieustanna obawa, że się nie stanęło na wysokości zadania, nie doświadczyło w pełni tego, co możliwe było do przeżycia²⁵. Człowiek staje się zbieraczem wrażeń.

Poszukiwanie wrażeń to bez wątplenia jeden z motywów przechodnia surfującego po centrum miasta. Höhn uważa, że człowieka-przechodnia, realizującego siebie i wchodzącego w relację ze światem przez wybranie jakiejś, jednej z wielu, możliwości, najlepiej charakteryzuje określenie *homo optionis* – człowiek, „który tym się staje, co wybiera; i to czyni z siebie, co wybrał”²⁶. Jest on nieustannie nastawiony na przebieranie pomiędzy ofertami, propozycjami, za dobrostan będzie uznawał ich wielość, dającą największe możliwości wyboru, zwykle utożsamianego z wolnością, a z drugiej strony, będzie się starał o ciągłe poszerzanie oferty poprzez posiadanie coraz więcej wszechmocy, mierzonej sumą na koncie bankowym. *Homo optionis* nie ogranicza swej mocy wybierania jedynie do obszarów związanych bezpośrednio z konsumpcją, ale przenosi zasa-

²⁴ W. Welsch, *Racjonalność i rozum dzisiaj*, 15.

²⁵ Z. Baumann, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, 308.

²⁶ H.-J. Höhn, „Spurensicherung”. *Erlebnisgesellschaft – Erlebnisreligion*, Seminarunterlagen für die Teilnehmer von Kurs Nr. 67 „Zerstreuungen” 16.02.2000, [URL] <http://www.kath.de/akademie/rahner/vortrag/Erlebnis.htm> (23.12.2000).

dę „oferta – nieskrępowany wybór” również na inne sfery życia, w tym także na sferę religijną.

W związku z tym potrzeba, aby również oferta religijna była atrakcyjna dla człowieka, aby była wieloraka, by pozwalała na swobodny wybór. Stąd pojawia się u niektórych filozofów pochwała politeizmu i polimityczności²⁷. Monoteizm był monomityczny, spinał spojrzenie na świat w istnieniu jednego jedynego Boga, a wypychał poza granice tego, co prawdziwe, racjonalne, innych bogów, a ostatecznie zarówno politeizm, jak i polimityczność. W cywilizacji zachodniej proces ten można prześledzić jako zastępowanie przez chrześcijaństwo starożytnego politeizmu. Postulatem na dziś nie jest jednak powrót do starożytnego politeizmu, lecz tworzenie „odczarowanego politeizmu”, w którym zasadniczą rolę będą odgrywały współczesne mity. Z pewnością rezerwuarem nowych mitów jest kultura popularna. Odnajdziemy w niej politeizm wychodzący poza wielość propozycji religijnych związanych z New Age czy wielotysięczną rzeszą nowych ruchów religijnych. Kultura generuje nowe mity, sakralizując ciągle inne obszary ludzkiej egzystencji. Badacze kultury popularnej próbują nie tylko opisywać ciągle nowe postacie *świeckiego sacrum* (*Sakrale Sekularität*), ale tworzą ich typologie²⁸. Kult władzy, sakralizacja własnego ciała, mityzacja środków technicznych – oto niektóre z zsakralizowanych obszarów współczesności. Wielość religijnych i parareligijnych propozycji, czy też szerzej określając – bogactwo polimityczności ponowoczesnego świata, może prowadzić do zabarwionego ironią sceptycyzmu²⁹ lub wskazywać na nową rolę religii. Wielość propozycji religijnych ma pomóc człowiekowi w obronie przed „ontologiczną niepewnością”. Zanurzony bowiem w powierzchowność człowiek-przechodzień przeżywa zagubienie, obciążenie codziennością wybierania. Nie jest to obawa o życie po śmierci, obawa eschatologiczna typowa dla religii w czasach moderny, w postmodernie niepewność dotyczy dnia dzisiejszego i jutrzejszego, przeżywanego momentu, okresu w życiu.

Zygmunt Baumann sądzi, że ta ponowoczesna obawa określa miejsce religii w ponowoczesności:

Ludzie nękanymi przez niepewność ponowoczesnego typu nie mają głowy do kanzodziei napominającego o ludzkich słabostkach i wadach ludzkiego rozumu

²⁷ O. Marquard, *Pochwała politeizmu*, w: tenże, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, 93-119.

²⁸ M. Nüchtern, *Die Weihe des Profanen – Formen säkularer Religiosität*, w: R. Hempelmann i inni (red.), *Panorama der neuen Religiosität*, Gütersloh 2001, 25 nn.

²⁹ O. Marquard, *Pochwała politeizmu*, dz. cyt., 118 n.

i ludzkiej woli. Przeciwnie – szukają doradców, którzy przekonywać ich będą, że nie brak im niczego, co do pomyślnego życia potrzebne, i wskażą palcem, gdzie to, co trzeba, znaleźć; którzy dodadzą zagubionym otuchy – dowodząc, że na każdą biedę jest sposób i że klienci/pacjenci potrafią wszystkiego, co trzeba, dokonać, jeśli tylko słuchać będą porad i przyłożą się gorliwie do ich wykonania³⁰.

Religia staje się rodzajem terapii, znieczulenia potrzebnego, aby spokojnie realizować zanurzone w nieogarnioną wielość życie człowieka ponowoczesnego.

3. Pytania o pytania

Zaprezentowany opis i diagnoza kondycji człowieka w ponowoczesnych czasach jest z pewnością wyzwaniem dla filozofii w ogóle, a dla antropologii chrześcijańskiej w szczególności. Z pewnością trudno nie rozpocząć chrześcijańskiej refleksji nad postmodernistyczną diagnozą od jej oceny. Niektóre jej elementy wzbudzają poważne zastrzeżenia. Przede wszystkim jest to apoteoza wielości. Pluralizm jest przyjmowany przez postmodernistów jako niewzruszony pewnik, jako stan ponowoczesnego świata niezmiennie dobry i zawsze potrzebny. Wydaje się wręcz, że jak zauważa Terry Eagleton: „Postmodernizm ma skłonność do tego, by w kwestii pluralizmu być dogmatycznie monistycznym”³¹. Przyjęcie wielości we wszelkich wymiarach życia jest nie do utrzymania choćby z czysto pragmatycznych względów. Przykładem oczywistym w sferze politycznej są działania po 11 września 2001 roku.

Problematyczna jest także koncepcja wolności człowieka przyjmowana wielokrotnie *implicite* przez postmodernizm. Jest ona ujmowana jako całkowicie nieskrępowany wybór pomiędzy wielością ofert, i jako taka jest dla *homo optionis* wartością nadrzędną. W wersji popularnej taka nieskrępowana czymkolwiek wolność wyboru zdaje się utożsamiać ze spontanicznością, rozumianą nie jako rodzaj swobodnej improwizacji, lecz jako podejście do wyborów, które za ostateczną ich instancję uważa podmiot wybierający. „Czyn jest dobry, jeżeli podmiot spełnia go nie ze względu na jakąś treść, lecz po prostu dlatego, że chce go spełnić”³². Zło, które zawsze będzie rodzajem niewoli, jest ograniczeniem wachlarza możli-

³⁰ Z. Baumann, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, dz. cyt., 307 n.

³¹ T. Eagleton, *Iluzje postmodernizmu*, tłum. P. Rymarczyk, Warszawa 1998, 176.

³² S. Grygiel, *Sumienie*, w: tenże, *Kimże jest człowiek?*, Kielce 1995, 225.

wości wyboru, ograniczeniem jego spontaniczności. *Homo optionis*, realizujący się poprzez własną spontaniczność, opierającą się na ekonomicznych środkach pozwalających na wieloraki wybór, jest usytuowany w sieci nieprzebranej ilości ofert, często wzajemnie się wykluczających. Jedynym łącznikiem pomiędzy nimi jest jego wolność, opierająca się na zasobach posiadanych na koncie bankowym.

Człowiek ponowoczesny, ów przechodzień, *homo optionis*, w ofercie wielości propozycji przeżywa samotność. Miasto jawi mu się jako „zrutyinizowany świat obcości”, w którym drugi człowiek – obcy – jest mijany, potrącany w pośpiechu. Zygmunt Baumann napisze o „powszechnej obcości”, która charakteryzuje ponowoczesne miasto, a która może być doskonałym obrazem tragiczności ponowoczesnej³³. Człowiek przeżywa – jak napisze Iammarrone – globalne osierocenie³⁴. Pozostaje sam wobec szybkości zmian cywilizacyjnych, wobec pozornej bliskości wszystkich mieszkańców globalnego telepolis. Samotność zaś sprawia, że zaczyna on stawiać pytania o sens. Na pytania takie nie jest w stanie odpowiedzieć nauka dzisiejsza, poruszająca się ciągle w obrębie kartezjańskiego modelu drzewa, którego korzenie – filozofia – są radykalnie oddzielone od gałęzi obrazujących poszczególne nauki szczegółowe. Fragmentaryzacja wiedzy naukowej, jej odcięcie od metafizyki i aksjologii sprawia, że nie ma warunków, możliwości odpowiedzi na tak radykalne pytania³⁵.

Na pytanie o sens nie jest też w stanie odpowiedzieć postmodernizm. Pytanie takie będzie dla niego przejawem dążenia do nowej metanarracji, do prawdy, do monomityczności, co postrzegane będzie jako zamach na wolność, jako nowa forma totalizmu. Terapeutyczna forma religii, postrzegana przez postmodernistów jako potrzebna, może co najwyżej złagodzić ból braku odpowiedzi bądź zaproponować mniej lub bardziej atrakcyjne formy zapomnienia. Człowiek pozostaje sam ze swoim pytaniem o sens, który w postmodernizmie wydaje się bezsensownym.

Jednak sam fakt pytania daje człowiekowi olbrzymią szansę. Najpierw szansę na przełamanie obcości. Pytanie bowiem wyrwane z samotności i skierowane do drugiego sprawia, że zawiązuje się pomiędzy pytającym i pytanym nowa relacja. Ksiądz Tischner napisze, że zapytany usłyszawszy pytanie zaczyna zdawać sobie sprawę, że drugi – pytający – nie tylko

³³ Z. Baumann, *Wśród nas nieznanomych – czyli o obcych w (po)nowoczesnym mieście*, w: A. Zeidler-Janiszewska (red.): *Pisanie miasta – czytanie miasta*, dz. cyt., 147 nn.

³⁴ G. Iammarrone, *Le forme di angoscia dell'uomo contemporaneo. Stimoli per l'annuncio cristiano all'uomo d'oggi*, „Rivista di teologia morale” 15 (1983), 15.

³⁵ P. Gilbert, *La patience d'être*, Bruxelles 1996, 29 n.

jest „przy” nim, ociera się o niego przestrzennie, ale że staje „wobec” niego jako partner dialogu³⁶.

Pytanie, a właściwe pytanie o pytanie, jest także szansą odkrycia jedności świata, jego metafizycznego ustrukturyzowania. Pytanie o pytanie: „co to jest?”, pozwala odkryć w słowie „jest” podstawową intuicję bycia, a w dalszej analizie horyzont bytu, w którym konstytuują się wszelkie konkretne byty wypełniające nasz świat³⁷.

Stawianie pytań o sens doprowadza także do pytania o własny los, o nicność, która zionie na człowieka z doświadczanych sytuacji granicznych. Pytanie takie staje się właściwie postulatem sensu dla historii człowieka i ludzkości³⁸. Doprowadza ono do pytania o transcendencję, o Absolut, o Boga, a ostatecznie otwiera pytającego na możliwość przyjęcia Jezusa Chrystusa jako objawienia pełni sensu³⁹.

Analiza sytuacji człowieka uwikłanego w labirynt nowości proponowany przez ponowoczesny świat i doświadczającego „powszechnej obcości”, ale stawiającego – przynajmniej w obliczu granicznych doświadczeń – pytania o sens, pokazuje, że „królewską drogą” filozofii chrześcijańskiej jest stawianie pytań. Pytanie przyjęte jako droga ma dwa aspekty. Pierwszy z nich to aspekt badawczy – filozofia chrześcijańska ma stawiać pytania, nieraz bardzo kłopotliwe i trudne, dzisiejszemu człowiekowi, jak i zarysowywać mu propozycje odpowiedzi. Drugi aspekt jest dydaktyczny – nauczyć, czy raczej uczyć stawiania pytań, kierowania ich do innych i życzliwie krytycznego oceniania proponowanych odpowiedzi. Powraca w nowej perspektywie stare porzekadło: „Kto pyta, nie błądzi”. Przywodzi ono także na myśl ewangeliczne zdanie-zachętę: „Szukajcie, a znajdziecie”.

³⁶ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paris 1990, 74.

³⁷ E. Coreth, *Metaphysik*, Innsbruck 1964, 74 nn.

³⁸ B. Welte, *Filozofia religii*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1996, 65-70; E. Coreth, *Gott im philosophischen Denken*, Stuttgart 2001, 261 nn.

³⁹ W ten sposób postrzega historię odpowiedzi na pytanie o sens H. Verweyen. Por. *Gottes letztes Wort*, Regensburg 2000.

In the maze of novelties. Christian anthropology in the face of challenges of the post-modern world

The present article demonstrates possibilities of discussion and dialogue between the Christian thought and the postmodernism. The reflection on the subject consists of three parts. First one is a social-anthropological description of human situation in the post-modern times based on experience of a city, especially of the downtown. Second part presents a reflection on human situation as presented by postmodernist thinkers. The third sees in an experience of questioning and being questioned a model for dialogue between the Christian thought and a man embroiled in post-modernity.

translated by Wojciech Młeczko CR

STEFAN SZARY CR
WARSZAWA

OTWARCIE DIALOGICZNE JAKO WARUNEK POWSTANIA WSPÓLNOTY W MYŚLI FILOZOFICZNEJ KS. JÓZEFA TISCHNERA

1. Przestrzeń refleksji o wspólnocie

Jeden z największych myślicieli XX wieku, Martin Heidegger, w swoim głównym dziele, które ukazało się w Niemczech w lutym 1927 roku, pt. *Sein und Zeit*, zamieścił następujące słowa:

Właściwa „wspólnota” wyrasta dopiero z właściwego bycia zdecydowanie Sobą, nie zaś z dwuznacznych i pełnych zazdrości układów, rozgadanych zbratań na łonie Się i z zamierzanych przedsięwzięć¹.

Słowa te porządkują niniejszą refleksję i zapowiadają to, o czym pragniemy powiedzieć. W naszej krótkiej refleksji mamy nadzieję na „zaledwie” i „aż” dotknięcie istotnej tajemnicy, jaką stanowi właściwe rozumienie wspólnoty, w odróżnieniu od „pełnych zazdrości układów”, czy też „rozgadanych zbratań na łonie Się”, to znaczy takich, w których pomija się niepowtarzalność i wyjątkowość jednostki na rzecz ogólności. W niniejszym zadumaniu pragniemy dotknąć tajemnicy człowieka jako tego, bez którego żadna „właściwa wspólnota” nie jest możliwa. Wspólnota może bowiem powstać tylko tam, gdzie obecni są ludzie.

¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 418.

W tym miejscu powstają zasadnicze dla nas pytania: Czy wystarcza sama obecność ludzi, aby możliwe było wydarzenie się wspólnoty? Czym jest owa „obecność?” Czymś oczywistym jest przecież, że nie chodzi tu o samo bycie, o istnienie. Ono jest warunkiem podstawowym, ale nie wystarczającym. „Obecność” zatem to coś dużo więcej niż istnienie.

Refleksja o wspólnocie domaga się właściwej przestrzeni. Tę właściwą przestrzeń stanowi według myśli filozoficznej ks. prof. Józefa Tischnera aksjologia, ukierunkowana agatologicznie. To „świat ludzkich wartości”, gdzie dobro jest wartością rozstrzygającą. Refleksja o wspólnocie domaga się zatem ostatecznie przestrzeni agatologicznej. „Właściwa wspólnota” jest bowiem wartością pozytywną, jest dobrem dla człowieka, któremu w „jego bycie chodzi o prawdę bycia”. W odróżnieniu jednak od Heideggera, którego *Dasein* umiejscowione jest poza dobrem i złem², ks. Tischner nie inaczej mówi o człowieku, jak tylko w horyzoncie dobra i zła, gdzie ostatecznie „prawdę bycia” stanowi Dobro. Mówi ks. Tischner wprost: „Nie można «być sobą» poza Dobrem”³.

Tam, gdzie obecny jest człowiek, a więc także w środowisku wspólnoty, możliwe jest doświadczenie dobra i zła, nadziei i rozpaczy, wsparcia i krzywdy, wrażliwości i obojętności. Człowiek jest bowiem istotą dramatyczną. A „być istotą dramatyczną – wyjaśnia ks. Tischner – to wierzyć – prawdziwie czy nieprawdziwie – że zguba lub ocalenie są w rękach człowieka”⁴.

Gdzie zatem w przypadku wspólnoty rodzi się dramat? Wszak przecież wcześniej odkryliśmy wspólnotę jako wartość pozytywną. Dramat powstaje najczęściej w wyniku błędu, fałszu, iluzji, niewłaściwego zrozumienia. Źródło dramatu tkwi w tym, że „dobro może być złudzeniem Dobra. Dlatego – pisze ks. Tischner – wciąż trzeba pytać o prawdę, która wyprowadza ze złudzenia. Dobro domaga się «sprawdzania». Wolność człowieka na tym między innymi polega, że kierując się ku Dobru, bezustannie sprawdza to Dobro”. W ten sposób filozofia odkrywa swoją ważną, a być może nawet niezastąpioną rolę, gdy chodzi o zagadnienie wspólnoty. Temat ten domaga się głębokiego namysłu i poważnej refleksji. Zagadnienie wspólnoty jest tym, co – mówiąc językiem Heideggera – naprawdę „daje do myślenia”.

² Por. J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, Kraków 1999, s. 270; oraz: tenże, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993, s. 75.

³ Tenże, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1997, s. 141.

⁴ Tenże, *Filozofia dramatu*, Kraków, 1998, s. 10.

2. Obraz wspólnoty

Spróbujmy zatem zarysować obraz „właściwej wspólnoty”. Na boku pozostawiamy zagadnienie „wspólnoty iluzorycznej”, owych „pełnych zazdrości układów”, czy też „rozgadanych zbratań na łonie Sieć”. Podstawowym doświadczeniem wspólnoty jest doświadczenie, które możemy nazwać „tajemnicą My”. Gdy mówimy My – pisze ks. Tischner – „jesteśmy w środku jakiegoś świata. Świat ten nas ogarnia, ale nie unicestwia. Nie byłoby przecież żadnego My, gdyby nie było Ja. Ja zachowuje siebie w My, a nawet potwierdza. My może uratować Ja. Ale może je również osądzić”⁵. Trzeba jednakże pamiętać, że nie każde My stanowi niejako od razu „właściwą wspólnotę”. Charakterystyczną cechą wspólnoty jest bowiem to, że My wspólnoty ukierunkowane jest na Dobro. „Właściwa wspólnota” ma na uwadze dobro wspólnoty, jednakże zawsze w taki sposób, który dotyczy każdego Ja tworzącego wspólnotę.

W tym miejscu należy postawić pytanie: jaki moment należy uznać za rzeczywisty moment narodzin wspólnoty? Według ks. Tischnera nie ma wspólnoty bez wzajemnego uznania⁶. „Dzięki uznaniu, które przychodzi z zewnątrz, człowiek uzyskuje pewność, że jest kimś, a nie czymś”⁷. We „właściwej wspólnotcie” Ja nie czuje się zatopione w My, jak kropla w morzu. Jest wręcz przeciwnie. „Każdy czuje – pisze ks. Tischner – że nadal jest sobą, a nawet tym bardziej sobą. Nasze My wyłania się z uznania, jakim siebie darzymy. Uznanie to jednocześnie przywraca nam siebie. Jedno nie sprzeciwia się drugiemu, jedno potwierdza drugie”⁸. Wspólnota jawi się w tym punkcie jako szczególna przestrzeń, dzięki której możliwe staje się dojrzewanie człowieczeństwa. Kiedy mamy na myśli wspólnotę religijną, możemy posłużyć się wprost językiem religijnym. Wspólnota jawi się nam wówczas jako przestrzeń wzajemnego dorastania ku świętości.

Zatem fundamentalnym warunkiem wspólnoty jest wzajemne uznanie. Celem zaś każdego Ja żyjącego we wspólnotcie jest osiągnięcie Dobra, którym jest „prawda bycia”, co oznacza ostatecznie wzrastanie w człowieczeństwie, wzrastanie w świętości.

⁵ Tenże, *Spowiedź rewolucjonisty*, Kraków 1993, s. 19.

⁶ Por. tamże, s. 19.

⁷ Tamże, s. 28.

⁸ Tamże, s. 16.

3. „Otwarcie dialogiczne”

Fenomenologia poszukuje tego, co źródłowe. W naszej refleksji musimy zatem postawić jeszcze jedno pytanie: dzięki czemu możliwe jest uznanie siebie i uznanie Drugiego, owocujące szczególnego rodzaju więzią, którą określiliśmy jako My, jako „wspólnotę właściwą”? Ks. Tischner ukazuje człowieka jako istotę dramatyczną. Jest twórcą szczególnego rodzaju „filozofii dramatu”. Stawką dramatu jest „prawda bycia”. Człowieczeństwo zaś nie inaczej się realizuje, jak w horyzoncie aksjologicznym. To w świecie ludzkich wartości toczy się dosłownie spór o istnienie człowieka. To w świecie ludzkich wartości człowiek składa świadectwo o swoim człowieczeństwie, daje świadectwo o tym, jakim jest człowiekiem. Ku ocaleniu prowadzi droga „wciąż ponawianej wierności Dobru, które woła”⁹. Przebrana pochłania człowieka wówczas, „gdy człowiek wybiera zło, a czyni to przeciwko Dobru, które jego wybrało. Wybierając coraz większe zło – pisze ks. Tischner – przeciwko coraz większemu dobru, człowiek wybiera swe własne przekleństwo”¹⁰. Dobro i zło nie wydarzają się w samotności. Do istoty Dobra należy to, że pragnie ono być nieustannie udzielane innym. Dobro pragnie budować wokół siebie coraz większą przestrzeń dobra. Zło przychodzące często w przebraniu dobra, nie chce budować, chce unicestwić wszelkie istnienie. Istnienie bowiem już kieruje nas w stronę dobra. Zło jest zatem wewnętrznie sprzeczne, dlatego nigdy nie przychodzi wprost, ale przychodzi zawsze pozorując dobro.

W przestrzeni wspólnoty Drugi jest niepowtarzalnym i jedynym w swoim rodzaju Dobrem, który woła o świadectwo Dobru. Ks. Tischner zainspirowany myślą filozoficzną Emmanuela Lévinasa ukazuje, czym jest twarz Drugiego. „Twarz Innego jest śladem Nieskończonego”¹¹. Jest to ślad Śladu¹². Odkrycie twarzy Drugiego jako ślad Śladu, nie dokonuje się na takiej samej zasadzie, jak poznanie otaczających nas przedmiotów. Właściwe poznanie drugiego jest uczestnictwem w tajemnicy Drugiego. Owocem tego uczestnictwa jest nie tyle poznanie, ile raczej rozumienie.

Spotkanie z Drugim możliwe jest dzięki temu, co ks. Tischner nazywa otwarciem dialogicznym. „Otwarcie dialogiczne – wyjaśnia – jest otwarciem na innego człowieka: na *ty*, na *on* i *ona*, na *my*, *wy* i *oni*. W nim inny czło-

⁹ Tenże, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 311.

¹⁰ Tamże, s. 310.

¹¹ Tamże, s. 53.

¹² Tamże, s. 62.

wiek jest obecny dla mnie, a ja dla niego"¹³. Wspólnota tylko wtedy jest „wspólnotą właściwą”, gdy ludzie ją tworzący spotykają się między sobą na poziomie otwarcia dialogicznego. Drugi nie jest wtedy kimś obcym, nie jest postrzegany jak jeszcze jeden mniej lub bardziej przydatny przedmiot, nie jest jak przysłowiowe „kółko w maszynie”, ale jest prawdziwie bliźnim, jest śladem Śladu. We wspólnocie, która możliwa jest tylko o tyle, o ile ludzie przyjmują siebie na poziomie otwarcia dialogicznego, możliwe staje się w człowieku dostrzeżenie pod skorupą słabości narzędzia łaski Bożej¹⁴. A zatem „wspólnota właściwa” to jakieś szczególne doświadczenie i rozumienie Dobra, które „wychodzi od Boga i wchodzi w świat przez człowieka”¹⁵.

Die „dialogische Öffnung” als Voraussetzung der Gemeinschaftsentstehung in dem philosophischen Denken von Józef Tischner

Die „Philosophie des Drama” von Józef Tischner ist ein eindringlicher Versuch, in das Geheimnis des Menschen einzutreten. Der Mensch, als Subjekt des Drama, existiert vor allem in der Welt der Werte. Unter ihnen sind auf gegenseitigen Polen gelegt: das Gute und das Böse.

Die „Philosophie des Drama” ist auch besondere Art der „Philosophie der Begegnung”. Der Andere ist in ihr immer anwesend. Übrigens: es gibt kein „Ich” ohne „Du”. In diesem Zusammenhang erscheint Gemeinschaft als das ein der wichtigeren Probleme. Die echte Gemeinschaft, im Vergleich zu den verschiedenen Illusionen der Gemeinschaft, setzt das richtige Begreifen und das Schaffen der Wirklichkeit „Wir” voraus, die auf das Gute hin steuert. Die Grundvoraussetzung der Bildung einer authentischen Gemeinschaft ist sog. „dialogische Öffnung”, die etwas anders bedeutet als ein Gespräch, Diskurs oder Dialog selbst. Sie stellt zwar *conditio sine qua non* für die Möglichkeit der Begegnung dar, selbst aber ist sie eher ein Ausdruck der inneren Öffnung des eigenen Seins für den Empfang des Guten, das der Andere ist. Dank dieser „dialogischen Öffnung” ist möglich eine echte interpersonale Begegnung, die keine Worte braucht. Die „Öffnung” selbst ist ja ein genügendes „Wort”, in dem vieles von Aussage, Äußerung, Aufmachen, Einladung und Aufnahme zu finden ist. Dieses Wort ermöglicht die Entstehung einer aufrechten Gemeinschaft, in der das prinzipielle Erleben die gemeinsame Erfahrung des Guten ist, das „von Gott ausgeht und durch den Menschen in die Welt eingeht”.

übersetzt von Kazimierz Wójtowicz CR

¹³ Tamże, s. 17.

¹⁴ Por. tenże, *Nieszczęsny dar wolności*, dz. cyt., s. 50.

¹⁵ Tenże, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 192.

PRAESENTATIO UNIUS LIBRI

KAZIMIERZ WÓJTOWICZ CR
KRAKÓW

W TROSCE O ŚWIAT KONSEKROWANY

Imieniem wydawcy witam wszystkich bardzo serdecznie na uroczystej prezentacji drugiego wydania książki pt. „Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła. Od *Vaticanum II* do *Ripartire da Cristo*”. Mówię „uroczystej” nie tylko dlatego, że trzech mówców będzie wokół tej publikacji snuło solenne refleksje, ale też dlatego, że po tych mowach przewidziany jest okolicznościowy (płynny) poczęstunek, składający się z części gorącej i chłodnej. Witam więc już teraz gorąco najpierw tych, co tę prezentację zrealizują: autora tego zbioru, ks. rektora Bernarda Hylłę, uczestnika Synodu 1994, ojca generała Jana Nalaskowskiego, i dziekana Wydziału Teologicznego PAT, ks. prof. Stefana Koperka. Cieszę się również, że przybyli na to spotkanie przedstawiciele redakcji z *print i mass mediów* oraz koledzy wydawcy; pozdrawiam szczególnie miło tych z grupy wydawniczej ORDO.

Tytułem słowa wstępnego mam zagaić na temat troski o świat konsekrowany. O trosce – jako takiej – jest mowa w *Vita consecrata* aż 28 razy. Zatroškany o życie konsekrowane jest przede wszystkim Papież, jego urzędy tę troskę artykułują, biskupi też nie są zwolnieni z tego starania. Przełożeni mają obowiązek troski o jakość życia zakonnego w swych wspólnotach i w końcu każdy z nas ma się troszczyć o osobistą formację. Własne troski ma też samo życie konsekrowane. Ale nie o przedmiocie tych trosk chcę teraz mówić.

Chciałbym zobaczyć posługę wydawniczo-publicacyjną jako wyraz troski o świat konsekrowany. Pomoże mi w tym biblijny obraz drzewa, do

którego dokumenty kościelne – za *Lumen gentium* – przyrównują życie konsekrowane. Drzewo to „z danego przez Boga załączka cudownie i bujnie rozkrzewiło się na roli Pańskiej” (LG 43). Aby mogło ono cały czas tkwić korzeniami w Ewangelii i przynosić obfite owoce (por. VC 5), trzeba się o nie nieustannie troszczyć, wokół niego umieć zrobić. A tych robót nie brakuje w żadnej porze roku. Nawet Pan Jezus o niektórych wspomina: o okopaniu i obkładaniu nawozem (por. Łk 13, 8); ale konieczne są jeszcze inne prace: palikowanie młodych drzewek, przycinanie dzikich pędów, formowanie właściwej korony, ochrona przed szkodnikami i pasożytami itp. Do tego potrzeba całej fachowej wiedzy ogrodniczej i umiłowania drzew.

Taka wiedza *a propos* naszego drzewa płynie z prawdziwych źródeł: z *Magisterium Kościoła*. Aczkolwiek w żadnej epoce Kościoła nie pozostawało one „bezpańskie”, to jednak nigdy w historii nie było przedmiotem tak wielkiego zainteresowania „Najwyższego Ogrodnika i jego służb” jak pod koniec XX wieku. Nigdy w historii nie włożono tyle ojcowskiej troski, tyle niemal macierzyńskiej czułości, tyle pomysłów i trudów w egzystencję tego drzewa, co obecnie, na początku XXI wieku; nigdy też z taką tęsknotą nie czekano na bogactwo i obfitość owoców z tego drzewa.

Ta wielka (licząca 848 stron) księga – zbiór dokumentów o życiu konsekrowanym – jest niejako zapisem tych najważniejszych zabiegów i środków, starań i wskazań, instrukcji i informacji, pouczeń i zachęt ze strony Kościoła hierarchicznego, które w sumie są wyrazem troski o to, aby drzewo nasze dalej żyło, rosło i przynosiło jak najpiękniejsze owoce.

Wydawnictwo ALLELUJA, które mam zaszczyt reprezentować, włączyło się do tej troski poprzez wydawanie miesięcznika „VIA CONSECRATA”, już na dobre zadomowionego we wspólnotach zakonnych, i poprzez publikację wartościowych pozycji poświęconych tematyce życia konsekrowanego. Czyż może być bardziej zasadnicza pozycja w tej dziedzinie niż zbiór dokumentów? To one są przecież podstawowym podręcznikiem w naszym życiowym fachu, którego trzeba się uczyć do grobowej deski.

Wyrazem naszej troski w tej posłudze edytorskiej jest też pieczołowitość i staranność, gustowność i elegancja, z jaką staramy się wydawać nasze publikacje. Dla nas odbiorcy naszych książek nie są tylko rynkiem zbytu i anonimowymi czytelnikami, ale braćmi i siostrami z krwi i kości, z konkretnej wspólnoty zakonnej, z powołania i charyzmatu, z komunii i z misji, którzy patrząc w przyszłość, „pragną razem z nami wnosić swój niezastąpiony wkład w przemienianie świata” (VC 110). Cieszy nas, gdy mamy taki właśnie odbiór.

JAN A. NALASKOWSKI OSPPE
KRAKÓW

BYŁEM NA SYNODZIE BISKUPÓW 1994 ROKU

Faktycznie miałem zaszczyt uczestniczyć w IX Synodzie Biskupów, który obradował w Rzymie jesienią 1994 roku; był poświęcony życiu konsekrowanemu i jego misji w Kościele i świecie.

Obrady synodalne trwały od 2 do 29 października 1994 roku. W zgromadzeniu wzięło udział około trzystu uczestników: kardynałów, biskupów, przełożonych generalnych wielu instytutów życia konsekrowanego męskich i żeńskich oraz zaproszeni goście o wysokim autorytecie i kompetencjach¹.

Na podkreślenie zasługuje znamieny fakt, że w obradach, zwłaszcza kongregacjach generalnych, prawie zawsze uczestniczył Ojciec Święty Jan Paweł II. Jego codzienna obecność nadawała Synodowi szczególnej rangi, wielkości i powagi. Obrady rozpoczynały się zawsze odmówieniem przedpołudniowej modlitwy dnia.

W czasie Synodu odbyło się dwadzieścia siedem posiedzeń z około dziewięćdziesięcioma referatami podejmującymi podstawowe tematy

¹ W skład polskiej delegacji wchodziło dziesięć osób, w tym sześciu biskupów (ks. abp Stanisław Nowak z Częstochowy, ks. abp Tadeusz Gocłowski z Gdańska, ks. abp Adam Zimoń z Katowic, ks. abp Władysław Ziółek z Łodzi, ks. bp Jan Bernard Szłaga z Pelplina, ks. bp Błażej Marian Kruszyłowicz ze Szczecina.); instytuty życia konsekrowanego reprezentowali: o. Florian Pełka, prowincjał jezuitów, o. Jan Nalaskowski, generał paulinów, m. Hilaria Hatko, prowincjałka siostr szkolnych Notre Dame, oraz m. Krystyna Dębowska, generałka siostr franciszkanek od cierpiących.

życia konsekrowanego i jego uwarunkowań we współczesnym świecie; wystąpienia te oparte były o *Instrumentum laboris* opracowane przez specjalną Komisję Sekretariatu Synodu, korzystającą z ogromnego materiału nadesłanego przez dykasterie Kurii Rzymskiej, Unię Przełożonych Generalnych, Światową Konferencję Instytutów Świeckich, Konferencje Biskupów i Konferencje Przełożonych Wyższych, kardynałów i biskupów całego świata.

Wśród referentów znalazłem się i ja, jako delegat z Polski, znajdującej się wówczas (rok 1994) na etapie głębokich przeobrażeń ustrojowych i politycznych. Moim zadaniem było przedstawienie sytuacji życia konsekrowanego w okresie postkomunistycznym w Polsce: główne znamiona, trudności i szanse.

W godzinach popołudniowych, przez dwa tygodnie, miały miejsce spotkania w kołach dyskusyjnych (*circuli minores*). Należałem do grupy niemieckojęzycznej, w skład której wchodziły takie osobistości, jak: kard. Józef Ratzinger, kard. László Paskai z Węgier, bp Karol Lehmann, przewodniczący Episkopatu Niemieckiego, abp Damian Zimoń z Katowic, bp. Marian Jaworski i inni.

Wszyscy postrzegaliśmy trwającą miesiąc obrady jako ogromny wysiłek Kościoła zatroskanego o odnowę życia konsekrowanego i jego ewangelizacyjną obecność we współczesnym świecie.

Przejdę teraz do niektórych momentów i wydarzeń z auli synodalnej, które mnie w sposób szczególny uderzyły i zainteresowały.

1. Historyczno-zbawcze tło

A. Jednym z pierwszych przeżyć, które mnie wzruszyły i obudziły głęboką radość, było spostrzeżenie, że obrady Synodu nie toczą się na płaszczyźnie czysto teoretycznych rozważań, w abstrakcyjnych kategoriach i analizach. Rozważania faktycznie dotyczyły życia konsekrowanego, jego historyczno-religijnej rzeczywistości powołania, wspólnoty i misji. Pod uwagę były brane konkretne zakony i instytuty o charakterze kontemplacyjnym i czynnym, ich dzieje, ich dziś i jutro. Przypatrywaliśmy się stowarzyszeniom apostołskim i charytatywnym, ich pracy i problemom.

Ojcowie Synodalni, zwłaszcza biskupi, podawali przykłady, jaki zakon czy zgromadzenie i w jakim charakterze pracuje w ich diecezjach. Zdecydowanie dominowały pozytywne, czasem wręcz wzruszające relacje o ich niezastąpionym wkładzie i poświęceniu dla Boga i ludzi.

B. Oprócz instytutów i wspólnot życia konsekrowanego był na Synodzie także obecny „świat”. Analizowano aktualnego ducha czasu, niepokojące zjawiska społeczne, cierpienia i wyzysk, totalitarne reżimy, sprawę walki z wiarą, z chrześcijańską moralnością i z Kościołem. W tym kontekście zwracano uwagę na konkretne zagrożenia dla życia konsekrowanego ze strony „terenizacji” i zeświecczenia, trendu beztroskiej wolności i egoistycznego indywidualizmu. Wskazywano również na niebezpieczeństwo lekceważenia ludzi starszych i chorych w zgromadzeniach zakonnych, na konieczność stałej formacji intelektualnej, zdobywania osobistych kompetencji, rozwijanie wspólnotowej kultury i wrażliwości wobec egzystencjalno-duchowych potrzeb współbraci.

C. Na tym tle kolejni mówcy ukazywali coraz to inne wyzwania, oczekiwania i zadania, jakie stoją dziś przed instytutami i osobami życia konsekrowanego. W tej tak skomplikowanej godzinie dziejów wspólnoty zakonne są wezwane, by być znakiem sprzeciwu, by mówić, że tak żyć nie wolno, a równocześnie mają dawać przykład zupełnie innego, wolnego życia, opartego na dekalogu i Ewangelii, życia wspaniałego, wzniosłego, które przeciwstawia się coraz powszechniejszemu brutalizmowi i nagminnej brzydocie. W związku z tym postulowano konieczność prawdziwej ascezy, pokuty i praktyk religijnych, potrzebę braterskich więzi we wspólnotach, wspólnej liturgii godzin i współuczestniczenia w radości z daru powołania. Nader miłym wśród tych rozważań był pietyzm, szacunek i zatroskanie, z jakim o tych sprawach mówiono.

W poszukiwaniu pozytywnych i skutecznych środków misji wspólnot konsekrowanych we współczesnym świecie przywoływano obraz pierwszych gmin chrześcijańskich, o których mówią *Dzieje Apostolskie* (2, 44-46; 4, 32-35). To właśnie one stanowiły oazy wśród zła i pustki duchowej ówczesnego pogaństwa i jako takie – mające wszystko wspólne, jednego ducha i jedno serce – wywoływały podziw i zainteresowanie wśród postronnych. Wśród obserwujących ich pogan cieszyli się życzliwością, a *Pan przymnażał im tych, którzy dostępowali zbawienia*.

I dziś nadszedł czas – mówiono – aby zgromadzenia zakonne, domy i osoby konsekrowane promieniowały blaskiem pogody ducha, radości i zadowolenia ze znalezionej szczęścia. Troska o dowartościowanie i równowagę spraw i darów natury, życia ziemskiego oraz darów łaski i wartości transcendentnych w życiu konsekrowanym była na Synodzie wyraźnie dostrzegana i doceniana.

2. Wymiar trynitarno-chrystologiczny i eklezjalny życia konsekrowanego

Drugim wielkim przeżyciem, które mnie osobiście bardzo ubogaciło, była teologiczna orientacja *ad intra*. Wydaje się, że trud synodalnych zebrań i tok podejmowanych rozważań obracał się nie tyle w przestrzeni historyczno-antropologicznej i wspólnotowo-religijnej, ile wokół tajemnicy życia konsekrowanego, jego ostatecznej głębi i wartości.

A. Podejmując próbę zobaczenia życia konsekrowanego w kontekście tajemnicy i życia trójosobowego Boga, w sposób bardzo interesujący, a zarazem teologicznie głęboki, zanalizowano testy o życiu poświęconym Bogu z soborowej konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* (43, 44, 46). Dla mnie osobiście było to urzekające. Proszę posłuchać, jak to brzmi w zapisie *Instrumentum laboris*: „Życie konsekrowane jest darem, którego Ojciec udzielił Kościołowi przez Ducha, ażeby w wierności Ewangelii, najbardziej charakterystyczne cechy życia Jego Syna, Jezusa, dziewiczego, ubogiego, i posłusznego (*Mt* 8, 20; *Flp* 2, 8), oraz niezgłębione bogactwa Jego tajemnicy (*Ef* 3, 8) stały się obecne w świecie i pociągały wszystkich ku Królestwu Bożemu”.

W tym nader zwięzłym sformułowaniu wyraźnie widać, jak głęboko i wszechstronnie jesteśmy przez naszą konsekrację włączeni w relacje osobowe Ojca, Syna i Ducha Świętego. Trzeba czasu i kolan na posadźce, aby olśnił nas blask chwały i łaski Bożej promieniujący z życia konsekrowanego, które jest darem Ojca niebieskiego dla Kościoła.

B. Nie tylko trynitarne relacje skupiały naszą uwagę. W sposób wręcz nowatorski ukazali Ojcowie Synodalni istotę ślubów zakonnych, tych elementów, które konstytuują życie konsekrowane. Są one nie tyle zobowiązaniem i aktem kultu religijnego, ile – i to jest najważniejsze – udziałem w Chrystusowym życiu: dziewiczym, ubogim i posłusznym Ojcu. Tak rozumiana profesja zakonna może pociągać młodych, bo manifestuje wartości, dzięki którym życie doczesne człowieka nabiera innego, głębszego sensu. Warto więc podjąć taką konsekrację i dla sprawy Chrystusa poświęcić się bez reszty.

C. Misterium paschalne – to inny moment z tajemnicy życia konsekrowanego, który często zaprzętał uwagę uczestników synodalnych obrad. Podczas refleksji na ten ze wszech miar święty temat miało się wra-

żenie, że osoby konsekrowane – w sposób szczególnie wprowadzone w głębię zbawczej tajemnicy męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa – zamiast czerpać z tego źródła, zasnęły przy nim jak uczniowie w Ogrójcu i nie korzystają dostatecznie z przywileju, jakiego dostąpiły. Nasuwał się wówczas nieodparcie wniosek, że w naszym konsekrowanym życiu wyjątkowy dar Najświętszej Eucharystii musi być na nowo odkryty i z radością podjęty jak owa znaleziona ewangeliczna drogocenna perła w roli. Co zrobić – pytano – aby wewnątrz, serce współczesnego zakonnika było podobne do spękanej ziemi, pragnącej i łaknącej wody, żywej wody? Domyślna odpowiedź brzmiała: trzeba na nowo uwierzyć, że Bóg tak umiłował świat, iż Syna swego dał, aby każdego zakonnika wezwał po imieniu do swojej winnicy; uwierzyć w wybór i wezwanie Boże do życia konsekrowanego, zafascynować się nim i z radością je podjąć.

3. Udział w misyjnym posłannictwie Kościoła

Trzeci, dominujący na Synodzie nurt, który nas przenikał i mobilizował, dotyczył udziału i zaangażowania instytucji i osób życia konsekrowanego w misji i posłannictwie Kościoła, jakie otrzymał od Chrystusa Założyciela. Pamiętam, że ten problem i jego pozytywne rozwiązanie bardzo a bardzo leżało Ojcom Synodu na sercu.

A. Z jednej strony mówcy synodalni podkreślali zasługi i wielki wkład wspólnot konsekrowanych w misyjną działalność Kościoła oraz w dzieło nowej ewangelizacji; z uznaniem podkreślano wręcz niezastąpioną rolę zarówno rodzin zakonnych czynnych, jak i kontemplacyjnych w tej dziedzinie. Z drugiej jednak strony pewna część Ojców mówiła z z troską o niedostatecznym zaangażowaniu się zakonników w zadania misyjno-ewangelizacyjne Kościoła. Tu i tam, jak zauważono, dominuje *egocentryzm zakonny*, czyli orientacja introwertyczna, która prowadzi do przesadnego, a czasem nawet wyłącznego zajmowania się sprawami swojego zakonu czy klasztoru. Orientacja ta ma charakter bądź to wspólnotowy, bądź indywidualny. Zgromadzenia żyją jakby tylko dla siebie, dbają jedynie o swoją egzystencję. Podobnie też niektóre osoby w zakonie nie służą nikomu, a myślą wyłącznie o sobie. Stwierdzono dalej, że ten stan rzeczy, ta beztroska o Kościół, o los i zbawienie drugich u niektórych osób konsekrowanych jest wynikiem ich niedojrzałości i niedostatecznej świa-

domości eklezjalnej. Za mało mają naświetleń i pouczeń na ten temat. Należy ich wyrwać ze stanu uspienia i wygodnej stabilizacji.

B. Postulaty dotyczące odnowy życia konsekrowanego, a zwłaszcza zaangażowania apostołskiego i ewangelizacyjnego, koncentrowały się na wołaniu o wyraźny znak, który pociągnie ku Bogu, o wzniosłe i pogodne świadectwo życia, o *communio* i miłość, o bezinteresowną służbę i poświęcenie.

C. Ojcowie synodalni, mając na uwadze oczekiwania związane z odrodzeniem życia konsekrowanego, podkreślali z mocą, że pierwszą i nieodzowną sprawą, od której trzeba zacząć odnowę, jest modlitwa. Podawano wzruszające przykłady z historii zakonów: opowiadano o domach, które były wielkimi ośrodkami modlitwy i kultu, miejscami tak żywej obecności Boga, że ludzie na sam widok tych świątobliwych i pokutujących mnichów, ożywieni bojaźnią Bożą, zaczynali nowe życie.

Wraz z wszystkimi Ojcami IX Synodu Biskupów wyrażałem najgłębsze przeświadczenie, że prawdziwej odnowy życia konsekrowanego należy szukać w modlitwie, w radykalizmie ewangelicznym, a nade wszystko w bezgranicznym zawierzeniu Matce Bożej, bowiem nikt tak jak Ona nie został wprowadzony w głębię tajemnicy Chrystusa Odkupiciela. Dlatego też nikt tak nie wprowadzi nas w tajemnicę życia konsekrowanego i nie rozpali ognia apostołskiej gorliwości, jak Ona – błogosławiona Bogurodzica Maryja. Niech więc Maryja, pierwsza Konsekrowana, towarzyszy na wszystkich drogach naszego zakonnego życia i posługiwania.

BERNARD HYLLA CR
KRAKÓW

WPROWADZENIE DO LEKTURY

Tegoroczne IX Dni Historyczno-Teologiczne odbywają się pod hasłem: „Życ duchowością”. Jest to jednak coś więcej niż wspólny tytuł spotkania. Słowa te niosą w sobie szczególne zadanie, do którego podjęcia wezwał Jan Paweł II wszystkich chrześcijan, ale w sposób szczególny osoby konsekrowane. Życ bowiem duchowością to wejść na nowo w tę wyjątkową komunie miłości z Jezusem Chrystusem i rozbudzić w sobie pragnienie utożsamienia się z Nim przez przyjęcie za swoje, w sposób całkowicie dobrowolny, Jego uczuć, dążeń i sposobu życia (por. *Vita consecrata*, 18). Właśnie dlatego prezentacja zbioru dokumentów Magisterium Kościoła – które dla osób konsekrowanych są niejako drogowskazem informującym, w jakim kierunku podążać i w jaki sposób realizować owo doniosłe zadanie – stanowi harmonijne dopełnienie naszego sympozjum.

Kiedy jesienią 1998 roku prezentowaliśmy pachnącą jeszcze świeżym drukiem antologię „Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła. Od *Vaticanum II* do *Vita consecrata*”, trudno było przypuszczać, iż niespełna pięć lat później ukaże się jej drugie wydanie, tak znacznie uzupełnione i poszerzone. Pierwszy nakład rozszedł się niemal w mgnieniu oka i należało podjąć decyzję o ewentualnym dodruku. Okazało się jednak, że ukazują się wciąż nowe dokumenty, w tym kolejne posynodalne adhortacje o życiu Kościoła na różnych kontynentach świata. W międzyczasie przygotowano też nowe tłumaczenie dokumentów soborowych, dokona-

ne przez zespół ekspertów przy udziale komisji teologicznej powołanej przez Komisję Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski. Ponadto wydane zostało inne monumentalne dzieło: włoska dwujęzyczna publikacja dokumentów, jakie ogłoszone zostały na przestrzeni od czwartego wieku do roku jubileuszowego¹. Ta ostatnia książka stała się nieocenioną pomocą w pracy kwerendalno-redakcyjnej.

Również w obecnej edycji dokumenty ułożone są chronologicznie, aby wyraźniej ukazać rozwój myśli teologicznej i coraz głębsze zrozumienie życia konsekrowanego na przestrzeni lat 1965-2002, to znaczy od *Vaticanium II* do *Ripartire da Cristo*. Tych tekstów, jak już wspomniałem – z racji uzupełnienia pominiętymi dokumentami² i poszerzenia o nowe, w międzyczasie opublikowane³ – jest zdecydowanie więcej niż w wydaniu z roku 1998. Tom obecny zawiera 60 dokumentów, w tym 23 nowe, dłuższe i krótsze, pomieszczone w całości lub w częściach. Niektóre z nich nie były wcześniej tłumaczone na język polski (w „adresie” dokumentu widnieje adnotacja: tłumaczenie własne).

Fragmenty czterech dokumentów – ze względów merytorycznych – zostały w tym wydaniu znacznie poszerzone⁴; przy niektórych poprawiono *incipita*, skorygowano kilka wstępów odredakcyjnych i usunięto omyłki druku.

Aby ułatwić czytelnikowi „nawigację” po 848 stronach dokonano pewnych zmian w układzie książki. *Spis treści* znalazł się na samym początku, a żywa pagina informuje nie tylko o nazwie dokumentu, ale też o dacie jego wydania. Wprowadzono ponadto dwa nowe indeksy⁵, a stare uaktualniono i wzbogacono o nowe hasła.

Na zakończenie wprowadzenia do lektury tej antologii chciałbym z wdzięcznością wspomnieć Josepha Aubry SDB, profesora Papieskiego

¹ *Enchiridion della Vita Consacrata. Dalle Decretali al rinnovamento post-conciliare (385-2000)*, E. Lora (red.), EDB-Àncora, Bologna-Milano 2001, s. XVI + 3466 + [132].

² Do nich należą: *Peregrinans in terra* (1969), *Nemo est* (1969), *Dum canonicarum legum* (1970), *Institutio generalis de Liturgia horarum* (1971), *De subsidio caritativo* (1974), *Nel presentare* (1980), *Con animo grato* (1988), *Pastor Bonus* (1988), *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (1990), *Il concilio Vaticano II* (1992), *Directorium oecumenicum noviter compositum* (1993), *Fra le sollecitudini* (1994).

³ Są to: *Siamo certi* (1996), *Une espérance nouvelle pour le Liban* (1997), *Directorium Catechisticum Generale* (1997), *Alle soglie del terzo millennio* (1997), *Ratio fundamentalis institutionis diaconorum permanentium* (1998), *Attenta alle condizioni* (1998), *Ecclesia in America* (1999), *Verbi sponsa* (1999), *Ecclesia in Asia* (1999), *Ecclesia in Oceania* (2001), *Ripartire da Cristo* (2002).

⁴ *La scuola cattolica* (1977), *Codex Iuris Canonici* (1983), *Redemptoris missio* (1990), *Catholicae Ecclesiae Catechismus* (1992).

⁵ Chodzi o: *Indeks incipitów i Indeks generalny*.

Uniwersytetu Salezjańskiego, który wychodząc naprzeciw potrzebom osób konsekrowanych i studentów teologii, zebrał niektóre podstawowe dokumenty Magisterium o życiu zakonnym, sporządził do nich indeks tematyczny, opatrzył wstępami i opublikował (pierwsze wydanie ukazało się w 1986 roku). To właśnie jego książka zainspirowała nas do pracy nad podobnym polskim opracowaniem dokumentów.

Wyrażam wdzięczność ks. Kazimierzowi Wójtowiczowi CR, dyrektorowi wydawnictwa ALLELUJA, za współpracę i wsparcie w czasie realizacji tego dzieła. Dziękuję też braciom klerykom za okazaną pomoc w pracach redakcyjnych. Niech obecna edycja *Życia konsekrowanego w dokumentach Kościoła* – jako księga podręczna – pomoże osobom konsekrowanym w osobistej i wspólnotowej refleksji nad wielkim darem życia konsekrowanego oraz pozwoli trwać „w pełnej harmonii z Kościołem i z jego Magisterium” (VC 13).

STEFAN KOPEREK CR
KRAKÓW

ZMARTWYCHWSTAŃCY W SŁUŻBIE ŻYCIA KONSEKROWANEGO. SŁOWO DZIEKANA WT PAT W KRAKOWIE

Data 17 lutego to dla nas, zmartwychwstańców, termin szczególny. Jest to bowiem dzień narodzin naszego Zgromadzenia. I właśnie tego dnia zgromadziliśmy się, by uczestniczyć w uroczystej promocji dzieła pt. *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła*.

Czy istnieje jakiś związek między świętem narodzin Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego a tą promocją? Owszem, wydanie przez moich współbraci tego dzieła i promowanie go właśnie dzisiaj nawiązuje do bardzo ważkiego nurtu historii Zgromadzenia i jego służby Kościołowi. Jak wiadomo, Zgromadzenie zaistniało w trudnej sytuacji życia religijnego w XIX wieku. Narodziło się niejako ze zderzenia pragnienia autentycznego życia duchowego i radykalizmu ewangelicznego z duchem liberalizmu, indyferentyzmu, racjonalizmu i jawiącego się na horyzoncie społeczno-politycznym socjalizmu. Nasi Założyciele byli ludźmi swojej epoki, zanurzonymi głęboko w dziewiętnastowiecznej fali filozofii życia, w całkowitej negacji wszystkiego, co chrześcijańskie, zafascynowanymi humanizmem wyrosłym na gruncie francuskiego oświecenia, stawiającego na najwyższym piedestale rozum ludzki, stąd odrzucającego wszelką nadprzyrodzoność, przypisując człowiekowi prawo do określania wszelkiej miary dobra i zła. Głęboko przeżyli oni rozczarowanie, gorzkie, cienie tej drogi. Ale doświadczyli też łaski wiary i głębokiego nawrócenia. Powrócili do Boga. Weszli na drogę autentycznego życia chrześcijańskie-

go, biorąc wzór z gminy jerozolimskiej. Odnaleźli istotny sens swego istnienia w rozwoju życia wewnętrznego, kontemplacji, świętości. Doświadczyli prawdziwej wolności dzieci Bożych.

Owszem, w tych duchowych „pokładach” i współpracy z darem „z góry”, odnaleźli misję swojego życia w służbie odnowy społeczeństwa, zmartwychwstania Polski, zmartwychwstania narodów. Torowali w ten sposób drogę dla swoich następców; drogę życia zakonnego oddanego całkowicie Bogu i ludziom.

Pierwszym, który wyznaczył te szlaki, był Bogdan Jański, a jego dzieło kontynuowali ojcowie Piotr Semenenko i Hieronim Kajsiewicz oraz kolejni zmartwychwstańcy, a wśród nich sługa Boży ojciec Paweł Smolikowski. Ich życie było skoncentrowane nie tylko na tworzeniu i organizacji własnego zgromadzenia, ale poprzez publikacje, konferencje, kierownictwo duchowe, formułowanie reguł zakonnych służyli wielu zgromadzeniom zakonnym, zwłaszcza żeńskim, by przywołać tu takie wspólnoty, jak: dominikanki, felicjanki, kunegundki, niepokalanki, nazaretanki, reparałki, służebniczki i zmartwychwstanki. Można tu też wspomnieć posługę naszych ojców w kształtowaniu się Zgromadzenia Duszy Chrystusowej.

Jakże tu nie wspomnieć pierwszych publikacji poświęconych życiu wewnętrznemu, mistyce, pisanych przez takich autorów, jak ojcowie Piotr Semenenko i Paweł Smolikowski. Pisma ojca Semenienki z zakresu duchowości tak scharakteryzował arcybiskup Józef Teodorowicz: „Wszystkie pisma O. Semenienki znamionuje oryginalność ujęcia i przeprowadzenie tematu, potężny rzut myśli, ściśle połączenie teologii z ascetyką i mistyką, nadzwyczajna subtelność i głębokość w analizie duszy ludzkiej i w analizie działań Bożych”¹. „Przewodnie idee ascezy i mistyki O. Semenienki – pisze dalej – są [...] z ascezy Pawłowej zaczerpnięte. Hasłem przewodnim dzieł duchowych O. Semenienki jest wiara w to, iż jesteśmy przez Chrystusa ukochani, iż On siebie poniekąd w nas kocha, [...] w tem ognisku centralnym jego przewodnich idei zbierają się wszystkie praktyczne wnioski [...], a ostatnim ich wyrazem jest oddanie siebie samego Bogu, [...] oddanie swego rozumu, serca, duszy swojej, swojego całego ja w całopalną służbę Bożej miłości”².

Można więc właśnie przy okazji tej promocji powiedzieć, iż zmartwychwstańcy od początku byli w służbie życia konsekrowanego. I tę misję także dziś podejmują współcześni zmartwychwstańcy poprzez wydawnictwo

¹ J. Teodorowicz, *Przedmowa*, w: P. Semenenko, *Życie wewnętrzne*, Lwów 1931, s. IX.

² Tamże, s. XIV-XV.

ALLELUJA, którego założycielem i dyrektorem, a także redaktorem publikacji kontynuujących tę służbę, jest o. dr Kazimierz Wójtowicz.

Przed kilku laty w wydawnictwie ALLELUJA wydano pierwszy zbiór dokumentów Kościoła poświęconych życiu konsekrowanemu. Było to w 1998 roku. I można by tu przytoczyć słowa Jana Pawła II z Wadowic, który powiedział o swoim życiu: „wszystko tu się zaczęło... w Wadowicach”. Tak, wszystko zaczęło się od tego pierwszego wydania dokumentów. A potem, prawie równocześnie, rozpoczęło się redagowanie miesięcznika „Via Consecrata”, który służy dokumentacji, informacji i formacji zakonnej. Redakcja pisma wraz z *Collegium Resurrectianum* organizuje też od 1999 roku jesienne sympozja naukowe wokół tematów życia konsekrowanego. Dalej w tym właśnie nurcie propaguje się publikacje (ukazało się już 14 książek), a ostatnia autorstwa śp. biskupa Edwarda Samuela pt. *Dar z siebie*.

I oto kolejnym, dojrzałym owocem pięknej posługi zmartwychwstańczego wydawnictwa w służbie życiu konsekrowanemu jest ta dziś promowana publikacja, stanowiąca drugie, poszerzone wydanie dokumentów Kościoła na ten temat. O ile w pierwszej edycji tych dokumentów było 37, to w drugiej umieszczono ich 60. Wydanie drugie opatrzone jest wstępem, szczegółowymi indeksami, zaś w „adresach” wszystkich dokumentów znajdujemy odniesienia do tekstów źródłowych.

Jest to więc dzieło, które – kontynuując zmartwychwstańczą tradycję – będzie zapewne dziś służyć różnym wspólnotom życia według rad ewangelicznych, potwierdzając słowa Jana Pawła II, iż „osoby konsekrowane należą do najcenniejszych dóbr Kościoła”, jak też wypowiedź Synodu podkreślającego, że „życie konsekrowane znajduje się w samym sercu Kościoła”. I tego imponującego dzieła z całego serca gratuluję redaktorom: ks. Bernardowi Hylli i ks. Kazimierzowi Wójtowiczowi – moim drogim współbraciom.

Sądzę, że i tą publikacją wpisują się też w działalność Papieskiej Akademii Teologicznej, a szczególnie Wydziału Teologicznego, który ma obecnie dwie katedry z zakresu duchowości: Katedrę Teologii Duchowości i Katedrę Historii Duchowości. Wydział Teologiczny ma nadzieję, że powstanie z czasem specjalizacja na wydziale z tej dziedziny, a może i w przyszłości Instytut Duchowości. Dzieło to będzie zapewne cenną, podstawową, źródłową pozycją dla studentów i wykładowców.

Niech ta księga służy jak najliczniejszym wspólnotom zakonnym i niech nam wszystkim pomoże realizować nadzieje Kościoła, który ma prawo spodziewać się po nas wytrwałej współpracy w dziele nowej ewangelizacji współczesnego świata i budowania cywilizacji miłości.

QUAESTIUNCULAE ET DISPUTATIONES

ANDRZEJ GIENIUSZ CR
RZYM

POSŁUGA AUTORYTETU W TEORII I W PRAKTYCE APOSTOŁA NARODÓW

Problem władzy, jej natury i źródeł oraz sposobów jej sprawowania, był jednym z najbardziej dyskutowanych tematów minionego wieku i – w obliczu radykalnych zmian politycznych, jakie miały miejsce w jego ostatnich dziesięcioleciach – nie przestaje nim być również na progu dwudziestego pierwszego¹. Owo ożywienie „świeckich” zainteresowań naszym tematem znalazło oczywiście swoje odbicie również w refleksji nad istotą i sposobami sprawowania władzy w Kościele². Ta ostatnia jednak w nie mniejszej mierze dokonuje się pod wpływem czynników wewnątrzkościelnych, a zwłaszcza (1) ekumenicznych prób nowego rozumienia istoty, roli i legitymizacji urzędów w Kościele oraz (2) teologicznych usiłowań pogodzenia inspirowanej przez Ducha wolności chrześcijanina z istnieniem kościelnego autorytetu, który może rozkazywać i faktycznie to czyni³.

¹ Por. na przykład klasyczne już opracowania M. Webera, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922, J. M. Bocheńskiego, *Was ist Autorität? Einführung in die Logik der Autorität*, Freiburg i. Br., 1974; M. Hennen – W. U. Prigge, *Autorität und Herrschaft*, Darmstadt 1977.

² Najbardziej ewidentnym przykładem użycia kategorii socjologicznych w ramach naszego tematu jest praca B. Holmberga, *Paul and Power. The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*, Lund 1978.

³ Zob. między innymi: H. F. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in der ersten drei Jahrhunderten (BHTh 14)*, Tübingen 1953; J.-C. Ingelaere, «Paul et l'exercice de l'autorité apostolique», in J. Schlosser (ed.), *Paul de Tarse. Congrès de l'AC-FEB* (Strasbourg, 1995) (LD 165), Paris 1996, 119-138; E. Käsemann, «Ministry and Com-

Niniejsze rozważania nie zamierzają odnieść się do wszystkich szczegółowych zagadnień związanych z problematyką władzy w Kościele. Nie pretendują też do wyczerpującego przedstawienia panoramy badań w tym zakresie. W oparciu o teorię i praktykę św. Pawła chcą natomiast skoncentrować się na samym fakcie istnienia i na swoistym charakterze autorytetu w najbardziej pierwotnym (tzn. Pawłowym) chrześcijaństwie oraz ukazać, iż nie da się tegoż autorytetu zrozumieć przy pomocy samych li tylko kategorii socjologicznych. W przekonaniu autora owa specyfika chrześcijańskiego autorytetu sama w sobie stanowi doskonały punkt wyjścia do krytycznej refleksji zarówno nad koniecznością istnienia, jak i sposobem sprawowania władzy w jakiegokolwiek wspólnocie kościelnej również dziś.

1. Autorytet i jego natura

Dwa fenomeny Pawłowego piśmiennictwa, a mianowicie (1) jego wizja chrześcijańskiej wspólnoty jako charyzmatycznego ciała Chrystusa, w której posługi apostoła, proroka i nauczyciela wydają się być – przynajmniej na pierwszy rzut oka – potraktowane marginesowo⁴, oraz (2) brak użycia typowej terminologii władzy w odniesieniu do relacji między nim a członkami założonych przez niego wspólnot, stoją u podstaw rozpoczętej przez A. Harnacka⁵ dyskusji na temat „demokratycznego” charakteru pierwotnego Kościoła. Zdaniem wielu dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych biblistów miałby on mianowicie być zupełnie pozbawiony urzędów i w konsekwencji także tych, którzy mieliby je sprawować. Pierwszy z wymienionych fenomenów doczekał się już magistralnych opracowań i jego wartość jako argumentu przeciwko „władzy w Kościele” została poddana radykalnej rewizji⁶. Warto natomiast poświęcić nieco uwagi

munity in the New Testament», in *Essays on New Testament Themes (STB)*, London 1964; C. G. Kruse, *New Testament Models for Ministry: Jesus and Paul*, Nashville 1985; tenże, «Ministry», in G. F. Hawthorne – R. P. Martin – D. G. Reid, *Dictionary of Paul and His Letters*, Downers Grove, IL 1993, 602-608; L. Morris, *Ministers of God*, London 1964; P. Perkins, *Ministering in the Pauline Churches*, New York 1982; T. B. Savage, *Power through Weakness: Paul's Understanding of the Christian Ministry in 2Corinthians (SNTSMS 86)*, Cambridge 1996; J. H. Schütz, *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority (SNTSMS 26)*, Cambridge 1975.

⁴ Wspomina się je tylko na końcu 1 Kor 12 (w. 28-29). W Rz 12, 6-7 mówi się nie o prorokach, ale o proroczwie, o tym, który naucza, a nie o nauczycielu.

⁵ *The Constitution and Law of the Church in the First Two Centuries*, London 1910.

⁶ Por. zwłaszcza W. A. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Heaven, CT 1983, 111-139, który między innymi ukazał hierarchiczny charak-

drugiemu, ponieważ odpowiedź na pytanie o to, dlaczego Apostoł tak mało mówi o swojej władzy, nie negując jej istnienia, może pozwolić nam zrozumieć lepiej jej naturę.

1.1. Pawłowa terminologia władzy i jej niespodzianki

Podstawowym terminem św. Pawła na określenie władzy jest *exusia* (εἰςουσία). W listach, których jego autorstwo jest niewątpliwe, zachodzi on 17 razy⁷, ale zaledwie w trzech tekstach odnosi się do władzy, której podmiotem byłby sam Apostoł (1 Kor 9, 4-6. 12. 18; 2 Kor 10, 8 oraz 13, 10). Owa niespodzianka statystyczna⁸ okazuje się jeszcze bardziej zaskakująca, gdy uświadomimy sobie, iż Paweł używa tego terminu nie po to, aby potwierdzić swoją władzę czy też wymóc dla niej respekt, lecz by zadeklarować, iż nie chce jej używać (1 Kor 9), albo też, że nie chce się zachowywać „według władzy, którą mu dał Pan” (2 Kor 10, 8 n i 13, 10). Emblematyczny w tym kontekście jest zatem fakt, iż jedyny raz, gdy w swych listach zaleca adresatom, by podporządkowali się władzy, ta ostatnia nie jest władzą apostołską, lecz państwową (Rz 13, 1-7).

Zadziwienie takim stanem rzeczy może tylko wzrosnąć, gdy od analizy podmiotu władzy (apostoł) przejdziemy do analizy tych, którzy jej winni podlegać (założone przez niego wspólnoty). Innymi słowy, gdy po terminologii przełożonych zajmiemy się terminologią podwładnych. Św. Paweł używa w tym wypadku takich czasowników jak „podporządkować się” (υἰποτασσω – 15 razy) i „być posłusznym” (υἰπακούω – 4 razy) oraz odpowiadających im znaczeniowo rzeczowników (υἰποταγή, υἰπακοή oraz παρακοή – odpowiednio 2, 11 i 2 razy). Częstotliwość występowania terminologii bycia podwładnym jest więc niemała, ale znowu owa terminologia nigdy nie jest użyta w odniesieniu do osoby Apostoła, który w swych listach ani razu nie domaga się od wierzących posłuszeństwa dla siebie czy też podporządkowania się sobie. Jego łaska i urząd apostołski, by pozyskiwać wszystkich pogan dla posłuszeństwa (por. Rz 1, 5), ma wprawdzie na celu posłuszeń-

ter najbardziej podstawowych komórek kościelnych, jakimi były kościoły domowe. Analizy 1 Kor 12, 28 i 16, 15-18 dokonane przez M. MacDonald (*The Pauline Churches. A Socio-Historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings* [SNT-SMS 60], Cambridge 1988, 51-60) ukazały natomiast zaawansowany poziom instytucjonalizacji wspólnoty korynckiej, w której liderzy byli wszystkim innym niż marginesowym fenomenem. Do podobnych wniosków dochodzi również A. D. Clarke, *Secular and Christian Leadership in Corinth. A Socio-Historical and Exegetical Study of 1 Corinthians 1-6*, Leiden 1993.

⁷ Rz 9, 21; 13, 1-7; 1 Kor 7, 37; 8, 9; 9, 4-6. 12. 18; 11, 10; 15, 24; 2 Kor 10, 8; 13, 10.

⁸ Por. na przykład 23 użycia w Łk-Dz czy 21 w Ap.

stwo, adresatem tego ostatniego jest jednak nie Apostoł, lecz Ewangelia. Co więcej, podporządkowanie się wierzących Ewangelii winno mieć miejsce przede wszystkim podczas nieobecności Apostoła. Jako takie nie jest zatem skutkiem przymusu, jaki byłby on w stanie na nich wyrzucić, ani rezultatem lęku spowodowanego jego obecnością jako nadzorcy. W pozytywnych terminach chrześcijańskie posłuszeństwo według św. Pawła jest owocem i wyrazem całkowitego oddania się Dobrej Nowinie o zbawieniu w Jezusie Chrystusie, a nie podporządkowaniem się założonych przez niego wspólnot jego autorytetowi.

Czy powyższe obserwacje oznaczają, iż całkowicie wyrzekł się on władzy albo też, że jedynym autorytetem we wspólnocie chrześcijańskiej jest Ewangelia i dlatego nie ma w niej żadnego miejsca na relację posłuszeństwa pomiędzy apostołem i chrześcijańską wspólnotą? Jak pośpieszne są powyższe wnioski, wystarczająco jasno ukazuje już sam fakt, iż Apostoł deklarując, że nie chce używać swej władzy, tym samym oznajmia, iż ją rzeczywiście posiada, i to posiada, ponieważ „dał mu ją Pan” (2 Kor 10, 8; 13, 10). Wbrew romantycznym sugestiom dziewiętnastowiecznych biblistów odnośnie do pełnej religijnego entuzjazmu demokracji w pierwotnym Kościele dopiero co przedstawione niespodzianki terminologiczne wskazują nie tyle na nieobecność władzy w Pawłowym chrześcijaństwie, co na jej specyficzne rozumienie i swoiste sprawowanie przez Apostoła. Na czym owa swoistość polega?

1.2. Władza i autorytet

Aby choć po części odpowiedzieć na to pytanie, warto zastanowić się nad samym słowem *eijxousiva*, które dotychczas nieco beztrudno oddawaliśmy polskim terminem „władza”. Skalę trudności ukazuje już sam przegląd tłumaczeń odnośnych tekstów Pawłowych: oscylują one pomiędzy „mocą” czy „siłą” (Rz 9, 4), „władzą” czy „autorytetem” (Rz 13, 1-7; 2 Kor 10, 8; 13, 10), „panowaniem” (1 Kor 7, 37), „prawem” oraz „możliwością” (1 Kor 9, 4-6. 12. 18), z których każde jest trafne w swoim kontekście, ale oddaje tylko jeden z aspektów czy komponentów greckiego terminu. Dla naszych rozważań może najbardziej owocnym jest rozróżnienie pomiędzy dwoma pojęciami, których zakres znaczeniowy częściowo się wprawdzie pokrywa, ale które absolutnie się ze sobą nie utożsamiają, mianowicie rozróżnienie między władzą i autorytetem. Autorytet jest zawsze jakąś formą władzy, natomiast nie każda władza musi cieszyć się autorytetem. Ten ostatni bowiem – jak pokazują Rz 13, 1-7 i 1 Kor 9, 4 n – zakłada uznanie ze strony tych, którzy władzy podlegają; uznanie, które jest skądinąd podsta-

wowym motywem ich podporządkowania się autorytetowi. Władza bez autorytetu oznacza natomiast panowanie nad kimś tylko dlatego, że nie ma on siły się oprzeć i wyrwać spod jej wpływu. W pierwszym przypadku mamy zatem do czynienia z podporządkowaniem się władzy wybranym ze względu na osobiste przekonanie, w drugim natomiast – podległość opartą na bezsilności i strachu (por. zwłaszcza Rz 13, 5).

Oczywiście, aby móc działać w sposób autorytatywny, ten który pretenduje do posiadania władzy, musi dostarczyć motywów, które byłyby w stanie skłonić innych do uznania jego autorytetu. W tekstach, które już widzieliśmy, a szczególnie w *1 Kor 9, 1 n*, z pewnością ich nie brakowało: boskie pochodzenie (Rz 13, 1; *2 Kor 10, 8; 13, 10*), tytuł apostoła (*1 Kor 9, 1b*: „Czy nie jestem apostołem?”); specjalne doświadczenie religijne (*1 Kor 9, 1c*: „Czyż nie widziałem Jezusa, Pana naszego?”), czy wreszcie rezultaty własnego działania (*1 Kor 9, 1d-2*: „Czyż nie jesteście moim dziełem w Chrystusie? Jeżeli nawet nie jestem apostołem dla innych, dla was na pewno nim jestem. Albowiem wy jesteście pieczęcią mego apostołowania w Panu”). Przedstawiając owe powody, św. Paweł oczekuje od założonych przez siebie gmin uznania swej władzy. *Ipsa facto* stanowią one według Apostoła źródło jego autorytetu. Nimi więc będziemy się musieli teraz zająć nieco dokładniej.

2. Źródła autorytetu według św. Pawła

Fakt, iż w *1 Kor 9, 1 nn* Apostoł uzasadnia własny autorytet boskim pochodzeniem swej władzy: powołanie na apostoła do głoszenia Ewangelii czy też spotkanie ze Zmartwychwstałym, nie budzi żadnego zdziwienia. Przez całe przecież wieki chrześcijańska teologia odwołuje się do ustanowienia Bożego, uzasadniając konieczność władzy w Kościele i jego hierarchiczny charakter. Znacznie mniej zrozumiwały, czy wręcz zaskakujący, jest natomiast fakt, iż obok boskiego pochodzenia św. Paweł przytacza również argument, który należy do zupełnie innej kategorii, i co więcej, że przytacza go nie wprowadzając żadnej widocznej różnicy odnośnie do jego ciężaru gatunkowego, czy też nawet – jeśli ilość wierszy poświęconych każdemu z nich ma jakieś znaczenie – świadomie podkreślając wagę drugiego. Motywuje mianowicie swój autorytet sposobem, w jaki Ewangelia jest przez niego przeżywana i głoszona, oraz wynikającą z tegoż przeżywania i głoszenia owocnością swej działalności.

2.1. Podwójna motywacja apostołskiej władzy

Gdyby chodziło tylko o ten jeden tekst, powyższy fenomen mógłby mieć bardzo ograniczone znaczenie, które ewentualnie można by próbować wyjaśnić specyficzną sytuacją adresatów. Bardziej uważna lektura tekstów Pawłowych pokazuje jednak, iż owa podwójna motywacja jest stałą charakterystyką jego uzasadniania własnego autorytetu. Zmieniają się ewentualnie tylko proporcje. Raz obszerniej traktuje się boskie pochodzenie apostołskiej władzy. Innym razem więcej miejsca poświęca się jakości życia apostoła i rezultatom jego posługi. Apostoł nigdy jednak nie oddziela obu kryteriów, tak jakby chciał zaznaczyć, iż pojedynczo żaden z nich nie wystarcza jako gwarancja jego autorytetu.

W *Liście do Galatów* na przykład poświęca całe dwa pierwsze rozdziały obronie boskiego pochodzenia swego apostołatu i głoszonej przez siebie Ewangelii: ani sam jej sobie nie wziął, ani nie otrzymał jej od żadnego z uznanych apostołów, ale został już w łonie matki wybrany, a następnie powołany przez Boga, który objawił w nim swego własnego Syna (*Ga* 1, 15-16). Na pierwszy rzut oka mogłoby się więc wydawać, iż jedynym liczącym się kryterium Pawłowego autorytetu jest jego Boże pochodzenie. Tym niemniej, jak sam zaznacza w *Ga* 2, 7-9, jego autorytet został uznany przez innych apostołów dopiero po skonstatowaniu przez nich, jak wielkie owoce duchowe przyniosła jego misja wśród pogan.

Podobna sytuacja ma miejsce w *1 Kor* 15, 8-10, chociaż w tym wypadku proporcje są dokładnie odwrotne: podstawowy nacisk spoczywa na po ludzku niewytłumaczalnej owocności życia i trudu Apostoła, który sam z siebie był tylko płodem poronionym, tzn. istotą bez żadnych szans na przeżycie i śmiertelnością dla innych. Owa owocność życia i posługi św. Pawła okazuje się jednak możliwa tylko dzięki spotkaniu ze Zmartwychwstałym i związanej z nim łasce powołania go na apostoła („na końcu ukazał się także mnie”). Powołanie (boskie pochodzenie) jest warunkiem owocności, a ta ostatnia – namacalnym dowodem autentyczności powołania i związanego z nim autorytetu.

Nie inaczej mają się sprawy w tych tekstach obu listów do Koryntian, w których Paweł musi bronić swego urzędu przeciwko tym, którzy odmawiają mu tytułu apostoła i nie uznają związanego z nim autorytetu. Dla naszych rozważań jeden moment w całej tej polemice jest niezwykle istotny. Otóż nie tylko sam Paweł, ale również jego przeciwnicy nie opierają apostołskiego autorytetu wyłącznie na kryterium pochodzenia władzy. Podkreślają je oczywiście (por. np. *2 Kor* 3, 1, gdzie wzmiankuje się listy polecające, czy *2 Kor* 11, 22 odwołujący się do żydowskiego pochodze-

nia), ale równie istotnym jest dla nich styl życia apostoła i skuteczność jego działania: elokwencja, osobisty autorytet, moc słowa (2 Kor 10, 10), „znaki, cuda, przejawy mocy” (2 Kor 12, 11 n) itp. To właśnie w imię tego drugiego kryterium kontestują autorytet Apostoła Narodów. Jak – zadają sobie pytanie – człowiek, którego bez przerwy dotyka cierpienie i któremu nieustannie zagraża śmierć, którego życie cechuje chroniczna słabość i nieustanne trudności, które zdają się czynić z niego igraszkę losu, może być heroldem Ewangelii, której samym sercem jest moc Zmartwychwstałego?

Pawłowa odpowiedź na ten zarzut jest bardzo charakterystyczna. Nie tylko nie powołuje się na boskie pochodzenie swej władzy, ale jeszcze bardziej niż jego przeciwnicy wyakcentowuje swe słabości i cierpienia, ponieważ według niego nie tylko nie osłabiają one jego autorytetu, ale paradoksalnie są jego najlepszą rękojmą. W ten bowiem sposób samo życie apostoła okazuje się wcieleniem szaleństwa Ewangelii, szokującym objawieniem zbawczej mocy Boga w słabości krzyża⁹, i jako takie jest gwarancją autentyczności jego apostołatu i źródłem autorytetu. Podobnie jak jego przeciwnicy on również uznaje zgodność życia apostoła z głoszoną przez niego Ewangelią za kryterium legitymizujące autorytet. Od jego przeciwników różni go natomiast rozumienie Ewangelii: dla nich jest ona ewangelią mocy, która jako taka domaga się „mocnych” głosicieli, dla niego natomiast ewangelią Bożej mocy, która najbardziej ujawnia się w ludzkiej słabości. Jeśli więc nie ukrywa własnych ograniczeń oraz trudności i mówi tyle o sobie, to precyzyjnie dlatego, że jego własne życie jest niczym mniej niż „paradygmatem” Dobrej Nowiny, słowa krzyża¹⁰. W tym właśnie przekonaniu znajdują swą rację bytu wszystkie Pawłowe zachęty, by go naśladować (1 Kor 4, 16; Flp 3, 17; 1 Tes 1, 6; 2 Tes 3, 7. 9).

2.2. Nierozzerwalność i komplementarność kryteriów

Jeśli zgodność życia apostoła z Ewangelią jest dla Pawła jednym z kryteriów i źródłem jego autorytetu, rodzi się naturalne pytanie o to, jak się ma ona do drugiego kryterium czy źródła, jakim jest boskie pochodzenia jego urzędu? Innymi słowy, Paweł jest apostołem dlatego, że żyje Ewangelią, czy też żyje Ewangelią, ponieważ otrzymał od Boga łaskę aposto-

⁹ Logikę mocy i słabości obszernie omawia J. H. Schütz w rozdziałach 5-7 swej monografii *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*.

¹⁰ Por. J. H. Schütz, *Paul*, 134.

latu? I jeszcze dalej: jeśli by Pawłowe życie nie było wcieleniem Ewangelii, czy oznaczałoby to, iż nie miałby on żadnego autorytetu i w związku z tym, że jego wspólnoty z czystym sumieniem mogłyby go ignorować.

Zauważmy najpierw, iż Paweł nie mówi nigdy, iż samo życie Ewangelią czyni apostołem w sensie, jaki ma ten termin w *1 Kor 12, 29* („Czyż wszyscy są apostołami?”). Chronologicznie jako apostoła ukonstytuowało go spotkanie ze Zmartwychwstałym i otrzymana wówczas misja głoszenia Ewangelii poganom. Bez tego spotkania nie byłoby łaski, a co za tym idzie, nie byłoby ani nawrócenia, ani rezultatów. Tym niemniej boskie pochodzenie jego apostołatu staje się rozpoznawalne dla innych tylko dzięki przemianie Pawłowego życia i dzięki owocności apostołatu. Życie zgodne z Ewangelią i imponujące rezultaty apostołskiego trudu umożliwiają uznanie Pawłowej władzy, który tym samym staje się autorytetem. Bez nich bowiem trudno byłoby rozpoznać pomiędzy licznymi już wówczas pretendencjami do władzy tych, których Bóg sam wybrał. Boskie pochodzenie władzy oraz owocne i zgodne z Ewangelią życie apostoła są zatem dla Pawła nierozdzielными komponentami chrześcijańskiego autorytetu, który pozostaje sobą tylko wówczas, gdy może legitymować się oboma.

W tym miejscu warto jeszcze zwrócić uwagę na jedyny tekst Pawłowy o władzy, który radykalnie różni się od tych, które dotyczą autorytetu apostoła. Chodzi mianowicie o *Rz 13, 1-7*, gdzie samo boskie pochodzenie władzy politycznej wystarcza, aby uzasadnić obowiązek podporządkowania się jej, i to podporządkowania się w sumieniu („Każdy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga. Kto więc przeciwstawia się władzy – przeciwstawia się porządkowi Bożemu. [...] Należy więc jej się poddać nie tylko ze względu na karę, ale ze względu na sumienie”). Wyłączne odwołanie się do boskiego pochodzenia władzy politycznej oznacza, że nie dostarcza ona żadnych innych motywów, które mogłyby dodatkowo uzasadnić jej autorytet i uczynić tym samym posłuszeństwo bardziej ochoczym. Ów tekst przynosi pośrednio pozytywną odpowiedź na postawione powyżej pytanie o to, czy chrześcijanin winien być posłuszny autorytetowi, którego życie nie jest wcieleniem Ewangelii. Jednocześnie jednak doskonale ukazuje to, co winno odróżniać władzę polityczną od władzy we wspólnocie chrześcijańskiej. Tylko ta ostatnia może i powinna być w stanie uzasadnić swe autorytatywne interwencje apelem: „Bądźcie naśladowcami moimi, jak ja jestem naśladowcą Chrystusa” (*1 Kor 11, 1*; por. także

Flp 3, 17 oraz *1 Kor 4, 16*). Jeśli z jakichś powodów nie byłaby w stanie tego zrobić, chrześcijanie nie są wprawdzie zwolnieni z posłuszeństwa, ale ona sama ma niewiele wspólnego z chrześcijaństwem. Faktycznie nie różni się niczym od władzy politycznej, której decyzjom trzeba się podporządkować, i to podporządkować w sumieniu, ale której rzadko da się słuchać z radością.

3. Różnorodność autorytatywnych interwencji Pawła

Analizując na początku naszych wywodów terminologię władzy i posłuszeństwa zaznaczyliśmy, iż Paweł stara się unikać używania swej władzy, a posłuszeństwo chrześcijańskie ma za przedmiot nie tyle samego Apostoła, co Ewangelię. Z drugiej jednak strony w obecnych w każdym jego piśmie zachętach i napomnieniach moralnych (parakleza), nie brakuje ani poleceń, ani nakazów. By lepiej nakreślić kontury Pawłowej władzy, przyjrzyjmy się zatem bliżej tym sytuacjom, w których używa on swego autorytetu.

Zaznaczmy najpierw, iż zachęty i napomnienia moralne (parakleza) same z siebie nie są jeszcze symptomem szczególnej władzy. Wszyscy wierzący winni zachęcać i napominać się nawzajem, niezależnie od tego, jaki urząd sprawują (*Rz 12, 8*; *1 Kor 14, 31*; *2 Kor 2, 7*; *13, 11*; *1 Tes 4, 18*; *5, 11*). Tym niemniej jako apostoł i założyciel kościoła Paweł ma prawo i obowiązek do czegoś więcej: nie tylko zachęca i napomina, lecz także wydaje polecenia¹¹ i stosuje sankcje¹². W niektórych wypadkach sformułowania są bardzo mocne: „postanawia” i „poucza”, dwa czasowniki, które zwykle wyrażają sposób działania samego Pana (*1 Kor 7, 10. 17*; *9, 14*). W innych natomiast wydaje się tylko „sugerować”, skrzętnie unikając narzucania swej woli, jakby chciał, by decyzja była wyłącznym rezultatem wewnętrznego przekonania wspólnoty i jej członków. W pierwszym wypadku angażuje zatem cały swój autorytet, w drugim natomiast świadomie tego unika. Z czego wynika ta różnorodność i co mówi nam ona na temat specyfiki Pawłowego sprawowania władzy?

¹¹ Por. np. *1 Kor 11, 34* oraz *16, 1* (ἀεὶ ὀυόου), *1 Kor 7, 10*; *11, 17*; *1 Tes 3, 11*; *2 Tes 3, 4. 10. 12* (δάναάάΎεεü).

¹² Por. *1 Kor 4, 19 n*; *1 Kor 5, 3 n*; *2 Kor 10, 6*; *13, 10*; *Ga 1, 9*; *2 Tes 3, 14*.

3.1. Różny autorytet w różnych materiach

Nawet pobieżna obserwacja pozwala zauważyć, iż moc, z jaką Paweł angażuje swój autorytet, zależy od materii, odnośnie do której się wypowiada. Jeśli chodzi o obronę prawdy Ewangelii, jego autorytet jest totalny: Pawłowe decyzje w sprawie obrzezania nie dopuszczają jakichkolwiek ustępstw i nie pozostawiają niczego wewnętrznym natchnieniom czy sumieniu poszczególnych chrześcijan; anatemy spadają na wszystkich, którzy głoszą inną Ewangelię.

Nieco inaczej mają się sprawy w zakresie dyscypliny życia wspólnoty. Jego dyrektywy odnośnie do życia wspólnego są wprawdzie jednoznaczne i autorytatywne, więcej, to właśnie w takich wypadkach Paweł szczególnie powołuje się na swój autorytet (1 Kor 7, 17; 11, 34; 14, 37; 1 Tes 4, 11; 2 Tes 3, 14), tym niemniej nigdy nie daje ich *sua sponte*, ale zostają one na nim niejako wymuszone. Działa faktycznie jako ostatnia instancja, która usiłuje uratować pokój i porządek w gminach, po tym jak mediacja miejscowych odpowiedzialnych okazała się całkowicie nieskuteczna i zawiodły wszelkie inne próby rozwiązania konfliktów.

Jeszcze inaczej natomiast wygląda Pawłowe angażowanie własnego autorytetu w zakresie kwestii ściśle moralnych. W tej materii wydaje się, że unika on nakładania konkretnych zobowiązań. Przede wszystkim sugeruje i usiłuje przekonać bez wywierania nacisku. Jednym słowem sprawuje swą władzę tak, jakby chciał, by postępowanie wierzących było owocem ich własnej wewnętrznej decyzji i pełną wdzięczności odpowiedzią na zbawczą moc Ewangelii. Na uprzedzającą miłość Boga nie można bowiem odpowiedzieć inaczej, jak tylko dobrowolnym darem z siebie samego: „A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej. Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe" (Rz 12, 1-2).

3.2. Autorytet w kwestiach moralnych

Skoro w swych pouczeniach moralnych Paweł chce przede wszystkim pomóc adresatom swoich listów osobiście odpowiedzieć na apel Bożej miłości, jego autorytet w tym zakresie słusznie bywa określany jako autorytet pedagogiczny. On sam zresztą często podkreśla pedagogiczny oraz ojcowsko-synowski charakter relacji, jaka istnieje między nim i jego kościołami: „Choćbyście mieli bowiem dziesiątki tysięcy wychowawców w Chrystu-

sie, nie macie wielu ojców; ja to właśnie przez Ewangelię zrodziłem was w Chrystusie Jezusie" (1 Kor 4, 15; por. także Ga 4, 19; 1 Tes 2, 11).

Walor pedagogiczny Pawłowych interwencji w zakresie moralności nie oznacza jednak całkowitego zaniku ich autorytatywnego charakteru. Nie wyklucza na przykład – jak pokazuje 1 Kor 5, 1-13 – jednoznacznego potępienia i surowych sankcji¹³. Apostoł nie ogranicza się w tym wypadku tylko do propozycji czy sugestii, jak to ma zwykle miejsce, gdy jego interwencje dotyczą dobra, które adresaci jego listów mogliby czynić. Przeciwnie, przemawia tonem, który nie pozwala na jakąkolwiek kontestację, a w ostatnim wierszu po prostu rozkazuje usunąć winnego ze wspólnoty (w. 13). Zanim to jednak uczyni, podaje cały szereg racji, które przemawiają za taką decyzją i przede wszystkim odślaniają moralną złość napiętnowanego czynu. Jak więc widać, pedagogiczny autorytet Apostoła nie ogranicza się do (1) zachęt i sugestii moralnych, których celem jest pobudzenie i ukierunkowanie ku dobru miłości wierzących. Obejmuje również (2) sankcje, i to zarówno pozytywne¹⁴, celem dodania odwagi, jak i negatywne, celem powstrzymania zła i ratowania tego, który je popełnia, oraz (3) kryteria oceny, przy pomocy których wierzący mogą sami uświadomić sobie, gdzie i dlaczego ich postępowanie jest błędne, kryteria, których podanie sprawia, iż nawet sama kara staje się elementem pedagogii.

¹³ „Słyszysz się powszechnie o rozpuście między wami, i to o takiej rozpuście, jaka się nie zdarza nawet wśród pogan; mianowicie, że ktoś żyje z żoną swego ojca. A wy unieśliście się pychą, zamiast z ubolewaniem żądać, by usunięto spośród was tego, który się dopuścił wspomnianego czynu. Ja zaś nieobecny wprawdzie ciałem, ale obecny duchem, już potępiłem, tak jakbym był wśród was, sprawcę owego przestępstwa. Przeto wy, zebrawszy się razem w imię Pana naszego Jezusa, w łączności z duchem moim i z mocą Pana naszego Jezusa, wydajcie takiego szatanowi na zatracenie ciała, lecz ku ratunkowi jego ducha w dzień Pana Jezusa. Wcale nie macie się czym chlubić! Czyż nie wiecie, że odrobina kwasu całe ciasto zakwasza? Wyrzucicie więc stary kwas, abyście się stali nowym ciastem, jako że przańsi jesteście. Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha. Tak przeto odprawiajmy święto nasze, nie przy użyciu starego kwasu, kwasu złości i przewrotności, lecz – prżąnego chleba czystości i prawdy. Napisałem wam w liście, żebyście nie obcowali z rozpustnikami. Nie chodzi o rozpustników tego świata w ogóle ani o chciwców i zdzierców lub bałwochwalców; musielibyście bowiem całkowicie opuścić ten świat. Dlatego pisałem wam wówczas, byście nie przestawali z takim, który nazywając się bratem, w rzeczywistości jest rozpustnikiem, chciwcem, bałwochwalcą, oszczercą, pijakiem lub zdziercą. Z takim nawet nie siadajcie wspólnie do posiłku. Jakże bowiem mogą sądzić tych, którzy są na zewnątrz? Czyż i wy nie sądzicie tych, którzy są wewnątrz? Tych, którzy są na zewnątrz, osądzi Bóg. Usunąć złego spośród was samych”.

¹⁴ Na przykład Flp 1, 3-11; 4, 1; 1 Tes 3, 6-10.

3.3. Zobowiązania moralne a wewnętrzna wolność chrześcijanina

Wedle *opinio communis*, która dzisiaj stała się niemal dogmatem, między przymusem a wolnością istnieje tak wielka sprzeczność, że jedno faktycznie wyklucza drugie. Tymczasem prawda może być zupełnie odwrotna, ponieważ wolność polega również (a może nawet przede wszystkim) na umiejętności funkcjonowania w sytuacjach przymusowych i dzięki nim. Doskonały gimnastyk na przykład nie uwalnia się od przymusu prawa ciężkości, lecz tylko umiejętnie je wykorzystuje. Podobnie prawdziwie wolny człowiek nie odrzuca swej rasy, płci, ojczyznojęzyka, swego kraju, rodziny, środowiska czy klasy społecznej, lecz umie tak używać owych „przymusów strukturalnych”, by nie stać się niewolnikiem żadnego. Wiara, iż wolność wewnętrzna jest czystą, nie podlegającą żadnym zewnętrznym prawom i ograniczeniom spontanicznością, ma wiele wspólnego z dziecinną naiwnością. Najpierw dlatego, że ograniczenia i przymusy strukturalne są zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne, a następnie ponieważ spontaniczność zbyt często okazuje się tylko ślepą zależnością od własnych nieświadomych uwarunkowań psychologicznych, społecznych czy religijnych. Jeśli wolność ma posmak spontaniczności, łatwości i naturalności, to zwykle jest to spontaniczność, łatwość czy naturalność *nabyta*, owoc osiągniętego mistrzostwa w posługiwaniu się własnymi ograniczeniami¹⁵.

Powiedziawszy to, pozostaje jednak prawdą, iż odnośnie do problematyki moralnej św. Paweł najczęściej stara się przekonywać, sugerować i zachęcać, i nie wykorzystuje swego autorytetu po to, by narzucić swoją wolę. Jednym słowem, jak najbardziej respektuje wewnętrzną wolność swoich korespondentów. Jak jednak wygląda jego szacunek dla wolności wierzących wtedy, gdy nakłada na nich obowiązki albo zakazuje? Poszukajmy odpowiedzi na to pytanie w tekście, który jest emblematyczny dla całej etyki Pawłowej, *1 Kor 6, 12-20*¹⁶.

¹⁵ Obszerniej na ten temat J.-N. Aletti, *L'autorité apostolique de Paul. Théorie et pratique*, w: A. Vanhoye (ed.), *L'apôtre Paul: Personalité, style et conception du ministère* (BETL 73), Leuven 1986, 229-246, szczególnie 241-242. Na tym właśnie artykule w znacznej mierze opiera się całość naszej refleksji na temat różnorodności autorytatywnych decyzji Apostoła Narodów.

¹⁶ „Wszystko mi wolno, ale nie wszystko przynosi korzyść. Wszystko mi wolno, ale ja niczemu nie oddam się w niewolę. Pokarm dla żołądka, a żołądek dla pokarmu. Bóg zaś unicestwi jedno i drugie. Ale ciało nie jest dla rozpusty, lecz dla Pana, a Pan dla ciała. Bóg zaś i Pana wskrzesił, i nas również swą mocą wskrzesi z martwych. Czyż nie wiecie, że ciała wasze są członkami Chrystusa? Czyż wzięwszy członki Chrystusa, będę je czynił członkami nierządniczy? Przenigdy! Albo czyż nie wiecie, że ten, kto łączy się z nierządni-

W tekście tym Apostoł ani nie grozi, ani nie mówi o karach. Spokojnie przedstawia rozumowanie, które ma członkom korynckiej gminy dostarczyć kryteriów do oceny ich własnego postępowania. Daje również rozkazy (ww. 18 a i 20 b), ale pojawiają się one dopiero na końcu każdej z dwóch serii długich uzasadnień. Nie są więc arbitralne, ale solidnie przygotowane. Co więcej, są sformułowane w sposób ogólny, jak najbardziej odległy od moralnej kazuistyki, tak że ich szczegółowa aplikacja jest zostawiona inteligencji i dobrej woli adresatów, co dodatkowo wzmacnia pedagogiczny charakter Pawłowej interwencji i ujawnia, jak bardzo zależy mu na uszanowaniu wolności adresatów. Czy jednak wydając rozkazy, którym nie można się nie podporządkować, nie ujawnia na koniec, iż ów respekt dla wewnętrznej wolności Koryntian jest bardziej kwestią retorycznej strategii (albo manipulacji) niż rzeczywistą troską? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba nam zwrócić uwagę nie tyle na sam fakt istnienia rozkazów, co na argumentację, która je poprzedza. Paweł nie powołuje się w niej na przykazania ani nie przypomina Koryntianom, iż ma autorytet do tego, by rozstrzygnąć kwestię w sposób, który on sam uważa za poprawny. Odwołuje się natomiast do ich własnego doświadczenia: do całkowitej i pełnej miłości więzi ze Zmartwychwstałym, i ją właśnie przedstawia jako ostateczną rację swoich wymagań. Przedstawić powody, dla których chrześcijanin jest zobowiązany do określonej postawy moralnej – w etyce Pawłowej nie oznacza zatem zmusić go do czegoś zewnętrznego, skazując go tym samym na nieautentyczność. Przeciwnie, to, co zobowiązuje, dotyczy samego wnętrza chrześcijanina, pochodzi z jego odnowionego życia i dlatego między zobowiązaniami moralnymi a wewnętrzną wolnością wierzącego sprzeczność nie tylko nie musi, ale nawet nie powinna występować. Pod jednym wszakże warunkiem: te pierwsze muszą być autentycznym wyrazem chrześcijańskiej tożsamości, a nie arbitralną decyzją autorytetu. Jaka jest zatem rola apostolskiego autorytetu w zakresie moralności? Pomóc chrześcijanom nie zapomnieć o żywotnej więzi z Panem i uświadamiać im to wszystko, co mogłoby ich od Niego odłączyć.

Tekst *1 Kor 6, 12-20* dotyczył autorytatywnych interwencji Apostoła w sytuacjach, w których chrześcijanin wybierał między dobrem a złem,

cą, stanowi z nią jedno ciało? Będą bowiem – jak jest powiedziane – dwoje jednym ciałem. Ten zaś, kto się łączy z Panem, jest z Nim jednym duchem. Strzeżcie się rozpusty; wszelki grzech popełniony przez człowieka jest na zewnątrz ciała; kto zaś grzeszy rozpustą, przeciwko własnemu ciału grzeszy. Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego, który w was jest, a którego macie od Boga, i że już nie należycie do samych siebie? Za wielką bowiem cenę zostaliście nabyci. Chwalcie więc Boga w waszym ciele!"

ryzykując tym samym utratę swojej tożsamości. Czy Paweł okazuje takie samo zdecydowanie i zobowiązuje z jednakową siłą również wówczas, gdy chodzi o wybór między jednym dobrem a drugim, albo między dobrym i lepszym? *1 Kor 9* pokazuje, iż w takich przypadkach św. Paweł jednoznacznie wystrzega się jakiegokolwiek narzucania swoich preferencji i zostawia każdemu wolność wyboru dobra, które chce realizować. Więcej nawet, nie tylko nie narzuca innym tego, co sam uznaje za lepsze, ale – jak w wypadku celibatu ze względu na królestwo Boże w *1 Kor 7* – posuwa się aż do ostrzeżenia, iż to, co według niego lepsze, dla innych może się okazać nie tylko mniej dobre, ale nawet stać się zniewoleniem i przyczyną zła, jeśli nie otrzymało się odpowiedniego charyzmatu. W obronie prawdy Ewangelii Apostoł nie waha się użyć całego swego autorytetu. Wie jednak, iż ta sama Ewangelia może być przeżywana na różne sposoby, zależnie od łaski, którą każdy otrzymuje indywidualnie (*Rz 12, 6*) i którą również apostoł musi respektować.

Zakończenie

Jest prawdą, iż im bardziej chrześcijanin jest wolny i im bardziej pozwala się prowadzić wewnętrznemu Mistrzowi, tym mniej potrzebuje ojców i pedagogów. Nie lekceważy ich ani nie odrzuca, ale coraz większa otwartość na Ducha owocuje w nim pewnego rodzaju duchową inteligencją. Taki stan rzeczy wskazuje zarówno na potrzebę i granice autorytetu w chrześcijańskiej wspólnotce, jak i na to, iż nie należy zbyt pośpiesznie przeciwstawiać autorytetu wewnętrznej wolności wierzącego. Wolność nie jest bowiem czymś danym, co przychodzi automatycznie, ale zadaniem, owocem wysiłku i ćwiczeń, zdobyczą. Władza, czy lepiej – posługa autorytetu, w teorii i praktyce św. Pawła nie ma na celu nic innego, jak pomóc wierzącym osiągnąć tę wolność jak najszybciej i w jak największym stopniu. Paradoksalnie, ostatecznym zatem celem autorytetu w chrześcijańskiej wspólnotce jest stać się jak najmniej potrzebnym. Oczywiście przed paruzją każdy chrześcijanin jest ciągle jeszcze w drodze „do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa” (*Ef 4, 13*) i dlatego w mniejszym lub większym stopniu zawsze będzie potrzebował autorytetu. Tym niemniej ten ostatni będzie sprawowany inaczej przez tych, którzy znaleźli odpowiedź na klasyczne już pytanie biskupa Krasickiego: „Tabakiera dla nosa czy nos dla tabakierzy?”

Leadership in the theory and practice of the Apostle to the Nations

It is true that the more a Christian is free, and the more he allows himself to be led by the internal Master, the less he needs fathers and pedagogues. He does not underestimate them or reject them, yet the greater openness to the Spirit results in a certain spiritual intelligence. Such a state of affairs indicates both the need and limits of authority in a Christian community, as well as the fact that one should not hurriedly place in opposition authority and the internal freedom of a believer. Freedom is not a given, not automatic, but is a result of effort and exercise, a gain. Power, or better the authority, in Pauline theory and practice is aimed only at helping believers to achieve this freedom as soon as possible and to the greatest possible extent. Paradoxically then, the final objective of authority in a Christian community is to become the least necessary. Certainly, before the parusia, each Christian is still on his way „to the measure of the full stature of Christ” (Eph 4,13) and therefore to a greater or lesser extent he will always need authority. Nevertheless, the latter will be exercised differently by those who have found the answer to the proverbial question of Bishop Krasicki: „tobacco for the nose or the nose for tobacco?”

ANDRZEJ A. NAPIÓRKOWSKI OSPPE
KRAKÓW

KU ODNOWIONEJ DOGMATYCZNO- -PASTORALNEJ APLIKACJI SAKRAMENTU BIERZMOWANIA W PARAFII

1. Wprowadzenie

Podjąć refleksję wiarą i intelektem nad Duchem Świętym w sakramentalnym życiu chrześcijanina, a zwłaszcza w udzielaniu znamienia daru Ducha, oznacza stanąć ostatecznie wobec tajemnicy trzeciej Osoby Boskiej. Nie bez przyczyny nazywana jest Ona „nieznanym Bogiem”¹. Gdy pochylamy się nad źródłami objawienia judeochrześcijańskiego, odkrywamy na Jej temat dość skąpy przekaz. Istnieje jakaś dziwna prawidłowość polegająca na tym, że jeżeli ktoś zaczyna mówić o Duchu Świętym, to łatwo popada w niebezpieczeństwo abstrahowania czy teoretyzowania. Znacznie lepszą sytuację mamy odnośnie do Jezusa Chrystusa, gdyż wystarczy obudzić w naszej wyobraźni Jego żywy obraz pochodzący z kart Ewangelii, które przekazują Jego słowa i postępowanie, gdy ukazał się nam w ludzkiej postaci. Obraz Boga Ojca możemy – choć już trudniej – uzyskać na podstawie tego, o czym Jezus tak często mówił i co stawiał w centrum swojego myślenia i działania.

To zestawienie sygnalizuje spore trudności, jakie pojawiają się dodatkowo jeszcze w wielu innych względach, gdy pragnie się w teologicznym trudzie zgłębiania objawienia dotrzeć do osoby i działania Ducha

¹ Por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 248.

Świętego. Pierwsza trudność bierze się stąd, że to, co jest duchem, już samo w sobie jest trudne do uchwycenia czy też intelektualnego przedstawienia. Następne utrudnienie niosą księgi Nowego Testamentu, w których Duch stoi na dalszym planie. Ostatecznie musimy także pamiętać, że Duch Święty jest siłą Bożą i jedną z trzech Osób Boskich, których przecież nigdy nie jesteśmy w stanie do końca wyrazić prostym teologicznym językiem. A przy tym Ducha Świętego jako takiego napotykamy dopiero po Wniebowstąpieniu Pańskim, gdyż jest On pierwszym darem, jaki chwalebny Pan po swoim dziele odkupieńczym podarował nam od Ojca. Dlatego też jest trudną sprawą osiągnąć właściwe wyobrażenie Ducha Świętego. Możemy raczej powiedzieć, jak On działa².

Wypada skonstatować, że w teologii katolickiej przez wiele wieków brakowało odrębnego traktatu pneumatologicznego. Dopiero czasy nowożytne przyniosły pewien rozwój, ale skoncentrowano się przede wszystkim na darach Ducha Świętego, który zamieszkuje w człowieku usprawiedliwionym, będącym świątynią Ducha. Stopniowo kształtował się także pogląd o Duchu jako duszy Mistycznego Ciała Chrystusa, która przenika, jednoczy i zespała z sobą wszystkie jego członki. Warto tu wskazać na znaczny wkład teologów prawosławnych (A. Chomiakow, S. Bułgakow, W. Łoski, P. Ewdokimow, N. A. Nissiotis), którzy widzieli Ducha Świętego jako Tego, który ożywia Kościół, będący duchowym organizmem³.

Sobór Watykański II włączył wprawdzie do dokumentów soborowych liczne wzmianki o Duchu Świętym, zwłaszcza o jego zbawczej obecności w Kościele i w świecie, akcentując rolę i miejsce Ducha w historii zbawienia. Wywołało to w ostatnich latach cały szereg opracowań na temat Ducha Świętego. Jednakże zaistniałe po *Vaticanum II* publikacje o tematyce pneumatologicznej zajęły się niestety przede wszystkim ruchami charyzmatycznymi i odnową charyzmatyczną, nie podejmując jednak całości zagadnienia.

Z powyższego fragmentarycznego przeglądu myśli pneumatologicznej można wywnioskować, że zdefiniowanie trzeciej Osoby Boskiej nie jest rzeczą łatwą. Francuski kard. Yves Congar w swojej „Sumie teologicznej” dochodzi do przekonania, że Duch Święty jest Duchem czło-

² Por. A. A. Napiórkowski, *Pneumatologiczne wymiary usprawiedliwienia*. „Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”, w: *Niech zstąpi Duch Twój! Sympozja dogmatyczne*, red. Z. Kijas, Tarnów 1999, s. 87.

³ Por. L. Balter, *Duch Święty (I. Teologia, B. W starożytności)*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1985, t. IV, k. 285.

wieka i Duchem Boga; jest On Mocą, która nie przymusza, ale przez którą Bóg jest obecny i działa w naszym życiu⁴. „Jednak w wyjaśnianiu prawdy o Duchu Świętym decydującym momentem jest Jego imię osobowe, określające naturę i precyzujące Jego rolę w Trójcy Świętej, a także w Kościele, człowieku i świecie. Imię osobowe trzeciej Osoby Boskiej to Duch – ponieważ uduchawia, Święty – ponieważ uświęca. Jest On zatem w Trójcy Świętej duchowością i świętością Boga [...]. Osobowa specyfika przejawia się także w Jego działaniu w świecie – uduchawia i uświęca wszystko, co przenika”⁵.

2. Nowy Testament o działaniu trzeciej Osoby Boskiej

Kim jest Duch Święty? Historia szukania odpowiedzi na to pytanie jest niezwykle bogata, mimo że uzyskany materiał nie jest za obszerny, i to nie tylko w łonie chrześcijańskiego objawienia, ale też w innych tradycjach religijnych (judaizmu, islamu czy hinduizmu)⁶. Już pobieżna lektura Pisma św., a zwłaszcza ksiąg Nowego Testamentu, pozwala łatwo zauważyć, jak wiele określeń odnosi się do Syna Bożego, natomiast jakże niewiele do Ducha Świętego. Żaden z autorów natchnionych nie usiłuje wyjaśniać, kim jest Duch. Trzeba raczej stwierdzić, że w historii zbawienia odsłania się On powoli, stopniowo. Pierwsze stronice Biblii ukazują Ducha Bożego w formie symboli: tchnienia, wiatru (por. *Rdz* 1, 2; 8, 1; *Iz* 11, 15 n), życiodajnego pierwiastka (por. *Rdz* 2, 7), szczególnego uzdolenienia, natchnienia, nadzwyczajnej mocy (por. *Wj* 31, 3; *Lb* 11, 17; *2 Sm* 23, 2)⁷. Ewangelie, obwieszczając ludziom fakt zbawienia w Jezusie, wiążą dopiero z Jezusową osobą i dziełem dar Ducha. Dlatego Duch Święty w życiu Jezusa jako Mesjasza powiązany jest z Jego poczęciem, chrztem w Jordanie i wieloma innymi wydarzeniami z Jego życia⁸. Duch ukazany jest jako nadprzyrodzona siła, którą Jezus otrzymuje podczas swego chrztu (por. *Mk* 1, 10-11), natomiast Apostołowie i wierni w dzień Pięćdziesiątnicy (por. *Dz* 2, 1-41). Apostołów, którzy byli pieczętowani, chrzzcze-

⁴ Por. Y. Congar, *Duch człowieka, Duch Boga*, Warszawa 1996, s. 5.

⁵ L. Balter, *Duch Święty (I. Teologia, C. W teologii systematycznej)*, dz. cyt., k. 286.

⁶ Zob. *Religie świata o Duchu Świętym*. Dokument Komisji ds. Dialogu Międzyreligijnego Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Katowice 1998.

⁷ Por. A. Jankowski, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982, s. 7-13. Na temat pneumatologii Starego Testamentu więcej mówi H. Langkammer, w: *Pneumatologia Biblijna*, Opole 1998, s. 11-29.

⁸ Por. A. Jankowski, dz. cyt., s. 23-37.

ni, pojeni, napełniani Duchem Świętym (por. *Mk* 1, 8; *Łk* 1, 15. 41; *Dz* 1, 8; *1 Kor* 12, 13), oraz wiernych Kościoła pierwotnego Duch uzdalnia do głoszania słowa Bożego mimo trudności i prześladowań⁹.

Pomocą przy odkrywaniu objawienia o Duchu służy także teologia św. Pawła, zawarta w jego listach. Apostoł z Tarsu wskazuje na Ducha Świętego jako na sprawcę ontycznej nowości wiernych¹⁰ oraz, mimo różnorodności nowego ludu Bożego, zapewnienia mu jedności. Różnorodność ta jest dwójaka – najpierw wiele tak rozmaitych jednostek tworzy Kościół, a następnie w nich z kolei zachodzi wiele różnych przejawów Ducha. Jedność, jakiej udziela Duch Święty – jak pisze o. Augustyn Jankowski – jest dynamiczna. Polega bowiem na udzielaniu nowego życia poprzez czynności hierarchicznych posług i przez skutki sakramentów oraz charyzmatów. Wszystko to są narzędzia Ducha, który oddziałuje zarówno na cały Kościół, pojmowany u Pawła jako lud Boży, ciało Chrystusa i świątynia niebieskiego Jeruzalem, jak i na poszczególnych wiernych¹¹.

Apostoł Narodów w swoim liście pyta się Galatów: „Czy Ducha otrzymaliście na skutek wypełniania Prawa za pomocą uczynków, czy też stąd, że daliście posłuch wierze?” (*Ga* 3, 2). Paweł ukazuje dwa aspekty rzeczywistości ludzkiej. Na biegunie ujemnym ustawia „Stare Przymierze”, „prawo grzechu i śmierci”, „jarzmo”, „ciało”. Natomiast biegun dodatni to „Duch”, który niesie ze sobą „nowość”, „życie” i „wolność”. Duch Święty zatem wprowadza ludzi na nową płaszczyznę życia¹². Jednakże Duch nie tylko *mieszka* w wiernych, ale też ich *napełnia*. Ta immanencja sakralna i uświęcająca, pełna dynamizmu, jest wyrażona trzema przenośniami: „pieczętowanie”, „zadatek” i „pierwsze dary”:

On [Bóg] wycisnął na nas pieczęć i zostawił zadatek Ducha w sercach naszych (*2 Kor* 1, 22).

Uwierzywszy zostaliście opatrzeni pieczęcią, obiecany Duchem Świętym, który jest zadatkiem naszego dziedzictwa na Odkupienie (*Ef* 1, 13 n).

Nie zasmucajcie Bożego Ducha Świętego, którym zostaliście opieczętowani na dzień Odkupienia (*Ef* 4, 30).

My już posiadamy pierwsze dary Ducha (*Rz* 8, 23)¹³.

⁹ Por. K. Romaniuk, *Duch Święty (I. Teologia, A. Podstawy Biblijne)*, w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1985, t. IV, k. 282; por. H. Langkammer, *Pneumatologia Biblijna*, dz. cyt., s. 45-118.

¹⁰ Por. A. Jankowski, dz. cyt., s. 52-54.

¹¹ Por. tenże, *Duch Święty w Nowym Testamencie*, Kraków 1998, s. 107-111.

¹² Por. tenże, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 55-56.

¹³ Por. tenże, *Duch Święty w Nowym Testamencie*, dz. cyt., s. 111-113; por. także H. Langkammer, dz. cyt., s. 118-127.

Chrześcijanin w Duchu Świętym usprawiedliwiony (por. *1 Kor* 6, 11) przez chrzest oraz uświęcony (por. *1 Kor* 1, 2), otrzymuje pieczęć Ducha (por. *Ef* 1, 13; 4, 30)¹⁴. A ponieważ przyłączyć do Chrystusa przez chrzest oznacza odrodzić się na nowo w Duchu Świętym (por. *Dz* 2, 38), dlatego refleksja o działaniu Ducha Świętego w człowieku musi prowadzić – zgodnie z biblijnymi przesłankami – do Jego sakramentalnego udzielania się w tych obu sakramentach inicjacji chrześcijańskiej: w chrzcie i bierzmowaniu.

3. Bierzmowanie a chrzest w przesłankach biblijnych i kościelnej tradycji

Dogmatyczno- i liturgiczno-historyczne badania ostatnich dziesięcioleci odnośnie do prakościelnej inicjacji ujawniły pierwotny silny związek chrztu i bierzmowania i tym samym postawiły znak zapytania nad samodzielnością tego sakramentu wobec chrztu¹⁵.

Z *Ewangelii św. Jana* możemy zaczerpnąć wprowadzenie do katechezy o sakramentach inicjacji. W rozmowie z Nikodemem Chrystus powiedział o potrzebie powtórnych narodzin: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego” (*J* 3, 5). W katechetycznym wprowadzeniu powiemy oczywiście, że tak jak woda jest najbardziej podstawowym elementem uorganizowania materii, tak Duch Boży jest nieodzownie konieczny dla narodzin życia łaski, a to ma miejsce w sakramencie chrztu i bierzmowania, które nie tylko otwierają drogę do nieba, ale są zasiewem wszelkich mocy nadprzyrodzonych, których człowiek o własnych siłach nigdy nie mógłby zdobyć¹⁶.

Dlatego ma rację najwybitniejszy polski reżyser, Krzysztof Zanussi, gdy w usta głównego bohatera swojego znakomitego filmu pt. *Życie jako śmiertelna choroba przenoszona drogą płciową* wkłada stwierdzenie: „Natura dąży do śmierci”. Pierwszoplanowa postać, grana przez Zbigniewa Zapasiewicza, jest nieuleczalnie chora na raka. Natura jego dąży do

¹⁴ Por. A. A. Napiórkowski, *Usprawiedliwienie grzesznika. Czy potępienia doktrynalne z XVI w. zachowują nadal swoją ważność?*, Kraków 1998, s. 47-55.

¹⁵ Por. H. Bourgeois, B. Sesbüé, P. Tihon, *Histoire des Dogmes. Les signes du salut*, Paris 1995, t. III, s. 15-338.

¹⁶ Por. J. Buxakowski, „Przyjmij znamię daru Ducha Świętego”. *Refleksje teologiczno-duszpasterskie nad rolą bierzmowania*, w: *Wokół tajemnicy Ducha Świętego*. „Sympozja” nr 27, Opole 1998, s. 93.

śmierci nie tylko w sensie biologicznym, ale też duchowym, bo polega jedynie na własnych, ludzkich siłach. A nie ma życia bez łaski.

O ile rozmowę Chrystusa z Nikodemem autorzy klasycznych podręczników sakramentologii odnosili do konieczności chrztu, o tyle następny rozdział czwartej Ewangelii wiązali z bierzmowaniem. Chrystus objawia Samarytance godność Mesjasza, „Namaszczonego”, czyli „przenikniętego Duchem”. „Nadchodzi jednak godzina – zwraca się Jezus do kobiety przy Jakubowej studni – owszem, już jest, kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie, a takich czcicieli chce mieć Ojciec. Bóg jest duchem; potrzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie” (J 4, 23-24). Sakrament bierzmowania daje ochrzczoneму te moce rozwojowe Ducha łaski i prawdy, które są w dyspozycji Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia od chwili Zesłania Ducha Świętego. Jezus zresztą zapowiadał je wielokrotnie w swoim przedpaschalnym nauczaniu: „»Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do mnie i pije! Jak rzekło Pismo: strumienie wody żywej popłyną z jego wnętrza«. A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego” (J 7, 37 b – 39 a). Również w wieczerniku Jezus składał obietnicę: „Nie zostawię was sierotami: przyjdę do was. A Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pośle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co wam powiedziałem” (J 14, 18. 26)¹⁷.

I rzeczywiście dzień Pięćdziesiątnicy jako dzień Zesłania Ducha Świętego stał się najbardziej przełomowym dniem w dziejach społecznego apostołatu Kościoła. Wprawdzie Apostołowie przeszli już doświadczenie Eucharystii, Chrystusowego krzyża i zmartwychwstania, lecz mimo to trwają tylko w modlitwie, trwożliwie zamknięciu w wieczerniku. Dopiero cud Zesłania Ducha Świętego odjął im trwogę małoduszności i napełnił ich odwagą do publicznego wystąpienia. Dopiero uzbrojeni mocą z góry stali się zdolni do niebywałej śmiałości w publicznym przepowiadaniu chwalebного Pana, co już w pierwszym dniu zaowocowało nawróceniem około trzech tysięcy dusz (Dz 2, 41). Tak więc uroczystość Zielonych Świąt stała się uroczystością bierzmowania całego Kościoła¹⁸.

Z kolei teologia św. Pawła akcentuje bardziej wyraźnie związek chrztu z bierzmowaniem, zwłaszcza poprzez dwa słowa: „namaścić” i „opieczutować”. „Tym zaś, który umacnia nas wspólnie z wami w Chrystusie i który

¹⁷ Por. tamże, s. 93-94.

¹⁸ Por. tamże, s. 94.

nas namaścił, jest Bóg. On też wycisnął na nas pieczęć" (1 Kor 2, 21 n; por. także 1 Kor 12, 13; 1 Kor 6, 11; Tł 3, 5; J 3, 5). Otrzymanie daru Ducha Świętego następuje w chrzcie lub też zaraz po nim poprzez włożenie rąk: „[Piotr i Jan] przyszli i modlili się za nich, aby mogli otrzymać Ducha Świętego. Bo na żadnego z nich jeszcze nie zstąpił. Byli jedynie ochrzczeni w imię Pana Jezusa. Wtedy więc wkładali [Apostołowie] na nich ręce, a oni otrzymywali Ducha Świętego" (Dz 8, 15-17). Podobnie posługiwał także Paweł, gdy przybył do Efezu i spotkał tam jakichś uczniów, którzy przyjęli Janowy chrzest nawrócenia. Udzielił im natychmiast „chrztu w imię pana Jezusa. A kiedy włożył Paweł na nich ręce, Duch Święty zstąpił na nich" (Dz 19, 5-6)¹⁹.

Otóż dla teologii biblijnej Nowego Testamentu znamienne jest łączne traktowanie chrztu i bierzmowania. Bogactwo informacji Pawła na temat chrztu i jego milczenie odnośnie do bierzmowania wydaje się być dla nas jednoznaczne do interpretacji²⁰. Obie czynności znajdują się w dynamicznym wzajemnym przyporządkowaniu i nie należy ich rozdzielać, choć każda posiada swój odrębny akcent. Chrzest jako moment pierwszy jest oczyszczeniem grzesznika, z kolei następujące zaraz po nim bierzmowanie jako włożenie rąk oznacza i sprawia przyjęcie go w obszar działania Ducha Świętego. Należy tu jednak zauważyć, że włożenie rąk nie jest czynnością związaną specyficznie z udzielaniem bierzmowania. Za pomocą wkładania rąk przekazywano także błogosławieństwo Boże i specjalną władzę, np. kapłańską, a także dokonywano uzdrowień²¹.

W starożytnym Kościele aż do czasów wczesnej scholastyki nie istniał żaden samodzielny obrzęd bierzmowania. Jego początki leżą w IX/XI stuleciu i wiążą się z pochrzcielnym namaszczeniem oraz włożeniem rąk, co było traktowane jako prawo zastrzeżone dla biskupa. Podział pewnych funkcji przysługujących kapłanowi, a innych jedynie biskupowi, spowodował rozdzielenie między chrztem a bierzmowaniem, narastające szczególnie w diecezjach wiejskich. Ponieważ rozprzestrzenianie się chrześcijaństwa i tym samym coraz większa liczba ochrzczonych sprawiały, że biskup nie mógł jednocześnie być obecny w różnych wspólnotach parafialnych, „dopełnienie” inicjacji chrzcielnej przesuwano na termin wizyty diecezjalnego rządcy. Dlatego pierwsze wypowiedzi na temat skutków bierzmowania pochodzą dopiero z XII wieku. Na ten temat jako pierw-

¹⁹ Por. F. Courth, *Die Sakramente. Ein Lehrbuch für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1995, s. 124-127.

²⁰ Por. K. Romaniuk, *Sakramentologia biblijna*, Warszawa 1994, s. 30-31.

²¹ Por. tamże, s. 32.

szy pisze Piotr Lombard (1095-1160), który jako skutek tego sakramentu widzi udzielenie Ducha Świętego do pełnego mocy działania (*ab robur*), podczas gdy w chrzcie Duch sprawia odpuszczenie grzechów²².

Ponieważ reformacja odrzuciła bierzmowanie jako sakrament, uzasadniając to brakiem dostatecznego świadectwa Pisma i pomniejszaniem chrztu, Kościół rzymski poczuł się zmuszony do zdogmatyzowania swojego stanowiska w tej sprawie. Reformatorzy sklasyfikowali bierzmowanie jako jedynie kościelną ceremonię. Sobór Trydencki zaś – powtarzając orzeczenia *Dekretu dla Ormian* Soboru Florenckiego (1439)²³ – określił liczbę sakramentów na siedem i głosił, że bierzmowanie to „prawdziwy i właściwy sakrament” i chodzi w nim o coś więcej niż jedynie katechezę czy jakąś „czcżą ceremonię”²⁴.

Praktycznie aż do XX wieku teologia katolicka trzymała się ram wyznaczonych przez *Dekret dla Ormian* i orzeczenia Soboru Trydenckiego. Nowe impulsy odnośnie do bierzmowania przyniósł Sobór Watykański II. Ponadto wypada odnotować tu wkład K. Rahnera (1904-1984), który przypisywał skutkom tego sakramentu udział w misji Kościoła, dążącego do przemiany świata i wprowadzania go w królestwo Boże. Z dokumentów *Vaticanum II* trzeba wskazać najpierw na konstytucję *Lumen gentium*. Czytamy tam: „Przez sakrament bierzmowania [wierni] jeszcze ściślej wiążą się z Kościołem, otrzymują szczególną moc Ducha Świętego i w ten sposób jeszcze mocniej zobowiązani są, jako prawdziwi świadkowie Chrystusowi, do szerzenia wiary słowem i uczynkiem oraz do jej bronięcia”²⁵.

Konstytucja ta stwierdza dalej, że biskupi są *naturalnymi* szafarzami (*ministri originarii*, LG 26), a nie jak było wcześniej – zwyczajnymi (*ministri ordinarii*). Tym samym pojawiła się większa możliwość powoływania przez biskupa innych kapłanów do udzielania tego sakramentu. Warto odnotować i to, że w odnowionym obrzędzie bierzmowania centralnym momentem stało się na powrót odnawianie przyrzeczeń chrzcielnych. W ten

²² Por. F. Courth, dz. cyt., s. 128-131.

²³ Por. DS 1311 (BF VII, 205): „[...] przez bierzmowanie wzrastamy w łasce i umacniamy się w wierze”.

²⁴ DS 1628 (BF VII, 265): „Jeśli ktoś twierdzi, że bierzmowanie ochrzczonych jest czcżą ceremonią, a nie prawdziwym i we właściwym znaczeniu sakramentem, albo że ono niegdyś było tylko rodzajem katechezy, w czasie której dorastający młodzi ludzie zdawali sprawę wobec Kościoła ze swojej wiary, niech będzie wyłączny ze społeczności wiernych”; por. B. J. Hilberath, *Pneumatologie*, Düsseldorf 1994, s. 103-161.

²⁵ Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (LG), 11, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, Poznań 1967, s. 146-257; por. H. Bourgeois, B. Sesbüé, P. Tihon, *Histoire des Dogmes. Les signes du salut*, dz. cyt., s. 244-282.

sposób wyrażono większy szacunek dla praktyki Kościołów Wschodnich, gdzie bierzmowanie jest udzielane także i dzisiaj, niezmiennie zresztą od samych początków, łącznie z chrztem i Eucharystią oraz szafarzem jest każdy proboszcz, a biskupowi jest zastrzeżone tylko święcenie krzyżma.

Natomiast dekret o apostołstwie świeckich stwierdza, że przez bierzmowanie, podobnie jak przez chrzest, świeccy otrzymują swoją własną, pochodzącą od Chrystusa misję. Stąd nie opiera się ona na mandacie urzędu kościelnego. Obowiązek i prawo do apostołstwa otrzymują świeccy na mocy samego zjednoczenia swojego z Chrystusem – Głową. Wszczępieni bowiem przez chrzest w Ciało Mistyczne Chrystusa, utwierdzeni mocą Ducha Świętego przez bierzmowanie, są oni przeznaczeni przez samego Pana do apostołstwa. Dostępują poświęcenia na królewskie kapłaństwo i święty naród (por. *1 P 2*, 4-10), by przez wszelkie uczynki składać duchowe ofiary i po całej ziemi dawać świadectwo Chrystusowi. Sakramenty natomiast, zwłaszcza Eucharystia, udzielają i wzmagają ową miłość, która jest jakby duszą całego apostołstwa"²⁶.

4. Celebracja sakramentu posłannictwa

Idąc za postulatami konstytucji o liturgii, tyżącymi się nowego opracowania obrzędów bierzmowania²⁷, Paweł VI wydał 15 sierpnia 1971 r. konstytucję apostołską *Divinae consortium naturae*, gdzie już na wstępie poruszona jest najistotniejsza sprawa: nasz udział w Boskiej naturze, który osiągamy poprzez sakramentalne udzielanie się Boga. W przypadku sakramentu bierzmowania oznacza to, że chrześcijanie otrzymują dar Ducha Świętego; stają się posłani dla dobra całej eklezjalnej społeczności²⁸.

Od strony zewnętrznego rytu udzielenie sakramentu bierzmowania sprowadza się do namaszczenia krzyżmem na czole, którego dokonuje się z włożeniem ręki i słowami: „Przyjmij znamię Daru Ducha Świętego”. „Przyjmij znamię”, czyli „bądź naznaczony” – idzie tu o znak, znamię, *signaculum*, co jest świadectwem danym i uzdolnieniem do świadectwa. W chrzcie udziela się nam – jak zauważa Heribert Mühlen – Duch

²⁶ Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* (AA), 3, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, dz. cyt., s. 578-627; por. H. Bourgeois, B. Sesbùé, P. Tihon, dz. cyt., s. 283-304.

²⁷ Por. Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* (SC), 71, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Tekst łacińsko-polski, Poznań 1967, s. 40-99.

²⁸ Por. AAS 63 (1971), s. 657-664.

Święty, ale zasadniczo nie ze względu na innych, lecz dla naszego własnego zbawienia. Natomiast w bierzmowaniu ochrzczony uzdalniany jest do świadectwa i do służby innym w ramach misyjnego planu Boga. Namaszczony Duchem ma teraz bowiem u innych już wzbudzać postawę przyjęcia Boskiej oferty zbawczej²⁹.

„Przygotowanie do bierzmowania powinno mieć na celu doprowadzenie chrześcijanina do głębszego zjednoczenia z Chrystusem, do większej zażyłości z Duchem Świętym, Jego działaniem, darami i natchnieniami, aby mógł lepiej podjąć apostołską odpowiedzialność życia chrześcijańskiego. Katecheza przed bierzmowaniem powinna także starać się obudzić zmysł przynależności do Kościoła Jezusa Chrystusa, zarówno do Kościoła powszechnego, jak i wspólnoty parafialnej. Na tej ostatniej spoczywa szczególna odpowiedzialność za przygotowanie kandydatów do bierzmowania”³⁰.

Komu i kiedy udzielać sakramentu bierzmowania? Aby właściwie odpowiedzieć na postawione pytanie, należy przywołać szerszy kontekst. W Kościele prawosławnym bierzmowanie jest uwieńczeniem chrztu, po czym zaraz bezpośrednio następuje udzielenie Eucharystii. Te trzy sakramenty inicjacji chrześcijańskiej tworzą razem jedną całość, dlatego są udzielane jednocześnie, z jasno określoną kolejnością: chrzest, bierzmowanie, Eucharystia. Natomiast na Zachodzie ochrzczone dziecko otrzyma pierwszą Komunię świętą na długo przed bierzmowaniem. Jak doszło do tego rozdwojenia, mimo że obecny *Katechizm Kościoła Katolickiego* wyraźnie przyjmuje układ: chrzest, bierzmowanie, Eucharystia, a samą Eucharystię widzi jako zwieńczenie chrześcijańskiego wtajemniczenia (1306)?

W początku ubiegłego wieku Pius X w swej gorliwości, pragnąc ułatwić częstszą Komunię św., zalecił w 1905 r. codzienną Komunię, a w 1910 r. dekretem *Quam singularis* wczesną Komunię dzieci. W reakcji na jansenistyczny rygoryzm, który zakładał długi czas przygotowania do sakramentu Eucharystii, ówczesny papież zredukował wiek dzieci przystępujących do pierwszej Komunii św. z 12-14 lat do wieku rozeznania, czyli do około 7 roku życia. W wyniku owej reformy Pius X spowodował pośrednio, iż sakrament bierzmowania, który zwykle poprzedzał lub nastę-

²⁹ Cyt. za J. Buxakowski, dz. cyt., s. 96; zob. też H. Mühlen, *Una mystica persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen. Eine Person in vielen Personen*, Paderborn (2)1967.

³⁰ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (dalej jako skrót: KKK), 1309. Tekst typiczny łaciński 1992, Poznań 1994.

pował zaraz po pierwszej Komunii św., został przesunięty na czas późniejszy. W ten sposób powstał na całe lata problem duszpasterski w Kościele zachodnim³¹.

Warto zauważyć, że wtajemniczenie osób dorosłych przebiega jednolicie tak na Zachodzie, jak i na Wschodzie. Wspólnie bowiem praktykuje się zakończenie katechumenatu, które „osiąga swój punkt kulminacyjny w jednej celebracji udzielania trzech sakramentów: chrztu, bierzmowania i Eucharystii. W obrządkach wschodnich wtajemniczenie chrześcijańskie dzieci zaczyna się od chrztu, po którym bezpośrednio następuje bierzmowanie i Eucharystia, gdy tymczasem w obrządku rzymskim wtajemniczenie trwa przez lata katechezy i kończy się później bierzmowaniem i Eucharystią, która jest jej szczytowym punktem”³². W nauczaniu katechizmomym Kościoła katolickiego widać zatem niekonsekwencję, gdyż mimo iż Eucharystię pojmuje się jako szczyt inicjacji i wylicza się ją po chrzcie i bierzmowaniu, to jednak w praktyce bierzmowanie jest udzielane kilka dobrych lat po pierwszej Komunii św.

Tradycja łacińska jako wiek odpowiedni do bierzmowania widzi tzw. „wiek rozeznania”, którym ma być „wiek dojrzałości chrześcijańskiej” (por. *KKK* 1307-1308). Konferencja Episkopatu Polski utożsamia go z wiekiem młodzieży szesnastoletniej. Takie też są najnowsze zalecenia II Synodu Plenarnego Polski, aby sakramentu bierzmowania udzielać młodzieży uczęszczającej do klas trzecich gimnazjów, ostatecznie jednak to biskupi w swoich diecezjach – jak poucza nas dalej Synod – określają wiek odpowiedni do przyjęcia tego sakramentu³³.

Praktycznie podsumowując – inaczej rozumiany jest wiek rozeznania potrzebny dla dzieci przyjmujących I Komunię świętą, a inaczej do bierzmowania. Do Komunii św. głównym, ale nie jedynym kryterium rozeznania będzie odróżnianie chleba i wina od Postaci Najświętszej Eucharystii. Natomiast do głównych kryteriów przygotowania dorastającej młodzieży do bierzmowania należy zaliczyć określony poziom uświadomienia publicznych (społecznych) obowiązków pomnażania i obrony dobra wspólnego w Kościele i w społeczeństwie³⁴.

³¹ Por. P. McPartlan, *Duch Święty i bierzmowanie. Właściwy punkt widzenia*, „Communio. Kolekcja” 12 (1998), s. 413.

³² *KKK* 1233.

³³ Por. *II Polski Synod Plenarny (1991-1999)*, Poznań 2001, s. 193 (nr 20).

³⁴ Por. J. Buxakowski, dz. cyt., s. 99.

5. Trudna rzeczywistość, stwarzana nie tylko przez konfirmantów...

Powyższy, raczej relacjonujący niż polemiczny wykład na temat sakramentu bierzmowania nie powinien jednak utrwalić w nas fałszywego przekonania, że w tej dziedzinie mamy dobrą sytuację z dogmatyczno-pastoralnego punktu widzenia. Uważny czytelnik już dawno zorientował się w całym szeregu trudności, i to różnorodnej natury. Teologiczne rozbieżności były już sygnalizowane parokrotnie. Zaś trudności duszpasterskie, tak w przestrzeni katechizacji, jak i samej już celebracji bierzmowania, są doskonale wszystkim znane z autopsji. I żadnych nie wolno przemilczeć.

Zanim jednak przejdziemy do bardziej szczegółowego omówienia dwóch głównych postulatów (dogmatyczny: bierzmowanie przed Komunią św.; oraz pastoralny: powiązanie katechizacji szkolnej z parafialną i rodzinną), jakie mogłyby posłużyć odnowionemu ujęciu sakramentu bierzmowania, przywołajmy parę faktów oddających niełatwą rzeczywistość, jaka jawi się tak na przedpolu, jak i nawet w chwilach udzielania już samego sakramentu.

Nie trzeba nikogo przekonywać, że większość młodzieży przystępującej do bierzmowania jest daleka od chrześcijańskiej dojrzałości. Kto choć trochę się udziela duszpastersko, ten wie, jakie wprost dantejskie sceny rozgrywają się nie tylko w czasie samej katechizacji w ramach przygotowywania kandydatów do bierzmowania, ale również i w samych świątyniach, gdy sakrament jest już szafowany. A o tym, co się dokonuje po celebracji tej uroczystości (zaraz po wyjściu z kościoła czy w drodze do domu), lepiej chyba będzie nie wspominać. Dlaczego tak się dzieje? Gdzie są skutki udzielonych darów Ducha Świętego? Jeśli nie zawiódł Boży Duch, to wina leży może po stronie katechetów? Czy rzeczywiście zaangażowaliśmy się w sposób wystarczający duchowo i intelektualnie? Co w tej sprawie uczynili najlepsi katecheci, czyli rodzice w domu? Czy naprawdę konfirmanci są świadomi, o co idzie w tym sakramentalnym wydarzeniu? Czy można mówić o ich winie, skoro sprawiają wrażenie totalnego braku poczucia odpowiedzialności? Niełatwych pytań jest cała litania. I nie znajdziemy na wszystkie odpowiedzi, jak zawsze zresztą, gdy sprawy ludzkie tak głęboko przenika dynamiczna rzeczywistość Boga Ducha, jak to ma miejsce w sakramentach.

Pierwszą fundamentalną sprawą w sakramencie bierzmowania, której nie wolno nigdy stracić z oczu, jest właśnie Boże działanie, dar darmo

dany. Bierzmowanie to prezent Boży, stąd nikt nie może rościć sobie do niego prawa; brońmy suwerenności samoudzielania się Boga w Jego Duchu. Ale owa akcja Ducha Świętego – dzięki Bogu – realizuje się nie tak, jak my chcemy czy się spodziewamy. Sakrament to skuteczna rzeczywistość Ducha Bożego, uzewnętrzniająca się w materialnych znakach. Dlatego trzeba najpierw przywrócić bierzmowaniu charakter duchowy, misteryjny. Dlaczego nie mamy cywilnej odwagi odmówić go tym, którzy nie są po prostu nim zainteresowani? Pozbądźmy się niechrześcijańskiego przekonania, iż rytury sakramentalne są mieszczańskim zwyczajem! Chrzest, ślub, pierwsza Komunia święta są coraz częściej traktowane – niestety – jedynie jako czyste imprezy, podyktowane zwyczajem lub lokalną tradycją. Często ludzie, którzy w nich uczestniczą, ani nie mają sakralnej świadomości, ani też nie są nastawieni na osobowe spotkanie z pragnącym udzielić im siebie Duchem Bożym. Tworzą publikę, która chce emocjonalnego doznania. Trafnie oddaje to chyba najlepszy polski pisarz, Zbigniew Herbert, gdy w swojej książce pt. *Król mrówek* stwierdza: „Publiczność, na stadionach i w teatrach, chce doznać oczyszczenia przez strach i współczucie, pragnie śledzić zmagania namiętności, ślepe wyroki przeznaczenia, głuche klęski i wrzaskliwe tryumfy”³⁵.

Praktykę Kościoła w szafowaniu sakramentów trzeba na nowo prze-myśleć. Niedawno opinią publiczną Austrii wstrząsnęła niekonformistyczna postawa arcybiskupa Georga Edera, który w parafii Gröding swojej salzburskiej diecezji odmówił młodzieży udzielenia sakramentu bierzmowania³⁶. Tym samym sprzeciwił się on traktowaniu sakramentów jako jedynie pewnego dodatku czy też elementu upiększenia do świąt naszego życia lub rodzinnego. Sakramenty straciły w oczach ludzi swój nadprzyrodzony, pełen łaski charakter. Abp Eder wyznał ze smutkiem, iż biskupi przyglądali się zbyt długo beczynnemu temu stanowi rzeczy. W wywiadzie dla katolickiej gazety „Die Tagespost” powiedział wprost: „Stale działamy przeciwko prawu kościelnemu, które stawia o wiele bardziej surowe wymagania w kwestii dopuszczania do sakramentów”³⁷. Stanowisko abpa Edera poparł także kard. Wiednia Christoph Schönborn. Wskazał on na pewne warunki, jakie niesie ze sobą przyjęcie sakramentów. Chrześcijańskie sakramenty nie są po prostu do zaspokajania prywatnych czy też kulturowych potrzeb, ale stawiają wysokie wymagania wo-

³⁵ Tenże, *Król mrówek. Prywatna mitologia*, Kraków 2001 (Wydawnictwo a5), s. 51.

³⁶ Por. S. Baier, *Jetzt wehrt sich einer gegen das „Verschleudern“ der Gnadengaben Gottes*, „Die Tagespost” nr 60, z dnia 19.05.2001, s. 5.

³⁷ Tamże.

bec każdego wierzącego, który je przyjmuje. Kard. Schönborn postawił publicznie pytanie: „Czy nie spłaszczylśmy chrześcijaństwa do tego stopnia w naszym kraju, iż znalazło się ono w niebezpieczeństwie, że stanie się ono zwyczajem?”³⁸

Może w końcu dojrzał czas, aby przypomnieć wcale nie salonowe słowa Chrystusowej przestrogi, aby nie dawać psom tego, co święte, i nie rzucać swych pereł przed świnię, by ich nie podeptały nogami i obróciwszy się, nas nie poszarpały (por. *Mt 7, 6*)? Czy nie za rzadko dokonujemy rewizji swojej tryumfalistycznej wizji Kościoła i tak trudno rozstać się nam z iluzją pełnych kościołów? Co zatem zrobić, aby bierzmowanie nabrało pełnego charakteru sakramentalnego i objawiło swoje skutki w życiu osobistym konfirmanta, jak i w jego społecznym zaangażowaniu eklezjalnym, w jego świeckim apostołstwie?

6. Ku odnowionej teologii chryzmacji

Na odnowione spojrzenie bierzmowania w teologicznym aspekcie składa się cały szereg elementów. Przywołajmy zatem teraz najważniejsze z nich i spróbujmy uczynić to w sposób punktowy.

1. Zintensyfikować odkrywanie obecności i działania Ducha Świętego, albowiem to w Nim udziela się nam zbawiający chwalebny Pan. Pomocą będzie z pewnością teologiczna refleksja, której wciąż niestety brakuje w ramach podstawowych studiów teologicznych. Wykłady z pneumatologii jakoś dziwnie nie mogą się doczekać przyznania im należnego miejsca, choć *Ratio studiorum* wprost do nich zobowiązuje i ukazuje naukę o Duchu Świętym jako trwałą element struktury studiów teologii dogmatycznej, podając nawet schemat i ilość wykładowych godzin³⁹.

2. Bierzmowanie jest przede wszystkim i aż sakramentem, czyli absolutnym darem Ducha Świętego.

3. W zgodzie z tradycją całego starożytnego Kościoła należałoby bierzmowanie włączyć bardziej w inicjację chrześcijańską i udzielać go po chrzcie, ale przed pierwszą Komunią św. Bierzmowanie (chryzmacja) jest w pierwszym rzędzie – jak uważa prawosławny metropolita Pergamonu, Jan Zizioulas – powołaniem bierzmowanej osoby do udziału w Eucharystii.

³⁸ Por. Ch. Schönborn, *Der Anspruch der Sakramente*, „Christ in der Gegenwart” nr 25, z dnia 24.06.2001, s. 210.

³⁹ Por. *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999, s. 173.

stii⁴⁰. Byłoby to wielkim dowartościowaniem samej Eucharystii jako szczytu chrześcijańskiego wtajemniczenia. Przywrócenie takiej kolejności stałoby się także ważnym krokiem ekumenicznym, gdyż zniosłoby różnicę między katolikami a prawosławnymi co do rozbieżności dotyczących porządku udzielania sakramentów inicjacji (problem interkomunii). Niekoniecznie jednak należałoby udzielać ich w jednej celebracji, aby jednak zbyt pośpiesznie nie rezygnować z okresu przygotowania przed bierzmowaniem.

W tym świetle godną uznania wydaje się propozycja biskupów szkockich z 1994 roku, aby dzieci dopuszczone (jako kandydaci) do obu sakramentów w trzecim roku szkoły podstawowej (w wieku siedmiu lat) otrzymały w czwartej klasie razem sakramenty bierzmowania i pierwszej Komunii św. podczas tej samej liturgii sprawowanej w okresie wielkanocnym⁴¹. W podobnym kierunku – choć jeszcze śmieiej – poszła kanadyjska diecezja Quebec, gdzie bierzmowania udziela się bezpośrednio przed pierwszą Komunią św., podczas tej samej Mszy świętej⁴².

Te cenne propozycje należałoby jednak zmodyfikować i mimo wszystko wprowadzić przerwę po bierzmowaniu, aby było miejsce na oddzielną katechezę przygotowującą do pierwszej Komunii. Każdy sakrament potrzebuje własnej katechezy. Dlaczego Kościół krakowski nie mógłby tu ponowny raz dać świetlanego przykładu?

4. Jeśli natomiast pozostaniemy przy starym schemacie, to nie wolno zbyt długo odwlekać bierzmowania po pierwszej Eucharystii (por. KKK 1307). Kryje się tu niebezpieczeństwo, że rygoryzm jansenizmu, od którego udało się ustrzec pierwszą Komunię św. papieżowi Piusowi X, może obecnie zagrażać bierzmowaniu. Ci, którzy się upierają, aby w niektórych przynajmniej wypadkach przesunąć bierzmowanie nawet do górnej granicy wieku młodzieńczego, powinni pamiętać, że nigdy nie jesteśmy godni i w pełni przygotowani do przyjęcia żadnego sakramentu. Powtórzmy jeszcze raz: wszystkie sakramenty są wolnymi i niezasłużonymi darami, na które całe życie musimy się przygotowywać i wciąż za nie dziękować Bogu. Dlatego też bierzmowanie nie może stać się sakramentem fakultatywnym, zastrzeżonym wyłącznie wiernym przejawiającym szczególne zaangażowanie religijne⁴³.

⁴⁰ Por. P. McPartlan, dz. cyt., s. 418; J. Zizioulas, *La communauté eucharistique et la catholicité de l'Église*, „Istina” 14 (1969), s. 67-88; zob. także J. Zizioulas, *The ecclesiological presuppositions of the Holy Eucharist*, „Nicolaus” 10 (1982) nr 2, s. 333-349.

⁴¹ Por. tamże, s. 419.

⁴² Por. J.-R. Armogathe, *O bierzmowaniu*, w: „Communio. Kolekcja” nr 12 (1998), s. 435.

⁴³ Por. P. McPartlan, dz. cyt., s. 415.

Idzie tu o znalezienie właściwej granicy między odwagą do odmowy tym, którzy są nie tylko nie przygotowani do przyjęcia tego sakramentu, ale po prostu nim nie zainteresowani, a nierezerwowaniem go tylko dla elit. Bierzmowanie to nie jest rodzaj „bojowego zaangażowania”, przeznaczonego wyłącznie dla tych, którzy chcą uczynić kolejny krok w swojej duchowej wędrówce⁴⁴.

Argumenty wysuwane za odsuwaniem bierzmowania aż do wieku dojrzenia są raczej natury psychologicznej, a nie doktrynalnej. Dziwną i trudną do wyjaśnienia jest sytuacja bierzmowania dwudziestolatków – jak często skarżą się duszpasterze akademicki Europy Zachodniej – którzy od dawna przystępują do Komunii świętej. Przykładowo we Francji większość ochrzczonych nie przyjęła sakramentu bierzmowania i prawdopodobnie nigdy go nie przyjmie. Ten brak próbują nadrobić – jak zauważa abp R. Bouchex z Avignonu – dopiero przed samym sakramentem małżeństwa, ale i tak nie wszyscy. *Kodeks Prawa Kanonicznego* stwierdza bowiem, że sakrament bierzmowania jest warunkiem niezbędnym do godziwości w przypadku sakramentu ordynacji (kan. 1033), natomiast w przypadku małżeństwa mamy jedynie pouczenie, że „gdy jest to możliwe bez poważnej niedogodności” (kan. 1065, 1)⁴⁵.

Przekonanie o wczesnym udzielaniu sakramentu bierzmowania, a tym samym przed pierwszą Komunią św., może zostać umocnione jeszcze jednym spostrzeżeniem. To, że sporo osób nie przyjmuje już bierzmowania udzielanego po ich pierwszej Eucharystii, jest najprawdopodobniej wyrazem przekonania, jakie podsuwa im *sensus fidelium*, iż nie ma już nic bardziej istotniejszego od Eucharystii dla chrześcijańskiego wtajemniczenia⁴⁶.

7. Katecheza permanentna: rodzina – szkoła – parafia

Dla odkrywania obecności i działania trzeciej Osoby Boskiej w sakramencie bierzmowania niezbywalną pomocą jest właściwa katecheza przygotowawcza do przyjęcia tego sakramentu. Taka katecheza jest nie do przecenienia przynajmniej z kilku powodów. Spróbujmy – jak w powyżej zaprezentowanych postulatach dogmatycznych – również ująć je w punktach w ich aspekcie pastoralnym.

⁴⁴ Por. J.-R. Armogathe, dz. cyt., *O bierzmowaniu*, s. 437.

⁴⁵ Por. tamże.

⁴⁶ Por. P. McPartlan, dz. cyt., s. 416.

1. Dowartościować i przywrócić wreszcie znaczenie i miejsce parafii w ramach każdego Kościoła lokalnego (diecezjalnego). To wspólnota parafialna jest przecież fundamentalna dla całego chrześcijańskiego życia, a szczególnie dla sakramentalnego wprowadzenia w inicjację. – Uświadomić sobie, czym jest parafia. Odwołajmy się tu do literackiego przykładu. Fiodor Dostojewski w swojej słynnej powieści *Zbrodnia i kara* w usta bohaterki Soni, prostej kobiety, wkłada następującą odpowiedź na pytanie, czy wierzy w Boga: „Kim byłabym ja bez Boga?” Parafrazując to stwierdzenie, wyrażmy i my nasze przekonanie: kim bylibyśmy bez parafii?

2. Ponieważ pierwszoplanowym miejscem katechezy jest parafia, nauczanie religii w rodzinie i szkole domaga się bezwzględnie uzupełnienia o parafialne duszpasterstwo katechetyczne dzieci i młodzieży. Nauka religii poszerzona o parafialną katechezę przestanie być dla młodzieży tylko jednym ze szkolnych przedmiotów nauczania⁴⁷.

3. Kto i jak ma katechizować? Katecheza winna być przeprowadzana we własnej parafii, a nie w parafii, na której terenie znajduje się szkoła. Optymalnie jest, gdy przebiega ona w budynku kościelnym i jest prowadzona przez osoby odpowiedzialne za formację, czyli przez kapłanów, katechetki i katechetów oraz animatorki i animatorów, wywodzących się z kościelnych ruchów młodzieżowych. Te formacyjne spotkania dla gimnazjalistów powinny trwać trzy lata (tj. czas ich nauki w gimnazjum) i w przypadku kandydatów do bierzmowania (tj. trzecioklasistów) odbywać się przynajmniej dwa razy w miesiącu. Zalecaną formą jest praca w grupach, gdyż wówczas łatwiej będzie można wprowadzać ich w chrześcijańską mistagogię. Nie bać się różnorodnych form celebracji we własnym parafialnym kościele czy też w kaplicach na terenie parafii. Dorastająca młodzież gimnazjalna, przygotowująca się do bierzmowania, winna być katechizowana w ramach wyznania i rozumienia symbolu wiary i wynikających stąd społecznych zadań młodych w Kościele. Można w tym celu wykorzystać organizowane co roku przez parafię rekolekcje adwentowe⁴⁸.

4. Aby formacja dzieci i młodzieży była skuteczna, musi być nie tylko permanentna, ale przebiegać na wielu płaszczyznach. Idzie tu o zgodną współpracę na linii rodzina – szkoła – parafia. W styczniu br. odbyły się w Zakopanem obrady Komisji Duszpasterskiej Episkopatu Polski inspirowane treścią *Novo millennio ineunte*. Spośród wielu wystąpień warto

⁴⁷ Por. Konferencja Plenarna Episkopatu Polski, *Polskie Dyrektorium Katechetyczne*, Warszawa 2001, s. 64.

⁴⁸ Por. tamże, s. 65.

przywołać głos bpa Kazimierza Nycza, nawołujący właśnie do mocnych i harmonijnych związków szkolnej nauki religii z parafialną katechezą. Wszyscy uczący winni stale pamiętać, że ostatecznie realizują plan duszpasterski parafii i całej diecezji. Dzięki katechezie rozpoczynającej się w domu, a teraz także trwającej już od 1991 r. w szkole, młody człowiek wchodzi na drogę prowadzącą do komunii z Jezusem. Jednakże ten cel nie zostanie osiągnięty bez parafii⁴⁹.

Jako duszpasterze i katecheci jesteśmy wezwani do ustawicznego przeżywania, sprawowania i nauczania tego sakramentu jako ubogacenia Duchem Świętym w tej właśnie parafialnej perspektywie, gdyż to we wspólnocie dochodzi do głosu wymiar społeczny tego daru. Takiemu podejściu dał wyraz Jan Paweł II, gdy na zakończenie swojej pierwszej pielgrzymki do Polski tak mówił na naszych krakowskich Błoniach w dniu 9 czerwca 1979 roku: „Tak jak dojrzałym chrześcijaninem staje się człowiek ochrzczony przez przyjęcie sakramentu bierzmowania – tak też Opatrzność Boża dała Narodowi w odpowiednim czasie po chrzcie historyczny moment bierzmowania. Święty Stanisław, którego od epoki chrztu dzieli prawie całe stulecie, symbolizuje ten moment w szczególny sposób przez to, że dał świadectwo Chrystusowi, przelewając krew. Sakrament bierzmowania – nauczał dalej Ojciec św. – w życiu każdego chrześcijanina, zazwyczaj młodego, bo młodzież przyjmuje ten sakrament – Polska też wówczas była młodym narodem i państwem – ma przyczynić się do tego, aby był on na miarę swojego życia i powołania również «świadkiem Chrystusa». Jest to sakrament szczególnego przyrównania do Apostołów: sakrament, który każdego ochrzczonego wprowadza w apostołstwo Kościoła. Szczególnie w tak zwane apostołstwo świeckich. Jest to sakrament, który powinien rodzić w nas szczególne poczucie odpowiedzialności za Kościół, za Ewangelię, za sprawę Chrystusa w duszach za zbawienie świata”.

Tak mówił Jan Paweł II do nas 22 lata temu, kiedy warunki w Polsce nie pozwalały na egzemplifikację wielkiego bogactwa form apostołstwa świeckich. Mamy też już za sobą 1000-lecie archidiecezji krakowskiej. Czyż może zatem być lepsza pora na ujawnianie i promowanie „siedmiorakich darów” Bożego Ducha, tak obficie dziś się rozlewającego w ruchach, stowarzyszeniach i organizacjach kościelnych, które uświadamiają chrześcijanom świeckim ich posłannictwo w Kościele i życiu społecznym?⁵⁰

⁴⁹ Por. „Wiadomości KAI” nr 2, z dnia 11.01.2001, s. 5.

⁵⁰ Por. *II Polski Synod Plenarny (1991-1999)*, dz. cyt., s. 152-154 (nr 27-38).

8. Podsumowanie

Odkrywanie obecności i działania Ducha Świętego, który chrześcijanina w sakramencie bierzmowania obdarza szczególnym znamieniem swojego daru, łączy się z nowymi grupami i ruchami kościelnej odnowy, jakie zrodziły się po Soborze Watykańskim II. Współczesna „wiosna” Kościoła zainicjowana przez *Vaticanum Secundum* jest nie do pomyślenia bez wspólnot pogłębionego życia religijnego. W skali całego Kościoła powszechnego jest ich już setki. Sprawą trudną byłoby wyliczenie ich wszystkich. Oprócz całego bogactwa życia konsekrowanego, kontemplacyjnego i czynnego, członkowie Kościoła realizują swoje powszechne powołanie do świętości w najprzeróżniejszych wspólnotach nowej ewangelizacji i formacji. Jest to wielkie bierzmowaniem całego Kościoła, zwłaszcza wiernych świeckich, Duchem Jezusa Chrystusa.

Można sądzić, że najbardziej bujny rozkwit przeżywają obecnie następujące ruchy odnowy chrześcijańskiej: „Fokolari” (Chiara Lubich), wspólnota „Emmanuel” (Pierre Goursat, Martine Catta), „Neokatechumenat” (Kiko Arguello), „Communion e Liberazione” (ks. Luigi Giussani), „Arka” (Jean Vanier), oazowy ruch „Światło-Życie” (ks. Franciszek Blachnicki), „Akcja Katolicka”, polska federacja ruchów Obrony Życia, ruch „Odnowy Charyzmatycznej w Duchu Świętym”, ruch małżeński „Equipes Notre-Dame” (ks. Henri Caffarel), wspólnota ruchu „Rodzin Nazaretańskich” (ks. T. Dajczer), „Anonimowi Alkoholicy” (AA)⁵¹.

Okolo 4% Polaków, czyli ok. 1,5 mln osób identyfikuje się dziś z jakimś ruchem religijnym. Liczba ta stanowi ok. 10% wszystkich wiernych chodzących do kościoła. 68% powołanych do kapłaństwa i życia zakonnego wywodzi się z różnych ruchów i stowarzyszeń istniejących w Kościele. W Polsce istnieje ok. 140 ruchów i stowarzyszeń. Do najliczniejszych na dzień dzisiejszy (dane z lutego 1998 r. według KAI) zalicza się: „Drogę Neokatechumenalną”, ruch „Odnowy w Duchu Świętym”, „Rodziny Nazaretańskie”, „Katolickie Stowarzyszenia Rodzin”, „Katolickie Stowarzyszenia Młodzieży” i potężną „Rodzinę Radia Maryja”.

Odwólamy się na koniec do tekstu *Novo millennio ineunte*, będącego drogowskazem na trzecie tysiąclecie wiary, gdzie charyzmatyczny Autor wzywa do pełnego zawierzenia pójścia za Chrystusem i wypłynięcia z Nim na głębię. „Jezus wezwał Apostoła, aby «wypłynął na głębię» na połów

⁵¹ Por. A. A. Napiórkowski, *O eklezjalno-sakramentalny wymiar stowarzyszeń i ruchów kościelnych*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne”, Kraków-Sosnowiec 1999, t. IV, s. 174-175; B. J. Hilberath, *Pneumatologie*, dz. cyt., s. 210-215.

ryb: *Duc in altum* (Łk 5, 4). Piotr i jego pierwsi towarzysze zaufali słowu Chrystusa i zarzucili sieci. «Skoro to uczynili, zagarnęli [...] wielkie mnóstwo ryb (Łk 5, 6)" (1). Trwałe związki z Jezusem – pisze dalej Jan Paweł II – pozwalają także nam ufnie spoglądać w przyszłość Kościoła: „*Duc in altum!* Dzisiaj te słowa skierowane zostają do nas i wzywają nas, byśmy z wdzięcznością wspominali przeszłość, całym sercem przeżywali teraźniejszość i ufnie otwierali się na przyszłość. «Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki» (Hbr 13, 8)".

Toward a renewed dogmatic-pastoral application of the confirmation in parishes

The present article proposes a renewed view of the theology of the Confirmation and its pastoral implications in the parish life. The author's point of departure are (1) the role of the Holy Spirit in the event of confirmation underlined by the contemporary pneumatology and (2) a strong connection between the baptism and the confirmation made evident in the recent dogmatical liturgical and historical research which suggests that both sacraments should be imparted together. The two main practical conclusions of the article are as follows: (1) the Confirmation should take place before the First Communion and (2) the school catechesis should be closely linked with the catechesis in the family.

ADAM BŁYSZCZ CR
RZYM

LA STRUTTURA ONTOLOGICA DELL'ESSERE RAZIONALE E IL SUO DESTINO DEFINITIVO NEL TERZO LIBRO DI *DE PRINCIPIIS* DI ORIGENE

Il sesto capitolo del terzo libro *De principiis* di Origene costituisce il riassunto dei precedenti paragrafi. Così possiamo vedere la dottrina circa la *consummatio mundi* presentata dal teologo alessandrino. La lettura del capitolo sesto permette di individuare i seguenti argomenti legati alla visione del termine della storia e del mondo. All'inizio sorge la domanda circa il destino degli esseri razionali. In seguito, Origene sta cercando una risposta alla domanda sulla risurrezione e sulla sorte definitiva del corpo umano. Con questa riflessione l'Autore del trattato entra nel dibattito a proposito del male: la sua essenza, la distruzione finale e la possibilità dell'ulteriore salvezza. Entro questa problematica vengono poste le domande sulla purificazione dal male e sul libero arbitrio, allora riguardo alla responsabilità. Un tema trattato a parte consiste anche nel individuare le fonti autorevoli della dottrina escatologica di Origene.

1. La creazione e il destino dell'essere razionale

Il frammento dell'opera è intitolato *De vero fine et consummatione omnium*. Si tratta dunque di una teleologia del creato¹. In che cosa consiste

¹ Già all'inizio troviamo una certa difficoltà. Origene nel paragrafo primo quando parla dei soggetti della ultima *consummatio* menziona tre diverse categorie: il mondo, gli esseri

questo *telos* della creazione? La risposta sembra essere molto chiara e semplice: il fine è costituito dal bene supremo, che consiste nel fatto di diventare simile a Dio nella misura possibile per un essere razionale, intelligibile.

Igitur summum bonum, ad quod natura rationabilis uniuersa festinat, qui etiam finis omnium dicitur, a quam plurimis etiam philosophorum hoc modo terminatur, quia summum bonum sit, prout possibile est, similem fieri deo. Sed hoc non tam ipsorum inuentum, quam ex diuinis libris ab eis adsumptum puto (*De principiis*, III, 6, 1).

Ma una tale opinione suscita alcuni dubbi. Innanzitutto, il termine *telos*, nel suo significato greco, presuppone la logica, la coerenza, un progresso, un cammino ordinato. L'esperienza della storia (lo scandalo del male) sembra opporsi a un tale progetto. La regola platonica, secondo cui, il simile viene conosciuto da simile solleva una importante riflessione evidenziata più tardi da Evagrio, circa il significato del corpo umano:

Le cheminement de la pensée d'Évagre se reconstitue dès lors aisément. Il croit, car l'Écriture l'affirme, que nous sommes appelés à voir Dieu. Mais pour connaître Dieu, il faut lui être devenu semblable, c'est-à-dire parfaitement immatériel. Il en conclut que la corporalité ne peut appartenir à l'essence du nous puisque celui-ci a été créé „pour voir Dieu" et que le corps devront nécessairement s'évanouir ou, pour reprendre une image d'Évagre, être rejetés comme un vêtement².

Alla fine Origene sta parlando della salvezza che *in consummatione vel fine omnia et in omnibus deus est* (*De principiis*, III, 6, 1) che subito provoca un dubbio circa il panteismo.

La riflessione sulla struttura ontologica dell'essere razionale creato offre una risposta a tali problematiche. Una lettura dell'opera d'Alessandrino permette d'individuare tre caratteristiche di qualsiasi creatura razionale: il corpo, la facoltà del sapere, il libero arbitrio. A differenza del moderno lettore, gli antichi cristiani³ ammettevano che solo Dio, la Trinità è priva del corpo.

razionali, l'uomo. Il termine il mondo (che corrisponde probabilmente al *omnium* nel titolo) sembra molto generale e non crea speciali problemi. Come invece descrivere precisi campi semantici dei due altri termini? Se l'essere razionale è un termine più vasto e comprende anche nel suo significato l'angelo, il demonio e l'uomo come si differenzia allora l'uomo dall'angelo o dal demonio?

² F. Refoulé, *Immortalité de l'âme et résurrection de la chair*, in: *Revue de l'histoire des religions*, 163 (1963), p. 24.

³ Penso che unica eccezione (che ne so io) è Tertuliano che sosteneva la tesi che anche Dio ha un corpo. Cf. *Carn. Chr.* 11, *Prax.* 7.

Che l'anima sia assolutamente privata del corpo tra morte e resurrezione contraddirebbe una affermazione che è ripetuta tre volte nel Peri Archôn: solo la Trinità è senza corpo. Le creature ragionevoli, benché incorporee in quanto anime, sono sempre vestite di un corpo, anche gli angeli e i demoni, come pure le intelligenze pre-esistenti e i resuscitati⁴.

Di quale corpo allora parliamo? Origene stesso sembra rendersi conto dell'enigmaticità.

L'ambiguïté des mots „corps” et „incorporel” soulignée par Origène dans la préface du *Traité des Principes* – est incorporel soit ce qui n'a pas un corps terrestre mais possède un corps plus subtil, soit ce qui n'a pas de corps du tout – se rencontre quelquefois sous la plume d'Origène lui-même et ces passages ont amené des critiques, négligeant les nombreux textes en sens inverse⁵.

Il dilemma nasce probabilmente dal fatto che la Scrittura non conosce l'accezione del termine incorporeo⁶. Così incorporeo sarebbe chiamato sia l'essere che possiede un corpo sublime, rivestito dell'etere, che per Origene non è un elemento sostanziale, ma solo una qualità che viene rivestita dalla materia nel suo più alto grado di spiritualizzazione, sia Dio – unico essere privo di qualsiasi corpo. Allora un'anima, un angelo, un demonio sono incorporei in quanto invisibili ma rivestiti del corpo in quanto creature. Fra essi e l'uomo la differenza è „solo” quantitativa. Con quest'ultima affermazione ci opponiamo, in qualche modo, a Padre Crouzel che piuttosto, in caso di tale cambiamento, parla del passaggio *d'une qualité éthéré à une qualité terrestre*⁷, anche se il corpo rimane sempre lo stesso⁸. Ciò afferma anche Origene nel paragrafo sesto scrivendo che:

Ita etiam de natura corporis sentiendum est quod non aliud corpus est, quo nunc in ignobilitate et in corruptione et in infirmitate utimur, et aliud erit illud,

⁴ H. Crouzel, *Origene*, Roma 1985, p. 324.

⁵ H. Crouzel, *Doctrine origénienne du corps ressuscité*, in: *Les fins dernières selon Origène*, 1990, p. VI, 188.

⁶ *La préface du Traité des Principes qui expose en quelque sorte l'état de la règle de foi du temps dit que le mot „incorporel” (aswmato) est inconnu des Écritures (...) Les Grecs appellent incorporelle une substance qui ne tombe pas sous les sens, là où l'Écriture préfère dire invisible. Cf Ibidem, p. VI, 186.*

⁷ H. Crouzel, *Mort et immortalité selon Origène*, in: *Les fins dernières selon Origène*, 1990, p. I, 26.

⁸ *L'etere* per Origene non è un quinto elemento dell'universo, perché questa concezione aristotelica non è conciliabile con la sua visione, ispirata da stoicismo, unitaria della materia.

quo in incorruptione et in uirtute et in gloria utemur, sed hoc idem abiectis his infirmitatibus, in quibus nunc est, in gloriam transmutabitur, spiritale effectum, ut quod fuit indignitatis uas, hoc ipsum expurgatum fiat uas honoris et beatitudinis habitaculum (*De principiis*, III, 6, 6).

Tale affermazione va confrontata con un'altra dichiarazione dell'Autore di *Contra Celsum*: *Haec uero natura corporea substantialem recipit permutationem* (*De principiis*, III, 6, 7). Padre Crouzel spiega così tale confronto:

Lorsque à la résurrection le corps corruptible devient incorruptible, il n'y a pas changement de substance, car la substance est toujours la matière informe, mais changement de qualité: la substance du corps qui avait „revêtu” auparavant une qualité (ποιότης) terrestre, mortelle et corruptible, „revêt” maintenant une qualité éthérée, immortelle et incorruptible, la substance restant la même⁹.

Nella teologia trinitaria d'Alessandrino ritroviamo invece l'uso del termine sostanza, *substantia*, *ουσια* con una duplice sfumatura di significato. La sostanza prima, *πρωτη ουσια*, *ποιότης* cioè la sostanza individuale¹⁰ di un oggetto, l'esistenza individuale (qui si può parlare di un cambiamento) e la sostanza seconda, *δευτερα ουσια*, cioè la sostanza comune agli esseri dello stesso genere (qui non avviene nessun cambiamento)¹¹. Dal punto di vista antropologico ciò rappresenta la materia amorfa. A questa prospettiva si riallaccia il tema della creazione del mondo sensibile. Se i corpi e il mondo sensibile non fossero stati creati all'inizio da Dio e fossero stati solo una conseguenza del peccato, non ci sarebbe stata la salvezza del mondo sensibile. Se il corpo significa la corruzione, allora alla fine debba sparire nel mondo d'incorruttibilità¹². Ma a questa possibilità Origene contrappone la regola che qualsiasi essere razionale creato è stato creato alla vita: *Et ea, quae facta sunt, ut essent, non esse non possunt* (*De principiis*, III, 6, 5). In quest'ultima affermazione riecheggia la difesa della bontà creaturale della natura corporale, del sensibile.

Un'altra caratteristica dell'essere razionale è proprio razionalità, la facoltà di sapere, di conoscere. Come il corpo, così anche la facoltà della

⁹ H. Crouzel, *Mort et immortalité...*, op. cit., p. I, 89.

¹⁰ Il principio dell'individualizzazione degli esseri razionali non si trova secondo Origene nella materia amorfa, ma nel libero arbitrio cui permette ad ognuno determinarsi. Cf Origene, *Traité des principes*, H. Crouzel e M. Simonetti (ed.), vol. 4, Paris 1980, p. 137.

¹¹ „Il cambiamento non tocca la sostanza del corpo – non ci si sveste – ma le qualità di cui ci si riveste per vivere nel nuovo contesto”. Cf H. Crouzel, *Origene*, op. cit., p. 338.

¹² Cf Origene, *Traité...*, op. cit., p. 120.

conoscenza appartiene sia all'uomo sia agli altri esseri razionali. Tale facoltà fa parte sia della struttura ontologica dell'essere razionale sia del suo destino finale¹³. Questo corrisponde in qualche modo alla sentenza dell'Apostolo Giovanni, citata da Origene: *Iohannes apostolus definit, hoc modo pronuntians: Filioli, nondum scimus quid futuri sumus; si uero reuelatus nobis fuerit (de saluatore sine dubio dicens) similes illi erimus (De principiis, III, 6, 1)*. Senza dubbio bisogna riconoscere la differenza di grado, pur mantenendo l'identità della stessa natura della intelligenza umana ed angelica.

Questo deriva dall'immortalità della facoltà umana della conoscenza, vale a dire della parte superiore dell'anima, intelligenza o facoltà egemone o cuore, sede della personalità (...) L'anima umana partecipa alle stesse realtà intelligibili e divine alle quali partecipano le potenze angeliche: benché si abbia là del più e del meno, come per gli occhi e le orecchie che vedono e sentono con intensità diversa, pur essendo simili, le intelligenze umane e le potenze angeliche sono della stessa natura (...) Sostenere che l'intelligenza umana capace di comprendere Dio potrebbe ricevere la morte nella sua stessa sostanza sarebbe bestemmiare contro Dio ad immagine del quale l'uomo è stato creato e contro il Figlio che è lui stesso questa immagine secondo la quale l'uomo è stato creato¹⁴.

L'uomo è creato a immagine di Dio, ma essere immagine non si riduce al semplice fatto di avere la possibilità della perfezione. Nella dottrina della capacità di poter conoscere il Mistero del Dio, Origene non segue lo schema aristotelico della potenza ed dell'atto, ma piuttosto lo schema stoico che parla del *λογος σπερματικος*, il quale non è soltanto potenza, ma l'inizio dell'atto¹⁵.

L'essere razionale è equipaggiato non solo nel corpo e nella intelligenza, ma anche nel libero arbitrio¹⁶. Qual è il significato, il senso di quella categoria con la quale Origene nella sua riflessione si oppone a tutte le correnti filosofiche che hanno voluto, nella loro speculazione, spiegare l'attuale situazione dell'essere razionale attraverso l'atto creativo del Dio? La difesa della bontà del Creatore e la preoccupazione

¹³ „En quoi les ressuscité seront-ils »comme des anges« ou »égaux aux anges«? Par leur connaissance de Dieu surout: nous ne faisons ici qu'indiquer ce point que nous avons jadis traité". Cf H. Crouzel, *Doctrine origénienne...*, op. cit., p. VI, 185.

¹⁴ H. Crouzel, *Origene*, op. cit., p. 321.

¹⁵ Cf Origene, *Traité...*, op. cit., p. 124.

¹⁶ „In two important areas there is a marked harmony between the views of Origen and Plotinus, the nature of evil and the centrality of freedom" Cf A. Meredith, *Origen, Plotinus and the Gnostics*, in: *The Heythrop Journal* vol. XXVI, n. 4, 1985, p. 390.

principale che si pongono le scuole filosofiche ruota intorno alla provenienza del male. Un filone attribuiva a Dio sia il bene sia il male, un'altro che inventava due principi eguali: il buono e il maligno¹⁷. Secondo padre H. Crouzel questa contrapposizione al pensiero gnostico, dualistico aveva spinto Origine ad ammettere l'ipotesi della pre-esistenza delle anime¹⁸. Così voleva evitare qualsiasi accusa di co-responsabilità dal male indirizzata al Dio. Origine, come Plotino, *on some occasions, for example, he places the cause of evil in the human will and in its faculty of choice away from continuance in the company of other souls in the contemplation of God*¹⁹. Il libero arbitrio si presenta allora come principio dell'individuazione dell'essere, e attraverso cui si determinala sostanza amorfa, e in qualche modo l'essere razionale si crea. Oltre questi aspetti già menzionati, la libertà dell'essere razionale conserva ed esprime una distanza tra il Creatore e la creatura. Ovviamente ci troviamo di fronte a due problemi che più o meno si trovano sullo stesso asse. Il primo polo viene designato dal panteismo, il secondo dalla radicale ricerca della propria differenza. Cosa intendo dire? Cosa succede con l'essere razionale che nel percorso della sua perfezione raggiunge finalmente la sua meta – il Bene Supremo? In che senso diventa uno? Panteistico? Dall'altra parte, il libero arbitrio, che diventa il principio dell'individuazione, non sembra creare una prospettiva entro la quale bisogna commettere il male per raggiungere la propria identità? „Origene dice frequentemente che i nostri atti lasciano la loro traccia nelle nostre anime e che nel giorno del Giudizio questi segni saranno svelati e tutti potranno leggerli”²⁰. I segni delle nostre decisioni sbagliate hanno un carattere eterno oppure temporale?

Il corpo e la facoltà di conoscere hanno un valore immortale. Sembra che tutta la natura dell'essere razionale è ordinato, verso il bene supremo che consiste nella somiglianza a Dio. Cosa garantisce un tale dinamismo, un tale ordinamento? Leggendo *De principiis* si osserva che secondo Origine (e secondo lo stoicismo) l'essere razionale gode del prin-

¹⁷ „In other words both writers reject the clear intention of every Gnostic system that the source of being is other than the supreme principle”. Cf A. Meredith, *Origen, Plotinus...*, op. cit., p. 390.

¹⁸ „Con tutti i mezzi, ivi compresa la sua esegesi allegorica, egli lo difende contro le accuse di crudeltà che gli indirizzano questi eretici, arrivando ad accettare – lo ripetiamo – l'ipotesi della pre-esistenza delle anime per toglierli la responsabilità delle condizioni ineguali nelle quali nascono gli uomini”. Cf H. Crouzel, *Origene*, op. cit., p. 355.

¹⁹ A. Meredith, *Origen, Plotinus...*, op. cit., p. 390. Il frammento si riferisce a Plotino.

²⁰ H. Crouzel, *Origene*, op. cit., p. 326.

cipio della crescita, dello sviluppo e del progresso. E' interessante notare cosa scrive padre Crouzel:

Per Origene, come per lo Stoicismo, vi è nel granello un *logos* o *ratio*, *logos spermatikos* o *ratio seminalis*, cioè una forza di crescita, di sviluppo, ed insieme di individuazione che farà del seme una pianta (...) Questo *logos-ratio* costituisce davvero, per adoperare i termini precedentemente studiati, la *substantia* del corpo umano, la quale abbandona le qualità di corruttibilità/mortalità per ricevere quelle di incorruttibilità/immortalità²¹.

In qualche modo questo principio si avvicina alla natura del libero arbitrio (la funzione dell'individuazione). A mio parere è da escludere la tesi circa la neutralità del libero arbitrio. Ogni decisione è sempre una scelta o del bene reale o del bene illusorio²², ma se consideriamo la logica e la razionalità²³ dell'universo non si può asserire che l'essere razionale possa scegliere il male come male. „La libertà dell'uomo è un elemento essenziale della vita che conduce alla apokatastasis e noi vedremo che anche questa va preso in considerazione”²⁴.

Logos spermatikos (che sembra essere una forza, un principio impersonale) nella riflessione teologica dei primi autori cristiani diventa il mezzo con il quale cristianesimo propone al mondo pagano l'idea di *Imago Dei*. Così scrive padre Crouzel nel suo commento a *De Principiis: Le selon – l'image ne se réduit pas à une possibilité de perfection, il est déjà une parenté avec Dieu. Origène ne suit pas habituellement le schème aristotélien puissance/acte, mais le schème stoïcien du logos spermatique qui n'est pas seulement puissance, mais début d'acte*²⁵. Essere creato secondo l'immagine di Dio „...non aliud indicat nisi quod imaginis quidem dignitatem in prima conditione percepit, similitudinis uero ei perfectio in consummatione seruata est...” (*De principiis*, III, 6, 1). *Imago Dei* diventa così il primo atto del dramma della salvezza. Sono due le distinzioni da valutare: la prima, che esprime la differenza tra la prima e la seconda creazione.

L'opinion d'Origène sur la double création d'après son propre *Commentaire sur la Genèse*: si *Gn* 1, 26 – 27 concerne la création de l'âme préexistante, faite selon l'image de Dieu, *Gn* 2, 7 ne viserait pas celle du corps terrestre, car ce

²¹ Ibidem, p. 341.

²² Evidentemente nel centro di tale opinione si trova la questione della natura del male.

²³ Questa logica si basa sull'immortalità del corpo, sull'immortalità della facoltà del conoscere.

²⁴ H. Crouzel, *Origene*, op. cit., p. 351.

²⁵ Cf Origenes, *Traité..*, op. cit., p. 124.

passage est antérieur au récit de la chute, mais celle du corps éthéré de la préexistence, distincte de celle de l'âme d'une distinction de raison, non temporelle, car aucune créature ne peut subsister sans corps, selon l'affirmation plusieurs fois répétée dans le Traité des Principes: seule la Trinité est absolument indépendante d'un corps. L'allégorie des „tuniques de peau" de Gn 3, 27 figurerait le passage de ce corps – le même corps, non un corps différent – d'une qualité éthéré à une qualité terrestre²⁶.

La seconda, la distinzione tra la prima creazione (*imago Dei*) e la perfezione definitiva (*similitudine*). Nello spazio attuato tra questi due termini si svolge tutta l'opera dell'uomo²⁷. L'uomo raggiunge attraverso *proprie industriae studiis ex dei imitatione*. *Imago Dei* rimane come il criterio, il punto di riferimento al processo della perfezione. Secondo la teologia patristica ciò che può essere deformata è l'immagine, ma non la somiglianza. La prima, inoltre, non si può perdere, la seconda sì. Questo passaggio da *logos spermatikos* a *imago Dei* ci permette di entrare nell'argomento specificamente cristiano: il significato di Gesù Cristo. Se l'uomo raggiunge la somiglianza in virtù dell'imitazione chi diventa il criterio, il modello di tale imitazione? Sforzarsi di essere simile a Dio non può significare nient'altro che l'imitazione del Cristo – *Imago Dei*. In alcuni dei suoi scritti Origene identifica la somiglianza a Dio con la somiglianza al Cristo.

2. La purificazione – la risurrezione

La struttura dell'essere razionale lo orienta verso il Bene Supremo al quale vuole mostrarsi simile. Questo orientamento radicato nella dignità d'essere *Imago Dei* ed espresso attraverso lo *status* ontologico della creatura intelligibile che affronta il libero arbitrio, dà origine alla possibilità di una scelta sbagliata, opposta al destino definitivo. Ci siamo chiesti precedentemente se queste decisioni sbagliate lasciano le tracce del carattere eterno oppure se esiste la possibilità di un'ulteriore purificazione. Ma non solo questo. Origene sottolinea il carattere dinamico dell'unione

²⁶ H. Crouzel, *Mort et immortalité...*, op. cit., p. I, 26.

²⁷ E' da notare questo passaggio tra il discorso che era valido per l'essere razionale e che diventa valido solo per l'uomo. Si può vedere in *imago Dei* anche la fonte del dinamismo, il criterio dell'orientamento di tutti gli esseri razionali, intelligibili che sono orientati verso bene supremo? In povere parole, oltre all'uomo, anche gli angeli, le anime pre-esistenti sono creati secondo *imago Dei*?

con Dio. *Quod tamen non ad subitum fieri sed paulatim et partes intelligendum est, infinitis et immensis labentibus saeculis, cum sensim et per singulos emendatio fuerit et correctio prosecuta* (*De principiis*, III, 6, 6). In questo processo, che ha il suo termine²⁸, Alessandrino distingue tre stadi della trasformazione: il corpo terrestre, la cenere e la terra, poi, il corpo spirituale che subisce un perfezionamento secondo il progresso dell'anima nei cieli²⁹. Abbiamo visto che nella sua riflessione teologica Origene segue il principio che *et ea, quae facta sunt, ut essent, non esse non possunt* (*De principiis*, III, 6, 5). Dunque, cosa viene sottomesso alla purificazione? *Le feu exprime l'ουσια de Dieu, son essence, sa substance ou sa nature: „il ne détruit pas ce qui a été fait à son image et ressemblance, il ne consume pas sa propre créature, mais ce qui a été construit dessus avec du foin, du bois et de la paille*³⁰. Tutto ciò che Dio ha creato è stato creato per la vita – come afferma Origene in modo assoluto. Gli esseri razionali che Dio ha creato non possono subire la morte nella loro essenza, nella loro natura³¹. Nei suoi testi Origene, seguendo di nuovo lo stoicismo, distingue tre generi di morte: quella buona, cioè la morte al peccato; quella cattiva, cioè la morte del peccato (oppure nel peccato) e alla fine, la morte indifferente³².

Quanto alla morte indifferente essa ha come contrario la vita indifferente che ci è comune con gli animali. Questa morte è inevitabile per tutti coloro che sono composti di anima e di corpo... La morte è privazione della vita del corpo, non di

²⁸ „Al contrario, si legge molte volte in queste altre opere, direttamente o in via consequenziale, che lo stato dei corpi gloriosi è definitivo". Cf H. Crouzel, *Origene*, op. cit., p. 348.

²⁹ Cf Origene, *Traité...*, op. cit. p. 142. Sulla durata temporale di questo processo padre Crouzel scrive: „L'aggettivo *aionios* tradotto con »eterno« conserva tutta l'ambiguità della parola dalla quale deriva, *aion*. Nei due Testamenti accanto alla significazione „eternità" concepita come durata senza fine, si trova quella che riproduciamo con »secolo«, lungo periodo di tempo, specialmente la durata del mondo attuale (...) Ma quando si tratta di esseri ragionevoli l'*aion* rappresenta spesso una durata lunghissima, ma che ha una fine". Cf H. Crouzel, *Origene*, op. cit., p. 328.

³⁰ H. Crouzel, *L'exégèse origénienne de I Cor 3, 11 – 15 et la purification eschatologique*, in: *Les fins dernières selon Origène*, 1990, p. II, 279.

³¹ *Substantialem uero interitum ea, quae a deo ad hoc facta sunt, ut essent et permanent, recipere non possunt* (*De principiis*, III, 6, 5). *Mais les êtres qui ont été faits par Dieu pour exister et durer ne peuvent recevoir une mort qui les atteigne dans leur substance* (*De principiis*, III, 6, 5).

³² „De nombreux textes d'Origène distinguent trois sortes de morts selon la distinction tripartite qui domine la morale stoïcienne, celle du bien, du mal et de l'indifférent: il ya donc une bonne mort qui est la mort au péché, opposée à une mauvaise vie, la vie dans le péché; une mauvaise mort, la mort du péché, opposée à une bonne vie, la „vrai vie", vie dans le Christ; une mort indifférent, c'est-à-dire en elle-même ni bonne ni mauvaise, opposée à une vie indifférente, ni bonne ni mauvaise". Cf H. Crouzel, *Mort et immortalité...*, op. cit., p. I, 20.

quella dell'anima... Esiste un legame fra la morte del peccato e la morte fisica. Lo si comprende grazie a concetti espressi nel *De Principiis* sull'ipotesi della pre-esistenza e della caduta pre-cosmica... La relazione tra il peccato e la morte fisica è affermata da molti testi: quest'ultima è la conseguenza della caduta, il salario del peccato... Dalla morte di Cristo è distrutta la morte nemica del Cristo, quella del peccato³³.

La morte non significa semplicemente annichilamento³⁴.

Denique caro nostra ab inperitis et infidelibus ita post mortem deperire aestimatur, ut nihil prorsus substantiae suae reliquum habere credatur. Nos uero, qui resurrectionem eius credimus, immutationem eius tantummodo per mortem factam intellegimus, substantiam uero certum est permanere et uoluntate creatoris sui certo quo tempore reparari rursus ad uitam, atque iterum permutationem eius fieri; ut quae primo fuit caro ex terra terrena (...) in gloriam corporis proficiat spiritalis (*De principiis*, III, 6, 5).

Che cosa, dunque, viene distrutto nell'atto della morte? La carne, il corpo che muore, viene annientato non è nient'altro che φρονημα της σαρκας, che corrisponde alla parte inferiore dell'anima, ciò che molto spesso è identificata con la concupiscenza³⁵. La morte provoca un cambiamento e in qualche modo fa parte di tutto il processo della purificazione. Già il termine stesso di purificazione implica il carattere medicinale e come tale non è orientata alla punizione eterna, ma alla correzione che permette all'essere razionale di godere della felicità eterna. Questa visione in Origene non è del tutto univoca³⁶. L'Autore mette insieme delle opinioni contrapposte, in linea con la sua metodologia di esaminare le possibilità offerte dallo studio della Bibbia e della filosofia³⁷. Così, da un

³³ H. Crouzel, *Origene*, op. cit., p. 317-319.

³⁴ Nemmeno può essere vista come l'inizio della purificazione perché tale è visto già nel sacramento del battesimo: „Il y a donc deux résurrection des hommes. La première, qui débute ici-bas par le baptême vécu dans la foi, est progressive, elle se réalise de plus en plus à mesure de l'ascension spirituelle et morale. La deuxième, qui coïncide avec la fin des temps, la venue du Christ dans la gloire, est parfaite et totale". Cf H. Crouzel, *La „première” et la „seconde” résurrection des hommes d'après Origène*, in: *Les fins dernières selon Origène*, 1990, p. IV, 19. La risurrezione nel battesimo presuppone la morte al peccato.

³⁵ H. Crouzel, *Mort et immortalité...*, op. cit., p. I, 30.

³⁶ „Il secondo problema è più difficile. Origene fa uso dunque continuamente delle espressioni »fuoco eterno« (*pyr aionion*) e »fuoco inestinguibile« (*pyr asbeton*) e tuttavia azzarda a più riprese l'idea che la punizione sarebbe di ordine medicinale, dunque avrà una fine". Cf H. Crouzel, *Origene*, op. cit., p. 327.

³⁷ Dall'altra parte bisogna anche sottolineare il fatto di una certa tensione tra la tradizione sapienziale della Bibbia che vedeva la morte come dovuta al peccato, alla volontà del Diavolo e la tradizione filosofica di Origene (radicata nello stoicismo) secondo la quale: „Le

lato parla del fuoco eterno, dall'altro ammette la salvezza universale, che nella storia della teologia ha suscitato tanta discussione.

La morte costituisce un passaggio nel cammino che finisce con la resurrezione. Secondo un approccio tradizionale³⁸, nella proclamazione del Mistero Pasquale, nella proclamazione della resurrezione del corpo, della carne si esprime la fondamentale differenza tra il cristianesimo e il mondo greco³⁹. *The central and crucial differences between the Christian and the Neoplatonist approach lie in their views of the resurrection of the body and the personality and distinction of God from the rest of reality. Origen seems to have been compelled by the demands of the regula fidei to modify fairly drastically the logic of his system*⁴⁰. Quali sono le ragioni della fede nella risurrezione? Innanzitutto, la risurrezione degli uomini è una conseguenza della risurrezione del Cristo, che è primizia⁴¹. Questa ragione scritturistica viene affiancata da ragioni di natura filosofica. Non può perire quello che è stato creato da Dio. L'immortalità stessa del corpo ne fonda la sua dignità. La carne, come creatura del Dio, è buona. Ricordiamo, infatti a tal proposito che incorporeo è solo la Trinità. Tale criterio svolge il suo ruolo anche nella discussione sul possibile panteismo. Nell'annuncio della resurrezione Origene cerca di riconciliare il primordiale dato biblico con i principi della sua filosofia. A. Meredith, nel suo articolo, afferma che la risurrezione del corpo rivela una tensione tra la mentalità filosofica di Origene a la sua fede cristiana.

Origen's position on the resurrection of the body is of some fascination because we can detect in it a struggle between the logic of his own system and the demands of the regula fidei to which he gives a clear expression at the opening of *On First Principles*. On the one hand Origen held that the existence of the soul in the body was not natural and was entirely due to the sin of the soul in its precosmic life⁴².

diable a pouvoir non sur la mort moyenne et indifférente dont meurent ceux qui sont composés d'âme et de corps lorsque l'âme se sépare du corps, mais sur la mort opposée au Christ-Vie et dont meurent ceux qui pèchent". Cf H. Crouzel, *Mort et immortalité...*, op. cit., p. I, 23.

³⁸ Con una tale impostazione polemizza, fra gli altri, James Barr nel suo libro *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*. Specialmente nell'ultimo capitolo intitolato *Immortality and Resurrection: Conflict or Complementarity?*

³⁹ „Les conflits qui s'élevèrent dans l'église ancienne à propos de la résurrection de la chair et de l'immortalité de l'âme manifestèrent, croyons-nous, l'incompatibilité avec la foi tant de l'anthropologie platonicienne que de l'anthropologie sémitique et donnèrent ainsi naissance à une anthropologie chrétienne originale". Cf F. Refoulé, *Immortalité de l'âme...*, op. cit., 163 (1963), p. 14 – 15.

⁴⁰ A. Meredith, *Origen, Plotinus...*, op. cit., p. 396.

⁴¹ Cf H. Crouzel, *Doctrines origénienne...*, op. cit., p. VI, 183.

⁴² A. Meredith, *Origen, Plotinus...*, op. cit. p. 392.

Personalmente credo che questa opinione sia limitata. La tesi sulla pre-esistenza delle anime non appartiene al trattato della resurrezione. Origine pone questa idea al servizio della teodicea e del libero arbitrio. L'immortalità dell'anima egli non considera come presupposto della resurrezione. Questa osservazione sembra fondamentale: il corpo non è la funzione dell'immortalità dell'anima, possiede la propria dignità, il fondamento nella volontà del Creatore: *In quo statu etiam permanere semper et immutabiliter creatoris uoluntate credendum est* (*De principiis*, III, 6, 6). Sicuramente nelle formulazioni del sistema del teologo alessandrino troviamo delle contraddizioni⁴³, ma

Studiare una dottrina è questo: proiettare su essa come un quadro geometrico a grandi linee che accentuano certi tratti lasciando altri in ombra, come obbliga purtroppo talvolta a fare l'insegnamento scolastico, oppure tentare – per quanto lo permettono le possibilità umane mai perfettamente adeguate al compito – di rendere il meglio possibile i differenti punti di questa dottrina seguendo il valore che dona loro l'Autore, senza dimenticare le sfumature, le esitazioni, le tensioni e, anche, perché no?, le contraddizioni se ne ha⁴⁴.

Gesù Cristo è la primizia della risurrezione, Egli è diventato infatti il modello della nostra risurrezione⁴⁵. La risurrezione allora non porta il cambiamento della carne, della sostanza del corpo. Si tratta, piuttosto, piuttosto del rivestimento dell'incorruttibilità: *Maxime cum manifeste definiat sanctus apostolus quia non noua aliqua corpora resurgentibus a mortuis dentur, sed haec ipsa, quae uiuentes habuerant, ex deterioribus in melius trasformata recipiant* (*De principiis*, III, 6, 6). Così viene garantita l'identità dell'uomo. Con questa affermazione Origine risponde anche ad un altro problema. La risurrezione può essere vista come un nuovo atto della creazione? F. Refoulé, cercando di ricostruire il pensiero delle diverse sette della provenienza giudaica e cristiana del tempo, scrive che per molti di esse: *la résurrection apparaît comme une nouvelle création un retour à la vie non seulement du corps, mais de l'âme. La*

⁴³ Come esempio di una tale contraddizione padre Crouzel mette in evidenza due ipotesi d'una fine corporea ed altra d'una fine incorporea. „La questione è posta da quattro passi del *De Principiis* (I, 6, 4; II, 1 – 3; III, 6; IV, 4, 8) nei quali Origene, letto nella traduzione di Rufino, distingue fra due ipotesi, quella d'una fine corporea delle creature ragionevoli fondata su ragioni scritturistiche, quella d'una fine incorporea sostenuta da ragioni filosofiche, e – come non è raro in quest'opera – non tira conclusioni". Cf H. Crouzel, *Origene*, op. cit., p. 347.

⁴⁴ Ibidem, p. 356 – 357

⁴⁵ Cf H. Crouzel, *Mort et immortalité..*, op. cit., p. I, 95.

*perspective des arabiens est identique*⁴⁶. Invece, Origine usando l'idea del progresso, dello sviluppo, in realtà, difende e sostiene l'identità del soggetto. La risurrezione, concepita come un'attrazione degli esseri inferiori verso l'alto diventa il cammino della creatura, verso la meta definitiva. E' proprio a questo punto della dottrina che troviamo due argomenti che suscitano una certa controversia. Il primo argomento si riferisce alla natura di questa fine. L'Autore di *De Principiis* scrive: *Si ergo finis ad principium reparatus et rerum exitus conlatus in initiiis restituet illum statum, quem tunc habuit natura rationalis, cum de ligno sciendi bonum et malum edere non egebat* (*De principiis*, III, 6, 3). Sembra che la risurrezione, la purificazione porti l'uomo, l'essere razionale alla situazione paradisiaca: il ritorno all'inizio. Ma qual è, allora, il senso, il valore di tutta la vita umana, della tensione tra l'immagine (il dono) e la somiglianza (il merito)? In che senso la fine assomiglia all'inizio? Sembra che Origine voglia sottolineare il fatto che alla fine, del processo della purificazione la creatura sarà libera (perché liberata) da qualsiasi vincolo col male, così com'era all'inizio, quando non aveva bisogno di consumare dall'albero della conoscenza del bene e del male.

Et ego quidem arbitror quia hoc, quod in omnibus omnia esse dicitur deus, significet etiam in singulis eum omnia esse. Per singulos autem omnia erit hoc modo, ut quidquid rationalis mens, expurgata omni uitiorum faece atque omni penitus abstensa nube malitiae, uel sentire uel intellegere uel cogitare potest, omnia deus sit nec ultra iam aliquid aliud nisi deum sentiat, deum cogitet, deum uideat, deum teneat, omnes motus sui deus sit (*De principiis*, III, 6, 3).

Un'altra affermazione piuttosto discussa sosteneva che alla fine Dio sarà tutto in tutti. Oltre quella espressione troviamo un'altra, ancora più forte: *Quod nunc pro ministerio animae adiuncta deo unus cum eo spiritus fuerit effecta* (*De principiis*, III, 6, 6). Una tale rivelazione correva il rischio di essere interpretata in chiave panteistica. Non erano pochi la concepirono in questa accezione. Non erano pochi che accusarono Origine di panteismo. Ma nella sua teologia della creazione, per la fedeltà alla Bibbia ed alla tradizione ecclesiale, egli rifiuta le idee neoplatoniche e gnostiche che affermavano tra la natura della anima e la divinità una consustanzialità. Con insistenza Origine sosteneva la tesi del libero atto creatorio da parte di Dio⁴⁷. L'atto del libero arbitrio da parte della creatura è la possibi-

⁴⁶ F. Refoulé, *Immortalité de l'âme*., 163 (1963), p. 32.

⁴⁷ Cf F. Refoulé, *Immortalité de l'âme*., op. cit., p. 41.

lità dell'unione con Dio. L'insinuazione di Girolamo che tale impostazione finisca nel panteismo non pare per niente fondata. Origine, infatti, è lontano da qualsiasi panteismo, perché l'identità delle creature rimane la stessa e distinta da quella del Creatore. L'Autore lo spiega usando lo schema soggetto – oggetto nel processo della conoscenza.

3. Il mistero del Male

Leggendo *De Principiis* emerge la forza e il vigore con il quale Origine insiste sulla possibilità della salvezza universale di tutti gli esseri razionali. Egli è conosciuto come il primo teologo cristiano che ammetteva la salvezza del demonio. E' ovvio che Origine non appartiene a quelli che banalizzano il mistero del male. Nella sua riflessione segue semplicemente i principi della sua filosofia⁴⁸. Ma dove cercare, dunque, la risposta alla domanda se siamo „condannati” ad essere salvati? Veramente la storia dell'universo finisce con *apokatastasis*?

Nel capitolo sesto troviamo tre accenni al mistero del male. Al destino definitivo del male. Da una parte: *Ita ne ullam quidem malitiam ad illum finem putandum est peruenire (De principiis, III, 6, 2)*⁴⁹, dall'altra parte, due volte Origine sostiene: *Destruui sane nouissimus inimicus ita intelligendus est, non ut substantia eius quae a deo facta est pereat, sed ut propositum et uoluntas inimica, quae non a deo sed ab ipso processit, intereat (De principiis, III, 6, 5)* e un po' più avanti, nello stesso paragrafo: *et ea, quae facta sunt, ut essent, non esse non possunt (De principiis, III, 6, 5)*. Come si può intendere il termine malizia nel primo brano? Ovviamente la speculazione filosofica e teologica ci suggerisce due risposte. O abbiamo a che fare con la malizia ontologica, allora con un essere ontologicamente maligno (qui si tratta di tutte le tendenze dualistiche) oppure ci troviamo di fronte ad una malizia accidentale. Origine nella sua riflessione teologica è lontanissimo da qualsiasi dualismo di stampo gnostico.

Orígenes entiende esta situación del mal en un doble sentido. „Sea lo que fuere la cuestión del mal, sea Dios quien lo ha hecho o no, sino que sucede como

⁴⁸ Subito voglio dire che non sono scandalizzato dalla speranza della salvezza totale. Mi preoccupa invece il rischio di sottovalutare il carisma del libero arbitrio.

⁴⁹ Con questa frase Origene una cosa afferma indubbiamente: il corpo (anche se nell'ultima analisi si parlerà del corpo spirituale) è buono. Altra cosa rimane ancora aperta: il destino definitivo del Malvagio.

accidente de lo principal" (C.C. VI, 53). Primero senala su carácter accidental, en cuando exige la previa bondad de lo „principal", principialidad que ha de ser entendida como referida al ser que es objeto propio de la creación: es decir, que el no ser del mal es privación en el ser que por ser es bueno⁵⁰.

Tutto ciò che è creato nella sua sostanza è buono. Ma da questa affermazione scaturiscono alcuni punti cruciali per la teologia originiana. Origine segue la regola che nessun essere creato e destinato ad essere (immortale) può perire. Questa regola è correlata con la regola precedente, secondo cui ogni essere razionale tende verso il suo Bene Supremo. Ma proprio tale impostazione è costata ad Origine l'accusa di ammettere la salvezza del Diavolo, del Maligno. Allora qual è il legame tra questa natura in se stessa buona e il libero arbitrio?

L'affermazione più chiara della salvezza del Diavolo – benché non sia assolutamente esplicita – si trova nel *De Principiis*: ultimo nemico che sarà distrutto, la Morte, non sarà distrutto nel senso che la sua sostanza sarà annientata, ma che la sua volontà nemica a Dio sarà convertita (...) l'abitudine della malvagità può bloccare il libero arbitrio, divenire una seconda natura e rendere impossibile ogni conversione verso il bene (...) Il libero arbitrio non può separare dalla carità coloro che le si sono donati e chi si accosta a Dio partecipa alla sua immortalità. (...) In ogni modo, se le affermazioni della universalità della apokatastasis che si crede di trovare nelle sue opere dovessero essere intese in tal senso e prese per proposizioni di natura dogmatica, esse sarebbero in contraddizione con un punto capitale della sintesi presentata dal Peri Archion: il libero arbitrio⁵¹.

Origine probabilmente con questa riflessione cerca da un lato di non cadere nelle reti del dualismo (due principi ontologici della creazione) e dell'altro di non acconsentire alla gnosi (e anche al neoplatonismo con la sua tesi di emanazione) con la sua negazione della libertà, del libero arbitrio⁵².

La natura del male viene opposta da Origine alla natura delle creature fatte da Dio per esistere. Questo confronto, molte volte presente in *De Principiis*⁵³, ci permette di constatare che per Origine realmente esiste solo il bene (fatto dalle mani del Dio). Il male ne è una privazione, il male è a-reale. Ma questa non è l'unica caratteristica del male. Tutta la teologia di Origine esprime un profondo ottimismo sia per la bontà del creatore, sia la razionalità del cosmo. L'universo è riempito della logica che

⁵⁰ J. C. Soto, *Orígenes y Boecio: apuntes sobre el mal y la muerte*, in: *Revista Agustiniana*, 1999, 40 nr 123, p. 956.

⁵¹ H. Crouzel, *Origene*, op. cit., p. 352 – 355.

conduce tutto il creato all'unione col Dio. In questa prospettiva il male si presenta come qualcosa di a-logico.

E' chiaro che una tale visione non risponde a tutte le nostre domande. Perché un essere razionale poteva fallire, peccare, fare una scelta sbagliata? Dove nasce questa separazione tra il desiderio del Bene Supremo e la meta stessa di questo desiderio? Se guardiamo il linguaggio che descrive questa comunione, questo destino ultimo e definitivo (essere simile a Dio – le bien suprême consiste à devenir semblable à Dieu dans la mesure du possible) – *deum sentiat, deum cogitet, deum uideat, deum teneat* (*De principiis*, III, 6, 3) – scopriamo che esso appartiene al campo semantico della facoltà del sapere: conoscere Dio, vedere Dio⁵⁴. Padre Crouzel, invece, commentando gli scritti di Origine parla del libero arbitrio che non può separare dalla carità coloro che le si sono donati. Possiamo qui vedere due lati della stessa ontologia dell'essere razionale: la facoltà del conoscere e la facoltà dell'amare. Seguendo Origine sembra di aderire ai principi della filosofia platonica, neoplatonica. L'allusione alla carità, di provenienza biblica, sembra essere assente nel brano di *De principiis*. Non troviamo una riposta univoca. Tutto si muove tra la facoltà del sapere e la facoltà del libero arbitrio. Questa volontà nemica al progetto divino, al Dio stesso sarà distrutta. *Destruui sane nouissimus inimicus ita intellegendus est, non ut substantia eius quae a deo facta est pereat, sed ut propositum et uoluntas inimica, quae non a deo sed ab ipso processit, intereat* (*De principiis*, III, 6, 5). Rimane aperta la possibilità della salvezza di ogni (incluso Maligno) essere razionale creato dal Dio. Origene si domanda se i demoni possono convertirsi poiché li è rimasto il libero arbitrio o se la malizia permanente diventa la natura. Secondo padre Crouzel Origene sostiene la tesi che dal demone e dai demoni la malizia diventa la natura⁵⁵.

Origene parla di una volontà opposta a Dio di cui la fonte si trova nell'essere stesso e che non proviene dal Dio. Sembra che il male non

⁵² „A côté du libre arbitre sur lequel Origène a beaucoup insisté à cause des négations gnostiques, on trouve chez lui une conception plus complète de la liberté coïncidant avec l'eleuqeria paulinienne et supposant un affermissement dans le bien". Cf H. Crouzel, *Mort et immortalité...*, op. cit., p. I, 83.

⁵³ *Destruui sane nouissimus inimicus ita intellegendus est, non ut substantia eius quae a deo facta est pereat, sed ut propositum et uoluntas inimica, quae non a deo sed ab ipso processit, intereat* (*De principiis*, III, 6, 5), „et ea, quae facta sunt, ut essent, non esse non possunt (*De principiis*, III, 6, 5). *Substantialem uero interitum ea, quae a deo ad hoc facta sunt, ut essent et permanerent, recipere non possunt* (*De principiis*, III, 6, 5).

⁵⁴ Un influsso neoplatonico (forse mediato da Clemente Alessandrino?)

⁵⁵ Origene, *Traité...*, op. cit., p. 139.

è creato, ma è scelto e così sussiste nella realtà. Nasce un'obiezione sulla possibilità del peccato. E' ovvio che Origine questa possibilità colloca nell'essere razionale, ma ci interroghiamo circa le circostanze „esteriori” del peccato. Perché la creatura poteva sbagliare? Qual è la garanzia che, avendo per sempre libero arbitrio, la creatura non sbagliasse di nuovo? La fine della storia sarà segnata da una totale e perfetta corrispondenza tra le facoltà dell'essere razionale e il Bene Supremo. Non esisterà nessuno „spazio” vuoto che potrebbe essere afferrato da qualche altro contenuto. In questo si trova la differenza tra lo stato iniziale e il termine della storia della salvezza. Senza nessun dubbio Origine ha ragione parlando che la fine sarà come il ritorno all'inizio nel senso che l'essere si mostrerà purificato, senza nessuna macchia. Ma anche bisogna sottolineare di nuovo il fatto che nel compimento scopriremo qualche sovrappiù rispetto all'inizio⁵⁶. Il Dio tutto in tutti. La formula che in qualche modo, qui ed adesso, vuole penetrare la nostra ignoranza circa il futuro.

Origine nella sua opera cerca di elaborare un sistema che nei termini dell'epoca potrebbe esprimere il contenuto del cristianesimo. Allo stesso momento questa opera diventa una polemica contro qualsiasi sistema gnostico e, nella parte sulla creazione dell'universo, una polemica contro neoplatonismo. La prova di spiegare la dignità dell'uomo (specialmente la dignità della carne)⁵⁷, lo sforzo di presentare il mistero della Risurrezione della carne, l'enigma del Male e del suo destino finale sono i temi principali della riflessione di Origine nel terzo libro di *De Principiis*. Nel suo procedimento Origine non nasconde che segue due fonti: la Bibbia e la filosofia. Qual è il legame? Sembra che la filosofia deve confermare i dati biblici. *De fine uero et consummatione omnium iam quidam in superioribus pro uiribus nostris disseruimus, secundum quod diuinae scripturae indulset auctoritas* (*De principiis*, III, 6, 1). Ma proprio il discorso sulla possibilità del peccato dimostra la mancanza del dato biblico. Personalmente sono convinto che il mistero del Male si spiega in un angolo descritto dalla facoltà della conoscenza (sempre limitata), dal libero arbitrio (sempre tende verso un bene) e la facoltà della fiducia, che svolge il ruolo principale là dove il sapere è limitato. Però la facoltà, la capacità

⁵⁶ Penso che ancora una volta bisogna rilevare il fatto che il libero arbitrio non è visto come una forza, una facoltà neutrale. La sua pienezza trova nella scelta del Bene Supremo. E' importante notare che il culmine dove il Dio si presenta come compimento del desiderio dell'essere razionale non significa annichilamento della libertà ma la sua pienezza.

⁵⁷ La maggior parte del mio elaborato occupa la questione del corpo ma il problema della fine del mondo esposto in *De Principiis* viene trattato dal punto di vista della corporeità.

della fiducia non è una categoria filosofica. Proviene dalla Bibbia e non trova nessun eco nello scritto di Origene.

Struktura ontologiczna istot rozumnych i ich ostateczne przeznaczenie w trzeciej księdze *De principiis* Orygenesesa

Szósty rozdział trzeciej księgi *De principiis* Orygenesesa stanowi podsumowanie poprzednich rozdziałów. W ten sposób możemy przyrzeć się orygenesowskiej doktrynie *consummatio mundi*.

Uważna lektura dzieła Aleksandryjczyka pozwala wyodrębnić kilka ściśle powiązanych między sobą tematów. Nade wszystko chodzi o kwestię ostatecznego przeznaczenia istot rozumnych, ich strukturę ontologiczną. Analiza tych problemów kieruje uwagę Orygenesesa ku zagadnieniu zmartwychwstania i kwestii ciała człowieczego. Stąd również konieczność podjęcia rozważań nad dramatem zła. Orygenes szuka odpowiedzi na pytanie o to, co stanowi naturę i istotę zła oraz o możliwość jego unicestwienia.

W szóstym rozdziale znajdujemy także elementy doktryny, która przez stulecia budziła wiele kontrowersji, a samego Orygenesesa kosztowała potępienie i uznanie za heretyka. *Apokatastasis*, czyli możliwość ostatecznego zbawienia Złego, zostaje zaprezentowana w *De principiis* jako swego rodzaju hipoteza teologiczna. Taka teza zobowiązuje do podjęcia tematu wolności istot rozumnych. Orygenes analizuje wzajemny stosunek między powszechnym zbawieniem a możliwością odrzucenia daru zbawienia.

Autor artykułu na samym końcu próbuje również wyodrębnić źródła myśli orygenesowskiej, to znaczy jej inspiracje czerpane z Biblii i filozofii greckiej.

DARIUSZ TABOR CR
KRAKÓW

MIŁOWANIE BOGA W DUCHOWOŚCI ZMARTWYCHWSTAŃCÓW. MOŻLIWOŚĆ I POSTULAT

Wstęp

Miłowanie Boga – to zadanie tegorocznego programu duszpasterskiego. Wynika ono z zasadniczej postawy opisanej przez Jana Pawła II w liście apostolskim *Novo millennio ineunte*. Kontemplacja oblicza Chrystusa jest właśnie tą postawą będącą doświadczeniem Boga w historycznej postaci Jezusa Chrystusa. Blask tego oblicza ma, według Jana Pawła II, rozświetlić rozpoczęte tysiąclecie. Wypływa z niego wezwanie do umiłowania Boga, do odpowiedzi przez miłość na ukazanie oblicza Bożego w obliczu Chrystusa¹.

Zmartwychwstaniec zapyta jednak o relacje tegoż postulatu do własnego dziedzictwa duchowego. Postawi sobie pytanie, czy miłowanie Boga ma swe miejsce w tradycji duchowej wspólnoty i jaką odgrywa rolę w całości kształcie duchowości, jaką żyje Zgromadzenie.

Dzisiaj pragniemy podjąć się odpowiedzi na to pytanie poprzez refleksję nad tekstami – tekstami podstawowymi duchowości zmartwychwstańczej. Tekst podstawowy – jest to pojęcie do tej pory nie używane.

¹ List Apostolski „*Novo Millennio ineunte*” Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, duchowieństwa i wiernych na zakończenie Wielkiego Jubileuszu roku 2000, Kraków 2001, s. 16-26.

Wydaje się jednak koniecznym sprecyzowanie go i sformułowanie definicji. Czym jest podstawowy tekst duchowości? Jest to tekst zawierający najważniejsze, fundamentalne zasady życia duchowego, drogi, metody i środki więzi z Bogiem i osobistego wzrostu. Definicja ta wymaga osobnych, szczegółowych badań. Istnieje również potrzeba sformułowania jasnych i precyzyjnych kryteriów, które pomogłyby wyodrębnić teksty podstawowe spośród całej twórczości ascetycznej. Można już jednak wyszczególnić dwa kryteria. Pierwszym będzie powstanie tekstu w kręgu zmartwychwstańców, drugim powstanie tekstu w odpowiedzi na specyficzne potrzeby duchowe. Dzisiejszy wybór tychże tekstów będzie miał charakter prowizoryczny i podyktowany tematem.

Naszym zadaniem jest poszukiwanie w nich ideału miłowania Boga. Czy on tam się znajduje?

1. Reguła z roku 1850 oraz z roku 1882

Reguła Braci Zmartwychwstania z 1850 roku w artykule czwartym odkrywa motywację działań. Pozbawiona jest ona niewolniczości i postawy najemnika, a pełna miłości. Miłość ta sprawiana jest przez miłość Bożą. „Bóg jest miłością” (1 J, 4, 16) – stwierdza *Reguła*. Bo z miłości stworzył człowieka (*Mdr* 11, 25. 27). Jesteśmy przez Boga odkupieni (J 3, 16). Miłość Boga czyni nas synami Bożymi (1 J 3, 1). Ta miłość w eschatologicznej perspektywie upodobni nas do Boga. Bóg szuka odwzajemnienia i Jego upodobaniem – „rozkoszą” – jak mówi *Reguła* – jest ludzkie odwzajemnienie. Pragnie on pozostawać w komunii z człowiekiem. Jesteśmy stworzeni, odkupieni i uświęceni po to, aby odpowiedzieć na miłość (*Prz* 8, 32). Jak upodobaniem Boga jest miłować człowieka, tak ludzkim upodobaniem winno być umiłowanie Boga. Miłość więc Boga, odpowiedź na Boże miłowanie, upodobanie upodobania Boga ma być dla zmartwychwstańców motywacją wszelkich działań².

W *Regule* z roku 1850 istnieje wyraźna dyrektywa: człowiek jest obowiązany miłować Boga. Jednakże Bóg jest pierwszy w umiłowaniu człowieka, miłość jest Jego inicjatywą. Cały proces miłości ze strony Boga, przejawiający się w stworzeniu, odkupieniu, uświęceniu i przekształce-

² *Reguła z 1850 roku*, w: *Synopsa reguł i konstytucji zmartwychwstańczych*, Kraków 1996, s. 2, 4.

niu na swoje podobieństwo, jest nakierowany na człowieczą odpowiedź. Bóg oczekuje wzajemności.

Podobną strukturę miłości obserwujemy w *Regule* z roku 1882. I znowu motywacją działań zmartwychwstańców jest miłość Boża. „Bóg jest miłością” – wydaje się stanowić centrum duchowości. Bracia bowiem obowiązani byli stale, habitualnie mieć to w pamięci. Z tej miłości wynika miłość człowieka w stworzeniu, odkupieniu, uświęceniu i upodobnieniu. Bóg oczekuje wzajemności człowieka i pragnie trwać w tej miłości. Szczęście człowieka zasadza się na miłowaniu Boga, tak jak i szczęściem Boga jest kochanie człowieka. Wynika to z pierwszeństwa inicjatywy Bożej – wezwanie do miłowania Boga jest konsekwencją doświadczenia miłości Boga. Zadziwiająca jest tutaj symetria miłości – szczęście Boga zestawione ze szczęściem człowieka oraz analogia miłości Boskiej i miłości ludzkiej. Wypływa z niej postulat duchowy: pragnienie odwzajemnienia się Bogu i podobania się Jemu. Wyraża się to w trosce o zbawienie własne i bliźnich³. Nie mniej ważna jest kontynuacja tego toku myślenia. W artykule dziewiątym *Reguła* zwraca uwagę na doskonałą podstawę tej pracy, i tym samym miłowania. Jest nią Jezus Chrystus – Mistrz i sprawca świętości i doskonałości. Bracia mają kontemplować Jego postać⁴.

Duchowość miłości w obu regułach, z 1850 i z 1882 r., jest osobnym rozdziałem. Zasadza się ona na sformułowaniu postulatu miłowania Boga. Ta miłość ma być symetryczną i analogiczną odpowiedzią na inicjatywę Bożą – miłość wyrażającą się w dziele stworzenia, odkupienia, uświęcenia i upodobnienia. Jest ona wzajemnością, której Bóg oczekuje.

2. System księdza Piotra Semenki

Inaczej uwidacznia się relacja człowieka i Boga w myśli o. Piotra Semenki. W swojej konferencji *Działanie człowiecze wobec działania Bożego* stwierdza, że człowiek poprzez posiadaną nadnaturę, czyli cnoty wiary, nadziei i miłości, tym samym jest zdolny do aktów nadprzyrodzonych. Jednak ta zdolność jest jedynie możliwościowa. Do jej aktualizacji potrzebna jest siła. Tą siłą jest *gratia actualis*, łaska uczynkowa, czyli zdol-

³ *Reguła z 1882 roku*, w: *Synopsa reguł i konstytucji zmartwychwstańczych*, Kraków 1996, s. 4.

⁴ Tamże, s. 4.

ność do działania zgodnego z nadnaturą. W tym działaniu sprawcą pierwszym i zasadniczym jest Jezus Chrystus; osoba – drugim i podporządkowanym⁵.

Z tych konstatacji wynika podstawowa zasada semenenkowskiego systemu ascetycznego: w życiu duchowym osoba nie powinna działać sama z siebie, ale podejmować działanie wspólnie z Chrystusem. Chrystus jest pierwszym podmiotem działającym, jest pierwszym sprawcą, „pierwszym działaczem”, jak mówi o. Piotr. Można wyróżnić trzy etapy Chrystusowego działania. Podejmuje On inicjatywę i dokonuje pierwszego poruszenia. To działanie Semeneko nazywa *gratia operans*. Szanując wolną ludzką wolę, czeka na odpowiedź i współpracę człowieka, ale zawsze we współdziałaniu przyjmuje pierwszeństwo. Takie współdziałanie Boga z człowiekiem nazywa nasz autor *gratia cooperans*. Wreszcie jego dziełem jest doprowadzenie aktu duchowego do końca i pełni. To działanie ojciec Piotr nazywa *gratia perficiens*⁶.

Tak więc Bóg przejmuje w życiu duchowym inicjatywę, jest inicjatorem, aktywnym współpracownikiem i Tym, który dopełnia. Jest On – jak mówi Semenenko – pierwszym czynnikiem i dawcą siły. Pozostaje jednak wiele miejsca na działanie człowieka. Jest ono konieczne, jest drugą zasadą, ale zawsze podporządkowaną Bogu. Stąd wypływa semenenkowski obraz życia wewnętrznego – dwie osoby w jednym działaniu oraz dwie osoby w jednym życiu⁷. Błędem niweczącym wszelkie wysiłki jest założenie *principium*, zasady życia wewnętrznego w sobie. Ową zasadą musi być sam Chrystus, określony jako cel i przyczyna, źródło, punkt oparcia oraz pierwszy sprawca życia wewnętrznego⁸.

W ten sposób zarysowana struktura życia wewnętrznego daje podstawę do dalszych stwierdzeń dotyczących konkretnych zachowań duchowych. Ojciec Piotr formułuje postulat wspólnoty modlitewnej z Chrystusem. Jest to modlitwa na wzór Jego modlitwy i zespolona z Jego modlitwą. Jest to doświadczenie woli Bożej na wzór doświadczenia Jezusowego oraz doświadczenie krzyża na wzór doświadczenia Jezusowego⁹.

Pierwszeństwo Boskiego działania zakłada również Piotr Semenenko w strukturze, którą nazywa porządkiem modlitwy. Modlitwa jest bowiem

⁵ P. Semenenko, *Działanie człowieka wobec działania Bożego*, w: *Życie wewnętrzne podług nauk konferencyjnych Piotra Semeneki C. R.*, Lwów 1931, s. 21.

⁶ Tamże, s. 21-22.

⁷ Tamże, s. 22-23.

⁸ Tamże, s. 23.

⁹ Tenże, *O znaczeniu modlitwy*, w: *Życie wewnętrzne*, dz. cyt., s. 28.

środkiem współdziałania człowieka z Bogiem. Bóg tutaj działa jako pierwszy, inicjuje naszą modlitwę, udzielając specyficznych darów początkowych, w tym początkowym obdarowywaniu dostosowuje się do rysów natury człowieka. Osobie kierującej się uczuciami Bóg udziela pragnienia Jego samego i jawi się jako Najwyższe Dobro. Tej łaski nie można zmarnować. Bóg bowiem w pewnym momencie wycofuje się, dając osobie przestrzeń na współdziałanie. Formą współdziałania jest modlitwa o zrozumienie tego uczucia¹⁰.

Osobom kierującym się rozumem Bóg jawi się jako wszechmoc, mądrość. Tym jednak osobom zaleca pracę nad emocjami, aby przez nie mogli uzyskać dynamizm, pęd – jak mówi Semenenko¹¹.

Dynamizm działania Bożego ma zastosowanie w miłości człowieka. To Bóg sam darzy zdolnością miłowania Jego samego, stosując się do nachyleń natury ludzkiej. Są bowiem tacy, co poruszeni łaską, kochają Boga uczuciem. Owszem, Bóg jawi się im jako dobro, piękno i w ten sposób pociąga ich ku sobie. Ograniczenie się jednak do sfery emocjonalnej powoduje zaciemnienie relacji – chwiejność bowiem uczuć powoduje zachwianie relacji z Bogiem. Takim sposobem Semeneko proponuje poznanie Boga jako mądrości¹².

Inni znowu kochają umysłem – wszechmoc i mądrość Boga. Ich uczucia są pozbawione temperatury, nie są więc zdolni do całkowitego powierzenia się Bogu. Ojciec Piotr postuluje miłość, która obejmuje wszystkie sektory natury człowieka – jego umysł, uczucia i wolę. Twierdzi, że wszyscy powinni kochać Boga z całego serca, całą myślą i całą duszą¹³.

W konferencji *Ujemna i dodatnia strona modlitwy* ks. Semeneko określiła cnotę miłości Bożej jako łaskę. Owszem, obowiązani jesteśmy kochać Boga, ale na początku sami z siebie nie potrafimy. Miłość Boża z jednej strony jest początkowa oraz doskonała. Ta pierwsza to po prostu pragnienie miłości. Jest ono dane darmo. Miłości doskonałej musimy się dopracować, musimy o nią prosić. Gdy otrzymamy, uznać ją oraz dziękować i czynić akty miłości¹⁴.

Miłość, jaką człowiek zdolny jest kochać Boga, jest zawsze dziełem Bożym, jest Bożą inicjatywą, jest po prostu Bożą łaską. Miłość w koncep-

¹⁰ P. Semenenko, *Porządek w modlitwie*, w: *Życie wewnętrzne*, dz. cyt., 47.

¹¹ Tamże, s. 51.

¹² Tamże, s. 52.

¹³ Tamże, s. 52.

¹⁴ P. Semenenko, *Ujemna i dodatnia strona modlitwy*, w: *Życie wewnętrzne*, dz. cyt., s. 39-41.

cji Semenienki wpisana jest w strukturę działań nadprzyrodzonych człowieka. Działania te mają zawsze dwa podmioty, dwie osoby – Boga i człowieka. Pierwszeństwo w porządku działania duchowego przysługuje zawsze Bogu, jest ono aktualne na wszystkich etapach – pierwszego poruszenia, ludzkiego współdziałania. Przestrzenią miłości Boga jest przede wszystkim modlitwa, jako wspólne dzieło Boga i człowieka. Miłość ta bowiem, uwarunkowana skłonnościami natury ludzkiej, jest albo bardziej emocjonalna, albo bardziej umysłowa. Powinna jednak według Semenienki przenikać całą naturę człowieka i ogarniać umysł, uczucia i wolę. Doskonalenie miłości w tym kierunku jest zawsze dziełem Bożym, jest początkową łaską Boga i dokonuje się w modlitwie.

Konieczne jest jednak współdziałanie człowieka, jako odpowiedź na pierwsze Boże poruszenie – Bóg bowiem pozostawia pole do aktywności również osobie ludzkiej. Tym polem jest modlitwa – to poprzez nią kształtujemy naszą zdolność miłowania Boga, oraz praca nad sobą, czyli samowychowanie. Angażujemy w niej całą naszą naturę – uczucia, rozum i wolę, aby w sposób pełny kochać Boga.

3. Zasady formacji w duchowości zmartwychwstańczej

Dokumentem, którego wagę trudno przecenić, znamienitym tekstem podstawowym naszego dziedzictwa ascetycznego są *Zasady formacji w duchowości zmartwychwstańczej*¹⁵. Pierwsza z zasad – „Bóg miłuje nas bezwarunkowo”, jawi się jako fundament całej struktury naszych wartości, wartości, którymi żyjemy. Wynika ona z historycznego i egzystencjalnego doświadczenia naszych Założycieli. Bóg był dla nich nie tylko Stwórcą, ale i Zbawicielem kochającym każdego człowieka. Doświadczenie tej prawdy nie jest łatwe. Dochodzenie do niej jest długotrwałym procesem. Nie jest łatwo przyjąć, że Bóg nas miłuje za darmo, bez żadnych naszych zasług, takimi, jakimi jesteśmy, z naszymi zaletami, ale i wadami. Przecież doświadczenie ludzkiej miłości jest całkowicie odmiennie. Wydaje się, że jesteśmy kochani zawsze za coś, że możemy miłość nabyć. Bóg nie nakazuje nam zarabiać na miłość. Wydaje się to nieprawdopodobne¹⁶.

¹⁵ *Zasady formacji w duchowości zmartwychwstańczej*, w: *Formacja zmartwychwstańcza*, Rzym 1993, s. 1-100.

¹⁶ *Bóg nas kocha bezwarunkowo*, w: *Formacja zmartwychwstańcza*, dz. cyt., s. 8.

Mimo trudności jednak możliwe jest doświadczenie bezinteresownej miłości Boga. Z jednej strony Bóg może uczynić nas świadomymi tej miłości, z drugiej możemy doświadczyć autentycznej, bezinteresownej miłości ludzkiej.

Wtedy, gdy człowiek ma takie uprzedzające doświadczenie, może ono być pogłębione poprzez kontakt z Pismem świętym, sakramenty święte, modlitwę oraz doświadczenie stworzenia. Te uprzywilejowane momenty mogą stać się okazją do zaakceptowania faktu, że Bóg mnie kocha. Szczególną rolę odgrywa tu słowo Boże. Właściwie Pismo święte jest historią miłości Boga do człowieka¹⁷.

Absolutny prymat miłości Boga, bezwzględne pierwszeństwo Bożej inicjatywy – tak można określić główny rys pierwszej z zasad zmartwychwstańczej duchowości i zmartwychwstańczej formacji. Jawi się ono jako cos nieodzownego, koniecznego. Wszystko inne, cały postęp duchowy jest niemożliwy bez doświadczenia Bożej miłości. Dopiero przeżycie jej – umysłem, uczuciem i wolą – umożliwia odpowiedź. Tą odpowiedzią jest ukształtowane życie człowieka. To życie jest darem, darem miłości, a powołanie do życia zakonnego jest specyficznym zaproszeniem do doświadczenia miłości. To zaproszenie zakłada określone dary, które pozwalają stworzyć szczególnego rodzaju więź z Bogiem. Ale trzeba sobie uświadomić, że to najpierw Bóg wiąże się z człowiekiem poprzez miłość wyrażoną w darze życia, powołaniu i szczególnych darach. Sprawą człowieka jest wolna i świadoma odpowiedź. Niemożliwa bez uprzedniego doświadczenia darmowej i akceptującej miłości. Dla osoby konsekrowanej, dla zmartwychwstańca istnieje sposób, w jaki daje on odpowiedź, w jaki odzwajemnia się Bogu – są to rady ewangeliczne.

Pierwsza zasada jest nadzwyczajnym podkreśleniem Bożej miłości – bezinteresownej i bezwarunkowej. Opis tej miłości, opis możliwości jej doświadczenia stanowi jej rdzeń. Wydaje się, że nawet na człowieczą odpowiedź nie położono tyle nacisku, co na Bożą darmość. Człowiecza odpowiedź, czyli po prostu miłowanie Boga, to, o co nam w tym rozważaniu chodzi, pozostaje w sferze możliwości. Właściwie cały czas w tekście poszukiwane są warunki tej możliwości, cały czas rozważa się, jak człowiek może Boga kochać. W konkluzji odnajdujemy jeden warunek. Miłość Boża i jej bezwarunkowość. Trudność stanowi doświadczenie – wszak dostrzeżono wiele przeszkód.

¹⁷ Tamże, s. 9.

4. *Konstytucje Zgromadzenia z 2002 r.*

Wątków miłości Boga i człowieka należy poszukać w końcu w dokumencie fundamentalnym. *Konstytucje Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa* z 2001 roku zawierają teksty duchowe o znaczącej treści¹⁸. Tutaj przeanalizujemy tylko dwa z nich. Pierwszym z nich jest *Charyzmat* – poprzedzający właściwy korpus konstytucji, sformułowany w pierwszej osobie liczby mnogiej i wyrażający podstawowe wartości życia. W *Charyzmacie* wspólnota zmartwychwstańców wypowiada swoje najistotniejsze przekonania. Takim najbardziej podstawowym przekonaniem jest Boża miłość Jesteśmy przekonani, że Bóg kocha nas miłością niezawodną i miłosierną, na którą nie zasłużyliśmy. W tej miłości Bóg powołuje nas do zmartwychwstawania, do nowego życia wraz z Jezusem. Jednakże aby odpowiedzieć na to wezwanie, nie mamy w samych sobie siły. Dopiero moc Ducha Świętego inspiruje nas do odpowiedzi miłością na ogromną miłość Boga. Powołanie do osobistego zmartwychwstania konkretyzuje się w pracy nad zmartwychwstaniem społeczeństwa. Jest ona daniem świadectwa o Bożym życiu i miłości¹⁹.

Najbardziej wyczerpujący jednak opis miłości Boga znajdujemy w dwóch pierwszych artykułach *Konstytucji*, w rozdziale *Duchowość i służy*. Artykuł pierwszy stwierdza, że Bóg kocha każdego w sposób osobisty, indywidualny miłością, która nie stawia żadnych uprzednich warunków. Ta miłość objawia się w zbawczym, odwiecznym planie – cierpieniu, śmierci, zmartwychwstaniu Jezusa i zesłaniu Ducha Świętego. Odpowiedź na tę miłość i włączenie się do tego planu dokonuje się poprzez akt przyjęcia Chrystusa za swego osobistego Pana i Zbawiciela i zjednoczenie z Nim poprzez inicjację chrześcijańską. Akt przyjęcia Chrystusa zapoczątkowuje dynamikę nieustannego nawrócenia oraz doświadczania miłości Bożej. Ten ostatni dynamizm jest niezwykle interesujący, tak więc warto jego opisowi poświęcić więcej miejsca²⁰.

Bez Boga człowiek doświadcza jedynie swej grzeszności, nędzy, zepsucia. Paradoksalnie zagłębienie się w grzeszność prowadzi do doświadczania Bożej miłości, miłości bezwarunkowej i co więcej – przebaczącej i pomocniczej. Natomiast doświadczenie tej miłości prowadzi do uzna-

¹⁸ *Konstytucje Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa*, Rzym 2001, passim.

¹⁹ *Charyzmat*, w: *Konstytucje Zgromadzenia Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa*, Rzym 2001, s. 9-10.

²⁰ *Konstytucje Zgromadzenia*, dz. cyt., s. 13.

nia swej niegodności, niewystarczalności, czyli przekonania, że miłość i przebaczenie są darmowymi darami Boga²¹.

Przeżycie Bożej miłości domaga się świadczenia o niej zarówno w życiu osobistym, jak i wspólnotowym. Uprzywilejowanym polem dawania świadectwa ma być nasze życie apostołskie. Mamy przede wszystkim głosić, że Bóg kocha każdego człowieka i pragnie go zbawić²².

Artykuł drugi *Konstytucji* szerzej opisuje obszary doświadczenia Bożej miłości. Pierwszym z nich jest historia Zbawienia – stworzenia i odkupienia. Drugim obszarem jest rzeczywistość Kościoła i jego sakramentów. Trzecim wreszcie jest powstanie i istnienie Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego²³.

Teksty *Konstytucji* z 1988 roku, zarówno *Charyzmat*, jak i dwa pierwsze artykuły, dają absolutne pierwszeństwo Bożej miłości. Miłość ta opisana jest dwiema charakterystykami. Jest ona bezwarunkowa, to znaczy przyjmuje nas takimi, jakimi jesteśmy, oraz niezawodna, to znaczy dokonuje tego, co zamierzyła. Jawi się ona poza tym jako sprawcza przyczyna życia wewnętrznego. Ona jest siłą napędową, zasadniczym dynamizmem wszystkich procesów życia wewnętrznego. Zapoczątkowuje ona nawrócenie człowieka, obumieranie grzechowi oraz osobiste zmartwychwstanie do nowego życia. Z tego bierze się odpowiedź, która jest przede wszystkim świadectwem o miłości Bożej w życiu osobistym i wspólnotowym oraz w apostołstwie, które jest proklamacją, że Bóg kocha każdego człowieka.

5. Miłość Boża i miłowanie Boga

Na podstawie analizy dokumentów podstawowych upoważnieni jesteśmy do pewnej syntezy. Otóż podstawowy problem – miłowania Boga, wpleciony w duchowość zmartwychwstańczą jawi się w zupełnie odmiennym świetle. Mianowicie schodzi on na dalszy plan. Na czoło wysuwa się doświadczenie Bożej miłości – bezinteresownej i niezawodnej. Ta miłość zajmuje miejsce pierwsze, ogarnia obszary duchowego przeżycia, jawi się jako darmowy dar Boga, Jego inicjatywa, Jego najważniejsze działanie wobec człowieka. Miłujący człowieka Bóg jest pierwszym sprawcą, pierwszym poruszycielem, inicjatorem życia duchowego człowieka i inspirato-

²¹ Tamże, s. 14.

²² Tamże, s. 14.

²³ Tamże, s. 15.

rem jego dążeń. Miłość Boża przejawia się w akcie stworzenia, w dziele odkupienia, w istnieniu i działaniu Kościoła oraz w fakcie powstania i istnienia Zgromadzenia. Problemem staje się doświadczenie tej miłości przez człowieka. Okazuje się, że wielu ludzi nie doświadcza w sposób żywy, egzystencjalny tejże miłości, a warunkowa miłość człowiecza może zacierać bezwarunkową miłość Bożą. Jest to najważniejszy problem duchowości zmartwychwstańców, z którym muszą się oni uporać.

Cóż wtedy z postulatami człowieczej miłości Boga? W świetle uprzednich konstatacji jawi się ona nie jako nakaz, postulat, a jako uwarunkowana możliwość. Otóż człowiek nie może miłować Boga bez uprzedniego doświadczenia miłości Bożej, przyjmującej go takim, jakim jest, i pociągającej go do nawrócenia. Jest to stwierdzenie, którego wagę trudno przecenić. A więc problemem nie jest nakaz miłości Boga, a umożliwienie człowiekowi doświadczenia miłującego Boga. Tylko bowiem taki człowiek jest stanie w sposób wolny odpowiedzieć na wolną miłość i wejść w dynamikę misterium paschalnego.

Czytając teksty o duchowości, dostrzeżemy jednak dość wyraźnie widoczną ewolucję. Otóż wszystko zaczyna się w kręgu pierwszych konstytucji, gdzie miłość Boża jawi się jako główny motyw Bożego działania zbawczego i stwórczego. System semenkowski stawia miłość Boga jako wymóg i powinność, możliwą do spełnienia tylko dzięki łasce Bożej. Dwa dokumenty najnowsze – *Konstytucje z roku 2001* oraz *Zasady formacji* – prezentują miłość Bożą jako pierwszą i suwerenną inicjatywę skierowaną ku osobie ludzkiej oraz kładą nacisk na bezinteresowność i niezawodność miłości.

Z wniosków tych wypływają następujące dyrektywy praktyczne.

Po pierwsze, w naszej duchowości powinniśmy na pierwszym miejscu stawiać miłość Bożą, traktować ją jako rdzeń strukturalny, siłę napędową wszelkich dynamizmów i początek wszelkich działań. Powinna ona uzyskać w naszych medytacjach naczelne miejsce.

Po drugie, powinniśmy być zawsze gotowi do rozwiązywania problemu braku doświadczenia Bożej miłości przez współczesnego człowieka. Wiąże się to przede wszystkim z osobistymi duchowymi zranieniami oraz zafałszowanym obrazem Boga. Jest to przede wszystkim zadanie dla kierowników duchowych i spowiedników. Wprowadzanie w doświadczenie miłującego Boga może być procesem długim i nie pozbawionym przeszkód.

Po trzecie, osobiste nawrócenie, czyli obumieranie samemu sobie oraz powstawanie do nowego życia, nie może dokonywać się poza dotknię-

ciem miłości Bożej. Jest to miłość skierowana do grzesznika, który doświadcza przebaczenia. Przebaczenie – powinno stać się podstawowym i pierwotnym doświadczeniem Bożej miłości.

Po czwarte, człowiek, który doznał przebaczenia, doświadcza w sobie dobra, które jest mu dane – dary, talenty, traktowane jako charyzmaty i darmo dane. Są one wezwaniem do dania odpowiedzi poprzez świadectwo wobec współczesnych społeczności o przemieniającej sile Bożej miłości.

Po piąte, wszelkie apostołaty – te tradycyjne, jak i nowe – są możliwe do wypełnienia tylko przez ludzi, którzy doświadczały nieustannie miłości Bożej. Tylko wtedy bowiem są w stanie dać o niej świadectwo, wyrazić ją swym życiem oraz przesycić nią swoje zaangażowanie.

Po szóste, przemiana rzeczywistości ziemskich w duchu chrześcijańskim i spełnienie roli proroczej i przemieniającej przez chrześcijan świeckich jest możliwe tylko wtedy, gdy ludzie będą w życiu osobistym, rodzinnym i społecznym doświadczać miłości Bożej. Nasze wszelkie apostołaty powinny być więc nastawione na nieustanne komunikowanie współczesnemu człowiekowi bezwarunkowego kochania Boga.

*

Miłość Boża – bezwarunkowa, niezawodna, suwerenna i pierwsza – to główna zasada naszej duchowości. Teraz szczególnie powinniśmy podjąć refleksję, jak ją przeżywamy. Od tego przeżycia zależy tak wiele w naszej wspólnotocie.

„Aimer Dieu” dans la spiritualité des résurrectionnistes

L'auteur étudie les documents de la spiritualité des résurrectionnistes en cherchant l'idée d'aimer Dieu. Après avoir analysé les textes il constate que cette idée s'est modifiée au cours des années. Les règles de 1950 et 1882 formulent le postulat d'aimer Dieu qui nous a créé et sauvé. Père Semenenko dans ces écrits affirme que l'action d'aimer Dieu n'est pas possible que grâce à l'initiative précédente de Dieu seul. Dans „Les Constitutions”, contemporaines de la Congrégation on trouve la constatation que Dieu nous aime avec l'amour inconditionnelle et nous sommes appelés à lui répondre. Le directory de la formation souligne qu' on ne peut pas aimer Dieu sans avoir expérience personnelle de l'amour divine. Le découvert de l'amour inconditionnelle divine joue une rôle importante dans la spiritualité et dans la pratique pastorale des résurrectionnistes.

STEFAN KOPEREK CR
KRAKÓW

LITURGIA I KATECHEZA, CZYLI KATECHEZA W SŁUŻBIE LITURGII

Pprzed ponad trzydziestu laty tak charakteryzował współczesnego człowieka bp Jan Pietraszko, długoletni duszpasterz akademicki przy kolegiacie św. Anny: „Jesteśmy ludźmi, którzy dobrze widzą świat. Przez rozmaite urządzenia, instrumenty widzą go daleko lepiej, aniżeli śniło się naszym ojcom [...]. I tu właśnie, gdzie tak doskonale ten świat widzimy, czyha na nas pokusa ślepoty. Oczy nasze są pełne światła i nie ma ani jednej szczeliny, która byłaby wolna, a za oczami idą myśli, i myśli nasze są również pełne światła i nie ma ani jednej szczeliny wolnej, nie zajętej. A za myślami idzie serce, które jest również pełne światła i traci zdolność widzenia Boga, który zamieszkał wśród nas ze swoją miłością”¹.

Oczy – myśl – serce pełne światła. Czyż nie tak jest? Młodzi ludzie (i dorośli też!) jakże często mają wypełnione umysły i serca różnymi idolami, znają dziesiątki aktorów, piosenkarzy, sportowców, ze szczegółami opowiadać mogą o różnych filmach, komentować wydarzenia polityczne, potrafią opanować olbrzymią ilość encyklopedycznych informacji. Nie mówiąc o tym, że często ten „świat” ich wnętrza jest pełny egoizmu, relatywizmu moralnego, czy wręcz drapieżności i dzikości przejmowanych

¹ Kazanie na pierwszy piątek miesiąca z dnia 3 grudnia 1971 roku; w: *Otwarte Chrystusowe serce*, red. W. Gasidło, Kraków 2001, s. 98.

w dużej mierze z mass mediów. Rzeczywiście niełatwo znaleźć ową „wolną szczelinę”, przez którą mogłoby wniknąć światło Ewangelii.

Ale czy świat starożytny, pogański, do którego posłany był Kościół, nie był również „pełen świata”: świata igrzysk, bogów, przemocy, bogactwa i nędzy? A jednak słabe, bezsilne chrześcijaństwo, poddane próbie ognia prześladowań, zakorzeniło się w umysłach i w sercach, w życiu rodzinnym i społecznym. Jakąż drogą trafiało starożytne chrześcijaństwo do ludzkich serc?

1. Katecheza sakramentalna

Starożytne chrześcijaństwo rozwijało się dzięki katechezie, realizującej nakaz Pana: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody” (*Mt 28, 19*); katechezie, która prowadziła do liturgii, a poprzez nią do autentycznego świadectwa życia, potwierdzanego jakże często męczeńską śmiercią. Na szczególną uwagę zasługuje tu katecheza patrystyczna od III do V wieku. Stanowiła ona najwłaściwszy, można powiedzieć, model katechezy. Jest to katecheza biblijna i liturgiczna zarazem, katecheza, która, jak na to wskazują katechezy wielkich Ojców Kościoła – Cyryla Jerozolimskiego, Jana Chryzostoma, Ambrożego, Augustyna – tworzyła doskonałą syntezę przekazu biblijnego łączącego się z wprowadzeniem w misterium liturgii i ukazującego wnioski dotyczące praktyki, realizacji życia chrześcijańskiego. Była to katecheza katechumenalna, zaczynająca się od głoszenia Ewangelii, w której widziano spełnienie zapowiedzi proroków i kontynuację ekonomii zbawienia zarysowanej już w księgach Starego Testamentu.

Pierwszą odpowiedzią na głoszone słowo Boże było zawierzenie, zafascynowanie się Ewangelią; prowadziło do przyłączenia się do tych, którzy zapragnęli stać się chrześcijanami. I ci wchodzili do tej szczególnej szkoły, jaką był katechumenat. Katechezy katechumenalne, zakotwiczone w Biblii, ukazywały nie tylko ciągłość i jedność Bożego Objawienia, ale ukazywały, że ta Boża ekonomia zbawcza trwa, realizuje się w świecie sakramentalnym, w liturgii Kościoła. Toteż szczytowym momentem tej katechumenalnej katechezy było doprowadzenie do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, do chrztu, bierzmowania i Eucharystii. Ta katechetyczna inicjacja miała swą kontynuację w pogłębianiu życia w jedności z Chrystusem i Kościołem, do czego niejako „wzorcowo” wprowadzał nowo ochrzczonych „Biały Tydzień”. Katechezę taką, jak podkreśla Domenico Sartore, liturgista z Papieskiego Instytutu „Anselmianum”, cha-

rakteryzuje głęboka jedność. Słuchacze, uczniowie tej patrystycznej i katechumenalnej katechezy mają świadomość wewnętrznej jedności Biblii, która zapowiada, głosi misterium zbawienia, z rzeczywistością sakramentalną, uobecniającą dziś i teraz ten Boży plan zbawienia, uświęcenia człowieka, z rzeczywistością, która kształtuje codzienne życie chrześcijan. Jest to katecheza, która od Biblii przechodzi do znaków, gestów, słów, symboli składających się na świat sprawowanej liturgii. Katecheza, która wciąż zatroskana jest o pogłębianie wiary, stanowiącej istotny warunek prawdziwie owocnego uczestnictwa w liturgii, aby z kolei to sakramentalne zanurzenie w tajemnicy zbawienia znalazło swe dopełnienie, poświadczenie w codziennej rzeczywistości i wspólnocie Kościoła, w perspektywie pełni życia w chwale Boga w wieczności. Katecheza starożytna stanowiła zatem bardzo głęboką wewnętrzną jedność nauczania, przepowiadania, głoszenia Ewangelii i życia sakramentalnego: „Cała katecheza zakorzeniona w Biblii przeniknięta była liturgią”².

Można też tu dodać, że tą szczególną katechezą była liturgia całego roku kościelnego, to ona stopniowo odsłaniała dzieło zbawienia, to w tę liturgię była w szczególny sposób wpisana katecheza patrystyczna, prowadząc i katechumenów, i wiernych do kontemplacji wciąż na nowo, z coraz głębszym zrozumieniem, coraz pełniejszą mistagogią tajemnic zbawienia, do przeżywania fundamentalnego wydarzenia zbawczego – Misterium Paschy – w corocznych uroczystościach *Triduum Paschalnego*, poprzedzonych liturgią Wielkiego Postu, a przeżywanych poprzez Oktawę i Pięćdziesiątnicę. Owszem, można powiedzieć, że liturgia roku kościelnego, zwłaszcza okres obejmujący kontemplację tajemnicy Odkupienia, powstała niejako z potrzeby katechetycznej. Był potrzebny katechezie taki czas szczególny, i to katecheza katechumenalna wycisnęła na nim swe „znamie”, swój katechetyczny charakter. Rok liturgiczny rozwijał się w starożytnym Kościele jako swoisty „program kościelnej mistagogii”³. Katecheza starożytna zatem prowadziła wprost do liturgii, karmiła się niejako językiem liturgii, obok języka Biblii, a prowadząc do celebracji liturgicznej, wprowadzała, można powiedzieć, do liturgii – też swego rodzaju „katechezy”, bo liturgia sama w sobie przemawiała obrazami, obrzędami, hymnami, gestami, a ten „liturgiczny język” był zako-

² D. Sartore, *Lezioni della tradizione patristica*, w: *Nuovo dizionario di liturgia*, red. Domenico Sartore, Achille M. Triacca, Roma 1984, s. 220-223.

³ Zob. J. Pinelli, *L'anno liturgico, programmazione ecclesiale di mistagogia*, w: „*O Theologos*” 6 (1975), s. 9-28; D. Sartore, *L'anno liturgico, criterio-base di una programmazione ecclesiale*, w: „*Rivista di Pastorale Liturgica*” 84 (1984), s. 9-15.

rzenia zarówno w Biblii, jak też w świecie kultury danego regionu, szukał on bowiem takich środków wyrazu, które byłyby adekwatne do pojęć, tradycji, zwyczajów danego środowiska. To już tu inicjowana była chrześcijańska inkulturacja.

Ale przede wszystkim trzeba tu mocno podkreślić, iż ta praktyczna katecheza, tak zwarta z liturgią, wprowadzała w sedno życia wspólnoty, gminy, Kościoła. Służyła budowaniu tego Kościoła – nie tylko powiększając liczbę jego członków, ale wprowadzając w istotę życia eklezjalnego, które wyrażało się w Komunii z Chrystusem i Kościołem. Sercem tej jedności i źródłem zdumiewającej miłości i świętości tych pierwszych pokoleń uczniów takiej katechezy – była Eucharystia. Dzięki takiej właśnie katechezie Kościół żył liturgią, liturgia zaś budowała Kościół. „Liturgia odgrywała w tym okresie – pisze znany nam wszystkim i ceniony patrolog Marek Starowieyski – rolę wyjątkową, a może rolę taką właśnie, jaką powinna odgrywać w życiu Kościoła. Była centrum życia Kościoła. Była centrum życia gminy chrześcijańskiej, wokół niej skupiało się życie Kościoła i z niej rodził się Kościół. Eucharystia była pokarmem powszechnym dla wszystkich wiernych, którzy uczestniczyli w liturgii, z nią było związane czytanie Pisma świętego i nauczanie prawd wiary [...]. Na takiej liturgii wyrastała teologia, teologia głęboko biblijna, sprzęgająca w sobie te dwa zasadnicze elementy obecności Bożej w Piśmie świętym i w Eucharystii. Z liturgii wyrastały wspaniałe modlitwy eucharystyczne, szczególnie anafory przepojone Pismem świętym. Teologia Ojców była teologią ludzi na wskroś przejętych pojęciem tajemnicy [...]. Jest w tej wczesnej teologii ogromny szacunek do tajemnicy, jaką w końcu, po wiekach wyjaśniania, pozostaje i pozostanie Eucharystia. Była to ponadto teologia pasterzy, prowadzących powierzony sobie lud”⁴.

I chyba dlatego też katecheza, która w tym klimacie się kształtowała, stanowiła tak istotny i skuteczny środek ówczesnej ewangelizacji.

2. Relacja katechezy i liturgii we współczesnym nauczaniu Kościoła

Różne były późniejsze losy katechezy, jak też i kaznodziejstwa. Nastąpiło – niestety – rozdzielenie tej biblijno-liturgicznej jedności w katechezie. Liturgia stawała się dziełem coraz bardziej niezrozumiałym dla ludu,

⁴ *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, Kraków 1997, s. 20.

dziełem duchowieństwa, a katecheza, jeśli była, to odnosiła się do podstawowych prawd wiary i moralności. Były w ciągu wieków różne próby odnalezienia tej zagubionej jedności. Szczególnie w minionym XX wieku ruch biblijny, liturgiczny i eucharystyczny szukał powrotu wiernych do liturgii, do Eucharystii poprzez różne objaśnienia czy katechezę liturgiczną. Najbardziej wymowny program odnowy życia chrześcijańskiego zainicjował Sobór Watykański II, szukając wzorców „naprawy” u źródeł, czyli w starożytności chrześcijańskiej. Stąd tak istotnym „znakiem” tych przemian soborowych stała się odnowa liturgiczna. Ale nie brak też wskazań zarówno w nauczaniu Soboru, jak też w późniejszych dokumentach Kościoła na temat właśnie katechezy i jej ściślejszego powiązania z liturgią.

To konstytucja *Sacrosanctum Concilium* bardzo jasno określa miejsce liturgii w Kościele. Jest ona „szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i zarazem jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc. Albowiem apostołskie prace (a więc – dodajmy – i katecheza) zmierzają do tego, aby wszyscy, którzy przez wiarę i chrzest stali się dziećmi Boga, razem się gromadzili, pośród Kościoła chwalili Boga, uczestniczyli w ofierze i spożywali Wieczerzę Pańską” (10)⁵. Liturgia też „pobudza wiernych, aby posileni «wielkanocnym sakramentem», «żyli zjednoczeni w Bożej dobroci». Modli się, aby «przestrzegali w życiu zobowiązań płynących z sakramentu, który z wiarą przyjęli». Odnowienie zaś przymierza Boga z ludźmi w Eucharystii pociąga wiernych i zapala do gorącej miłości Chrystusa. Z liturgii więc, a zwłaszcza z Eucharystii, jako ze źródła, spływa na nas łaska i z największą skutecznością dokonuje się to uświęcenie ludzi w Chrystusie i uwielbienie Boga, do którego, jako do celu, zmierzają wszystkie inne działania Kościoła” (tamże). A dalej konstytucja ta uczy, powtarzając za Piusem X i Piusem XII, że liturgia „jest pierwszym i niezastąpionym źródłem, z którego wierni czerpią prawdziwie chrześcijańskiego ducha. Dlatego duszpasterze w całej swej pastoralnej działalności powinni gorliwie dążyć do zapewnienia takiego udziału przez należyte wychowanie wiernych” (14). I dlatego też w dalszych paragrafach konstytucja poleca, aby w nauczaniu czerpać treść ze „źródeł Pisma świętego i liturgii” (35, 2), jak też nalega, aby „usilnie kłaść nacisk na katechezę ściśle liturgiczną” (35, 3).

A dalej Sobór święty „usilnie zachęca duszpasterzy, aby w katechezie gorliwie pouczali wiernych o obowiązku uczestniczenia w całej Mszy

⁵ Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekry, deklaracje. Nowe tłumaczenie*. Poznań 2002, passim [odnośniki do dokumentów soborowych umieszczone w tekście w postaci skrótów łacińskiego incipitu i arabskiego numeru artykułu].

świętej, zwłaszcza w niedziele i święta nakazane" (SC 56). Soborowa konstytucja poleca również, aby „w katechezie przedstawiać w pełniejszym świetle podwójny charakter Wielkiego Postu”, zwracając uwagę na znaczenie chrztu i pokuty w życiu chrześcijańskim (109). Obok tych kilku znamienych odniesień do katechezy zawartych w konstytucji o liturgii świętej wymowne wskazania dotyczące katechezy znajdują się też w innych dokumentach soborowych. Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele nakazuje pilnowania tego, aby dzieciom, dorastającej i dojrzałej młodzieży, a także starszym starannie przekazywano naukę katechizmu, która zmierza do tego, by wiara w człowieka, oświeconą nauką, stawała się żywą, wyraźną i czynną. Nieodzowne jest więc, aby to nauczanie opierało się na Piśmie świętym, Tradycji, liturgii oraz na Magisterium i życiu Kościoła (por. CD 14). W katechizacji widzi też Sobór jeden z istotnych elementów służących jedności Kościoła, nie ma bowiem prawdziwego ekumenizmu bez wewnętrznej przemiany człowieka (por. UR 6, 7). A w ogóle katechizowanie należy do podstawowych obowiązków kapłanów, misjonarzy, katechetów, braci i sióstr zakonnych, do niej też należy zaprawiać alumnów (por. OT 4, 19; AG 17, 26, 39). Katechizacja jest bowiem – jak stwierdza deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim – właściwym, pierwszym środkiem wychowawczym: „Ona to rozjaśnia i umacnia wiarę, daje siły do życia zgodnego z duchem Chrystusa, prowadzi do świadomego i czynnego uczestnictwa w misterium liturgicznym i pobudza do działalności apostołskiej" (GE 4). Poza tym katechizowanie to nie tylko zadanie katechetów. Tego zadania mają się podejmować wszyscy katolicy świeccy jako ci, którzy uczestniczą w funkcji Chrystusa Kapłana, Proroka i Króla. Na tej bowiem zasadzie świeccy „mają czynny udział w życiu i działalności Kościoła. We wspólnotach kościelnych działalność ich jest do tego stopnia konieczna, że bez niej samo apostołstwo pasterzy nie może zazwyczaj być w pełni skuteczne [...]. Sami bowiem, karmieni czynnym udziałem w życiu liturgicznym swojej wspólnoty, gorliwie uczestniczą w jej pracach apostołskich. Przyciągają do Kościoła ludzi trzymających się może z daleka, gorliwie współdziałają w przekazywaniu słowa Bożego zwłaszcza przez katechizację" (AA 10). Szczególnie ta współpraca wyraża się na płaszczyźnie życia rodzinnego. Rodzice bowiem „dla swoich dzieci są pierwszymi zwiastunami wiary i wychowawcami" (tamże, 11).

Do katechizacji nawiązują konsekwentnie wiele dokumentów posoborowych, jak też nauczanie poszczególnych episkopatów. Nie czas jednak, aby je tu wymieniać wszystkie. Wszakże trzeba przypomnieć przede

wszystkim adhortację apostolską *Catechesi tradendae* z 16 października 1979 roku⁶. Dzieło katechizacji Kościoła uważa – jak pisze we *Wprowadzeniu* Jan Paweł II – za jedno ze swych najważniejszych zadań, które zlecił mu Zmartwychwstały Chrystus. Katechezą w myśl adhortacji winni być objęci wszyscy: „dzieci młodsze i starsze, dorastająca młodzież, upośledzeni, dorośli” (36-43). Między innymi Papież przypomina, iż katecheza ma się kształtować w „potrójny sposób: przez słowo, wspomnienie i świadectwo, to jest przez naukę, obrzędy liturgiczne i spełnianie obowiązków” (47). A nieco dalej wskazując na ścisły związek katechizacji z liturgią, a zwłaszcza z Eucharystią, uczy, że „wychowanie katechetyczne ma swój początek i wypełnienie w Eucharystii, w ciągu całego roku liturgicznego” (48).

Nawiązując do katechezy patrystycznej (por. *CT* 12), wskazuje na konieczność i dziś ścisłego wiązania katechezy z liturgią: „Katecheza z natury swej jest związana z całym sprawowaniem liturgii i sakramentów, gdyż w sakramentach, a zwłaszcza w Eucharystii, Jezus Chrystus działa najpełniej w celu przemiany człowieka”. I wyjaśniając, nawiązuje Ojciec Święty do praktyki starożytnego katechumenatu, jak i katechumenatu realizowanego na misjach. Po czym dodaje: „W każdym wypadku katecheza zachowuje nadal swój związek z sakramentami. Z jednej strony szczególną racją katechezy jest to, że przygotowuje ona do przyjęcia sakramentów, a każda katecheza prowadzi z konieczności do sakramentów wiary. Z drugiej strony nie może istnieć autentyczna praktyka sakramentalna, która by nie miała jakiegoś charakteru katechetycznego. Innymi słowy, życie sakramentalne ubożeje i bardzo szybko zostaje sprowadzone do zewnętrznego rytualizmu, jeśli nie jest oparte na pogłębionej znajomości znaczenia sakramentów, a sama katecheza, jeśli nie jest ożywiona życiem sakramentalnym, przybiera formę czystego intelektualizowania” (23).

Na ten związek katechezy i liturgii wielokrotnie też zwraca uwagę *Katechizm Kościoła Katolickiego*. „W samym centrum katechezy znajduje się przede wszystkim Osoba: Jezus Chrystus [...]. Celem katechezy jest «doprowadzić do komunii z Jezusem Chrystusem»”⁷. Przypomina też katechizm, za adhortacją apostolską *Catechesi tradendae*, iż „katecheza z natury swej jest związana z całym sprawowaniem liturgii i sakramen-

⁶ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o katechizacji w naszych czasach *Catechesi tradendae*, Watykan 1979 (dalej jako skrót: *CT*).

⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 426 (dalej jako skrót: *KKK*).

tów" (1074). Wyróżniając katechezę liturgiczną wskazuje katechizm, iż ona „ma na celu wprowadzenie w misterium Chrystusa (jest «mistagogią»), przechodząc od tego, co widzialne, do tego, co niewidzialne, od znaku do tego, co on oznacza, od «sakramentów» do «misteriów»" (1075). A dlatego jest tak istotne łączenie katechezy z liturgią, bo to właśnie „w liturgii Duch Święty jest Wychowawcą wiary Ludu Bożego, sprawcą «cudownych dzieł Bożych», którymi są sakramenty Nowego Przymierza" (1091). „W tym sakramentalnym udzielaniu się misterium Chrystusa Duch Święty działa w taki sam sposób jak w innych czasach ekonomii zbawienia" (1092). I dlatego katecheza ma pomagać „wiernym otworzyć się na «duchowe» rozumienie ekonomii zbawienia, jak ukazuje ją i pozwala nią żyć liturgia Kościoła" (1095). Tak więc, stwierdza katechizm, „celem katechezy dzieci, młodzieży, dorosłych jest to, by słowo Boże było rozważane w modlitwie osobistej, aktualizowane w modlitwie liturgicznej oraz stale uwewnętrzniane, by wydało swój owoc w naszym życiu" (2688).

Streszczając te wszystkie wypowiedzi, zauważamy, że wyraźną wolą Kościoła jest, aby katecheza stanowiła jedność z liturgią, aby prowadziła do czynnego, owocnego w niej udziału, a poprzez nią do „komunii z Jezusem Chrystusem", obdarzającym wciąż mocą Ducha Świętego swój lud, tak by on mógł i dziś dawać świadectwo Ewangelii, jak czyniły to zastępy męczenników i świętych wszystkich czasów. Uczyć się takiej katechezy trzeba nam od starożytnych katechetów – mistagogów, jakimi byli niewątpliwie Ojcowie Kościoła.

Ten związek katechezy z liturgią mocno podkreśla w naszych czasach tzw. katecheza integralna, której wybitnymi teoretykami na gruncie polskim są m.in. wybitni profesorowie katechetyki z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – śp. ks. prof. Mieczysław Majewski i obecnie pracujący ks. prof. Stanisław Kulpaczyński, zaś na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego – ks. prof. Roman Murawski. Ze szkoły lubelskiej wyszedł krakowski katecheta ks. dr hab. Tadeusz Panuś, który w swej rozprawie habilitacyjnej pt. *Zasada wierności Bogu i człowiekowi* poświęca znaczną część pierwszego rozdziału tej właśnie problematyce, pisząc na temat: *Wierność liturgii Kościoła w katechezie*⁸. Przyłączając się do opinii i wyników badań cenionych katechetyków, stwierdza on, że „katecheza nie będzie skuteczna, jeśli nie powróci do źródeł, jakimi są Pismo święte i liturgia"⁹.

⁸ T. Panuś, *Zasada wierności Bogu i człowiekowi*, Kraków 2001, s. 78-97.

⁹ Tamże, s. 96.

3. Praktyczne postulaty

Jakie płyną wnioski praktyczne z tego odczytania współczesnych wypowiedzi *Magisterium Ecclesiae* w kontekście patrystycznym doświadczeń katechetycznych? Wspomniany Domenico Sartore, mając szerszy wgląd w katechezę na świecie, obawia się, iż katecheza współczesna nie weszła w głąb odnowy liturgicznej, jest mało wrażliwa na momenty celebracji liturgicznej¹⁰. Zwraca też uwagę na to, że współcześni uczestnicy katechezy nie są dostatecznie ugruntowani w wierze, tak jak starożytni katechumeni, którzy byli dobrze przygotowani do życia sakramentalnego. Przyjmowali je oni z żywą wiarą, gotowi ponieść wszelkie trudy, a nawet męczeństwo¹¹. Tymczasem dziś katechizowani przystępują do sakramentów często na zasadzie zwyczaju, tradycji, bez głębszego przemyślenia, a tym samym bez większego zaangażowania i owocności oraz skuteczności w życiu codziennym. Z pewnością istnieją jeszcze inne trudności, o których najlepiej wiedzą katecheci. Ale jest też bardzo wiele pozytywów. Nie brak przecież młodych ludzi szczerze szukających Boga i szlachetnego stylu życia, jak też nie brak gorliwych, wspaniałych katechetów i katechetek. Niewątpliwie to spojrzenie na starożytność, jak też na te zasygnalizowane punkty nauczania współczesnego Kościoła odnośnie katechizacji, wskazują jasno, że drogą właściwą jest ściśle łączenie katechezy nie tylko z Biblią, *Magisterium* Kościoła, ale i z liturgią. I ten związek z liturgią nie może być przypadkowy, okazyjny, np. z racji przygotowań do pełnego udziału w Eucharystii (pierwsza Komunia święta) czy bierzmowania. Liturgia musi być zawsze celem każdej katechezy, a także źródłem inspiracji, ilustracji, rzeczywistością uobecniającą dzieło zbawienia przepowiadane w katechezie.

A. Istotne miejsce liturgii w katechezie

Aczkolwiek katecheza jest pierwszą chronologicznie, bo nie może być mowy o uczestnictwie w sakramentach Kościoła bez uprzedniego pouczenia i wiary, to pierwszorzędnym celem katechezy musi być żywy udział katechizowanych w liturgii, w życiu sakramentalnym, w życiu wspólnoty, parafii.

W każdej katechezie – na tematy poszczególnych prawd wiary, życia moralnego, duchowego – należy sięgać nie tylko do Biblii, orzeczeń so-

¹⁰ Por. *Catechesi e liturgia, Premessa, Nuovo dizionario di liturgia*, dz. cyt., s. 219.

¹¹ Por. tamże, s. 226.

borowych, ale i do liturgii, wskazując na wybrane teksty, gesty, obrzędy, ilustrujące i uobecniające daną prawdę wiary.

Należy wciąż uwrażliwiać, że to poprzez liturgię kontynuuje się Boże dzieło zbawienia człowieka. Przy tym istotnym jest, aby omawiając obrzędy liturgiczne nie zatrzymywać się na ich naturalnej symbolice ani na historycznych wywodach, ale zawsze prowadzić do ukrytego misterium, do tajemnicy Obecnego Chrystusa, zbawiającego, uświęcającego mocą Ducha Świętego. Trzeba ciągle ukazywać tę więź głoszonego słowa Bożego z rzeczywistością sakramentalną i potrzebą osobistego przyjęcia, odpowiedzi i konsekwencji w życiu; wskazywać, jak poprzez zjednoczenie z Jezusem Chrystusem człowiek odnajduje największy sens życia, staje się w myśl św. Ireneusza „czącią oddawaną Bogu” (*gloria Dei vivens homo*). Liturgia wprowadza nas bowiem we właściwy porządek i ład, wprowadza nas w istotną relację stworzenia do Stwórcy, człowieka grzesznego do Odkupiciela. „Gdy relacja z Bogiem jest prawdziwa, pisze kard. Joseph Ratzinger, wszelkie pozostałe relacje – relacje ludzi między sobą i wobec reszty stworzenia – mogą być niezakłócone”, gdyż „prawo i etos nie są już jednością, gdy nie są zakorzenione w liturgicznym centrum i nie są przez nie inspirowane”¹². Brak powiązania katechezy z liturgią, brak ukazania jej głębi i roli w życiu tak Kościoła, jak poszczególnego człowieka „może prowadzić do odejścia od Boga żywego, który skrywa się za sakramentalną zasłoną. Również i tutaj skutkiem będzie frustracja, doznanie pustki. Nie pojawi się także owo doświadczenie wyzwolenia, pisze dalej kard. Ratzinger, obecne wszędzie tam, gdzie następuje prawdziwe spotkanie z Bogiem żywym”¹³.

B. Katechezę łączyć z celebracją liturgiczną

Katechezę trzeba łączyć z „praktyką” liturgiczną. Nie wystarczy tylko uczyć, wyjaśniać. Trzeba szukać wciąż okazji, by z daną grupą po prostu celebrować, sprawować liturgię, dobrze ją przygotowując, angażując do czynnego udziału.

I wtedy też nie przeakcentować własnej „twórczości”, by nie prowadzić do przekonania, że najważniejszy jest tu „nasz” czyn, nasze działanie czy „atrakcyjność” przewodniczącego tego zebrania liturgicznego. Trzeba nieustannie, wytrwale uświadamiać, że liturgia sama w sobie jest katechezą, jest głoszeniem wielkich Bożych misteriów i że przede wszystkim

¹² *Duch liturgii*, Poznań 2002, s. 21.

¹³ Tamże, s. 23.

kim najważniejszy jest tu obecny, działający Jezus Chrystus. Dlatego są też potrzebne i odpowiednie chwile milczenia, modlitwy osobistej.

Trzeba zadbać o to, aby każdy gest, postawa były świadomym znakiem wiary, czci i uwielbienia. Należy też zwracać uwagę na piękno całej celebracji, wykonanie śpiewów odpowiadających powadze i godności sprawowanych misterii. W katechezie wciąż trzeba uwzględniać poszczególne okresy świąt, uroczystości, roku liturgicznego. I tu niezwykle ważnym jest, by katechizowani mieli szansę pełnego uczestniczenia w liturgii parafialnej, dostrzegając całe jej bogactwo, piękno, a przede wszystkim ducha tej liturgii. Szczególnie trzeba wyakcentować liturgię *Triduum Sacrum*, ale też liturgia każdej niedzieli powinna być prawdziwym dopełnieniem katechezy.

Tak więc, wracając do cytowanej na początku wypowiedzi sługi Bożego biskupa Jana Pietraszki, i dziś poprzez liturgię, która oddziałuje na całego człowieka – jego oczy, uszy – można odnaleźć drogę do jego umysłu i serca, aby dostrzegł współczesny człowiek poza zasłoną znaków „Boga, który zamieszkał pośród nas ze swoją miłością”.

Ale katecheza ta musi być, jak katecheza Ojców, katechezą stanowiącą jedność Biblii, liturgii i życia chrześcijańskiego, musi być nie tylko przekazem wiary, ale sakramentalną mystagogią.

Liturgy and catechesis, that is catechesis in liturgy's service

The liturgy itself is a catechesis. It means that it proclaims the great mysteries of God and the most important part in such a proclamation is played by Jesus Christ, present and acting in person. By means of liturgy a way to human mind and heart can be found, so that a contemporary man can perceive God present among us with His love, albeit hidden by curtain of signs. Therefore the primary goal of any catechesis is a participation of the faithful in liturgy, in sacramental life, in life of Christian community. Consequently, any catechesis has to unify the Bible, the liturgy and the Christian life. As the catechesis of the Fathers the contemporary catechesis must not only explain the mysteries of faith but has to be a sacramental mystagogy.

translated by Wojciech Młeczko CR

KS. MAREK STUDENSKI
BIELSKO-BIAŁA

PEDAGOGIKA FRYDERYKA WILHELMA FOERSTERA A MYŚL SIOSTRY BARBARY ŻULIŃSKIEJ

Wśród licznych opracowań siostry Barbary Żulińskiej CR najbardziej chyba znaną jest stanowiąca „dzieło życia” autorki książka *Ku zmartwychwstaniu*, która słusznie nazwana została „kompedium nauki pedagogicznej”¹. W tym „panoramicznym ujęciu poglądów myślicieli i pedagogów od czasów najdawniejszych po rok 1938”² przywołani zostali liczni autorzy dzieł pedagogicznych. Można się domyślać, że w wielu wypadkach wypowiedzi pedagogów zostały przytoczone przez autorkę w ramach dyskusji o charakterze polemicznym. Sama B. Żulińska pisze: „Jeżeli przytoczyłam poglądy tych, a nie innych pedagogów – to dlatego, że w społeczeństwie polskim znalazły one bezkrytyczny, a bardzo żywy oddźwięk; ślepe zaś stosowanie ich do zupełnie innych warunków i innych potrzeb narodu było wysoce szkodliwe”³. Autorzy, których dotyczą te słowa, różnią się między sobą w wielu sprawach, jednak wszyscy „godzą się wszakże na jedno: zakładają cel [wychowania] wyłącznie w sferze doczesności, lękając się instynktownie lub ignorując całkowicie dziedzinę nadprzyrodzoną”⁴.

Dokonując oceny poglądów lansowanych przez tę grupę pedagogów, B. Żulińska powołuje się na „wywody zatroskanych o los człowieka wy-

¹ A. Prawdzic, *Siostra Barbara Żulińska Zmartwychwstanka. Szkic biograficzny*, Rzym 1988, s. 24.

² Tamże, s. 24.

³ B. Żulińska, *Ku zmartwychwstaniu (Zagadnienia pedagogiczne)*, Rzym 1950, s. 4.

⁴ Tamże, s. 5.

chowawców", wśród których na pierwszym miejscu wymienia niemieckiego pedagoga Fryderyka Wilhelma Foerstera. Autorka stwierdza: „Jednym z najtrzejwiej patrzących apostołów rzetelnego wychowania jest Fryderyk Wilhelm Foerster, który z wszystkich pedagogów najbliżej stoi katolicyzmowi. Uważa on, że zamęt, jaki zapanował wskutek łamania się zasad, które z natury rzeczy muszą się dopełniać, nie ustąpi drogą kompromisu mechanicznego, lecz jedynie przez dojście do syntezy, która weźmie początek w głębokościach uczucia i miłości chrześcijańskiej”⁵. Przedmiotem tego artykułu jest podjęcie próby porównania poglądów pedagogicznych B. Żulińskiej i F. W. Foerstera.

F. W. Foerster zaliczany jest „do najwybitniejszych teoretyków wychowania religijnego”⁶. W XIX w. w kręgu niemieckojęzycznym wśród katolików i protestantów jako „owoc pedagogizacji jednej z części teologii pastoralnej, jaką jest katechetyka”⁷, pojawił się nowy kierunek pedagogiki zwany pedagogiką religijną – „Religionspädagogik. Według H. Schillinga, F. W. Foerstera należy uważać nie tylko za przedstawiciela tego kierunku, ale także za twórcę jego nazwy. W dziesiątym wydaniu książki *Szkoła i charakter* z 1910 r. Foerster używa terminu „Religionspädagogik”⁸.

Przyjrzyjmy się najpierw założeniom stojącym u podstaw systemów pedagogicznych F. W. Foerstera i B. Żulińskiej, a później przyjętym przez nich konkretnym rozwiązaniom dotyczącym poszczególnych dziedzin wychowania.

1. Cel wychowania

Wielu pedagogów podkreśla konieczność jasnego sformułowania celu, do którego ma zmierzać działalność wychowawcza. Według S. Rollera od przyjętych celów działalności wychowawczej zależy efektywność wszystkich oddziaływań w tym zakresie. Cele wychowania „stanowią przede wszystkim punkt odniesienia, do którego wszystko ma być przy mierzone i według którego wszystko ma podlegać ocenie i osądowi”⁹.

⁵ Tamże, s. 6.

⁶ D. Koźmian, *Chrześcijańska myśl wychowawcza Fryderyka Wilhelma Foerstera i jej recepcja w Polsce*, Szczecin 1996, s. 42-43.

⁷ G. Groppo, *Teologia dell'educazione. Origine, identità, compiti*, Roma 1991, s. 26.

⁸ Tamże, s. 27.

⁹ S. Roller, *Cele wychowania – tworzenie i odradzanie*, w: D. Sulewska, *Bliskie i dalekie cele wychowania*, Warszawa 1987, s. 395, 392.

Zastanawiając się dalej nad rolą celów wychowania, omawiany autor stwierdza, że zależą od nich programy szkolne, środki nauczania, kształcenie nauczycieli. W związku z tym cele wychowania spełniają również funkcję organizującą. S. Roller zwraca ponadto uwagę na fakt, iż „cele wzmacniają to, co wyraźne, i demaskują to, co ukryte. [...] Cele ujawniają zło; oskarżają”¹⁰.

Refleksję dotyczącą konieczności jasnego sformułowania celów, do których ma prowadzić wychowanie, podejmuje zarówno F. W. Foerster, jak i B. Żulińska. Poglądy obu pedagogów na ten temat są zbieżne.

Według F. W. Foerstera brak jasnego określenia celu wychowania stoi u źródeł wielu niepowodzeń wychowawczych: „Coraz wyraźniejszy [...] staje się brak zupełnie jasnego, silnego i uniwersalnego ideału wychowawczego [...]. Brak ten doprowadza do tego, że nawet najlepsze i najzdrowsze pobudki i dążności nowoczesnej pedagogiki wyrażają się ciągle wskutek jednostronności”¹¹. F. W. Foerster przytacza słowa Herbart’a: „Wiedzieć, czego chcemy, kiedy przystępujemy do wychowania, jest zasadniczym celem pedagogiki”¹². Jakże podobna jest wymowa słów B. Żulińskiej: „Większość wychowawców zaczyna od tworzenia metod, doskonałych wedle ich mniemania od tego, co stworzyły wieki. Nie zdają sobie sprawy, że za mało osiągnąć znakomitą nawet metodę, za mało przy pomocy jej budzić myśl i pragnienia, rozwinąć umiejętności i talenty, [...] trzeba wszystko poddać jakiemuś celowi. Od tego zaś, jakie wartości postawimy za cel, zależec będzie i jakość wychowania, i jego rezultaty”¹³. Warto dodać, że B. Żulińska uwzględnia sześć kategorii celów wychowania. Są to: cel główny (ostateczny), dodatkowy, dalszy, najbliższy, niedoskonały (przyziemny) i doskonały (niebieski)¹⁴.

Analizując przekonania współczesnych sobie autorów pedagogicznych, B. Żulińska zwraca uwagę na popełniane przez nich błędy, polegające na redukowaniu ideałów, które powinny być uwzględniane w procesie wychowania. Błędy te to między innymi: naturalizm i racjonalizm, „różniczkowanie i rozbijanie na atomy” – czyli brak syntezy, oraz pomijanie rzeczywistości Kościoła¹⁵. Podobne zagrożenia, polegające na „zacieśnie-

¹⁰ Tamże, s. 393.

¹¹ F. W. Foerster, *Stare i nowe wychowanie*, Katowice 1938, s. 60-61.

¹² Tenże, *Wychowanie i samowychowanie*, Lwów 1934, s. 8.

¹³ B. Żulińska, *Ku zmartwychwstaniu*, dz. cyt., s. 11.

¹⁴ A. Rynio, M. Dziewulska, *Koncepcja wychowania przedszkolnego s. Barbary Żulińskiej CR*, w: „Roczniki nauk społecznych KUL”, T. XII, z. 2 (1994), s. 6.

¹⁵ B. Żulińska, *Wychowanie religijno-moralne dzieci w wieku szkolnym*, Poznań 1936, s. 7-8.

niu ideału wychowania", dostrzega F. W. Foerster. Tego rodzaju prądy to według Foerstera: „fetyszizm państwowy”¹⁶, „człowiek jedynie kategoriyczny” Kanta czy amerykańska szkoła pracy, „tresująca [...] tylko w kierunku produktywności”¹⁷.

Dla F. W. Foerstera jest oczywiste, że osoby odpowiedzialne za wychowanie nie mogą się skupiać jedynie na doraźnych celach szczegółowych, lecz muszą mieć zawsze przed oczyma zasadniczy cel wszystkich swych dążeń: „wychowawca musi się zajmować przede wszystkim najwyższymi zamiarami i celami swej pracy, a mianowicie nie tylko poszczególnymi prawdami [...], ale celem wszystkich celów, najwyższą prawdą, na podstawie której wszelkim pojedynczym dążnościom zakreśla się właściwe granice i właściwą hierarchię”¹⁸. Podobne są spostrzeżenia B. Żulińskiej, według której: „większość pedagogów stawia cele drugorzędne za cel główny, co doprowadziło do chaosu, który dał się zauważyć w pedagogii okresu przedwojennego”¹⁹. Jakże piękna jest myśl autorki: „Cel wychowania leży na jednej linii z celem życia”²⁰. Korespondują z nią słowa F. W. Foerstera: „Bez wytknięcia takiego celu, górującego nad wszystkim, bez odpowiedzi na pytanie: «Po co człowiek w ogóle żyje?», poszczególne cele będą sobie zawsze wzajemnie przeczyły, wzajemnie się paraliżowały i znosiły”²¹.

2. Rola religii w procesie wychowania

Fundamentem całej refleksji pedagogicznej F. W. Foerstera jest przekonanie o decydującej roli religii chrześcijańskiej w historii wychowania. Autor ten nie pozostawia co do tego żadnych wątpliwości, stwierdzając wprost: „Chrześcijaństwo jest największym zdarzeniem w pedagogice”²². Być może nawiązując do zamkniętego już poprzedniego bezreligijnego etapu swego życia, F. W. Foerster stwierdza, że bezreligijna peda-

¹⁶ F. W. Foerster, *Wychowanie i samowychowanie*, dz. cyt., s. 60.

¹⁷ Tamże, s. 63.

¹⁸ Tenże, *Stare i nowe wychowanie*, dz. cyt., s. 197. Nadrzędny cel wychowania posiada siłę organizatorską i selekcyjną. Porządkuje bowiem i hierarchizuje wszystkie cele praktyczne.

¹⁹ B. Żulińska, *Ku zmartwychwstaniu*, dz. cyt., s. 13.

²⁰ Tamże, s. 15.

²¹ F. W. Foerster, *Stare i nowe wychowanie*, dz. cyt., s. 197.

²² Tenże, *Religja a kształcenie charakteru. Dociekania psychologiczne i pedagogiczne wskazania*, Poznań-Warszawa-Wilno-Lublin 1930, s. 104.

gogika skazana jest na porażkę. „Sama etyka wzmaga tylko przygnębienie, gdyż im czystsza jest i konsekwentniejsza, tym bardziej miażdżąco musi oddziaływać jej sąd. Sama etyka bez religii jest oskarżeniem bez podniesienia, jest prawdą bez pomocy i miłosierdzia”²³. Również według B. Żulińskiej „całą wartość chrystocentryzmu widzimy w wychowaniu”²⁴. Autorka zwraca uwagę, iż światopogląd katolicki stanowi syntezę uwzględniającą wszystko to, co dobre i wartościowe w kulturze i całej historii człowieka: „Myśl katolicka obejmuje wszystko; nic nie jest jej obce, przenika wszystkie zjawiska i rozszczepia się w tęczy blaski. Dlatego kultura katolicka jest tak bogata, łącząc ideał starogrecki dobra i piękna z średniowiecznym umiłowaniem prawdy i naukowymi badaniami przyrodniczymi ostatniej doby, sztukę z techniką, ciało z duszą człowieka”²⁵. Stąd też wychowanie religijne powinno być „osią starożytności i wysiłków” wszystkich wychowawców²⁶.

Siostra B. Żulińska zwraca uwagę na integralność systemu wychowania opartego na światopoglądzie katolickim: „Wychowanie katolickie z istoty swej jest integralne”²⁷. Bardzo interesująca jest obserwacja autorki dotycząca faktu zintegrowania i zharmonizowania w takim systemie wychowawczym pozornych przeciwieństw: „Kościół łączy naturę z nadnaturą, wiarę z wiedzą, ekspansję zewnętrzną z energią wewnętrzną, to, co boskie, z tym, co ludzkie, wyrzeczenie z godnością osobistą, posłuszeństwo z wolnością, osobiste zbawienie z dobrem innych. To, co naturalne, przepaja tym, co nadnaturalne. Ilekroć na ekranie pracy wychowawczej ukazują się te zagadnienia, ujawniają się konflikty i rozbieżności, wychowawca znajdzie wdzięczne pole do scalenia, do syntezy, do harmonijnego powiązania z tym, co je łączy, a czym jest Mądrość Przedwieczna”²⁸.

Z powyższą refleksją współbrzmia słowa F. W. Foerстера: „Jezus Chrystus zdołał w znaczeniu wychowawczym pogodzić w duszy ludzkiej właściwości, których współlistnienie aż do Jego przyjścia wydawało się niepodobieństwem. On jeden mógł zharmonizować energię i subtelność, pokorę i stanowczość, sprawiedliwość i miłosierdzie, działanie i rozmyślanie duchowe”²⁹.

²³ Tamże, s. 9.

²⁴ B. Żulińska, *Ku zmartwychwstaniu*, dz. cyt., s. 23.

²⁵ Tamże, s. 25.

²⁶ B. Żulińska, *O wychowaniu religijnym dzieci w wieku przedszkolnym*, Poznań 1931, s. 1.

²⁷ Tamże, *Ku zmartwychwstaniu*, dz. cyt., s. 18.

²⁸ Tamże, s. 25.

²⁹ F. W. Foerster, *Cnoty męskie i cnoty kobiece*, Płock brw, s. 10.

Konieczność uwzględnienia roli religii w procesie wychowania wynika stąd, że tylko ona może być źródłem „natchnienia moralnego”, bez którego wszystkie wysiłki wychowawcze pozostaną bezskuteczne. Według F. W. Foerстера należy odrzucić abstrakcyjne motywy mające skłonić człowieka do panowania nad sobą. Nie wystarczy na przykład powołać się na „interes zbiorowy” jako uzasadnienie konieczności dobrego postępowania. Pojęcie to jest tak mgliste i odległe dla młodego człowieka, że w sytuacji wyboru między dobrem a złem nie zdoła powstrzymać go od niewłaściwego działania: „Nie pojmie on, dlaczego to właściwie miałby poświęcić choćby najbliższą szansę swej wygody, przyjemności lub powodzenia jakiemuś nieuchwytnemu i dalekiemu interesowi zbiorowemu, który przez to jego wyrzeczenie się może nie odnieść nawet żadnej widocznej korzyści, jako że kto inny zerwie po prostu owo jabłko, obok którego on sam przeszedł był mimo”³⁰.

Jakże aktualne dziś są słowa naszego autora: „Wobec ogromnej jednak potęgi wygod oraz rosnących wciąż wewnętrznych i zewnętrznych pokus do życia miękkiego tracą one [motywy naturalne] całkowicie siłę. [...] Kto głosi, że przewyciężanie się, porządek itd. są jedynie środkami służącymi doczesnemu dobru jednostek i społeczeństwa, przekona się, że te motywy są zupełnie niewystarczające. [...] Zwyciężać tu będą zawsze korzyści bliższe i wygodniejsze nad bardziej skomplikowanymi i dalszymi szansami szczęścia”³¹.

Wychowawca powinien pamiętać, że siłę inspirującą mają jedynie głęboko wpojone motywy religijne: „[...] Kogo wychowano w tym duchu, by w głębokim pożądaniu prawdziwej mocy umiłował krzyż Chrystusowy, w czyjej duszy krzyż ten rozbudził i skupił najwyższe bohaterstwo, ten tylko posiada [...] niezbędną powagę i wielkość widnokręgów, by umieć i w małych rzeczach przewyciężać się konsekwentnie: a właśnie na tym polega wszelkie kształcenie charakteru”³².

Omawiając „wychowawczą ideologię zmartwychwstańczą”, B. Żulińska powołuje się na doświadczenia ks. Liautard, który „za podstawę wychowania przyjmował religię. [...] Ona to powstrzymywać ma zło w za-

³⁰ Tenże, *Religia a kształcenie charakteru*, dz. cyt., s. 88.

³¹ Tamże, s. 90-91.

³² F. W. Foerster, *Religia a kształcenie charakteru*, dz. cyt., s. 91. F. W. Foerster zwraca uwagę, że motywacja religijna wiąże się z tak zwaną „sankcją osobistą”. Dysponuje ona osobistym uzasadnieniem mówiącym „o jej znaczeniu dla wyzwolenia nas z życia boskiego, duchowego”. Autor pisze: „Chrześcijaństwo na protest życia przeciw sumieniu odpowiada po prostu, pogłębiając ideę samego życia”. Tamże, s. 291.

rodku i usposabiać do cnoty, uzbrajać i umacniać młodzież przeciwko pokusom najbardziej ponętnym. Aby to osiągnąć [...], nie wystarcza w dzieciach obudzić uczucia, nie ma bowiem nic mniej trwałego, jak uczucie, i często bardzo po zachwytach dnia jednego następuje zubożenie nazajutrz. Trzeba przede wszystkim wiary oświeconej, religii zrozumiałej i rozumianej, opartej na silnym przekonaniu, która mogłaby obronić przed sofizmatami, z samejże jego zepsutej natury pochodzącymi"³³. W innym miejscu B. Żulińska pisze za swoją współsiostrą T. Kalkstein: „Brak zmysłu moralnego i obowiązkowości jest dziś najpowszechniejszym i zatrażającym dorobkiem pedagogiki świeckiej, antyreligijnej”³⁴.

Wyróżnikiem systemu wychowania, który można nazwać religijnym czy chrześcijańskim, jest uwzględnianie w nim oprócz warstwy naturalnej także sfery nadnaturalnej, nadprzyrodzonej. Nie ma żadnych wątpliwości, że obydwa omawiane systemy pedagogiczne rzeczywistość tę biorą pod uwagę i przyznają jej należne miejsce. B. Żulińska pisze: „Środki, wiodące do celu, muszą być nadprzyrodzone. Życie chrześcijańskie nie jest nadbudową życia naturalnego, ale jego przebudową, tak samo wychowanie religijne nie jest czymś, co się da wydzielić z całokształtu wychowania, ale całe wychowanie jest wychowaniem religijnym”³⁵. Uznanie sfery nadnaturalnej przez wychowawcę realizującego ideały wychowania chrześcijańskiego daje mu do dyspozycji dodatkowe „środki pedagogicznego oddziaływania”, do których należy na przykład modlitwa. Zgodność co do tego zachodząca między pedagogami, których poglądy omawiamy w niniejszym artykule, jest bezdyskusyjna, ponieważ B. Żulińska, pisząc na ten temat, przywołuje opinię F. W. Foerstera. Refleksja autorki może stanowić pociechę dla tych spośród dzisiejszych nauczycieli i wychowawców, którzy pogrążają się w pesymizmie, załamują ręce zniechęceni swoimi niepowodzeniami w pracy z dziećmi i młodzieżą: „Chrześcijański wychowawca w niepowodzeniu widzi zbytne liczenie na własne siły, przypomina sobie tę odwieczną prawdę, że głównym wychowawcą jest Sam Stwórca natury ludzkiej. [...] Bardzo często wychowawcy zapominają o obowiązku modlitwy za młodzież im powierzona, a jednak Chrystus modlił się za Apostołów i nam to przykazał. Obowiązek ten przypominają wielcy pedagodzy chrześcijańscy. Między innymi Foerster tak pisze: «Wtedy tylko będziemy mogli wychowywać, jeśli raz na dzień wszystkie nasze myśli wzniesiemy ku najwyższemu celowi wszelkiego

³³ B. Żulińska, *Ku zmartwychwstaniu*, dz. cyt., s. 148.

³⁴ Tamże, s. 5.

³⁵ B. Żulińska, *Z wychowawczej ideologii zmartwychwstańczej*, Włocławek 1933, s. 18.

wychowania. Fra Angelico zawsze modlił się wpierw, nim zabrał się do pędzla, by malować swe niebiańskie postacie. O ile więcej powinniśmy się modlić, by stworzyć człowieka żywego, jak musimy oczyścić się z naszych najbardziej ukrytych nieszczerości, jakże musimy się łączyć i jednoczyć z Prawdą najwyższą, by nasze słowo trafiło do młodej duszy, do tego, co w niej jest boskiego» (F. W. Foerster, *Szkoła i charakter*, Warszawa 1909, s. 147)³⁶.

Na ma żadnej wątpliwości, że według B. Żulińskiej „u podstaw całego procesu wychowania leży wychowanie religijne”³⁷. Dla F. W. Foerstera „chrześcijaństwo jest największym zdarzeniem w pedagogice”³⁸. B. Żulińska mówiąc o religii ma na myśli „światopogląd katolicki”, natomiast F. W. Foerster, będąc protestantem, a właściwie „ekumenicznym chrześcijaninem”³⁹, bierze pod uwagę chrześcijaństwo w ogólności.

F. W. Foerster, który stał się świadomym chrześcijaninem dopiero po nawróceniu przeżytym w trzydziestym roku życia, napisał w swym dziele *Religja a kształcenie charakteru*: „Autor niniejszych rozważań był pierwotnie wolnomyślicielem i przeżywał wszelkie złudzenia bezreligijnej pedagogiki moralnej. Przez osiem lat prowadził kursa dla młodzieży, zrazu w Zurychu, potem w Lucernie, ażeby teoretyczne poglądy na tym polu zastosować i stwierdzić praktycznie. I oto samo już baczne i pilne rozważanie stanów człowieka wewnętrznego oraz obserwacja pedagogiczna wystarczyły mu do poznania, że był w błędzie, gdyż prawdziwe poznanie natury ludzkiej oraz oparte na nim do głębi sięgające oddziaływanie na wolę ludzką można znaleźć jedynie w religii chrześcijańskiej”⁴⁰. Jakże korespondują te słowa z cytowaną przez B. Żulińską wypowiedzią B. Jańskiego, który gdy „przekonał się, że ideał wyznawany nie miał siły przeobrażającej duszy, zwrócił się do tego najwyższego, jakim jest ideał chrześcijański”⁴¹: „Tylko religia, [...] w której byliśmy wychowani, a o której tak fałszywe miałem wyobrażenie, której ducha i racji w jej rozlicznych

³⁶ Tamże, *Ku zmartwychwstaniu*, dz. cyt., s. 178-179.

³⁷ A. Rynio, M. Dziewulska, dz. cyt., s. 7.

³⁸ F. W. Foerster, *Religja a kształcenie charakteru*, dz. cyt., s. 104.

³⁹ Foerster uważał siebie za pośrednika między dwoma dużymi chrześcijańskimi wyznaniem. Jednym ze swoich głównych zadań uczynił on ożywienie i reaktywowanie chrześcijańskiego światopoglądu w opinii publicznej. Działał jako budowniczy mostów między chrześcijańskim i świeckim światopoglądem. W swych religijnych pismach zwracał się w pierwszej linii nie do wierzących, lecz bardziej do tych, którzy stali z dala od chrześcijaństwa. P. Max, *Pädagogische und politische Kritik im Lebenswerk Friedrich Wilhelm Foersters*, Stuttgart 1999, s. 237.

⁴⁰ F. W. Foerster, *Religja a kształcenie charakteru*, dz. cyt., s. 14.

⁴¹ B. Żulińska, *Ku zmartwychwstaniu*, dz. cyt., s. 144.

instytucjach nie rozumiałem (bo bez nauki, bez sumiennego poznania rzeczy chciało się i śmiało decydować), tylko religia katolicka jedna odkrywa najwyższe powszechne prawo życia, daje środki zreperowania naszej popsutej radykalnie natury i dopięcia celów naszej egzystencji"⁴².

3. Kształtowanie charakteru

Według F. W. Foerстера kształtowania intelektu wychowanków powinno iść w parze z formowaniem charakteru. „Kultura intelektu staje się nawet niekiedy prawdziwym niebezpieczeństwem tam wszędzie, gdzie nie jest podporządkowaną wysubtelnionemu sumieniu oraz wyrobionej woli"⁴³. Odpowiednio uformowany charakter nie tylko zapobiega wykorzystywaniu wysokiej inteligencji w działaniach negatywnych⁴⁴, ale przede wszystkim stanowi stymulację rozwoju sfery intelektualnej. „Tylko charakter bowiem może rozwinąć prawdziwie logiczne, zdrowe myślenie, bo tylko charakter chroni nasz umysł od wpływów zewnętrznych, od interesów i przesądów oraz od tych rozmaitych [...] związków przyczyn i skutków, przez które nasza własna myśl zależną jest od myśli naszych bliźnich"⁴⁵.

Kultura charakteru jest warunkiem „prawdziwego wykształcenia i oświecenia umysłu”, bowiem „każdy popęd bezinteresowny do odkrycia czystej prawdy jest potrzebą bardziej moralną niż intelektualną”. Nie da się zdobywać wiedzy bez „cierpliwości, staranności, sumienności i wytrwałości w najdrobniejszych rzeczach"⁴⁶.

Przytoczone wyżej poglądy F. W. Foerстера podzielało wielu jemu współczesnych i działających przed nim pedagogów. Zwraca na to uwagę J. Krajewski, wypowiadając swe uwagi w związku z reformami Rady Szkolnej Krajowej w 1917 r. „Zadaniem szkoły nie jest przede wszystkim udzielanie wiadomości, lecz kształcenie człowieka [...]. Tym samym torem szli Tyndal, Parker, Spencer, a w czasach ostatnich Foerster, którzy zgadzali

⁴² Tamże, s. 146.

⁴³ F. W. Foerster, *Szkoła i charakter. Przyczynek do pedagogiki postuszeństwa i do reformy karność w szkole*, Warszawa-Lublin-Łódź 1909, s. 13.

⁴⁴ „Któż nie zna w szkole tych żywych i rozwiniętych umysłowo dzieci, którym nie dano żadnej przeciwwagi pod postacią kultury charakteru [...]? Któż nie zna «genialnych» kłamców, których pomysłowość [...] całą klasę może znieprawić?” F. W. Foerster, *Szkoła i charakter*, dz. cyt., s. 13.

⁴⁵ F. W. Foerster, *Szkoła i charakter*, dz. cyt., s. 13.

⁴⁶ Tamże, s. 14.

się w tem, że nie tyle wiedza umysłowa, ile raczej kształcenie charakteru jest najważniejszym zagadnieniem wychowania" ⁴⁷.

B. Żulińska bardzo wiele miejsca poświęca w swej twórczości sprawie troski o kształtowanie charakteru: „Całe zadanie wychowawcze streszcza się w kształtowaniu charakteru, każde posunięcie wychowawcy jest czynnikiem urabiającym wprost lub pośrednio to, co nazywamy charakterem”⁴⁸.

Z zagadnieniem kształcenia charakteru B. Żulińska łączy sprawę rozwijania u wychowanków silnej woli. „Wola wychowana to wola dobra silna, silna, gdy chodzi o rozkazywanie władzom niższym, dobra, gdy musi słuchać prawa i woli Bożej”⁴⁹.

Także dla F. W. Foerstera praca nad wzmocnieniem woli była sprawą wielkiej wagi. Uważał on, że słabość woli stanowi źródło wielu problemów wychowawczych. Zastanawiając się na przykład nad zjawiskiem alkoholizmu, nasz autor stwierdza: „Najpierw pedagogika musi w całym duchu szkoły zaszczepić panowanie nad sobą, musi wychować w młodzieży silną wolę oraz uszlachetnić ambicję, a wówczas wstrzeźliwość stanie się jedną z oznak wysokiej kultury moralnej – a «przewartościowanie wszelkich wartości» znajdzie również miejsce w walce z alkoholem”⁵⁰. Podobne podejście widzimy w przypadku refleksji F. W. Foerstera dotyczącej kwestii wychowania płciowego. Autor zwraca uwagę, że od najwcześniejszych lat należy uczyć dziecko sztuki samoprzezwyciężania siebie. F. W. Foerster cytuje J. S. Milla: „Kto sobie nigdy nic dozwolonego nie odmówił, za tego nie można bezpiecznie ręczyć, że sobie odmówi wszystkiego niedozwolonego”⁵¹.

Według F. W. Foerstera działania wychowawcy powinny ułatwić uczniowi zapanowanie nad swoim ciałem, a więc bólem fizycznym, nerwowością, potrzebami cielesnymi (głód, pragnienie, popęd płciowy, lenistwo), zdobycie kontroli nad namiętnościami (nienawiść, gniew, zemsta), uczuciami (antypatią, zazdrością), podnieceniami (śmiech, mówienie dla samego mówienia), uporem⁵².

⁴⁷ J. G. Krajewski, *Kształmy charaktery. Uwagi z powodu ostatnich reform Rady Szkolnej Krajowej, wypowiedziane na wspólnym zebraniu Pol. Instyt. Pedag. i Tow. Naucz. Szkół Wyższych w Krakowie, Kraków 1917*, s. 5.

⁴⁸ B. Żulińska, *Ku zmartwychwstaniu*, dz. cyt., s. 185.

⁴⁹ Tamże, s. 329.

⁵⁰ F. W. Foerster, *Szkoła i charakter*, dz. cyt., s. 51.

⁵¹ Tenże, *Etyka płciowa i pedagogika. Nowe uzasadnienie prawd starych*, Warszawa 1911, dz. cyt., s. 167.

⁵² Tenże, *Wychowanie człowieka*, dz. cyt., s. 214.

B. Żulińska przestrzega, że nieraz „kształcenie woli można pojmować [...] jako bezduszną gimnastykę, która rodzi zarozumiałość i może bardzo łatwo służyć najniższym pragnieniom człowieka, jest to tak zwany trening, wymagany przez adeptów różnych sekt buddyjskich”⁵³. Tymczasem „w chrześcijańskim wychowaniu ćwiczenie woli nie jest celem samym w sobie, ale celem jest ideał, którego realizowanie w życiu zależy od siły woli. Dlatego codzienne, drobne obowiązki należy spełniać nie tylko systematycznie, dokładnie, wytrwale, ale i celowo, ożywiać je intencją, głębszą myślą. Im głębiej wnikiemy w główny obowiązek życia, tym jaśniej zrozumiemy celowość wymagań najmniejszych szczegółów. Na potwierdzenie swych słów autorka przytacza refleksję F. W. Foerстера: „Nie na samym ćwiczeniu energii, lecz na podporządkowaniu tej energii wyższym mocom duszy polega właściwie kształcenie woli. [...] Nie jak stanę się energicznym, ale w czyjej służbie, w jakim celu i w jakim duchu stanę się energicznym, to jest najważniejszą kwestią pedagogiki woli”⁵⁴. Uzupełnijmy tę refleksję przestroga F. W. Foerстера: „Chce się wychowywać akrobatów woli, a zapomina się o tym, że prawdziwe wykształcenie woli [...] przez całkowite wzmocnienie duszy [...] nakłoni człowieka do przyjęcia wzniosłych prawd”⁵⁵.

Omawiając zagadnienia wychowawcze F. W. Foerster porusza problem karności i posłuszeństwa w szkole. Formułuje jednak zastrzeżenie: posłuszeństwo tylko wtedy będzie skuteczne, gdy opierać się będzie na dobrowolności. Posłuszeństwo powinno być dobrowolne. Konieczna jest synteza posłuszeństwa i wolności⁵⁶. F. W. Foerster stwierdza: „Karność, która za pomocą strachu, kar, lub też przez ciągłe drażnienie ambicji, utrzymuje wzorowy porządek [...], zupełnie nic nie jest warta dla przyszłości, bo później w życiu nie będzie nauczyciela z kijem, karcerem i złymi stopniami, lecz całkiem temu przeciwstawne zasady wolności, które wymagają poważnego uzdolnienia i poczucia odpowiedzialności oraz pokonywania samego siebie. Owe zasady nie będą zrozumiałe dla tego, kto się nie nauczył języka wolności”⁵⁷.

Harmonizujące z powyższymi uwagami słowa B. Żulińskiej mogłyby stanowić ich kontynuację: „Wychowawca katolicki przyjmuje w całości naukę o wolnej woli i szanować ją będzie i w sobie, i w wychowankach,

⁵³ B. Żulińska, *Ku zmartwychwstaniu*, dz. cyt., s. 329.

⁵⁴ F. W. Foerster, *Wychowanie i samowychowanie*, dz. cyt.

⁵⁵ Tamże, s. 100.

⁵⁶ Tamże, s. 287.

⁵⁷ F. W. Foerster, *Szkoła i charakter*, dz. cyt., s. 79.

pamiętając, że przymusem osiągnie tylko efekt zewnętrzny, gdyż on nie dosięga wolnej woli. Ideałem wychowania będzie rozwijać i strzec wolności i unikać tego, co tę wolność ogranicza i zmniejsza odpowiedzialność⁵⁸.

4. Wychowanie patriotyczne

Sporo miejsca w swej twórczości pedagogicznej F. W. Foerster poświęca zagadnieniu wychowania patriotycznego. Wychowanie obywatelskie związane jest według niego z wychowaniem społecznym. Autor stwierdza, że „wychowanie polityczne [obywatelskie] stanowi [...] korekturę wychowania społecznego, przeciwwagę wobec niebezpieczeństw egoizmu partyjnego, koleżeństwa, wspólnoty interesów i popędu stadowego”⁵⁹.

F. W. Foerster podaje konkretne wskazówki, jak kształtować w wychowankach umiejętność współżycia w społeczeństwie. Zwraca uwagę na potrzebę praktykowania „gimnastyki współczucia”⁶⁰.

Autor powołując się na francuskie podręczniki nauki o państwie zwraca uwagę na potrzebę uwzględniania w praktyce wychowawczej takich zagadnień, jak: „obowiązki wobec ludzi innych ras, braterstwo w granicach własnej ojczyzny, zasady reformowania złych praw, prawdomówność ze stanowiska społecznego”⁶¹.

Konieczne jest wykształcenie u wychowanków cnoty męstwa: są ludzie odważni w zewnętrznych niebezpieczeństwach, ale tchórzliwi w obliczu prób natury moralnej. „Najważniejszym zadaniem wychowawczym dzisiejszej młodzieży jest uduchowienie ideału męstwa”⁶².

Nade wszystko jednak należy zaszczepić w serca wychowanków pragnienie pokoju. F. W. Foerster cytuje piękną myśl Tertuliana: „Gdy Chrystus wyjął Piotrowi miecz z ręki, rozbroił tym samym wszystkich ludzi”⁶³.

Sprawa wychowania patriotycznego leży na sercu także B. Żulińskiej. Wysiłki wychowawców w tym zakresie powinny według niej prowadzić do celów, którymi są: podporządkowanie się najwyższej władzy (najwyż-

⁵⁸ B. Żulińska, *Ku zmartwychwstaniu*, dz. cyt., s. 321.

⁵⁹ F. W. Foerster, *Etyka a polityka*, dz. cyt., s. 105.

⁶⁰ Tenże, *O wychowaniu obywatelskim. Zasadnicze zagadnienia etyki i pedagogiki politycznej*, Warszawa-Lublin-Łódź-Kraków, brw, s. 111.

⁶¹ Tamże, s. 161.

⁶² F. W. Foerster, *Młodzież a wojna światowa*, Lwów 1917, s. 10.

⁶³ Tamże, s. 24.

szą władzę posiada Bóg, który rządzi poprzez ludzi, stąd ludziom tym należy się szacunek i posłuszeństwo); podporządkowanie się ideałom; pobudzanie do twórczej pracy; budzenie wiary w zwycięstwo dobra, w „siły tkwiące w narodzie”; wyrobienie odpowiedzialności za dobro i rozwój ojczyzny; walka z wadami narodowymi; troska o rozwój religijno-moralny dzieci i młodzieży; rozwijanie kultu bohaterów narodowych; kultywowanie i rozwój polskiej kultury; wychowanie społeczne⁶⁴.

Pisząc o wychowaniu obywatelskim F. W. Foerster kładzie wielki nacisk na problem kształtowania w wychowankach poczucia odpowiedzialności. Pomaga w tym, jego zdaniem, wprowadzanie w szkołach samorządów uczniowskich. Wzorem takich organizacji jest rozpowszechniony w Stanach Zjednoczonych system „*school-city*”⁶⁵. Zagadnieniu temu nasz autor poświęca w swej twórczości wiele uwagi.

„Samodzielność i odpowiedzialność najwięcej rozwija się przez samorząd”. Taką opinię wyraża B. Żulińska, zwracając uwagę, że „tę formę wychowania podjęli przed laty zmartwychwstańcy, gdy o tym jeszcze nikt nie pisał”⁶⁶. Oprócz samorządu szkolnego w wychowaniu społecznym wielką rolę, według B. Żulińskiej, mają do spełnienia „samokontrola i sądy koleżeńskie” oraz uczniowskie „zebrania tygodniowe i miesięczne”⁶⁷.

5. Wychowanie intelektualne

Wychowanie intelektualne polega według F. W. Foerstera na rozwijaniu umiejętności myślenia, a nie na samym tylko przekazie wiedzy: „Zadaniem nauczania nie jest tylko wlewanie do mózgów uczniów jak największej ilości wiadomości, lecz rzeczywiste kształcenie ich ducha. Albowiem wykształcenie umysłowe nie jest prawdziwym wykształceniem, jeśli wiadomości złożone są w abstrakcyjnych szufladkach umysłu; powinny one znajdować się w żywym związku z całym człowiekiem, służyć życiu duszy i woli”⁶⁸. B. Żulińska wyraża podobną myśl, gdy pisze: „Przez wykształcenie ogólne rozumiemy nie encyklopedyczną wiedzę, nabytą dzięki sprawności pamięci, ale umiejętność odszukania ogólnego sensu w każdej dziedzinie, w każdej gałęzi wiedzy, orientowanie się w tym, co kultura przyno-

⁶⁴ A. Rynio, M. Dziewulska, dz. cyt., s. 17.

⁶⁵ F. W. Foerster, *O wychowaniu obywatelskim*, dz. cyt., s. 115-128.

⁶⁶ B. Żulińska, *Z wychowawczej ideologii zmartwychwstańczej*, dz. cyt., s. 14.

⁶⁷ Tamże, s. 15.

⁶⁸ F. W. Foerster, *Wychowanie człowieka*, dz. cyt., s. 194.

si, co dają nam genialne jednostki i wysiłek pokoleń. Wykształcenie ogólne kieruje nas do coraz szerszego i dokładniejszego poznawania rzeczywistości, do ujmowania jej z punktu widzenia ogólnych praw"⁶⁹.

Według F. W. Foerstera okazję do podejmowania działań wychowawczych stanowią wszystkie lekcje szkolne: „Cały materiał naukowy” powinien być „przeziąknięty etyczną siłą”⁷⁰. Lekcje języka obcego stanowią na przykład okazję do kształtowania w wychowankach dokładności i sumienności. Polecając uczniom przetłumaczyć tekst, nauczyciel powinien zaznaczyć, że „nie należy zadowalać się tym, żeby trafić na przybliżone znaczenie”⁷¹.

Zapoznając się w ramach zajęć szkolnych z cudzymi poglądami, uczeń powinien starać się poznać je jak najdokładniej, aby zrozumieć motywów innych ludzi. W ramach tych wszystkich przedmiotów, których celem jest poznawanie kultury i tradycji innych narodów, można kształtować u uczniów umiejętność mądrej asymilacji wartościowych treści obecnych w cudzych kulturach⁷².

W związku z lekcjami historii należy pamiętać o „ważnym, ale bardzo trudnym zadaniu pedagogicznym”, jakim jest „etyczna ocena wydarzeń historycznych”⁷³. Okazją do podejmowania działań wychowawczych są także przedmioty ścisłe. „Nawet nauka fizyki i chemii może być wykorzystaną do tego, by opanowanie materiału było poświęcone przez ducha; nauka matematyki może dać materiał do wielu porównań ze światem moralnego [...], sumowanie musi być zupełnie dokładne, najmniejszy błąd niszczy całą pracę i potęgą dokładności nigdzie tak wyraźnie się nie zaznacza, jak właśnie w dziedzinie praw matematycznych”⁷⁴.

W tym miejscu można przytoczyć refleksję B. Żulińskiej: „każdy przedmiot szkoły powszechnej czy średniej, ogólnokształcącej czy zawodowej znajduje bardzo wiele momentów, aby nawiązać czy to do etyki zawodowej, czy do ogólnych zasad moralności (analiza tekstów literackich), czy do historii biblijnej i historii Kościoła, czy wreszcie do nieśmiertelnej nauki Chrystusa, obejmującej wszelkie dziedziny, potrzeby i zagadnienia”⁷⁵. Autorka podaje szereg przykładów okazji do podejmowania działań wychowawczych w ramach nauczania szkolnego. „Ileż dać może wycho-

⁶⁹ B. Żulińska, *Ku zmartwychwstaniu*, dz. cyt., s. 553.

⁷⁰ F. W. Foerster, *Szkoła i charakter*, dz. cyt., s. 189.

⁷¹ Tamże, s. 190.

⁷² Tamże, s. 191.

⁷³ F. W. Foerster, *Wychowanie człowieka*, dz. cyt., s. 58.

⁷⁴ Tenże, *Szkoła i charakter*, dz. cyt., s. 192.

⁷⁵ B. Żulińska, *Ku zmartwychwstaniu*, dz. cyt., s. 575-576.

wankowi nauka literatury ojczystej, jednej z najgłębszej na świecie [...]. Oprócz języka ojczystego wielką rolę wychowawczą ma język łaciński. Sama jego budowa wskazuje, że jest odbłaskiem myśli Bożej i rozwija logiczne myślenie. [...] Nauka historii – piszą programy – powinna umacniać w młodzieży wiarę w ideały i nauczyć żyć dla nich i walczyć o nie. [...] Inne wartości wychowawcze zawarte są w nauce geografii, przyrody, tak martwej, jak żywej, i w matematyce. [...] A cóż mówić o przyrodzie żywej, gdzie się widzi tę cudowną harmonię, tę miłość Bożą pamiętającą o najmniejszym robaczku”⁷⁶.

6. Wychowanie estetyczne

Zarówno F. W. Foerster, jak i B. Żulińska pisząc o kształtowaniu sfery estetycznej uczniów mają na myśli wychowanie estetyczne w węższym i szerszym znaczeniu. Wychowanie estetyczne w znaczeniu węższym to wychowanie przez sztukę. Szersze znaczenie wychowania estetycznego opiera się na dostrzeganiu związku pomiędzy pięknem, estetyką, porządkiem zewnętrznym, a pięknem ludzkiego wnętrza. F. W. Foerster pisze o pewnym chłopcu: „Od rzucania ubrania choroba rozszerzyła się na wszystko, cokolwiek brał do ręki. Tekę szkolną rzucał do kosza od papierów, buty stały na parapecie okna, kołnierzyk zwijał naokoło kałamarza, skarpetki kładł na stole, a zeszyty szkolne do umywalni. [...] Stopniowo choroba ogarniała i jego wnętrze”⁷⁷. B. Żulińska również zdaje sobie sprawę z faktu, że „wychowanie estetyczne ma związek z wychowaniem moralnym”. Autorka stwierdza: „Wychowawca niejednokrotnie doświadczył, jak piękno oddziałuje na młodzież, jak ją potrafi zdyscyplinować”⁷⁸. Elementem wychowania estetycznego jest – według B. Żulińskiej – troska o rytm, symetrię, proporcję i harmonię w otoczeniu dziecka, troska wychowawcy o estetyczny wygląd własny i estetykę wyglądu i ubrania dzieci, dbałość o piękno ruchów, estetyka mieszkań i urządzenie sal szkolnych⁷⁹.

Mówiąc o wychowaniu estetycznym F. W. Foerster ostrzega, że „wykształcenie estetyczne nie połączone z kulturą etyczną może być przyczyną pojawienia się skłonności do ciągłego poszukiwania wrażeń i przyjemności. Człowiek o takim usposobieniu nie będzie w stanie na przy-

⁷⁶ Tamże, s. 576-587.

⁷⁷ F. W. Foerster, *Wychowanie człowieka*, dz. cyt., s. 283.

⁷⁸ B. Żulińska, *Ku zmartwychwstaniu*, dz. cyt., s. 607.

⁷⁹ Tamże, s. 622-625.

kład pomóc osobom chorym, które „rzecz prosta rażą nasz zmysł estetyczny”⁸⁰. Podobne zagrożenie widzi B. Żulińska: „Dajmy pięknu duszę, inaczej młodzież, używając jej własnych słów, nauczy się «czynić źle w sposób estetyczny», nastąpi przeestetyzowanie”⁸¹.

W tym miejscu można przytoczyć piękną refleksję F. W. Foerstera: „Kto nie umie uszanować cierpień Beethowena, kto nie odczuwa całego demonicznego bólu ludzkości, który dźwięczy w jego muzyce, ten nie bierze także udziału w bohaterskiej sile przewyciężenia się, które owa muzyka wyraża [...]. Kto nigdy własnego charakteru nie wykuwał dźwiętem, na kształt płyty marmurowej, ten nie pojmie nigdy ożywionych dźwiętem marmurów Michała Anioła, «Dla barbarzyńców pozostaną one kamieniem»”⁸².

Kończąc niniejsze rozważania warto zwrócić uwagę na fakt, że obydwoje omawiani autorzy wielką wagę przywiązują do roli, jaką w procesie wychowania spełnia osoba samego nauczyciela. F. W. Foerster omawiając zagadnienie „samowychowania nauczyciela” stwierdza: „Najsilniej oddziałujemy wychowawczo tym, cośmy wewnątrz siebie dokonali”⁸³. B. Żulińska pisząc o cechach osobowości wychowawcy, powtarza za W. Dawidem: „Kierowniczym czynnikiem wychowania jest to, czym jest nauczyciel, za co się ma i czym chciałby być (W. Dawid, *O duszy nauczycielstwa*)”⁸⁴.

Zadaniem tego opracowania było dotarcie do zagadnień łączących F. W. Foerstera i B. Żulińską. Okazuje się, że w refleksji obu autorów istnieje tak wiele punktów wspólnych, że nie sposób ich wszystkich omówić w jednym artykule. Trzeba przyznać rację naszym pedagogom. Odpowiedź na pytanie, kim jest wychowawca, jakim jest człowiekiem, stanowi kluczową sprawę w całym procesie wychowania. Kontynuując ten wątek można stwierdzić, że podobna prawidłowość zachodzi wtedy, gdy analizujemy czyjeś poglądy, opinie, gdy podsumowujemy czyjąś twórczość. W ocenie dorobku jakiegoś człowieka niebagatelną sprawą, obok znalezienia odpowiedzi na pytania dotyczące samego dorobku, pozostaje dotarcie do wartości, które człowiek ten realizował w swym życiu. Trzeba przyznać, że zapoznanie się z faktami biograficznymi dotyczącymi życia zarówno F. W. Foerstera, jak i B. Żulińskiej pozwala zrozumieć, skąd wy-

⁸⁰ F. W. Foerster, *Szkoła i charakter*, dz. cyt., s. 17.

⁸¹ B. Żulińska, *Ku zmartwychwstaniu*, dz. cyt., s. 607.

⁸² F. W. Foerster, *Szkoła i charakter*, dz. cyt., s. 18.

⁸³ Tenże, *Drogowskaz życia*, Warszawa 1911, s. 83-84.

⁸⁴ B. Żulińska, *Ku zmartwychwstaniu*, dz. cyt., s. 164.

plywa tak dojrzała i głęboka refleksja pedagogiczna obu autorów. Nawrócenie przeżyte przez Foerstera w 1899, w wyniku którego, jak sam pisze, „obudził się jako wierzący chrześcijanin z ciężkiego marzenia sennego nowoczesnego człowieka – około 30 roku życia” i „uwierzył natychmiast w «Boga-Człowieka»”⁸⁵, zapoczątkowało w jego życiu całkiem nowy rozdział, trwający aż do śmierci, w którym dominującą rolę odgrywała religia chrześcijańska. Przełom w życiu B. Żulińskiej, mający miejsce w 1913 r., gdy wstąpiła do Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego, pogłębił jej dotychczasową więź z Chrystusem i zaowocował twórczością pedagogiczną skierowaną w całości „ku zmartwychwstaniu”.

Zapoznanie się z życiem i refleksją pedagogiczną Fryderyka Wilhelma Foerstera i siostry Barbary Żulińskiej utwierdza w przekonaniu, że dorobek życia obu pedagogów można nazwać twórczością „ku zmartwychwstaniu”.

Fryderyk Wilhelm Foerster's pedagogy and Sister Barbara Żulińska's views

This article aims to compare the pedagogy of F. W. Foerster and Sister Barbara Żulińska CR (1881-1962). Both pedagogists write their works in line with the Christian pedagogy. They share a conviction that the objectives of upbringing must be clearly defined. According to them, it is the Christian religion that is the main source of strength determining upbringing. They believe that the main objective of upbringing lies in forming people's character. The two pedagogists also express very similar opinions on intellectual upbringing. They claim that intellectual upbringing should not only be reduced to conveying knowledge, but also involve educating people to think. F. W. Foerster and sister B. Żulińska write about the role of aesthetics and order in the process of upbringing. It can be observed that Sister B. Żulińska often quotes F. W. Foerster. The study of both pedagogists' works gives ground to conclude that they voice the same opinions.

⁸⁵ J. Kostkiewicz, *Wychowanie do wolności wyboru. Ponadczasowy wymiar pedagogiki F. W. Foerstera*, Rzeszów 1998, s. 14. Autorka cytuje pamiętniki Foerstera: F. W. Foerster, *Erlebte Weltgeschichte 1896-1953. Memorien*, Nurnberg 1953, s. 155.

KAZIMIERZ MIKUCKI CR
Lwów

ROZUMOWANIA I ICH ZNACZENIE W KONCEPCJI FILOZOFICZNEJ KS. KAZIMIERZA KLÓSAKA

1. Wprowadzenie

Dyskusje o charakterze metaprzekmiotowym stanowią ważną część współczesnych zainteresowań filozoficznych. Dotyczą one szerokiej problematyki związanej z refleksją nad tym, czym jest filozofia jako szczególny rodzaj ludzkiej aktywności psychicznej lub typ wiedzy, jaki z tej aktywności pochodzi. Rozważania z tego zakresu obejmują cały zespół dyscyplin, w skład którego wchodzi m.in. epistemologia filozofii, metodologia filozofii, historia filozofii, psychologia filozofii, socjologia filozofii, dydaktyka filozofii¹.

Spośród wymienionych dyscyplin szczególną uwagę poświęca się metodologii filozofii. Badania nad metodami zdobywania i uzasadniania wiedzy filozoficznej prowadzone są w obrębie różnych kierunków myśli, w tym też i w ramach filozofii klasycznej nurtu arystotelesowsko-tomistycznego. Ks. Kazimierz Klósak (1911-1982), jeden z czołowych przedstawicieli tego nurtu w Polsce, równoległe do badań typu przedmiotowego z dziedziny nauk szczegółowych i teorii bytu nieustannie zgłębiał zagadnienia związane z wypracowaniem najwłaściwszej metody uprawia-

¹ Zob. P. Gutowski, T. Szubka, *Metafilozofia*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 352-354.

nia filozofii neotomistycznej, korespondującej z wynikami nauk empirycznych. Rozumowania, których typologię i znaczenie w jego filozofii prezentuje ten artykuł, stanowią podstawową część owej metody.

2. Przegląd różnych form rozumowania

Rozumowania, mówiąc w największym skrócie za A. B. Stępiem², są zasadniczym rodzajem poznania pośredniego, operacją intelektualną polegającą na uporządkowanym i celowym przechodzeniu od jednych sądów do innych, na uznawaniu jednych zdań na podstawie innych, przez co stanowią pewną zwartą, sensowną całość.

U Kłósaka spotykamy się z dwojakiego rodzaju podziałem rozumowań. Pierwszy – zgodny z tradycyjną konwencją³, występujący w niektórych wczesnych pracach tegoż autora⁴ – bierze pod uwagę dwie metody dowodzenia: dedukcję (przechodzenie od ogółu do szczegółu) oraz indukcję (przechodzenie od szczegółu do ogółu)⁵. We współczesnej literaturze logicznej i metodologicznej przeważa rozumienie dedukcji, w przypadku takiego podziału, jako rozumowania służącego do wykazania, że pewne zdanie wynika z innych, a indukcji jako rozumowania, w którym wniosek nie wynika logicznie z przesłanek. Termin „indukcja” występuje również w pewnych złożeniach wyrazowych, które oznaczają różne formy rozumowań, niekoniecznie odpowiadające podanemu wyżej znaczeniu indukcji. I tak, np. indukcję enumeracyjną zupełną, czy też indukcję eliminacyjną, utożsamianą na ogół z rozumowaniem wedle kanonów Milla, zalicza się do form rozumowania dedukcyjnego, a indukcję enumeracyjną niezupełną traktuje się jako szczególny przypadek rozumowania redukcyjnego⁶.

Drugi podział⁷ – przyjmowany współcześnie, a będący właściwym przedmiotem zainteresowań Kłósaka – uwzględnia dwa zasadnicze typy

² Zob. A. B. Stępień, *Poznanie*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 431-433.

³ Zob. Z. Hajduk, *Ogólna metodologia nauk*, Lublin 2000, s. 77.

⁴ Zob. K. Kłósak, *W sprawie metodologicznej problematyki w teodycei*, „*Collectanea Theologica*” 26 (1955), s. 568-569; tenże, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. II, Warszawa 1957, s. 27.

⁵ Zob. T. Kotarbiński, *Kurs logiki dla prawników*, Warszawa 1963, s. 130.

⁶ Zob. na ten temat: H. Mortimer, *Indukcja*, w: *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, red. Z. Cackowski i zespół, Wrocław 1987, s. 218-226; R. Wójcicki, *Dedukcja*, w: *Filozofia a nauka*, dz. cyt., s. 76-79; E. Nieznański, *Ogólne uwagi o rodzajach rozumowań uzasadniających*, w: *Miscellanea Logica*, t. II, Warszawa 1985, s. 279-311.

⁷ Przy tego typu podziale rozumowań korzysta Kłósak ze studium: J. Łukasiewicz, *O nauce*, Lwów 1936, s. 15-17.

rozumowania: dedukcję oraz redukcję. Podziału tego dokonuje się, dodajmy, ze względu na stosunek kierunku rozumowania do kierunku wynikania logicznego. Mówiąc o dedukcji, ma na uwadze Kłósak jej klasyczne ujęcie (najpierwotniejsze, najściślejsze, węższe) – tak jak m.in. Czeżowski⁸ – określając ją jako „rozumowanie, w którym przesłanka jest racją, a wniosek następstwem”⁹. Jest to rozumowanie odkrywcze (heurystyczne), gdy przesłanka stanowi jego punkt wyjścia, albo rozumowanie uzasadniające (systematyzujące), gdy przesłanka jest jego celem. Jest to rozumowanie proste (progresywne) lub odwrotne (regresywne) zależnie od tego, czy racja jest jego punktem wyjścia czy celem¹⁰. Definicja dedukcji jest tu oparta na pojęciu wynikania logicznego, które pojmuje nasz autor, za Ajdukiewiczem, w ten sposób: „ze zdania A wynika logicznie zdanie B, zawsze i tylko wtedy, gdy okres warunkowy, mający zdanie A za poprzednik, zaś zdanie B za następnik, jest szczególnym przypadkiem pewnego prawa logiki formalnej, mającej postać formalnego okresu warunkowego”¹¹. Gdyby wziąć w tej dedukcji – na gruncie logiki klasycznej – pod uwagę działanie logiczne o największej doniosłości praktycznej, to można powiedzieć za Czeżowskim, że jest to rozumowanie dedukcyjne przez odrywanie¹². Nie chodzi natomiast Kłósakowi o ujęcie dedukcji w jej szerszym znaczeniu – współczesnym, występującym m.in. u T. Czeżowskiego, Zb. Czerwińskiego i M. Kokoszyńskiej, wykazujące tylko pewną analogię do jej ujęcia klasycznego, a obejmujące obok wyżej wymienionej formy rozumowania takie „jego przejawy, w których funkcjonują podstawianie, zastępowanie, dołączanie kwantyfikatorów i inne działania logiczne mogące występować w różnych zestawieniach w odniesieniu do funkcji zdaniowych lub do zdań”¹³.

Formy rozumowania dedukcyjnego interesujące Kłósaka to wnioskowanie oraz dowodzenie¹⁴. Termin metodologiczny „wnioskowanie” zostaje przez niego – za Łukasiewiczem – zacieśniony do jednej z form rozumowania dedukcyjnego, polegającej na dobieraniu następstw dla zdań pew-

⁸ Zob. T. Czeżowski, *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958, s. 186.

⁹ K. Kłósak, *Zagadnienie punktu wyjścia kinetycznej argumentacji za istnieniem Boga*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 4 (1968) z. 2, s. 77.

¹⁰ Por. tenże, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, Kraków 1979, t. I, s. 74.

¹¹ Tenże, *Zagadnienie punktu wyjścia kinetycznej...*, art. cyt., s. 77.

¹² Por. tenże, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, dz. cyt., s. 74.

¹³ Tenże, *Z metodologii filozofii Boga*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. I: *O Bogu dziś*, red. bp B. Bejze, Warszawa 1974, s. 40; tenże, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, dz. cyt., s. 75.

¹⁴ Zob. tenże, *Z metodologii filozofii Boga*, art. cyt., s. 40-41; *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, dz. cyt., s. 74.

nych. Pominięta jest tu natomiast ta konwencja, według której jest on synonimem terminu metodologicznego „rozumowanie”, co ma miejsce wtedy, gdy wnioskowanie bierzemy w znaczeniu ogólnym, gdy dopatrujemy się go wszędzie tam, „gdzie przechodzimy od zdań prawdziwych lub przyjętych za prawdziwe do zdań uznawanych odtąd za prawdziwe na podstawie ich związku z poprzednimi”¹⁵, a rozumowanie ujmuje się wyłącznie od strony logicznej i dopatruje się go „tylko tam, gdzie istnieją przesłanki i konkluzje połączone ze sobą stosunkiem racji do następstwa”¹⁶. Przy węższym pojęciu dedukcji wnioskowanie jawi się jako dedukcyjne rozumowanie heurystyczne (odkrywcze) i progresywne (proste). Drugą formą rozumowania dedukcyjnego – rozumowania uzasadniającego i regresywnego – jest dowodzenie¹⁷. Dowodzenie jest dla Kłósaka, zgodnie z poglądem Ajdukiewicza¹⁸, procesem myślowym, polegającym „na rozwiązaniu zadania, które domaga się, aby pewne zdanie całkowicie dane w samym zadaniu wywnioskować ze zdań innych już uprzednio uznanych. Dowodzenie więc należy do procesów myślowych kierowanych zadaniem, i to zadaniem znajdującym swe sformułowanie nie w zdaniu pytajnym, lecz w zdaniu rozkazującym (wykaż, że a jest b!), w którym teza zadana do udowodnienia jest w całej pełni swej rozciągłości z góry dana”¹⁹. Rozwiązanie tego zadania wymaga z kolei m.in. wnioskowania, przez co wnioskowanie (inferencja) jest częścią składową dowodzenia. Po wtóre, za Czeżowskim może również Kłósak powiedzieć, że „dowodem w znaczeniu logicznym jest układ twierdzeń złożony z twierdzenia dowodzonego oraz innych twierdzeń, z którymi jest ono powiązane stosunkami wynikania (czyli racji do następstwa) i z których – jako przesłanek – daje się dedukcyjnie wyprowadzić”²⁰. Dowód, zdefiniowany za Czeżowskim, może być rozumiany wąsko albo szerzej, zależnie od sposobu pojmowania dedukcji. I tak, gdy przyjmiemy jej klasyczne rozumienie, wówczas dowód, określony w definicji Czeżowskiego, będziemy rozumieli wąsko, jako dedukcyjne

¹⁵ Tenże, *W sprawie metodologicznej problematyki w teodycei*, art. cyt., s. 575.

¹⁶ Tamże, s. 576.

¹⁷ Por. tenże, *Z metodologii filozofii Boga*, art. cyt., s. 40-41. Należy tu odnotować, że rozpatrywaną formę rozumowania kwalifikował wcześniej Kłósak jako formę rozumowania redukcyjnego. Zob. tenże, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, t. I, Warszawa 1955, s. 7, przyp. 3. Podobnie czyni np.: W. Kwiatkowski, *Metoda myślenia naukowego*, „Studia Theologica Varsoviensia” 1 (1963) z. 1, s. 17.

¹⁸ Por. K. Ajdukiewicz, *Klasyfikacja rozumowań*, w: *Język i poznanie*, t. II, Warszawa 1960, s. 210.

¹⁹ K. Kłósak, *W sprawie metodologicznej problematyki w teodycei*, art. cyt., s. 575.

²⁰ T. Czeżowski, *Filozofia na rozdrożu. Analizy metodologiczne*, Warszawa 1965, s. 97; K. Kłósak, *Zagadnienie punktu wyjścia kinetycznej...*, art. cyt., s. 76.

rozumowanie uzasadniające i regresywne, natomiast nie będziemy się go doszukiwali w rozumowaniu redukcyjnym, w którym przesłanka jest następstwem, a wniosek racją. Przy szerszym z kolei rozumieniu dedukcji będziemy również szerzej rozumieli dowód w sformułowaniu Czeżowskiego. Dowód stanie się wówczas wyrazem nie tylko dedukcyjnego rozumowania uzasadniającego i regresywnego, ale także redukcyjnego rozumowania odkrywczego i regresywnego tłumaczenia, wyjaśniania. W ten też szerszy sposób pojmuje zapewne dowód Czeżowski, a ponadto I. Różycki, J. Sleszyński i K. Ajdukiewicz. Autorzy ci, kierując się inną zasadą podziału rozumowań, opowiedzieli się za możliwością istnienia nie tylko dowodu dedukcyjnego, ale też i redukcyjnego²¹.

Drugim typem rozumowań, obok dedukcji, są – jak wiemy – rozumowania redukcyjne²². Za Czeżowskim rozumie je Kłósak jako taką odmianę rozumowań, w których przesłanka jest następstwem, a wniosek racją²³. Za Kotarbińskim²⁴ można również powiedzieć, że chodzi tu o wszelkie dobieranie racji do następstwa. W redukcji zatem mamy do czynienia z przejściem od przesłanek do wniosku niezgodnym z kierunkiem wynikania logicznego, a przesłanki wynikają z wniosku ze względu na pewne zdania wchodzące w skład wiedzy rozumującego²⁵. W rozumowaniu redukcyjnym, w przeciwieństwie do dedukcyjnego, mamy do czynienia z rozumowaniem zawodnym, ponieważ prawdziwość przesłanek (następstwa) nie wyklucza fałszywości konkluzji (racji); z fałszywej bowiem racji może wynikać zarówno prawdziwe, jak i fałszywe następstwo. Nie ma więc ono ostro zarysowanego kryterium poprawności, a jego celem (rezultatem) nie jest uzyskiwanie pewności wniosku, ale tylko zwiększanie stopnia jego prawdopodobieństwa. Jako dwie zasadnicze odmiany rozumowania redukcyjnego pojawiają się u Kłósaka, podobnie jak u innych metodologów²⁶, sprawdzanie i tłumaczenie (wyjaśnianie). Jeśli chodzi

²¹ Zob. K. Kłósak, *Zagadnienie punktu wyjścia kinetycznej...*, art. cyt., s. 76; tenże, *Z metodologii filozofii Boga*, art. cyt., s. 41; tenże, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, dz. cyt., s. 76-77.

²² Zob. np. na ten temat u Kłósaka: *Dwie teorie rzeczywistości*, „Tygodnik Powszechny” 10 (14 lutego 1954) nr 446, s. 1, 2, 4; *Zagadnienie wyjściowej metody filozoficznego poznania duszy ludzkiej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1 (1965) z. 1, s. 90-91; *Zagadnienie punktu wyjścia kinetycznej...*, art. cyt., s. 80-84.

²³ Zob. T. Czeżowski, *Klasyfikacja rozumowań*, w: *Odczyty filozoficzne*, dz. cyt., s. 128; K. Kłósak, *Zagadnienie punktu wyjścia kinetycznej...*, art. cyt. s. 80.

²⁴ Zob. T. Kotarbiński, *Kurs logiki...*, dz. cyt., s. 138-139.

²⁵ Zob. W. Marciszewski, *Metody analizy tekstu naukowego*, Warszawa 1977, s. 75.

²⁶ Por. np. T. Kotarbiński, *Kurs logiki...*, dz. cyt., s. 143-144; T. Rutowski, *Czy posiadamy dowody na istnienie Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. II, Warszawa 1973, s. 361.

o sprawdzanie²⁷, to pojmuje się przez nie „rozumowanie zmierzające do wykazania prawdziwości danego, nie uznanego jeszcze zdania na podstawie jego logicznych następstw”²⁸ albo podobnie – w sformułowaniu naszego autora – „dobieranie następstw pewnych dla zdań niepewnych”²⁹. Proces sprawdzania polega więc – w skrajnym uproszczeniu – na wywnioskowaniu zdań z innych zdań już uznanych, a wynikiem takiego procesu jest bądź odrzucenie zdania sprawdzanego, bądź też jego potwierdzenie. Pierwszy przypadek zachodzi w ramach tzw. falsyfikacji, kiedy zdanie wywnioskowane okazuje się fałszywe, z czego wynika – zgodnie z prawami logiki – że również zdanie sprawdzane musi być fałszywe. Drugi przypadek zachodzi natomiast w ramach tzw. weryfikacji, kiedy zdanie wywnioskowane okazuje się prawdziwe – co zgodnie z prawem logiki – przyczynia się do wzrostu wiarygodności zdania sprawdzanego. Tłumaczenie z kolei jest przez Kłósaka rozumiane – zgodnie z powszechnym przekonaniem – jako dobieranie racji niepewnej do zdania pewnego³⁰. Jest to w logice klasycznej, według interpretacji Czeżowskiego³¹, najpierw rozumowanie regresywne lub odwrotne, gdyż jego punkt wyjścia stanowi następstwo, a celem jest racja, a później jest ono rozumowaniem odkrywczym, gdyż przesłanka jest w nim punktem wyjścia, a wniosek jest celem³². W tłumaczeniu (wyjaśnianiu) chodzi nam, najogólniej, o odpowiedź na pytanie typu „dlaczego?” W rozumowaniu, gdzie mamy do czynienia ze zdaniami opisującymi pewne stany rzeczy, tłumaczeniem danego zdania A będzie dobranie takiego zdania B, które warunkuje (na podstawie prawidłowości) zdanie A, łącznie z czynnością wywnioskowania zdania A z dobranego w ten sposób zdania B. Tłumaczenie, ponieważ opiera się na rozumowaniu redukcyjnym, jest, powtórzmy, zawodne; rozumujący może przyjąć zdanie B tylko jako problematyczne.

²⁷ Sprawdzanie włączył początkowo Kłósak do klasy rozumowań dedukcyjnych. Zob. tenże, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. I, dz. cyt., s. 7, przyp. 3.

²⁸ *Mała encyklopedia logiki*, red. W. Marciszewski, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970, s. 272.

²⁹ K. Kłósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. I, dz. cyt., s. 7, przyp. 3.

³⁰ Tamże; por. także: *Mała encyklopedia logiki*, dz. cyt., s. 354; S. Mazierski, *Filozofia przyrody*, Lublin 1961-1962, s. 45-46; L. Nowak, *Wyjaśnianie*, w: *Filozofia a nauka*, dz. cyt., s. 741-742.

³¹ Por. T. Czeżowski, *Odczyty filozoficzne*, dz. cyt., s. 128.

³² Por. K. Kłósak, *Zagadnienie punktu wyjścia kinetycznej...*, art. cyt., s. 80; tenże, *Z metodologii filozofii Boga*, art. cyt., s. 44; tenże, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, dz. cyt., s. 79.

3. Przydatność poszczególnych form rozumowania

Na gruncie powyższych rozróżnień przejdźmy teraz do omówienia problemu przydatności w filozoficznej refleksji poszczególnych form rozumowania, wraz z argumentacją na rzecz wyboru, w ramach tej refleksji, rozumowania redukcyjnego, przydatnego w odkrywaniu implikacji ontologicznych tego właśnie typu.

Sprawa przydatności indukcji pojawia się u Kłósaka w kontekście rozważania przez niego problemu poprawności form rozumowania prowadzących do stwierdzenia istnienia Boga. W kwestii tej jest on zdania, podobnie jak Pietkun³³, że wspomniany typ rozumowań nie może doprowadzić do interesującego teodyceę wniosku. Argumentuje to tym, że indukcja, choćby i zupełna, nie wykracza poza treść sądów odnoszących się do poznawanej rzeczywistości, natomiast Pierwsza Przyczyna świata jest rzeczywistością w najwyższym stopniu transcendentną³⁴.

W podobny sposób, w analogicznej kwestii, wypowiada się Kłósak na temat roli rozumowań dedukcyjnych. Najpierw w sposób ogólny pisze, że rozumowanie dedukcyjne w klasycznym ujęciu nie jest zdolne doprowadzić do przeświadczenia o istnieniu Boga, na co zwrócili już uwagę przed nim D. Dubarle, A. Gratry, T. Czeżowski i R. Masi³⁵. Za Masim twierdzi: „Nie widać, w jaki sposób logiczna dedukcja matematyczna mogłaby dojść do istnienia Boga. Nie widać bowiem, w jaki sposób istnienie Boga zawierałoby się z góry (*praecontineatur*) w istnieniu rzeczy tego świata w sensie formalnym, pojęte na sposób aksjomatu, tak by możliwą była logiczna dedukcja w znaczeniu dedukcji, którą zwyczajnie przeprowadza się w systemie aksjomatycznym”³⁶. W dedukcji bowiem treść wniosku nie może przekroczyć treści zawartej w przesłankowych zdaniach poprzednika, a w poprzedniku teodycei mamy zaś jedno ze zdań, które orzeka o rzeczywistym istnieniu bytu zmiennego, a drugie takie, które orzeka o treści metafizycznej; żadne więc z tych zdań nie implikuje rzeczywistego istnienia Pierwszej Przyczyny tak, aby możliwe było wydedukowanie z nich tego ist-

³³ Por. W. Pietkun, *Metodologiczna problematyka w teodycei*, „Collectanea Theologica” 26 (1955), s. 128-130, 132, 134.

³⁴ Por. K. Kłósak, *W sprawie metodologicznej problematyki w teodycei*, art. cyt., s. 568-569; tenże, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. II, dz. cyt., s. 27.

³⁵ Zob. tenże, *Zagadnienie punktu wyjścia kinetycznej...*, art. cyt., s. 79; tenże, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, dz. cyt., s. 78.

³⁶ Tamże.

nienia³⁷. Jest rzeczą zrozumiałą, że podobne uwagi wypowiada nasz autor, gdy odnosi się do dwóch form rozumowania dedukcyjnego: wnioskowania i dowodzenia. Odnośnie do wnioskowania pisze: „niepodobna [...] zrozumieć, w jaki sposób twierdzenie o istnieniu Boga, Istoty nieskończenie doskonałej, mogłoby zawierać się wirtualnie w zdaniach dotyczących bytów ograniczonych w swych doskonałościach”³⁸. Nie można również wywodów na istnienie Boga nazwać – jak to czyni Pietkun³⁹ – dowodami, jeśli daje się preferencje węższemu pojmowaniu dowodu, czyli dowodu jako funkcji dedukcji w ujęciu najpierwotniejszym i najściślejszym. Według Kłósaka żadnej z form uzasadnienia twierdzenia egzystencjalnego o istnieniu Boga – Istoty nieskończenie doskonałej – nie można nazwać dowodem. Jest to bowiem twierdzenie o treści „najmocniejszej”, jaka daje się pomyśleć z punktu widzenia metafizycznego, nie zawierające się wirtualnie w zdaniach od niego nieporównywalnie „słabszych” pod względem treściowym, a dotyczących bytów ograniczonych w swych doskonałościach, i dlatego też nie dające się z tych zdań wyprowadzić w drodze dedukcji zacieśnionej do jej klasycznego rozumienia⁴⁰. Gdyby jednak podjęto się szersze rozumienie dowodu w znaczeniu logicznym, wówczas można uważać, że takim dowodem są logicznie poprawne formy argumentacji za istnieniem Boga, gdyż są podstawy do przypisywania im charakteru dedukcyjnego w szerszym ujęciu, co wykazała w dużym stopniu J. Z. Zdybicka. Gdy jednak – jak uważa Kłósak – „do formalnie poprawnych rozumowań za istnieniem Boga stosujemy pojęcie szerzej rozumianego dowodu w znaczeniu logicznym, wówczas, z racji szerzej pojmowanego wynikania, wymyka się nam metodologiczna specyfika owych wywodów w decydujących etapach, na którą składa się odpowiednie zestawienie takich elementów rozumowania, jak racja i następstwo, przesłanka i wniosek, punkt wyjścia rozumowania i jego cel. W oparciu o koncepcję szerzej potraktowanego dowodu w sensie logicznym możemy jedynie dostrzec niektóre bardziej szczegółowe, mniej zasad-

³⁷ Por. K. Kłósak, *W sprawie metodologicznej problematyki w teodycei*, art. cyt., s. 569; tenże, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, t. II, dz. cyt., s. 27; tenże, *Zagadnienie metody filozofii przyrody...*, art. cyt., s. 22.

³⁸ Tenże, *Dwie teorie rzeczywistości*, art. cyt., s. 1, 2, 4.

³⁹ Por. W. Pietkun, *Metodologiczna problematyka w teodycei*, art. cyt., 128-156.

⁴⁰ Por. prace Kłósaka: *W sprawie metodologicznej problematyki w teodycei*, art. cyt., s. 570; *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. II, dz. cyt., s. 29; *Zagadnienie punktu wyjścia kinetycznej...*, art. cyt., s. 77-80; *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, dz. cyt., s. 77-78.

nicze aspekty argumentacji wysuwanych w przedmiocie istnienia Boga"⁴¹.

Jeśli więc pojmujemy dowód we wspomnianym już znaczeniu węższym, to argumentację za istnieniem Boga, jedynie możliwą, logicznie poprawną, należy zaliczyć do typu rozumowania redukcyjnego, a dokładniej tej jego formy, jaką jest ostateczne tłumaczenie, wyjaśnianie⁴². Rola tłumaczenia jest tu, według Kłósaka, najbardziej pierwotna i poznawczo podstawowa, a dowodzenie – chociaż w poznaniu istnienia Boga jest miejsce i na tę formę rozumowania – występuje wtórnie, w związku z logicznym opracowaniem naszej wiedzy o istnieniu Boga⁴³. Funkcja tłumaczenia, w odniesieniu do tej dziedziny filozofii, polegałaby na redukcyjnym poszukiwaniu ostatecznej przyczyny dla określonych następstw, skutków opisanych w języku filozofii, która to przyczyna tłumaczyłaby dostatecznie stwierdzone przez nas niektóre fakty filozoficzne⁴⁴.

Rozpatrzona powyżej przydatność różnych form rozumowania, służących filozofii Boga, stosuje się również i do pozostałych dziedzin filozofii, które są w sferze zainteresowań tegoż autora⁴⁵. Oto, na przykład, mówiąc o filozofii przyrody, Kłósak tak się wyraża: „dominującą, a zarazem najbardziej odkrywczą formą rozumowania w ramach filozofii przyrody jest rozumowanie redukcyjne, ostateczne ze stanowiska wymienionej dyscypliny tłumaczenie określonych faktów «filozoficznych», stwierdzonych w obrębie przyrody, a nie rozumowanie dedukcyjne – wnioskowanie [...], przy którym to wnioskowaniu logiczne następstwo musiałoby posiadać taki sam charakter, jaki posiadają racje”⁴⁶. Jest to taki pogląd, dodajmy, który został zatrzymany przez naszego autora z propozycji metodologicznej Nysa i Lemaire'a.

Odnosząc się do filozofii w znaczeniu ścisłym (pominąwszy problem etyki filozoficznej), pyta Kłósak, czy posługując się „modelem redukcyjnym”, można dojść do twierdzeń ostatecznych, pewnych, koniecznych, dotyczących bytów materialnych, materialno-duchowych i duchowych⁴⁷.

⁴¹ Tenże, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, dz. cyt., s. 77.

⁴² Por. tenże, *Dwie teorie rzeczywistości*, art. cyt., s. 1, 2, 4; tenże, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. II, dz. cyt., s. 28-29.

⁴³ Por. tenże, *W sprawie metodologicznej problematyki w teodycei*, art. cyt., s. 573-574.

⁴⁴ Por. także: J. Życiński, *Język i metoda*, Kraków 1983, s. 260-261; S. Mazierski, *Filozofia przyrody*, dz. cyt., s. 45-46.

⁴⁵ Por. K. Kłósak, *Próba konfrontacji*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 17 (1981) z. 1, s. 174.

⁴⁶ Tenże, *Zagadnienie metody filozofii przyrody...*, art. cyt., 22; por. np. tegoż, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Poznań 1980, s. 6-7.

⁴⁷ Zob. tenże, *Próba konfrontacji*, art. cyt., s. 174.

Odpowiadając na postawione przez siebie pytanie pisze: „Ustalając przy «budowaniu» filozofii w znaczeniu ścisłym implikacje ontologiczne typu redukcyjnego, wprowadzamy pewne założenia, powiedzmy dobitniej – pewne przypuszczenia, hipotezy. Tych założeń, przypuszczeń, hipotez nie możemy uznać za prawdziwe opierając się na samej bazie wyjściowej, która posłużyła do ich wysunięcia. Z góry nie można wykluczyć tego, że te same dane mogłyby być inaczej wytłumaczone z nie mniejszym prawdopodobieństwem. Potrzeba dodatkowych zabiegów logicznych, żeby można było dojść do całkowitej pewności, jeżeli ona jest w danym przedmiocie dostępna”⁴⁸.

Wspomniane przez tegoż autora założenia, hipotezy, przypuszczenia mają – jak daje się odczytać z jego prac – dwojakiego rodzaju źródło: pierwsze jest konsekwencją charakteru rozumowania, jakie jest zastosowane w trakcie wyodrębniania implikacji ontologicznych typu redukcyjnego, a drugie wynika z wykorzystywania w tychże implikacjach jakiejś ogólnej, a zarazem względnej wizji filozoficznej, do jakiej ktoś doszedł.

Pierwszym powodem do mówienia o braku całkowitej pewności implikacji ontologicznych typu redukcyjnego jest ten fakt, że zastosowany jest tu typ rozumowania redukcyjnego, który – w przeciwieństwie do dedukcyjnego – jest pozbawiony niezawodności. Jest to konsekwencja – powiedzmy za Marciszewskim – „prawa logicznego, które głosi, że ze zdania prawdziwego nie może inferencyjnie wynikać fałszywe, z fałszywego natomiast może inferencyjnie wynikać prawdziwe”⁴⁹. Kłósak, odwołując się do Łukasiewicza⁵⁰, wyraża tę myśl w ten sposób, że raczej następstw pewnych nie muszą być pewne, a nawiązując do Czeżowskiego⁵¹ uważa, że metody rozumowania redukcyjnego dają wnioski jedynie prawdopodobne, problematyczne, prowadzą jedynie do konfirmacji o określonym stopniu prawdopodobieństwa⁵². Powyższe stanowisko odnośnie do wartości rozumowań redukcyjnych, wyraźnie obecne w przypadku rozpatrywania teorii i metodologii filozofii przyrody, jest dość mocno

⁴⁸ Jw., s. 175.

⁴⁹ W. Marciszewski, *Nauka*, w: *Filozofia a nauka...*, dz. cyt., s. 416.

⁵⁰ Zob. J. Łukasiewicz, *Z zagadnień logiki i filozofii* Warszawa 1961, s. 72.

⁵¹ Zob. T. Czeżowski, *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Toruń 1948, s. 117.

⁵² Zob. prace Kłósaka na ten temat: *Zagadnienie punktu wyjścia kinetycznej...*, art. cyt., s. 81; *Zasada „równoważności” masy bezwładnej i energii a ontyczna struktura materii*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, red. K. Kłósak, Warszawa 1979, t. II, s. 195; *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., 40, 48, s. 151-152, 160; *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, dz. cyt., s. 80; *Warianty argumentacji kinetycznej...*, art. cyt., s. 80.

tonowane przy omawianiu przez niego problemów metodologicznych związanych z filozofią Boga⁵³. Otóż, chociaż przy ogólnej ocenie wartości tłumaczenia trzeba powtórzyć, co prawda, powyższe sformułowanie Łukasiewicza, to jednak w przypadku omawiania wywodów za istnieniem Boga można „utrzymywać, że teza o istnieniu Boga stanowi dla wybranych przez nas faktów całkowicie pewną ostateczną rację tłumaczącą”⁵⁴. Do takiego sądu upoważnia Kłósaka to, że – korzystając z rozróżnień dokonanych przez Różyckiego – można mówić o redukcji przyrodniczej oraz redukcji matematyczno-metafizycznej. Redukcja przyrodnicza, według tegoż teologa krakowskiego, bazuje nie na istotowych właściwościach rzeczy, ale na stanie faktycznym, i stąd osiąga normalnie tylko prawdopodobieństwo. Natomiast redukcja matematyczno-metafizyczna, uprawiana w naukach matematycznych i w metafizyce, idzie po linii istotowych właściwości badanych przez siebie przedmiotów i dochodzi przez to do pewności. Jeśli chodzi specjalnie o redukcję metafizyczną, to ta prowadzi skutek do takiej przyczyny, jakiej domaga się istota skutku. Gdybyśmy chcieli zgodzić się tu na zaprzeczenie przyczyny, jaką odkryliśmy na drodze redukcji metafizycznej, to należałoby również dokonać zaprzeczenia istoty skutku, a więc doprowadzić do sprzeczności. Według Różyckiego wszystkie dowody na istnienie Boga polegają na poszukiwaniu takich przyczyn dla stwierdzonych oglądowo skutków, jakich domaga się istota tych skutków, i prowadzą do wniosków koniecznych i pewnych, jak każda redukcja metafizyczna. Kłósak uważa takie stanowisko, pominiawszy mniej istotne aspekty tej wypowiedzi, za słuszne. Sięgnął bowiem ten autor zasadniczo „do właściwego momentu treściowego, w oparciu o który możemy uważać założenie o istnieniu Boga za zdanie całkowicie pewne”⁵⁵.

Drugą zasadniczą podstawą do traktowania przez Kłósaka implikacji ontologicznych typu redukcyjnego jako do pewnego stopnia problematycznych jest obecność w trakcie wyodrębniania tych implikacji pewnej ogólnej wizji filozoficznej⁵⁶. Implikacje te są bowiem wyznaczone nie tylko przez same stwierdzenia fenomenologiczne szczegółowych nauk realnych, ale również, a nawet w pierwszym rzędzie – jak mówi – przez

⁵³ Por. tenże, *Zagadnienie punktu wyjścia kinetycznej...*, art. cyt., s. 81-82; tenże, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, dz. cyt., s. 80-81.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Por. K. Kłósak, *Zasada „równoważności”...*, art. cyt., s. 216; tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 40, 154, 160.

ogólniejsze sformułowania filozoficzne. Są one więc do pewnego stopnia względne, obejmują zawsze jakąś dozę czynnika relatywnego, i inaczej – przynajmniej częściowo – przedstawiają się dla tomisty określonej orientacji, a inaczej dla uczonego z jakiejś innej szkoły filozoficznej. Wspomnianą względność można byłoby jednak stonować w ten sposób, że przedstawi się uzasadnione racje, które przemawiają za prawdziwością danej, ogólnej wizji filozoficznej. W przypadku np. kosmologii filozoficznej chodziłoby o „upewnienie się o prawdziwości lub prawdopodobieństwie ogólnych twierdzeń filozoficznych (zakładanych przy redukcyjnym uprawianiu filozofii przyrody) oraz dokładne ustalenie sensu jej tez w oparciu o doświadczenie nie tylko makroskopowe, ale i mikroskopowe”⁵⁷.

4. Czynności uwiarygodniające wnioski filozoficzne

W związku ze wskazaną względnością implikacji ontologicznych typu redukcyjnego, należy podjąć dalsze czynności, które mogą te implikacje bardziej uwiarygodnić. Dodatkowe zabiegi logiczne (drogi), jakie mają prowadzić – zdaniem Kłósaka – do tego, aby w dziedzinie filozofii pojętej ściśle można było dojść w wyodrębnianiu implikacji ontologicznych typu redukcyjnego nawet do pewności, są co najmniej trzy, a opierają się one na zasadach logicznych równoważności, sprzeczności oraz na zasadzie racjonalności bytu⁵⁸.

Pierwsza droga, której stronę formalną sformułowali Czeżowski⁵⁹ i Chojnacki⁶⁰, polega na zbadaniu, czy nie zachodzi równoważność⁶¹ między implikacjami ontologicznymi typu redukcyjnego a twierdzeniami relatywnymi do naszego doświadczenia wyjściowego⁶². Wykorzystując

⁵⁷ Tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 154; tenże, *Nauki przyrodnicze a filozofia*, „*Analecta Cracoviensia*” 8 (1976), s. 37. Por. tenże, *Teoria duchowości duszy ludzkiej w ujęciu św. Tomasza z Akwinu – Próba jej dalszego rozwinięcia*, „*Analecta Cracoviensia*” 4 (1972), s. 94.

⁵⁸ Por. J. M. Dołęga, *Stosunek ruchu do materii w ujęciu klasycznej filozofii przyrody*, Warszawa 1986, s. 33.

⁵⁹ Zob. T. Czeżowski, *Logika*, Warszawa 1968, s. 195.

⁶⁰ Zob. P. Chojnacki, *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1955, s. 93, przyp. 3; 94.

⁶¹ J. M. Dołęga uważa, że poglądy Kłósaka w tym przypadku zostały zdeterminowane wcześniej panującym stanowiskiem metodologów, że są rozumowania redukcyjne, w których ma miejsce wynikanie w obie strony: wniosku z przesłanek i przesłanek z wniosku. Dziś zalicza się tego rodzaju rozumowania do dedukcyjnych. Por. J. M. Dołęga, *Stosunek ruchu do materii w ujęciu klasycznej filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 36.

⁶² Por. np. K. Kłósak, *Zagadnienie przygodności człowieka*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. II: *O człowieku dziś*, dz. cyt., s. 51.

analizy Czeżowskiego odnoszące się do wnioskowania prawdopodobieństwowego, do którego włącza on rozumowania nie tylko nieredukcyjne, ale i redukcyjne, Kłósak może za nim powtórzyć, że „w przypadku [...] równoważności między racją a jej następstwem zachodzi między ich stopniami prawdopodobieństwa obustronny stosunek nie-większości, czyli równość. Prawdopodobieństwo racji może się przeto zbliżyć do pewności przy mnożeniu przypadków spełnienia się jej następstw i osiąga pewność w przypadku wyczerpania w ten sposób jej następstw; koniunkcja bowiem wszystkich (nierównoważnych) następstw pewnej racji jest jej równoważna. Wyczerpanie takie zachodzi w przypadku tzw. indukcji zupełnej. Stwierdzenie, iż zostały spełnione wszystkie dające przewidzieć się następstwa, wystarcza do nadania racji całkowitej pewności”⁶³. Powyższe sformułowanie Czeżowskiego wyraża jeszcze Kłósak w terminologii Hempla w ten sposób, że wspomniana równoważność między racją a jej następstwem zachodzi „wtedy, gdy okaże się, że iloczyn logiczny wszystkich możliwych, potwierdzonych empirycznie lub teoretycznie, implikacji testowych owej racji jest jej równoważny”⁶⁴.

W przypadku filozofii przyrody pytalibyśmy, według Kłósaka, „czy nie zachodzi równoważność między implikacjami dotyczącymi najbardziej podstawowej struktury ciał a twierdzeniami, które odnoszą się do nich, o ile rozpatrujemy je pod względem właściwego im typu bytu”⁶⁵. Jeżeli taka równoważność była możliwa do ustalenia, to przyjąwszy za prawdziwe twierdzenia relatywne do typu bytu przysługującego ciałom, można by uznać za prawdziwe również implikacje z zakresu struktury ontycznej rzeczy. W równoważności bowiem obie jej strony mają taką samą wartość logiczną, i gdy jedna z jej stron posiada wartość prawdy, to taką samą wartość musi też posiadać jej druga strona. Równoważność zaś, o jakiej jest tu mowa, zachodziłaby wówczas, gdyby z twierdzeń dotyczących najbardziej podstawowej struktury ciał udało się wyprowadzić na drodze rozumowania dedukcyjnego (wnioskowania) wszystkie możliwe filozoficzne konsekwencje o charakterze istotnym (konsekwencje o charakterze nieistotnym, stanowiące indywidualne warianty jakiegoś określonego typu, można pominąć), które okazałyby się zgodne z danymi doświadczenia filozoficznie zinterpretowanymi. W takim przypadku bowiem iloczyn logiczny wszystkich nierównoważnych ze sobą, istotnych

⁶³ T. Czeżowski, *Logika*, dz. cyt., s. 195; K. Kłósak, *Z metodologii filozofii Boga*, art. cyt., s. 48; tenże, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, dz. cyt., s. 83-84.

⁶⁴ Cyt. za: K. Kłósak, *Z metodologii filozofii Boga*, art. cyt., s. 48.

⁶⁵ Tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 152.

konsekwencji ontologicznych byłyby równoważny z ich twierdzeniami wyjściowymi. Dojście przy tego typu postępowaniu do uznania tez kosmologii filozoficznej za pewne jest teoretycznie możliwe, choć w toku realizacji tego zamierzenia możemy napotkać – zdaniem Kłósaka – duże trudności. Wynikają one stąd, że nie możemy mieć pewności, czy udało się nam wyodrębnić wszystkie zasadnicze konsekwencje filozoficzne, gdyż dowód tego, że nie mogą wchodzić w grę jeszcze inne zasadnicze konsekwencje filozoficzne, nie jest łatwy do przeprowadzenia. Nawet więc wtedy, gdybyśmy uważali, że uzyskaliśmy kompletny ich zestaw, moglibyśmy się mylić. W związku z tym nie można wykluczyć, że w pewnych przypadkach trzeba będzie naszym twierdzeniom wyjściowym przypisać tylko pewien stopień prawdopodobieństwa, który jednakże zwiększałby się lub nawet zbliżał się do pewności w miarę, jak udawałoby się stwierdzać dalsze przypadki spełniania się rozpatrywanych przez nas zasadniczych konsekwencji filozoficznych⁶⁶.

Czy można – zapytajmy za Kłósakiem – dopatrywać się omawianej równoważności w przypadku wywodów na istnienie Boga? Za taką możliwością opowiadał się Chojnacki, który dowodził, że w przypadku dowodów *quia* na istnienie Boga (redukcyjnych) możliwa jest konwersja między przesłankami a wnioskiem na zasadzie równoważności, a zatem osiągalna jest tu pewność logiczna⁶⁷. Kłósak sądzi, że w redukcyjnych wywodach za istnieniem Boga nie istnieje równoważność między racją a jej następstwem, a w konsekwencji nie możemy tych wywodów uważać za pewne ze względów czysto formalnych, wyrażających się równoważnością inferencyjną, implikacyjną czy formalną. Nie ma w tych wywodach równoważności zaś dlatego, że „nie zachodzi tu obustronne wynikanie między racją i następstwem. I tak, z przesłanki, która wyraża określone następstwo (np. występowanie ruchu w świecie), nie wynika, ściśle mówiąc, wniosek podający rację, jaką jest twierdzenie o istnieniu Boga. Wynikanie zachodzi od racji do następstwa, a nie odwrotnie. Tezę o istnieniu Boga wprowadzamy dlatego tylko, że jedynie jej przyjęcie pozwala nam na ostateczne wytłumaczenie tego, co twierdzimy w przesłankach. Musimy również zauważyć, że z wniosku o istnieniu Boga nie wynika stan rzeczy uwzględniony w przesłankach. Wszak ten stan rzeczy nie przedstawia się nam ani bezpośrednio, ani pośrednio jako konieczny korelat istnienia Boga, o którym jest mowa we wniosku wyrażającym rację

⁶⁶ Por. jw., s. 152-153.

⁶⁷ Por. P. Chojnacki, *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 94.

rozumowania. Skoro nie ma w nim – mówi Kłósak – obustronnego wynikania, dlatego w dalszej konsekwencji odpada w jego przypadku możliwość równoważności z przyjętą racją wszystkich (nierównoważnych) jej następstw, jakie dają się przewidzieć⁶⁸.

Taka możliwość równoważności pojawia się natomiast, według Kłósaka, w przypadku implikacji wyrażających naszą przygodność w ujęciu św. Tomasza a twierdzeniami dotyczącymi faktyczności naszego istnienia – tego, że nasze istnienie jako takie oraz istnienie z określonymi właściwościami i w określonych warunkach miejsca i czasu jest tylko faktem, wobec którego zostaliśmy postawieni⁶⁹. Zachodzi tu najpierw wynikanie w kierunku od drugich do pierwszych zdań. Faktyczność nasza bowiem, znana nam z doświadczenia, nie może wyrazić się inaczej w płaszczyźnie istnienia, jak tylko tym, że możemy istnieć i nie istnieć. Ale mamy tu również do czynienia z wynikaniem od zdań pierwszych do drugich, gdyż z implikacji wyrażających naszą przygodność w ujęciu Akwinaty zachodzi wynikanie w kierunku twierdzeń odnoszących się do naszej faktyczności. Jeżeli więc zachodzi tu obustronne wynikanie, to obie grupy zdań są sobie równoważne. W konsekwencji trzeba powiedzieć, że – przy prawdziwości twierdzeń dotyczących naszej faktyczności – prawdziwe są również implikacje ontologiczne w znaczeniu szerszym, odnoszące się do realnego charakteru naszej przygodności.

Druga droga prowadząca do pewności implikacji ontologicznych typu redukcyjnego polega na wykorzystaniu dowodu apagogenicznego, na mocy którego za prawdziwe implikacje (w podanym wyżej znaczeniu) uznaje się te, których odrzucenie uniemożliwia ostateczne i bezsprzeczne zrozumienie wyjściowych dla nich danych empirycznych⁷⁰ lub – inaczej się jeszcze wyrażając – których negacja prowadzi do sprzeczności z tymi danymi⁷¹.

I tak, jeśli chodzi o kosmologię filozoficzną, to można by uznać za prawdziwe implikacje dotyczące struktury ontycznej ciał wtedy, gdyby „bez opowiedzenia się za tymi implikacjami nie można byłoby ostatecznie i w sposób bezsprzeczny zrozumieć ciał, wziętych od strony przysługującego im typu bytu”⁷². Jest to droga, którą – według Kłósaka – może iść

⁶⁸ K. Kłósak, *Z metodologii filozofii Boga*, art. cyt., s. 48-49; tenże, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, dz. cyt., s. 84.

⁶⁹ Por. tenże, *Zagadnienie przygodności człowieka*, art. cyt., s. 58-59.

⁷⁰ Zob. tenże, *Próba konfrontacji*, art. cyt., s. 175.

⁷¹ Por. tenże, *Zagadnienie przygodności człowieka*, art. cyt., s. 51.

⁷² Tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 153.

tomista przekonany o bezwzględnej wartości formuły sprzeczności z rachunku zdań, stanowiącego podstawę wspomnianego dowodu. Tę drogę można wybrać i wtedy, gdy – jak Łukasiewicz – jesteśmy przekonani, że zasada sprzeczności w ujęciu logicznym okazuje się po wprowadzeniu trzeciej wartości logicznej, zwanej możliwością, zasadą tylko możliwą, dopuszczającą swoje przeciwieństwo. Tak można uważać dlatego, że stan rzeczy uwzględniany przez Łukasiewicza wiąże się z wprowadzeniem zdań dotyczących przyszłych wydarzeń niekoniecznych, jakich nie uwzględniamy w przypadku sprawdzania twierdzeń tomistycznej kosmologii filozoficznej z zakresu ontycznej struktury ciał.

W przypadku filozofii Boga, gdzie – jak pamiętamy – nie można oprzeć redukcyjnych wywodów za istnieniem Boga na ich walorach formalnych, wyrażających się równoważnością inferencyjną, droga dowodu apagogicznego, prowadząca do stwierdzenia istnienia Pierwszej Przyczyny, wydaje się podstawową. Jest to tego typu argumentacja – według Kłósaka, Różyckiego i innych tomistów – w której dochodzi się do założenia istnienia owej Przyczyny, jaka jest konieczna dla ostatecznego wytłumaczenia istnienia znanych nam z doświadczenia bytów – tej Pierwszej Przyczyny, „której zaprzeczenie w jej istnieniu implikuje zaprzeczenie istnienia owych bytów, czyli sprzeczność logiczną”⁷³. Założenie istnienia Boga jest tu przyjęte jako – jak pamiętamy z wcześniejszych rozważań – jedyna racja uniesprzeczniająca nasze filozoficzne wypowiedzi egzystencjalne o świecie empirycznym.

Na tej samej drodze, według Kłósaka, należy również przyjąć realność naszej przygodności w ujęciu św. Tomasza, gdyż jej zaprzeczenie prowadzi do odrzucenia tego, co jest dla nas niewątpliwe – faktyczności naszej własnej konkretnej egzystencji⁷⁴.

Trzecia droga upewniająca nas, że wyodrębnianie tych implikacji nie jest dowolne, polega na zbadaniu, czy negacja owych implikacji nie odbiera uzasadnienia przedmiotowego twierdzeniom stanowiącym doświadczenie wyjściowe omawianych implikacji. Jest to tego typu argumentacja, jaką zasugerował Kłósakowi w pewnej mierze swymi pracami F. Sawicki, będąca odmianą (w znaczeniu szerszym) drugiej drogi – drogi dowodu apagogicznego.

Za pomocą tej argumentacji można wtedy uznać za prawdziwe twierdzenia tomistycznej filozofii przyrody dotyczące struktury ontycznej rze-

⁷³ Tenże, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, dz. cyt., s. 85.

⁷⁴ Por. tenże, *Zagadnienie przygodności człowieka*, art. cyt., s. 59.

czy, gdy stwierdzamy, że ich odrzucenie prowadzi do traktowania rzeczy z obrębu przyrody – rozpatrywanych pod względem właściwego im typu bytu – „za coś całkowicie zagadkowego, za coś, co mieści w sobie jakieś zasadnicze *irracionale*”⁷⁵. Ponieważ jednak nie możemy potraktować tych rzeczy we wskazany sposób, gdyż będąc przedmiotem różnorodnych nauk przyrodniczych i filozoficznych, są one dziedziną badań rozumowych, stąd też, nie mając podstaw do wniesienia w ich byt jakiegoś zasadniczego *irracionale*, musimy przyjąć za prawdziwe tezy relatywne do ich struktury ontycznej, o których uzasadnienie tutaj chodzi. Argumentacja ta, będąc odmianą drugiej drogi, w tym jest do niej zbliżona, że gdy na mocy dowodu apagogicznego uznajemy daną tezę za prawdziwą dlatego, że jej odrzucenie prowadzi do zaprzeczenia niewątpliwych dla nas danych, to w trakcie trzeciej argumentacji przyjmujemy daną tezę z tego powodu, że jej zaprzeczenie kłóci się z przyjmowaną przez nas racjonalnością bytu przyrody. Ale w ramach trzeciej drogi nie zawsze nasza argumentacja będzie prowadziła do pewności, jak ma to miejsce w przypadku efektywnie przeprowadzonego dowodu apagogicznego. Spowodowane jest to tym, że korelatywne względem siebie pojęcia racjonalności i irracjonalności bytu przyrody, rozpatrywane w perspektywie filozofii przyrody, nie są pojęciami ostrymi i wyraźnymi w całej swej rozciągłości treściowej⁷⁶. Pojęcie racjonalności bytowej można, według tegoż autora, uznać za ostre i wyraźne tylko w jednym przypadku. Jest to przypadek, kiedy „za racjonalne ontycznie uważamy to, w czego ujęciu poznawczym nie mieści się żadna sprzeczność logiczna. W przeciwieństwie do tego rozumienia racjonalności bytowej irracjonalnym ontycznie byłoby to, w czego przedstawieniu umysłowym występowałaby sprzeczność logiczna”⁷⁷. Poza wskazanym przypadkiem pojmowania racjonalności i irracjonalności ontycznej nie możemy więc ustalić jakiegoś ich ostrego i wyraźnego rozumienia, i stąd też jesteśmy zmuszeni przyjąć, „że racjonalnym bytowo jest to, co daje się zrozumieć i wyjaśnić, a irracjonalnym bytowo jest znów to, co przedstawia się jako coś całkowicie niezrozumiałego i zagadkowego, co nie daje się bezwzględnie wyjaśnić”⁷⁸. Takie z kolei definicje, zdaniem Kłósaka, pozostawiają filozofowi przyrody dużo miejsca na dość dowolne interpretacje. Tylko więc przy pierwszym rozumieniu

⁷⁵ Tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 153; tenże, *Próba konfrontacji*, art. cyt., s. 175.

⁷⁶ Por. tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, dz. cyt., s. 153-154.

⁷⁷ Jw., s. 154.

⁷⁸ Jw.

racjonalności i irracjonalności ontycznej istniałaby możliwość dojścia do pewności w zakresie tez tomistycznych dotyczących struktury bytowej rzeczy, natomiast przy drugim nie wyjdziemy poza pewien stopień prawdopodobieństwa, a nawet w pewnych przypadkach możemy stać się ofiarą złudzeń. Reasumując, implikacje ontologiczne w znaczeniu szerszym i typu redukcyjnego, dotyczące struktury ontycznej ciał – identyczne treściowo z określonymi twierdzeniami filozofii przyrody wywodzącej się od św. Tomasza z Akwinu – można uzasadniać definitywnie lub probabilistycznie. To zaś, które z nich dałoby się uzasadnić w jeden czy drugi sposób, za pomocą wskazanych trzech sposobów weryfikacyjnych albo przynajmniej jednego z nich, jest już sprawą badań z zakresu tomistycznej filozofii przyrody.

Trzecią – omawianą obecnie – drogę uprawdopodobniania implikacji ontologicznych typu redukcyjnego można z pewnością zastosować do uzasadnienia realnego charakteru naszej przygodności⁷⁹. W tym konkretnym przypadku, gdybyśmy to twierdzenie o przygodności uznali za błędne, doświadczana przez nas faktyczność własnej egzystencji nie miałaby żadnego obiektywnego uzasadnienia, byłaby czymś zagadkowym, a w ramach naszego bytu występowałyby jakieś głębokie *irrationale*. Czegoś takiego jednak nie możemy przyjąć, gdyż człowiek jest przedmiotem różnorodnych nauk przyrodniczych i filozoficznych, jego byt jest przynajmniej zasadniczo wyrazem *logosu*, rozumu – dziedziną badań rozumowych. Nie mając więc podstaw do przypisywania mu jakiegoś zasadniczego *irrationale*, musimy uznać za prawdziwe implikacje ontologiczne dotyczące przygodności naszego jednostkowego bytu ludzkiego.

Tą samą metodą – jak sądzi Kłósak – można również uzasadniać twierdzenia z zakresu antropologii filozoficznej: jak np. to, że nasze czynności intelektualne, wolitywne i naszego czystego „ja” są czynnościami duszy niematerialnej; to, że nasza dusza pochodzi drogą aktu stworzenia przez Boga; to, że trzeba przyjąć istnienie w nas jednej substancji scalającej aspekt materialny i duchowy⁸⁰. Bez przyjęcia wskazanych wyżej tez mielibyśmy do czynienia – jak uważa nasz autor – z dysproporcją pomiędzy skutkiem a przyczyną, a więc w bycie ludzkim kryłoby się jakieś *irrationale*.

⁷⁹ Zob. tenże, *Zagadnienie przygodności człowieka*, art. cyt., s. 59.

⁸⁰ Por. tegoż: *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, „Znak” 13 (1961), s. 1231; *Próba wykorzystania „fenomenologicznej” antropologii P. Teilharda de Chardin do uzasadnienia tomistycznej filozofii człowieka*, w: *W kierunku prawdy*, red. B. Bejze, Warszawa 1976, s. 495-496; *Teoria duchowości duszy ludzkiej...*, art. cyt., s. 96.

5. Zakończenie

Zamykając rozważania dotyczące problemu rozumowań i ich znaczenia w koncepcji ks. K. Kłósaka, można w kilku punktach podsumować ich wyniki, ukazując je na tle ogólniejszej sytuacji panującej współcześnie w filozofii europejskiej.

W dobie obecnej, w której pojawiło się wiele tendencji kwestionujących samo istnienie filozofii jako autentycznego poznania posiadającego właściwy sobie przedmiot badań, zdolnego dotrzeć do uniwersalnej i ponadczasowej prawdy, propozycja ks. Kłósaka jest wyrazem wiary w racjonalność bytu ludzkiego, ujmującego również racjonalną rzeczywistość w intersubiektywnie komunikowalnych pojęciach filozoficznych. Dociekania typu epistemologicznego i metodologicznego, które są współcześnie jakimś *signum temporis*, u ks. Kłósaka stanowią punkt wyjścia dla badań z zakresu teorii bytu, badań o zasięgu metafizycznym. Filozofia jest rozumiana przez niego jako dziedzina refleksji autonomiczna wobec wiary religijnej, która może tę wiarę wesprzeć poprzez otwarcie się na szeroko rozumianą rzeczywistość bytu realnego, obejmującego materialny kosmos, człowieka i Absolut. Owe badania z obszaru teorii bytu mają charakter aposterioryczny. Wychodzą mianowicie z określonego doświadczenia rzeczy i faktów, fenomenów przyrodniczych i antropologicznych, by następnie w świetle rozumu, zgodnie z zasadami logiki, sięgać do dziedziny transfenomenalnej, ujmującej istotę bytów czysto materialnych i człowieka, istnienie i naturę Boga.

Dotarcie do prawdy ontycznej o świecie, człowieku i Bogu wymaga w ostatecznej fazie poznania pośrednictwa rozumowań. Z ich dwóch podstawowych rodzajów, najbardziej pierwotna i poznawczo doniosła okazuje się rola rozumowań redukcyjnych, dokładniej mówiąc – tłumaczenia, wyjaśniania; inne formy tychże rozumowań mają znaczenie wtórne, drugoplanowe. Nieprzydatność dedukcji bierze się u niego z uwzględnienia wymagań stawianych przede wszystkim teodycei. W ramach tej dyscypliny bowiem, wychodząc od analizy bytów ograniczonych w swych doskonałościach, od „najsłabszych” pod względem treściowym stwierdzeń na ich temat, nie można w sposób pewny, niezawodny dochodzić do tez „najmocniejszych” treściowo, odnoszących się do Absolutu.

Tłumaczenie (wyjaśnianie) polega tu na poszukiwaniu ostatecznej przyczyny dla określonych następstw, empirycznie stwierdzalnych skutków, wyrażonych w języku filozoficznym, która to przyczyna tłumaczyła-by te skutki w sposób dostateczny, jako racja uniesprzeczniająca nasze

filozoficzne wypowiedzi egzystencjalne o świecie empirycznie danym (tzw. fakty filozoficzne). Bez przyjęcia wspomnianych racji – implikacji ontologicznych typu redukcyjnego – rzeczywistość zawierałaby w sobie coś irracjonalnego, coś całkiem niezrozumiałego i zagadkowego, co się z kolei kłóci z faktem obiektywnego istnienia nauki.

Tego typu maksymalistyczna filozofia, wychodząca od realnej rzeczywistości, a dążąca do ustalenia implikacji ontologicznych typu redukcyjnego, naraża się w naturalny poniekąd sposób na jakąś problematyczność, niepewność jej ostatecznych wniosków. Płynie to z zawodności samego rozumowania redukcyjnego tu stosowanego oraz z określonej, do pewnego stopnia zawsze względnej wizji filozoficznej, na gruncie której dokonuje się refleksji o charakterze redukcyjnym nad zinterpretowanymi filozoficznie faktami empirycznymi. Ta, w jakiejś mierze problematyczna, probabilistyczna wartość stwierdzeń filozoficznych, może być – zdaniem ks. K. Kłósaka – bardziej uwiarygodniona za pomocą dodatkowych zabiegów logicznych, tak że niektóre przynajmniej z owych stwierdzeń mogą osiągnąć walor pewności, koniecznościowości. Ten dość optymistyczny pogląd na poznanie podziela zresztą szereg innych myślicieli z nurtów filozoficznych nawiązujących do myśli św. Tomasza z Akwinu. Wszyscy chyba jednak zgodzą się z tym, że wartość ich wniosków nigdy nie będzie na tyle mocna, by przekonać do nich ze zniewalającą mocą pozostałych przedstawicieli tej najstarszej z nauk. Filozofia – jak to przyznał sam ks. Kłósak – ze względu na charakter swojego wyjściowego doświadczenia, pozostanie bardzo ważną, ale zawsze jakąś tylko skończoną, historycznie uwarunkowaną formą racjonalnej refleksji nad obiektywną rzeczywistością.

Vernunftschlüsse und ihre Bedeutung in der Konzeption der Philosophie von K. Kłósak

Vernunftschlüsse bilden eine der bedeutenden Wissenschaftstätigkeiten, welche in der Wissenschaft und in der Philosophie angewendet sind. Aus diesem Grunde sind sie oft der Objekt der Untersuchungen im Rahmen des Gedankenganges der Metawissenschaft und Metaphilosophie. Dafür interessierte sich auch Prof. Kazimierz Kłósak, der sie vor allem unter dem Gesichtspunkt der Verwertung in der klassischen (nach Aristoteles und Thomas orientierten) Philosophie, die an die Befunde der empirischen Wissenschaften anknüpft, erforschte. Im

Laufe seiner Untersuchungen ist er zum Entschluss gekommen, dass hier die Reduktion, genauer gesagt: die Erklärung, die wichtigste Rolle spielt. Diese Reduktion, zusammen mit der bestimmten philosophischen Vision, ermöglicht die Bestimmung der sog. ontologischen reduktionsmäßigen Implikationen, d.h. Formulierung der letzten Abschlüsse auf der Basis der Philosophie *sensu stricto* (Seinstheorie). Diese Schlussfolgerungen sind aber – schon wegen der Reduktion und allgemeinen philosophischen Vision – von der gewissen Fraglichkeit und Relativität gekennzeichnet. Darum braucht man zusätzliche logische Maßnahmen anzuwenden, um diesen Faktor der Fraglichkeit und Relativität zu minimalisieren oder sogar zu beseitigen. Prof. Kłósak schlägt hier vor, die Logikprinzipien der Äquivalenz und Kontradiktion ferner die Grundsätze der Seinsvernunftmäßigkeit auszunutzen.

übersetzt von Kazimierz Wójtowicz CR

PIOTR SEMENENKO CR
(1814-1886)

Z PANEM NA PUSTYNIĘ* Dialog mistyczny

PAN

Na samotność zaprowadzę
Ciebie, duszo, miłą moją,
Obok siebie Cię posadzę,
Serce twoje z moim spoję,
Całą Ciebie tam posiadę
I do serca mówić będę.

* Dialog mistyczny *Z Panem na pustynię* został napisany przez ks. Semenenkę we wrześniu 1861 roku na Mentorelli. Okoliczności powstania utworu barwnie opisuje ks. Władysław Kosiński CR: "Położona na wysokości przeszło tysiąca metrów, w samotności i ciszy, Mentorella swoją skalistą i urwistą, a w miesiącach letnich spaloną powierzchnią, żywo przypominała o. Semenence jakąś biblijną pustynię. Ten widok stał się mu natchnieniem do napisania mistycznego poematu zatytułowanego: *Z Panem na pustynię*. «[...] Uczucie obecności pustyni – objaśniał – dało mi jakby uczucie pustyni duchowej i tego, jak to dobrze na pustyni z Panem Jezusem»" (W. Kosiński, *Duch na czasie*, t. II, Rzym 1966, s. 243). Również czas powstania dialogu, przesiąkniętego miłością i całkowitym oddaniem się Bogu, nie był przypadkowy. Można przypuszczać, że wiązał się ściśle z następującymi wydarzeniami: ustabilizowaniem się sytuacji w młodym Zgromadzeniu i pierwszym jego zatwierdzeniem przez Stolicę Apostolską (tzw. dekret pochwalny, 14 IX 1860), przedwczesną śmiercią świętobliwej założycielki Sióstr Niepokalanek, m. Józefy Karskiej (11 X 1860), a przede wszystkim wstępowaniem o. Piotra na wyżyny mistyczne, co miało wyraz m.in. w złożeniu ślubu doskonałego wypełniania woli Bożej (21 XI 1860). Rękopis znajduje się w posiadaniu sióstr zmartwychwstanek w Rzymie. Autentyczną kopię można odnaleźć w rzymskim Archiwum Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego (CRA-R 4778). Utwór został zapi-

DUSZA
Panie, uczyń!

PAN
Chcesz?

DUSZA
Bez miary!
Całą wiedzą twojej wiary,
Całą żądzą twej nadziei,
Całym ogniem twej miłości
Chcę z tej świata wyjść zawiei,
Raz być z Tobą w samotności.
Ty mnie całą tam posiędziesz
I do serca mówić będziesz.

PAN
Więc chcesz?

DUSZA
Chcę, ach! nieskończenie!

PAN
Ciesz się! spełnię twe życzenie.
Na samotność zaprowadzę,
Obok siebie Cię posadzę,
Tam Ty w sercu spocznieś moim,
A ja w sercu spocznę twoim.
Wtedy serce twe zrozumie,
Co ma miłość chce i umie,
Co ma miłość chce i czyni.

sany w kieszonkowym kalendarzyku o. Semenienki „Agenda, 1861”, zajmując 17 stron (14 III – 10 IV). Po raz pierwszy poemat ten został wydrukowany anonimowo w Paryżu, w Drukarni Polskiej Adr. Zabieżyny Wdowy (format 108 x 171 mm, 19 stron). Niestety, brak daty wydania. Najprawdopodobniej jednak ukazał się latem 1883 roku (por. P. Semenienko, *Dziennik*, t. IV, s. 550 /3 VIII 1883/). Mimo dokładnej korekty opuszczono cały jeden wiersz, co zostało zauważone przez samego autora (por. P. Semenienko, *Autobiografia*, opr. J. Mrówczyński, Jabłonowo Pomorskie 2002, s. 67), oraz wprowadzono kilka zmian. Tutaj prezentujemy na nowo odczytany rękopis, z nieznacznymi korektami w ortografii, fleksji, składni i interpunkcji – przyp. red. (Wojciech Mleczko CR).

O najmiłsza! w tej pustyni
Ja tak chcę, byś była ze mną:
A ty chcesz?

DUSZA

Nadaremno
Mnie się pytasz. Ty wiesz przecie,
Jak mi ciasno na tym świecie,
Wśród tych stworzeń jak mi smutno,
I wśród ludzi jak okrutno.
Ty wiesz dobrze, o mój drogi,
Jaki dla mnie los to srogi
Być bez Ciebie! być w pożarze
Świata tego, kiedym w skwarze
Uczuć własnych, być w tym grobie
Siebie samej, w samej sobie!
Ach Najdroższy! wszystkie stopnie
Zgrozy tu przechodzić muszę!
Zbaw, mój drogi, zbaw mą duszę!
Bo tu straszno, tu okropnie!
Nie ma Ciebie; nie ma Ciebie!
Wszelkie życie stąd uciekło.
Kiedym z Tobą, jestem w Niebie,
Lecz bez Ciebie tylko piekło.

PAN

Więc chcesz do mnie?

DUSZA

Już nie pytaj!
Czytaj raczej w sercu, czytaj!
Patrzaj, co się w duszy dzieje.
Myśli moje jak zawieje
Po bezdrożnych puszczech gonią:
I bez ciebie gdzież się schronią?
Me uczucia, z ziemi rodne
A zziajane, życia głodne.
Istne burze, wciąż szaleją,
Wszystko niszczą i śmierć wieją,

We mnie samej męką moją,
Jak bez Ciebie się ukoją?
I uczynki moje biedne,
Tak bez Ciebie, same jedne,
Jak owieczki zabłąkane
Bez pasterza, co je strzeże.
I trwożliwe i znękane,
Na nieznane idą leże;
Bez napoju i bez żeru,
Bez opieki i bez steru,
Od swojego z dala dachu,
Pełne tylko zgrozy strachu,
Płaczą nad swym opuszczeniem,
Bo bez Ciebie żyć nie mogą!
– Ach, bez Ciebie wszystko trwożą,
Wszystko zgrozą i zniszczeniem!
Strach mi, strach mi, o mój miły.
I drżąc wołam z całej siły:
O Najmilszy! chcę do Ciebie!
Chcę być z Tobą! W tej potrzebie
Ty mnie ratuj! A nie zwlekaj!

PAN
Więc chcesz do mnie?

DUSZA
Nie, nie czekaj!
Prędko, prędko, skończ mą mękę,
Przyjdź łaskawie, weź za rękę
Wyrwij mnie od samej siebie,
Przybież rączo, pochwyć twoje
Ze mną razem wszystko moje!
Chcę do Ciebie! chcę do Ciebie!

PAN
Chcesz doprawdy?

DUSZA
O Najdroższy!

Co Ty czynisz? Coraz sroższy
Cios zadajesz mojej duszy,
Jakbyś rad był mej katuszy!
Ty mnie pytasz, czy chcę Ciebie?
I chociaż wciąż Ci to przysięgam,
Pragnień celu nie dosięgam!
Ach nie bierzesz mnie do siebie!
O Najmilszy! czyś okrutny,
Że tak męczysz? Duch mój smutny
Już się pyta: czy nie łechcesz
Biednej duszy czczą nadzieją?
I doprawdy czy Ty mnie chcesz?

PAN

Czemu tve się myśli chwieją?
Czemu tve się serce trwoży?
Ja twój Stwórca, ja Syn Boży,
Jam zarazem twój miłośnik,
Jam największy twój zazdrośnik,
Chcę mieć Ciebie, chcę mieć całą!

DUSZA

Więc Ty chcesz mnie?

PAN

O, jak mało
Ty wiesz jeszcze, ile chcę Cię!
I w twych ziemskich myśli męcie
Jakże mało możesz zbadać,
Co za chęć mam Cię posiadać!

DUSZA

Jakże Panie? więc zaiste?

PAN

Tak, o moja! wiekuiste
Między nami związki stoją,
I od wieków tyś jest moją.
I jak wieczność nieskończona,

Jak ma istność niezgłębiona,
Jak ma wszechmoc jest bezedna,
Jak ma wiedza wszystkowiedna
I ma miłość jest bez miary,
Tak pragnienie, którym pragnę
Ciebie, miła!

DUSZA

Wiary! wiary!
A upadłszy czoła nagnę,
Zachwycone serce złożę
U stóp twoich, o mój Boże!
I z rozkoszy się rozplnę,
I wdzięcznością Cię owinę,
I pragnieniem rozognionym
Pójdę za twym nieskończonym.
Powiedz, powiedz: Chcesz mnie?

PAN

Droga!
Nie znasz jeszcze twego Boga?
Nie wiesz, na com stworzył Ciebie?
Na com wybrał? Jam dla siebie
To uczynił. Tyś potrzebą
Serca mego, tyś słodyczą,
Tyś najdroższą mą zdobyczą.
Tyś mój raj, ty moje niebo!
W Tobie moje odpocznienie,
Moje szczęście, me rozkosze!
Więc i całe me pragnienie!

DUSZA

Mów, o Panie! mów, mów, proszę!
Wdzięk słów Twoich niech nie niknie,
Niechaj dusza ku nim przywyknie,
Niech ich ogień ją przeniknie
I przepali, i przetworzy!
Mów, mów Panie!

PAN

Głos mój Boży
Sprawi, co chcesz. Odrzuć trwogę,
Wdziej wesele, zbliż się ku mnie;
Słuchaj: Ja tak kocham Ciebie,
Że bez Ciebie żyć nie mogę,
Ani być bez Ciebie w niebie.

DUSZA

Ach, co mówisz?

PAN

Już rozumnie
Nie wątp, a wierz; już miłośnie
Daj, a pragnij!

DUSZA

Panie, Panie!
Twój głos przebodł duszę do dna
Z takim szczęściem, tak radośnie,
Że zaledwie tchu mi stanie!
Panie, Panie, czym ja godna?

PAN

Wstań, najmilsza. I złóż trwogę,
Pospiesz ku mnie, ciesz ze mną,
Ty mi jesteś tak przyjemną,
Ja tak bardzo kocham Ciebie,
Że bez Ciebie żyć nie mogę,
Ani być bez Ciebie w niebie!

DUSZA

Ach! – Nie żyję!

PAN

Żyjesz, miła!

DUSZA

Nie, nie! Twego słowa siła

Najrozkoszniej mnie zabiła.
Słuchaj, Drogi! Ja nie żyję,
Żyjesz we mnie Ty!

PAN
Czy iście?

DUSZA
Tak, Ty jeden!

PAN
Wiekuiście?

DUSZA
Tak, na wieki!

PAN
Więc już zwiję
Wianek ślubny na te gody,
Sam ozdobię nim tve skronie,
Złożę sam Cię na mym łonie,
Wwiodę sam do mej gospody,
Jak mą własność. Lecz nim wwiodę
W tę najśłodszą mą gospodę,
Nim wybije ta godzina,
O najmiłsza, o jedyna,
Wprzód na puszczyć zaprowadzę,
Całą wezmę w swoją władzę,
Całą, całą Cię posiadę
I do serca mówić będę,
I w miłości Cię wypieszczę;
Bo się masz nauczyć jeszcze,
Jak masz kochać tą miłością,
Której masz już wieczny wieniec.

DUSZA
Ja nie żyję, lecz Ty we mnie!
Ty, mój Bóg i Oblubieniec,
Więc do woli, więc z lubością
Czyń, co chcesz, coć przyjemnie!

PAN

Tak, uczynię. Wszystko ziszczę!
Na największą wciągnę puszcę,
Tam ja Ciebie całą zniszczę,
Bóstwo moje w Ciebie spuszczę;
Tam Ci takie słowa powiem,
Tak miłością przepełnione,
Że te dotąd wyrzeczone
Były tylko ich przedśłowiem.
Tam miłością Cię wytuczę,
W miłość zmienię i przepełnię;
A jak wszystko w Tobie spełnię,
Jak wszystkiego Cię nauczę;
Całą we mnie przemienioną
Na wieczności porwę łono.
Tam dopiero poznasz iście,
Jak Bóg kocha wiekuiście.
Chceszże miła, miła moja?

DUSZA

Jam już twoja!

PAN

Mojaś?

DUSZA

Twoja!

PAN

Chcesz?

DUSZA

Chcę, o chcę!

PAN

Wierzysz?

DUSZA

Wierzę.

PAN
Dajesz wszystko?

DUSZA
Masz w ofierze!

PAN
Pragniesz?

DUSZA
Pragnę.

PAN
Idziesz?

DUSZA
Idę!

PAN
Ze mną?

DUSZA
Z Tobą!

PAN
Gdzie chcę?

DUSZA
Wszędzie.

PAN
Idźmyż, idźmy na pustynię.
Tam ja z Tobą razem wnijdę,
Tam to miła raj nasz będzie
I tam wszystko Ci uczynię.
Ja twój Boży Oblubieniec,
Twój Kochanek, wszystko twoje;
Więc weź na skroń ślubny wieniec,
Daj mi rękę, i we dwoje,

Z Tobą jedną ja jedynie,
Już, już idźmy na pustynię!

ANIOŁOWIE

Więc się stało. Tajemnicą
Pan swe gody z duszą kryje,
Jak się pieści, jak tam żyje
Z świętą swoją gołębicą,
Wiedzą między sobą dwiema,
Słów w języku na to nie ma.

ARCHANIOŁOWIE

Tylko, mary wy nadziemne,
Od pustyni tej z daleka!
Precz, potęgi wszystkie ciemne,
I wy, złości precz podziemne!
Každy duch zły niech ucieka!
Precz stąd, myśli rozbłąkane,
Precz, uczucia obce, zdrożne,
Precz stąd, żądze samodziane,
Precz, zamiary własne, próżne,
Precz, zachcenia martworodne,
Precz, uczynki stąd bezpłodne!
Precz, z daleka od pustyni,
Bo tu Pan swe dzieło czyni!

CHERUBINOWIE

Zstąp tu, Duchu światła czysty!
Duchu mocy, zstąp ognisty,
Coś na Syna człowieka
Zstąpił w pełni twoich darów,
Teraz na wybraną jego
W pełni blasków i pożarów
Zstąp potężnie! Świeć, opromień!
Podnieś, porwij, rozpal w płomień,
I tak boską uczyn do dna,
By Kochanka była godna!

SERAFINOWIE

A my wielką pieśń gotujmy,
Pieśń miłości godów wiecznych,
I tej chwili oczekujem,
Gdy po związkach ostatecznych,
Pan swą lubą w pól objętą,
Wspartą na nim z chęcią świętą,
Całą jasną od radości,
Rozpłynioną od miłości,
Całą w niego zachwyconą,
Całą w niego przemienioną,
Całą znikłą w ulubionym
I Nim tylko pełną całą,
Tak w tryumfie nieskończonym,
Spólną z nim odzianą chwałą,
Już przez Ojca ulubioną,
Już przez Ducha przepełnioną,
W ten dzień szczęścia i nagrody
W wieczne ją wprowadza gody.
Więc wzdychamy do tej chwili,
Gdzie miłości pieśń trójświętą,
Tu na ziemi rozpoczętą,
My im będziemy tam kończyli.

Mentorella, święto Narodzenia Najświętszej Maryi Panny, 1861.

With the Lord into the desert. Mystical dialogue

Mystical dialogue *With the Lord into the desert* was written by Fr. Peter Semenko CR (co-founder of the Resurrectionists) in September 1861 at Virgin Mary's shrine called "Mentorella", located near Rome. For the first time the poem was printed in Paris, most probably in 1883. Manuscript can be found in the Roman Archives of the Congregation of the Resurrection (CRA-R 4778). The mystical dialogue is a conversation between the Lord and a soul. It is filled with love and total devotion to God.

translated by Wojciech Mleczko CR